T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

AZINLIKLARIN GÜNDELİK YAŞAMINDA KÜLTÜREL SÜREÇLER: İSTANBUL ÖRNEĞİ (MODA, TATAVLA, SAMATYA, BURGAZADA)

(DOKTORA TEZİ)

Berken DÖNER

KOCAELİ 2019

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

AZINLIKLARIN GÜNDELİK YAŞAMINDA KÜLTÜREL SÜREÇLER: İSTANBUL ÖRNEĞİ (MODA, TATAVLA, SAMATYA, BURGAZADA)

(DOKTORA TEZİ)

Berken DÖNER

Prof. Dr. Emel KARAGÖZ

KOCAELİ 2019

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

AZINLIKLARIN GÜNDELİK YAŞAMINDA KÜLTÜREL SÜREÇLER: İSTANBUL ÖRNEĞİ (MODA, TATAVLA, SAMATYA, BURGAZADA)

(DOKTORA TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Berken DÖNER
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 29.05.2019/15

Jüri Başkanı: Prof.Dr. Emel Koraşöz

Jüri Üyesi: Doç.Dr. Aslıer Kartarı

Jüri Üyesi: Prof.Dr. Nigar Pösteki

Jüri Üyesi: Prof.Dr. Oktay Yalın

Jüri Üyesi: Prof.Dr. Cem Pekman

KOCAELİ 2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER I
ÖZET III
ABSTRACT IV
TABLOLAR LİSTESİ V
ŞEKİLLER LİSTESİ V
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GÜNDELİK HAYAT OLGUSUNA İLİŞKİN KURAMSAL KAVRAMSAL ÇERÇEVENİN ANA HATLARI

1.1. GÜNDELİK HAYAT OLGUSUNUN KURAMSAL ARKA PLANI 9
1.1.1. Modernleşme ve Gündelik Hayat 12
1.1.2. Başlıca Gündelik Hayat Çalışmaları 20
1.2. GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİ 31
1.2.1. Gündelik Hayat Pratiği Olarak Yeme İçme Kültürü 32
1.2.2. Kültürel Miras Taşıyıcısı: Müzik Pratikleri 61
1.2.3. Kültürel Belleğin İfade Alanı Olarak Tören ve Ritüeller 72
1.2.3.1. Yahudi Toplumunda Geçiş Törenleri 82
1.2.3.1.1. Doğum İle İlgili İnanç ve Uygulamalar 82
1.2.3.1.1.1. Doğum Öncesi 82
1.2.3.1.1.2. Doğum 84
1.2.3.1.1.3. Doğum Sonrası Uygulamalar 84
1.2.3.1.2. Evlilik 86
1.2.3.1.3. Ölüm 88
1.3.3.2. Ermeni Toplumunda Geçiş Törenleri 89
1.3.3.2.1. Doğum 89
1.3.3.2.2. Evlilik 91
1.3.3.2.3. Ölüm 93
1.3.3.3. Rum Toplumunda Geçiş Törenleri 94
1.3.3.3.1. Doğum 94
1.3.3.3.2. Evlilik 95
1.3.3.3.3. Ölüm 97
1.2.4. Gündelik Hayatta Kültür ve Kimlik Göstergesi Olarak Mekân 100

1.2.4.1. Kent 107
1.2.4.2. Mahalle 120
1.2.4.3. Ev 126

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSTANBUL ÖRNEĞİ; MODA, TATAVLA, SAMATYA, BURGAZADA

2.1. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA SAMATYA 136
2.1.1. Samatya'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu 136
2.1.2. Samatya'da Azınlık Gruplarına Bakış 140
2.2. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA TATAVLA 156
2.2.1. Tatavla'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu 156
2.2.2. Tatavla'da Azınlık Gruplarına Bakış 159
2.3. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA MODA 179
2.3.1. Moda'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu 180
2.3.2. Moda'da Azınlık Gruplarına Bakış 184
2.4. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA BURGAZADA 203
2.4.1. İstanbul Adaları 204
2.4.2. Burgazada'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu 207
2.4.3. Burgazada'da Azınlık Gruplarına Genel Bakış 211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. AZINLIK KAVRAMINA GENEL BAKIŞ

3.1. AZINLIK TÜRLERİ 232
3.1.1. Etnik Azınlıklar 233
3.1.2. Dilsel Azınlıklar 234
3.1.3. Dinsel Azınlıklar 235
3.1.4. Ulusal Azınlıklar 236
3.2. LOZAN ANTLAŞMASI VE AZINLIKLAR KONUSU 237
3.2.1. Lozan Antlaşması Sonrası Azınlık Gruplarının Genel Görünümü 242
3.2.1.1. Lozan Antlaşması Sonrası Ermeni Toplumunun Genel Görünümü 242
3.2.1.2. Lozan Antlaşması Sonrası Rum Toplumunun Genel Görünümü 248
3.2.1.3. Lozan Antlaşması Sonrası Yahudi Toplumunun Genel Görünümü 251
SONUÇ 255
KAYNAKÇA 269
EKLER 281

ÖZET

Bu çalışmada, Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtlerinde yaşayan azınlık gruplarının aidiyet bağları, geniş toplumla olan iletişim süreçleri ve kültürel bellekleri, gündelik hayat pratikleri çerçevesinde araştırma analiz konusu yapılmaktadır. İstanbul'un kültürel yapısı tarihsel süreç içerisinde, çok farklı etno-dinsel katmanların katkısı ile oluşmuştur. Kent mekânı iletişim bilimlerinin disiplinlerarası olarak ortaya koyduğu kültürel iletişim modelinin en önemli ögelerinden biridir. İstanbul gibi tarihsel önemi olan bir kent, bu modelin pek çok boyutunun gözlemlenebilmesine olanak tanıyan yapısı ile araştırma alanı olarak seçilmiştir. Birer kültürel iletişim modeli olarak İstanbul gibi tarihsel değeri olan bir kentin dört farklı semtinde azınlıkların gündelik hayatının incelendiği bu çalışma, aynı zamanda İstanbul'un çokkültürlü yapısına da açıklık getirmektedir.

Gündelik hayat pratikleri; yeme içme kültürü, tören ve ritüeller ve müzik pratikleri olarak betimlenmektedir. İstanbul'da yaşayan azınlıkların gündelik hayat pratiklerindeki etkileşim, mekân ve zaman yapısı, kent ölçeğindeki aidiyet unsuru ayrıntılı biçimde değerlendirilmektedir. Kapsamı açısından sosyoloji ve iletişim alanlarıyla ilişki kuran çalışma, azınlık gruplarının İstanbul'da gerçekleştirdikleri gündelik hayat pratiklerini farklı boyutlarıyla incelemektedir. Disiplinlerarası bir yaklaşımla, azınlıkların "gündelik hayat" ve "kültürel bellek" arasındaki ilişkisi, kendi aralarında ve geniş toplumla olan ilişki çerçevesinde analiz edilmektedir. Gündelik hayat pratiklerinin betimsel bulguları ve bu bağlamda gerçekleştirilen iletişimsel ve sosyolojik analiz, kültürel bellek ile ilişkilendirilerek çok boyutlu olarak değerlendirilmektedir. Çalışmanın sonucu kültürel bellek, çokkültürlülük ve nostalji kavramları etrafında tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: İstanbul, Azınlıklar, Gündelik Hayat, Kültürel Bellek

ABSTRACT

In this study, the relationship of belonging to minority groups living in Büyükada, Moda, Tatavla and Samatya extensive communication process with the community and cultural memories, everyday life is made the subject of research in the framework of analysis practices. Istanbul's cultural structure in the historical process, was formed by the contribution of many different ethno-religious layer. Revealed as an interdisciplinary communication science of urban spaces cultural communication model to be one of the most important elements of, and a city with historical significance, such as Istanbul structure that enables observation of the many dimensions of this model has led to be selected as the research area. A cultural communication model as Istanbul is a city of historical value, such as four different districts This study examined the everyday life of the minority, also clarifies in Istanbul's multicultural structure.

Practical for everyday life; eating and drinking culture, ceremonies and rituals and music are portrayed as practices. interactions in daily life practices of minorities living in Istanbul, the structure of space and time are considered in detail the elements belonging to the urban scale. establishing working relationships with sociology and communication in terms of coverage, with minority groups to examine different aspects of daily life practices they perform in Istanbul. Interdisciplinary approach, minorities' everyday life and cultural memory of the relationship between, are analyzed in the framework of relations with each other and with extensive public. Descriptive signs of everyday life practices and communicative and sociological analysis conducted in this regard, associating with cultural memory is considered to be multi-dimensional. The results of the study of cultural memory, multiculturalism and discussed around the concept of nostalgia.

Keywords: Istanbul, Minorities, Everyday Life, Cultural Memory

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Doğum Törenleri Benzerlikleri……98
Tablo 2: Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Evlilik Törenleri Benzerlikleri…….98
Tablo 3: Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Ölüm Törenleri Benzerlikleri……...99
Tablo 4: Görüşmeci Bilgileri…….287

ŞEKİLLER LİSTESİ

Resim 1: Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden İkon Köşesi……288
Resim 2: Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden Paskalya Köşesi……288
Resim 3: Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden Hatıra Köşesi…….289
Resim 4: Bayan E.M.'nin (Tatavla) Evinden Paskalya Köşesi……289
Resim 5: Bayan M.Ş.'nin (Burgazada) Evinden… Hanuka Bayramında Kullanılan Dokuz Kollu Şamdan: Hanukiya……..290
Resim 6: Bayan L.T.'nin (Moda) Evinden Hediyelik Paskalya Çikolatası……...290
Resim 7: Bayan L.T.'nin (Moda) Evinden Paskalya Köşesi……291
Resim 8: Bayan T.P.'nin (Burgazada) Evinden Hanukiya Köşesi……291
Resim 9: Bayan D.Ç.'nin (Samatya) Evinden Noel Köşesi……...292
Resim 10: Bayan E.M.'nin (Tatavla) Evinden Noel Köşesi……...293
Resim 11: Bayan E.M.'nin (Tatavla) Evinden Paskalya Köşesi……293
Resim 12: Bayan E.B.'nin (Tatavla) Evinden Hanukiya…….....294

GİRİŞ

Bu çalışmada, İstanbul'un dört farklı semtinde yaşayan azınlık gruplarının gündelik hayat pratikleri ve bu pratiklerde etkili olan kültürel bağlamlar, kentsel mekân üzerinden sorgulanacak ve azınlık gruplarının nasıl bir gündelik hayata sahip olduğu iletişimsel açıdan değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sırasında azınlık gruplarının birbirleriyle ve geniş toplumla olan iletişim düzeyi saptanacak, gündelik hayat yaşanılan pratiklerin inşasını anlamak açısından değerli hâle getirilecektir. Toplumsal yapıların mikro analizinin ortaya konmasında önemli olan gündelik hayat olgusu, toplumsal gerçekliğin farklı boyutlarıyla betimlenmesinde önemli rol oynayacaktır.

İstanbul geçmişten günümüze çok çeşitli etnik ve dini grupların yaşadığı bir kenttir. Çalışmada seçilen semtler -Moda, Tatavla, Samatya, Burgazada- farklı sosyo-kültürel yapıları ve etno-dinsel çeşitliliği ile kentin tarihsel süreç boyunca taşıdığı özgün yapısını korumaktadır. Her semt farklı bir azınlık grubu ile beraber anılmaktadır. Moda semti her üç azınlık grubuna da ev sahipliği yapmaktadır. Tatavla, geçmişte Rum nüfusu ile anılsa da günümüzde daha çok Ermeniler'in yaşadığı bir semttir. Samatya'da ise genellikle Doğu kökenli Ermeniler yaşamaktadır. Burgazada ise Yahudi toplumunun sayfiye yeri olarak öne çıkmaktadır. Her bir semtin kendine özgü yapısını gözlemleme fırsatı bulmamız ve semtlerin birbirinden farklılaştığı noktaları tespit edebilmemiz çalışmanın dört semt üstünden şekillenmesine neden olmuştur. İstanbul'un kentsel belleğinde önemli bir yeri olan dört semtin, hem mekânsal yapısındaki farklı dinamiklerin etkisi ile hem de kullanıcılarının farklı etno-dinsel kökenlerinin etkisi ile oluşan özgün bir gündelik hayat pratiği vardır. Bu pratiklerin iletişimsel açıdan çözümlenmesinin önemli olduğunu düşünülmektedir.

Seçilen semtlerde yaşayan azınlık gruplarının gündelik hayatını değerlendirmeye çalışırken, Lefebvre'nin gündelikliği oluşturan ön koşullar yaklaşımı temel alınacaktır. Buna göre öncelikli olarak gündelik hayatın içinde yer almak, orada yaşamış olmak; daha sonra onu red etmek ve onun karşısında eleştirel bir mesafe bırakmak gerekir. Aksi durumda yanlış anlaşılmalara yol açacaktır (Lefebvre, 1998: 77-78). Bu uzun bir süreci kapsamaktadır. Çünkü gündelik hayat incelemeleri yalın

gibi görünse de, geri planında yoğun bir karmaşa saklamaktadır. Bu durumu iyi tahlil edebilmek için gündelik hayat farklı boyutlarıyla birlikte değerlendirilecektir. Seçilen semtlerin gündelik hayatının doğal akışını yakalamak için sözlü tarih yöntemi kullanılacaktır. Gündelikliği oluşturan şey, tek bir bağlamdan değil, olgusal pratiklerin bütününden oluşmaktadır. Çalışmamız bağlamında azınlık gruplarının yemek, barınma, müzik ve tören pratikleri bu bütünü oluşturan parçalardır. Bu pratiklerin çözümü bir anlamda gündelik hayatın sosyo-kültürel ve ekonomik yapısının anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde gündelik hayat olgusuna odaklanılacaktır. Konuya ilişkin temel kavramların açıklanmasının ardından her iletişim biçiminin, gündelik hayatın farklı bir boyutunun oluşumuna katkıda bulunma biçimi tespit edilecektir. Bu başlıkta öncelikli olarak modernleşme ve gündelik hayat kavramı arasındaki doğrudan ilişki nedeniyle, gündelik hayat kavramı, modernleşme süreci bağlamında değerlendirilecektir. Buradan hareketle gündelik hayat literatürünün oluşmasına yol açıcı katkılarda bulunan Michel de Certeau'nün "Gündelik Hayatın Keşfi", Henri Lefebvre'nin "Modern Dünyada Gündelik Hayat" ve Peter Berger ve Luckmann'ın "Gerçekliğin Sosyal İnşası" çalışmaları analiz edilecektir. Her üç düşünürün de odak noktasının, gündelik hayatta göz ardı edilen gerçekliğe odaklanması olduğu için çalışma için değerli olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda, İstanbul'da yaşayan azınlık gruplarının gündelik hayatında, egemen tarafından kontrol edilemeyen veya önemsenmeyen unsurlara da odaklanılacaktır. Azınlık gruplarının kültürel kimliklerini koruyabilmenin yolunu gündelik hayat pratiklerinde aradığı düşünülmektedir. Bu nedenle gündelik hayat pratikleri başlığı altında yeme-içme kültürü, müzik pratikleri, tören ve ritüeller değerlendirilerek, azınlık gruplarının özgünlüğünü ve geniş toplumla olan etkileşimi ortaya koymaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde seçilen dört semtte, azınlıkların gündelik hayat pratikleri üzerinden sosyo-mekânsal bir değerlendirme yapılacaktır. Bir kültürel bellek mekânizması olarak kentsel mekân, kültürün üretilmesi sürecinde bireysel dinamiklerin yerini toplumsal dinamiklere bıraktığı alandır. Bu bağlamda İstanbul'un

kent kültürünün geçirdiği dönüşümler de gündelik hayat pratikleri üzerinden değerlendirilecektir. Seçilen dört semtin her biri farklı sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-mekânsal bir yapıya sahiptir. Bu açıdan "İstanbul Örneği" başlığı, çalışmanın en özgün yanını oluşturacaktır.

Üçüncü bölümde ise azınlık kavramına yaklaşımlar değerlendirilecek ve çalışmada neden Rum, Ermeni ve Yahudilerin azınlık olarak kabul edildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Gündelik hayat, çerçevesi çizilemeyecek kadar çok etkinliği ve süreci bünyesinde barındıran bir zamandır. Lefebvre bu açıdan gündelik hayatı ekonomik, psikolojik ve sosyolojik olarak düşünmektedir. Bu açıdan gündelik hayat özel yöntemle kavranabilecek bir alandır. Kentsel mekânlar, bireylerin gündelik ihtiyaçlarını sürdürdüğü ve biraraya geldiği ortamlardır. Bu mekânlar içinde bulunulan zamanın sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı hakkında bilgi vermektedir. İstanbul'da yakın geçmişe kadar süren bir çokkültürlülük pratiği olmasına rağmen, her üz azınlık grubunun da iç içe yaşadığı Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtlerinde bu kültürel zenginlik her şeye rağmen devam etmektedir. Bu bağlamda çalışmada seçilen semtlerdeki azınlık gruplarının özgün gündelik hayat pratikleri incelenecektir. Tezin sonuç kısmında ise sözlü tarih çalışması ve literatür taraması ışığında elde edilen bulgular doğrultusunda toplanan veriler değerlendirilecektir.

Çalışmanın Amacı ve Konusu

İstanbul'un kent kültürünün kökeninde, farklı dinlerin ve etnik grupların beraberlerinde getirdikleri alışkanlıklar, yeme içme kültürleri, müzik pratikleri, tören ve ritüelleri, ev düzenleri, giyim anlayışları, konuşma ve ifade biçimleri yatmaktadır. Gündelik hayat pratikleri bu bağlamda incelendiğinde kentin çokkültürlü yapısını belirgin biçimde açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle kent mekânı farklı dillerin, farklı kimliklerin, farklı kültürlerin karşılaşma ve diyalog alanıdır. İstanbul'u diğer kentlerden ayırt eden ve var eden bunlardır. Bu çalışmanın amacı, günümüz İstanbul'unda, Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin kültürel iletişim modeli

bağlamında gündelik hayat pratiklerini, seçilen dört semt üzerinden- Moda, Tatavla, Samatya, Burgazada- elde edilen veriler ışığında betimlemeye çalışmaktır. Bu bağlamda İstanbul gibi tarihsel değeri olan bir kentin dört farklı semtinde azınlıkların gündelik hayatı incelenecektir. Bu inceleme sürecinde azınlık gruplarının hem kendi içlerindeki hem de geniş toplumla aralarındaki iletişim süreçleri ele alınacaktır. Böylece İstanbul'un çokkültürlü yapısına açıklık getirmek de amaçlanmaktadır. Bu nedenle çalışmanın, tek yönlü bir hedefe ulaşmayı amaç edinmek yerine, gözlenmiş ama araştırılmamış olan, azınlıkların İstanbul'daki günlük yaşamına yönelik bulgular elde etmesi umulmaktadır. Bu nedenle İstanbul'un kentsel dokusunu, özellikle bazı semtlerde yoğunlaşmış azınlıkların gündelik yaşamı bağlamında, daha önceki çalışmalardan farklı bir bakış açısıyla irdelemek amaçlanmıştır.

Çalışmanın konusunu, kentsel mekândaki azınlıkların gündelik hayat pratikleri oluşturmaktadır. Azınlıkların İstanbul'un belirli semtlerinde yoğunlaşmış olmalarından dolayı, çalışmanın bu semtlerde odaklanması anlamlı olacaktır. Bu nedenle çalışmamızda azınlıkların gündelik hayatı dört farklı semt üzerinden yürütülmüştür. Buna bağlı olarak, kent ve daha özelinde semt-mahalle kültürleri değerlendirilmektedir. Kenti kamusal bir alan olarak incelediğimizde, kent kültürünün en önemli iletişim kanallarından biri olan mahalle kavramının başlı başına gündelik hayat pratiklerinin sergilendiği bir performans alanı olduğunu söylenebilmektedir. Azınlık grupların kendi içinde ve geniş toplumla ilişkisini gündelik hayat bağlamında ortaya koymak için, kültürel performans alanlarından biri olan kenti ve seçilen semtleri inceleyerek sonuçlar ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın en temel bölümünü oluşturan "gündelik hayat pratikleri"nde azınlık gruplarına mensup bireylerin, gündelik hayatta kültürel belleği canlı tutma çabaları saptanmaya çalışılacaktır. Gündelik hayat, kültürel belleğin taşıyıcısı konumundadır. Bu özelliğinden dolayı gündelik hayatın uygulayıcıları hiçbir zaman durağan konumda değildir, dinamiktir. Bu nedenle öncelikli olarak, çok sıradan ve önemsiz gibi görünen "gündelik hayat" konusu kavramlaştırılarak çalışmanın arka planı oluşturulmuştur. Lefebvre'nin ve Certeau'nun gündelik hayatın düzenlenişine yönelik analitik incelemelerinden yola çıkarak, kültürel bellek ve kimlik arasındaki etkileşimin gerçekleştiği fiziksel alan olarak kabul edilen gündelik hayat, çalışmanın en önemli bölümünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda, yaşam mekânları(kent, mahalle, ev), yeme-

içme kültürü, tören ve ritüel, müzik pratiklerinden hareketle gündelik hayatın kültürel alanları incelenerek, azınlıklar için önemi değerlendirilmektedir. Burada yer alan yeme içme kültürü, gündelik hayatı var eden bir dayanışma biçimi ve geçmişin hatırlanmasına yardımcı olan bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Yeme –içme kültürü gündelik hayatın çeşitli boyutlarının odak noktasından biri olması nedeniyle hayatı şekillendirmektedir. Aynı zamanda gündelik hayatın sosyo-kültürel ve ekonomik yapısının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bir diğer gündelik hayat pratiği tören ve ritüel olgusudur. Azınlık grubu üyesi bireyler tören ve ritüele yeni anlamlar yüklemekte, kültürel belleklerini koruyabilmenin yolunu gündelik hayata yaptığı olumlu katkıdan dolayı törenlerde aramaktadır. Bu bağlamda kültürel iletişim modeli örneğinde, bu ve benzeri pratiklerden hareketle azınlıkların gündelik hayatının kültürel süreçlerinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Azınlıkların İstanbul'un kent kültürünün oluşmasındaki izini sürmek için en verimli yollardan biri olduğu düşünülen gündelik hayat incelemesi, bu yolla alışkanlık, gelenek, görenek ve başka gündelik hayat normlarını tanıma olanağı sunmaktadır. Çalışma konusu, kültürel bellek perspektifinden ele alınmış ve sözlü tarih görüşmeleri ile desteklenmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada, azınlıkların İstanbul'un dört semtindeki gündelik hayatını anlayabilmek için sözlü tarih yöntemiyle yapılan mülakatlardan yararlanılacaktır. Anlatıların pek çoğu kişisel algıları yansıtmakla birlikte, yapılan mülakatlar üzerinden, nesilden nesile aktarılan tanıklıklar ve deneyimler aracılığıyla kültürel belleğin farklı boyutlarını anlamak mümkün olacaktır. Sözlü tarih, insanlar ve anlatıları etrafında şekillenmiş bir tarih türüdür. Tarihin içine yaşamı sokarak sınırlarını bozmakta, genişletmektedir. Kahramanları sadece ünlüler, liderler arasından değil, çoğunluğu oluşturan ve o ana kadar bilinir olmayan insanlar arasından da seçilmektedir. Sözlü tarih, tarihsel süreçte önemli olaylara tanıklık etmiş, farklı kültürlerin içinde yaşamış sıradan insanların anılarını korumak ve sonraki kuşaklara aktarmak için yapılan sistematik görüşme tekniğidir. Sözlü tarih sıradan insanların anılarını, tanıklıklarını kayda geçirerek unutulmamasını sağlamakta, sıradan insanların hayatlarını anlamlı kılarak harekete geçirmektedir (Öztürkmen,1998:12-15). Jules Michelet'e göre ise sözlü tarih ulusal bir gelenektir:

> "Sözlü gelenek diye tabir ettiğim şey, orada burada insanların ağızlarında dolaşan, herkesin, köylülerin, kasaba halkının, yaşlı adamların, kadınların hatta çocukların tekrar tekrar anlattığı, bir akşam köy kahvesine girdiğinizde duyabileceğiniz, yoldan geçen biriyle yağmur, mevsim sonra yiyeceklerin pahalılığı, imparatorun zamanları ve devrim günleri üzerine sohbet ederken öğrenebileceğiniz ulusal bir gelenektir." (Thompson,1999:19).

Sözlü tarih çalışmasında, insanlar ile sistematik görüşme yaparak veri toplanır. Bireylerin gözlemleri, anıları, deneyimleri üzerinden bir belge ortaya konulduğu için yazılı kaynaklar tarafından önemsenmemiş, göz ardı edilmiş ve belgelenmemiş anlatıları ortaya çıkarmaktadır. Sözlü tarih için yapılan bu tanımlar yine de yetersiz kalmakta, öneminin yeterince anlaşılmamasına yol açmaktadır. Sözlü tarih, tarihsel boşlukları doldurmanın ötesinde bir öneme sahiptir (Akbar, 2012:25). Thompson sözlü tarihi,

> "Sözlü tarih, tarihin kabul edilmiş mitlerini ve baskın yargılarını yeniden değerlendirme, tarihin toplumsal anlamını kökten dönüştürme aracıdır. İnsanlara tarihlerini kendi sözleriyle geri verir. Onlara geçmişi verirken geleceği kurmak için de yol gösterir. Sözlü tarih insanlar tarafından kurulmuş bir tarih türüdür. Hayatı tarihin içine sokar. Kahramanlarını sadece seçilmiş insanlar, liderler arasından değil çoğunluğu oluşturup o ana kadar bilinmeyen insanlar arasından seçer. Bu haliyle toplumsal sınıflar ve nesiller arasındaki bağlantıyı sağlamış olur. Sözlü tarih, tarihçiye ve sıradan insanlara bir zamana veya mekâna karşı aidiyet duygusu kazandırır."

şeklinde tanımlamaktadır (Thompson, 1999:18). Batı ülkelerinde sözlü tarih, farklı disiplinlerde çalışan insanlar tarafından oldukça yaygın kullanılmakta, kimi zaman resmi tarihin dışında bir tarih ortaya koyabilmek için faydalanılmaktadır. Ülkemizde içerisinde iletişimin de yer aldığı farklı sosyal bilim disiplinlerinde sözlü tarihten yeterince yararlanıldığı söylemek mümkün değildir. Oysa sözlü tarih, görmezden gelinen, önemsenmeyen pek çok olayın farklı bağlamlarını ortaya koymaya yardımcı olan bir yöntemdir. Ülkemizde sözlü tarih çalışmalarının yeni olduğu bilinse de son yıllarda bu teknikten faydalanılmaktadır. Fakat iletişim bilimleri alanında kullanımı diğer disiplinlere göre hala çok yetersizdir. Mevcut çalışmanın da eksenini oluşturacak olan sözlü tarih anlatıları, Moda, Tatavla, Samatya, Burgazada semtleri özelinde gündelik hayatta yaşananlara dair daha önce başvurulmamış tanıklıklara ve aktarılmamış deneyimlere ulaşmaya yardımcı olacaktır.

Çalışma kapsamında, beş Rum, on Ermeni, yedi Yahudi görüşmeciye yer verilmektedir. Sözlü tarih görüşmeleri yaptığımız kişiler eğitim durumu, meslek, etnik grup, cinsiyet, yaş, maddi olanaklar bakımından farklılık göstermektedir. Görüşmelerin dili Türkçe'dir. Ayrıca yaşadığım semt olan Moda ve arkadaşlarımın büyük bir kısmının yaşadığı Tatavla, Burgazada ve Samatya semtleri ile olan kişisel bağım, yaptığım sözlü tarih görüşmesinin ve görüşmelerde sorduğum soruların şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu bakımdan, gözlem tekniği ile desteklendiğini söyleyebileceğim görüşmelerin içeriği genişleme imkânı bulmuştur. Sözlü tarih görüşmesi yapılan kişilere kartopu tekniği kullanarak ulaşılmıştır. Sözlü tarih çalışması kapsamında görüşme yapılan kişilerin gerçek isimleri, kişisel bilgilerinin ve kimliklerinin deşifre edilmemesi amacıyla verilmemiş, bunun yerine ad ve soyadlarının baş harfleri kullanılmıştır.

Çalışmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

İstanbul'un büyük bir metropol olduğu göz önünde bulundurularak, çalışma azınlıkların en yoğun yaşadığı dört semt - Moda, Tatavla, Samatya, Burgazada- ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın yöntemi sözlü tarih olduğu için, araştırmanın öznesi olan görüşmecilerin, açıklamalarında gerçeği yansıttıkları varsayılmakla birlikte; görüşlerini romantize veya idealize etme olasılığı her zaman vardır. Bu nedenle görüşmeciler farklı yaş, kuşak ve sosyal seviyeden seçilerek karşılaştırmalı bir sosyo-kültürel bağlamda ele alınmaktadır. Sözlü tarih yönteminin bir başka sınırlılığı ise bireylerin geçmişte yaşanılan olayları bugünün perspektifinden anlatma olasılığıdır. Bu nedenle görüşme soruları günün ve güncelin ötesine çıkmayacak şekilde belirlenmiştir.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışmayla varılan sonuçlar ve elde edilen bulgular İstanbul'un çokkültürlü gündelik yaşamı ile ilgili kavramlaştırmalar, karşılaştırmalar, saptamalar ortaya koyacağından önemli görülmektedir. Ayrıca ülkemizde azınlıklar konusunda yapılan

çalışmalar genellikle kimlik-tarih perspektifinde şekillendiği için bu çalışma çokkültürlü toplumsal bir yapıda iletişimin önemini vurgulayacak, bu konuda benzer araştırmalara yol açıcı olacaktır.

Araştırma Soruları

1. Azınlık gruplarının toplumsal belleğini şekillendiren toplumsal kimlik, kültürel bellek ve tarih yazımının gündelik hayata etkisi nedir?

2. Azınlık kültürleri, bir metropol olan Istanbul'da, geçmişle kıyaslandığında birleştirici işlevini sürdürmekte midir? İstanbul'da Rum, Ermeni ve Yahudi toplumlarının varlığı düşünüldüğünde, azınlık kültürlerinin bir arada ve uyum içinde yaşadıkları bir gerçekliği yansıtmakta mıdır?

3. Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtlerinde gündelik hayatta "birarada yaşama"nın asgari ölçütleri sağlanmış mıdır? Bu semtlerin gündelik hayatında mekânın düzenlenmesi ve işleyişi bağlamında azınlıkların varlığı nasıl ifade edilmektedir?

4. "Birarada yaşama kültürü" geniş toplum ve azınlıklar arasındaki diyalogun geliştirilmesinde önemli bir etken olarak değerlendirilebilir mi? Dört semtte süren gündelik hayat, yeni toplumsal değerlerin oluşmasını sağlamakta mıdır?

5. Geniş toplum tarafından genellikle "homojen"bir yapı olarak algılanan azınlık grupları, sosyal ilişkilerindeki katmanlaşmayı gündelik hayatta nasıl yansıtmaktadır?

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GÜNDELİK HAYAT OLGUSUNA İLİŞKİN KURAMSAL KAVRAMSAL ÇERÇEVENİN ANA HATLARI

"Gündelik hayat" olgusu, zamanın doğal akışı içinde bireylerin düşünceleri ve eylemleriyle şekillenen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündelik hayat, sosyal bilim literatüründe uzun süre göz ardı edilen, ancak yakın zamanda sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiş bir kavramdır. Gündelik hayatın çok uzun süre önemsenmemesinin nedeni, kavramın kendisinin basit ve yalın olarak algılanışıdır. Burada en temel sorun, doğal bir akışı olduğu düşünülen hayatın, aslında tüm karmaşasını gizlemeyi başararak, toplumların yapısına gizli müdahalesidir. Gündelik hayat incelemeleri, toplumların tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimlerin izini sürmek için oldukça olanaklıdır. Çünkü bu yolla toplumların günlük hayat kalıpları, dünya görüşleri, hayat tahayyülleri ve bu tahayyül sınırlarında gerçekleşen değişimler açıkça izlenebilmektedir(Lefebvre, 2013: 40). Bu nedenle kavramı farklı boyutlarıyla değerlendirerek, bütünlüklü bir bağlam ortaya koymaya çalışılmaktadır.

1.1. GÜNDELİK HAYAT OLGUSUNUN KURAMSAL ARKA PLANI

Günümüz toplumsal gerçekliğinin nitelikli bir şekilde anlaşılması için, "gündelik hayat" kavramının kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, tarihsel süreç içerisinde, bireylerin birbiriyle etkileşime geçtiği ilk andan itibaren "gündelik hayat deneyimi" nin var olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Buradan hareketle, kavramın farklı bağlamlardan oluşan çok boyutlu yapısı analiz edilmelidir. Her iletişim biçimi, gündelik hayatın farklı bir boyutunun oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle gündelik hayatın özünde yer alan kapsayıcı gerçekliği anlamlandırabilmek için, bu gerçekliğin kendine özgü durumunun değerlendirilmesi gerekmektedir (Berger ve Luckmann, 2008: 31). Gündelik kelimesi, esas itibariyle bir rutine atıfta bulunmaktadır. Levent Cantek'in deyimiyle "gündelik

derken her gün olan düşünülmektedir." (Cantek, 2008: 14). Bu nedenle kavram bir sıradanlık ve değişmezlik üzerinden şekillenmektedir.

> "Gündelik olan, bilebildiğimiz bütün toplumlarda insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği etkinliklerden oluşur: yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani gereksinimleri karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikler 'gündelik' rutinlerin, yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar" (Şahin ve Balta, 2001: 185).

Bu bağlamda ev düzeni, iş düzeni, tatil, zaman kullanımı, boş vakit eğlenceleri, eşyayla kurulan ilişki vb. gibi belli periyotlarla tekrar edilen eylemlerin hemen hepsi gündelikliği oluşturmaktadır.

Hayatın farklı alanlarının anlamlandırılması için anahtar görevi yüklenen gündelik hayat kavramına odaklanılması on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başına rastlamaktadır(Çetin,2018:18). Anahtar görevi görmesinin nedeni yeni oluşan ve henüz niteliği ortaya çıkarılmayan toplumsal pratikleri anlamlandırmaya olanak sağlamasıdır. Günümüzde başlangıçtaki anlamından farklı boyutlara taşınarak, çeşitli açılardan değerlendirilmektedir. Gündelik hayat, açık ya da gizli bir gerçekliğin ürünü olarak ortaya çıktığı için, genellikle, anlamlandırılmasında güçlükler yaşanmaktadır. Bu güçlük, özünde yer alan anlamın açığa çıkarılmasıyla yok edilebilmektedir. Oysa genellikle önemsiz sayılarak göz ardı edilmekte ya da basite indirgenmektedir. Bu yanılgı ancak gündelik hayatı kendi iç dinamikleriyle kavrayarak, gündelik hayat üzerine eleştirel düşünerek ve böylece toplumsal hayatın dönüştürülmesine katkıda bulunarak aşılabilir. Çünkü gündelik hayat, yaşadığımız dünyayı çok boyutlu olarak kavrayabilmek için önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda modern dünyanın günden güne artan karmaşıklığını anlamlandırabilmek için bir etkileşim alanı haline gelmektedir. Bu etkileşimi bireylerin dolaylı veya doğrudan ilgileri oluşturmakta, başkalarıyla paylaşılmasına olanak sağlamaktadır. Gündelik hayatın boyutlarının tam olarak kavranamaması, net bir tanımının yapılaması konusunda Berger ve Luckman şunları söylemektedir:

> "Gündelik hayatın gerçekliği, daima arkasında karanlık bir art-alan bırakan aydınlık bir bölge olarak görünür. Bazı gerçeklik alanları ne kadar aydınlatılmışsa, diğerleri bir o kadar gölgede bırakılmıştır. Dolayısıyla bu dünya hakkında bilinebilecek her şeyi bilemem… Gündelik hayata dair bilgim, orman boyunca bir patika açan ve böyle yaptığı yetmezmiş gibi sadece ilerisini ve hemen civarını aydınlatan dar bir ışık huzmesi

saçan bir aracın niteliğine sahiptir; patikanın diğer bütün yanları karanlıkta kalmaya devam etmektedir. Gündelik hayatın gerçekliği, rüyalarımızın yarı gölgeleri kadar boz bulanıktır." (Berger ve Luckmann, 2008: 65)

Son yıllarda gündelik hayat kavramı yeni toplumsal, kültürel pratikleri değerlendirmedeki işlevselliğinden dolayı, sosyal bilimlerin yol açıcı kavramlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Birçok çalışmada, incelenen konunun sosyo-kültürel bağlamını değerlendirmek üzere faydalanılmaktadır. Sosyolojinin bir alt disiplini olarak gelişen gündelik hayat sosyolojisi, "Toplumsal hayatı ve değişimleri her yönüyle inceleyen, toplumsal olgulara farklı bakış açılarıyla ve eleştirel bir şekilde yaklaşarak bu olguların altında yatan gerçekleri ortaya çıkarmayı amaç edinen bir sosyal bilim dalı." olarak öne çıkmaktadır (Çetin, 2013: 17). Bir toplumu oluşturan sosyo-kültürel ve ekonomik boyutları kavrayabilmek için, bu alanlar arasındaki dinamik ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Gündelik hayat, bu alanların hepsiyle doğrudan veya dolaylı olarak etkileşim içerisindedir. Politik süreçler, ekonomik uygulamalar, sosyal dokudaki değişimler, ideolojilerde yaşanan dönüşümler vb. uygulamalar gündelik hayatın dokusuna etkide bulunmaktadır. Bu değişimlerin işleyişi ve niteliği gündelik hayatı kökten bir değişime uğratabilmektedir. Yine de gündelik hayat, muhafazakâr özü gereği, değişimin boyutu her ne olursa olsun, kendi yapısını radikal bir değişime uğratmamaktadır (Belge,1983;836). Gündelik hayatın özündeki muhafazakâr yapı, rutin alışkanlıkların, tekrarların bütününden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle gündelik hayat incelemesi bir anlamda birey ve toplumun rutin alışkanlıklarının incelenmesidir. Bu bağlamda, "Gündelik hayatın sorgulanması sıradanlaşmış, tekrar edip duran hayat kalıplarının dışına çıkmak için fırsat oluşturmaktadır." (Çetin,2013:18).

Rutin alışkanlıkların incelenmesi, bireylerin zamanı ve mekânı kullanmasını, yönetmesini ve biçimlendirmesini de açığa çıkarmaktadır. Bu şekilde oluşan deneyimler sonucu, gündelik hayatın kurumsallaşma süreci de kapsamlı bir biçimde değerlendirilmeye olanak sağlamaktadır. Gündelik hayatın dinamik yapısı, bireye baskı kurarak benimsetilen pek çok söylemi sıradanlaştırmakta, çok boyutlu bir yapının içinde dönüştürerek, bağlamını daraltmakta ve nihayetinde anlamsızlaştırmaktadır. Gündelik hayatın özünde yer alan bu politika, bireyin davranışlarını şekillendirmektedir.

> "Gündelik hayat olarak aktarılan şey, basitçe yaşantıdır ve yaşantı da otantik olmayandır. Gündelik hayat yüksek ya da sözde yüksek deneyimler adına ihmal etmeye ya da paranteze almaya hakkımızın olmadığı bir yaşantı tarzıdır." (Lefebvre, 2013: 31-32)

1.1.1. Modernleşme ve Gündelik Hayat

Modernleşme ve gündelik hayat kavramı arasındaki dolaysız ilişki nedeniyle, gündelik hayat kavramı, modernleşme ile birlikte incelenmesi gereken bir alandır. Lefebvre, modernleşme süreci ile gündelik hayatın birbirine paralel olarak ortaya çıktığını ve bu iki kavramın birbirine örtük biçimde destek verdiğini ve meşrulaştırdığını ifade etmektedir(Lefebvre,1998:31). Günümüzde en sık yapılan hatalardan biri modern kavramından doğan farklı kavramların birbiri yerine kullanılmasıdır. Bu durum hem "modern" kavramının çerçevesinin hem de gündelik hayat olgusunun yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Marshall Bermann, modern kavramının farklı bağlamlarına vurgu yaptıktan sonra, "modernleşme", "modernizm" ve "modernite" terimleri arasındaki kavramsal farklılığı açıklamaktadır (Bermann,1994:10). Modernleşme, kapitalist sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan sürecin tamamı; modernizm bu süreç sırasında ortaya çıkan değerlerin bütünü; modernite ise tarihsel deneyimin paylaşılması olarak ifade edilmektedir.

> "Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayatî bir deneyim tarzı, başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığınını modernlik diye adlandırmak istiyorum." (Bermann,1994:11)

Anthony Giddens, modernleşme kavramını "On yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eden bir yaklaşım sistemi" şeklinde tanımlamaktadır (1994: 9). Bu süreç, kişisel yaşantıdan toplumsal hayata kadar pek çok alanı derinden etkilemiş, önemli tarihsel dönemeçlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Modernite kavramı ise düşünsel olarak Aydınlanma Çağı; politik olarak, Fransız İhtilali; ekonomik olarak, Sanayi Devrimi ile ilişkilendirmektedir(Giddens, 1994: 10). Bu bağlamda modernleşme süreci için, modernitenin bir gerçeklik olarak bilince yerleştirilme girişimi demek yanlış olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle modernite bir

dünya görüşü; modernizm kültürel ve sanatsal bir yaklaşım; modernleşme ise bir ideoloji olarak tanımlanmaya uygundur.

Modernleşme süreci temel olarak üç görüş üzerinden yükselmiştir; aydınlanma, rasyonalizm ve pozitivizm. Bu bağlamda kendi alt yapısına uygun sistemi ve düşünsel üst yapısını süreç içinde oluşturmaya çalışmıştır. Bilimsel bilgi, insanlığın ortak evrensel mirası, ortak değerler vb. bu sürecin en önemli unsurları olmuştur. Avrupa toplumlarının birbirinden farklı modernleşme biçimleri, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Avrupa dışı ülkelere doğru yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu süreçle birlikte farklı ülkelerde, farklı modernleşme biçimleri ortaya çıkmıştır. Farklı modellerin ortaya çıkmasıyla birlikte, modernleşme süreçleri sosyal bilimlerin alanına girmeye başlamıştır. Gündelik hayat olgusunun, sosyal bilimlerin inceleme alanı olarak ortaya çıkışı da da bu süreçle birlikte anlam kazanmıştır(Brown,1989: 9). Bu nedenle,

> "Modern dönemde gündelik hayat, eski toplumsal sistemlerden farklı olarak, siyasal hayat alanı ile örtüşen; gündelik hayatın içinde yaşanan ve haklılaştırılan iktidar ilişkilerini anlamak için üzerinde önemle durulması gereken bir kültürel/siyasal inceleme alanı olmuştur." (Brown,1989: 10)

Bu bağlamda gündelik hayat çalışmalarının tarihi ile modernleşme temelli kuramların birbirine paralel biçimde yaygınlık kazanması tesadüfi değildir. Çünkü

> "Gündelik yaşam bağlam bağımlıdır. Zaman ve mekâna göre toplumdaki değişimlerden etkilenerek oluşur. Gündelik yaşamı tanımak öncelikle bu oluşumu tanımaktır.(….) Bugün gözlemlediğimiz gündelik yaşam, modernitenin ortaya çıkardığı bir yaşam kalıbıdır." (Tekeli, 2010: 21).

Modernleşme sürecinde modern öncesi düşünce ve davranış kalıpları yıkılmış, gündelik hayat bir üst anlam çerçevesinde değil, süreç içerisinde başlı başına iktisadi bir tanıma dönüşen "çıkar" olgusu bağlamında örgütlemiştir (Hirschman, 2008: 50). Çıkar olgusu ile evrensel insanlık mirasından kopan ve böylece amacından ayrılan bireylerden oluşan, sınırları, boyutları belli bir toplum üretilebileceği fikri geçerlilik kazanmıştır. Böylelikle küresel bir yapı tarafından belirlenen gündelik hayat üzerinde büyük dönüşümler yaşanmış, kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Bu nedenle gündelik yaşamın dönüşümü aslında toplumun dönüşümüdür (Cantek 2008: 13).

Henry Lefebvre, "Modern Dünyada Gündelik Hayat" isimli çalışmasında, "modernlik"i şöyle tanımlamaktadır;

> "Modernlik kelimesinden, yeni olanı ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir. Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir, geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlayan maceradır (....) Gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder." (1998: 31)

Gündelik hayat bu bağlamda ele alındığında Ginsborg düşüncesine de yaklaşılmaktadır. Ginsborg'a göre, gündelik hayat kapsamında yer alan çoğu modern imge, aldatıcı tecrübenin birçok özelliğine sahiptir (2010: 124-125). Modernleşme sürecinin belirlediği, modernleşme pratikleri ile değerlendirilmesi gereken gündelik hayat kavramı, toplumu bir araya getirdiğine inanılan temel yasaların, çoğunluk ve otorite tarafından kabul edilmesine çalışılan alana gönderme yapmaktadır. Modernleşme süreci, gündelik hayatın anlam ve pratiklerinin değişmesine, dönüşmesine sebep olmuştur. Çünkü modernleşme süreci, başlangıcından itibaren tüm sosyo-kültürel hayatı toplumsal pratikler temelinde etkilemiş, gündelik olanda dönüşümler yaratmıştır. Bu nedenle, toplumsal hayatta, bu dönüşüme uyum sağlamak ve geleneksel yaşam pratiklerini korumak arasında tepkisel durumlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda gündelik hayat olgusunun düşünsel açıdan yeniden üretilmesi gerekmektedir. Çünkü gündelik hayat olgusu, "Yaşanmışlığın ve düşünmenin düşük bir derecesi."dir (Lefebvre, 1998: 20). Görüldüğü gibi Lefebvre'de gündelik hayat olgusunun temelinde yer alan bilgi, düşünsel açıdan yeniden kurgulanması gereken, ilerleyen süreçte evrensel insanlığın yaşayacacağı koşulları tasarlayabilen bilgidir.

Modernleşme sürecine bağlı olarak yeni bir insan ve toplum yapısı ortaya çıkmış; gündelik hayat incelemeleri bu anlamda değer kazanmıştır. Çünkü gündelik hayat pratikleri, toplumsal yaşamın üretiminde ve yeniden üretiminde başat bir rol oynamaktadır. Lefebvre'ye göre gündelik hayat olgusunu bu bağlamda değerlendirmek, "dönüşmeyi, başkalaşmayı istemektir" le aynı anlama sahiptir (1998: 193). Bu da kişiye, Lefebvre'nin arzu ettiği gibi evrensel değerlere sahip, büyük insanlık mirasına eklemlenenen yaşam modeli sunmaktadır. Modernlik, gündelikliğin durağanlığını sürekli yeniden üretirken aynı zamanda karşıtını da bünyesinde barındırarak telafi etmektedir. Lefebvre'ye göre gündeliklik ve modernleşme süreci arasındaki bu gerilimi oluşturan olaylar silsilesinin, devrim kalkışmalarının başarısızlığa uğraması, ekonomik bunalımlar, tüketim olgusunun ortaya çıkışı, faşizm ve yarattığı toplumsal bunalımlar vs. öz olarak tarihsel bir travmatizme göndermede

bulunmaktadır (Carassus'dan akt. Köse, 2008). Bu bağlamda bakıldığında Lefebvre'nin gündeliklik düşüncesi sürekli değişimi ve dönüşümü bünyesinde barındırmakla dinamik bir görünüm sergilemektedir. Böylece toplumsal değişimin de temelini oluşturmaktadır. Karmaşık bir yapıya sahip olan gündelik hayat içerisinde, bireyler, her zaman verili toplumsal gerçekliği değiştirme gücüne sahiptir. Diğer bir ifadeyle, karar verme mekânizmasına yönelik eleştirel bakışı koruyabilen gündelik hayatın aktörleri, gerçekliğe yeni bir biçim verebilirler. Bu güç onların varoluşlarında zaten mevcuttur.

Modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı gündeliklik, "özel hayat" kavramı da beraberinde getirmiştir. Oysa modernleşme öncesi toplumlarda böylesine bir ayrım yoktur. Günümüzdeki anlamıyla "özel hayat alanı" ve "kamusal alan" ın birbirinden kesin sınırlarla ayrılma çabası, modernleşme sürecinde kapitalist ekonomik gelişmelerin başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Sennett, modernleşme sürecinin başladığı büyük kentlerde kamusal ve özel hayat arasındaki ayrımı şöyle ifade etmektedir:

> "On sekizinci yüzyıl büyük şehirlerinde insanlar, düşünce ve inançlarıyla da kamusal yapının ne olup olmadığını anlamaya ve tanımlamaya çalıştılar. İnsanlar kamusal alanda yabancılara karşı mesafeli bir tutum sergilerken aile içinde, bir başka deyişle özel yaşamında doğal davranıyordu. Şehir yaşamının beraberinde getirdiği kamusal ve özel yaşam ayrımında özlü ifadesini bulan medeni talepler ile doğal talepler arasındaki gerilim yalnızca çağın yüksek kültürüne nüfuz etmekle kalmamış, sıradan yaşam alanlarına bu yayılmıştır. Kamusal yaşam ve özel yaşam arasındaki ayrılık çocuk yetiştirmeye ilişkin kılavuzlarda, ahlaki yükümlülükler üzerine yazılmış eserlerde ve kamuoyunun insan haklarına ilişkin inançlarında ortaya çıktı. Artık, kamusal ve özel yaşam alanları beraberce, günümüzde toplumsal ilişkiler evreni diye adlandırabileceğimiz şeyi oluşturuyordu." (1996:35)

Sennett'e göre, bir zamanlar gündelik hayatın bir parçası olan kamusal hayat, yeni ilişkilerin kurulmasına aracılık eden, bireylerin sosyalleşmesine katkıda bulunan bir alandır ve herkes için çok önemlidir. Kamusallık, yabancılarla ilişki kurulmasına olanak tanıyarak, bireylerin toplumsallaşmasını sağlamıştır. Bu kamusallık gittikçe yerini "özel hayat"a bırakmıştır (Sennett, 1996:37). Kamusal hayata yüklenen anlam da süreç içerisinde değişmeye, "özel hayat" ın çizdiği sınırlar ölçüsünde önemli olmaya başlamıştır. Bu bağlamda ülkemizde ve Batılı toplumlarda "özel hayat" kavramı bu süreçte tartışılan konuların başında gelmektedir. Süreç içerisinde tıpkı

"kamusal alan"da yaşanan değişiklikler gibi, "özel hayat"ın da kapsamı değişikliğe uğramaktadır. Gündelik hayat içerisinde, bireylerin özel hayat alanına sınırlı bir mahremiyet ve kutsallık tanınmaktadır. Buna göre bireyler özel hayatlarında özgürdür. Bu bağlamda kendi iradeleri ile gündelik hayatın akışını belirlerler. Her ne kadar teorik olarak böyle olsa ve kısmen hukuksal olarak desteklense de gerçek anlamda bir özgür iradeden bahsetmek güçtür. Çünkü gündelik hayata yapılan dolaylı ve doğrudan müdahaleler, "özel hayat alanı"nı sınırlandırmaktadır. Ekonomik koşullar, politik gelişmeler, kültürel değişimler ve daha pek çok yasal yaptırımlar, özgürlüğe müdahalelerde bulunmaktadır. Böylece özel hayatın kutsallığı ve mahremiyetinde dönüşümler yaşanmaktadır. Bu açıdan, bireylerin özel hayatlarını, toplumsal boyutların pek çoğundan kopuk biçimde yaşama çabasının kendisi bile, tam anlamıyla özgür bir hayata engel olmaktadır(Belge, 1983: 836). Bireylerin ev içi yaşamları bile özgür değildir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde azınlık gruplarının ev içine yüklediği misyon değerlendirilerek, "özel hayat" kavramına ev olgusu üzerinden katkıda bulunulacaktır.

Modernleşmenin sadece siyasal bağlamda değil, sosyo-ekonomik, mekânsal, kültürel ve toplumsal bir süreç olarak ele alınması; siyasal değişimlerin modernleşme sürecindeki toplumlarda sosyo-kültürel, kimliksel dönüşümleri de ortaya çıkardığı düşüncesini de beraber getirmiştir. Bu bağlamda gücü elinde bulunduran grup, kendi görüşlerini gündelik hayatın siyasal ortamlarında değil, kültürel ortamlarında da belirgin biçimde yapılandırmaktadır. Gündelik hayatı var eden kültür ise, bu bağlamda yaşam tarzını ifade etmektedir. Yaşam tarzı bağlamında kültür kavramı ise, gündelik hayatın yapısının algılanmasında kilit bir kavram görevi üstlenmiektedir. Lull'un kültür kavramı değerlendirmesi, bu bağlamda geniş bir bağlam sunmaktadır:

> "... değerler, gelenekler, inançlar, maddi objeler ve yaşanılan çevre tarafından biçimlendirilen 'özel bir yaşam biçimi'.... insanların, temelde kalıcı, ama aynı zamanda rutin iletişim ve sosyal etkileşim içinde değişebilirlik özelliğine de sahip etkinliklerini, dünya görüşlerini, şeyleri, inançları içeren dinamik ve karmaşık çevresi.... ortam.... konuşma, giyinme, beslenme, yiyeceklerin hazırlanması ve tüketilmesine ilişkin belli kalıpların geliştirilmesi.... tapınmalarımızı, tapınma biçimlerimizi, zaman ve uzayı nasıl biçimlendirdiğimizi, nasıl dans ettiğimizi, çocuklarımızı hangi değerler içinde toplumsallaştırdığımızı ve gündelik yaşamımızı oluşturan bunun dışındaki birçok ayrıntı...." anlamına gelmektedir (Lull,2001: 95).

Çalışmamızda değerlendirdiğimiz azınlık kültürleri de modernleşme sürecinin gündelik hayata yansımasından etkilenmiş, azınlık kültürlerinin yapısında, farklı bağlamlarda değişimler ve dönüşümler meydana gelmiştir. Gündelik hayatın egemen güç tarafından belirlenen sınırlarının dışına çıkmak isteyen azınlık grubu üyeleri, egemen tarafından dayatılan toplumsal değerlerin sorgulamasını yapmaktan kaçınmamaktadır. Bu bağlamda azınlık gruplarının günümüz İstanbul'unda gündelik hayatı nasıl kurdukları önem arz etmektedir. Bu bakımdan Lefebvre'nin modernleşme kavramı ve gündelik hayat ilişkisini ortaya koyduğu çalışması oldukça değerli hâle gelmekte, azınlıkların gündelik hayat pratiklerindeki değişimleri anlamak için yol açıcı bir niteliğe bürünmektedir. Sistem tarafından belirlenen yeni yaşam tarzlarına direnen azınlık grupları, hayatın her alanında kendi özgün yapısının farklılığını korumaya çalışmaktadır. Söz konusu farklılıklar tören ve ritüellerden, giyim kuşam alışkanlıklarına; müzik pratiklerinden, mimariye kadar farklı alanlarda somutluk kazanmaktadır. Diğer yandan azınlık grubu üyelerinin bir kısmı, kendi kimliğini, egemen gücün dayattığı imgeleri kullanarak şekillendirmektedir. Bu durumda, sıradan gündelik hayat anlayışının yaklaşımları, bireyin kendi toplumunun kültürel unsurlarını sürdürmesine engel olmaktadır. Böylece süreç içerisinde bireyin hem kendi kültürel ögeleri, hem gündelik hayatı parçalanmış bir yapı halini almaktadır. Kültürel unsurlar özgünlüğünü yitirmekte, gittikçe hetorojenleşen bir gündelik hayat ortaya çıkmaktadır. İlerleyen bölümlerde bu ilişkiselliği daha detaylı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Modernleşme süreci, "ilerleme" fikri üzerinden yükselmektedir. Bilim ve teknoloji, liberalizm ve kapitalist bir ekonomik yapı üzerinde varoluşunu tamamlayan unsurlardır. Modernleşme süreci ile birlikte, süreç içinde yaşam tarzlarında meydana gelen değişiklik ve yaşam tarzları arasında bireysel kimlik arayışlarının yeni temsil alanları bulması eş zamanlı ilerleyen bir olgu olarak belirginleşmektedir (Chaney, 1999:32). Bu bağlamda "yaşam tarzı" kavramı, gündelik hayat çalışmalarının, son yıllarda önem verdiği konuların ilk sırasında yer almaktadır. Yaşam tarzı, esas itibariyle bireyleri birbirinden farklılaştıran, kültürel ortamlarda özgün bir davranış ortaya koymaya olanak tanıyan davranış kalıplarıdır. Micheal Sobel, yaşam tarzını "İnsanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olan davranış dizgesi." olarak tanımlamaktadır(Sobel,1981:15). Buna göre yaşam tarzlarının izi kültürel bağlam

içinde sürülmelidir. Bu bağlamda, David Chaney ise sosyo-ekonomik şartların kültürü belirlediğine dikkat çekerek (kapitalizm, modernleşme, kentleşme, boş zaman etkinlikleri, tüketim, vs.), yaşam tarzı üzerine etkisine vurgu yapmaktadır (Chaney,1999: 21). Mike Featherstone ise yaşam tarzları kavramının sosyal bilimler içindeki kullanışlılığına vurgu yapmaktadır:

> "Yaşam tarzı deyimi, bugünlerde pek revaçta. Terimin özgül statü gruplarının ayırt edici hayat tarzına gönderme yapan daha kısıtlı bir sosyolojik anlamı olmasına rağmen, günümüz tüketim kültürü içerisinde bireyselliği, kendini ifade etmeyi ve üslupçu bir özbilinci çağrıştırır. Bir kimsenin bedeni, giysileri, konuşması, boş zamanı kullanması, yiyecek ve içecek tercihleri, ev, otomobil, tatil seçimleri, vb. Mülk sahibi/tüketicinin beğeni ve üslup duygusunun bireyselliğinin işaretleri olarak görülür." (Featherstone,1996:141).

Bu anlamda gündelik hayat pratikleri, bireylerin kimlik, statü ve sınıfınını belirginleştiren bir yapıya bürünmektedir. "Tipik olarak, yaşama şekli kavramı, (…) paylaşılan standartlar, ritüeller, toplumsal düzen kalıpları ve belki de farklı bir diyalekt ve konuşma topluluğu biçimindeki özelliklerle sergilenir." (Chaney, 1999: 103) David Chaney'in de vurguladığı gibi, sistem tarafından dayatılan gündelik hayat pratikleri, farklı sosyal sınıflara, farklı stratejilerle dayatılmaktadır. Sınıfını değiştirmek çabasındaki birey, kendisinden daha üst sınıfın tüketim alışkanlıklarını benimsemeye çalışmak durumunda kalmakta, bunu yaparken de sistemin ürettiği kültürel kodlara uymaya çalışmaktadır. Böylelikle modernleşme süreci ile ortaya çıkan "yaşam tarzları",başlangıcından itibaren, tüm toplumları kendi belirlediği kurallar içinde hareket etmeye zorlamış; bireylerde tek tip davranış ve tutum üretmeyi hedeflemiştir. Diğer bir ifadeyle, içinde yaşanılan hayat, biricik hayatmış gibi benimsetilmeye ve yansıtılmaya çalışılmıştır. Böylelikle gündelik hayat belli bir disiplin çerçevesinde tanımlamış, davranış kalıpları belirlenmiş ve birey tipi üretmiştir. Brown'un da dediği gibi, "Gündelik hayatımız bir yaşam tarzını öğretir, benimsetir ve haklılaştırır."(1989:9)

Ortak değer olarak kabul edilen unsurların tüm toplumsal katmanlarca kabul edilmesini isteyen gündelik hayat, bir gün içindeki tüm eylemleri içermekte; alışverişe çıkmak, yemek yemek, giyinmek gibi siyasetle ilişkisiz alanları da kapsamaktadır (Lefebvre, 1998: 30).Bu noktada azınlık gruplarının gündelik hayat pratikleri

incelemesi de önemli hâle gelmekte, gündelik hayat olgusu azınlık gruplarının geniş toplum içinde yaşamlarını nasıl sürdürdüğü, kültürel yapısının sınırlarını nasıl koruduğunu anlamak için değerlendirilmesi gereken göstergeleri sunar hâle gelmektedir Bu pratikler birer mikro yapı olsa da, İstanbul'da yaşayan azınlık gruplarının kültürel yapılarının anlamlandırılmasına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle Lefebvre, gündelik hayat olgusunu değerlendirirken, içinde bulunduğumuz toplumun gündelikliğini oluşturan özelliklerini saptamanın önemine vurgu yapmaktadır. Böylece "gündeliklik" sadece bir kavram olmakla kalmayıp, toplumu anlamak için önemli rol üstlenmektedir (Lefebvre, 2010:40). Bu bağlamda çalışmada gündelikliği oluşturan niteliklerden yemek zamanı, yeme-içme pratikleri; ev içinde geçirilen zaman, mekânsal pratikler; ev dışında geçirilen zaman, tören ve ritüel pratikleri; eğlenme zamanı; müzik pratikleri olarak yer almaktadır.

Diğer bir yandan, günümüzde gündelik hayat olgusu, modernleşme sürecinin özelliklerini kaybetmekte ve giderek postmodern özellikler kazanmaktadır. Postmodern sürecin başlaması, gündelik hayat ve pratikleri üzerinde büyük bir dönüşüme yol açmıştır. Gündelik hayat pratiklerine yönelmemize neden olan ve bu pratikleri zaman- mekâna göre özelleştirilerek ortaya çıkaran modernleşme sürecinin kapsamı, bütünlüklü bir çalışma için eksik kalmaktadır. Gündelik hayat pratikleri gibi, sıradan olana odaklanarak, büyük anlatılardan kaçınmak çalışmamızı postmodern düşünceye yaklaştırmaktadır. Çünkü azınlık gruplarının gündelik hayat pratiklerinin ekonomik, sosyal, kültürel, politik ve mekânsal ilişkilerin bütününden meydana gelerek, karmaşık bir yapı oluşturması ve bu yapının analiz süreci mikro çalışmalar üzerinden mümkündür. Bütünden hareket edildiğinde oldukça karmaşık, genel bir yapı ortaya çıkmaktadır. Fakat bu pratiklerin, modernleşme süreci ile ortaya çıkan toplumsal yapıların belirleyicileri olduğunun altı çizilmekte; bu pratiklerin dönüşümünün, modernleşme sürecinin parçası olduğu vurgulanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, süreç içinde gelişen modernleşme kuramları gündelik hayatı dönüştürmede etkilidir. Bu durumun postmodern süreçlere doğru evrilmesi, durumu farklı boyutlarıyla anlamamız için gündelik hayat pratikleri üzerinden çalışma yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

1.1.2. Başlıca Gündelik Hayat Çalışmaları

Bu başlıkta gündelik hayat literatürünün oluşmasına yol açıcı katkılarda bulunan Michel de Certeau'nün "Gündelik Hayatın Keşfi", Henri Lefebvre'nin "Modern Dünyada Gündelik Hayat" ve Peter Berger ve Luckmann'ın "Gerçekliğin Sosyal İnşası" çalışmaları değerlendirilmektedir. Her üç düşünürün de ortak noktası, gündelik hayatta göz ardı edilen gerçekliğe odaklanmalarıdır. Buradan yola çıkarak, çalışmamızda, İstanbul'da yaşayan azınlık gruplarının gündelik hayatında, egemen tarafından kontrol edilemeyen veya önemsenmeyen unsurlara odaklanılmaktadır. Her üç düşünürün izinden gidilerek, gündelik hayat önemli bir inceleme alanı kabul edilmekte; gündelik hayat pratikleri ve kültür etkileşiminin, azınlıkların hayatına hangi boyutlarda yansıdığı değerlendirilmeden önce kuramsal bir alt yapı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle, bu başlık, egemen politikaların gündelik hayatın her alanını kuşatmasına karşı koyabilmek için, ifade alanları yaratan üç düşünürle sınırlandırılmaktadır. Çünkü azınlık gruplarının kültürel varlığını sürdürebilmesi, bu alanların iyi değerlendirilmesine bağlıdır. Buradan hareketle, bu başlıkta esas olarak egemen politikaların toplum tarafından nasıl algılandığı değerlendirilmektedir.

Lefebvre ve De Certeau'nün çalışmalarında gündelikliğin içinde belirgin olan, her açıdan gücü elinde bulunduranların eylemlerine maruz kalan "öteki"dir. Bu kavram gündelik hayat çalışmalarının özünü oluşturmaktadır. Bu öz, içine doğduğu ortamın doğal süreçlerine dahil olmuş; hareket alanları, alışkanlıklar, yaşam tarzları oluşturmuş; bunları kuşaktan kuşağa aktarmış, yakınlarıyla paylaşmış ve sistemli hâle getirmiştir. Sıradan insan bu öz tarafından biçimlendirilmektedir. Sıradan insanı, "Herkesin ortak kahramanı, her yere serpilmiş, her yere yayılan kişi." olarak tanımlayan De Certeau'ya göre o bir anti-kahramandır. Sıradan insan herkesi ve hiç kimseyi temsil etmesinden dolayı, "Bilgindir, delidir, kafası apaçık ve karmakarışık olan odur." (Certeau, 2008: 50) Sıradan insanlar egemenlerin belirlediği çizgide "öteki"ni kavramakta, onunla ilişkisinin sınırlarını politik gündeme paralel olarak çizmektedir. Bu durumda da öğretilen bir söylemi devam ettirmenin ötesine geçememektedirler. Gizli biçimde egemenin diliyle konuşmakta, onun bakış açısını sahiplenmektedir. Oysa ki "öteki" gündelik hayat içerisinde sınırları kesin olarak belirlenmiş, sabitlenmiş bir yapı değildir. Çünkü zaten gündelik hayat kavramının

kendisi bile durağan ve sınırları çizilerek sabitlenmiş bir yapı değildir. Çatışma da buradan başlamaktadır. Gündelikliğin içinde her şey bilincine varılamayacak kadar sıradandır. Bu sıradanlıklardan oluşan döngünün farkına varılması, toplumların ve bireyin anlaşılmasında yol açıcı bir nitelik taşımaktadır.

Freud, sıradan insanın dünyasını "Çalışmaya zorlanmak, kandırılmak, yoksun bırakılmak, dolayısıyla kandırılmaya ve ölüme mahkum olmak." olarak tanımlamaktadır (Certeau, 2008:45). Sıradan insanın hayatın akışını tümüyle değiştirecek bir gücü yoktur. Gündelik hayat içinde varlığını sürdürmek için onu kendine göre uyarlamaktadır. Oluşan durumlara göre, sınırları daha önce belirlenmiş bir alanda hareket etmek, yaratıcılığını ortaya çıkarmak yapabileceği tek şeydir (Certeau, 2008:54). Eğitim, adet, gelenek-görenek ve kültür gibi kalıcılaşmış, başat sosyal durumları ortaya çıkaran gündelik hayat, sıradan insanı yönlendirerek, egemen söylemin ve pratiklerin geliştirilmesine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda bireylerin gündelik hayatta çok bilinçli olmadan yaptıkları egemen ideolojinin güçlenmesine katkıda bulunmaktadır (Paker,2004:234). Diğer yandan gündelik hayat, sıradan insana, eylemde bulunmanın farklı yollarını oluşturma sayesinde, sistemin dışına çıkmadan mevcut sistemin olanaklarını farklı bağlamlarda kullanma ve baskın olanı dönüştürüp kendine uyarlama imkanı vermektedir. Böylesi bir ilişki ise "kurnazlık" olarak tanımlanmaktadır. Çünkü mevcut yapıyı değiştirmeye, yanıltmaya çalışmaktadır. Sıradan insanın bu yolda gerçekleştirdiği tüm çabalar da tam anlamıyla "yaratıcılık" olarak değerlendirilmektedir(Certeau, 2008:59). Söz konusu "yaratıcılık"ın farklı sınıf ve statüdeki bireyler tarafından paylaşılması, önemli bir mücadele alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle gündelik hayatın içerisinde sıradan olanı dikkate alarak, ideolojilerin üretimi ve yeniden üretimi açığa çıkarılabilmektedir. Böylece gündelik hayatın rutini haline gelen pratiklere de yeni bir bakış açısıyla yaklaşmanın önü açılmaktadır. Konuyu farklı yönleriyle ele alarak bir çerçeve çizebilmek için, literatüre yol açıcı katkılarda bulunan başlıca gündelik hayat çalışmalarını inceleyelim.

Çalışmada gündelik hayat pratiklerine yönelik kavramsallaştırmalarından en çok yararlanılan Michel de Certeau'dur. Gündelik hayat kavramına farklı bir yaklaşım getiren Michel de Certeau, gündelik hayatın sıradan ancak görünmeyen alanlarına

odaklanmaktadır. Henri Lefebvre ise, gündelik hayata ilişkin değerlendirmelerini Marksist paradigma çerçevesinde kuramsallaştırmaktadır. Bu nedenle Lefebvre'ın değerlendirmeleri felsefeye yakındır ve başat amacı gündelik hayatın ne olduğunu analiz etmekten çok, dönüştürmektir. Berger ve Luckmann, gündelik hayatı sosyolojik bağlamda değerlendiren düşünürlerin arasındadır. Bu nedenle zaman ve mekânın sınır çizdiği analizleri ile katkıda bulunmaktadırlar.

Michel de Certeau "Gündelik Hayatın Keşfi" adlı çalışmasıyla gündelik hayat kavramının anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmaktadır. Certeau, hayatın doğal akışı içinde "bir toplumun örtük beklentilerinin" neler olduğunu sorgulayarak, o toplumun kültürünü oluşturan her şey üzerine yoğunlaşmış, çalışmasını bunun üzerine oluşturmuştur. Michel de Certeau, bu bağlamda, sıradan bireylerin alışveriş yapmak, mahallede yürümek, ev dekorasyonu ile ilgilenmek gibi gündelik hayat pratiklerini çözümlemiştir. Certeau gündelik hayat kavramını, yaşam pratiklerinin izinden giderek anlamlandırmaktadır. Ona göre bu pratikler farklı boyutlarda gizlenmektedir. Heterojen olduğu gibi bütüncül ve kapsamlıdır. Bunun yanı sıra aldatıcı ve kurnaz veya inatçı ve kalıcı olabilmektedir (Highmore, 2006: 108). Certeau, çalışmasında, birbiriyle ilişkisiz gibi görünen olguları bağdaştırarak, gündelik hayat kavramına farklı bir çerçeve çizmektedir. Certeau'nun gündelik hayatın keşfi sürecinde ortaya attığı "stratejiler ve taktikler" kavramsallaştırması ise çalışmamızda birincil öneme sahiptir. De Certeau çalışmasının özünü, gündelik hayat deneyimlerinden temellendirilen "stratejiler" ve "taktikler" kavramsallaştırması oluşturmaktadır (Certeau, 2009:113). Buna göre "stratejiler" bir toplumda veya fabrika, örgüt, iş dünyası gibi daha mikro alanlarda meşruiyeti önceden varsayılan bir karar verme mekânizmasını temsil etmektedirler. Böylece otorite sahiplerinin bireyleri ve toplumları birbirine benzetme amacı, gündelik yaşamın içine çeşitli stratejilerle yerleştirilmektedir. Bunun sonucunda bireyler ve toplumlar yoğun bir etkileme ve yönlendirilmenin baskısı altında kalmaktadır. Gündelik hayat kişilerin davranışlarını daha serbestçe gerçekleştirebildikleri bir alandır. Gündelik hayatın deneyimleyicileri kendilerine dayatılan sistemin stratejisini bütüncül bir şekilde algılayamasalar da "ellerinde olan" ile yetinmekte ve ona göre "hamleler yaparak" taktikler geliştirmektedirler. Yani karar verme mekânizması tarafından belirlenen sosyal dünya "strateji "lerin alanı iken; düzenin içerisinde, kendi kişisel çıkarlarını gözeterek olanaklar yaratan bireylerin

yaklaşımları "taktik"lerdir (Certeau, 2009:114).Çeşitli güç ilişkileriyle ortaya çıkan stratejiler, kalıcı olmayan ilişkileri belirginleştirmektedir. "Taktik"ler ise stratejilerin tam karşısında yer alarak, stratejiye sahip olanların açtığı alanda yaşamak zorunda kalanların yaklaşımıdır. Taktiklerin en ayırt edici özelliği mekânsal bir mülkiyete sahip olmamaları ve bundan dolayı da uygulayıcılarına hareket özgürlüğü tanımasıdır. Zamana bağımlı olan taktikler, karşılaşılan durumların bir fırsat haline getirilip değerlendirildiği bir süreçtir. Daha yalın bir ifadeyle taktikler, iktidarın denetiminde ortaya çıkan boşluklardan faydalanılmasıdır. Bu özelliğinden dolayı taktikler bir bakıma gücü elinde bulunduranlara karşı "zayıfın sanatı" dır(Certeau, 2009: 114). Certeau'ya göre gündelik hayatın doğal akışının ardında yatan gerçeklik de stratejilerle değil taktikler aracılığı ile keşfedilmektedir. Strateji güçlüler için, güçlüler tarafından oluşturulmuştur. Stratejide bütün olanaklar, planı çok önceden yapılmış hedefler için kullanılmaktadır. Taktiklere ise güçlü olmayanlar başvurmaktadırlar. Taktiklerle hiçbir savaş kazanılmasa da, ağır hasar görmenin önüne geçilmektedir. Bunu yaparken de tahakküm altında yaşayanların içinde bulunduğu durumu tüm gerçekliğiyle algılamasına yol açmakta, direnme için onları motive etmektedir. Stratejiler önceden tahmin edilebilir bir zaman-mekân düzlemi iken, taktikler zamansızlık ve mekânsızlıktır. "Güç görünür olmayla ilintilidir. Buna karşın kurnazlık, zayıfın harcıdır, ve genelde sadece kurnazlık 'son çare' olarak ona kalandır." (Certeau, 2008: 114) Burada taktiğin "zayıfın sanatı" olduğunu tekrar vurgulanmaktadır. "Taktik, erkin yokluğuyla tanımlanır. Oysa strateji, erkin varlığının ön kabulüyle hareket eder." (Certeau, 2008: 115) Erkin dışında kalanların otorite boşluğundan yararlanması Certeau tarafından "hamle yapmak" olarak değerlendirilmektedir; "Stratejiler, bir mekânın oluşumunun zamanın yıpratıcı gücüne karşı gösterdiği dirence önem verirken, taktikler, zamanın ustalıkla kullanımı üzerine oynarlar ve ortaya çıkan fırsatlar ile erkin oluşumunun temelinde yer alan oyunlar üzerine kurarlar oyunlarını." (Certeau, 2008: 116)Certeau'ya göre sıradan insan, sistemin bu manipülatif etkisini beklenildiği gibi değil de kendi iradesi doğrultusunda şekillendirmektedir. Bu nedenle Certeau, en yalın ifadeyle, karar verme mekânizmasına karşı direnişin kimler tarafından ve nasıl gerçekleştirildiği ile ilgilenmektedir. Çünkü Certeau'ya göre taktikler üreterek tepki vermenin nedeni, birey ve toplumların özgür iradelerini koruma arzusu ve metaya dönüşme endişesidir. Gündelik hayatın doğal akışında iktidar nosyonunun dışında kalan sıradan bireyler, sistemin dayattığı kuralları kendi

iradelerinin denetiminde yeniden yorumlamakta, beklenilenin tersine şekillendirmektedir. Bu da beraberinde küçük başarıları getirmektedir. Bu yüzden sıradan bireyler yeni direniş alanları açmaya ihtiyaç duymaktadır.

Gündelik hayatın sınırlarının "eylem, uygulama ve üretim sanatları" tarafından belirlendiğini düşünen Certeau, "sıradan gerçekler" e sahip olan "sıradan insanlar"dan söz etmektedir (2008: 70). Sıradan insan analizini ise "günlük dilin" kullanımına yönelik çalışmalardan hareketle değerlendirmektedir. Certau'ya göre, bu çalışmaların en önemlisi Ludwig Wittgenstein'ın "dilin günlük kullanım felsefesi"dir. Gündelik hayatın yapısında dil, karmaşık yapısı ile önemli bir role sahiptir. Çoğunlukla farkında olmadan, dil aracılığıyla, belli bir ideolojiye destek vermekte, yeniden üretimine katkıda bulunulmaktadır (Paker, 2004: 34). Dilin gündelik hayat içerisindeki işlevleri farklı bağlamlarda bireyleri yönlendirmektedir. Çünkü gündelik iletişimler sosyo-ekonomik ve siyasal ilişkiler tarafından yapılandırılmakta, dil aracılığıyla deneyimlenilmektedir. Certeau bu nedenle, "gündelik dil"e önem vermekte, dili, gündelik hayat içerisindeki deneyimlerin bilinci olarak değerlendirmektedir.

Certeau gündelik hayat olgusunu farklı boyutlarıyla anlamlandırmaya çalışırken tüketim olgusunu da incelemektedir. Ona göre tüketim, kendine özgü bir kurnazlığı bünyesinde barındıran bir üretim biçimidir; "Aslında yayılmacı, merkezci, gösterişli ve gürültülü, ussal bir üretimin karşısında tamamen farklı, başka bir üretim, 'tüketim' olarak nitelendirebileceğimiz bir üretim biçimi yer almaktadır." (Certeau, 2008: 106) Toplumlardaki tüketim olgusuna yönelik dönüşümleri ele alarak konuyu farklı bir boyuta taşımaktadır. Örneğin İspanyol sömürgeciler ile yerli kabileler arasındaki ilişkilerde ileri sürdüklerini doğrulayan analizler elde etmiştir;

> "İspanyol sömürgecilerin, yerli kabileler üzerinde kazandıkları göreceli başarı aslında, bu kabilelerin bu başarıyı kullanım biçimleriyle dönüşüme uğramıştır. Boyun eğmiş, hatta yazgılarına razı olmuş olsalar da bu yerliler, kendilerine güçle ya da ikna edilme yoluyla dayatılan kuralları, uygulamaları ya da tasavvurları, fatihlerinkinden çok daha farklı gayelerle kabul etmiş, uygulamışlardır. Bunları içeriden dönüştürmüşlerdir – ama bunu, bunları yadsıyarak ya da bunları değiştirip dönüştürerek değil (kimi zaman bu da olmuştur tabi) elinden kaçıp kurtulamadıkları sömürgeciliğe yabancı kurallar, gelenekler ya da inanışlar adına bunları kullanmanın bin bir türlü yolunu bularak yapmışlardır. Egemen düzeni dönüşüme uğratmışlardır… Bu sistemden ayrılmadan bu sistemi kendi yollarına döndürmüşlerdir" (Certeau, 2008: 106-107).

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde azınlıkların gündelik yaşam pratiklerini yeme-içme kültürü, tören ve ritüellere katılım, müzik pratikleri bağlamında incelerken, Certeau'nun anahtar kavramlarından daha detaylı olarak yararlanacağız.

Gündelik hayat literatürün oluşmasında büyük katkıları olan bir diğer isim Henri Lefebvre'dir. Gündelik hayat kavramını analiz ederken felsefeden faydalanan Lefebvre, kavramı şöyle temellendirmektedir;

> "Felsefeye göre gündelik hayat felsefi olmayan gibi, ideal ve (kavramsal) olana kıyasla ise gerçek dünyaymış gibi görülür. Felsefi hayat gündelik hayat karşısında üstünlük iddia eder; aslında orada olmayan, mesafeli, kopuk bir hayattır." (Lefebvre, 2007:22)

Lefebvre, "Gündelik Hayatın Eleştirisi" adlı çalışmasında iktidar ilişkilerinin, meta fetişizminin ve yabancılaşmanın kendini sürekli olarak yeniden üretmesine, bir diğer yandan da değişimin ve dönüşümü bünyesinde barındıran gündelik hayatın eleştirisine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan Lefebvre için gündelik hayatın önemsiz gibi görünen detaylarıyla ilgilenmek, içinde bulunduğumuz toplumun ilişki biçimlerini ve eğilimlerini açığa çıkarmak anlamına gelmektedir (Lefebvre,2007:98-100). Bireyler gündelik hayatı, kendilerinden bağımsız ve kendi sınırlarının üstünde bir güç tarafından önceden belirlenmiş bir düzen olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda gündelik hayatın farklı boyutlarının anlaşılması için, sosyal düzenin göz ardı edilen ayrıntıları üzerinde durmak gerekmektedir. Lefebvre, bu noktada aydınlara önemli bir misyon yüklemektedir. Lefebvre, aydın kişinin dil, politika vb. gibi "yanlış alanlar" üzerinde durmak yerine, gündelik hayatın düzenlenişinde karar verme mekânızmasında olanların faaliyetlerini incelemesi gerektiği görüşündedir (Regulier,2005:191). Çünkü gündelik hayatın akışı belli bir ideolojinin etrafında şekillenmektedir. Bu ideolojinin bağlamlarının açığa çıkarılması gündelik hayatın özünde yer alan gerçekliğin kavranması için önemlidir. Lefebvre, gündelik hayatta gerçekliğinin üretilmesi ve bireyle girdiği etkileşime şu örneği vermektedir: "Dublinliler mekânlarına şekil vermişlerdir, kendileri de onun tarafından biçimlendirilmişlerdir." (Lefebvre, a.g.e.: 13)

Gittikçe daha karmaşık hâle gelen modern dünyanın gizli kalan ayrıntılarını odak noktasına alan Lefebvre, gündelik hayatın farklı toplumsal bağlamlarla algılanarak bütünlüklü bir şekilde anlaşılacağını savunmaktadır. Bu bağlamda tüketim olgusunun

yeniden üretilme sürecini de tartışmaya açmaktadır. Gündelik hayatın içerisindeki gerilime odaklanan Lefebvre bu gerilimin içinden bir direniş alanı açılması ve mevcut düzene karşı bir muhalefetin oluşturulması gerektiğini önermektedir. Bu sadece ekonomik alanla sınırlı kalmamalı, sosyal ve kültürel alanları da kapsamalıdır. Lefebvre'nin "muhalefet oluşturma" önerisi ve Certeau'nun "taktik" kavramsallaştırması özünde aynı alana yönelik olup, iktidar mekânizmasın gündelik hayatı kuşatarak toplumların kültürel belleğini biçimlendirmesine karşı koymaya yöneliktir. Gündelik hayata böylesine dinamik bir rol biçen Lefebvre, gündelik hayat kavramını çeşitli boyutlarıyla irdelemekle kalmayıp, gündelik hayat sosyolojisini çağdaşı felsefecilerle, tarihçi ve politikacılarıyla, kültür kuramcılarıyla tartışmaya açmaktadır. Böylelikle konunun toplumsal sistem içerisinde farklı alanlarda yeniden üretilmesine odaklanmaktadır. Bu şekilde bir yaklaşımla gündelik hayatın bir olgu olarak yapısını ortaya koymaktadır;

> "Gündelik hayat nedir ki? Ekonomik, psikolojik veya sosyolojiktir, özel yöntemlerle ve yollarla kavranması gereken özel nesneler ve alanlardır. Beslenmedir, giyinmedir, eşyadır, evdir, barınmadır, komşuluktur, çevredir." (Lefebvre, 1998; 28)

Lefebvre, "Modern Dünyada Gündelik Hayat" adlı yapıtında gündelik hayatın tüm gerilimini içinde barındıran modern topluma odaklanmaktadır. Öncelikle içinde bulunduğu toplumu tanımlamaya yönelen Lefebvre, "Sanayi toplumu, teknoloji toplumu, bolluk toplumu, boş zaman toplumu ve tüketim toplumu" olmak üzere beş farklı toplum tanımlaması yapmaktadır. Bu tanımlamaların toplumu anlamladırabilmek için önemli fakat yetersiz olduğunu vurgulayarak "bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu" kavramsallaştırmasının daha nitelikli bir tanımlama olacağını ifade etmektedir (2010: 73). Lefebvre'ye göre "bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu"nda gündelik hayat, "itinayla incelenen bir nesne" olarak karşımıza çıkmaktadır(2010: 86). Bu noktada Lefebvre, işçi sınıfının, öğrencilerin, kadınların, gençlerin, aydınların ve orta sınıfın gündelik hayat ile kurduğu ilişkiye odaklanmaktadır. Bu ilişkide gündelik hayatın tüm ağırlığının kadınlar üzerinde olduğu; öğrencilerin gündelik olanı yaşıtları ve ailesi aracılığıyla tanıdığını, aydınların gündelik hayatın içinde olmasına rağmen doğal akışına marjinal kaldığı; orta sınıfın ise işçi sınıfının genelleşmesinin baskısını hissettiği; işçi sınıfının gündelik hayatının zorlamalardan oluştuğunu ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkan sömürü tarzlarının işçi

sınıfının gerçek durumunu algılamasının önüne geçtiğini vurgulamaktadır. Lefebvre bu çalışmasında, modern dünyada gündelikliğin ne anlama geldiğini "çalışma zamanı" ve "boş zaman" arasındaki karşıtlıktan hareketle anlamlandırmaktadır. Bu bağlamda boş zamana odaklı gündelik hayat, bir özgürlük yanılsamasıdır. Lefebvre şöyle değerlendirmektedir:

> "Boş zaman, gündelik yaşamda gündelik olmayan şeklinde gösterir kendini. Bu anlamda, gündelikliğin dışına asla çıkılamaz. Mükemmel olan, kurmacayla aynı statüdedir ve yanılsama, boyun eğmeyle aynı şeydir. Mutlak anlamda kaçış, artık yoktur. Bununla birlikte, mümkün olduğunca bir kaçış yanılsamasına sahip olmayı arzularız. Bütünüyle yanıltıcı olmayacak yanılsama, hem reel, hem de görü- nen bir 'mundo' (dünya) oluşturacaktır; yani, gündeliklikten başka bir şey olmayan bir görünümün realitesini. Şu halde, boş zaman kazanmak için çalışırız ve boş zamanın sadece bir tek anlamı vardır: İş'ten, yani şu cehennemi döngüden uzaklaşma" (1958: 49).

Lefebvre'e göre, gündelik olan, her türlü yaratıcıktan ve özgünlükten yoksundur. Bunu en yalın haliyle anlamanın yolu, diyalektik bir düşünce tarzını benimsemektir(Lefebvre,1958:40).Lefebvre modern toplumun bünyesinde yer alan gerilimleri analiz ederken, bu durumun kent içerisinde anlamlı olduğunu ve kentsel yaşam sürecinde yeniden üretilen bir sistemin varlığını ifade etmektedir. Bu bağlamda muhalefet etme biçimlerinin de değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu konu çalışmanının ilerleyen bölümlerinde azınlıkların kent içindeki varlıkları bağlamında kapsamlı olarak değerlendirilecektir.

Lefebvre, gündelik hayatın sıradanlığı doğal olarak içinde barındırdığını, bu sıradanlığın ise tekrarlardan oluştuğunu söylemektedir. Bu nedenle gündelik hayatta karşılaşılan en büyük sorunlardan biri tekrar sorunudur. Çünkü gündelik hayat, yaratıcılığı öldürme tehlikesine rağmen her gün tekrarladığımız sıradan olaylar dizisinden oluşmaktadır. Gündelik hayat, bilinçli bir şekilde irdelendiğinde, tekrarlamalardan veya önemli olaylardan geriye kalandır

> "İşteki ve iş dışındaki tavırlar, mekânik hareketler (eller ve vücudun hareketleri, aynı zamanda parçaların ve tertibatların hareketleri, rotasyon veya gidiş- gelişler) saatler, günler, haftalar, aylar, yıllar; çizgisel tekrarlar ve döngüsel tekrarlar, doğal zaman ve akılcı zaman, vs." (Lefebvre, 2002: 25).

Lefebvre'nin kavramsallaştırması, gündelik hayatı yeni bir mücadele alanı olarak öne çıkarmaktadır.

Gündelik hayat literatürünün oluşmasında önemli bir diğer isim Braudel'dir. Braudel'e göre, bir toplumu analiz etmek için, gündelik hayattaki yeme-içme alışkanlıkları, giyim-kuşam gibi detaylara odaklanmak gerekmektedir. Ancak böylelikle gündelik hayatın içindeki pek çok katmandan oluşan olguların ve bunların derin, gizemli ve anlamlı yapısının çözümlenebileceğini düşünmektedir (Braudel,2004:23/37).

Gündelik hayat çalışmalarına büyük katkıda bulunan isimlerden biri de Berger ve Luckmann'dır. Peter Berger ve Thomas Luckmann sosyal fenomenolojik yaklaşımdan hareketle, gündelik hayat analizinde bireye odaklanmaktadırlar. Gündelik hayatı, anlam inşası alanı olarak ele alan yaklaşımlardan biri olan sosyal fenomenoloji, bu süreçte bireyin aktif özneliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda gündelik yaşamın anlamının, öznelerin ona atfettikleri anlamdan ayrılamaz olduğunu savunmaktadır (Bennett, 2005: 3). Bu açıdan, birçok deneyimi sosyal ve kültürel olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre gündelik yaşam, üyeleri tarafından kanıksanmış bir dünyadır (Gardiner, 2016: 5). Bu kanıksanmışlık, rutinlere işaret etmektedir. Rutinleri ve bireylerin onlara yüklediği anlamları ortaya çıkarmak, parçası olunan daha büyük süreçleri anlamanın yolu olmaktadır. Berger ve Luckmann, öznel olarak algılanan gündelik hayatı, toplumun düşüncelerini ve eylemlerini oluşturan bir dünya olarak düşünmektedirler(2008:32). Onlara göre, bireysel eylemler toplumsal eylemleri oluşturmaktadır. Birey ve toplum arasındaki bu ilişki birbirini dönüştürmekte, kendi gerçekliğinden etkilenmektedir. Birey gündelik hayatı üretirken, ondan da etkilenmektedir. Bu nedenle gündelik hayat ile birey arasında diyalektik bir ilişki vardır. Berger ve Luckmann düşüncesinde, gündelik hayat, fenomenlerin önceden düzenlendiği bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir (Berger ve Luckmann, 2008: 35). Bu nedenle Berger ve Luckmann'da gündelik hayatı analiz etmeden önce "gerçeklik" in ne olduğunu değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda "gerçeklik", toplum tarafından varedilen, toplumsal olarak inşa edilendir. Sıradan insan için gerçeklik, kendi bireysel varoluşundan bağımsızdır. Bu nedenle onunla ilgilenmez. Çünkü sorgulanamayan ve değiştirilmeyen bir yapı olarak görmektedir. Bilinçli bir insan ise tam tersini düşünmektedir. Ona göre, "gerçeklik"

bireysel eyleminin ürünüdür ve tarihsel süreç içerisinde farklı nedenlerden dolayı, birey kendi eylemine yabancılaşmıştır.

Bireylerin doğal tutumunu oluşturan ve deneyimlenen gündelik hayat, çoklu gerçeklikler arasında kendisini "par excellence" (en üstün) gerçeklik olarak konumlandırmaktadır. Bu konumlandırmasında "bilinç" ile ilişkisini vurgulayarak, karmaşık ve zor bir yapı ortaya koymaktadır (Berger ve Luckmann, 2008: 35). Gündelik hayatın gerçekliği her ne kadar mevcudiyetle, orada olmakla açıklansa da bireyler onun kendilerinden önce ve kendilerinden sonra da var olacağını bilmektedir. Bunu sağlayan ise gerçekliğin nesnelleşmesidir. Gündelik hayat bunun üzerine kuruludur(Berger ve Luckmann, 2008: 35). Gündelik hayat kendi ilgi alanlarımıza göre organize edilmektedir fakat bu durum her zaman anlaşılabilir, tanımlanabilir bir alanı içerdiğini göstermez.

> "…Araba tamircisiysem tamirhane dünyasıyla ile ilgili nesnelere ilgim vardır.... Uzaydan gelen şeylerle de ilgilenebilirim; ama bu ilgi, şahsi bir mesele olup, gündelik hayatımın ivedi bir gerekliliğinden ziyade boş zaman tercihidir." (Berger ve Luckmann, 2008: 36).

Berger ve Luckmann'a göre gündelik hayatta bilgi sosyal etkileşimlidir;

> "Gündelik hayatta ben, kimden neyi saklayabileceğimi, bilmediğim şeyler hakkında malumat edinmek için kimlere başvurabileceğimi ve genel olarak hangi insan tiplerinden hangi bilgi tiplerine sahip olmalarının beklenebileceğini kaba da olsa bilirim." (Berger ve Luckmann, 2008: 67)

Gündelik hayat alışık olduğumuz eylemlerin yanı sıra başka alanlara da bölünmüştür. Rutinleşen eylemlerin akışında bir sorun çıkmaması için diğer boyutlar yaşanırken çaba gösterilmelidir. Gündelik hayat, tüm gerçeklikler arasında birincil bir niteliğe sahip olmakla beraber, gerçekliğin diğer boyutları arasında geçiş imkanı sağlayan bir sahneyi andırmaktadır. Perdenin açılması ile gündelik hayatın farklı boyutlarıyla karşılaşan seyirci, perdenin kapanmasıyla birlikte gündelik hayatın kendi gerçekliğine dönmektedir (Berger ve Luckmann, 2008: 39-40). Gündelik hayat gerçekliği, diğer insanlarla paylaşılan ve deneyimlenen bir gerçekliktir. Diğer insanlara yönelik deneyim yüz-yüze iletişimde ortaya çıkmaktadır. Bu türlü bir iletişimde bulunanalar birey için gerçektir (Berger ve Luckmann, 2008: 44).

> "Gündelik hayatın gerçekliği, yüz-yüze karşılaşmalarda ötekileri kavramayı ve onlarla münasebete girmeyi sağlayan tipleştirici şemalar içerir. Böylece ben ötekini, 'bir

erkek', 'bir Avrupalı', 'bir müşteri' vb. olarak kavrarım." (Berger ve Luckmann, 2008: 46)

Gündelik hayat içerisinde zaman ve mekânın konumlandırılışı da önemlidir.

"Gündelik hayat dünyası hem zaman ve mekân olarak yapılanmıştır. Gündelik hayat dünyası, sübjektiviteler arası bir biçimde kullanılabilir kendine has standart bir zamana sahiptir." (Berger ve Luckmann, 2008: 41-42)

Berger ve Luckmann, diğer bireylere yönelik deneyimleri anonimlik derecesi olarak tanımlamakta ve bunun değişkenlik gösterebileceğini vurgulamaktadır;

"Ben sokak köşesindeki gazete satıcısını eşim kadar düzenli görürüm. Ama bu gazete satıcısı, benim açımdan daha az bir öneme sahiptir ve onunla samimi değilimdir. O benim için görece anonim kalabilir." (2008: 49)

Anonimleşen bu tipleştirmeler belli bir sıraya göre kavranmaktadır. Gündelik hayatın gerçekliğinin asli bir unsuru olan sosyal yapının içerisinde anonimleşen tipleştirmeler bir ardışıklığa göre kavranmaktadır.

"Ardışıklığın bir ucunda, yüz yüze durumlarda sık sık ve yoğun bir biçimde etkileşim kurduğum ötekiler -benim yakın çevrem- bulunur. Diğer ucundan ise, doğaları gereği yüz yüze etkileşime asla açık olmayan oldukça anonim soyutlamalar vardır." (Berger ve Luckmann,2008:50)

Berger ve Luckmann'ın üstünde durduğu bir diğer konu "dil"dir. Tıpkı Certeau ve Lefebvre gibi "dil" kavramına odaklanmaktadırlar. Onlara göre, toplumsal hayat içerisinde gerçekliği üreten dildir (Berger ve Luckmann,2008; 55) Gündelik hayatın gerçekliğinin kavranmasında dil ve bilginin önemine dikkat çeken Berger ve Luckmann'a göre

"Bir sesli göstergeler sistemi olarak tanımlanabilecek olan dil, insan toplumundaki en önemli gösterge sistemidir… Gündelik hayatın herkesçe paylaşılan nesnelleşmeleri, esasen dilsel göstergeleştirme yoluyla sürdürülür. Gündelik hayat, her şeyden önce hem cinslerimle paylaştığım bir dile sahip olan ve bu dil araçlığı ile sürdürülen bir hayattır." (Berger ve Luckmann, 2008: 55)

Gündelik hayat olgusu bir yandan "maddi kültür" ögeleri olarak da adlandırılan beslenme, eşya, ev, barınma, komşuluk ve çevre; diğer yandan bunların aracılık ettiği yaşam pratikleri ile açıklanarak geniş bir çerçeve içine alınabilmeye olanaklıdır. Bu başlık altında, gündelik hayatı, farklı düşünürlerin farklı yaklaşımlarıyla

değerlendirmeye çalıştık. Gündelik hayatı çoğunluğun alanı olarak değerlendirmek; sosyal yapıları, kurum ve söylemleri, karar verme mekânizması olarak algılamayı beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda toplumun gündelik hayatı içinde doğal olarak yer alan ideolojik sistem, bireyler tarafından dönüştürülebilmektedir. Lefebvre'nin "muhalefet" kavramsallaştırması, Certeau'nun "taktik"leri, Berger ve Luckmann'ın "anlam inşası" ise tam da bu dönüşümün gerçekleşmesine yöneliktir. Bu başlık altında değinilen kavramsallaştırmalar, azınlık gruplarının gündelik hayatı direniş alanına çevirerek toplumsal belleği ve kültürü nasıl canlı tuttuğunu saptayabilmek için önemlidir. Çünkü gündelik hayat toplumsal belleğin taşıyıcısı olma görevini de üstlenmektedir. Bundan dolayı da iktidar mekânizması tarafından izlenen politikalara karşı önemli bir direnç alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Azınlık grupları, tıpkı Certeau'nun yukarıda değinilen "taktik" kavramsallaştırmasına benzer olarak, egemen politikaların sınırlarını bozmakta, bu politikaları kendilerine uyarlayarak yeniden biçim vermekte ve sonuç olarak kendi durumlarına en uygun hâle dönüştürmektedir. Lefebvre'nin "muhalefet etme" önerisine paralel olarak ise, egemen politikalar karşısında hiçbir zaman durağan konumda olmamaktadırlar. Bu başlık altında incelenen üç düşünür de iktidar mekânizması tarafından kontrol altında tututularak, biçim verilmeye çalışan bireye odaklanmaktadır. Azınlık grupları da iktidarın dışında bırakılan, dolaylı veya dolaysız biçimde sosyo-kültürel hayata katılmaktan alıkonulan gruplar olarak, gündelik hayat çalışmamızın temel ögesini oluşturmaktadır.

1.2. GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİ

Gündelik hayat, olgusal pratiklerin bütününden oluşmaktadır. Toplumsal sınıfların veya etnik grupların yemek, barınma, müzik, giyim-kuşam, tören, sanat, kültür vb.pratikleri bu bütünü oluşturmaktadır. Bu pratikler aynı zamanda gündelik hayatın sosyo-kültürel ve ekonomik yapısının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. İktidar odaklarının dayatması altında yaşayan sıradan insanlar, karşılaştıkları tektip hayat tarzının zorlamasına karşı çıkabilmek için gündelik hayat pratiklerine yeni anlamlar yüklemektedir. Azınlık grupları da kültürel kimliklerini koruyabilmenin yolunu gündelik hayat pratiklerinde aramaktadır. Bu nedenle gündelik hayat pratikleri başlığı altında incelenen yeme-içme kültürü, müzik pratikleri, tören ve ritüeller azınlık

gruplarının özgünlüğünü ve başka kültürle olan etkileşimini ortaya koymaya katkıda bulunmaktadır.

1.2.1. Gündelik Hayat Pratiği Olarak Yeme İçme Kültürü

Bu başlık altında, gündelik hayatın her alanının doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu, pek çok unsuru bünyesinde barındıran bir alan olarak yeme-içme kültürüne odaklanılmaktadır. Yeme-içme kültürü, çalışmamızda, azınlık grupları arasında bir etkileşim alanı olarak ilişkiler başlatan, geliştiren; dayanışma ve buna benzer pek çok duyguyu üretmeye olanak tanıyan yapısından dolayı değerlidir. Farklı kültürlerin mutfaklarına özgü tatların alışverişi ile bireyler arasında, ikinci bir gündem olmadan rahatlıkla iletişim kurulabilmektedir. Bu nedenle hatırlama ve kültürel kimliği sürdürme yöntemlerinin de etkin araçlarındandır. Azınlık gruplarına mensup bireyler, çoğunluk toplumunda yaşamasına karşın kendi kültürlerine ait yemekleri pişirmekle, azınlık olma bilincini bir anlamda aşmaktadır. Azınlıkların kendi yeme-içme kültürüne sahip çıkması, kendilerini geniş toplumdan ayırt eden kimliklerinin simgesi olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda yeme içme kültürü toplumları birbirinden ayıran önemli bir kültürel ayraç olmaktadır.

Yeme-içme kültürü, geçmişten günümüze hayatın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Yaşamsal ihtiyaç olmanın farklı bağlamlarını ortaya koymasıyla, pek çok kültürel davranışı bünyesinde barındıran bir olguya dönüşmektedir. Bu yönüyle yeme-içme yalnızca organizmanın varlığını sürdürmesi için taşıdığı önem açısından değerlendirilebilecek bir durum değildir. Kültürel kimlik, bellek, hatırlama ve sosyo-ekonomik durumu temsil eden kültürel bir pratik olarak incelenmeye olanak tanıyan bir konudur. Çalışmamızda gündelik hayat pratikleri içinde yer bulan yeme-içme kültürü ile ilgili veriler bir mikro tarih konusu olarak, İstanbullu azınlıkların uzun tarihini anlamlandırmamıza yardımcı olmaktadır.

Yiyecek maddelerinin temininden tüketimine kadar yemeğin oluşumunun her aşaması kültürü belirleyen önemli bir konudur. Yeme içme kültürü toplumdan topluma farklılık göstermekte, toplumların gündelik hayatı, o toplumun beslenme şeklini yansıtmaktadır. Bir toplumun sahip olduğu kültürel değerler, toplumların yaşam

tarzları o toplumun beslenme kültürünü yansıtmaktadır. Levi Strauss'un yeme-içme kültürünü "Her toplumun kendisinin ne olduğunun en azından bir kısmını açıklamasına olanak sağlayan mesajları düzgülediği dil." tanımlamasından hareketle bu çalışmada, aynı kentsel mekânı paylaşan azınlık gruplarının yeme-içme kültürüne yüklediği anlamlar, görüşmecilerin katkılarıyla değerlendirilmektedir (Strauss:1994:217). Azınlık gruplarının yeme-içme kültürü incelenirken, azınlık toplumundaki beslenme davranış ve alışkanlıkları, bu davranışların biçimlenmesine katkıda bulunan yazılı ve yazısız kurallar ele alınarak, azınlık gruplarının sosyal-ekonomik ve dini yapıları da analiz edilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, azınlık mutfağına ait ürünler, sofra adabı, misafir ağırlama seremonisi, gelenekler, oruç ve bayram günlerinin beslenme düzeni, tat algısı gibi konular üzerinde durulmaktadır. Azınlıkların yeme-içme kültürünü koruyarak kültürel belleği canlı tutması, yemek alışverişi ile geniş toplumla iletişimin sağlanması, yemek ve iletişim arasındaki bağ kurma biçimleri, basit bir olgu olarak görülen yeme içme kültüründen yola çıkılarak, İstanbul azınlıklarını anlamada kültürel bir sembol olarak değerlendirilmektedir. Böylece azınlık gruplarının kendi içinde ve geniş toplumla kurdukları ilişki analiz edilmeye olanaklı hâle getirilmektedir. Bu durum İstanbul'un çok kültürlü toplum yapısında, birbirimizin farkına varmamızı ve anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

Yemeğin belleksel işlevi üzerine odaklanan Beatrice Hendrich, tatlarının hatırlama ile olan bağını sorgulamaktadır. Hendrich'e göre bellek ve tat arasında olağan bir ilişki vardır. Tatlar hem bireysel hem toplumsal hatıralara gönderme yapabilir, kişisel belleğin uyarıcısı ya da hatırlamanın nesnesi olabilir (Hendrich,2011 95). Tatların hatırlamaya etkisi bu çalışmadaki görüşmelerde vurgulanan bir başlıktır. Gündelik hayat pratikleri içerisinde yer alan ve kendine özgü bir iletişim sistemi olan yeme içme kültürü yiyeceklerin teminini, hazırlamayı, pişirmeyi, sunmayı ve tüketmeyi kapsayan bir süreçtir. Bu süreç mutfak, çarşı-pazar, lokanta, pastane gibi etkileşim alanlarının üzerinden yükselmektedir. Görüşmecilerden Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) İstanbul Rum toplumunun sıklıkla alışveriş yaptığı dükkânları şöyle anlatmaktadır:

> "Sadece Rumlar demeyelim ama genel anlamda biraz eskiye gidersek alışverişlerin *Mısır Çarşısı'*ndan, Eminönü'nden, pazar yerlerinden taze taze alındığını görüyoruz. Annemin bunun için özel bir

günü vardı mesela, pazartesileri bu iş için koşturduğunu hatırlarım. Salı ve Perşembe, pazarın olduğu günlerdi ve pazara gidilip taze taze sebzeler ve meyveler gelirdi eve. Tatlı hazır alınacaksa tabii ki *Baylan* veya *Bahar Pastanesi* tercih edilirdi. Paskalya'da, Noel'de çörekler evde yapılmıyorsa *Üstün Palmie Pastanesi*'nden alınır, salam sucuk için *Tadal'*a gidilirdi. *Balık Pazarı*, Beyoğlu mutlaka gidilen alışveriş noktasıdır. Karides, ahtapot, lakerda, çiğ tarama veya hindi, bıldırcın yumurtası, ördek veya kaymak, hazır beyaz tatlı gibi ihtiyaçlar için. *Şütte* ve *Çerkezo* Bulgar mezeci dükkânlarını unutmamak gerekir. Domuz ürünlerini, salam, jambon gibi buradan alıyorduk ve buna hala devam ediyoruz. *Tarihi Üç Yıldız Şekerleme* de taze ürünleriyle gayrımüslimlerin mutlaka uğradıkları bir adres. *Kosmaoğlu'*ndan da füme domuz ürünleri olduğu gibi yine domuz sosis, salam jambonu da tedarik ediyorduk. Bütün bu sözünü ettiğim dükkânlardan alışveriş yapmaya devam ediyoruz da hala. Bunlar benim ailem için geçerli. Biz Tatavla'ta oturuyoruz. Karşı tarafta oturanların çarşı-pazarı farklı adreslerdi muhakkak."

İstanbul'da azınlıkların izini sürmeye başlamanın en olanaklı başlangıç noktası, eski İstanbullulara hizmet veren mekânlardır. Bir dönemin ünlü pastaneleri, meyhaneleri, lokantaları, aktarları, mezecileri, şarküterleri bu rotanın önemli mekânlarını oluşturmaktadır. Bayan M.S.'nin ifadesinde görüldüğü gibi, İstanbullu Rumlar, bütün alışverişlerini en iyi malzemelerin tedarik edilebileceği, oldukça köklü geçmişi olan dükkânlardan yapmaktadır. Günümüzdeki büyük marketlerden acil ihtiyaçlar dışında hiçbir şey alınmamaktadır. Her biri kendi alanında uzmanlaşmış dükkânlardan; örneğin et alışverişi için kasap; pasta, şekerleme için pastane; salam-sosis gibi tatlar için şarküteri tercih edilmektedir. Bu durum gelişmiş bir mutfak kültürünün göstergesidir.

Gündelik hayat pratikleri arasında önemli bir yeri olan yeme içme kültürü son derece önemli, fakat hemen fark edilemeyen toplumsal kodları ve dönüşüm işaretlerini barındırmaktadır. Bu nedenle bir toplumun yeme içme kültüründe yapılan gözlemler gündelik hayattaki değişmelerin ipuçlarını vermektedir. Bober, yemek kültürünün aynı zamanda bir iletişim biçimi olduğunu şu sözlerle ortaya koymaktadır;

> "Yemek istatiksel açıdan ya da besin içeriği açısından çözümlemeye konu yapılan bir ürünler toplamı değildir yalnızca. Aynı zamanda bir iletişim sistemi, bir imgeler bütünü, göreneklere, durumlara ve davranış biçimlerine ilişkin bir sözleşmedir." (2003: 13-14)

Bu sebeple gündelik hayatın düzenlenmesinde, yeme içme temelli seremoniler önemli bir yer tutmaktadır. Diğer yandan bu seremoniler ve ritüeller, toplulukları birbirinden ayıran temel davranış örüntüleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Görüşmecilerden Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) İstanbul Rum toplumunda misafir ağırlama seremonisini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "İlk önce Rumlara özgü "çevirme tatlısı" vardır, mutlaka ikram edilir. Bu vanilyalı, sakızlı, bergamotlu olabilir ve bir bardak soğuk suyun içinde bir tatlı kaşığı olarak ikram edilir. Bunu yapmak özel bir maharet gerektirir. Bunu yapamamışsa evin hanımının mutlaka mevsiminde yapıp kavanozlarda sakladığı *kaşık tatlıları* vardır. Bunlar da mevsimine göre turunç,çilek, vişne, portakal, ahududu, incir, kayısı, şeftali gibi bunları minik bir tabakta soğuk suyla ve kahveyle sunar. Kadın marifetliyse muhakkak evde likör de bulunur. Bu vişne likörü olabileceği gibi, limonçello veya zevkine göre bir şeyler muhakkak yapmıştır. Bunları ikram eder. Sonra çay faslında hazırlıklıysa yine önceden çikolatalı bir piramit pasta veya tuzlu kurabiye, zeytinyağlı yaprak sarma, minik muska börekleri gibi çaylık bir şeyler hazırlamıştır. Yemek için gelmişse o apayrı bir düzendir. Deminde bahsettiğim gibi soğuk mezeler önce çıkar sofraya. Evde yapılmış mayonezle bir Amerikan salatası, taze otlarla ve haşlanmış yumurtayla süslenmiş bir fasulye piyazı, zeytinyağlı yaprak sarma veya zeytinyağlı biber dolması, tuzlu sardalye, pastırma veya mortadella salamı, taze çırpılmış biraz tarama, eğer ciddi bir sofraysa Çerkez tavuğu mutlaka vardır her misafir sofrasında. Ara sıcak olarak minik peynirli muska börekleri, ciğer kızartma, minik köfteler olabilir. Ana yemek et veya balık ev sahibinin tercihine kalmıştır. En güzel şekilde hazırlanır. Salata sofranın ortasında muhakkak vardır yine mevsimine göre. Bunların yanında rakı, uzo veya şarap ve tatlı bir muhabbet olmazsa olmaz tabii ki. Tatlılar da çok çeşitlidir. Bu portakallı bir revani veya bir profiterol veya meyveli bir turta;

hafif bir puding veya çikolatalı bir cup olacaktır. Sonrasında yine kahve içilir."

Bayan M.S.'nin anlattıklarından İstanbul Rum Mutfağı'nın benzersiz zenginliği görülmektedir. Rum mutfağı denizin ve toprağın bereketli ürünleriyle şekillenmiştir. Misafir ağırlama ise bilgi, beceri ve sorumluluk gerektiren bir iş olarak öne çıkmaktadır. İstanbul Rumları'nın mutfak kültürü ile Yunanistan'da yaşayan Yunanların mutfak kültürü ise apayrıdır. Bayan M.S(Tatavla, Rum,46) iki mutfak arasındaki farklılığa özellikle dikkat çekmektedir.

"Ben Yunanistan'da da bir dönem yaşadım. İstanbul ve Yunanistan'ın yemek kültürü arasında müthiş bir fark var. Bizim için de tarçın en önemli baharattır ama Yunanistan'da neredeyse her yemeğe, tatlıya tarçın konur. Yunanistan'da, İstanbul Rumlarının kültürel ortamından çok farklı bir hayat yaşanıyor. Biz İstanbul'da misafir ağırlarken sakız gibi bembeyaz keten masa örtülerini kullanırız. Onların kolalanması bile önemli bir iştir. Eğer bu yapılmamışsa gelen misafir tarafından ayıplanırsın. Üstelik bu kural kendi içinde, aile sofrasında da geçerlidir. Yunanistan'da ise meyhanelerde, lokantalarda kağıt masa örtüsü kullanılır. Ama orada da dışarda yemek yemek çok uygundur. Bu geçmişten bu yana böyle."

Görüşmecilerden Bay L.B(Tatavla,Ermeni,38) ise İstanbul Ermenileri'ndeki sofra seremonisini şöyle anlatmaktadır:

"Babamın bir sözü vardı; '*Yemek yerken yemekten konuşuyorsa Ermeni'dir*' diye. Yemek hayatımızda hep başrolde. Büyüklerden öğrendiğim en önemli şey de yemeği takdir etmek. Özellikle misafir içi hazırlanan sofralarda yemekler en kıymetli olanlardı. Mamamın yaptığı dolmadan çalmaya bayılırdım. Babamdan dolma çalıp da yakalanmamanın yolunu öğrenmiştim. Çaldın mı bir sıra çalacaksın ki çaldığın belli olmasın! Ama bazen babam da, ben de birer sıra çalınca misafire kalmazdı. Şaka bir yana babamdan yemek ile alakalı öğrendiğim en önemli şey alışveriş yapmaktı. Hangi mevsim ne alınır, tazeliği nasıl anlaşılır ondan öğrendim. Cumartesi günleri *"Balık Pazarı*"ndan alışveriş günüydü sırf o

> alışverişi seyretmek için ve tabii ki sonrasında beraber yemek yiyebilmek için babamın iş yerine giderdim. Önce *Şütte*'den şarküteri, sonra *Coşkun*'dan et, *Reşat*'tan artık balık olarak ne lazımsa onlar alınır, pazarlık yapılırdı. Babam hiç yemek yapmasa da yemek malzemesini iyi bilir ukalalık yapmaktan da geri durmazdı. Mamam sadece ne yemek pişireceğini söyler babam bütün malzemeyi alırdı. Sofra seremonisi de herhangi bir İstanbullu aileden farklı değildir İstanbul Ermenileri için. Diğer coğrafyalarda da aynıdır. Ama genel olarak söylenmek gerekirse bizde iki kap yemekle yemek geçiştirilmez. Misafir gelecekse mutlaka zor yemekler yapılır. Önce göze hitap eden, masada boşluk bırakılmayacak kadar çok yemeğin konulduğu bir sofradır. Zeytinyağlı ve sakatat olmadan bir sofra olmaz. Topik, zeytinyağlı dolma, beyin, dil söğüş, tarama ve pastırma olmazsa olmazlar denilebilir, en azından benim sofram için. Ama topik en önemlisidir."

Bay L.B.'nin anlatımında da görülmektedir ki İstanbullu Ermenilerin en önem verdiği mezesi topiktir. Bu nedenle eskiden genç kızların çeyizine işlenmiş, nakışlı topik bezleri konulduğu ve topik yapmasını bilmeyen genç kızların kolay kolay evlenemediği söylenmektedir (Tovmasyan,2004:18). Bugün ise pek çok yerde satılmasına rağmen hala en güzel topiğin kim tarafından yapıldığı kadın görüşmeciler arasında popülerliğini koruyan bir tartışma olarak öne çıkmaktadır. Bay L.B(Tatavla,Ermeni,38)'nin ifadesinden yola çıkarak Ermeni mutfağı için kendine özgülüğü içinde barındıran bir mutfak demek mümkündür. Bu mutfakta kutlamalardan anmalara, bayramlara kadar yemek hep başroldedir. Roland Barthes'ın da vurguladığı gibi "Yiyecekler toplumdaki mevcut toplumsal sınırları ve birliktelikleri imleyen bir iletişim sistemi, bir imajlar bütünü, kullanım, durum ve davranışlar protokolü oluşturur."(akt.Orkun,2009:2) Yeme içme bir araçtır ve bu yeme içmenin sembolik özelliğinden kaynaklanmaktadır (Sceats, 2000: 92). Malinowski, yemek yemenin ihtiyaçları gidermenin ötesindeki toplumsal işlevlerine yer vererek; statü simgesi, dostluk, arkadaşlık ve iletişim, hediyeleşerek paylaşma, toplumsallaştırma aracı olarak yiyeceklerin, ailenin yüceltilmesi, üstün tutulması gibi işlevlerinden söz etmiştir (akt. Tezcan, 2000: 15) Yemekler ve yemekte kullanılan gereçler özel veya özgün olsa da, yemeğin yerine getirdiği işlevi açısından bazı kuralların evrenselliği vardır.

"Paylaşılan her şey bir grup yaratır, kişileri bir araya getirir, eğitir, toplumsallaştırır. Kültürler, paylaşılan yemeğin, hane içinde, aileler arasında, toplum ve topluluklar arası ilişkilerde, büyüsel bir kaynaştırma, uzlaştırma gücüne sahip olduğunu görmüş; toplu yemekleri, dua ve şükran deyimleriyle, törensel ve toplu bir ibadete dönüştürmüşler." (Güvenç,1996:15-16)

Görüşmecilerden Bayan L.T (Moda, Ermeni,51) komşularıyla yaptığı yemek paylaşımını şöyle anlatmaktadır:

"Türk komşularımızdan kurban eti, helva ve aşure gelir. Bizde aşure yılbaşında yapılır. "Anuşabur" deriz. Muhakkak dağıtırım yakın komşularıma. Hatta öyle ki kimisi artık ben de aşureyi sizin türlü seviyorum diyor. Onun dışında Paskalya zamanı çörek ve yumurta dağıtırım. Çok mutlu olurlar. Bir de şunu anlatmalıyım. Bu apartmana yeni taşınmıştık. Daha bir yıl dolmadan babamı kaybettik. Bizim ev taziye evi oldu. O hiç tanımadığım, sadece uzaktan selamlaştığım üst kat komşum bir tencere yemek getirmişti. Cenaze evidir, yemek yapanları yoktur diye. Hiç unutmam bunu. Böyle bir komşuluk ilişkisi içinde yaşadığım için de kendimi şanslı sayıyorum."

Bayan L.T'nin anlatımında yemek alışverişinin ilişkilerde başlattığı yepyeni bir diyalog açıkça görülmektedir. Birbirini hiç tanımayan insanlar farklı tatlar sayesinde buluşmuş, yakınlaşmıştır. Yemeğin paylaşımı he ne kadar eğlenceli bir süreç olarak öne çıkarılsa da yerini zaman zaman dayanışma temelli duygulara bırakmaktadır.

Yeme içme kültürünün yerine getirdiği işlev, toplumların kültürel yapılarına göre çeşitlilik göstermektedir. Bu kültür toplum üyesi olan bireyler tarafından kültürlenme sonucunda öğrenilen ve gelecek kuşaklara aktarılan, farklı beslenme davranışlarının bütünüdür. Toplumların yeme içme kültürü, kültürü ve geleneği en uzun süre yaşatan bölümü olmuştur (Roden,2000:153). Bu nedenle kendine özgü bir karmaşayı da içinde barındırmaktadır. Bu karmaşanın çözümü de farklı disiplinler tarafından farklı bakış açıları ve yöntemlerle ele alınmaktadır. Görüşmecilerden Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46), İstanbul Rum toplumunda yeme-içme kültürünün gelecek kuşaklara aktarılması konusunda şunları söylemektedir:

"Yemek kültürü kuşaktan kuşağa aktarılırken genç kuşağın bunu öğrenmek istiyor olması gerekir her şeyden önce. Bu konuya merakları olması gerekir. Mesela kendi aileme baktığımda bizim kuşak çalışan kadın modeli olmamıza rağmen mutfağı ve yemek kültürünü seven ve bunu devam ettirmeye çalışan bir nesildik. Benim kızıma bakıyorum o bir "vejetaryen" yakında "vegan bir vejetaryen" olmak istiyor. Yeni yüzyıl farklı beslenme modelleri geliştirdiği için doğal olarak ilgi alanları da değişiyor. Ama oğlum çok yakın mutfağa ve çok yetenekli olduğunu düşünüyorum. Belki başka gençlerin bu kültüre merakı olacaktır ki yeni mutfak sanatı akademileri ve okulları sürekli açıldığına göre var meraklısı gençler arasında. Belki de bir moda bu bilemiyorum ama zamanla belli bir olgunluğa eriştikten sonra gelişiyor yemek bilinci insanda. Orta yaşlarda mesela eskileri anma, eskiye özlem gibi konular biraz ileriki yaşlarda beliriyor. Ama tabii ki bu kuşaktan kuşağa aktarılırken herhangi bir kültürün ki bu yemek kültüründe de böyle, yaşanmışlıkları ile birlikte, hikayeleriyle birlikte, yani konuyu tüm detayları ve rengi ile anlatılırsa daha kalıcı olacaktır diye düşünüyorum."

Yeme içme kültürünün gündelik yaşam pratikleri arasındaki önemli yeri kabul edilmekle beraber, bir üretim/yeniden üretim mekânı olduğu da gözlenmektedir. Bu bağlamda yeme içme kültüründe var olan anlamların ve gerçekleştirilen seremonilerin kimler tarafından hangi süreçlerle üretildiği, nasıl aktarıldığı ve bütün bunlarla kimlik arasında nasıl ilişki kurulduğu da sorgulanmaktadır. Bu sorgulama, gündelik hayatın en sıradan olduğu düşünülen alanı hakkında betimsel sonuçlar ortaya koyup, yeme içme kültürünün nasıl birbirinden farklılaştığını; gündelik hayatın nasıl çok anlamlı ve çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyacağı gibi, ekonomik ve politik değişimlerin kültürel olandan ayrı düşünülemeyeceğini de göstermektedir. Braudel,

> "Gündelik hayat, zaman ve mekân içinde ancak iz bırakabilen çok sayıda olgulardan oluşmaktadır. [....] Bir toplumun farklı katlarındaki yemek yeme, giyinme, barınma biçimleri karşısında asla kayıtsız kalınamaz. Ve bu anlık kesitler, bir toplumdan diğerine, hiç de yüzeysel olmayan zıtlıkları ve farklılıkları ifade etmektedir." (Braudel,2004:200)

diyerek bu konuya vurgu yapmaktadır.

Yiyeceklerin üretimi, temini, hazırlanması, saklanması, tüketimi ve sunumu, kültürü var eden gelenekler, toplumsal özellikler ve inançlar ile ilişkilidir. Yeme içme alışkanlığı içinde bulunulan kültürün ögeleriyle şekillenmektedir. Bu nedenle yeme içme kültürü, toplumların yaşam biçiminin değişmesiyle paralel olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Toplumların yemek kültürleri birçok faktörün etkisi altında kalarak şekillenmekte ve gelişmektedir. Yemek kültürünü etkileyen etmenler arasında; coğrafi koşullar, tarihsel geçmiş, demografik hareketler, kültürleşme, gelenek-görenekler, eğitim, sosyo-ekonomik düzey, sağlıklı beslenme bilinci ve inançlar öne çıkmaktadır. Bu bağlamda yeme içme kültürü bir kimlik ögesi olmakta ve "kültürel kimliğin güçlü bir belirticisi" durumuna dönüşmektedir (Hillel ve diğerleri, 2013: 201). Görüşmecilerden L.B(Tatavla,Ermeni, 38)'nin İstanbul Ermeni mutfağında yaşanan değişimler özelinde anlattıkları, toplumların yaşam tarzının değişmesine paralel olarak ortaya çıkan yeme-içme kültüründeki değişimlerin izini sürmek için olanaklıdır.

> "Aslına bakarsanız sosyal yaşam değiştikçe yemekler de alışkanlıklar da değişiyor. Eskinin sadece evin işleri ile ilgilenen kadınları artık çalışmaya başladıklarında o zahmetli, saatlerce yapılması süren yemekler de epey az yapılır hâle geldi. Ama özellikle neredeyse hiç yapılmayan yemeklerin başında *"dalak dolması"* sayılabilir. Hem sağlıklı yemek akımları hem de sivri tadı birde yapımında istediği ustalık nedeni ile neredeyse unutulmuş bir yemek haline geldi. Ama ayrıca doğayı yok etmemizden ötürü artık yapılamayan yemekler var ki en acısı bunlar. Dalak dolmasını ya da topiği bir şekilde tarifleri yaşatarak yapılabilir kılarsınız ama ana malzemeleri kaybettiğinizde o yemeği kaybediyorsunuz. Marmara Denizi'nin belki de en lezzetli balıklarından uskumru artık bu denizde avlanamıyor. O nedenle artık *"uskumru dolması*" yapılamıyor ki bu coğrafyanın en lezzetli yemeklerinden biridir. Yok olan adetler bazı ürünleri sahipsiz kılıyor ve o adetler yüzünden bazı ürünler de yok oluyor. Yedikule'deki hastanemiz önünde yapılan ve neredeyse bütün İstanbullu Ermenilerin pikniğe gidip, hatta ''marul güzeli'' seçtikleri toplu kutlamalar bittiği gibi "*Yedikule marulu*" da unutuluyor. O kutlamaların başrolündeyken böyle bir şey akla gelmezdi herhalde."

Köklü ve yerleşik mutfak kültürleriyle öne çıkan İstanbullu Rumlar'ın da yeme-içme kültüründe süreç içinde birtakım değişikler meydana gelmiştir. Bayan M.S. (Tatavla, Rum, 46) bu süreci şöyle özetlemektedir:

> "Artık kadınlar da çalıştığı için geleneksel sofra seromonisinden tut, günlük yemeğin hazırlanışına kadar pek çok şey değişti. Kadınlara hak vermemek de elde değil aslında. Çünkü eskisi kadar zaman ayıramıyorlar. İşten eve yorgun dönüyorlar. Dışardan hazır meze alındığı bile oluyor ki bu eskiden ayıplanan bir şeydi. Yemeğini evinde yapan kadın takdir görürdü. Ama mesela Atina'nın Paleo Faliro [1]bölgesinde yaşayan İstanbullu Rumlar kendi kültürünü devam ettirmektedir. Orada hayat eski İstanbul kurallarıyla, gelenekleri ile sürmektedir. Bir görseniz evlerinin dekoru bile 1950'li yıllardan bir Şişli evini, Büyükada evini hatırlatmaktadır. Ama şunu özellikle vurgulamalıyım ki İstanbul'dan göç etmek zorunda kalan Rumlar, sadece Yunanistan'da değil dünyanın neresinde olursa olsun İstanbul kültürünü, adetlerini, geleneklerini, seremonisini devam ettiriyorlar. Oysa ki İstanbul'da bile bu kültür bitmek üzere. Çünkü Anadolu'dan gelenler yemek kültürünü çok değiştirdi. Eskiden balık kokan kentimiz şimdi kebap kokuyor. 1950'li yıllarda bir Rum, Pera'nın günün birinde lahmacun kokacağını duysa inanmazdı. Kaldı ki zaten hayatında hiç lahmacun da yememiştir."

Bayan M.S.'nin anlattıklarından da görüldüğü gibi, yemek kültürünün süreç içerisinde farklılaşmasında, çevre, dinsel inançlar, kültürel hayat ve eğitim düzeyi gibi unsurların geçirdiği değişim önemli rol oynamaktadır. İstanbullu azınlıklar bu değişimin önüne geçmek için, belli ritüelleri devam ettirerek, zamanının önemli kısmını yemeğe ayırmaktadır. Bu anlamıyla yemek, aynı zamanda grup içi bütünleşmenin de aracı haline gelmektedir. Eğlenceler, dost sohbetleri, misafir ağırlama, düğün, nişan, adak, bayram ritüelleri, dinsel törenler gibi sosyal olgular da yemek kültürüyle paralel gelişerek, toplumda bir iletişim ağının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Her iki görüşmecinin aktarımlarımdan yola çıkarak, yeme-içmenin aile

[1] Atina'da,çoğunlukla İstanbullu Rumların yaşadığı bir bölge. Bu bölgede yaşayan pek çok İstanbullu Rum, tıpkı eskiden İstanbul'da olduğu gibi birarada olabilmek için tercih etmişlerdir. Pastaneden, çiçekçiye; mezeciden kasaba kadar pek çok dükkân Rumların İstanbul'daki dükkânlarına atfen Rio, Riviera ya da Sabuncakis olarak adlandırılmıştır((http://www.babilder.org/tr/sehrin-diasporasi-atinada-yasayan-istanbullu-rumlar.).

ve grup içi etkileşimin gerçekleşmesi için ortam oluşturduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Yemekler "biraraya getirme" bağlamında simgesel bir değer taşımakta, sohbet-muhabbet olgusu sofralarda üretilmekte ve yeniden üretilmektedir. Takuhi Tovmasyan da buna vurgu yapmaktadır;

> "Kimi evde, yemek, yaşamak için yenir. Kimi evde, yemek için yaşanır. Bizim evde ise yemek, muhabbet olsun diye yenirdi. Sofra, muhabbet için kurulur, yine muhabbet içinde kaldırılırdı." (Tovmasyan, 2004:13)

Yukarıdaki yeme-içme kültürü ve azınlıklar için önemi konusundaki kuramsal değerlendirmelerin ardından, bu kuramsal değerlendirmelerin günlük yaşam pratiğindeki karşılığını daha somut olarak ele alabiliriz. Bayan M.S. (Tatavla, Rum, 46) Rum toplumunda yeme-içme kültürünün yerini önemli vurgularla ortaya koymaktadır.

> "Rum insanının gelenek ve göreneklerini araştırdığımızda rahatlıkla görebiliriz ki baskın olan konu yeme içme, taverna, pastanecilik ve eğlence konularıdır. Bunu evlerinde de aynı merakla yaptıkları gibi iş olarak da tavernacılık, pastanecilik gibi sektörlerde Rum insanının başarılı çalışmalarını hala görüyoruz. Bu konu belki farklı sektörlerde resmi olarak çalışamadıklarına bağlayacağımız gibi, biraz da DNAlarda gizli sanırım. Rum insanı bu sektörde çok başarılı olmuş, kendi markalarını yaratmış ve bu sektöre imzasını atmıştır. Eğlenme ve güzel yeme içme bilgisi birbirini tamamlayan şeyler. Rum insanı evinde de yemek yapmayı ve sofra seremonisini sever, en güzel meze ve yemekleri hazırlayıp ailesini sofra etrafında toplayan bir yapıya sahiptir. Her türlü olayın sofra etrafında çözüldüğünü bizzat biz de ailelerimizden gördük, yaşadık. Bu ister Noel veya Paskalya toplantıları olsun, ister nişan veya düğün veya vaftiz olsun ya da isterse cenaze töreni sonrası olsun. Her halükarda sofra etrafında toplanma vardır. Bu da zaten düşünürsek tek başına bile bereketi getiriyor o eve, dükkâna yani o haneye. O kalabalıklar bir şekilde kendiliğinden bereketi oluşturuyor."

Rum toplumunun mutfak kültürünü incelediğimizde Bizans'tan günümüze kadar korunarak getirilen tatlar öne çıkmaktadır. Sula Bozis'e göre "dolma"nın Rum mutfağındaki tarihi Bizans'tan bile eskiye dayanmaktadır.

> "Bizans'tan günümüze gelen yemekler çok kapsamlı bir konu, ancak bu yemeklerden en önemlisi ve hatta Bizans'tan bile daha eskiye giden yemekler ise dolmalardır. Bir malzemeyi bir başka malzeme ile doldurma kavramı tarihte Atina şölenlerine kadar dayanıyor. Dolayısı ile Bizans'ta sarayda çok şaşalı özel yemekler sunulurmuş. Tavukla doldurulmuş balıklar, etle doldurulmuş tavuklar, sülünler vs. ve bu yemeklerin yapımında pirinç kullanılıyormuş. Biliyorsunuz bulgur kırsalda yaşayan herkesin ürettiği bir malzeme, ama pirinç satın alınıyor ve pahalı bir malzeme ve o yüzden de çok özel oluyor." (http://www.turkish-cuisine.org/print.php?id=37&link=http://www.turkish-cuisine.org/ottoman-heritage-3/rum-cuisine-37.html.)

Angela Piliuri da dolmaların Rum mutfağındaki önemine vurgu yapmaktadır;

> "Dolmalar Rum yemek kültüründe önemli bir yere sahiptir. Biz biraz farklı yapıyoruz, bol soğan, bol dereotu, taze soğan, limon ve az pirinç ile yapıyoruz. Bir de önemli nokta zeytinyağını gözünü kapatıp koyacaksın, yani zeytinyağından sakınmak yok." (http://www.turkish-cuisine.org/print.php?id=37&link=http://www.turkish-cuisine.org/ottoman-heritage-3/rum-cuisine-37.html.).

Dolmalar her ne kadar İstanbul Rum mutfağında önemli bir yere sahipse de tatların yaratılmasında İstanbul'un bütün olanaklarının kullanıldığı görülmektedir. Deniz ürünleri ve sebzenin ağırlıklı olarak kullanılması kentin denizinden, bahçe ve bostanlarından çokça yararlanıldığını göstermektedir. Rum mutfağının temelini oluşturan Bizans mutfağının, birbirinden farklı kültürlere ait yiyeceklerden oluştuğu, bu kültürlerin iç içe geçtiği ve sentezlendiği çok kültürlü bir mutfak olarak öne çıktığı görülmektedir (Dalby, 2014:40). Her ne kadar yemekler yakın coğrafyaların ortak yemekleri olduğu için, ilk olarak kimin yaptığının bir önemi olmasa da Bizans mutfağının devamı niteliğindeki İstanbul Rum mutfağı için Asya ve Avrupa mutfaklarının sentezi nitelemesini yapmak mümkündür. İstanbul Rum kültürü üzerine çalışmalarıyla bilinen Sula Bozis, bu mutfağı "Kentsoylu, kozmopolit bir ev mutfağı" olarak nitelendirmekte, geçmişi çok eskiye dayanan Rum mutfağının sözlü gelenekten kaynaklanan bir süreklilikle günümüze kadar ulaştığını düşünmektedir(Bozis, 2014:9). Bizans'tan günümüze kadar gelen yiyecekler ve pişirme teknikleri, Anadolu'nun diğer halklarından öğrenilen tatlar ve Ortodoks dininin yeme-içme düzeninin emrettiklerinin bir araya gelmesi, İstanbul Rum mutfağını oluşturmuştur.

Ortodoks Kilisesi'nin dini kuralları nedeniyle oruç ve bayram günlerinin beslenme düzeni farklıdır. Aslında Rum toplumunun yıllık takvimi incelendiğinde yortu günlerinin sıklığı, bayram, oruç günleri ve isim günleri gibi özel günlerin dışında sıradan gün sayısı çok azdır. Bu nedenle beslenme düzeni genel olarak Ortodoks Hıristiyanlığın beslenme yasalarının etkisi altındadır. Bu nedenle Rum mutfağını şekillendiren belli başları beslenme yasalarını değerlendirmek, konuya bütünsel bir yaklaşıma da olanak sağlamaktadır. Ortodoks kiliselerinde komünyon törenlerinde mayalı ekmek dağıtılmaktadır. Dini kurallar nedeniyle oruç günleri hayvani ürünlerin alınması yasaklanmıştır. Paskalya öncesi büyük perhizde kara hayvanlarının etinin yenmesinin yasaklandığı için İstanbul Rum mutfağı denizin bütün bereketinden yararlanmış, zengin bir balık mutfağı oluşturmuştur. Ekmek ve şarap İsa'nın bedeninin ve kanının simgesi kabul edildiği için kutsaldır (Bozis,2014:13).En önemli iki bayram olan Noel ve Paskalya kutlamasının sofrasını Sula Bozis şöyle anlatmaktadır:

> "Yılbaşının simgesi "vasilopita"dır (yılbaşı pidesi) Hazırlığı çok uzun süren, zahmetli bir iştir. Hamur istenilen kıvama gelince hamurun üstüne haç işareti çizilir, tertemiz bir örtü örtülür ve kabarması için beklenir. Hamurun içine madeni bir para konur, yılbaşı gecesi bulanın yeni yılının şanslı geçeceğine inanılır. Akraba ve dostlara yollanmak için de küçük pideler hazırlanır. Rumların oturduğu semtler o hafta boyunca mis gibi *vasilopita* kokar. Yılbaşı gecesinin sofrası *"To trapezi tis kalis vradias*" (İyi gecenin sofrası) bütün bir yılın en görkemli sofrasıdır. Sofrada İstanbul mutfağına özgü kırk çeşitten fazla soğuk ve sıcak meze bulunması şarttır. Büyük bölümü Balık Pazarı'ndan alınan mezeler; lakerda, çiroz, likurinos(odun ateşinde tütsülenip açık havada kurutulmuş Küçükçekmece'nin kefal balığı)garata (tuzlanmış uskumru balığı filetosu), tuzlu sardalye veya ançüez, sucuk, pastırma, füme dil, sosis ve salam çeşitleri, beyazpeynir, kaşar peyniri, çeşitli turşular. Evde hazırlanan mezeler ise şunlardır; dalak dolması, lahana, uskumru ve midye dolmaları, tarama, beyin salatası, mayonezli levrek, kırlangıç veya kefal balığı salatası, barbunya yahni veya piyaz, kuzu budu rulosu. Bunların yanı sıra kızartma köfte, balık köftesi, muska böreği, Arnavut ciğeri, midye tava ve eşlikçisi "aliada-skordalia-tarator(günümüze kadar ulaşan Bizans halk yemeğidir) Saat on ikide mum yakılır, yeni yılın bereketli geçmesi için musluklar açılır, evin eşiğinde nar kırılır ve dış kapıya pirinç serpilir. Paskalya Yortusu'ndan önceki hafta, kiliselerdeki ayinlere katılınır. *"Büyük Perşembe*" günü yumurtalar boyanır. "*Büyük Cuma*" günü sade suya haşlanmış mercimek yenir. Bu Meryem Ana'nın gözyaşlarının simgesidir. Cuma akşamı kilisedeki ayinden sonra evlerde *paskalya çörekleri*nin hazırlanmasına başlanır. Cumartesi evlerden, fırınlardan sokağa mis gibi *paskalya çöreği* aroması yayılır. Paskalya sofrası da çok özenle hazırlanır. Kolalı masa örtüsü ve peçeteler, bayram günlerinin servis takımı çıkarılır, masanın ortasına güzel kokulu bir çiçek konur. Yemek

yumurta tokuşturmayla başlar. Ana yemek fırında pişmiş, yuvarlak küçük taze patatesli kuzu bududur."(Bozis, 2017:119)

Oruç ve bayram günlerine özgü geleneksel beslenme biçimini görüşmecilerden Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) ise şöyle anlatmaktadır:

"Geleneksel sofralarda da bu gibi sofralar hazırlanıyor. Şöyle ki *Paskalya* ve *Noel Sofraları* birbirinden farklı olarak Paskalya'da kuzu çevirme adet olarak yenilir. Bu kuzunun iç organlarından yapılan "mağiritsa çorbası" yemekten önce içilir ve kırk günlük perhiz dönemi bu çorbayla bitmiş olur. Noel'de ise hindi ve kestaneli iç pilavı mezelerden sonra sofraya gelir. Perhiz dönemi bu yortularda öncesinde kırk gün et ve et ürünleri olmaksızın, suda haşlama yemeklerin yenildiği zor bir dönemdir… Her oruç ve perhiz dönemi gibi amaç vücut için bir arınma ve yenilenmedir."

Her iki açıklama da Stooeltje'nin "Aynı gruba mensup bireyler belirli bir zamanda belirli yemekler yiyerek grup kimliğini doğrular, aynı zamanda kendi geleneğini de yutar" sözlerini doğrulamaktadır (Stoeltje, 2005: 162). Rum toplumunda isim günü kutlamaları önemli bir yer teşkil etmekte, o güne özgü yemekler hazırlanmaktadır. Bayan E.U(Burgazada, Rum, 69) isim günü kutlamalarını şöyle anlatmaktadır:

"Eskiden annelerimizin çok fazla tarifi yoktu. Bir pasta tarifi meşhursa bütün kadınlar onu yapardı. Annemin olmazsa olmaz isim günü tatlısı pudingli, bisküvili pastaydı. Onun dışında muska börekleri, kanepeler hazırlanırdı. Ama pasta dışardan alınmışsa, muhakkak ya *Baylan*'dan ya *Tilla*'dandı. O gün en şık tabaklar, en değerli kaşık-çatallar kullanılır. Bu iş için ayrılan takımlar özenle seçilir ve korunur. Bugün ben de evimde annemden öğrendiğim aynı düzeni, özeni uyguluyorum."

Geçmiş yıllarda İstanbul'un çokkültürlü yapısını oluşturan her toplum farklı bir meslek dalında uzmanlaşmıştır. Yeme-içme sektörüne yön veren ise Rumlar olmuştur. Genel olarak kent kültüründe, özel olarak İstanbul'un kültürel tarihinde önemli bir yeri

olan pastane kültürünü geçmişte olduğu gibi günümüzde de sürdüren Rumlardır. Bu nedenle İstanbul'un en eski, en ünlü pastanelerinin sahipleri Rumlar'dır. Bunun dışında meze ve şarküteri sektörü de Rum toplumunun öncülüğünde gelişmiştir (Simyonidis, 2015:17). Günümüzde bu sektöre yön veren Rum işletmecilerin bir kısmı İstanbul'da yaşamaya devam etse de bir kısmı Atina'dır ve yetiştirdikleri ustalar işlerini aynı özenle sürdürmektedirler(Simyonidis, 2015:17). Geçmişte Rumların işlettiği, kent kültürünün ayrılmaz bir parçası olan çok sayıda pastane olmasına rağmen, bugün onlardan geriye çok azı kalabilmiştir. İstanbul'un yeme-içme hayatının gelişmesine katkı sağlayan, kentsoylu tatlarla İstanbulluları buluşturan dükkânlar görüşmecilerin hafızasında önemini korumaktadır:

Bayan E.U. (Burgazada,Rum,69), Rum toplumunun alışveriş yaptığı dükkânlara dair şunları hatırlatmaktadır:

> "Seyyar *Migros* vardı ve kapımıza gelirdi. Babamın kasabı, manavı, balıkçısı Mısır Çarşısı'ndaydı. Şimdi hepsi peynirci olmuş, el değiştirmiş. Beyoğlu'na çıkmışsak *İnci*'den profiterol yemeden eve dönmezdik. *Pampam*'ın hamburgerleri çok lezzetliydi. *Tilla* ve *Markiz* en sevilen pastanelerdi. Doğumgünü pastaları da bu iki pastaneden sipariş verilirdi. Karaköy Baylan'ı da unutmayalım. Hala unutamadığım tatlarını artık bulamıyorum. Ben evlendiğimde bir süre Cihangir'de oturdum. Cihangir o yıllarda bu kadar hareketli, canlı bir yer değildi. Hemen her şey için Beyoğlu'na, *Çiçek Pasaj*ı'na gidilirdi. Şarküteri'nin en iyisi, mezecilerin en ünlüsü Çiçek Pasajı'ndaydı. Balo Sokağı'nın köşesinde çok iyi bir fıstıkçı vardı. Hep ondan alışveriş yapardık. *Şütte* ve *Çerkezo* alışveriş yaptığım yerlerin başında gelen dükkânlardı. *Kozmaoğlu*'na ise Noel zamanı gibi özel bir günde giderdik. Yeşiköy'deki "Bulgar'ın Yeri." meyhanesine sık giderdik. O da kapandı. Bakırköy'deki *Gür Meze Evi*'ni de unutmayalım. Pazar günleri klasikleşen misafir soframızda muhakkak fırın but ve *Gür Meze Evi*'nden alınan mezeler olurdu."

Günümüzde, yukarıda anlatılan pastanelerin hiçbirisi hizmet vermemektedir. Diğer dükkânların da ya sahipleri el değiştirmiş ya da kapanmıştır.

Ermeni mutfağı tarihsel ve coğrafi sebeplerle farklı mutfaklarla etkileşim halindedir. İstanbul Ermeni toplumunda mutfak kültürünün belirleyicileri olarak Bay L.B(Tatavla,Ermeni, 38), şunları ifade etmektedir:

> "Kendine özgülüğü içinde barındıran bir mutfak. Dini ritüellerin baskın olduğu da bir mutfak. Kutlamalardan anmalara, bayramlara kadar yemek hep başrolde. Fakat unutmamak gereken önemli nokta şu ki mutfağı her ne kadar inanç ya da toplum etkilese de belirleyen ana etken coğrafyadır. Anadolu'nun her yerine dağılmış bir topluluktan bahsediyoruz. İstanbul'da ki ile Diyarbakır'da ki, Edirne'de ki ile İzmir de ki Ermeniler tabi ki aynı yemekler ile beslenmiyorlar. Bölgesel olarak farklar olsa da tarihsel olarak "Baharat-İpek Yolu." çevresinde yerleşmiş Ermeniler baharat kullanmayı severler. Diyarbakır da sumak, sumak suyu çok yaygınken genel olarak Ermenilerin baharatı nedir derseniz aklıma hemen tarçın gelir. Köftesinden, dolmasına, topiğe, pastırmaya her yerde kararında ama epey bolca kullanılır. Oruç yemekleri Ermeniler için hayvansal ürünlerden uzak durulan zamanları işaret eder. Bu nedenle neredeyse "vegan." bir beslenme içine girer imanlı Ermeniler. Sadece hayvansal olmayan besinlerin yenildiği oruç sofralarından çıkan yemekler, hem lezzetleri hem hafiflikleri ve de tabii ki neredeyse tümümün alkollü içkilerle iyi gidiyor olması günlük sofralarda da eksik edilmez olmasını sağlamış bu yemeklerin. Zeytinyağının "içinde yüzen." *yalancı dolma*lar, *pilaki*ler ve hatta *topik* bu sofralardan meyhane masalarına transfer olan lezzetlerden sadece bir kaçı. Her ne kadar hayvansal gıda yememek gerekiyorsa da hafta sonları balık yenilebiliyor. İsa Mesih'in mucizelerinde balığın önemli bir yeri olması sebebi ile herhalde balığa daha doğrusu balık severlere bir kıyak geçilmiş gibi. Balığın bu kadar lezzetli olduğu bir şehirde gayet orucu kolaylaştırıcı bir adet. Zaten orucun son günü olan cumartesi de balık yemek adettendir."

Anadolu kökenli olup, İstanbul'da yaşayan Ermenilerin ise yeme-içme kültürü son derece farklıdır. Ermeni toplumunda, İstanbul kökenli olanlar ve Anadolu kökenli olanlar arasında, mutfak kültürü bakımından farkı Bayan B.S. (Samatya,Ermeni,49) şöyle anlatmaktadır:

“Ermeni mutfağı için kendine özgü diyebiliriz zira mutfağımızda tarih süresince sahip olduğumuz inançlarımızın ve binlerce yıllık kültürümüze ait birikimlerin izlerini görmek mümkün. Ancak tarih süresince başka kültürleri etkilemiş, doğal olarak onlardan da etkilenmişiz olduğumuz gerçeğini de unutmamamız gerekiyor. Bunun yanı sıra coğrafik açıdan değişim gösterebilen bitki örtüsü, sebze ve tahıl çeşitliliğini kendi kültürümüzle yoğurarak soframızda sunduğumuz için “Ermeni Mutfağı” denilince yekpare bir mutfak anlaşılmaması gerekiyor. Farklı bölgeden İstanbul'a göç eden Ermeniler, beraberlerinde getirdikleri kendi mutfak kültürlerinin yanı sıra İstanbul mutfak kültüründen de yararlanmaya başladı diyebiliriz. Mesela Sasunlular’ın büyük çoğunluğu, enginar, bakla, zeytin ve zeytinyağı gibi pek çok sebzeyi, bu sebzelerle hazırlanan yemekleri İstanbul'a geldikten sonra tanıdı. Yeri gelmişken tanışmadan kabullenmeye geçiş sürecinde bazı yadırgamaların olduğunu da belirtmem gerekiyor. Büyüklerimizle yaptığım görüşmelerden birinde bana bu yadırgamanın komik bir versiyonunu aktarmışlardı. Sasun'da, 1938’de boşaltılan köylerde yaşayan halk, toplu olarak sürgün olacakları şehirlere götürülmek üzere, kara vagonlara bindirilmişler. Trendeki yolculuk esnasında kendilerine yemeleri için verilen siyah taneleri, hayvan gübresi sandıklarından hepsi de verilmiş olan zeytinleri trenin camından dışarı atmışlar. Ermeni yemekleri denince benim aklıma ilkin batıda zeytinyağlı yaprak dolma olmak üzere enginar ve pilaki gibi zeytinyağlılar, midye/ dalak dolması, topik, khavidz, anuşabur, çörek (tatlı), helva gelir. Anadolu ve doğudaki Ermenilerin mutfağından ise harisa/keşkek, bulgur, başta lavaş ekmeği olmak üzere khorsovhats/kete gibi farklı ekmek çeşitleri, çörek (tuzlu), peynir, yoğurt, yoğurttan elde edilen tereyağı, ağtan ve çortran, haşlama ve kavurma, tuzda salamura edilerek kurutulmuş balık ve et çeşitleri, khaviz, çir adını verdiğimiz kurutulmuş meyveler şaran ve bastikh gelir. Verdiğim yemek, tatlı ve malzeme isimleri daha çok bayram, düğün, anma, kutlama, oruç ve cenazelerde pişirilen yemeklere ait. Bu yüzden de doğal olarak bunların dışında, bölgelerdeki her ilin de kendine has yemekleri bulunmakta. Bu bağlamda da doğu Ermenileri arasında Sasun

mutfağının da kendi başına ayrı bir mutfak kültürüne sahip olduğunu söylemek mümkün. Sasun'un coğrafik yapısının dağlık olması diğer iller ve yörelere kıyasla değişimlerin daha yavaş oluşmasına, kendine has çizgilerini ise daha iyi korunabilmesini sağlamış. Dağlardan oluşan bu doğal set neredeyse tüm dağlık bölgelerde geleneklerin korumasına yardımcı olmuş. Bizdeki farklılıklar bayramlarda daha da belirgin hâle gelebiliyor. Sasun'da yeni yılı karşılama coşkusu, çocukların maniler eşliğinde ev ev dolaşarak, daha çok damların çatılarındaki 'pıkherig' dediğimiz baca görevi gören boşluktan aşağıya sarkıttıkları çoraplarla kuru meyve, ceviz ve şaran toplamalarıyla başlar.

Yeni yıla, tüm ev halkının yanı sıra, aynı çatı altında yaşadığımız can dostlarımızın da karınlarının tıka basa dolu olarak girmelerinin sağlanması ise, seneye nasıl başlarsan öyle devam eder düşüncesine inanılmasından kaynaklanır. Aynı akşam yemekte, yeni yılda aile bireylerinden, kimin evin şanslısı kimin de şansızı (esasında uğurlusu ve uğursuzu) olduğu belirlenir. Bunu belirlemek için yapılan yemekler, bölgeden hatta köyden köye değişim gösterebilmekte. Mesela, Malatyalılar senenin şanslısını belirlemek için içli köfte kullanılırken, bizde ise, bir nevi cevizli kete de diyebileceğimiz "pornig" pişirilir. Yeni yılda oruçlu olduğumuzdan, ekmek hamurundan yapacağımız "pornig"in iç malzemesi, yağı çıkartılana kadar havanda iyice dövülen 'ganep'te (kendir tohumu) kavurulan un ve kavrulan unun içine ilave edilen, (havanda dövülmüş) ceviz içiyle hazırlanır. Hamurumuz, özellikle bu işlemi yapmak amacıyla ayrılmış ceviz (ıslatılarak yumuşamaları sağlanmış) yapraklarına sarılıp tandır tabanında, küllerin içine gömülerek pişirilir. Ganep ve ceviz içiyle pişirilmiş olan pornig ekmeğimizde senenin şanslısı ve şansızını belirleyen iki minik dal parçasının konmasına dair geleneğin kökleri ise Yunus peygambere kadar gider (Hatay Vakıflıköylüler de bu ekmeği iki minik çöpü de dâhil olmak üzere, aynı şekilde pişirmekteler). Kutsal kitapta, gemideki insanların başlarına gelen felaketin kaynağını bulmak için çektikleri kura sonucunda, uğursuzluğun kaynağının Yunus peygamber olduğunun anlaşıldığı aktarılmış. Yunus peygamberin uğursuz olduğunun anlaşılması, onun denize atılmasıyla sonuçlansa da, Sasun'da kura

sonucunda belirlenen uğursuzun kaderi sene boyunca kendisiyle alay edilmesine katlanmak olmaktadır. Köyde Noel zamanı tavuk-hindi yerine, bir nevi etsiz harisa (keşkek) de diyebileceğimiz "khus" pişirilirdi. Khus, buğdayın duru suda keşkek kıvamında pişirildikten sonra servis kaplarına alınıp ortasında oluşturulan havuzda ağtan (pişmiş yoğurt) ve kavrulmuş tereyağının ilave edilmesinden sonra ikram edilirdi. Noel'de pişen bir başka yemek ise buğdayın yerini bal kabağının aldığı, bu yüzden de kıvam verebilmesi için pişirilirken (el değirmeninde iri tane kalacak şekilde) öğütülmüş "gılgıl"ın da ilave edildiği, ağtan, tereyağının ilave edilerek sunulan colag (Sasun Ermenicesinde çorba) yemeği olabilmekte. Ocak ayının son günleriyle Şubat ayının ilk günlerini içine alan beş günlük oruçtan sonra gelen Surp (Aziz) Sarkis gününün olmazsa olmazı 'pokhind' yemeğimiz vardır. Pokhindin hazırlanışında mutlaka yedi farklı malzeme kullanılması gerekmektedir. Surp Sarkisi anma günü, beş günlük normal oruçtan sonraki cumartesiye denk gelir. Ancak aynı orucun ilk üç gününde hiçbir şey yiyip içmeden tutulan bir farklı oruç bulunmaktadır. Halk arasında bu oruca Surp Sarkis orucu dense de esasında bu, Yunus peygamberden günümüze kadar gelebilmiş, bildiğim kadarıyla dünya üzerinde sadece Süryani ve Ermenilerin tutmakta olduğu Ninova orucu olmakta. Ancak farklı asırlarda gerçekleşen, üç farklı olayın aynı hafta içinde anılması nedeniyle insanların kafasını karışması sonucunda tutulan bu oruç Surp Sarkis orucu olarak adlandırmışlar. Halk arasında üç gün hiçbir şey yemeden, içmeden bu orucu tutacak olan gençlerin evlenecekleri kişiyi rüyalarında göreceklerine dair bir inanış bulunmakta. Bu yüzden de bu orucun sadece gençler tarafından tutulduğu sanılsa da, bu ultra katı orucu, ibadet etmek amacıyla, çocuk sahibi olmak isteyenler, askere giden çocuğunun sağ salim dönmesi gibi nedenlerle tutmayı niyet edenler de olmaktadır. Üç günlük oruçlarını açanların yiyebilmesi icin ilk etapta hazırlanan pokhind unu yağsız olarak pişirilse de oruç bitiminde pokhindimiz tereyağıyla taçlandırılır. Pokhind nohut, kuru fasulye, mısır, buğdayın yanı sıra gılgıl, kavars, ganep gibi, farklı darı çeşitlerinin güveçte yağsız (leblebi kavurur gibi) ayrı ayrı kavurup, el değirmeninde öğütülerek elde edilen unla pişirilir. Kadınlar oruç süresince ev işlerinin yanı sıra bir

yandan da bu malzemeleri kavurarak, kendi el değirmenlerinde öğütme işlemini yaparlar. Ev halkı ve Surp Sarkis kutlamasına gelecek olan İslam komşularının sayısının göz önünde bulundurularak bir kaç pişirimlik pay ilave edilir. Böylece her evde buram buram kokmakta olan bir çuvala yakın açık kahverengi renkteki pokhind unu hazırlanmış olur. Pokhind unu soğuk suda tarhana kıvamına gelinceye kadar pişirilmesinden sonra üzerine tereyağında kavrulan kırmızı biber dökülerek ikram edilir. Yazılı kaynaklarda pokhinde pekmez de katıldığı bilgisi yer alsa da bizler pekmez koymayız. Pişirilen "pokhind"den Surp Sarkis'e de bir tabak ayırmak adettendir. Halk arasında oruç tutan evleri ziyaret eden Surp Sarkis'in pencere önüne kendisine bırakılan pokhind üzerinde asasıyla iz bırakarak o evi kutsadığını gösterdiğine dair bir başka inanış da bulunmakta. İstanbul'da koşullarında zor olsa da bizler hala Surp Sarkiste malzemeleri kavurup el değirmenlerinde çekerek "pokhind" imizi pişirmeye devam ediyoruz. Pokhind hazırlığı senede sadece bir kere yapılır. O yüzden de köyde Surp Sarkis gelsin diye, sabırsızlıkla Şıvad (Şubat) ayının gelmesi beklenirdi. Bizim ora insanının bayıldığı bir yemektir. Ancak burada doğan, bu yemeği bilmeyen biri yerse beğenmeyebilir."

Ermeni mutfağının en çok kullanılan baharatları İstanbul Ermenileri için tarçın ve karabiber olurken,Anadolu Ermenileri için bölgesel olarak değişiklik göstermektedir.

"Batıda, tarçın, kimyon, yenibahar, Ermenistan'da kişniş, lavaş ekmeği, Sasun'da "pıltin" adı verilen yabani bir ot (Çemene benzeyen bir tadı var). "Zuzbakh" adını verdiğimiz bir yerde yabani sarımsak da diyebileceğimiz bir otumuz vardır. Yemeklerde tereyağı ve "ağtan" yani pişmiş yoğurt olmazsa olmazımız. Pek çok yemek çeşidi ahtan ile yapılır. Balkabağı ve kırık "gılgıl"la bayram yemeğine dönüşür. Dolmalarla, kurutulmuş kabakla sunumu yapılır. Katı haliyle hazırlandığında üzerinde pul biberle kavrulmuş tereyağı gezdirip kahvaltıda kullanılır. Sulandırılıp tekrar tereyağı katılarak çorba haline getirilir, yani bizlerin sofrasında

olmazsa olmazımız. Hem lezzet verir, hem ana yemektir." (Bayan B.K, Samatya, Ermeni, 49)

İstanbullu bir Ermeni olan Bayan A.M. (Moda, Ermeni, yaşını belirtmedi) ise,kendi mutfağında en çok kullandığı baharatları şöyle sıralamaktadır:

"Eh, tabii. Ermeniler çok baharat kullanır, çok soğan kullanır. Tarçın baş tacımızdır.Zeytinyağlılarımız şekerlidir. Sıcak yemeklere çok salça konmaz. Kıpkırmızı yemek olmaz. Diyelim çalı fasülyesi…Domates bile konmaz. Sebzenin rengini korumak gerekir. Bol soğan girer sadece. Soğan da erimeyecek içinde, görünür olacak.Yemeklerim İstanbul Ermenilerinin yemeği. Anadolu Ermenileri balık,zeytinyağ bilmezler."

Tıpkı Rum toplumunda olduğu gibi, Ermeni toplumunda da yemek düzenini Hıristiyan inancı biçimlendirmektedir. Zengin bir ziyafet sofrasıyla eş anlamlı olan "Gağant", Ermenilerin yılbaşına verdikleri isimdir. Bütün aile "gağant gecesi" bir araya gelir ve gece yarısına kadar sofrada oturur. Topik, hindi, midye dolması, anuşabur (aşure) ve zeytinyağlı dolma "gağant"ın olmazsa olmaz yemeklerindendir. Yeni yıl sabahında yere atılarak çatlatılan narın, yıl boyunca bereket getirdiğine inanılmaktadır. Buna "nar çatlatması" denmektedir.

Bay L.B. (Tatavla,Ermeni,38) yılbaşı sofrasının tüm detaylarını anlatmaktadır:

"Yılbaşı geldiğinde herkesin aklına hediyeler, Noel Baba falan gelse de, benim aklıma kalabalık ev ve kuş sütü eksik sofralar gelir. Yılbaşında tüm ailenin geçireceği evi anlamak hiç zor olmaz. Eğer ki büyük sofra kurulacaksa ilk ve vazgeçilmez iş, soğan kavurmak. Bir Ermeni evinin yılbaşı sofrasının vazgeçilmezlerinin başında gelen *zeytinyağlı yaprak dolma, topik, midye dolma* hepsinde bol bol soğan var. Bunun içinde en göz yaşartıcı iş bu soğanları doğramak. Bu bol miktarda doğranan ve kısık ateşte "kendi suyunu çekene kadar." ya da "rengi karamele dönene kadar" pişirilen soğanın konusu değil evi bütün mahalleyi sarar. Kimilerine rahatsız edici gelse de bence güzel bir sofraya yaklaşmanın sevinçli habercisidir o koku."

Ermeni toplumunun yeme-içme kültürü ve seremonisi yerleşik bir kültürün ifade alanı olarak öne çıksa da genç kuşak ilgisiz davranmaktadır: Bayan D.Ç. (Samatya, Ermeni,24) bu konuda şunları ifade etmektedir:

> "Yılbaşı sofrasında genelde olmazsa olmaz dediğimiz şey hindidir. Daha çok detaylı şeyler var yapılan ama ben tam bilemiyorum. Mutfakla ilgim yok."

Genç kuşaktan başka bir görüşmeci, Bay A.A(Moda,Ermeni,27)ise şunları söylemektedir:

> "Hiç ilgim yok. Sadece yemesini seviyorum.Yapımını, sürecini bilmem. Mamamın(annemin) ilgi alanı daha çok."

Ermeni toplumunda, misafir ağırlama seremonisi, misafire yüklenen anlam bağlamında İstanbul ve Anadolu kökenli olanlar arasında farklılaşmaktadır. İstanbullu olan Bayan L.T. (Moda, Ermeni,51) bu konuda kendi kültürünü dahi yetersiz bulmaktadır:

> "Önce kahve çıkar. Sonra likör-çikolataya geçilir. Sonra çay çıkar. Bu konuda Rumlar daha inceliklidir. Çevirme tatlısı, kaşık tatlıları filan. Bizde yok onlar."

Buna karşın Anadolu kökenli Bayan B.K.'nin (Samatya, Ermeni, 49) ifadeleri iki kültür arasındaki farkı ortaya koymaktadır:

> "Bütün Ermeniler adına konuşamayacağım. Zira bizim evde kurallara illaki noktası noktasına uyulacak diye bir derdimiz olmamıştır. Biz gösterişten uzak, samimi davranmaya daha çok önem veririz. Şayet misafirlerimizi önceden davet etmişsek, daha çok onların da hoşlarına gidebilecek yemekler pişiririz. Bizde yakın akrabalar birbirimize haber vermeden gidip geldiğimiz için aynı gün hem davetli hem de çat kapı gelen misafirlerimiz olması mümkün olabilir. Doğu insanının böyle bir ayrımı yok. Gelen misafir baş tacıdır. Yabancı olarak görülmediği için evin insanından farklı değildir. Kendisine yemek kalmasa bile misafirin karnı mutlaka doyurulur. Bu paylaşmak filan da değil. Kendisinden de ödün verme söz konusu çünkü. İlk önce gelen misafirindir yemek, sonra

erkeğindir. Çünkü çalışan erkektir ve onun karnının doyması gerekir. En son kadınındır. Dolayısıyla misafiri "ağırlamak" değil de, gelen insanı nasıl ayakta tutabilirim söz konusu. Bu nedenle gösterişten uzak, samimi davranılır. Misafir öğlen saatlerinde yemeğe gelecekse likörü yemekten önceye alıp, kadehi kaldırıp likörü "Hoş geldiniz."diyerek içerler. Ler diyorum zira benim likör de dahil olmak üzere hiçbir alkol ürünüyle aram iyi değil. Masadaki kap kaçaklar mutfağa taşındıktan sonra masaya meyve, tatlı ve kuru yemiş tabakları getirilir. Arada çayımız demlenmiş olduğundan misafirlere çay eşliğinde istediği meyve tatlı servis edilir.12 kişiysek sofraya 13 tabak götürülür ki o da Tanrı misafirinindir. Hiçbir zaman az yemek pişmez. Herkese açıktır sofra çünkü. Aile bireylerimizden birini yakın zamanda kaybettik. Kanserdi. Hepimizi topladı evine. Herkesin önünde eşine dedi ki; 'Hanım, sakın ola ki bu eve gelen kişiyi aç göndermeyesin. Gelen kişinin muhakkak karnı doyacak. Evden misafir eksik olmayacak.' Atalarımızdan böyle gördük biz. Bir de öyle randevulaşma yok. Herkes çat kapı gelebilir. Hazırlık filan da yapılmaz. Evde ne varsa, sevginle o paylaşılır. Nispeten bayramlarda değişiklik oluyor."

Bir başka Anadolu kökenli Ermeni görüşmecinin ifadesi de yukarıdaki anlatımla örtüşmektedir.

"Öyle bir ayrım bizim ailede pek yok. Uzun seremoniler filan olmaz bizde. Ermeni olarak ayrıca yaptığımız bir şey yok açıkçası. Normal şekilde misafirlerimizi ağırlıyoruz." (Bayan D.Ç., Samatya,Ermeni, 24)

Yahudi toplumunun yeme-içme kültürü de son derece özgündür. Yahudi yeme-içme kültürünü dini kurallar biçimlendirmiş, Tevrat'a dayandırılan kurallarla çerçevesi çizilmiştir. Bu nedenle diğer mutfaklardan farklı bir görünüm sergilemektedir. Oruç, bayram günleri ve gündelik yemek sofrası bu kuralların ışığında hazırlanmaktadır. Sefarad mutfağı kendi toplumuna ait kültürel özellikleri, dini kuralları koruyan bir yapıya sahip olmasının yanı sıra ortak coğrafyada yaşayan diğer toplumların kültüründen de etkilenen, yeniliklere de sahiplenen bir mutfaktır. Bütün bu yenilikleri

ise kendi kültürel süzgeçlerinden geçirdikten sonra benimsemiş, adapte etmişlerdir. 1492 yılında İspanya'yı terk edip Osmanlı ülkesine sığınan Sefarad Yahudileri yanlarında sadece ana dilleri olan Ladino ve yemek kültürlerini yani "Sefarad mutfağı."nı getirebilmişlerdir(Deşilton,2014:13). Böylece Türk mutfağının etkileşimde bulunduğu tatlardan biri de Sefarad mutfağı olmuştur. Türk mutfağı İspanya kökenli tatların ve kokuların etkisinde zenginleşmiştir. Akdeniz kökenli bir mutfak olması nedeniyle Türk yemek kültürüne hızlıca uyum sağlamış, böylece her iki mutfağın kesişiminden yeni tatlar, yeni pişirme ve saklama teknikleri olanakları oluşmuştur. Patlıcan ise Sefarad mutfağının en önde gelen sebzelerinden biridir. Patlıcan ile en az otuz altı faklı çeşit yemek pişirilmektedir. Ekşi kullanımı da oldukça yaygındır. Günümüzde Sefarad mutfağının en ünlü yemeklerinden biri ekşi erik sosunda yapılan balık(gaya kon avramila) yemeğidir. Ekşili kabak kabuğu yemeği (kaşkarikas kon avramila), ekşi soslu beyin (agristada de meoyo), ekşili köfte (agristada de yullikas), ekşi erik soslu yumurta (avramila kon uevos), ekşili kabak dolması (dolmas agras de kalavasa), sirkeli ciğer (igado kon vinagre) ve limonlu, maydanozlu yahni (prişil i limon) yine ekşi kullanılarak yapılan yemeklere örnek verilebilir. Limon, nar, ekşi üzüm ve nardan elde edilen ekşilerle yapılan yemekler olsa da en temel malzeme sirkedir. Görüşmecilerden Bayan R.D. (Burgazada,Yahudi,60) Sefarad mutfağının en önemli yemekleri hakkında şunları söylemektedir:

> "Bana kalırsa "pırasa köftesi"dir(albondigas de prasa kon muez). Günümüzde genç kuşak artık bu yemeği yaparken ceviz de kullanıyor. Sonrasında "Fritadaz" ve "almodrete"dir. Yakın zamanda, yemek kültürü araştırmacılarından oluşan bir grup benden Sefarad yemekleri pişirmemi rica etmişti. O gün İngiliz Yahudisi olan bir beyefendi bana. "Almodretenin tarihçesini biliyor musunuz?" dedi ve şöyle anlattı. Engizisyon zamanı kim Yahudi kim Hıristiyan anlamak için "almodrete" ikram edilirmiş. Yahudilerin "almodrete"yi çok tüketmelerinden tanınırmış. Bizim mutfağımızda ekşi tat öne çıkar ama sadece bu değildir. Örneğin şeker de önemli bir yer tutmaktadır. Zeytinyağlı sebze yemeklerine mutlaka şeker konur."

Aynı kentsel mekânı paylaşan Sefarad, Rum, Ermeni ve Türk toplumunun paylaştığı ortak bir mutfak kültürü de vardır. Bu da "Yemeğin milliyeti olmaz, coğrafyası olur." sözünü bir kez daha akla getirmektedir. Bu ortak mutfak kültürüne ait öne çıkan tatların başında buğdaydan yapılan bir çeşit tatlı olan, Türklerin "aşure", Ermenilerin "anuşabur", Rumların "koliva" ve Yahudilerin "trigo koço" olarak tatlı, sembolik anlamı sebebiyle de ilk sırada yer almaktadır. Bunun dışında misafire verilen önem de aynı coğrafyada yaşayan insanların ortak özelliğidir. Görüşmecilerden Bayan R.D. (Burgazada,Yahudi,60) Yahudi toplumundaki misafir ağırlama seremonisini şöyle anlatmaktadır:

> "Sefarad evinde misafire muhakkak evin hanımının yapmış olduğu kaşık tatlılarından ikram edilir. Bu kışın portakal reçeli, yazın ise incir reçelidir. Bu reçeller kireçle yapılırdı. Daha sonra "şarope blanko" adındaki tatlımızdan ikram edilirdi. Bu tatlının Türkçe anlamı "şeker şurubu" dur. Şekerli su bembeyaz olana kadar karıştırılır, istenilen kıvama gelince içine damak tadına göre badem ya da ceviz, hindistan cevizi, damla sakızı veya sadece rendelenmiş limon kabuğu katılır. Tatlı hazır olduktan sonra gümüş bir kasenin içine konur, yanında su ile misafire ikram edilir. Şarope'den bir kaşık alındıktan sonra bir bardak su içilir ve sonra kullanılan kaşık su dolu bardağın içine bırakılır. Tabii ki günümüzde bu tatlıyı yapan ve misafirine ikram eden çok az insan kaldı. Kahve ikramı zamanı geldiğinde ise mutlaka yanında likör ile ikram edilir. Bunların dışında aslında İzmir Sefaradlarına ait olan "reşas" adındaki kurabiyemizden ikram edilir. Reşas un, sirke, su, sıvı yağ, şeker, tarçın, soda ve yumurtadan oluşan, hafif bir tatlıdır. Hamur haline getirildikten sonra sonsuzluk biçiminde yani ters sekiz bir form verilir. Nefis bir kurabiyedir."

Cuma akşamları ailece yenen "Şabat[2]" yemeği dünyanın her yerindeki Yahudi ailelerin özenle uygulamaya devam ettikleri çok eski bir Yahudi geleneğidir. Sofrada

[2] Musevi inancında,Pazar günüyle başlayan haftanın 7. günü olan Cumartesi, mutlak bir iş görmezlik günü olarak saptanmış ve bu güne "Şabat" adı verilmiştir. Şabat koşulları cuma günü, gün batımıyla başlayıp, cumartesi günü gün batımı sonrasına kadar devam etmektedir. Şabat'la ilgili kurallar ve yasakların temelinde bütün işlerin durdurulması vardır. Ev halkı Şabat'ı karşılamak üzere temiz ve şık giyinmiş olarak hazırlanmaktadır.Şabat sofrası erkenden kurulmalı, evde önemli bir misafir gelecekmişçesine beklemeye girilmelidir. Bütün hazırlıklar Şabat mumlarının evin hanımı tarafından yakılmasıyla son bulmalıdır (http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/yahudilik/108-sabat).

en şık yemek tabakları ve en güzel beyaz örtü kullanılmalıdır. Diğer gündelik sofralardan farklı olarak Şabat sofrasında Şabat mumları, Kiduş bardağı ve iki bütün ekmeğin bulunması şarttır. Türk Yahudi toplumunda günümüze dek devam eden gelenekler ışığında Şabat hazırlıkları perşembe gününden başlamaktadır. Perşembe günü Şabat sofrası için alışveriş yapılır ve yemekler hazırlanır. Hafta boyunca görüşemeyen aile bireyleri Şabat yemeği için bir araya gelirler ve aile bağları bu şekilde kuvvetlendirilmiş olur. Bu gelenek yeni kuşaklara da aktarılarak devam ettirilmektedir. Şabat sofrasında zorunlu olan her bir ögenin simgesel özellikleri vardır. Yahudi kültüründeki "şabat sofrası" yalnızca beslenme ile ilgili değil, toplumsal davranışların da yansımasının görülebileceği bir alandır. Şabat sofrasında Yahudi toplumunun sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını görmek mümkündür.

Bayan R.D(Burgazada, 60), şabat sofrası seremonisini ve bugünün önemini şöyle anlatmaktadır:

> "Şabat sofrası masamıza, annemin çeyizinden kalan beyaz kolalı ve çok zarif işlemeli bir örtü serilirdi. Bu sofrada mutlaka Kiduş kadehi(Şabat duası okunurken içine şarap konulan kadeh), kırmızı şarap, üzerinde işlemeli bir örtü olan bütün bir ekmek olurdu. Soframızın ortasında da kristal bir vazo içinde bahçemizden topladığımız mevsim çiçekleri konurdu. Yemekte başlangıç olarak "*erikli gelincik balığı(gaya kon avramila).", "etli patlıcan sarma(rulikos de berencena)"* ve son olarak tatlı olarak "*cevizli tatlı(travados)"* olurdu. Şabat sofrası Yahudiler' in en büyük şansı ve asimile olmamalarındaki en büyük etkendir. Şabat yemeği olduğu sürece Yahudilik yok olmayacaktır. Her ne kadar kaybolmaya başlasa da bu çok önemli bir gelenektir. Aileleri hep bir arada tutar."

Bir başka görüşmeci, Bayan M.Ş. (Burgazada,Yahudi, 51)de şabat sofrasının önemine vurgu yapmaktadır:

> "Sofra demek ailenin bir araya gelmesi demek. Özellikle en sevdiğim gelenek Cuma gecesi tüm ailenin o masa etrafında bir araya gelip şarapla "kiduş duası" okunması ve ardından ekmeğin tuza banarak yapılan ekmek duası. Tüm bayramlar, aile o sofa etrafında toplanır bir araya gelir."

Yahudi toplumunda da oruç ve bayram günlerinin menüsü gündelik yemeklerden ayrılmaktadır. Yahudi toplumunda her özel günde bütün aile biraraya toplanmakta, yemekler ziyafet havasında geçmektedir. Özel günlerde toplu olarak yemek yeme geleneksel bir ritüele dönüşmüştür. "Şabat sofrası" ritüeli geçmişi çok eskiye dayanan geleneklerin sembolik bir anlatımıdır. Geçmişten bugüne aile ilişkilerinin daha samimi kurulduğu, birlikteliğin ve kültürel özelliklerin göstergesidir. Bu sofraya aile bağlarının bir ifadesi olarak toplumsal bir misyon yüklenmektedir. Biyolojik bir gereksinim olan yemek, bu bağlamda Yahudi toplumunun davranışlarını yansıtan bir simgeye ve toplumsal bir davranışa dönüşmektedir.

Bayan R.D(Burgazada, Yahudi, 60), Yahudi toplumundaki oruç ve bayram günlerini şöyle anlatmaktadır:

> "Ben size Eylül'ün sonuna gelen Yom Kippur orucunu anlatma istiyorum... Ege Yahudileri muhakkak zeytinyağı, İstanbul Yahudileri ayçiçeği kullanır. Oruç bununla açılır. Fırından ekmek, yağ, tuz. Sonra tavuklu çorba içilir. Benim ailemde sütlü nescafe ve kurabiye yenirdi."

Sefarad Yahudilerinin oruç ve bayram günlerinin beslenme düzenindeki farklılaşmayı başka bir Yahudi görüşmeci şöyle anlatmaktadır:

> "Kipur orucunda [3]aile bir araya gelir ve balık, bamya, pilav, tavuk, pırasa köftesi, birkaç sebze yemeği ve en sonda da bir katı yumurta yeriz ki yirmi dört saat boyunca bizi tok tutsun. Ardından kavun veya karpuz ve kahve ile oruç açılır. Oruç bitiminde ise, yine aile bir sofrada toplanır. Şofar sesi duyulduktan sonra yemek yenebilir. Bu defa sofrada, çoğunluk tavuk suyuna çorba ile oruç açar. Biz mutlaka önden, yağda döndürülmüş taze ekmek dilimiyle açarız orucu, ardından *borekas*lar, tuzlu kurabiyeler, peynir çeşitleri ve kek ile neskafe içeriz. Pesah yani Hamursuzun yemekleri ise hamursuz ıslatılarak yapılan börekler ve hamursuz unu ile yapılan pek çok yemekten oluşur. Pırasa köftesi olmazsa olmazdır. Kuzu eti ve Gürcü usulü kavurma da yaparım ben. Babam Gürcü'ydü çünkü.

[3] Yom Kipur, kefaret, günah çıkarma günü"gibi anlamları taşımaktadır. Ruhun arındırıldığı, günahların affedilmesi için Tanrı'ya yalvarıldığı bir gündür.(sevivon.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=1&Itemid=9.)

Oradan kalan bir gelenektir. Purim ve Hanuka bayramlarının özel tatlıları vardır. Şavuot bayramında ise peynirli yemek menüsü hazırlanır. Roş Aşana [4]yani yeni yılda, elma reçeli yapılır. Balkabağı tatlısı yenir. Mutlaka yemekte balık yenir ve balığın başı da sofrada tutulur." (Bayan T.P,Burgazada, Yahudi, 62)

Yahudi kültürünün en önemli ayırt edicilerinden olan olan yeme-içme kültürü, beraber yaşadığı diğer kültürleri etkilediği gibi, o kültürlere yeni sözcükler, deyimler de kazandırmıştır. Türkçe'deki "Etliye sütlüye karışmamak" deyimi yeme-içme kültürü bağlamında dil-kültür etkileşimi gösteren önemli bir göstergedir. Bu deyim, Yahudi yemek kültüründe "kaşer kurallarını(Yahudi beslenme kuralları) ifade etmek için kullanılmaktadır. Yahudi toplumu dini kitaplarından hareketle yeme içme üzerine bir dizi kural geliştirmiştir. Tevrat'taki Leviler "Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar (Yasa14:3–21)." bölümünde belirlenen kurallara "kaşerut" (İbranice uygunluk) kuralları adı verilir ve dini kitaplara göre yenilmesinde bir sakınca bulunmayan yiyecek ve içeceklere "kaşer" (Sefarad Yahudilerine göre)ya da "koşer" (Aşkenez Yahudilerine göre)adı verilmektedir. Ayrıca yemeğin hazırlanışı ve sunumu sırasında kullanılacak gereçlerde "kaşer" olmalıdır. Bunun dışında kalan yiyecekler ise "taref" olarak tabir edilmektedir. Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta yenilmesi serbest veya yasak olan hayvanlar şöyle belirlenmiştir:

- "Karada yaşayanlardan geviş getiren ve çift tırnaklı olan hayvanların yenmesi serbest, bu özelliği taşımayanlar ise yasaktır; bunlara ek olarak domuz tavşan ve deve eti yasaktır.
- Her türlü böcek, sürüngen ve kemirgenin yenilmesi yasaktır.
- Kuşlardan Tevrat'ta ismi geçen yirmi kuş dışında kalanların yenilmesi yasaktır.
- Balıklardan pullu ve yüzgeçli olanlar dışında kalanların, kabuklu hayvanların (midye, istiridye) ve ahtapot, kalamar, ıstakoz, karides, kerevit, yengeç, denizkestanesinin yenilmesi yasaktır.
- Yenilmesi yasak olan hayvanlardan çıkan yumurta, süt gibi her türlü ürünün (bal hariç) yenmesi yasaktır."

4 Roş Aşana her zaman Roş Hodeş-ayın ilk gününe denk gelen tek bayramdır. İbrani takvimine göre yılbaşıdır.

Yahudi inancına göre, etli ile sütlü gıdaların aynı anda yenilmesi, aynı kaplarda pişirilmesi yasaktır. Bunun nedeni "yavru olan kuzunun etini yerken annesinin sütünü aynı anda tüketmiş gibi olursunuz." inancıyla ilgilidir. Hafif sütlü gıdaların yenmesinden sonra ağız çalkalanıp, masa örtüsü ve kap kacak değiştirildikten sonra etli yiyecek yenebilir ama tam tersi mümkün değildir. Etli bir yiyecek yenildikten sonra, Seferadlarda altı saat, Aşkenazlarda üç saat geçmeden sütlü bir yiyecek veya türevi yenilemez. Etli yiyeceklerin piştiği kaplar ve sütlü yiyeceklerin piştiği kaplar, tabaklar, kaşık ve çatallar ayrı olmalıdır. Kaşer kuralları yavru olan kuzunun eti yenilirse annesinin sütü de aynı anda tüketilmiş gibi olur düşüncesine yaslanmaktadır. Bu durumun gaddarca olduğu düşünüldüğü için yeme-içme kuralları buna yasağa göre biçimlenmiştir. Et veya süt sayılmayan besinlere "parve" adı verilmektedir. Parve besinler etlilerle de sütlülerle de beraber tüketilebilirler. Günümüzde eskisi kadar bu kurallara uyulmasa da kaşer kuralları geçerliliğini sürdürmektedir.

Yahudi toplumunun yemek kültüründe her yemek için özel bir kutsama ritüeli vardır. Dini inancı yüksek olan bir Yahudi, yemeğe başlamadan önce tüm sebze, meyve, et, balık, tatlı ve pastaları ayrı ayrı kutsamalıdır. Çünkü yemek Tanrı'nın bir armağanıdır. Bu nedenle onlara özen gösterilmesi, gerektiği değerin verilmesi gerekmektedir. Yemek yemek, bir anlamda Tanrı'ya şükretmek demek olduğu için sofra da özenle kurulmalıdır. Beyaz, işlemeli ve kolalı zarif masa örtüleri serilir, yemek takımları özenle seçilir. Ekmeğin üzerine günün anlam ve önemine göre işlenmiş bir örtü örtülmesi kuraldır. Yemek boyunca Tanrı'ya şükredilmektedir. Yemek ne olursa olsun sofra ritüellerine eşlik eden ise daima şaraptır. Tıpkı Hıristiyan toplumunda oldu gibi Musevi toplumunda da şarap kutsal bir içecektir.

İstanbullu azınlıkların yemek kültürü son derece geniş bir içeriğe sahiptir. Azınlık gruplarının yemek kültürü, kendine özgü yapısı ve aynı mekânı paylaştığı farklı toplumlarla etkileşimi, içerik olarak çok değişik öğeleri bir araya getirmektedir. İstanbullu azınlıkların yeme-içme kültürünün bu kadar zengin olmasının kökeninde, geçmiş yıllarda kentin sunduğu tarımsal olanaklar, tarihsel sürecin uzunluğu ve bu süreçte farklı kültürel kimliğe sahip gruplarla etkileşime girilmesi gibi unsurlar yer

almaktadır. Bu nedenle farklı tatlar ve birbiriyle iletişim halinde bir yemek kültürü ortaya çıkmıştır.

1.2.2. Kültürel Miras Taşıyıcısı: Müzik Pratikleri

Müziğin, gündelik hayat olgusu içerisinde önemli bir rolü vardır. Bireyler müzik pratiklerini benimseyip dinlerken, aynı zamanda müzikle ilgili kolektif bellekte açığa çıkan farklı duygularla, kısacası gündelik olanla yoğun bir ilişkiye girmektedir. Müzik pratikleri gündelik hayatla girilen bu simgesel ilişkinin aracısı olmaktadır. Frith'e göre müzik pratiklerini değerli kılan, "(Müziğin) Yeni bir kendini tanıma biçimine imkân vermesi (ve) bizi toplumsal kimliklerimizi kuşatan gündelik rutin ve beklentiler sarmalından özgürleştirmesi" dir (Frith, 1987: 144). Bu noktada çalışmamız bağlamında, müziğin azınlık gruplarının gündelik hayatına ne türden olanaklar yarattığı ve kültürel kimliklerinin farkına varmak için müziği nasıl araçsallaştırdıklarını değerlendirmeye çalışacağız. Burada amacımız, derinlemesine bir Ermeni, Rum, Yahudi müziği tarihi yazmak değil, müziğin azınlık gruplarına mensup bireylerin kültürel belleğine etkisini değerlendirmektir. Azınlık gruplarının kültürel bellek oluşturmada müzikten nasıl yararlandığı, geçmişte yaşanan olayların müziği nasıl etkilediğini ve müzikten nasıl etkilendiklerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Müzik, duygu ve düşüncelerin ses aracılığıyla ifade edildiği sanatsal bir formdur. Sözler melodik ve ritmik bir biçimde sıralanabileceği gibi, çeşitli aletler de sözlerin yanında yer alabilmektedir. İnsanlık tarihi kadar eski olarak, insanlıkla birlikte gelişmiş ve şekillenmiştir. De Nora'nın da önemle vurguladığı gibi, "Müzik, insanların gündelik hayatlarında kendilerini hisseden, düşünen ve eyleyen birer estetik fail olarak düzenlemek üzere yöneldikleri bir araç ya da kaynak olarak iş görüyor." (2000:62) Bestecisinden dinleyicisine kadar toplumsal bir görünüme sahip olan müzik, içinde bulunduğu toplumun kültüründen, toplumsal yapısından, kurumlarından önemli ölçüde etkilenmektedir (Günay, 2006:21). Cook, müziğin sadece kulağa hoş gelen, birbiriyle uyumlu seslerden oluşmadığını ifade etmekte, müziği kültürün içine gömülmüş olarak değerlendirmektedir. Dil olmadan bir kültürün olamayacağı gibi,

müzik olmadan da bir kültür var olamaz. Müzik kendiliğinden farklı bağlamlar yaratmamakta, dinleyiciler onunla ilgili anlam oluşturmaktadır. Bununla beraber müzik, sadece kültürel bağlamda 'öteki'yle ilişki kurma yöntemi değil, aynı zamanda süreç içerisinde kişinin kendi konumunu sorgulaması, dönüştürme çabası, kimliğin yeniden oluşumunu düzenleme yöntemidir (Cook: 1999, 177) Tarihsel süreç içerisinde yer alan her olaydan bütün kültür sistemleri gibi müzik de etkilenmiştir. Görüşmecilerden Bayan E.M. (Tatavla, Ermeni,55) müzik- bellek ilişkisini şöyle anlatmaktadır:

> "Ermeniler çektikleri tüm acıları ninnilerle, ağıtlarla anlattılar. Tehcir öncesi şarkılarımız çok neşeliymiş. Kızların ince beline, kaşına, güzel gözlerine türküler yapılırmış. Sonra bir hüzün hâkim oluyor şarkılarımıza. Hatta keder demek daha olur. Müziğimizi her zaman dinleriz. Dernek toplantılarımızda, pikniklerimizde, düğünlerimizde… Böylece büyük bir aile olduğumuzu anlıyorum. Yaşanan acılar sonucu dünyanın dört bir tarafına dağılmış bir aile. Tıpkı nar taneleri gibi."

Bayan E.M'nin de ifade ettiği gibi, kendi kültürüne ait müziği dinleyen azınlık grubu üyeleri, ortaklık duygusu hissetmekte; dinlenen müzik aracılığıyla üyeler arasındaki ilişkiler gelişmektedir. Bu bağlamda müzik pratiklerine katılan azınlık grubu üyeleri arasında topluluğa aidiyetin ve duygusal bağlılığın derecesi artmaktadır.

> "Müzik sadece bizim için değil, zaten hayat içerisinde çok değerli. Müzik ibadet kökenli ortaya çıkmış bir şey bana kalırsa. Ninniler çok önemli. Orada sadece çocuğunu uyutmak için ninni söylemez anne. Bebeğiyle paylaşacakları vardır. Ağıtlar çok değerlidir. Günümüz İstanbul'unda nerdeyse ağlamaması için iğne yapacaklar insanlara. Bırakın acısını yaşasın insanlar. Feryat etmez, içinde kalırsa asıl kötüsü. Hayata anlam katan, ruhsal anlamda sığınabileceğin en önemli değer müziğimiz. Bugün en önemli eksiğimiz bu ağıtlarımızı, ninnilerimizi kaybetmemiz. 1915 bu konuda büyük bir tahribat yarattı. Şarkılarımızı, ninnilerimizi, ağıtlarımızı bizden aldı. Benim dedem vasiyet etmiş, "lalik" adı verilen kavalla yapılan bir müzikle defnedilmiş. Bir ağıt tonalitesi ile çalınmış kaval. Bir de Hrant Dink'in cenaze töreninde kaval çalınmıştı. Sözle dile getirilemeyen, müzikle dile getirildi. O büyük bir açık olarak

devam ediyor hayatımızda. Bir toplumdan dil ve müziği alırsan o toplumunun en önemli sütunlarından birini almış olursun. Bir çocuğu kendi kültürüne yönelik bir dansa, müziğe gönderirsen, o çocuk emin ol iyi bir insan olacaktır. Belki büyük sanatçı olmayacaktır ama büyük insan olacaktır. Sanat ruhu besler. Ruhu beslenmeyen bir insandan bir şey bekleyemezsin. Ermeni kültüründe müzik önemli yer tutar. Gomidas Vartabed mesela tarlada çalışan insanların söylediklerini kaydediyor. Öküzüne şarkı söyleyen çiftçi var. Şarkı demek de uygun değil belki. Aslında adam iş arkadaşı olarak görüyor öküzü. Şimdi anlamsız gibi ama o yaşam için de öyle, değerli bir şey." (Bayan B.K. Samatya, Ermeni,49)

Bayan B.K'nin anlatımında da görüldüğü gibi, belirli bir coğrafyada üretilen müziğin, o coğrafyada yaşayan herhangi bir toplumsal grup ile özdeşleşmesi mümkündür. Lewis'in de ifade ettiği gibi, "İnsanlar müziğe belli bölgelerin simgesel gösterenleri ve topluluğun, dolayısıyla da aidiyetin ve ortak geçmişin sembolleri olarak bakarlar." (1992: 144) Bu noktada müzik, toplumsal grupların kimlik inşa sürecinde ve inşa edilen kimliğin diğer toplumsal gruplar karşısında bir ifade aracına dönüşmesinde aracı konumundadır. Bu noktada Bayan S.K.(Tatavla, Ermeni, 23) Ermeni müziği ifadesine karşı çıkmaktadır:

"Ermeni müziği diye bir şey yok! Ermeni besteciler tarafından söylenen Ermenice halk türküleri vardır. Ben bu Ermeni müzik fikrine tamamen karşıyım. Ermeniler kimdi? Anadolu' daki insanlar değil mi? Köylerde birçok kültürle karşılaşmış ve yaşamış insanlardı. Doğal olarak sadece Ermenilere özgü bir müzik aramak bir müzisyen olarak bana çok yanlış gelmektedir. Ermenice halk müzikleri vardı, özel olan tek şey belki Ermeni ezgileri olarak adlandırılan melodiler olabilirdi, bunlar da çok karakteristik ve azdır. Ben Ermenice müziğe çok geç yaşlarda önem vermeye başladım. Bana göre hiçbir anlam ifade etmezdi Ermenice müzikler. Fakat zamanla gerçekten araştırarak öğrendiğim bilgilerle müziğin ne kadar önemli bir yer kapladığını, ne kadar kültürel bir sembol haline geldiğini öğrendim. Tabi ki de sürekli Ermenice halk müziği dinleyen biri değilim. Fakat bazı eserler ağıtlar, sıla hasreti, aşk konulu

türkülerimiz bence dünya klasiği sayılabilecek kadar çok değerlidir. Çoğu yabancı etnik müziklere de ilham olmuştur bu tür müzikler."

Görüşmecilerden E.U. (Burgazada, Rum, 69) kendi kültürüne ait müziğinin kendisindeki ve Rum toplumdaki yeri hakkında değerlendirme yapmakta, müziğin geniş toplumla olan diyalog beklentisine de cevap verdiğini vurgulamaktadır:

"Elbette Rum müziği benim için çok önemli. Rum kültürü denince sirtaki, rembetiko akla gelmez mi? Biz bunlarla hatırlanıyoruz. Aslında bu geniş toplumla ilişkileri de yumuşatıyor, bizim kültürümüzü sevdiriyor. Rahat bir iletişime olanak tanıyor. Rum insanı neşeyi, eğlenceli sever. Bu yüzden şarkıları da neşelidir genellikle. Her özel günümüzde, kutlamamızda dans, müzik muhakkak olur. Ben şahsen klasik müzik sevmem pek. Rakı sofrasında "Makber" dinlemeyi de, dinleyeni de sevmem. Neşelenmek isterim. Çünkü zaten hayat çok zor. Meyhanede de ağır şarkılar çalmasınlar. Ağır makamlı sanat müziği de sevmem. Onun dışında her tür müziğe açığım."

Bir başka Rum görüşmecimiz Bayan S.İ. de (Moda,Rum,60) gündelik hayatta Rum müziği dinlememenin önemine değinirken, bu müziğin sadece neşeden ibaret olmadığını vurgulamaktadır:

"Mutfak kültürümüz ve müziğimiz çok öne çıkmış. Ama mutfak boğazına düşkün olanlar için önemli. Müzik ise herkese hitap ediyor. Müziğimiz çok güzel. Bugüne kadar bir sirtaki dinleyip de *'Yahu bu ne biçim şey*!' diyeni doğrusu hiç duymadım. Kültürümüzün en önemli ögesi diyebilirim. Çanak antenimden Yunanistan kanalları çekiyor. Özellikle kurdurdum. Sırf o programları izleyebilmek, müzik dinleyebilmek için. Cafe Aman [5]ve Tatavla Keyfi [6]grupları var şimdilerde. Cafe Aman'ı severim ama Tatavla Keyfi'ni çok beğenmedim. Cafe Aman'dan Stelyo'yu çok beğenerek dinliyorum. Rum müziği çok neşeli diye

[5] 2009 yılında Stelyo Berber ile Pelin Suer tarafından kurulan Café Aman İstanbul, Türk ve Rum müziğini harmanlamakta ve unutulmaz dönem şarkılarını seslendirmektedir(https://www.ntv.com.tr/sanat/cafe-aman-istanbul-muzikseverlerle bulusuyor,DgtWV64qH0qrMJPfxxZjtw.).

[6] Tatavla Keyfi, 2008 yılında Rembetiko şarkılarına yaptıkları katkıların bir araya getirdiği müzisyenler tarafından kuruldu. Grup, vokalde Alper Tekin, buzukide Haris Rigas, Akordeonda Mamed Dzhafarov, gitar vokalde Güneş Demir, buzuki ve bağlamadaki vokalde Fivos Nomikos ve perküsyonda Yanis Dimitriu'dan oluşuyor(http://www.milliyet.com.tr/tatavla-keyfi-ile-rembetiko-sarkilari-pembenar-detay-kultursanat-1668945/).

biliniyor. Ama öyle değil. Ağıt da var, acı var. En ağır üzüntüyü bile neşeli ifade ediyor. Mesele bu. Laikalar var mesela. Çok acılı şeyler söylüyor ama kulağa öyle gelmiyor. Gazeller de var. Tek boyutlu değil."

Müzik, aynı zamanda belirli bir yaşam tarzını yansıtmaktadır. Azınlık grupları açısından müziğin önemi, gündelik hayat bağlamları içinde yeni kültürel ifade alanları yaratmasından kaynaklanmaktadır. Antakya kökenli Rum görüşmecimiz Bayan L.K'nin (Moda,Rum,35) müzik ile ilişkisi, Rum toplumu içerisinde, Antakya kökenli olanlarına yönelik, ayırt ediciliği tanımlanmış farklılıklar bağlamında önem kazanmaktadır. Bu bağlamda müzik, birer toplumsal kimlik biçimi olarak ifade edilmeye olanak sağlaması yönünden değerlidir. Müzik aracılığıyla, Antakya kökenli Rumlar, İstanbul Rum toplumu içerisinde yeni aidiyet alanları yaratabilmektedir. Bayan L.K'nin deneyimlediği müzik, "Antakyalılık" kimliğiyle ilişkisinde önemli bir rol oynamaktadır. Antakya'dan İstanbul'a uzanan yolculukta, kendilerine kültürel olarak alan açabilmek için müzik son derece verimli bir kültürel kaynak görevi üstlenmiştir.

"Arapça müzik dinliyoruz. Bu bizim kültürümüz. İstanbul'daki düğünlerimizde, eğlencelerimizde Arapça müzik dinlemeyi sürdürüyoruz. Sirtaki filan kimse bilmez. Öğrenmeye de çalışmaz." (Bayan L.K, Rum,35)

Kolektif olarak dinlenen müzikler, kolektif bellekler yaratmakta, Stokes'ın de ifade ettiği gibi; "Kolektif hafızalar yaratıp, örgütlemeye ve yaşanılan mekâna ilişkin deneyimler biriktirmeye yararlar."(1994:3) Çünkü müziğin en temel işlevi kolektif bir kültürel kimliği ifade etmektir. Şarkı sözlerinde, dans etme biçimlerinde pek çok kültürel referans bulunmaktadır(Stokes, 1994:5).Yahudi görüşmeciler de Sefarad kültürünün yaşatılmasında en az yemek kadar müziğin de rol oynadığını savunmaktadır. Bayan T.P.'nin(Burgazada, Yahudi,62). Sefarad müziği ve belleksel işlevi hakkında yaptığı değerlendirmeler bu açıdan oldukça önemlidir.

"Sefarad müziği ve klezmer[7] ara ara dinlediğim ve keyif aldığım bir müzik türü. Sefarad müziği, 1490'ların başında İspanya'dan ayrılmak zorunda kalan İspanyol Yahudilerin müziğidir. Sefarad Yahudileri 1492'de İspanya'dan, Osmanlı topraklarına gelirken, kendi müzikleri ve kültürlerini de getirmişler. Bu müzik Osmanlı müzik yapısından etkilendi tabii. Fakat şarkılardaki dil günümüze kadar İspanyolca olarak kaldı. Evet, kesinlikle kültürün yaşatılmasında çok önemli bir görev üstlendiğini düşünüyorum. Sefarad müziğiyle büyüdük. Mesela babaannem evde şarkıları mırıldanırdı. Küçüklüğümde kulağıma onun sayesinde yerleşti. Daha önce söylediğim gibi bayram sofralarımızda bütün ailenin birlikte, mutluluk içinde olması çok önemlidir. Bayramlarda da kendi kültürümüze ait şarkılar sofrada söylenir. Böylece müzik kuşaktan kuşağa geçmeye devam ediyor. Sefarad müziği hiçbir zaman yok olmaz bence. Yenilenerek, ilgi çekici bir şekilde devam edecektir. Her zaman buna yürekten inanıyorum."

Müzik, farklı toplumsal grupların kendi sosyo-kültürel yapılarını ifade etmesine olanak tanıyan bir araç olmakla beraber toplumsal gruplarda meydana gelen dönüşümün ve etkileşimin de görülebileceği bir alandır. Bu açıdan müzik, toplumların yaşamını etkileyen önemli bir olgu olarak gündelik hayatı biçimlendiren önemli dinamiklerdendir ve davranışlar, düşünceler, duygular, geçmişin hatırlanması, zamanın akışının yönlendirilmesi gibi pek çok kültürel edimin düzenlenmesine önemli katkılarda bulunmaktadır. Ülkemizde azınlık gruplarının müzik pratiklerinin uzun bir geçmişi vardır. Azınlık gruplarının dinsel ve dünyevi müzik pratikleri, azınlık grupları ile geniş toplum arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde önemli bir aracı konumundadır. Çünkü azınlık olarak yaşayan grupların müzik pratikleri kimlik inşa etmenin de bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Müzik diğer yandan, üyesi olunan azınlık grubunun kimliğini, geniş toplumun gündelik hayatı içinde yerleşik kılmanın da bir yöntemidir. Görüşmecilerden Bay A.A. (Moda, Ermeni,27), kendi toplumunun müziğini dinlemediğinin farkına vardığı anı, pişmanlık duygusu çerçevesinde ifade etmektedir:

[7] Klezmer: Doğu Avrupalı Yahudilerin yaptığı müzik.

"Müziğimiz kültürel açıdan zengin olmasına rağmen gündelik hayatta sürekli olarak duyduğumuz müziğin etkisinde kaldığımız için Türkçe ve Yabancı pop dinliyorum. Bu sorudan sonra kültürümün müziğine daha duyarlı olmalıyım dedim. Çünkü Ermeni müziği hayatımda yok denecek kadar az yer tutuyor. Farkına vardırdığınız için de ayrıca teşekkür ediyorum. Çok pişmanlık yaşadığımı söyleyebilirim. Önceden okulumuzda koro çalışmaları çok sık olurdu. Ermenice şarkı söylerken kendi kültürümü derinden hissettiğimi söyleyebilirim. Bunun beni çok mutlu ettiğini şimdi anladım."

Kültürü oluşturan en önemli parçalardan olan müzik, toplumsal grupların belleğini, bilincini yansıtan bir araç olarak da kabul görmektedir. Müziğin temel işlevi iletişimi sağlamak, kültürel mirasın aktarılmasında rol almak, toplumsal grupların kimliğini şekillendirmektir. Toplumsal grupların kimliğinin bilincine varması ve kendi toplumuyla bütünleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Kültürün göstergelerinden olan müzik her toplumsal grupta belirli bir formda oluşmuştur. Kimi toplumsal gruplarda dinle beraber oluşurken, kimilerinde eğlence olarak oluşmuştur. Toplumsal grupları oluşturan bireyler, kendi toplumsal yapılarına ait müziksel pratiklerle karşılaştıklarında, sahip oldukları kimlik ve kültürle karşı karşıya gelmiş olmaktadır. Böylece müzik, kültür ve kimliği algılayış biçiminin bir parçası olmaktadır. Bu bağlamda müzik, kimlik inşa ve ifadesinde önemli rol oynayan unsurlardan biridir. Kolektif kültürel kimliklerin müzik aracılığıyla ifadesi, özellikle azınlık gruplarının hayatında oldukça önemli bir rol oynamaktadır (Bennet, 2013:189-200). Bu bağlamda müziksel pratikler üzerinden toplumsal grupların, olaylar karşısındaki sosyo-politik tutumu ve diğer gruplarla etkileşimi hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46), bu durumu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

"Müziğin bir kültürü yaşatmakta rolü çok büyüktür. Tarihsel yaşanmışlıklar şarkı sözlerine yansıtılarak, gerek ağıt, gerek pop, gerek rebetiko, gerek zeybek havalarında zaten hayatın yaşanmış gerçekleri anlatılmaktadır. Bunları merak ederek dinleyenler tarihi bir şarkının içinden veya bir müziğin tınısından zaten hissedebilir ve anlayabilir. Tarih ve müzik birbirlerini hem yaratır hem yaşatır denilebilir. Çok önemli bir etkinliktir müzik ve tiyatro grupları. Ben eşimi bir derneğimizin

tiyatrosunda oynarken tanıdım. Bu bir müzikaldi ve biz beraber şarkı söylüyorduk. Dolayısıyla hem kültür olarak, müziğin ruhumuza işlemesi hem etkinlik olarak insanları ve gençleri yakınlaştırması anlamında bu tip etkinlikler çok yararlı oluyor. Ayrıca bu müzik ve tiyatro eserleri içinden kendi kültürüne ait müzik şekli, enstürümanı, sanatçıyı, aktörleri, tanıma şansı yakalıyoruz. Bunlar kültürün ta kendisidir zaten."

Bayan M.S.'nin ifadesinde de görüldüğü gibi, toplumsal gruplar ve müzik arasında kurulan ilişkiden dolayı, müzik, sosyo-politik koşulların akışına uygun olarak sürekli değişmekte ve yenilenmektedir. Bu nedenle her müzik eseri, içinde şekil aldığı toplumu yansıtmaktadır. Bu özelliğinden dolayı o toplumun kültürüne yönelik bilgiler vermektedir. Kaplan, toplumsal grupların kültürel kimliğinin müziğe yansımasını şöyle ifade etmektedir;

> "Müzik, kimliğimizi oluşturan kültürün, simgeler ve davranış biçimleriyle dışavurumudur. Toplumsal bir varlık olan insan, sosyal çevresi ile iletişim için geliştirilen sözcüklere sesler aracılığıyla duygularını, düşüncelerini, deneyimlerini anlatan değişik anlamlar yükleyerek müziğin temel yapısını oluşturmuştur. Bu anlamların diğerleriyle paylaşılmaya başladığı anda müzik toplumsallaşmaktadır." (Kaplan, 2005: 78)

Bu nedenle müziksel pratikler, kültürel kimliğe tutunarak bütünleşmiş azınlık gruplarının başat özelliklerinin anlaşılmasına da olanak sağlamaktadır. Bu gruplar, kendi kültürüne özgü olguları müzikle ifade etmekte ve geleceğe aktarmaktadır. Çalışmamızda müzik, içerdiği farklı anlamlardan dolayı azınlık gruplarının toplumsal tutumlarının ve kültürel pratiklerinin önemli bir göstergesi olarak kabul edilerek, toplumsal bir kimliğin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Azınlık gruplarını oluşturan bireylerin birliktelik algısını ve aynı kültürü paylaşmaktan kaynaklanan uyumu var eden müziksel pratikler, kültürel kimliğin bir parçası olarak önemli bir yere sahiptir. Her azınlık grubunun kendi dinamiklerini açığa çıkaran ve üyeleri arasında bütünleşme sağlayan müziği vardır. Kaplan bu durumu şöyle değerlendirmektedir;

> "Müzik belli ritimler, ses düzenleri ile dinleyicide "çağrışımlar" yapıp, onda bireysel duygular ve heyecanlar yarattığı, yaşantıyla köprüler kurabildiği oranda benimsenebilir. Kullanılan dil, seçilen sözcükler ve bu sözcüklerin hangi ses perdesine nasıl yerleştirildiğini tespit etmek, o kültürel yapıdaki müziksel anlatımı kavramamıza yardımcı olabilecektir. Ezgisel yapıdaki duygunun anlamı, kültürel birikime ve değerlere göre değişim gösterecektir." (Kaplan, 2005: 61)

Kimlik, bellek ve aidiyet bağları ilgili önemli bir referans kaynağı olan, sosyo-kültürel hayatın geneliyle, gelenek ve değişimle uyumlu olan müzik, sosyal sorunların dışavurumu için de güçlü bir araçtır (Tracey, 1954:235). Müzik sosyo-kültürel yaşamda oynadığı rol ile tek başına anlamsal kod taşıyan bir iletişim aracı olmanın ötesinde, bu bağlam çerçevesinde anlamlı hâle gelmektedir (Begbie, 2000:4, 9). Bayan B.P. (Tatavla,Yahudi,39) bu duruma yönelik şunları ifade etmektedir:

> "Her iyi veya kötü olay müzikte yer alıyor. Bu nedenle kültürün unutulmaması açısından oldukça önemli hâle geliyor. Geçmişteki önemli olayları, o olaylara verilen tepkileri müzik yoluyla öğreniyorum."

Bayan B.P.'nin de vurguladığı gibi sosyal ve kültürel hayatı biçimlendiren egemen grubun, farklı kültürlere yönelik uygulamalarına karşın, kolektif belleğe yer etmiş önemli olayların unutulmaması, kültür ve kimliklerinin bozulmadan korunabilmesi için müzik bir direnç unsuru olarak görev yapmaktadır. Bu nedenle müzik, kimliğin inşa edildiği en önemli alanlardan biri olmaktadır. Herhangi bir azınlık grubunun üyesinin, kendi toplumunun kültürüne ait ögelerle müzik yapması, üyesi olduğu toplumsal grubun da bu müziği dinlemesi ve bu bağlamda bir araya gelmesi azınlık grubu üyeleri için ortak bir bellek oluşturmaktadır. Bu bağlamda görüşmecilerden Bayan L.T. (Moda, Ermeni,51) şunları söylemektedir:

> "Ben geçmişte yaşanan pek çok şeyi şarkılarımızdan öğrendim. Aile içinde konuşulmazdı pek. Çok fazla acı var ve şarkılara yansımış. Yaşama biçimi de yansımış. Onun dışında Anadolu yaşantısına dair pek çok şeyi de şarkılarımızdan öğrendim. Kendi kültürümüzde müzik yapan bir grupta yer almak da çok güzel bir şey. Keşke çocuklarım da yer alsaydı. Örneğin Maral[8]'da dans etmelerini çok isterdim. O sıra başka faaliyetler oldu, onlara gittiler. Keşke olsaydı. Konserlere çok gidiyoruz. Maral'ı hiç kaçırmayız. Ermenistan'dan Knar grubu gibi gruplar gelir onlara da gideriz. Müzik dışında da tiyatrolarımızı da çok takip ederiz mesela. "Sızı" diye bir oyun gelmişti Haldun Taner'e. Oyunu kaçırdım diye o kadar

[8] Maral Müzik ve Dans Topluluğu, Anadolu ve Ermeni halk danslarını, çok sesli orkestrayla bir araya getiren bir topluluktur. Genel Sanat Yönetmeni Garbis Çapkan'dır. (https://www.evrensel.net/haber/346912/istanbullular-ermeni-muzik-ve-danslarina-doyacak.)

üzüldüm ki sonunda gidip Muhsin Ertuğrul Sahnesi'nde izledim. Yani taaa Harbiye'de."

Müzik, Ermeni kültürünü ayakta tutan unsurlardan biridir. Türkiye Ermeni kültürünün merkezi konumunda olan İstanbul'da, geçmişte çok sayıda Ermeni bestekar yetişmiş, yüzlerce Ermenice beste yapılmışsa da günümüzde bunların sayısı yok denecek kadar azdır. Genellikle Ermeni toplumunun her türlü müziğinde baskın olan duygu hüzündür. Bu durumun en önemli nedeni tarihsel süreç içerisinde Ermeni toplumunu olumsuz etkileyen sosyo-politik olaylardır. Bu nedenle Ermeni müziği hasret ve hüzün gibi derin duygular taşımaktadır. Buna rağmen yakın geçmişten günümüze doğru gelindiğinde, giderek daha neşeli konuların işlendiği görülmektedir. Bayan L.T.'nin geçmişte yaşanan olayları müzik yoluyla öğrenmesi gibi, azınlık grupları, kendi kültürüne özgü olayları müzikle ifade etmekte ve geleceğe aktarmaktadır. Toplumun birbiriyle olan ilişkisinde güven, beraberlik ve sevgi müzikle ifade edilmektedir. Azınlık grubu üyesi olma, zaman mekân algısını ve yaşam tarzlarını etkilemekte, bu etkiler müziğe duygulandırıcı, neşelendirici gibi durumlar olarak yansıtılmaktadır. Diğer bir yönüyle müzik, azınlık grupları ve başat etnik grup arasında hem ortak kimlik oluşturucu, hem de ortak kimlikten uzaklaşarak, ait oldukları grubun özgün yanlarını vurgulayan bir unsurdur. İki farklı unsuru yan yana getirmesine rağmen, Blacking'e göre;

> "Müzik evrensel bir dil değildir, toplumsal bir iletişim biçimi olarak müziksel sistemler, sözsel dilden daha yabanıl ve spesifiktir. Müziksel sistemlerin çevirisi yapılamaz ve yabancılara göre belirli bir halk tarafından kabul edilebilir ve algılanabilir." (Blacking 1995: 239)

Müziğin içinde yer alan toplumsal kodlar bağlamında bir değerlendirme yapıldığında evrensel kavramı da anlamı daraltılmış olarak ortaya çıkmaktadır. Müziksel pratikler içerisinde, içinde bulunulan toplumsal gruba ait ortak simgeleri kullanarak iletişime geçmek, bütünleştirici ve kültürel kimliği pekiştirici işleve sahiptir. Müziksel pratikler sonucu ortaya çıkan iletişim sayesinde pekişen kültürel kimlikler, aynı toplumsal gruba mensup bireylerin örgütlenmesinin ve birlikte hareket etmesinin güvencelerinden biridir. Çünkü kültürel kimliğin bir açılımı olan müzik, diğer kültürel kimlik ögeleri gibi (yeme-içme, tören-ritüel, din, dil, edebiyat vs.), içerdiği farklı toplumsal kodlar nedeniyle, bir topluluğa özel vurgu yaparak, onun özgün yanlarını ortaya koymaktadır. Bu özelliği nedeniyle de ortak bellek

oluşturmakta ve pekiştirmekte önemli rol oynamaktadır. Tüm bu özellikler nedeniyle müzik, kültür aktarımı alanlarının başında yer almaktadır. Kültürün varlığı, yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması konusundaki önemli bir misyon yüklenen müzik, kültürel kimliğin en önemli temsilcisi haline gelmektedir. Ermeni, Rum ve Sefarad müziklerini ise müzikal-kültürel kimliğin belleği olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. Çünkü Ermeni, Rum ve Sefarad müzikleri içerisinde; dil, din, tarih, gelenekler, giyim-kuşam, eşyalar, mutfak kültürü gibi kültürü oluşturan diğer ögelere ait bilgiler barındırılmakta ve gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Bununla birlikte, içinde yer alınan topluma ait duygu ve düşünce de dile getirilmektedir. Bu nedenle azınlık müziği için "kültürel bellek haritası" demek yanlış olmayacaktır. Müzisyenler ise bu kültürel belleğin aktarıcısı konumundadır. Bayan M.S. (Tatavla, Rum, 46) bu bağlamda şunları söylemektedir:

> "Müzik hayatımızın olmazsa olmazı ve ruhun gıdasıdır. Rum müziğinin gerek tınısı, gerek Rumcanın kendisi gerçek bir şarkı dilidir. Bu müziği artık Türk ve dünya insanları da rahatlıkla dinliyor. Bizlerde tabii ki dinliyoruz. Televizyon hayatımızın olmazsa olmazı, diziler, haber programları, komediler tabii ki seyrediyoruz. Ama müziğin de dinleneceği zamanlar var. Arkadaşlarımızın geldiği zamanlar, bayram günleri, kutlamalar, doğum günleri, yemekli sofra muhabbetlerinde muhakkak Rumca müzik dinleriz. Rum şarkıları dışında Türk ve yabancı müzikler de dinler, danslar yaparız. Hep berabersek folklorik kasap havaları, sirtakiler, rembetikolar dışında, yabancı müziklerle de uyumlu olan danslar yapıyoruz."

Müzik, azınlık gruplarının gündelik hayatını yönlendiren önemli bir güce sahiptir. Bu başlık altında, görüşmecilerin ifadeleri üzerinden, müziğin azınlık gruplarının gündelik hayatındaki önemine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaya çalıştık. Müzik azınlık gruplarına mensup bireylerin davranış biçimlerinden, kendi zamanını nasıl deneyimlediklerine; tarihsel sürecin yorumundan, geniş toplum içerisinde azınlık olarak karşılaştıkları durumlar hakkında hissedilen duygulara kadar pek çok duygu ve davranış boyutunu etkilemektedir. Bu bağlamda gündelik hayatı farklı boyutlarda etkileyen müzik; azınlık gruplarının kendi kültürüne ait müziği tüketme pratiklerinden, müzik üretim sürecine dahil olmaya kadar bir yelpazede

değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yapılan görüşmeler, azınlık gruplarının kendi kültürlerine ait müziği, farklı tarzlarıyla birlikte genellikle aktif biçimde dinlediğini göstermektedir. Görüşmecilerin kendi anadillerinde dinledikleri şarkılardan başka, diğer azınlık grupları içerisinden en çok Rum müziğini sevdiği, tanıdığı tespit edilmiştir. Her üç grubun da müzikli toplantılarında Rum müziği yer almaktadır. Görüşmeciler arasında kendi müziğini en az dinleyen grup Yahudiler olurken, en çok dinleyen grup Rumlar olmuştur. Ermeni müziği de kendi toplumunda önemli bir yer kaplamasına karşılık, Rumlar kadar hayatın içinde sıklıkla yer almamaktadır

1.2.3. Kültürel Belleğin İfade Alanı Olarak Tören ve Ritüeller

Bu çalışmada yer verilen tören ve ritüellerin sınırlandırılması, önceki bölümlerde belirtildiği gibi gibi sözlü tarih görüşmeleri ve literatür incelemelerinin ışığı altında, "geçiş törenleri" olarak belirlenmiştir. Geçiş törenlerinin ve bu törenler sırasındaki ritüelistik edimlerin anlamlandırılmasına ilişkin yapılan sözlü tarih görüşmelerinde ortaya çıktığı gibi, tören kurallarının bütünüyle uygulanması aileden aileye değişmekle birlikte, genel olarak kurallara sadık kalınmıştır. Katılımcı gözlemde bulunduğum tören ve ritüeller hakkında bilgi vermeden önce, ritüellerin kimlik ve bellekle ilişkisinin boyutlarını, bu konudaki literatür mirası ve görüşmeci anekdotlarıyla birlikte değerlendirilecektir.

Tören ve ritüeller, bireyleri bir araya getirerek toplumsal bağların güçlenmesine, toplumların geleneklerinin sürmesine katkıda bulunmaktadır. Bireylerde toplum üyesi olma bilincini oluşturmakta, bu bilinçten kaynaklanan güven duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Tören ve ritüeller farklı bağlamlarda değerlendirilse bile birincil amaçları, bireyleri bir araya getirmek, toplumsal bağları güçlendirmek ve topluluk bilincini çoğaltmaktır. Literatür tarihi içinde tören ve ritüelin anlamı ve kaynağı üzerine farklı yaklaşımlar ve çalışmalar vardır. Gordon Marshall'a göre ritüel "Uygun zamanlarda yerine getirilen ve sembollerin de kullanılabildiği sık sık tekrarlanan bir davranış modelidir. Ritüellerin etkili olduğu başlıca toplumsal alanlardan birisi dindir, ancak ritüelin etki alanı seküler ve gündelik yaşama kadar uzanır." (Marshall,

1999:623) Dini bağlamı başta olmak üzere, gündelik hayata da yön veren tutumlardan biri olan ritüelin tanımı ve çerçevesinin uzun bir tarihi olduğu görülmektedir.

Toplumlar geleneklerini genel çerçevesi çizilmiş, kuralları belirlenmiş ritüeller yoluyla korumaktadır. Bu aynı zamanda "biz" ve "onlar" ayrımının gerçekleşmesini de sağlamaktadır. Böylece topluluğun kendine özgü kimliği oluşmakta, şekillenmektedir. Ritüeller süreklilik gösteren yapıları ile geçmiş ve geleceği birbirine yakınlaştırdığı gibi, tarihsel ve kültürel dönüşümleri de sağlamaktadır. Bu nedenle durağan değil, devingen bir yapıları vardır. Ritüellerin etkileri, gerçekleştiği zamanla sınırlı değildir. Bu bağlamda bakıldığında rahatlıkla söylenebilir ki ritüeller, bireylerin ve toplumların arasındaki sınırların çizgilerini belirsizleştirmekte, onları farklı boyutlara taşımaktadır. Törensel ve ritüelistik uygulamalar, gündelik hayatın değer sistemlerini düzenlerken hayatın akışına da biçim vermektedir. Periyodik aralıklarla yapılan ritüellerde bireyler gündelik hayatta ait olduğu topluluğa ait bilincin korunmasına hazırlanmaktadır. Böylece gündelik hayatta karşılaşılan olaylar, bir ritüelistik edim şeklini almaktadır. Grup üyelerinin bir arada yaptığı törenler, onları bir anlamda toplumu derinden etkileyen önemli olay ya da dönüşümlere hazırlamaktadır. Bu sayede toplumsal yapının pek çok kez yeniden üretilmesine olanak sağlamaktadır. Ritüelistik edimler, ait olunan toplumsal grup içerisindeki kültürel belleğin korunmasını sağlamaktadır. O toplumdaki her türlü kutlama, anma vs. o toplum için bir hatırlama pratiğidir. Geçmişin farklı bağlamları, onu çağrıştıran simgelerle ve sözle yeniden kurulmaktadır. Böylece geçmiş yeniden üretilmektedir. Ritüelist edimlerin döngüsel doğası toplumsal belleği canlı tutmaktadır. Ritüelistik edimler tekrarlamaları bünyesinde barındırmaktadır. Toplumlar bu tekrarlamalar sayesinde unutmamakta ve böylece toplumda bir "birliktelik" oluşmaktadır. Ritüelin doğasında var olan "hatırlama" ile "tekrarlama" arasındaki birbirini destekleyen ilişkide tekrarlama sıradan, pasif, durağan bir durum değildir. Sennett bu durumu prova süreçlerine benzetmektedir. Bu durumda tekrarlama başka bir anlam kazanmaktadır. Prova tekrarlarında ayrıntılar üzerine yoğunlaşılır. Böylece sözel ve bedensel hareketler derinlik kazanır. Ritüellerde de aynı süreçler birbirini izlemektedir. Yoğunlaşılmakta ve derinlik kazanılmaktadır (Sennett, 2012:114).

Toplumsal olguların anlamlandırmasında onlara doğrudan ve dolaylı olarak etki eden başka toplumsal olgulardan da yararlanılması gerektiğini ileri süren sosyolog Emile Durkheim'ın yaklaşımında ritüeller dini olgulardan biridir. Durkheim dini, "Kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistem." olarak tanımlamaktadır(Durkheim, 2005:67). Durkheim, dini olguları "inanç" ve "ritüel" olmak üzere iki ayrı başlıkta anlamlandırmaktadır. İlk boyut ruhani bir algıya gönderme yaparken, ikinci boyut özel bir davranış biçimini beraberinde getirmektedir. Bu nedenle ritüellerin kapsamının belirlenmesi, çerçevesinin iyi çizilmesi gerekmektedir. Durkheim'a göre bütün toplumların ortak özelliği her şeyi "kutsal(sacred)" ve "din dışı(profane)" olarak kategorize etmeleridir. Bu kategorizasyon Durkheim'in toplumları incelerken baz aldığı kavramlardan biridir. Bu bağlamda "ritüel" i incelerken de bu ayrımı göz önünde bulundurmaktadır. Dualar, ayinler, dini melodiler, din adamları, efsanevi varlıklar, azizler ve cemaat, kültürel belleği oluşturan unsurlar olarak kalmayıp, kültürel belleğe katılım araçlarıdır. İstanbul'da yaşayan azınlık gruplarında tarihsel süreç boyunca din unsuru, kültürel belleği ve kimliği belirlemede önemli görevler üstlenmiştir. Azınlıklar dini ve ritüelleri birer kimlik göstergesi olarak sahiplenmişlerdir. Bu nedenle ilk önce şu soru ele alınmalıdır; din/inanç nasıl anlamlandırılmakta ve kimlikle ilişkisi nasıl kurulmaktadır? İbadet merkezlerine gitmek ve din, azınlık kimliğinin sahiplenilmesi yönüyle ortaya çıkmaktadır. Bireyler, azınlık kimliklerini buradaki iletişimle oluşturmakta ve hemen ardından ait oldukları toplumun kültürünü simgeleyen ritüelleri sahiplenmektedir. Bu noktada "toplumsal etkileşim" e daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Durkheim, ritüel kuramını, toplumun sistematik olarak bir araya getirilmesinde ve yapılandırılmasında ritüelist edimlerin büyük payı olması üzerinden temellendirmektedir. Durkheim ritüellerin bilimsel yöntemle analiz edilmesi gerektiğinin önemini şöyle vurgulamaktadır:

> "Toplumsal olguların yüzeysel ve kişisel izlenimlerinden onların temel-yapısal özelliklerine doğru gidebilmek için şunlara bakmalıyız: Gelenek, kanun, töre diye adlandırılmış olan pratikle güçlenmiş eylem yolları. Biz burada kişisel hayatın basit alanlarıyla değil, kuşakların hepsine öğretilmek suretiyle biçimlendirilmiş düzenli ve sabit pratiklere, kolektif deneyimlerin arka planıyla ilgileniyoruz." (Durkheim,1926:18-19)

Durkheim düşüncesinde ritüeller toplumsal birliğin sağlanmasında görevler üstlenmekte ve bu görevler toplumsal dayanışmanın zeminini oluşturan duyguları tekrar ederek, toplumu ya da toplumsal düzeni yeniden yaratmaktır. Durkheim, ritüellere yönelik bireylere, şeylerin karşısında davranışı belirleyen kurallar olduğuna yönelik bir kuram ortaya koymaktadır (Durkheim, 1926,226- 370). Durkheim'ın yol açıcılığında ilerleyen Radcliffe-Brown, ritüellerin görevlerini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bir arada yaşamak bireye; gerek atalara, gerek birlik üyelerine, gerekse gelecek kuşaklara ilişkin bir takım görevler yükler. Birey bu görevleri yerine getirirken sahip olduğu duygular kendisini denetler ve teşvik eder. Ritüeller toplumsal dayanışmanın güç aldığı bu duyguları artırır, yineler ve sağlamlaştırır." (Radcliffe- Brown: 1969,314)

İki kuram da toplumsal dayanışmanın üretim ve devamlılık mekânizmasına odaklanmakta, ritüellere bu bağlamda anlam yüklemektedir. Buradan hareketle azınlık gruplarının geçiş törenlerinin toplumsal ilişkileri güçlendirdiği, geniş toplumla olan diyaloğa zemin hazırladığını, toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Durkheim'ın yol açıcılığında ritüel kavramını incelerken, söz konusu kavramın çalışmamız için olanaklılığı üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. Çalışmamızın bu başlığının konusu geniş toplumda yaşayan azınlıkların geçiş törenleri olduğundan, Durkheim'ın kutsal ve din dışı ayrımı ve onun ardılları olan düşünürlerin ritüel kuramları, kapsamı dar bir çerçeve sunmaktadır. Kutsal-din dışı, dini boyut-gündelik hayat arasındaki sınırlar belirsizleşebilmektedir. Geniş toplumda içinde yaşayan İstanbullu azınlıklar için ritüelleri gerçekleştirmek dini boyutun dışında da anlamlar taşımaktadır. Bu nedenle azınlık gruplarının geçiş törenleri ve ritüelistik edimleri irdelenirken farklı kavramsallaştırmalara bakmak gerekmektedir.

Ritüel çalışmalarıyla bilinen Victor Witter Turner, ritüeli, birey ya da topluluğun farklı süreçlerine eşlik eden ve sonuçta ortaya çıkan yeni kimliği tanımlayan bir süreç olarak ele almaktadır. Durkheim ritüellerin toplumsal dayanışma bağlamı üzerinde dururken, Turner ritüeli daha dinamik bir süreç olarak ele almakta ve toplumsal "değişim ve dönüşüm" yaratma gücü üstünde durmaktadır(Turner, 1967:93). Buna göre toplumsal işlevselliği bağlamında ritüel en gerekli toplumsal ihtiyaçları karşılamaktadır. Turner'e göre ritüeller, toplumsal yapının yoğunlaştırılmış

ifadeleridir (Eriksen:2009:197). Ritüellerin toplumsal yapıdaki işlevsel yönünün altını çizen Turner, bu işlevselliğin ortaya çıkmasında rol oynayan edimselliklere "toplumsal drama" adını vermektedir. Azınlıkların geçiş törenleri, azınlık kimliğini kurma ve taşıma yönüyle ortaya çıkmaktadır. Bireyler, azınlık kimliklerini geçiş törenlerindeki etkileşimlerle yapılandırmakta ve beraberinde azınlık kültürünün devamını simgeleyen ritüelistik edimleri sahiplenmektedirler. Bu nedenle ritüeller durağan değil, devingendir ve önemli etkileşimli bir toplumsal işlevleri vardır. Assman'a göre ritüeller, toplumda oluşturdukları grup bilinci ile toplumsal kimliğin tanımlayıcısı olmaktadır. Böylece grubun bütünleşmesini sağlamakta, toplumsal kimlik sisteminin zeminini oluşturmaktadır(Assman,2001:143). Assman'a göre ortak anılar ve gelenekler temelinde kendini tanımlayan toplumsal grup, kendine özgülüğü ve sürekliliği bağlamında kendini korumaktadır(Assman 2001:44). Toplumsal kimliğin ifade araçlarından biri olan kültürel temsiliyetler, tören ve ritüel yoluyla tekrarlanarak kuşaktan kuşağa aktarılmakta, bu yöntemle süreç içinde bir toplumun kültürel belleğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda toplumsal kimliğin devamlılığı kültürel belleğin aktarılması yoluyla güvence altına alınmaktadır. Dini törenler, geçiş törenleri, şenlikler, festivaller, bayramlar yoluyla birliktelik duygusunu oluşturan İstanbullu azınlıklar bu törenler devam ettiği sürece bir araya gelerek, etkileşimde bulunabilmektedir. Böylece gelenek ve göreneklerin devam etmesini, ortak değer yargılarının oluşup sağlamlaşmasını sağlayarak kültürel unsurları kaybolmamasını sağlamaktadırlar.

Görüşmecilerden Bayan M.S(Tatavla, Rum,46) tören ve ritüele katılım hakkında şunları ifade etmektedir:

> "Tören ve ritüellerin manevi hayatımıza etkisi büyük diye düşünüyorum. Her şeyden önce negatif duygu ve düşüncelerden uzaklaştırarak bizleri pozitif bir maneviyata sokuyor. Birbirimizi görmemiz, konuşup muhabbet etmemiz için bir etken, sosyalleşebilmek için bir sebep yaratıyor. Bunlar insanın en büyük ihtiyaçlarıdır zaten. Törenler ve ritüeller cemaatimizin bir araya gelebilmesinin en önemli etkenidir. Küçük ve kapalı toplumların hepsinde bu çok önemli bir etkendir. Büyük bayramlar, kutlamamlar, cenazeler, panayırlar, düğün dernek toplantıları, insanların toplu olarak yaşadıkları duygu ve

hissiyatların, duygu paylaşımlarının olduğu, hep birlikte olmanın verdiği gücü ve güveni deneyimlemenin yoludur da zaten... Bu toplantının gerektirdiği gibi davranmak, ritüelleri uygulamak, giyinmek, o ritüelin şarkısını, korosunu, duasını hep beraber söylemek cemaatleri birbirine bağlayan, homojen duygu ve hissiyat geliştirdiği çok önemli bir bağdır."

Bayan S.K. (Tatavla,Ermeni,23), genç kuşak bir görüşmeci olmasına rağmen, kendi yaş grubunun aksine törenlere katılımı oldukça önemsemektedir:

"Evet, törenlere katılınca çok etkileniyorum. Törenler, bayramlar, adetler.... Bayramlarda özellikle sokaklar şıkır şıkır olur; teyzeler, amcalar, çocuklar cıvıl cıvıl olur. Sokaklarda bir telaş bir koşuşturma, sabahın erken saatlerinde başlayan kadınların topuklu ayakkabı sesleri gibi. Cemaatte az da olsa herkes birbirini tanır, en kötü simayen zaten. Sokağa bir çıkıldığında herkes birbirini selamlar, hal hatır sorar. Hele bayramlarda herkes aynı saatlerde dışarıda olduğu için sokakta patırtı eksik olmaz. Birlik duygusu çoğalır, herkes sanki aynı ailenin ferdiymiş gibi, aynı telaşa aynı heyecana sahip olur. Son bir yıla kadar çocukluğumdan beri kilise korosunda görevliydim. Annem, babam, ağabeyim de görevli. Dini günler dahil neredeyse her Pazar kilisede bulunurdum. Bütün törenlere, ritüellere katılırdım. Bu beni çok mutlu ederdi. Artık okul ve iş yoğunluğum yüzünden maalesef bu görevime ara vermek zorunda kaldım, fakat bayramlarda mutlaka giderim. Çocukluğumdan beri yaşadığım heyecanı, koşuşturmayı yaşatmaya çalışıyorum. Bahçesinde oynadığım kilise.... Koşturduğum sokaklar, ellerinde büyüdüğüm kilise görevlileri vs. bana göre hepsi bağlılığımın derecesini ve gücünü göstermektedir."

Bayan M.Ş(Burgazada, Yahudi,51) de tören ve ritüele katılımı kendi toplumuna bir bağlılık derecesi olarak yorumlamaktadır:

"Kesinlikle çok önemli bir şey. Tören ve ritüeller ve kendi tabirimce 'gelenekler' bizi köklerimize bağlayan en önemli etkenlerdir. Bir toplumu birbirine bağlayan ortak kültürleri, ortak geçmişleri değil midir? Bu kültür anne babalarımızdan bizlere ve bizden de bizden sonraki nesillere aktarılan ve aidiyet hissini güçlendiren en güzel unsurlardır bence."

Assman kültürel belleğin ilk sistematik bir araya gelme biçimi olarak ritüellere vurgu yapmaktadır. Yazılı kayıt olmaksızın toplumsal kimliğin kurulmasında gerekli olan bilgi biçimlerinin insan belleği aracılığıyla korunabildiğini ifade etmektedir (Assmann, 2001:60). Bayramlar ve ritüeller, tekrarlardan oluşan düzenli yapıları ile kimliği var eden bilgilerin aktarılmasını, böylece kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenmektedir. Bu aynı zamanda toplumsal grubun zamansal ve mekânsal birlikteliğinin oluşmasını sağlamakta ve korumaktadır. Her türlü toplumsal olgu gibi törenler de kültür sayesinde içerik ve bütünlük kazanmaktadır. Tören, toplumsal belleğin ve kimliğin oluşmasında oldukça etkili olmakta, kültür oluşturduğu gibi yeni kuşaklara kültür aktarma işlevini de yerine getirmektedir. Bu yüzden de toplulukların yeni davranış ve bilgi biçimleri geliştirmelerinde ve geleceğe aktarımında önemli işlevler görmektedirler. Törenin çalışmamız için en değerli özelliği, kültürel kimlikle kurduğu ilişkidir. Buradan hareketle törenleri, toplulukların kendilerine kolektif mesajlar aktardığı etkinlikler olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Törenler Goffman'ın "etkileşim ritüeli" olarak tanımladığı ve otoritenin tanımlanmasını ve kutsallaşmasını sağlayan mikro, günlük olaylar, kıyafetler, semboller, saygı içeren ritüellerin toplamını içinde barındırmaktadır(1967:49). Bu bölümde, azınlıkların gündelik hayatta tören ve ritüellere katılımından hareketle, "belleğin ritüel-kültürel çerçevesi", "geçiş törenlerinde geleneksel figürler" ele alınacaktır. Hafızanın oluşmasına tören ve ritüel unsurlarının etkisi, katılım yoluyla canlı tutulan tören ve ritüellerin kurumlaşarak gelenekleşmesi anlatılmaya çalışılacaktır. Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan tören ve ritüellere katılım, hatırlama pratikleri sayesinde kültürel belleğin korunmasını, canlandırılmasını, gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamakta ve aidiyeti güçlendirmektedir. İstanbul'da yaşayan azınlık grupları için tören ve ritüellere katılım, hatırlamanın sürekliliğinin sağlanmasında yardımcı rol oynayan toplumsallaşmanın en önemli unsurudur. Bu bağlamda kilise ve sinagoglara ritüel katılım, toplumsal bir katılımdır. Bu katılımlar azınlık gruplarının zamansal ve mekânsal bütünlüğünün devamlılığını sağlamaktadır. Böylelikle belleğin yeniden üretimini, canlı tutulmasını ve kimliğin devamlılığını sağlamaktadır. Mekânsal hafızanın korunması ve sürekliliği, mekânsal pratiklere ve mekâna devamlılığa bağlıdır. Ritüeller mekân pratikleri ve mekâna devamlılığın örgütlenmesinde rol oynamaktadır. Bu bağlamda ritüele katılım, mekân uygulamalarını canlı tutmaktadır.

Bayan M.S. (Rum,Tatavla,41) bu konuda şunları söylemektedir;

"Törenler ve ritüeller cemaatimizin bir araya gelebilmesinin en önemli etkenidir. Küçük ve kapalı toplumların hepsinde bu çok önemli bir etkendir. Büyük bayramlar, kutlamamlar, cenazeler, panayırlar, düğün dernek toplantıları, insanların toplu olarak yaşadıkları duygu ve hissiyatların, duygu paylaşımlarının olduğu, hep birlikte olmanın verdiği gücü ve güveni deneyimlemenin yoludur da zaten... Bu toplantının gerektirdiği gibi davranmak, ritüelleri uygulamak, giyinmek, o ritüelin şarkısını, korosunu, duasını hep beraber söylemek cemaatleri birbirine bağlayan, homojen duygu ve hissiyat geliştirdiği çok önemli bir bağdır. - Genç kuşak belli bir yaşa kadar Noel de ağaç süslemek olsun, Yılbaşı çörekleri kesmek, yumurta boyama, haçın denize atılma merasimleri olsun, klişelere lambadalarla gidip eve geri yayan mumlarla geri dönme, panayırlara katılıp o kalabalıklarda dans etmek veya paskalya çörekleri yoğurmak gibi ritüelleri belli bir yaşa kadar çok severek yapıyor. Belli bir yaştan sonra ki bu yaşlar artık sorgulama yaşı olan 18 den itibaren oluyor bu ritüelleri yine yapıyor severek ama birçok sorular sorarak artık… Bu sorulara cevap verebilme yeteneğine ve bilgisine göre de aileler bir şekilde gençleri yönlendirmeye çalışıyoruz. Ayrıca diğer cemaatlerle yüzyıllardır zaten iç içe yaşıyor olmamız hepimizin birbirine, bayramına, adetine, gelenek ve göreneğine saygı duymayı öğretmiştir. Hepimiz birbirimizin bu ritüellerini bilir ve istersek de katılır beraberce paylaşırız. Bizimkilerde ilgi gösterenler çoktur tabii ki."

Bayan B.K. (Samatya,Ermeni, 49)'nin ifadesi ise şöyledir;

"Törenler hepimizi etkiliyor. Sonuçta seni sen yapan törenlerindir. Noel'i, Paskalya'yı çıkar hayatının önemli bir bölümü kaybolur. Bu anlamda mahallemizin kilisesinin boş kalmamasını çok önemsiyorum. Biz orayı sahiplenmezsek, kalabalıkla doldurmazsak sahipsiz kalır, işlevini yitirir. Bu çok trajik bir duruma yol açar."

Bayan E.M(Tatavla,Ermeni,55)de törenlere katılıma vurgu yapmaktadır:

"Her şeyin başı inanç. Törenlere katılınca rahatlıyor insan. Gitmediğim zaman suçluluk duyuyorum. Törenler birlik beraberliği sağlıyor. Cemaat birbirine kenetleniyor. Bizde bir zorunluluk yok bu konuda. Kiliseye haftada iki-üç gün giderim.Ama isterim ki kiliselerimiz hep dolu olsun. Her Pazar gitmemiz gerekiyor ama gençler gitmiyor. Bir de şunu ekleyeyim kiliseye açık saçık kıyafetlerle gidilmez. Temiz, şık giyinilir. Özellikle bayram törenlerinde çok özenirsin. İnsanlar birbirlerinin kıyafetini inceler çünkü. "Kim ne giymiş?." diye dikkatle bakılır, yorum yapılır."

Bayan T.P. (Burgazada,Yahudi,62)ise tören ve ritüelleri mekânsal boyutuyla değil, aidiyet bağlamında değerlendirmektedir:

"Genelde etkiliyor. Bizleri bir araya getirdiği için pek çok konuda ortak bir tutum oluşturmamızı, toplumumuza aidiyet duymamızı sağlıyor."

İstanbul'da yaşayan azınlık toplumlarında kültürel belleğin devamlılığı, geçiş törenlerinin uygulanması ve bayramlarda bir araya gelinmesiyle gerçeklemektir. Böylelikle, kültürel unsurların farkına varılması olanaklı hâle gelmekte, belirli tekrarlarla kimliği muhafaza eden bilginin dolaşımı, aktarılması ve sonuç olarak kültürel kimliğin yeniden üretimi sağlanmaktadır(Assmann, 2001: 60). Toplumsal bir temele dayanarak şekillenen törenler, toplumsal süreçlere bağlı olarak değişime ve dönüşüme açıktır. Bir diğer yönüyle de toplumsal statülerin ve rollerin belirlenmesine yardımcı olmaktadırlar. Örneğin doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş törenleri, farklı bağlamlarda olmakla birlikte, bireyin bir toplumsal statüden bir başka statüye geçişini simgeleyen törenlerdir. Şimdi azınlık grularının geçiş törenlerini ve işlevlerini daha yakından ele alalım.

İnsan hayatının süreci doğum, gelişim ve ölüm aşamalarından oluşmaktadır. Bu süreçte "geçiş dönemleri" diye adlandırılan evreler; "doğum, evlenme, ölüm" şeklinde üç ana başlığa ayrılmaktadır. Bu üç dönüm noktasında pek çok inanç, adet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem toplanarak, söz konusu geçişleri ait oldukları kültürün taleplerine uygun bir biçimde yönetmektedir (Örnek 1995: 131). Bu

törenlerin amacı da kişinin yeni durumunu belirlemek, kutsamak, aynı zamanda kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır (Örnek 1995: 131). Geçiş dönemi töreni bağlamında bir araya gelen âdetler, gelenekler, törenler ve bunların kendi içinde yer alan uygulamalar o grubun kültürel belleğini de yansıttığı için çok değerlidir. Geçiş dönemi uygulamalarının kültürel bağlamının oluşmasına katkılarda bulunan Arnold Von Gennep, konuya farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre bireyin mevcut durumunun farklılaşmasına sebep olan her değişiklik kutsal ve din dışı arasında etkisel ve tepkisel hareketler oluşturmaktadır(Gennep;1939:49). Çalışmamızda da ele aldığımız gibi, her toplumda ve sosyal durumda çok çeşitli, farklı boyutlarda gerçekleşen başarılı geçiş uygulamalarının olduğunu ifade etmektedir. Böylece toplum hayatı içinde bireyin başlangıç ve bitiş süreçlerinin geçiş dönemleri ile belirginleştiğini vurgulamaktadır. Gennep, geçiş dönemlerini doğum, sosyal ergenlik, evlilik, anne-baba olma, sosyal gelişme, meslek dalında uzmanlaşma ve ölüm olarak belirlemiştir. Burada söz konusu edilen her geçiş dönemi için, farklı törenler düzenlenmektedir. Bu törenlerin temel niteliği bir durumdan diğerine geçişi sağlamak, duyurmaktır (Gennep;1939:50).Bu başlık altında değerlendirdiğimiz her üç azınlık grubunun da doğum, çocukluk, sosyal erginlik, nişan, evlilik, hamilelik ve cenaze törenleri arasındaki benzerlikler bulunmaktadır. Geçiş dönemi törenlerinin hepsinin amacı aynı olduğu için yerine getirdikleri işlevleri de aynıdır. Elbette aralarında farklar vardır fakat genel olarak benzemektedirler. Sedat Veyis Örnek, "geçiş dönemleri" hakkında şunları söylemektedir:

> "İnsan hayatında üç önemli geçiş vardır: Doğum, evlenme ve ölüm. Bu üç önemli geçiş çevresinde bir sürü âdet, âyin, tören, dinsel ve büyüsel işlem kümelenmekte, söz konusu geçiş leri yönetmektedir. Bunların hepsinin amacı insanın yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, aynı zamanda da onu, geçiş sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır. Böylece geçiş dönemlerinde kümelenen âdetler, gelenekler, törenler araştırılan ülkenin, coğrafi bölgenin ya da kent, ilçe, köy gibi daha küçük toplumsal ünitelerin folklorlarının ana bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Geleneksel halk hayatının başarılı bir bileşimine varabilmek için, bu üç önemli geçiş döneminin sistemli bir biçimde araştırılması, başka bir söyleyişle monografilerinin yapılması gerekmektedir." (Örnek, 2000:11)

Çalışmamızın bu başlığı altında azınlık gruplarının geçiş törenleri gelenekler, adetler ve törenler bağlamında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda

azınlıkların geniş toplum ile olan benzerlikleri ve etkileşimleri ortaya konmaktadır. Çok uzun yıllardır aynı kentsel mekânda yaşayan, ortak bir tarihsel ve kültürel bellek oluşturan azınlıklar ve geniş toplumun üyeleri her zaman olduğu gibi günümüzde de birbirinden izler taşımaktadırlar. Bu bölümün temel bilgi kaynağını, görüşmecilerin ifadeleri oluşturmaktadır.

1.2.3.1. Yahudi Toplumunda Geçiş Törenleri

1.2.3.1.1. Doğum İle İlgili İnanç ve Uygulamalar

Yahudi toplumu tarihsel süreç boyunca doğuma önemli misyonlar yüklemiştir. Musevi inancına göre Tanrı, öncelikli olarak Adem ve Havva'ya, daha sonra; Nuh, İbrahim ve Yakup gibi Yahudi toplumunun atalarına çoğalmayı emretmiştir(Çinpolat,2017:137). Yahudi toplumuna mensup bir bireyin çocuk sahibi olmamasına yönelik bir sağlık sorunu yoksa mutlaka çoğalması gerekmektedir. Musevi inancına göre Tanrı'nın insanlığa ilk emri "Verimli olun, çoğalın, yeryüzü- nü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun" olmuştur (Tekvin 1: 28). Bu nedenle Yahudilikte çocuk sahibi olmayı istememek Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek ile anlamına gelmektedir. Bu nedenle dini açıdan günahtır ve toplumdan dışlanmayı beraberinde getirmektedir(Güre,2015: 55). Fakat sağlık problemleri nedeniyle çocuk sahibi olamayacak durumda olanlar toplum içinde cezalandırılmaz ve dışlanmaz(Firestone,2004:167).Doğacak çocuğun Yahudi toplumuna kabul edilmesi, çeşitli tören ve ritüelistik uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Bu uygulamaların kökeni oldukça eskiye dayanmaktadır. Şimdi doğum öncesi ve sonrasında uygulanan geçiş dönemi törenlerini daha yakından ele alalım.

1.2.3.1.1.1. Doğum Öncesi

Yahudi toplumunda doğum hazırlıklarının çerçevesi dini bağlamda çizilmiştir. Bayan M.Ş (Burgazada,Yahudi, 51) geçiş dönemi törenlerinden "doğum" u şöyle anlatmaktadır:

"Bebek bekleyen kadın artık son aylarına doğru hamileliğini yakın çevresiyle paylaşabilir. Daha öncesinde kötü bir durum olmasına karşılık hamileliğini gizler. Hamileliğin beşinci veya yedinci ayında, kendi evinde veya şimdilerde tercih edildiği gibi daha önceden ayarlanan bir mekânda, yakın çevreye davet verilir. O günün muhakkak pazartesi veya perşembeye denk gelmesi gerekir. Bu davetin adı "faşadura"; yani bez kesme töreni. "Faşa" bez demek zaten. Genelde "mermerşahi" denilen bir kumaş türü masaya konur ve kesilir. Bu kumaşı yakın bir kadın akraba enine veya boyuna doğru keser. Bazı davetlerde enine kesildiğine, bazı davetlerde boyuna kesildiğine tanık olmuştum. Genelde hamile kadının kuzeni bu işi üstleniyor. Ama bez kesmenin de şartları var; bezi kesenin de annesi, babası hayatta olacak. Böylece uğursuzluğun önüne geçildiği düşünülüyor. Hamile kadının annesi, kayınvalidesi ve yakın kız arkadaşları muhakkak faşadura sırasında yanında olmalıdır. Törenin asıl amacı bebeğin ilk giysilerinin hazırlanmasıdır. Bu tören yapılana kadar bebeğe giysi hazırlamak uğursuzluk sayılır. Kumaş kesilirken bezin üstüne şeker, inci, altın ve pirinç atılır. Daha sonra bu atılan şeyler , bezle beraber alınan sepete konarak, saklanır. Kesilen kumaştan da bebeğin ilk kıyafeti hazırlanır. Anneye "a la primera boz." yani "bir avazla kurtulasın." temennisinde bulunulur. Çok eğlenceli bir tören aslında. Tören sonunda bütün kadınlar daha önce hazırlanan bir sofrada tatlı yerler. Kadınlar arasındaki dayanışmanın öne çıktığı, değerli bir tören. Bu törenle ilgili, 500.Yıl Vakfı Müzesi'nde[9] fotoğraflar var. Oldukça güzel anlatıyor tüm töreni. Bebek doğunca da aileyi ziyaret edersiniz ve "Mazal Tov" (iyi şanslar) dileğinde bulunursunuz."

Günümüzde özellikle Hıristiyan toplumunda yaygın olarak yapılan "baby shower" partileri ve "faşadura" arasında benzerlikler göze çarpmaktadır. Müslüman toplumunda ise bebek doğduktan sonra yapılan "mevlüt töreni" ile benzerlik

9 Müzede, Türk Yahudileri'nin tarihi ve kültürel mirasları, parçası oldukları toplumla beraberlik ve etkileşimleri, ülkenin sosyal ve devlet yaşamına katkılarından derlenen yeni içerik ve tasarımla görülebilir. Müzenin küratörlüğünü Müze Müdürü Nisya İşman Allovi üstlenmiştir.(http://mmkd.org.tr/500-yil-vakfi-turk-musevileri-muzesi-yeni-yerinde.)

göstermektedir. Her üç törenin de amacı, ailenin mutluluğunu yakın çevresiyle paylaşması, bebeğin dünyaya gelişinin kutlanmasıdır.

1.2.3.1.1.2. Doğum

Bayan T.P(Burgazada,Yahudi, 62)doğum kutlama törenini şöyle anlatmaktadır:

> "Doğan çocuk saf ve günahsızdır. Erkek çocuk doğmuşsa, inancımız gereği ilk doğan erkek çocuk çok değerli olduğundan özel bir tören yapılır. Bu törene "Pidyon-Haben" adı verilmektedir. Genel olarak doğumu kutlamak amacıyla dualar okunur. Kız bebeğe yapılan törenin adı "vijola"dır. Ama ilk doğan kız bebeğe değil, bütün kız bebeklere yapılır. Bu törenin bebek sekiz günü doldurduktan sonra gelen kırk gün içinde yapılması gerekir. Günümüzde çok sık yapılmasa da yaşatılmaya çalışılan bir gelenek. Kürtaj annenin sağlığı tehlikede değilse yasaklanmıştır. Eskiden de normal doğum yapmak tercih edilirmiş ama şimsi sezeryan doğum da tercih ediliyor. Çocuğa isim koymak çok önemli bir mevzu. Çünkü bebeğin, kendi isminin anlamını taşıdığına inanılır. Bu nedenle pozitif bir isim konmalıdır. Eskiden yaşayan akrabaların adını vermek kuralı vardı. Şimdilerde pek uygulanmıyor. Yeni doğan erkek bebeğe "brit mila" işleminden hemen sonra ad verilir. Kız çocuğuna hemen isim verilebilir. Bizim toplumumuzda çocuklara genellikle iki isim koyuyoruz. İlk isim, geniş toplumla ilişki kurulurken ve resmi işlerde bulunulurken kullanılan, kimsenin yadırgamayacağı bir isim; diğeri ise Yahudi adı. Mesela "İnci Perla" gibi."

1.2.3.1.1.3. Doğum Sonrası Uygulamalar

Brit Mila

Brit Mila'nın ya da diğer bir ifadeyle "sünnet"in kökeni İbrahim Peygamber'e dayanmakta ve ilk kez Tevrat'ta geçmektedir;

> "Sizinle ve senden sonra zürriyetin nesillerince akdimi tutacaksınız. Aranızda her erkek sünnet olunacaktır. Ve gulfe etinden sünnet olunacaksınız ve sizinle benim

aramdaki akdin alameti olacaktır. Ve aranızda evde doğmuş yahut senin zürriyetinden olmayıp yabancılardan para ile satın alınmış olan sekiz günlük her erkek çocuk nesillerinizce sünnet olunacaktır. Ve senin evinde doğmuş olan ve senin paranla satın alınmış olan mutlaka sünnet olunacaktır. Ve akdim ebedi bir ahit olarak sizin etinizde olacaktır." (Tekvin 17: 9-4)

Bayan M.Ş (Burgazada, Yahudi,51) Musevi inancında sünnetin yerini ve uygulanışını şöyle anlatmaktadır:

"Brit Mila, "sünnet sözleşmesi" anlamına geliyor. İstisnasız olarak uygulanan, hatta "*Ben kültürel Yahudi'yim. Dini kuralları önemsemiyorum*." diyenlerin bile mutlaka uyguladığı az sayıdaki kurallardan. Çünkü bu bir anlamda erkek çocuğun Yahudi toplumuna kabulüdür. Yani diğer bir ifadeyle dinsel anlamının yanı sıra kimliksel bir anlamı da var. Brit mila için genellikle doğumdan sonraki sekizinci günün sabahı tercih edilir. Fakat tabii ki bebeğin sağlık durumu uygun değilse ertelenir. Eskiden sinagoda yapılırdı, şimdi evlerde de brit mila yapılıyor. Özel bir kural yok. Brit mila işlemini bu konuda uzman olan ve kesinlikle Yahudi olması gereken bir kişi yapar. Bu kişiye 'moel' denir. İşlem sonunda bütün aile ve yakın akrabalar, arkadaşlar ile birlikte kutlama yemeği yenir."

Musevi inancındaki "brit mila" ile, İslamiyetteki "sünnet" in uygulanışı ve dini içeriği aynı olmakla birlikte; törensel olarak farklılıklar vardır.

Bar Mitzva ve Bat Mitzva

Musevi inancına göre, her erkek çocuk, on üç yaşına geldiğinde, yetişkin olarak kabul edilir ve Bar Mitzva yapar. Kız çocuklarının yetişkinlik yaşı ise on iki olarak kabul edilmektedir. On iki yaşına gelen kız çocukları ise Bat Mitzva yapar. Bayan N.T(Moda, Yahudi 65) erkek çocukları için yapılan "bar mitzva" ve kız çocukları için yapılan "bat mitzva" törenleri hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Bar mitzva "emirin oğlu" anlamına gelmekte. Bizim için on üç yaşındaki bir erkek çocuğu artık toplumsal ve dini sorumluluklarının bilincinde kabul ediliyor. Ebeveynlerinin erkek çocuğu üzerindeki sorumluluğu on

üç yaş ile son bulur. Sembolik bir şey tabii. Yoksa ömür boyu sorumluluğumuz devam ediyor. Ama dinen çocuk artık yetişkin sayılsa bile ticaret vs. gibi konularda deneyimsiz olduğu için gerçersiz tanık sayılmakta. On üç yaş erkek çocuğu için çok önemli bir dönüm noktasıdır. On üç yaşına giren erkek çocuğu sinagogda *Tevrat* okur. *Tallit* kuşanıp, *tefillin* takar. Bu şekilde Yahudi toplumuna takdim edilmiş olur. Cemaat içinde bir misyon sahibi olur. Bar mitzva öncesi erkek çocuğuna toplumsal ve dini görev ve sorumlukları, yüklendiği misyon haham tarafından anlatılır. Bar mitzva töreninin bitiminde çocuktan takdim edildiği toplumunun önünde dini bir konuşma yapması beklenir. Konuşma için önceden hahamla birlikte hazırlanılmıştır. En sonunda katılım için davetlilere teşekkür eder. Bu törenin en önemli parçası tefillin takmak. İlk kez tefillin takacak çocuğa yardımcı olma görevi, ailede sevilen ve sayılan, bilge kişiliği ile öne çıkmış birine verilir. Bar mitzva töreni sonrası gelen davetlilere sinagogda yemek verilir. Daha sonra ailenin maddi durumuna göre yakın arkadaş ve akrabaların katılımıyla bir eğlence düzenlenir. Bu iş için genellikle bir mekânla anlaşılır. Yahudi toplumunda kız çocukları için de benzer bir tören yapılmaktadır. On iki yaşına gelmiş her Yahudi kız çocuğu bat mitzva kabul edilmektedir. Kızlar erkeklerden daha önce ergenliğe girdiği için yaş sınırı on iki olarak kabul edilmiş. Bat mitzva için sinagog töreni zorunluluğu yok, genelde evde bir kutlama yapılıyor. Kız çocukları bu törende bazı özel duaları okuyor. Törende kızın babası veya varsa ağabeyi "Tevrat" okuyan kız çocuğuna özel, anlamlı bir hediye verir. Bu hediye her zaman saklanır."

1.2.3.1.2. Evlilik

Yahudi toplumunda evlilik "kiduşin" yani "kutsallaştırma" olarak adlandırılmaktadır. Böylece evliliğe ilahi bir misyon yüklenmektedir. Geline "kallah", damada "çatan" adı verilmektedir. Bayan M.Ş(Burgazada, Yahudi, 51) Yahudi düğün törenleri hakkında bilgi vermektedir:

"Sefarad Yahudileri'nde düğünden önce gelinin çeyizi annesi tarafından yakın akrabalara ve arkadaşlara sergilenir. Bu geleneğe "aparar aşuar"

diyoruz. Düğünden töreninden bir gün önce veya düğünden önceki son perşembe günü gelin, arınmayı sembolize eden "mikve"ye girer. Mikve içi yağmur suyu ile dolu bir havuz. Esasında dini kurallar gereğince her regl dönemi sonrası mikveye girilmelidir. Ama çok dindarlar dışında bu uygulanmıyor. Fakat düğün öncesi mikve, eğlenceli oluyor. Gelin,mikveye, annesi, kayınvalidesi, yakın kadın akrabalar ve genç kızın arkadaşları ile birlikte geliyor. Ailedeki yakın kadın akrabalar da geline *mikveye* girerken eşlik ediyor. Gelin *mikve*ye dualar eşliğinde yedi kere dalıp ve çıkıyor. Bu işlemler bittikten sonra ikram faslı başlıyor, genelde tatlı yenir. Sonra eğlenilir. Görüldüğü gibi aslında sembolik bir anlamı var. Arınmayı simgeliyor. Düğün günü gelin beyaz bir gelinlik giyer, erkekler ise muhakkak tallit giyer. Gelin ve damat "hupa"adı verilen tentenin altına geçmeden önce, damat davetlilerin huzurunda "ketuba."nın yani evlilik sözleşmesinin maddelerini okur. İki şahit belgeye tanıklık ederler ve ketubayı imzalarlar. Ketuba'da önemli olan gelin ve damadın İbranice isimlerinin doğru yazılması, düğünün yapıldığı şehrin ve düğün tarihinin İbranice ismnin doğru yazılmasıdır. Hiçbir sorun yoksa, bu işlemden sonra gelin ve damat hupanın altına geçer. Hupa yoksa bir "tallit" altına da geçilebilir. Bizim törenlerde gelin ve damadın dua şalının iki ucunu kendi ebeveynleri tutar. Bu esnada haham dua okuyarak, gelin ve damadı kutsar. Hahamın elinde okunmuş bir şarap vardır ve şarap kadehi gümüştendir. Duadan sonra haham kadehi önce damada uzatır. Damat bir yudum şarap içer. Sonra kadehi geline uzatır. Çiftler sonsuz bir uyum içinde olduklarını göstermek için, şarabı aynı kadehten içer. Düğün töreninde bazı kurallar var, onlardan da söz etmek gerekir. Düğünde en az on yetişkin erkek bulunmalıdır. Düğün sonunda damat, geline değerli bir şey vermekle yükümlüdür. Ama bu şey asla para olmaz. Damat, sade, taşsız değerli bir yüzüğü gelinin sağ elinin işaret parmağına takar. Bu yüzük aile birliğini simgeler. Yüzük takma ritüelinden sonra ketuba geline teslim edilir. İstanbul Yahudi toplumunda ketubanın gelinin en yakın akrabası tarafından korunması gelenektir. Haham son bir kez elindeki şarap kadehi ile dua okur. Dua bittikten sonra damat, bir kumaş parçası içine sarılmış cam bir bardağı ayağı ile kırar. Bu, geçmişte Yahudiler için kutsal kabul

edilen Kudüs'ü en mutlu anında bile unutmadığının simgesidir. Oldukça önemlidir. En mutlu günde bile kutsal toprakların akıldan çıkmadığının göstergesidir. Bu nedenle bu işlem sırasında damat *"Eğer seni unutursam ey Kudüs, sağ elim hünerini unutsun. Eğer seni anmazsam, dilim damağıma yapışsın." (*Mezmur 137:5-6) sözlerini tekrar eder. Bu son ritüeldir. Düğün töreni böylece biter ve çiçeği burnunda çift tebrik edilir. Ailenin maddi imkanlarına göre, daha önceden anlaşılan bir mekânda eğlence tertiplenir."

Yahudilerde düğün öncesi "mikve" adeti ve Türklerin "gelin hamamı" adeti, gerçekleşme şekli farklı olsa da birbirine benzemektedir. Ayrıca "ketuba" ve günümüzde çiftler rasında sıklıkla rastlanan "evlilik sözleşmesi" de benzerlikler göstermektedir.

1.2.3.1.3. Ölüm

İstanbul Yahudi toplumunda, son geçiş töreni olan cenaze törenlerinin önemli bir yeri vardır. Bu konuda Bayan R.D (Yahudi,Burgazada, 60) şu bilgileri vermektedir:

"İstanbul Yahudi toplumunda bir ölüm gerçekleştiğinde, bütünleşme ve dayanışma durumu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Musevi inancına göre ruh bu dünyada misafirdir ve beden de onun misafirhanesidir. Bu nedenle bedene iyi bakılmalı, ruh ve beden uyumu sağlanmaya çalışılmalıdır. Bu nedenle intihar etmek ve ötenazi yasaklanmıştır. Aynı kural, Hıristiyanlık ve İslamiyet için de geçerlidir. Ölen kişinin cenazaesi asla cumartesi günü kaldırılmaz. Ölüm haberi alınınca, ölenin yakını giysisini yırtar. Yas tutan yakınlar, kıyafetinin kol tarafını yırtar. Bu işleme "keriya" yani "giysilerin yırtılması" adı verilmektedir. Bunun sebebi, acılı yakınlarının kayıplarından dolayı Tanrı'ya olan isyanını yatıştırmak içindir. Yedi günlük yas boyunca giyilen tm giysiler yırtılmalı ve bir daha giyilmemelidir. Ölünün bedeni "hevra kaddisha*"* adı verilen bu işle görevli kişiler tarafından yıkanır. Ölüyü yıkayarak arındırma ritüeline "tahara" denir. Bu işlem "bet ha-metaer" denilen gasilhanelerde yapılır. İlk olarak ölünün bedeni kutsanarak bir kere yıkanır. Hemen ardından önceden miktarı belirlenmiş olan su vücuda dökülür. Bu ikinci işlemin bedenin hijyenini sağlamak gibi bir işlevi yok. İlkinden farklı olarak bir arınmayı

simgeliyor. Su her zaman, farklı bağlamlarda da olsa arınmayı temsil etmiş. Ölünün bedenini defin için hazırlayan kişiler onun tırnaklarını ve saçlarını keser. Kefenleme sürecine de "takrikim." denir. Ölünün içine konacağı tabut çivisiz, metalsiz, tahtası mümkünse çam ağacından ve dekorsuz olmalı. Şabat ve bayram günü defin yapılmaz. Ölü mezara defnedilirken din görevlisi bulunmaz. Din görevlilerinin mezarlığa girmesi yasaktır. Hatta bu yüzden din görevlileri mezarlık duvarının yakınına gömülmelidir. Defin sırasında kullanılan kürek elden ele geçmez, yere bırakılarak diğer kişiye verilir. Huzur içinde, yerinde yatsın denilerek mezarlıktan ayrılınır. Yas yemeğine "guevo"denir. Yedi gün boyunca yaslı kişiye, arkadaş ve akrabalar yemek verir. Yedi gün boyunca yastaki kişiye hiçbir iş yaptırılmaz. Definden üç ay sonra, mezartaşı konulur. İlk ziyaret yapılır ve mezara taş bırakılır."

1.3.3.2. Ermeni Toplumunda Geçiş Törenleri

1.3.3.2.1. Doğum

Hıristiyanlık öğretisi yeni evli çiftlerden neslin devamını sağlamasını beklemektedir. Geleneksel ailelerde erkek çocukları, soyun devamı olarak görüldüğünden özel bir önem verilmektedir.

Bayan L.T(Moda, Ermeni, 51) İstanbul Ermeni toplumunun doğum geleneklerini şöyle anlatmaktadır.

> "Lohusalık dönemi doğumdan sonraki kırk günü kapsıyor. Bu süre içinde kadınların kiliseye girmesi yasaklanmıştır. Kırk günün sonunda, anne, baba, vaftiz anne ve dilerse diğer yakın akrabalar kiliseye gider ve kutsanır. Anne lohusalık döneminde mezarlık ziyaretinde de bulunamaz. Doğumdan sonra bebeğin yastığına ve giysisine haç takılır. Ayrıca dilerse lohusalık dönemindeki anneye de haç takılır. Böylelikle anne ve bebeğin kötülüklerden, uğursuzluklardan korunduğuna inanılır. Bizde bebeğe isim verilirken uzun uzun ritüeller uygulanmaz. Şimdilerde moda olan isim neyse o konuyor. Ama bence herkes kendi kültüründen bir isim koymalı. Eskiden saygıdan dolayı vaftiz babasının da isteği isim konulurdu. Aile

büyüklerinin adı da verilebilir. Doğumdan sonraki en önemli süreç "vaftiz"törenidir. Çünkü bebeğin Hıristiyanlığa kabulü vaftiz ile gerçekleşmektedir. Vaftiz bebeğin okul hayatı, evlilik gibi hayatın önemli başlangıç noktalarında önemli rol oynamaktadır. Vaftiz belgesi olmayan hiçbir çocuk Ermeni okulunda eğitim alamaz, kilise töreniyle evlenemez ve cenaze töreni kilisede yapılmaz. Bu bağlamda önemini tüm zamanlarda korumaktadır. Tıpkı Yahudi toplumundaki "bar mitzva" ve "bat mitzva" gibi, tüm Hıristiyanlar'ın muhakkak uyduğu bir kuraldır."

Vaftiz törenini bütün ayrıntısı ile Bayan B.K(Samatya, Ermeni,49) şöyle anlatmaktadır:

"Vaftiz törenleri kilisede oluyor. Vaftiz törenine davet edilen kişiler şık olmaya büyük önem verir. Anne ve bebeğin vaftiz annesinin (gınkamayr) şapka takması zorunludur. Vaftiz olacak bebeğin kıyafetleri de özel olarak diktirilir. Bu iş için organizasyon şirketleri var, onlardan yardım alnıyor. Mesela Samatya'da Surp Kevork Kilisesi'nin çevresi vaftiz organizasyonu yapan firmalar hemen göze çarpar. Aslında vaftizin kökeni Yahudi geleneklerine dayanıyor. Ermeniler Hıristiyanlığı ilk benimseyen halklardan olduğu için, bu sürece çok önem veriyorlar. Vaftiz edilecek çocuğun bir "gınkahayr"ı, yani vaftiz babası; bir de "gınkamayr"ı yani vaftiz annesi oluyor. Törenin düzeninden de onlar sorumlu oluyor. Ama tabii aile de yardımcı oluyor. Bebeğin vaftiz havlusunu, vaftiz elbisesini ve ayakkabısını gınkahayr alıyor. Çocuklar genelde bir yaşına kadar vaftiz ediliyor. Vaftiz töreninin üç ana bölümden oluşuyor; vaftiz duası, mühürleme ve komünyon. Dua sırasında bebek baba-oğul ve kutsal ruh adına üç kez suyun içine batırılıp çıkarılır. Üç rakamı İsa'nın ölümünün ardından üç gün mezarda kaldıktan sonra dirilmesini simgelemektedir. Bebeğin suya batmasının amacı, ölümü ve yeniden doğusu simgeliyor. Yani İsa Mesih'i. Vaftiz esnasında "müron" dediğimiz özel bir yağ kullanılıyor. Ermenistan'dan Eçmizadzin'den geliyor ve kırk çeşit bitkinin yağından elde ediliyor. Ayrıca din adamları tarafından kutsanıyor. Müron ile bebeğin alnına,

göğsüne haç yapılarak, kutsanıyor. Bu işleme "mühürleme." veya "mesh etme." deniyor. Müron işleminden sonra bebek Hıristiyanlığa ilk adımı sayılıyor. Müronlanmayan bölgeye elinin değmemesi için eldiven, patik ve şapka takılıyor. Tıpkı elbise gibi bu aksesuarlarda beyaz olmalı. Bu işlemlerden sonra bebek İsa'nın bedeni ve kanını simgeleyen şarap ve ekmekten yani "komünyon"dan yiyebilir duruma getiriliyor. Tabii sembolik bir yeme durumu. Bebeğin ağzına değdirilip çekiliyor. Daha sonra bebeğe haç takılıyor. Bebek vaftiz sonrası iki-üç gün yıkanmaz ki kutsal yağ bedenine işlesin. Bu sürenin sonunda, kimileri evde kimileri kilisede toplanılır. Bebek yıkanır. Bebeğin yıkandığı su rastgele bir yere dökülmez. Üzerine basılmaması gerekmektedir. Çünkü suyun içinde kutsal yağ vardır. Bütün bu süreç boyunca vaftiz anne ve vaftiz baba çok önemli görevler üstlenir. Artık hayat boyu akrabalık derecesinde bir yakınlık kurulmuş olur. Hatta vaftiz anne ve babasının çocuğuyla kardeş sayıldıkları için evlilik kesinlikle yasaklanmıştır."

Bayan D.Ç (Samatya, Ermeni, 24)ise geniş toplumda da yapılan "diş buğdayı"törenini anlatmaktadır:

"Bebeğin ilk dişi çıktığında ailedeki yakın kadın akrabalar ve annenin kadın arakadaşları toplanarak gösterişten uzak, abartısız küçük bir eğlence düzenlerler. Genelde o gün için buğdaydan bir yemek ya da tatlı yapılır. "Diş buğdayı" da burdan geliyor zaten."

1.3.3.2.2. Evlilik

İkinci geçiş dönemi olan evlenme, hayatın en önemli üç aşamasından birini oluşturmaktadır. Evlenme toplumsal yapının en temel birimi olması sebebiyle her zaman önemli kabul edilmiştir. Evlilik törenleri dünyanın her yerinde içinde bulunulan toplumun kültürüne göre biçimlenmiş, tören, ritüel, adet ve diğer uygulamalar o toplumun içinden çıkmıştır. Bu nedenle toplumların tarihsel boyutları, sosyo-ekonomik yapıları, yerleşim düzenleri, üretim ilişkileri, gelenekleri, kısaca kültürleri evlenme biçimlerini de belirlemektedir (Örnek,2000:185).

İstanbul Ermenileri'nde evlilik adetleri hakkında Bayan A.M(Moda, Ermeni) şu bilgileri paylaşmaktadır:

"Çeyizden başlarsak, bu adet günümüzde de önemini koruyor. Evlenecek genç kız için eşyalar alınır, saklanır. Anneler marifetliyse kendi el emeği, değilse bilen birine kanaviçeler, etaminler, danteller yaptırılır. Muhakkak çeyizde el işi bir şeylerin olması gerekiyor. Bu aslında gelinin değil annenin kendini göstermesi. Evladımla yakinen ilgiliyim manasında. Ayrıca manevi değeri yüksek şeyler, aile yadigarları da çeyize konur ki böylece köklü bir aile olunduğu vurgulanır. Erkek çocuğuna da aynı şeyler yapılır. Damat tarafının geline süslü bir sepet göndermesi adettendir. Bu sepette artık damadın maddi durumuna göre mücevher, elbise, çikolata filan olur. Düğünden önce de çeyiz sergilenir. Gelin adayının yakın kız arkadaşları çeyizleri düzenler. Asla ama asla akraba evliliği yapılmaz. Hıristiyanlıkta yedi göbeğe kadar evlilik yasağı. Vaftiz anne ve babanın çocuğu da kardeş sayıldığından evlilik yasaklanmıştır. Karma evlilik de onaylanmaz. Resmi nikah yapılmadan kilise nikahı kıyılmaz. Kilise gelin ve damadın vaftiz belgesini ve resmi nikahlarını inceledikten sonra evliliğe onay verir. Nikahta badem şekeri dağıtılır. Düğünden önceki cumartesi günü ise gelin ve damat ayrı ayrı kiliseye gider. "Komünyon" yani İsa'nın etini ve kanını simgeleyen ekmek ve şarap alırlar. Papaz tarafından kutsanırlar. Düğün gününden önce damat gelini göremez. Bu uğursuzluk sayılır. Düğün günü damat, gelini kilisede görebilir. Düğünler genelde, kutsaliyetinden ötürü Pazar günü yapılır. Düğünde gelin beyaz bir gelinlik, erkek smokin giyer. Kilisede baş rahip ve diğer ruhaniler hazır bulunur. Papaz, dua ederek ilk önce damadın sonra gelinin başına taç koyar. İlahi okumaya başlar. Gelin ve damada "Kutsal Kitap" ı öptürür. Nikah şahitleri bu süreç boyunca çiftin başında haç tutar. İlahi bitince gelin ve damadın başından taçlar alınır. Taçları birbirine bağlayan kırmızı kurdeleye 'narod' adı verilir. Düğün töreni sonrasında aileler, yeni evli çiftin şerefine yemek verilir."

İstanbul Ermeni toplumunun evlilik gelenekleri arasında yer alan çeyiz sergileme ve nikah şekeri dağıtılması gibi uygulamaları, geniş toplumda da uygulanan gelenekler arasındadır.

1.3.3.2.3. Ölüm

Ölüm, bütün toplumlar için farklı sosyo-kültürel ve simgesel anlamları olan önemli olgulardan biridir. Topluluklar ölen kişinin yarattığı boşluğu doldurmak için farklı bağlamlarda pratikler geliştirmişlerdir. Bu pratikler ölümün yarattığı derin boşluk, acı ve kaygı ile başa çıkabilmek için oluşturulmuştur. Her toplum ölümle ilgili kendi mitlerini, inançlarını, dinsel pratiklerini geliştirerek ölümü gündelik hayatın bilinirlik, sıradanlık boyutuna çekmeye çalışmışlardır. Ölüm, bir toplumda süreç içinde kendi geleneklerini oluşturduğunda kuşaktan kuşağa aktarılmaya başlar. Bu gelenekler oldukça yoğun ve güçlü olduğu için gündelik hayatta pek çok bağlamda ortaya çıkabilmektedir. Defin sonrası gelenekleri, ölümün kültür ve kimlikle bağını ortaya çıkarmaktadır. Biz bu başlık altında İstanbul Ermeni toplumunun "ölüm"ü anlamlandırma sürecinde kullandıkları "araçlar"ı ele almaktayız. Böylece diğer başlıklarda olduğu gibi, ölüm üzerinden geniş toplum ve azınlıklar arasındaki kültürel farklılık ve benzerlikleri saptanmaya çalışılmaktadır.

Bayan S.K. (İstanbul,Ermeni, 23) Ermeni toplumunun defin gelenekleri hakkında şu bilgileri vermektedir:

> "Ölen kişi kefenlenir. Cenaze töreni kilisede olur. Kilisede ölen kişi için ayin yapılır. Aşırı ağlama ve feryad figanlık hoş karşılanmaz. Ölen kişinin yakınlarından metanetli olması beklenir. Yakın akraba kadınlar başlarına siyah bir tül takarlar. Siyah giyinilmesi zaten bir gelenektir. Kilisede ölen kişinin ardından dua edilir ve mum yakılır. Ölen kişinin ardından ruhu yemek verilir."

Ölen kişinin ardından yemek verilmesi geleneği geniş toplumda da vardır.

1.3.3.3. Rum Toplumunda Geçiş Törenleri

1.3.3.3.1. Doğum

Bayan S.İ. (Moda, Rum, 60) İstanbul Rum toplumunda doğumun kutlanmasını şöyle anlatmaktadır:

> "Hıristiyanlık inancı doğrultusunda bebekler doğduğu andan itibaren 'günahkar' kabul edilmektedir. Bunun kökeni ilk günahı işlemiş olan insanlara kadar gidiyor. O nedenle herkes doğduğu anda "saf ve temiz" değil, 'günahkar' kabul ediliyor. Masumiyet için, saflık için 'vaftiz' edilmesi gerekiyor. Vaftzi töreni düzenlenmesinin amacı, esas itibariyle simgesel olarak 'günahtan arınmak' ve Hıristiyanlığa kabul edilmek olarak özetlenebilir. Vaftiz olacak çocuğun bir vaftiz annesi ve vaftiz babası olmalıdır. Tabii ki onlar da Rum Ortodoks olmak koşuluyla. Ayrıca Rum Ortodokslar'ın başka mezheplerin vaftiz töreninde vaftiz anne-baba olma görevinde bulunması yasaktır. Rum okuluna kayıt, evlilik, cenaze vs. gibi işlerde vaftiz belgesi lazım olur. Bu yüzden vaftiz belgesinin özenle korunması gerekiyor. İlk çocuğa erkekse dedesinin; kızsa babaannesinin ismi konur. Burada babanın anne ve babası öncelikli kabul ediliyor ki aslında sırf bu nedenden dolayı ailelerde tartışmalar bile yaşanıyor. Anneler haklı sebelerle kendi annesinin adını bebeğe vermek istiyor. Bir de şurası çok önemli, vaftiz töreni gerçekleşene kadar bebeğe ismiyle hitap edilmez. Kız bebekse "beba"; erkek bebekse "bebi"olarak çağrılır. Ancak vaftiz töreni bitince, o isim kilisede, kutsal bir ortamda telafuz edildikten sonra sahiplenilir. Bebeğe bundan sonra ismiyle hitap edilebilir. Verilen isim de dede veya ninenin adı da olsa muhakkak bir aziz veya azizenin adıdır. Çünkü bizim inancımızda ismini taşıdığın aziz ve azizenin seni koruduğuna inanılır. İsmi konulan aziz veya azizenin bu mertebeye eriştikleri günde; yani aziz veya azize oldukları günde o ismi taşıyanların isim günü kutlanır. İsim günü kutlaması doğum gününden daha önemli bir kutlamadır. Evde yakın akrabaya veya arkadaşlara ziyafet verilir. "Xronia polla", yani "Nice senelere" denilerek kutlanır."

1.3.3.3.2. Evlilik

Hıristiyan bir toplum olan Rumlarda, tıpkı Ermenilerdeki gibi evlilik kilise tarafından tescil edilmektedir. Bayan E.U(Burgazada, Rum,69) İstanbul Rum toplumundaki, evlilik töreni hakkında şu bilgileri vermektedir:

> "Bizde yedi göbeğe kadar akraban olan kişiyle evlenilmez. Nikahta şahitlik yapacak kişi mutlaka Ortodoks inancına bağlı bulunmalıdır. Bu kişiye "kumbaro" adı verilmektedir. İki aile arasında(gelin ve damadın ailesi) görüşmeleri sağlayan kişiye de "proksania" denilmektedir. Aileler anlaşır ve söz kesilirse damat adayı, geline bir haç hediye eder. Nişanda da yüzük takılır ama nişan yüzüğü bizde sol tarafa takılır. Düğünden önceki perşembe günü çeyiz sergileme günüdür. Günümüzde de bu adet devam ediyor. Düğün gününden önce gelin ve damadın evi hazırlanır. Gelinin yakın arkadaşları evi hazırlar ve bu yeni eve bereketin sembolü olarak şeker ve tuz götürülür. Gelin ve yakın kız arkadaşları evde küçük bir kutlama yaparlar. Bu iş için daha önceden ikramlık tatlılar hazırlanır. Gelin ve damadın yatağına da aynı şekilde pirinç atılır ki çocuk sahibi olmaları için. Davetlilerin ekonomik gücü yüksekse inci ve altın da atabilirler. Günümüzde artık çok geçerliliği kalmasa da düğünden önceki bir hafta boyunca uğursuzluk getirdiğine inandıkları için gelin ve damat birbirini görmemektedir. Düğünler genellikle pazar günleri, öğleden sonra yapılır. Damat ailesi ile birlikte gelini kilise kapısında bekler. Gelini kiliseye babası götürür ve kapıda bekleyen damada teslim eder. Düğün sahibi Rum toplumunun önde gelen kişilerinden ise yüksek kademeden bir ruhani topluluğun da törene katılması adettendir. Böyle durumlarda Fener Rum Patrikhanesi, gönderdiği temsilciler ile düğünü şereflendirmektedir. Kilise nikahı kıyılırken gelin ve damat bir mum tutar. Mum, Kutsal Kitap'ta söz edilen beş bakirenin kandillerinin simgesidir. Mesih'in karşılanması bu mumlar sayesinde olmuştur. Bu nedenle ellerinde mum tutan gelin ve damat evliliklerini kutsayacağına inandıkları Mesih'i karşılamaya hazırlanmıştır. İstanbul Rum toplumunun düğünlerinde gelin ve damada taç takılır. Bu esnada Kutsal Kitap'tan ilahiler okunur. Rahip, birbirine bağlı iki tacı masa üzerinden alıp kirveye teslim eder ve "*Tanrı'nın kulu A*

ile Tanrının kulu B'yi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına nikahlıyorum." diye üç kez tekrarlar. Bu esnada arkada duran kirve, taçları gelin ve damadın başlarında çaprazlar. Evlilik töreninde taç takma adeti, Tanrı'nın evlilik kurumuna ve çiftlere verdiği değeri görkemi temsil etmektedir. Bunun ardından Papaz *"Ve erkek, annesi ile babasını bırakıp, karısına bağlanacak."* der. Daha sonra rahip çiftin yüzüklerini sol elden sağ ele geçirir. Bu aşamada rahip aynı kadehten geline, damada ve kirveye birer yudum şarap içirir. Şarap, insanlığı yasak elmanın günahından arındırmak için İsa'nın döktüğü kanı temsil etmektedir. Gelin ve damadın, ortak kadehten şarap içmesi çiftin artık tek vücut olduğunu simgeler. Bu işlemin ardından rahip, kirve ve evlenen çift, ortasında Kutsal Kitap'ın durduğu bir masa etrafında üç kez döner. Böylece evlilik akdinin son şartı da gerçekleşmiş olur, çiftler "mühürlenir" Son işlemden sonra kilisenin huzurunda karı-koca ilan edilen çifti kutlamak için başlarına çiçek, pirinç ve para atılır. Düğünde davetlilere badem şekeri yani "koufeta" dağıtılır. Gelinin bekar kız arkadaşları bu şekeri alıp, yastığının altında üç ün saklar ki koca bulabilmek için. Nikah töreni böylece son bulur. Evlilik hangi kilisede gerçekleşmişse orada çift adına bir kayıt açılmaktadır. Bu kayıt çiftin gelecekteki çocuklarının ve torunlarının da yaşam boyunca kütüğünü oluşturmaktadır. Ülkemizde resmi nikah esas olduğu için, kilise önce resmi nikah defterini, sonra da gelin ve damadın kaydının bulunduğu kiliseden, rahibin "İlk evliliğini yapmaktadır" diye tasdiklediği bir evrakı istemektedir."

Evlilik, İstanbul Rum toplumu için ortak bir mutluluğun paylaşıldığı bir kutlama olsa da dini bağlamı oldukça yoğundur. Evliliğin bozulma süreci bile kilise tarafından oldukça zor şartlara dayandırılmaktadır. Bu bağlamda İstanbul Rum toplumunda evlilik yoluyla kurulan aile kurumu, dindar Hıristiyanlar ve toplumuna bağlı bireyler oluşturmak için hazırlanmış bir ortam kabul edilmektedir. Gelin çeyizinin sergilenmesi ve düğünde badem şekeri dağıtılması geniş toplumda da yaygın olan bir gelenektir.

1.3.3.3.3. Ölüm

İstanbul Rumları'nda defin töreni hazırlıkları hakkında Bayan A.Ç(Samatya, Rum, 58) şu bilgileri vermektedir.

> "Cenaze evine papaz çağrılır. Ölen kişi kefene sarılmadan önce yıkanır. Kefenleme işlemi bittikten sonra tabuta konur. Tabut ilahiler eşliğinde kiliseye taşınır. Cenaze töreninde siyah giyinilir. Duyguların şiddeti çok fazla belli edilmez. Kilisedeki cenaze merasiminde Kutsal Kitap'tan dualar okunur. Defindeki sonraki üçüncü günün sabahında, sabah dörtte, papaz ve ölen kişinin en yakın kadın akrabası mezarlığa gider. Papaz ölen kişinin mezarını tütsüler. Bu adetin kökeni, İsa Mesih'in mezarının kadınlar tarafından ziyaret edilmesine dayanmaktadır. Ölümün ardından kırk gün geçtikten sonra, kilisede yeni bir anma töreni düzenlenir. Kilise kapısında fakir fukaraya yiyecek dağıtılır. Ölen kişiyi anmak için ailesi tarafından "koliva" yapılır. Koliva; buğday, kuru üzüm, tahıl ve ceviz kaynatılarak yapılıyor. Bu hazırlık esnasında dua okunur. Komşular ve yakın akrabalar, acılı aileyi yalnız bırakmamak için yas evine gün aşırı ziyarete giderler."

İstanbul Rum toplumunun defin gelenekleri arasında yer alan kefenleme, ibadethane kapısında yoksullara yemek dağıtılması ve bir çeşit tatlı hazırlanarak, dağıtılması geniş toplumda da yaygın olan defin gelenekleridir.

AZINLIK GRUPLARI VE TÜRK TOPLUMUNDA "GEÇİŞ TÖRENLERİ" BENZERLİKLERİ

Doğum

	Türklerde	Ermenilerde	Rumlarda	Yahudilerde
Doğumun Kutlanması	Bebek Mevlüdü	Baby Shower[10]	×	Faşadura
Sünnet	Sünnet	×	×	Brit Mila
Bebeğin Günahsız Kabul Edilmesi	✓	×	×	✓
Diş Buğdayı	✓	✓	×	×
40. Gün Ritüeli	Kırkı Çıkmak	Kırk Uçurmak	Kırk Uçurmak	×

Tablo 1 Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Doğum Törenleri Benzerlikleri

Evlilik

	Türklerde	Ermenilerde	Rumlarda	Yahudilerde
Gelinin Düğün Öncesi Törensel Temizliği	Gelin Hamamı	×	×	Mikve
Evlilik Kontratı	Evlilik Sözleşmesi[11]	×	×	Ketuba
Çeyiz Sergileme	✓	✓	✓	✓
Geline Hediye Hazırlanması	Gelin Bohçası	Gelin Sepeti/Bohçası	×	×
Nikâh Töreni İkramı	Nikâh Şekeri	Nuşişakar	Koufeta	Masapan
Düğünden Önce Damadın Gelini Görmesinin Uğursuz Sayılması	×	✓	✓	×

Tablo 2 Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Evlilik Törenleri Benzerlikleri

[10] Her ne kadar dini ve tarihsel bir önemi olmasa da, son yıllarda İstanbul Ermeni toplumunda sıklıkla rastlanan bir kutlamadır. "Baby shower" partisi, Amerika Birleşik Devletleri kökenli bir kutlamadır.

[11] Evlenecek olan çiftlerin veya hâlen evli olan çiftlerin, evliliğin sona ermesi durumunda mal varlıklarının paylaşımı konusunu düzenleyen ve resmi şekilde yapılması gereken bir aile hukuku sözleşmesidir. Dini değil, hukuki bir sözleşmedir.

Ölüm

	Türklerde	Ermenilerde	Rumlarda	Yahudilerde
Defin İşleminin Dini Görevli Tarafından Gerçekleştirilmesi	İmamlar	Papazlar	Papazlar	×
Ölünün Yıkanması	✓	✓	✓	✓
Kefenleme	✓	✓	✓	✓
Tabuta Koymak	✓	✓	✓	✓
Tabutta Defnetmek	×	✓	✓	✓
Cenazede Siyah Giyinmek	✓	✓	✓	✓
Yas Yemeği	✓	✓	✓	✓
Cenaze Defnedilirken Küreğin Elden Ele Geçmemesi	✓	✓	×	×
İntiharın Yasak Olması	✓	✓	✓	✓
İbadethaneye Defnedilmeme Kuralı	✓	✓	×	✓
Cenaze Ardından Dağıtılan Yiyecek	Helva	Helva	Koliva	×
Cenaze Yemeği	✓	✓	✓	×
Ölen Kişinin 40'ının Çıkmasını Beklemek…	40 Mevlüdü	40. Gün Hokehankisd töreni	40.gün Kilisede Cenaze Töreni	×

Tablo 3 Azınlık Grupları ve Türk Toplumunda Ölüm Törenleri Benzerlikleri

1.2.4. Gündelik Hayatta Kültür ve Kimlik Göstergesi Olarak Mekân

Gündelik hayat, sosyo-politik, kültürel ve mekânsal ilişkilerin etkileşimden oluşan çok boyutlu bir yapıdır. Bu yapının içinde, kentsel mekân, gündelik hayatın önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde mekân(place) kavramıyla ilgili kuramsal yaklaşımları irdeledikten sonra, azınlık gruplarının gözünde İstanbul'un mekân olarak anlamlandırılmasını ve belleklerdeki yerini değerlendirmeye çalışacağız. Azınlık grupları, çok kültürlü yapısıyla öne çıkan "Eski İstanbul" un sosyal ve kültürel dokusunu oluşturan unsurlardandır. Bu nedenle "Eski İstanbul" un kent kültürünün Rum, Ermeni, Yahudi azınlığa mensup bireyler tarafından nasıl hatırlandığı, mekân kavramına bağlı olarak irdelenecek ve bu bağlamda gelişen alt başlıkların ana eksenini oluşturacaktır. Bu bölümler, kuramsal yaklaşımlarla temellendirilirken, görüşmecilerin anlatılarıyla da desteklenecektir. Görüşmecilerin geçmişte yaşanan olayları ve mekânları anımsaması, anımsama anı şimdiki zamanda oluştuğu için günümüz koşullarından da izler taşımaktadır. Bu bağlamda baktığımızda, İstanbullu azınlıkların, "Eski İstanbul" a dair anlattıkları, hem kentin geçmişinin anlamlandırılmasında, hem de kentin günümüzdeki olanaklarına, koşullarına dair önemli ipuçları vermektedir. Bu nedenle azınlık gruplarına mensup bireylerin günümüzde "mekân" ı nasıl anlamlandırdığı, kullandığı değerlendirilmektedir.

Çağdaş anlamda mekân içi doldurulmayı bekleyen bir boşluk olarak kavranmaktadır(Helvacıoğlu, 2003:140) Bu yaklaşım mekânın sınırları kesin olarak çizilmiş bir anlamı olmadığını, anlamın yeniden üretilebilir olduğuna vurgu yapmaktadır. Günümüzde mekân kavramına yönelik çalışmaların daha çok disiplinlerarası bir alanda yer aldığı görülmektedir. Mimarlıktan sosyolojiye, edebiyattan sinemaya kadar çeşitli disiplinlerde, her disiplinin kendi kavramsal çerçevesi bağlamında farklı açılardan irdelenmektedir. Nesnelerin, canlıların yaşamsal ve kamusal alandaki özel konumuna göndermede bulunan mekân kavramı, genellikle fiziksel bir olgu olarak algılanmaktadır. Fakat öz itibariyle, toplumsal, ekonomik ve psikolojik boyutları da barındıran daha karmaşık bir yapıdır(Helvacıoğlu, 2003:139). Bu nedenle pek çok disipline konu olmaktadır. Bu çalışmada mekân kavramının analiz edilmesi ile azınlık gruplarının kültürel süreçlerini anlamaya/anlamlandırmaya katkıda bulunulacağı düşünülmektedir.

Toplum bilimleri açısından mekân kavramına ilişkin çalışmalar yeni sayılmaktadır. Mekân-insan etkileşimini, mekânda gerçekleşen toplumsal ve kültürel süreçleri anlamlandırabilmek için, mekân ve mekânı deneyimleyen öznelerin karşılıklı ilişkisini anlamlandırmak gerekmektedir. Mekân ile özne konumunda olan azınlık grupları birbirlerini karşılıklı olarak kurmaktadır. Çoğunluk toplumunun iktidar aracı ve alanı olarak işleyen mekân, azınlık gruplarının öznel deneyim ve pratiklerinde yeniden tanımlanmakta ve üretilmektedir. Bu ilişkinin çeşitli düzeydeki boyutları, mekân kavramının ilerleyen bölümlerinde, gündelik hayat ve mekân üzerine çalışmalarıyla bilinen üç önemli kuramcı; Henri Lefebvre, Michel de Certeau ve Michel Foucault'un çalışmaları üzerinden değerlendirilmektedir.

Mekân kelimesinin karşılığı "boşluk-yer"dir. Mekânın ilk tanımını yapan Aristotle'a göre mekân; "Tüm yön ve özellikleri içeren yerlerden oluşan dinamik bir alandır." (Partorekes,1992:36). Mekânın dinamiklik özelliği, insanların içinde yaşadığı boşluğu farklı bağlamlarla değerlendirmesine, biçimlendirmesine olanak sunmaktadır. Bunun tam tersi bir durum da olabilmektedir. Bu durumda mekân, öznenin davranışını biçimlendirmektedir. Mekân ve özneyi birbirinden ayrı birer olgu olarak inceleyen yaklaşım, mekânın ve öznenin kendi gerçekliğini anlamlandırmayı göz ardı edecektir. Bu nedenle, bu çalışmada azınlık grupları özelinde, mekân ve özne ilişkiselliğin boyutları ve bu ilişkiselliğin birbirini nasıl etkilediği üzerinde durulmaktadır. Bu birbirini biçimlendiren deneyimin odağı olarak öznenin(azınlık gruplarının) mekânı yaratım sürecindeki aktif rolü değerlendirilmektedir. Çünkü "Mekânın toplumsal inşasını anlamak, kendimizi kurma biçimlerimizi anlamak demektir." (Schick,2001:114) Mekân toplumdaki kültürel ve kimliksel farklılıkların ve çeşitli "anomalilerin" sıradanlaştırılıp, gündelik hayat içinde eritilmesine olanak sağlayan bir alandır. Fakat bu dönüşümü örtük biçimde yapmakta, yalın bir şekilde fark edilmesinin önüne geçmektedir. Bu nedenle mekânsal pratiklerin irdelenmesi oldukça zordur. Fakat her ne kadar örtük biçimde işleyen bir süreç de olsa, mekânsal pratikler öznenin durumunu derinden etkilemektedir(Işık,1994:35).Bu bağlamda mekân-özne arasındaki ilişki, iktidar mekânizması ve kontrol ilişkisi olarak analiz edilmeye de olanaklı hâle gelmektedir.

Mekân kavramını toplumsal ve kültürel süreçler bağlamında irdeleyen düşünürlerin başında Michel Foucault vardır ve Foucault'un yol açıcı yaklaşımlarının hemen ardından iki Fransız düşünür ve kuramcı gelmektedir; Henri Lefebvre ve Michel de Certeau. Çalışmanın ilk bölümünde yer alan gündelik hayat kavramı da aynı iki düşünürden hareketle değerlendirilmektedir. Bu başlık altında da hem gündelik hayat yaklaşımlarını temel aldığımız için, hem de mekân kavramını toplum bilimlerinde tartışılır hâle getirdikleri için üç düşünürün üzerinde durulmaktadır. Her üç düşünür de, kavramı, özneyle kurduğu ilişki bağlamında analiz etmeye olanak hazırlamış, sadece mekân kavramını değil, kavramı daha da özelleştirerek kent mekânını da ele almışlardır. Her üç düşünürün de mekân kavramı konusundaki ortak yaklaşımını Edward Soja şu şekilde ifade etmektedir;

> "Lefebvre ve Foucault'da merkezi nokta, farklı görünse de aslında mekânsallığın kavramsallaştırmalarını benzer şekilde yapmalarıdır: Mekânsallığın alternatif bir tahayyülü iddiası (Foucault'nun heterotopya ve Lefebvre'nin üçlü yapı kavramsallaştırmalarında görüldüğü üzere) doğrudan doğruya mekânsal düşüncenin konvansiyonel biçimine bir meydan okumadır. Her ikisinin kavramsallaştırması 'öteki mekânları' coğrafi düşünceye eklemlemekten daha çoğunu gerçekleştirir; aynı zamanda kurulu mekânsal düşüncenin de "ötekisi."ni ortaya koyar; başka bir mekân düşüncesi." (Soja,1996:163)

Soja'nın düşüncesine yakın bir bakış açısı Harvey'de de mevcuttur. Harvey, "Mekân üzerindeki hâkimiyetin günlük hayat içinde ve üzerinde toplumsal iktidar kurmanın temel ve kapsayıcı bir kaynağı olduğu fikrini, Henri Lefebvre'nin sebatkar sesine borçluyuz." demektedir. Bu nedenle çalışmamızda Lefebvre'nin yanı sıra Certeau ve Foucault'yu da ele alarak, bütünlüklü bir değerlendirme yapılmaya çalışmaktadır.

Foucault, mekân-özne ilişkisini bilgi ve iktidar bağlamında incelemiş, öznenin "kaçış mekânı" ya da "ötekilik mekânı" olarak "heterotopya" (heterotopia) terimini mekân çalışmalarına dahil etmiştir. Certeau, özne- mekânın denetim temelindeki ilişkilerini gündelik hayat pratikleri zemininde açımlamaktadır. Lefebvre ise Marksist düşünce geleneğinden hareketle mekânı üçlü (triad) bir kavramsal yapı kurarak açıklamaktadır. Lefebvre'nin mekân kavramsallaştırmasına en önemli katkısı, mekânın deneyimlenme sürecini analiz ederek, eşitsiz ilişkileri ortaya koymasıdır.

Lefebvre, kapitalist toplumda kentin nasıl anlamlandırıldığını, deneyimlendiğini ve tasarlandığını üç kategori ile açıklamaktadır(1994: 38-39). Bunlar; "mekânsal pratikler, mekânın temsilleri, temsillerin mekânı" olarak sıralanmaktadır. Mekânsal pratikler, gündelik hayattaki bütün çelişkileri bünyesinde taşıyan, maddi yeniden üretim açısından insanların bilgi birikimini işlevsel kılan ve anlamlandıran süreçlerini kapsayan pratik bir şeydir (Lefebvre, 1996:50; akt, Doğan, 2007; 99). Mekânın temsilleri ise, tasarlanan mekânın kendisidir. Bilim insanları, şehirciler, teknokratlar, toplum mühendisleri, vb. tarafından kent mekânına verilmek istenen bir düzeni, yani onların mekânı belli bir anda görmek istediği şeyi ifade etmektedir (Lefebvre, 1998:38- 39). Son olarak, temsilin mekânları, belli bir mekânda hâkim olan tavır ve çıkarların kendini ortaya koyuş biçimidir. Temsilin mekânı gündelik hayatın da etkin merkezi olarak, tutkunun, eylemin, yaşanan durumların yerini kapsamakta ve zamanı işaretlemektedir (Lefebvre, 1996; akt, Doğan, 2007; 99). Lefebvre, mekânın kapsayıcı bir bakışla, farklı boyutlarıyla ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir (Avar, 2009:8). Lefebvre'nin mekân üzerine bu üç kategorisi, çalışmamız için seçilen dört semti anlamak ve bu semtler üzerindeki hâkimiyeti değerlendirebilmek için oldukça önemlidir. Çünkü Lefebvre, gündelik yaşamın bize çok tanıdık gelen ancak oldukça gizemli olduğunu söylediği yapısının, en somut haliyle, mekân üretiminin analizi sayesinde anlaşılabileceğini göstermektedir(Doğan,2007; 94).

Mekânın özne ile etkileşimli ilişkisinde özneyi biçimlendiren bir alan olarak üretim modeline karşılık, mekân, özne tarafından deneyimlenme sürecinde yeniden üretilmektedir. Bu süreç en yalın haliyle Certeau'nun "gündelik hayat taktikleri" kavramsallaştırmasında yararlandığı gündelik mekânsal pratiklerde açığa çıkmaktadır. Weigel'in de söylediği gibi, "De Certeau mekânı işaretleri ve izleri olan semiyotik, gramatik veya arkeolojik çözümlemeye ihtiyaç duyan bir bir çeşit metin olarak kabul eder." (2009:194) Certeau, mekâna ilişkin çalışmasını "anlatıların performansı" olarak teorileştirerek ortaya koymaktadır:

> "Anlatılar […] her gün çeşitli yerlerden geçmekte, bu yerleri düzenlemektedirler; bu yerler arasında seçim yapmakta ve bunları birbirine bağlamaktadırlar; bunlardan tümceler ve güzergahlar oluşturmaktadırlar. Bunlar mekân parkurlarıdır […] Her anlatı bir yolculuk/seyahat anlatısıdır-mekânsal bir pratiktir. Bu anlamda her anlatı, gündelik taktiklerle ilişkilidir, bu taktiklerin bir parçasıdır […]." (Certeau, 2009:115)

Certeau'da mekân, her koşulda değişen, dönüşen, iletişime açık durumlara zemin olmaktadır. Certeau'nun kent mekânı kavramsallaştırması ile Ronald Barthes'ın; "[…] Şehir bir söylemdir ve bu söylem gerçek bir dildir; şehir içinde yaşayanlarla konuşur, biz şehirle konuşuruz; bulunduğumuz şehirde yalnızca yaşayarak, dolaşarak, bakarak. Ancak sorun "şehrin dili" gibi tümüyle metaforik (mecazi) aşamadaki kavramı aşmaktır" yaklaşımıyla aynı düzlemde temellenmektedir(Barthes,1982:15-19). Certeau, mekân irdelemesinde ikili bir yapıdan hareket etmektedir; mekân[space] ve yer[place]. Certeau, mekân ile yer arasında özne pratiği bağlamında bir ilişkisellik kurmaktadır;

> "Yön vektörleri, hız miktarları ve zaman değişkenleri dikkate alındığında söz konusu olan mekândır. Mekân hareketliliğin kesişim noktasıdır. Bir anlamda burada açılan, yayılan hareketler tarafından canlandırılır. Kendisini yönlendiren, koşullandıran, zamansallaştıran ve birbiriyle çalışan programların ya da çelişen yakınlıkların çok yüzlü bir birimi olarak işlev görmesini sağlayan operasyonlarca üretilen her şey mekândır […]. Mekân bir sözcük dile geldiğinde neyse odur; yani bir şeyin gerçekleştirilmesi sırasında oluşan, belirsizlikte kavranan, pek çok sözleşmeyi ortaya koyan bir me dönüşen, bir mevcudiyetin (veya bir zamanın) eylemi olarak ortaya konulan ve birbiri ardına gelişen komşulukların neden olduğu dönüşümlerle değişen sözcük neyse odur. Yerden farklı olarak mekân belli bir "özün." ne tek yönlülüğünü ne de durağan olma halini taşır. Kısaca mekân pratik edilen yerdir. Örneğin kent planlamacılığının geometrik olarak belirlediği cadde, üstünde yürüyenler tarafından bir mekâna dönüştürülür. Aynı şekilde okuma eylemi bir gösterge sisteminin -yazının- oluşturduğu bir yer deneyimleyicisi tarafından üretilen bir mekândır." (Certeau,200:117)

Yer duygusu duygusal bir bağlılığa işaret etmektedir. Yer kimliği konusunda önemli çalışmaları olan Tuan ise yeri; kişinin deneyimine, sosyal ilişkilerine, düşüncelerine dayanan anlamın merkezi olarak kavramsallaştırmaktadır. Yerin sosyal, kültürel, biyolojik tanımları yapılarak kişinin yer kimliği inşa edilmektedir (Dixon ve Durkheim, 2000:27). Tuan, bireyler ve yerler arasında güçlü bir ilişki olduğunu belirtmekte ve bu bağı "yerseverlik" olarak tanımlamaktadır. "Yerler, sevecenlik, umut ve nostalji yaratabildikleri gibi ürküntü, iğrenme veya korku da yaratabilirler (Lupton, 1998:224) Ryden ise "yer" anlamlandırmasını kimlik üzerinden temellendirmektedir;

> "Yerle olan derin etkileşim boyunca, insanlar kendilerini o yerin kavramlarıyla, o yere göre tanımlamaya başlayabilir, bu durum daha da genişletilirse, insanlar, çevrelerini saran

ortam olmaksızın, gerçekten kim olduklarını ifade edemez hâle gelebilir." (akt. Stedman, 2002,34,561-581) Kong ve Yeoh ise mekân ve kimlik arasında iki farklı ilişkiden bahsetmektedir. İlki mekânın kendi bünyesinde barındırdığı kimliktir ve burada her mekânın bir kimlikle ortaya çıkması söz konusu edilmektedir. İkincisi ise kimliğin oluşumunda bir unsur olarak mekânın kullanılmasıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde kişinin kendini ait hissettiği mekân onun tarihsel kökeni hakkında bilgi vermektedir(akt. Alver, 2007:20) Nitekim anlamı olan yerler, sosyal bir bağlamda ve sosyal ilişkiler boyunca meydana gelmektedir, coğrafi olarak yerleşiklerdir ve aynı zamanda sosyal, ekonomik, kültürel çevreleriyle ilişkilidirler ve insanlara bir "yer duygusu, öznel bir alansal kimlik." kazandırmaktadırlar (Gustafson, 2001).

Öznenin kimliği ile yerin kimliğinin karşılıklı olarak etkileşimi, bireyleri mekân hakkında düşünmeye, hissetmeye, komşularla ve dahası ülkeyle olan bağın anlamlandırılması yönünde düşünmeye yönlendirmektedir. Bu bağlamda mekân, bireylerin bakış açılarının ve varoluşlarının entegre edilebileceği bir çerçevedir. Bu çerçeve dünyayı anlama şeklidir.

Mekân kavramının özne bağlamında dolayısıyla "deneyimlenme" yönüyle ele alınması kavramın farklı boyutlarının anlaşılmasında gereklidir. Mekândan bağımsız bir kimlik düşünülemeyeceği gibi, kimliksiz bir mekân da düşünülemez. Öznenin yaşadığı mekânla ilişki kurması, mekâna anlamlar atfetmekte ve içinde bulundukları bu yaşamsal çevre aracılığıyla kimliklerini oluşturmaktadır. Walter Benjamin ise bu noktadan hareketle mekân kavramını, insan ruhu üzerindeki derin etkisi odağında analiz etmektedir. Walter Benjamin'e göre, "Mekân, bireyin yalnızca evreni değil, aynı zamanda mahfazasıdır. Bir mekânda yaşamak, orada izler bırakmak demektir" (Benjamin 2002:98). Özne yaşadığı mekânı, fiziksel bir gerçeklik olarak algılamanın ötesinde mekâna bağlanmakta ve duygusunu mekânsal değişkenler üzerinden tanımlamaktadır. Mekânın duygu üretimine olan yoğun katkısı nedeniyle özneyle arasında bir bağ oluşmaktadır. Mekân ve özne arasındaki duygusal bağı anlamlandırmaya çalışan isimlerden biri de Sennett'tir. Sennett'e göre mekânı var eden duygudur. Bu duygu ortadan kalktığında mekânı hissetmek ve aidiyet bağı kurmak zorlaşacaktır. Bu nedenle mekânın düşünsel, kültürel, ekonomik, psikolojik, dinsel yani tüm yönleriyle bir yaşam alanı olduğu söylenebilir (Lupton, 1998; 224). Özne ile duygusal bir bağ oluşmasını sağlayan mekân birtakım değerlerle biçimlenmektedir. Kamusal veya özel mekân ayrımı olmadan kullanıcıları tarafından

dünya görüşü ve yaşam tarzları ile donatılmaktadır. Bu durum bir farklılaşma aracı olarak kullanılabildiği gibi, toplumsal tarihin ve kimliğin de göstereni haline gelmektedir. Goffman ise gündelik yaşamda mekânın kullanımı konusunda "sahne" vurgusunu yapmaktadır(2004:43). Ona göre birey mekânı olmak istediği kişi olmasına yardımcı olacak bir sahne olarak kullanabilir ve böylece mekân kimliğin kurulmasına yardımcı olur.

Mekân üzerine yaklaşımlardan hareketle rahatlıkla söylenebilir ki, bir kültür ve kimlik göstergesi olarak mekân, insani ve toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde değişebilir, dönüşebilir ve yeniden üretilebilir. Yaşam tarzında ve toplumsal değerlerde meydana gelen değişmeler farklı mekânları üretebilmektedir. Dolayısıyla mekân bir ifade aracı olarak yorumlanmaya da olanaklıdır. Bu bağlamda, kentin, İstanbul'un mekânsal anlamlandırmasını yapmak değerli hâle gelmektedir. Modern kentler, kültür-kimlik ekseninde değerlendirilmeye uygun sayısız imge ve göstergeyi barındıran, genellikle düzensiz bir arena görünümündedir. Kullanıcıları için yer/mekân olmanın ötesinde, aidiyet, kültürel çeşitlilik ve farklı yaşam tarzları ile birlikte anlam kazanmaktadır. Farklı etno-dinsel gruplara, sosyal katmanlara mekân oldukları gibi; kendi düzeni içinde dışlayıcı, ayrıştırıcı mekânizmaya da sahiptirler. Her kentin kendine özgü ilişki biçimi, sosyal atmosferi vardır. Mekânsal dinamikler, kentteki yaşamı, sosyo-politik ilişkileri yeniden düzenlemeye yardımcı olmaktadır. Kullancıların sosyalleşme ve diğer ilişki biçimlerinin sınırına da kentin doğası belirlemektedir. Kent mekânları, kent içinde yaşayan vatandaşların, kentteki yabancıların, birbirinden farklı amaçlarla biraraya gelmiş grupların özgünlüklerini vurgulamak istedikleri, kendi tahayyül güçlerine uygun yaşam alanları oluşturdukları, kendi kültürlerini yeniden ürettikleri, aidiyet alanı oluşturabildikleri yerlerdir. Günümüz kentleri bu özgün yanını yavaş yavaş kaybetmekte; geçici kimliklere kısa süreli ev sahipliği yapmaya başlamaktadır. Bu durumda da yeni yaşam tarzlarının ve yeni kimliğin sosyo-kültürel ortamına uyum sağlamaya çalışmaktadır. Mekânlar, bundan sonra, Marc Auge'nın (1997) ifadesiyle "yok mekân", "hiçbir yer", "yersizlik" vb. gibi tanınan, yaşanan mekân imgesinin yokoluşunu simgeleyen yeni anlamlara kavuşmaktadır. Auge, kentsel mekânların yeni görünümünü şöyle ifade etmektedir:

> "Modern mekânlarda metin hafızanın, deneyimin ve kişiliğin yerini almıştır. Bu tür mekânlar kimliği olmayan, her yerde karşılaşılabilecek, bulundukları yerler ile bağları

kopmuş, hiçbir yerde bulunmayan yerlerdir. İşaret sistemi mekânın kullanımına yönelik bilgi verir. Mekânın metinselleşmesi, mekân içindeki olayların metin tarafından kurulmasını ve denetlenmesini sağlar. Metinler herhangi bir hafızaya sahip olmadıklarından değişen ihtiyaçlar doğrultusunda kolaylıkla değişebilir, yeni durumları, yeni mekânsal kullanımları işaret edebilirler" (Yırtıcı, 2005: 82).

Değişen mekânlar, tarihselliği, geleneği, kişiliği olan mekânların yokoluşu anlamına gelmektedir. Yerine gelen mekânlarda geçmiş ve süreklilik özelliği taşımamaktadırlar. Tanınan, bilinen mekânın yok edilmesi, mekâna yönelik tahayyül gücünün, yaşam tarzlarının, bakış açılarının, aidiyet biçimlerinin yok oluşu anlamına gelmektedir. Bu mekânlarda gerçekleşen ilişkiler genellikle sanal, kimliği kendiliğinden değil de tasarlanarak oluşturulmuş ve tarihselliği "şimdi" kaygısı içinde kaybolmuştur (Tanyeli, 2000). Auge'ye göre, bir mekânın geçmişten izler taşımaması , "yer" imgesini yok eder. Günümüz dünyasında da, "yok-yer"ler üretilmektedir. Bu "yok-yer"ler, tanıdık "yer"lerin dışında varolmaktadır. Bu mekânlarla hiçbir şekilde duygusal ilişki kurulamamaktadır. Yerlisini kaybeden kent mekânları, geçiciliğin mekânı konumuna gelmektedir. Azınlık grupları ise kendilerini "kentin yerlisi" saymakla birlikte; bu gelip geçiciliğin önüne geçebilmek farklı "taktik"ler geliştirmeye çalışmaktadır. İlerleyen bölümde bu konuyu daha detaylı ele alacağız.

1.2.4.1. Kent

Kentler, kültür ve kimliğin, zaman ve mekânın gerilimli fakat yine de bir aradalık sergilediği heterojen alanlardır. Bu sebeple kentler, gündelik yaşam akışının odak noktasında yer almaktadır. Toplumsal bağlamda ele alındığında, kentin fiziksel tanımı içerisine toplumsal ilişkiler de dahil olmaktadır. Kullanıcıları için "mekân" olmanın ötesinde toplumsal/politik aidiyetlere, farklı yaşamlara, kültürel çoğulculuğa cevap vermektedir. Bu yönüyle de kültürel çeşitliliğin ve farklı yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına olanak sağlayan bir yapıdır (Aytaç, 2007;202). Kent, kültür, yaşam tarzı ve sosyo-ekonomik özellikleriyle varolan, sürekli kendi kendini değiştiren ve dönüştüren bir işleyişe sahiptir. Bu nedenle, gündelik hayat pratikleri incelemesine dahil edilebilmekte, birer analiz aracı olarak kullanılabilmektedir (Akbalık, 2004:26).

Yalnızca pratik olarak sağladığı olanaklar ile değil, bünyesinde barındırdığı simgesel kodlar ile de gündelik hayatın yeniden üretilmesinde başat rol oynamaktadır. Rapaport'a göre; kentler, kendi özgünlükleri vurgulanarak, özel ve sosyal alt sistemlerin bir uzantısı olarak değerlendirilmeye olanaklıdır. Böylelikle kentin, yaşam tarzı ve kültürü öne çıkarılmaktadır (Rapaport, 1977: 25). Kentin gündelik hayatının geçtiği kent mekânları sosyo-politik gelişmelere, zamanın ruhuna göre farklılıklar gösterebilmektedir. Kentin geçirdiği bu dönüşümün başat sebebi, kaçınılmaz olarak yaşanan sosyal, kültürel, ekonomik ve politik gelişmelerdir. Bu dönüşüm en bariz biçimde kamusal alanlarda izlenebilmektedir. (Akbalık, 2004:26)

Çalışmanın kentsel mekânı İstanbul'dur. İstanbul, bir yanda kentin iktisadi ve politik yapısını oluşturan kurumları, diğer yanda ise kültürel yapıyı yansıtan yapılarının bulunması sebebiyle Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtleri odağında değerlendirilmektedir. Semtlerin bu simgesel yapıları üzerinden, İstanbul'un toplumsal/kültürel çözümlemesi yapılarak; bu semtlerin İstanbul'un kültürel üretimine nasıl katkıda bulunduğu ve dönüştürdüğü ortaya konmaya çalışılmaktadır. Kentsel mekânın analizinde bu dört semtin seçilmesinin bir diğer sebebi, geçmişten kalma azınlık kültürü mirasının çok yoğun olması ve bununla beraber resmi ve gayrı resmi söylemlerde azınlık gruplarına en fazla gönderme yapılan semtler olmalarıdır. Kentsel mekânı bu semtler özelinde ele alırken, daha çok, azınlık gruplarının semt bazındaki var olma ve yok olma şekillerini, toplumsal ve kültürel bağlamda analiz edilmektedir. Bu nedenle, bu başlığın asıl amacını "birlikte yaşamak" üzerinden şekillenen çoğulcu bir kent kültürünün olup olmadığının sorgulanması oluşturmaktadır. Bu açıdan iki ana başlık üzerine yoğunlaşılmaktadır:

1. Bu semtlerdeki mekânın düzenlenmesi ve toplumsal görünürlüğe baktığımızda, azınlık gruplarının yeri nedir? Bu yerin kapsamı, boyutları ne düzeydedir?
2. Semtlerin kendine özgü gündelik hayatına baktığımızda, azınlıkların varlığı nasıl dillendirilmektedir?

Geçmiş yıllarda İstanbul'un toplumsal ve kültürel hafızasının bir bileşeni olan azınlık kültürünün günümüzdeki varlığı ortaya koymaya çalışılmaktadır. Bu noktada,

azınlık kültürünün en azından bir nirengi noktası olarak korunup, günümüzde aldığı iç göçlerle birlikte nüfusu gittikçe artan İstanbul için birleştirici bir rol oynayıp oynamadığı da değerlendirilmektedir.

Gündelik yaşamda kentsel mekânlar, sosyo-ekonomik, kültürel ve sembolik ilişkiler üzerinden var olmaktadır. Öyle ki gündelik yaşam pratikleri, sadece kentsel hayatı biçimlendirmekle kalmamakta, kentliyi kenti değiştirme sürecine katarak, politik bir alan oluşturmaktadır (Akış, 2002;77). Kentsel niteliğin belirleyicisi, farklılıkların etkileşime açık olarak bir araya gelmesidir. Çok çeşitli sosyo-kültürel katmanları, etnik ve dinsel kökenleri bir araya getirmek kentlere özgüdür. Bu özgün yapılanmayı nasıl bir toplumun oluşturduğu ise önemlidir. Kentsel mekân, gündelik yaşam içinde iktidar ilişkileriyle uzlaşarak, değiştirerek ve dönüştürerek kendine özgü bir birarada yaşama stratejileri geliştirmektedir. Bu bağlamda örneğin kentsel mekânda üretilen kültürel ortama bakıldığında, çok çeşitli etnik köken, dil, din ve ekonomik yapıyı temsil eden yapıların mevcut olduğu görülecektir. Bu yapılar birbirinden soyutlanmış değil, birbiriyle bütünleşmiş ve o kente özgü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kentsel mekânı anlamlandırmaya çalışırken, burada var olan her şeyin ve dahil olan herkesin bu sürecin bir ögesi olduğunu unutmamak gerekmektedir. Kentsel alanda tüm bireyler hem kendi kimliklerini ortaya koymakta hem de diğer kimliklerle etkileşime girmektedir. Bu etkileşim içinde de değişebilmekte ve dönüşebilmektedir. Bu nedenle kentsel mekânın karmaşık ve bütünsel yapısının, heterojenliğinin dinamik bir yapıya sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Görüşmecilerden Bayan S.K. (Tatavla, Ermeni, 23) kent içinde kimliğini saklamadan varolmanın zorluğuna değinmekte, bu durumun günümüzde daha iyi bir seviyede olduğunu vurgulamaktadır:

> "İstanbul'da son yedi-sekiz yıldır kendi adıma kimliğimi saklamadan yaşayabiliyorum. Önceden de yaşayabilirdim tabii ki. Bunu gizleyecek pek hadise yaşamadım fakat asla unutmadığım bir olayı sizle paylaşmak isterim. 8-9 yaşlarımda yine bir bayram günümüzde sabah erkenden güzelce giyinip Feriköy'de bulunan kilisemize gitmiştik ailecek. Boynumda vaftiz döneminde hediye edilmiş haçım vardı. Eve dönüş yolunda bir adam tam kilisenin üst sokağında boynumdan zinciri çekip koparmıştı. Hırsızlık anlamında değildi, bundan eminim çünkü haçı koparıp yere atmıştı. Böyle şeyler yaşayıp, duyduktan sonra haliyle biraz

çekingenliğim olmuştu. Fakat zamanla bunun kendim için yanlış olduğunu anlayıp korkmadan özgürce yaşamaya başladım. Şu ana kadar bu gibi başka bir olay yaşamadım. Saygı gösterildiği sürece Tatavla'da tepki verecek kişilerin olmadığını, varsa bile artık genel tutumdan çekinip yeltenmediklerini düşünüyorum."

Michel de Certeau, kentin bireysel mücadele ve kendi varoluşunu gerçekleştirme alanı olduğunu öne sürerek, kentin iktidar nosyonuna vurgu yapmaktadır. Merkezi otorite ile yakından ilişkili olan iktidar unsurları "stratejik" düzenlemelerde bulunmakta, kenti biçimlendirmeye çalışmaktadır. Bu "stratejik" düzenlemeler, kentsel mekân içinde sıradan bireyi biçimlendirmeye çalışmaktadır. Toplumsal yapının yücelttiği değerler, davranış kalıpları ve tutumlar bu düzenlemeleri temellendiren unsurlardır. Certeau, bu unsurlar ve sıradan birey arasındaki mücadele alanına vurgu yapmakta, "sıradan bireyin kentsel stratejilere karşı geliştirdiği "taktikler"e dikkat çekmektedir. Bu taktikler, karar verme mekânizması düzenlemelerinin tektipleştirici yapısına karşılık ortaya çıkmaktadır. Certeau, gündelik hayat içerisinde sıradan bireyin, hemen göze çarpmasa da aslında açıkça ortaya çıkmayan bir tektipleştirmeye karşı koyduğunu düşünmektedir. Bu taktikleri yürüme eyleminden yola çıkarak değerlendirmektedir;

"...Yürüyen kimse bu olasılık ve yasaklamaların yerini değiştirir ve bunlardan yola çıkarak başkalarını icat eder. Çünkü kestirme yollar, yürüyüşün türevleri ya da doğaçlamaları olarak, uzamın ögelerini ayrıcalıklı kılar, dönüştürür ya da bir köşeye bırakır.... Ve her ne kadar bir taraftan mevcut düzenin belirlediği (sadece buradan gider ama şuradan gidemez) olasılıklardan sadece bir kaçını etkin kılsa da öte taraftan olasılıkların (örneğin kestirme yollar ve öngörülmeyen dönüşler yaratarak) ve yasakların (örneğin meşru hatta zorunlu kabul edilen bazı yolları kendisine yasaklasa da) sayısını çoğaltır. Dolayısıyla yürüyen kişi seçen, seçim yapan kişidir." (Certeau, 2009: 194)

Certeau'nun kentsel mekân kavramsallaştırmalarından yola çıkarak İstanbul'u değerlendirdiğimizde, bu kentin, coğrafi özelliklerinin yanı sıra kültür, gelenekler, yaşam tarzları gibi pek çok konuda diğer kentsel mekânlardan farklılaştığını, bu farklılığa dayanan kimliklere ev sahipliği yaptığını görürüz. İstanbul'un kent kimliği çok uzun bir süreçte oluşmuştur. Sahip olduğu mimari ve kültürel çeşitlilik kenti

biçimlendirmiştir. Kent içinde yaşayan insanların kent ile kurduğu ilişkiler ve ihtiyaçlar da kent kimliğini farklı boyutlarda etkilemektedir (Ujang, 2009: 156). Kent kimliğini şekillendiren diğer bir unsur, o kentte yaşayan bireylerin, birikimleri, deneyimleri, düşünceleri, davranışları, gelenekleri ve inançlarıdır (Es, 2007:49). Bu bağlamda kentin fiziki yerleşimine ek olarak, kent içinde yaşayan toplumların sosyo-kültürel yapısı kent kimliğini oluşturmaktadır. İstanbul gibi uzun tarihsel bir geçmişe sahip bir kentte farklı kültür ve kimlik katmanlarının üst üste birikmesiyle oluşmuş bir kent kimliği vardır. Kent kimliği kenti kullananların, kentte sahip oldukları değerler ve amaçlar kümesinden, kente yüklenen idealleştirmeden oluşmaktadır (Tekeli, 2011: 58). Görüşmecilerden Bayan E.M(Tatavla, Ermeni,55) kent kültürü ve ait olduğu azınlık grubu arasındaki ilişkiyi şöyle vurgulamaktadır:

> "Tek cümleyle söylüyorum; İstanbul'a her şeyi kazandıran Ermeniler'dir. Biz burada olmasaydık Dolmabahçe Sarayı, Çırağan Sarayı, Kuleli Askeri Lisesi, Selimiye Kışlası, Malta Köşkü, Beyazıt Kulesi ve daha pek çok sanat eseri düzeyindeki yapı olmayacaktı. Güllü Agop, Ara Güler, Mıgırdıç Margosyan, Onno Tunç, Garo Mafyan, Adile Naşit, Cem Karaca da bu ülkenin değerleridir ve İstanbul'un kültür hayatına katkıda bulunmuşlardır. Biz yoksak onlar da yok. Zeytinyağlı dolma ki bizimle özdeşleşmiştir çek bakalım onu İstanbul mutfak kültüründen. Yeri asla doldurulmaz. Bu yüzden söylüyorum ki her şeyi kazandırmışız."

Bayan S.İ (Moda, Rum,60) ise kent kültürü ve ait olduğu azınlık grubu arasındaki ilişkiyi farklı bir bakış açısıyla değerlendirmektedir:

> "Bütün ekalliyetin İstanbul'a katkısı var. Sadece bizim katkımız var demek yobazlık olur. Rum, Ermeni, Yahudi, Türk, levanten ve diğer grupların ortak kültürü İstanbul'un kent kültürünü oluşturmuştur. Ermeniler mimaride çok öne çıkmışlar, bu ayrı bir olay kanımca. Genel olarak söyleyebilirim ki herkesin katkısı var."

Bayan M.Ş (Burgazada,Yahudi,51) ise, Yahudi kültürünün geçmiş dönemlerde kente katkıda bulunduğunu, şimdi ise belirleyiciliklerinin kalmadığını üzülerek ifade etmektedir:

> "Bir zamanlar birçok konuda renk katmışız. Eskiden önemli, çok güçlü aileler yaşarmış İstanbul'da. Sıcak ilişkiler kurulurmuş, şimdiki gibi değilmiş hiçbir şey. Meslekler konusunda, aile bağları ve bayramların çeşitliliği ile İstanbul kültürüne, yaşam tarzına büyük katkılarda bulunmuşuz. Özlüyorum o yılları."

Lewicka, kentsel mekânla aidiyet ve duygusal bağ kurulmasında, kentin ve o kentte yaşayan insanların geçmişini bilmenin önemli olduğunu ifade etmektedir(2008:209).Kentin tarihinin bilinmesi, kentle doğrudan bir ilişki kurmayı kolaylaştırmakta ve kentin sahiplenilmesini kolaylaştırmaktadır. Güvenç'e göre kent kimliği geçmiş-gelecek bağlamında bir süreklilik olarak algılanmalıdır. Bu noktada kimlik-tarih etkileşimi önemli rol oynamaktadır (1991: 244). Güvenç, kent kimliğinin geçmişten geleceğe bir süreklilik olarak algılanması gerektiğini ifade ederek kimlik-tarih etkileşiminin önemini vurgulamaktadır. Pocock ve Hudson, kentin kimliğinin oluşması için, sahip olduğu görsel olanakların yetmeyeceğine, kentle güçlü bir duygusal ilişki kurmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir (akt: Cheshmehzangi, 2014:799). Bu bağlamda kentin sahiplenilmesi ve aidiyet bağı oluşturabilmesi için kentin kimliğini tanımlama, tarihsel sürecinin bilincinde olma ve koruma önemlidir. Görüşmecilerden Bayan A.M(Moda, Ermeni) İstanbul'u sahiplenirken, kendisini ve toplumunu "kentin belleği" olarak ifade etmektedir:

> "İstanbul'u var eden, seven, koruyan, geçmişini bilen tabii ki İstanbullu azınlıklar. Bütün Ermeni entelektüelleri İstanbul'dan yetişmiş. Biz bu kentin belleğiyiz. Bu yüzden önemli bir kültür başkenti. Anadolu'daki yoksulluktan, yokluktan dolayı gelişmemiş. Anadolu insanı gelişmeye de, yeniliği öğrenmeye de açık değil. Şansı çok yok onların. Bizim evde de bir laf vardır; "Köylüden şehirli olmaz." Bu yeterince açık değil mi? Neyse, geçelim… Hem İstanbul bize çok şey katmış, hem biz İstanbul'a. Kültür tarihi için iç içe yaşamak çok önemli. Ama onu gönder, bunu dışla.... Buyurun tek tip, tek renk. Bir tek gri var, siyah var. Kültür etkileşiminden dolayı kentliyi biçimlendirmiş. Kısacası İstanbul siz fark etmeden sizi eğitir. Bir tek şartla; önyargılardan arınmış biçimde ona kulak verirsen."

Görüşmecilerden Bayan M.S(Tatavla,Rum,46) ise Rum toplumunun kentle kurduğu ilişkiyi şöyle anlatmaktadır:

> "Toplumda geçmişe özlem var. Bu sanırım İstanbul'da yaşayan her farklı azınlık topluluğunda var. "Eski İstanbul"u anlatmakla bitiremeyen bir neslin çocuklarıyız. Çok güzel bir şehirden bu noktaya gelmek sanırım onlar için çekilmez bir durum. Çünkü İstanbul'un gerçek tadını onlar çıkarmış; her mekânda anılar oluşturmuş, sırlarını keşfetmiş, efsanelerini dinlemiş bizimkiler. Yaşanmışlıklar, müzikler, partiler, gidilen restaurantlar, bayram şenlikleri, konserler, kilise merasimleri, eski paskalyalar, hep birlikte yumurta buyama partileri, noel hazırlıkları, alışverişler, giyim, gidilen sinemalar, insanların kibarlıkları, nezaket kuralları, Beyoğlu, Tarabya, Yeşilköy, tiyatrolar, Adalar, Ada sefaları, vapur sefaları, fayton gezileri, kır piknikleri…Yani anlatmakla bitmeyen onca anıyı, bizler duyarken bile etkileniyoruz. Onların yaşadığını düşündüğümüzde hak vermemek mümkün değil. Kaldı ki demin saydığım yerlerin adları, o yerlerdeki sokak adları vs. her şey Rumca'ydı. Düşünün artık Rum demek İstanbul demek aslında. Zamanında İstanbul'u terk etmek zorunda kalan Rumlar, vasiyet ediyor ki "Beni Büyükada toprağına gömün.", "Beni İstanbul'a, Boğaziçi'ne gömün."…Hiç olmadı başlarına bir parçacık İstanbul toprağı istiyorlar. İstanbul aşk bizim için, aşk! Bunu yaşamayan anlayamaz."

Aidiyet kavramı, kentsel mekân bağlamında ele alındığında kişilerin kendilerini bir mekânın parçası olarak görmeleri, bu nedenle de kendilerini o mekân üzerinde söz sahibi ve sorumluluk sahibi olarak hissetmeleri durumunu ifade etmektedir. Bir mekâna bağlılık durumu, bireyi ait olunan yerin bir parçası haline getirmektedir(Sancar ve Severcan, 2010: 298) Bununla birlikte mekânsal anlamda aidiyet, her açıdan güvende olunan bir duruma gönderme yapmaktadır. Bireyler, kendilerine bildik, tanıdık gelen mekânlarda güvende olduklarını düşünmekte ve güven duygusu gerçekleştikten sonra aidiyet duygusunu geliştirmektedirler (Erniş, 2012: 144). Bu nedenle bir mekânla kurulan ilişkide önce güven duygusu, ardından aidiyet duygusu ortaya çıkmaktadır. Azınlık grupları açısından kentsel aidiyet, İstanbul'da kendilerine ait izlerin, yapıların, nesnelerin, kurumların kullanılmasıyla pekişmektedir. Azınlık gruplarının, kendi kültürlerini mekâna yansıtması, mekânla

aidiyet bağı kurması, mekândan beslenmesi aynı zamanda mekânla birlikte kimliklerinin ve varlıklarının da belirginleşmesi anlamına gelmektedir. Bu süreç mekânın "kendine mal edilmesi" durumu olarak da ifade edilmeye olanaklıdır. Bir mekânın "kendine mal edilmesi" ise üç ana ögenin etrafında şekillenmektedir: sahiplenme duygusu, korunan mekân ve yer aidiyeti (Ilgın ve Hacıhasanoğlu, 2006: 60). İstanbul'un kültürel ögeleri azınlık kimliğinin bir parçasıdır. Kentlerdeki kültürel ritüellerin o kentle özdeşleştiği bilinmektedir; örneğin İstanbul Rum toplumunun kültürüne ait olan Tatavla Karnavalı(Baklahorani, Apukurya) İstanbul ile anılmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki İstanbul'un mekânsal ve tarihsel olanakları azınlık gruplarının kültürünü etkilerken, azınlık gruplarının kültürü de kenti(İstanbul'u) biçimlendirmektedir. Görüşmecilerden Bayan M.S(Tatavla, Rum,46) kent ve kullanıcı arasındaki etkileşimi şöyle anlatmaktadır:

> "Rum insanın gelenek ve görenekleri İstanbul hayatına yeme içmeyi, içki içme adabını, mezeyi, çikolatayı, lezzeti, müziği, dansı, eğlenmeyi, mimariyi, marangozluğu, ustalığı, kalfalığı, esnaflığı, çalışma disiplinini katmıştır."

Bayan A.Ç(Samatya, Rum, 58)ise Rum toplumunun İstanbul'la olan ilişkisini "soyluluk" bağlamında değerlendirmekte; kentle mükemmel bir uyum içinde olduklarını ifade etmektedir:

> "İstanbul kültürü eski zamanlarda çok şey ifade ederdi. Şimdi bitti. İstanbullu olmak hele de Boğaziçili olmak soyluluk ve zarafettir. Evde eşime dahi bunu gururla söylerim. Ben Arnavutköy'ün has yerlisiyim. Şimdi İstanbul'u Antakyalılar doldurdu. Rumca bilmiyor, Arapça biliyor. Çocuklara iki isim koyuyorlar; bir Arapça, bir Rumca. Ne anladım bu işten? İstanbul'un dilinden has İstanbullu Rum anlar. Gerisi hava cıva…Fakat şimdi İstanbul'da Rum kalmadı gibi bir şey. Mutfak kültürü başta olmak üzere İstanbullular eğlenmeyi, dans etmeyi, neşelenmeyi bizimle öğrenmişlerdir. Pasta ve meze çeşitlerini bizden görmüşlerdir. Nasıl kaliteli yaşanır, Rum insanı bilir ve öğretir. Hayattan nasıl zevk alınır, bizden öğrenilir. Bunlar yalansa söyleyin, itiraz edin."

Diğer bir görüşmecimiz, Bayan L.T(Moda,Ermeni,51)ise doğma –büyüme İstanbullu olmanın sosyal hayat içerisindeki önemine vurgu yapmaktadır:

> "Eee, bir havası var tabii bunun. Doğma büyüme İstanbullu'yum demek güzel değil mi? Bir kültürü ifade ediyor. İnsanlar sana ona göre davranıyor. Biz birbirimizi -yani karşımdakini İstanbul olarak düşünüyorum-olumlu etkilemişiz. Mimarlarımız çok ünlüdür. Çok yapıya imza atmışlar. Mesela İstanbul'a bir "Balyan Ailesi"daha gelmez. Meyhanecilerimiz var ünlü, tiyatro da başarılıyız. Bütün bunlar az şey mi? İstanbul da bizim toplumumuza adabı öğretmiş. Kendisini geliştiren geliştirmiş. Oturup kalkmasını öğrenmiş en başta."

Bayan M.Ş(Burgazada, Yahudi, 51) ise Yahudi toplumunun kentle etkileşiminin sınırlı olduğunu ifade etmektedir:

> "İstanbul'un sadece 'küçük bir bölümü'ne güzellikler, farklı bir gelenek kültürü, birlik içinde olan bir aile örneği gibi güzel nitelikler kazandırmış olabilir bence. O küçük bölüm, Yahudi cemaatinin yaşadığı bölgelerde kardeşlik ve dostluk duyguları içinde yaşayan, Yahudi olmayan diğer İstanbullular. Kardeşçe yaşanan her ortamda farklılıkların bizleri zenginleştirdiğine gönülden inanıyorum. Ama kent içinde dolaşırken şunu asla unutmam; İstanbul'daki Yahudi cemaatinin bir bireyiysem, ona ait varolan bir takım kurallara da uymam gerekir. Ben bir kişi olarak bile azınlık kesim için önem taşıdığıma inanıyorum. Ben demek ailem, çocuklarım ve gelecek nesillerin de varlığı demek."

Azınlık gruplarının kent dokusundaki belirgin yerini, kentsel kimliğin tanımlanmasında, irdelenmesinde yardımcı bir araç olan "işaret ögeleri(landmark)" üzerinden değerlendirmek mümkündür. İşaret öğeleri, referans oluşturan, kolay tanımlanabilen oluşumlardır (Lynch, 2001:189). İşaret ögelerinin en önemli karakteristiği, kendi bağlamı içerisinde kolayca hatırlanan birer öğe olmalarıdır (Lynch, 2011: 215). İşaret öğeleri aynı zamanda kentin tanımlanmasında, referans oluşturulmasında ve bireylerin daha sonra o yerleşmeyi hatırlamasında önemli rol oynamaktadır(Madran, 2001: 47). Görüşmecilerin kente dair hatırladığı işaret ögeleri kentle kurdukları ilişkinin bağlamını açığa çıkarmaktadır. Çünkü işaret ögeleri diğer

bir deyişle, azınlık gruplarında farklı bağlamlarda oluşan "bizim kentimiz" düşüncesinin kaynaklarının betimlenmesidir. İşaret ögeleri, azınlık gruplarının kente dair hatırlama sürecinin tetikleyicisi olarak görev yapmaktadır. Elbette İstanbul gibi bir kentin sayısız "işaret ögeleri"bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın bağlamı azınlık gruplarının deneyimlediği, anlamlandırdığı "işaret ögeleri" nin incelenmesidir. Bu açıdan kentin anlamlandırılması da azınlık gruplarının deneyimleri üzerinden yapılacaktır. Her bir görüşmeci kentsel pratiklerini anımsarken aynı zamanda yeniden deneyimlemektedir. Bellek politikaları ve belleğin kent ile ilişkisi üzerine çalışmaları ile bilinen Huyssen'in de ifade ettiği gibi, anımsamanın zamansal bağlamı her zaman şimdiye dairdir:

> "Anımsamanın tarzı, ele geçirmeden çok bir arayıştır. Her anımsama kopmaz biçimde geçmiş bir olaya ya da deneyime bağlı olsa bile, herhangi bir anımsama ediminin zamansal statüsü hep şimdidir, naif bir epistemolojinin öne süreceği gibi geçmişin kendisi değil. Belleği oluşturan, geçmiş ile şimdi arasındaki bu çok ince yarıktır: Bu yarık, belleği güçlü bir biçimde canlı kılar, onu arşivden ya da başka herhangi bir depolama ve yeniden çağırma sisteminden ayırt eder." (Huyssen, 1999: 13)

Psikoloji çalışmalarıyla bilinen filozof Edward Casey de anımsamayı bir süreç olarak ele almakta, bu sürecin başka bir deneyime dönüştüğünü ifade etmektedir. Casey bu noktada durumu daha iyi saptayabilmek için de Jacques Lacan'ın "hatırlama her zaman şimdidir " ifadesine atıfta bulunmaktadır(Casey,2000:22). Gerçekten her iki düşünürün de belirttiği gibi, yaşanan geçmiş bir deneyimin anımsanması yeni ve başka bir deneyimdir. Görüşmecilerin hepsi için, "kentli" olmak kentin geçmişine dair bir bilinç geliştirmekle aynı anlamdadır. Özellikle İstanbul Rum toplumuna mensup görüşmeciler, İstanbul'u, diğer kentlere kıyasla kendi kültürel kimliklerini devam ettiren bir güvence olarak görmektedir. Rumlar kadar Ermeni ve Yahudi görüşmecilerin de, İstanbul'un kent kültürüne bağlı kalmalarının nedenlerinin başında bu gelmektedir.

Görüşmecilerden Bayan E.U(Burgazada,Rum,69) İstanbul'daki yerleşik yaşam tarzının kültürel belleğini şekillendirmedeki rolüne değinmektedir:

> "İstanbul'a bir kültür kazandırmışız. İstanbul'u dünyanın sayılı kentlerinden biri haline getirmişiz. Bu kente bir gelenek oluşturan, adetler oluşturan Rum toplumudur. Yeme-içme kültüründen tutun da, tüm bir

İstanbullu yaşam tarzına etki etmişizdir. Bu geçmişten bu yana böyleydi. Ah! (İstanbul'a) Özlem yaşanmaz mı hiç…İstanbul'un her yerinde izleri olan bir milletiz. O eski pastaneleri, tavernaları, şapkasız-eldivensiz çıkılmayan Beyoğlu'nu, müzikli-danslı toplantılarımızı çok ama çok özlüyorum. İyi ki Boğaziçi'nin, İstanbul'un o eski, sakin günlerini yaşamışız. Benim ailem Selanik'ten birer köylü olarak geldi. Poturla, şalvarla…Fakat İstanbul kültürü onları eğitti. Aynı tarihte Amerika'ya giden akrabalar böyle yetişmediler. Köylü olmak ayıp değil ama köylü kalmak ayıp! Onlar köylü kaldı. Öyle ki "Comparsita" eşliğinde halay çekerlermiş. Ailemin zevkleri, hayata bakışı İstanbul kültürü içinde inceldi. Bakırköy'e yerleştiklerinde, eski İstanbullu komşular onlara adabı öğretti. Bu kentte büyük bir medeniyet ve kültür birikimi var. İstanbul'a adapte olmak için, İstanbul kültürüyle şekillenmen, belli bir seviyeye gelmen lazım. Yoksa İstanbullular seni dışlarlar. Şimdi kimseye bırak adabı öğretmek, en ufak bir uyarıda bulunamıyorsun. Şiddet girdi insan ilişkilerine. Kabadayılık, vurdumduymazlık çok revaçta günümüzde. Ben bugün bile geçmişteki İstanbul'un değerlerine canla başla sahip çıkıyorum. Mekânlarımızı koruyorum. Hala bu kentten ilham alıyorum."

Bayan E.U'n İstanbul ile ilgili söyledikleri, kent kültürünün algılanmasına işaret etmektedir. Kentin sosyo-kültürel hayatını canlı tutulma süreçlerine vurgu yapılmaktadır. Bayan E.'nin "Ayak uyduramazsanız, İstanbullular sizi dışlar."ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Kentin kültürünü, bireyin içine doğduğu kültürden daha üst bir konuma yerleştirmiş, kendi yaşam biçimi, İstanbul'la bağlantılı olarak oluşturmuştur.

Diğer yandan İstanbullu Ermeni bir görüşmeci olan Bayan E.M(Tatavla, Ermeni,55) ise Ermenilerin İstanbul'u nasıl deneyimlediğini aktarmaktadır:

"Daha kültürlü, eğitimli bilinir İstanbullular. Ona göre değerlendirilir. Eski günleri, büyüklerimizin anlattığı günleri özlüyoruz tabii. Beyoğlu'na grand tuvalet gittiklerini anlatırlardı. Şapka muhakkak takılırmış, Boyasız ayakkabıyla gidilmezmiş. Nezih bir kentti İstanbul. İnsanlar tanısın tanımasın birbirine selam verirdi. Beyoğlu kaldı mı? Bir tek şapkacı Madam Katia duruyor eskilerden. Kimse de sormadı 'Burada Rum

terzimiz vardı, nereye gitti?, 'Burada Ermeni bir usta var, ona ne oldu?' Sonra da adı bir Beyoğlu var idi oluyor. Hiç sorgulama sen, sonra arkasından ağla böyle. Fakat her şeye rağmen, İstanbul kültürü biz olduğumuz sürece devam edecektir."

Bayan E.M, çocukluktan başlayarak tüm hayatının geçtiği kenti, birer "hafıza mekânı" olarak sahiplenmektedir. Bayan E.'nin anlatımında "İstanbul miti" doğar doğmaz çocuklara öğretilmekte, çocuklar bu mitle şekillendirilmektedir. Aile büyüklerinin İstanbul üzerine anlattıkları ve kenti sahiplenme düzeyleri İstanbul'u anlam ve toplumsal sembollerle yüklü bir yer haline getirmektedir. Hayatın her alanının anlamlandırılması, İstanbul kültürü üzerinden yapılmaktadır. İstanbul'la olan yoğun duygusal ilişki ve aidiyet bağı ile kent, bireyin kendi varlığını anlamlandırmasının mekânı haline gelmiştir.

Bir başka görüşmecimiz ise Ermeni toplumunda yaşanan "nostalji" duygusunu, bireylerin düşünsel gelişimine engel olarak görmektedir:

"Ermenilerin bazı zanaat ve bazı sanat alanlarındaki yeteneğinin, başarısının günlük yaşamda karşılığını görebiliriz. Kuyumculuk, yemek, tiyatro, mimari ilk akla gelen alanlardır. Dini bayramlarda sürdürülen bazı gelenekler, örneğin Paskalya vaktinde, Ermenilerin yoğun yaşadığı semtlerde bir hareketlilik gözlenir. Fakat toplumumuzda geçmişe özlem duygusu geleceğin planlanması açısından ciddi bir ayak bağı, bir engel seviyesinde ciddi olarak yaşanmaktadır." (Bay S.A,Moda, Ermeni, 49)

Diğer yandan Yahudi görüşmecimiz Bayan B.P (Tatavla, Yahudi, 39)ise kente bu kadar büyük bir sahiplenme ile yaklaşmamaktadır;

"Bizimle birlikte bu kentte yeni bir dil, yaşam tarzı, şarkılar, sofralar, alışkanlıklar…varolmuş. Biz İstanbul mozaiğinin ayrılmaz bir parçasıyız. Süreç içinde kendi kabuğumuza çok çekilsek de eskiden daha iç içe bir durum varmış.

Bu değerli bir şey. Ama öyle büyük özlemlerim yok. Şartlar kötüye giderse, daha iyi bir kentte de yaşayabilirim .Orada da güzel bir hayat kurabileceğime inanıyorum."

İstanbul'un her üç azınlık grubu için, kent içindeki uzun geçmişten dolayı önemi büyüktür. Görüşmecilerin İstanbul'a yönelik anlatımında kültürel bellek, tarihsel miras ve kimlik arasındaki yoğun ilişki açıkça görülmektedir. Her üç azınlık grubunun da İstanbul'la olan ilişkisi, içerik olarak birbirine az çok benzese de; her bir grubun kültür üretimi, özne oluşumu, mekân kullanma alışkanlığı farklılaşmaktadır. Bu nedenle farklı ifadeler ve mekânsal pratiklerle, kamusal alanda birbirinden farklı görünürlük biçimleri ortaya çıkmaktadır. İstanbullu Rum görüşmecinin Antakya kökenli Rumlar'ı; İstanbullu Ermeni görüşmecinin Anadolu kökenli Ermeniler'i "köylülük"le suçlaması, kendisini kent kökenli olduğu için "gerçek İstanbullu" saymasının sonucudur. "İstanbul kökenli olma" , bir başka görüşmeci tarafından "soyluluk" anlamında kullanılmış, bu üstünlük duygusu, aynı azınlık grubu üyesi olmalarına rağmen, taşradan gelip İstanbul'a yerleşenlere karşı bir küçüme olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle yapılan görüşmelerde net bir biçimde ortaya çıkan sorun "taşralı-kentli" ikileminden doğan gerilimdir. Diğer yandan İstanbul'un metropolleştiği, nüfusunun hızla arttığı günümüzde, azınlık gruplarının kentin geçmişini büyük bir nostaljiyle andığını söylemek mümkündür. Bu noktada İstanbul çokkültürlülüğün, uygarlığın şıklığın, zarafetin, bolluk ve bereketin simgesi, "mitolojik kent" e dönüşmektedir. Yine de görüşmecilerin, tarihsel süreci tüm olumsuzluklardan arındırırarak hatırladığını söylemek güçtür. Geniş toplumda "Eski İstanbulluk" kültürüyle ilişkilendirilen azınlıkların kent içindeki pratiklerinin, ,süreç içinde hangi aşamalardan geçerek kaybolduğu, görüşmecilerin hafızalarından silinmemiştir. Bu durum güncel eğilimler doğrultusunda, geniş toplumda yaratılan "azınlık nostaljisi" yle çelişmektedir. Bu bağlamda, "Eski İstanbul" kurgusunun eksik ve hatalı yönleri de farklı boyutlarda ortaya konmuştur.

1.2.4.2. Mahalle

Toplumsal ve kültürel ilişkilerin biçimlendiği, kentin en temel unsuru mahalledir. Mahallenin sahip olduğu kültür ve yaşam tarzları onu dinamik bir yapı haline getirmektedir. Mahalle kültürü tarihsellik, dayanışma, komşuluk, biraradalık, aidiyet gibi unsurlardan oluşmaktadır. Mahalleler ibadet merkezleri, anıt, mezarlık, kültür merkezi, kulüp vb. çok farklı unsurlara sahiptir. Bu unsurlar mahallenin kültürel konumunu belirginleştirmekte, niteliğini belirlemektedir. Çalışmamızda azınlık gruplarının, mahallelerin kültürel nitelikleriyle olan aidiyet bağını değerlendireceğiz.

Mahalle olgusu, birey, toplum ve bürokrasi açısından farklı çağrışımlarla yüklüdür. Bürokrasi kendi otoritesini sağlamlaştırmak için mahalleye birtakım işlevler yüklemektedir. Bu işlevlerin en temel niteliği toplumsal denetim, asayiş ve vergi sorumluluğuna ilişkin kontrol mekânizmasının içinde yer almaktadır. Diğer bir yönüyle de bireyin kimliğinin farkına vardığı, aidiyet bağı kurabildiği, dayanışma ve sorumluluk ağlarının geliştiği bir kamusallık ve yaşam alanını oluşturmaktadır (Alada, 2008:17). Mahalle olgusu, batılı anlamda genellikle mekânsal bir ayrımı belirten, fiziksel bir boyut olarak algılanmaktadır. Doğulu anlamda ise gündelik hayatın akışını üzerinde her açıdan denetim kuran, çok çağrışımlı bir anlam bütünlüğünü ifade etmektedir (Alada, 2008:117). Mahalle bu bağlamda ele alındığında, kentin en önemli birimlerinden birisidir. "Ya dini bir yapının etrafında toplanma ya da aynı din, mezhep ve ırktan olanların bir arada yaşama arzusu sonucunda teşekkül eden mahalleler.", kentin sosyal ve fiziki dokusunu belirleyen unsurlardır (Özdemir,1986:75, akt. Yılmazçelik,1999:195). Mahallelerin sosyo-ekonomik ve kültürel ayırt edici özellikleri her mahallenin kendi kimliğini oluşturmakta ve kent mekânı da farklı kimlikteki mahalleler üstünden yükselmektedir (Alada,2008:22). Bu nedenle mahalle yerleşimleri kültürel bir tercihtir. Görüşmecilerin mahalle tercihlerinde de kendi toplumunun kültürel ve dini yapılarına yakın olmak, kendi insanlarıyla birarada olmak düşüncesi etki etmiştir.

Bayan L.T (Moda,Ermeni,51), mahalle tercihini şöyle anlatmaktadır;

"Akrabalar sayesinde buradayız. Çevremiz bu mahallede. Annem Tarsuslu, babam Niğde Aksaray. Annem Aksaray'a gelin gitmiş. Bir ay orada yaşamışlar. Sonra Moda'ya taşınmışlar. Ben Zuhal Sokak'ta ıhlamur ağaçları içinde bir ahşap evde doğmuşum. O evin diğer katında da Rum bir aile otururmuş."

Bayan L.T ve ailesinin mahalle tercihinde akaraba ve toplum üyeleri ile yan yana olmak başat rol oynamaktadır. Böylece bildik ve tanıdık bir ortamda yaşamanın önemi üzerinde durmaktadır.

Bayan B.P (Tatavla,Yahudi,39)'nin mahalle tercihinde de aynı sebepler rol oynamaktadır:

"Bu mahalleyi ailemin büyük bir kısmı orada oturduğu için tercih ettim. Akrabalarım burada yaşıyor. Onlarla birarada olmak bana güven veriyor. Birbirimize destek ve yardımcıyız."

Bayan S.İ (Moda, Rum, 60) ise "mahallelilik."kimliğini, "İstanbulluluk."tan bile önde tutmaktadır:

"Benim mahallemde herkesi simaen tanırım.Çok içli –dışlı olmasak bile en azından selamlaşırız. Bütün ailem burada yaşadı. Bu nedenle İstanbul'dan çok kendi mahallemi severim."

Her iki görüşmecinin de yerleşim yeri tercihi, ülkemizde azınlık gruba mensup olanlarca yaygın olan davranıştır. Zihinlerdeki yerleşim yeri, biraradalık ve iç içe olmakla özdeşleşmiştir. Azınlık olmaktan kaynaklanan "güvenlikli yaşam" isteği, bireylerin kimlik ve mekân algısını şekillendirmektedir.

Çalışmamızda mahalle olgusu, Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtlerinde seçilen mahallelerin fiziki tanımlamaların ötesinde kent içerisinde yer aldığı sosyo-kültürel boyutlarıyla ele alınmaktadır. Dini, kültürel, iktisadi ve sosyal değerleri içinde mahallenin her şeyden önce toplumsal bir olgu olduğu göz önünde

bulundurularak kültür-mekân ilişkisinin mahalle bağlamında önemi irdelenmektedir. Çalışma kapsamında ele alınan mahalleler, dini mekân,– kilise, sinagog- çevresinde toplanan azınlık gruplarının oluşturduğu mikro mekânlardır. Bu nedenle bu mahallelerde güven duygusu hâkimdir. Bu güven duygusunun oluşmasında ortak inanç ve değerler en önemli rolü üstlenmektedir. Behar, bu noktada mahalle ve semtin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamakta, mahalle kavramının kapsayıcılığına vurgu yapmaktadır. Ona göre semt, tanımsız bir alandır ve ortalama bir mahalleden çok daha büyüktür ve adlarını genellikle iyi bilinen bir noktadan, bir kent kapısından, bir yapıdan, çarşıdan almaktadır (2003:35). Bu nedenle mahalleler kentin dokusunu mikro bağlamda analiz etmek için son derece olanaklıdır.

Mahalleler, içinde yaşayan topluluğun gündelik hayatı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiplerdir. Topluluğun mahalle yaşamına duydukları aidiyet hissi, dayanışmasının yanı sıra kontrol mekânizmasını da geliştirmiştir. Mayol'e göre mahalle, özel mekân ile kamusal mekânın ayrımında bir sınır görevi görmektedir. Birey mahalle aracılığıyla kentle ilişki kurmaktadır. Kendine özgü yaşam biçimlerini geliştirdiği ve kendinden sonraki kuşaklara aktardığı, değişen şartlara uygun olarak dönüştürdüğü yer mahalledir (2009 :25). Bu nedenle mahallenin dinamik yapısının altı çizilmektedir.

Görüşmecilerden Bay A.A(Moda, Ermeni, 28),mahalle ile kurduğu ilişkiyi öyle anlatmaktadır:

> "Avrupa yakasına geçince Moda'mın, mahallemin değerini daha iyi anlıyorum."

Mahalle Bay A. A, için tanıdık bildik bir evreni temsil etmekte, bu koruyucu, kapsayıcı yapısından dolayı da kendini o mahalleye ait hissetmektedir. Bu da onu "mahalleli" haline getirmektedir. Görüşmecilerden Bayan E.U(Burgazada, Rum,69) mahallesini sahiplenirken, "mahallenin delikanlısı." vb. gibi unsurları da hatırlatarak mahalleli olma bilincine vurgu yapmaktadır.

"İskelenin karşısında Tostçu Dimitro vardı. Pazar günleri tıpkı şimdiki gibi İstanbul'dan gündelik gelen giden çok olurdu. Bu gündelik ziyaretçilerden biri Ada'nın kızlarından birine sarkıntılık etmiş. Hiç unutmam Dimitro o adamı elinde döner bıçağı ile vapura kadar kovalamıştı. Adanın delikanlıları, mahallenin ağabeyleri vardı. Şimdi kalmadı pek."

Bayan E.'nin anlatımı, mahallelerde yazılı olmayan, zımni bir anlayışın geçerli olduğunu göstermektedir. Mahalle aktarımıyla bizi genelden özele, mahrem alanlara yönlendirmektedir. Öyle ki mahalle dışından biri, "yabancı olduğu için tehlikeli"olarak algılanmaya müsaittir. Sokaklar evin yani kişisel alanın bir uzantısı gibi algılanmaktadır. Böylelikle mahalle kavramı mahremiyet kavramıyla birlikte anılmaktadır.

Mahallenin kültürel pratiklerle ilişkisi kent hayatında var olmayı sağlarken kullanıcılar tarafından da özelleştirilerek kendine mal edilmektedir. Bu bağlamda mahallede yaşanan hayat, değişimler ve dönüşümler bireyin kent yaşamına uyum sağlamasına aracılık etmektedir. Mayol, mahallenin, yerleri tanıma, komşuluk bağları, esnaf ile kurulan bağ, kendi toprağında olma duygusu gibi dinamiklere sahip olduğunu; yine mahallelerin, bu dinamiklerin birleşmesi ile birlikte kentsel mekânın toplumsal ve kültürel düzenini üreten ve düzenleyen ipuçları taşıdığını ifade etmektedir(2009:45) Certeau'ya göre, kullanıcının mahallesini çok iyi bilmekle elde ettiği şey, kullanıcının toplumsal çevresine bağlanması ve aidiyetini sürekli doğrulayabilmesine aracı olan dolaşmanın, alışveriş yapmanın iyileştirilmesinden başka bir şey değildir. Mahallenin özellikle bizim toplumumuzda, sosyo-kültürel hayatın odağında yer alması ve kendine özgü bir toplumsal örgütlenmeye yol açarak yaşam tarzlarının oluşmasını sağlaması kentin dokusunun anlaşılması bakımından önemlidir.

Bayan V.Ç(Samatya, Ermeni, 91) mahallelilik olgusuna komşuluk ilişkileri bağlamında katkı yapmaktadır.

"Komşuluk hiç olmaz mı?.... Bayramlarımız o kadar iç içe geçmiş ki artık. Şimdi bunun önemini bilen, anlayan kalmadı. Rum komşularımız çok vardı. Ben şakır şakır Rumca konuşurum. Komşularımdan öğrendim.

Şimdiki yeni yetmeler tek kelime komşusunun dilini bilmiyor. Her şeyimiz iç içeydi. Evlerimiz birdi, hayatımız birdi. Coşkulu, güzel günlerdi. Noelde, paskalyada birbirimize ikramda yarışırdık. Temizlikte yarışırdık. Akrabadan öteydi. Cihana bir daha o İstanbul gelmez. O Samatya bir kuş idi, uçurduk."

Bayan V.Ç.'nin anlatımında görüldüğü gibi, komşuluk İstanbul'un eski mahallelerinin sosyo-kültürel yapısının önemli unsurlarındandır. Farklı bir dil öğrenemeye olanak sağlayacak kadar, fiziki yakınlığından da ötesine geçen köklü bir ilişki biçimidir. Dayanışma çerçevesinde kurulan komşuluk, birlikte vakit geçirme, fiziksel yardımlaşmanın ötesinde duyguları paylaşma gibi işlevlere sahiptir. Bu nedenle de düreç içinde "akrabadan da öte." bir kurum haline gelmiştir. Kent içindeki birey, topluluk, komşuluk örgütlenmeleri farklı bağlamlarda değerlendirilmektedir. Wirth, kent içinde oluşan ilişkinin süreç içerisinde yıpranacağını, önemsizleşeceğini, aile kurumunun çökeceğini ve komşuluğun kalmayacağını düşünmektedir. Bu düşüncenin tam karşısında yer alan Gans'a göre ise, uydu kentler ve kent merkezleri küçük köyleri barındırmaktadır. Akrabalık, aile, komşuluk gibi değerler bu küçük köylerin dokusuna benzetilmektedir. Bu nedenle kent, esasında küçük köylerden oluşmaktadır (Ayata, 1996: 66). Bu nedenle komşuluk kavramı, seçilen bölgelerdeki mahallelerin işleyişini anlamak için üzerinde durulması ve değerlendirilmesi gereken temel ilişki biçimlerindendir. İstanbul mahallerinde azınlık grupları arasındaki komşuluk, azınlık topluluklarının kendi içindeki sosyal özelliklerle benzeşmektedir. Tehlikelere karşı güvende olma, ihtiyaç anında dayanışma, mahremiyet ve iç içelik özellikleri sayesinde bireyler arasında azınlık grubu benzeri ilişkiler ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kadınların bu ilişkiye daha çok ihtiyaç duymakta, önem atfetmektedir. Nitekim erkek görüşmecilerin pek üstünde durduğu bir konu olmamaktadır:

Bay A.A. (Moda,Ermeni, 28)'nın ifadesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

> "Komşularımla apartman içinde karşılaştığımda gündelik konuşmalar yapıyorum. Bunun dışında fazla bir paylaşımım yok. Annem daha çok görüşür."

Mahalle bireyleri kendi haline bırakmamakta, mahallede yaşayanları belli bir aidiyet etrafında toplamaktadır (Alver, 2007: 60) Bu açıdan ele alındığında mahalle kimlik ve kültür kavramlarıyla iç içe geçmiş durumdadır. Alver mahallenin merkezi önemini şöyle ifade etmektedir:

> "Mahallenin temeli, mekân ve insandır; mekân ve insan/hayatın bütünleşmesidir. Ne sadece mekân ne de insandır; insan ve mekânın el ele verip dokuduğu yeni bir birlik, yeni bir hayat sahnesidir mahalle. Mahalle inşası doğrudan insanın mekâna el vermesiyle mümkündür; bu bakımdan insan mahallenin temel taşıdır. Mahalle, hayatın, belli bir kültür, değer, inanç, ritüel ve gelenek çerçevesinde örüldüğü, bu yönüyle kendine özgü yapısı, kimliği, hayat tarzı ile mücehhez bir ortamdır. Gerçek bir yaşamdır." (2011; 117)

Bu bağlamda bakıldığında mahalle ve insan birbirinden bağımsız düşünülememektedir. Analiz edilen semtleri oluşturan mahallelerin temeli güven duygusudur. Gündelik hayatta mahalle, kültür, değer, gelenekler, adetler ve inançlar çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu nedenle her mahallenin kendine özgü yapısı, yaşam tarzı, kültürü, kimliği, aidiyeti vardır. Mahalleyi oluşturan bireyler, belli başlı amaçlar doğrultusunda biraraya gelmektedir. Mahallede bu amaçlar etrafında şekil almaktadır. Öyleki kimi görüşmecilerin ifade ettiği kimlik oluşturan ve yeni bir dil öğreten alanlardır. Bu bağlamda her bir görüşmeci yaşanılan mahallenin kimliğini, kültürünü taşımaktadır.

Çalışma kapsamında incelenen semtleri oluşturan mahallelerde, mahalle kimliğinin en ayırt edici noktası dayanışma olgusudur. Aynı mahallede yaşayan insanların tarihsel ve kültürel konumuna göre şekillenen ve mahalleye sembolik bir değer kazandıran dayanışma, temelde aynı mekânı paylaşan insanların arasında oluşan güven ve aidiyetten kaynaklanmaktadır. Bu durum azınlık kimliği ve hâkim etnik grup

kimliğinin de ötesinde ortak bir kimliğin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle bireyler içinde yaşadığı mahallenin sosyo-kültürel özellikleriyle biçimlenmektedir. Mahallenin kullanıcılarına ortak bir kimlik sunması ve bu kimliği var eden unsurları pekiştirmesi her mahalleyi özgün hâle getirmektedir.

1.2.4.3. Ev

Ev en yalın algılanışı ile bireyleri dış dünyadaki kötülüklerden koruyan bir yuvadır. Çorlu'ya göre, "tek heceli, gösterişsiz, çelimsiz, cansız, küçücük bir sözcük"tür (2008: 5) Kültürel ve biyolojik olarak büyük önem taşıyan yuva her insanın ihtiyacıdır. Başlangıçta bireyin korunma ve barınma gereksinimini karşılayan, bu nedenle de sadece bu bağlamda bir anlam taşıyan ev olgusu giderek daha karmaşık, çok boyutlu bir hâle gelmiştir. İnsanın en temel gereksinimlerini karşılamak için oluşturulan ev, içinde süren sayısız hayat ve ilişkiler düşünüldüğünde sınırsız anlamlarla yüklü olduğu görülmektedir. Evin anlamı her insan için farklıdır. Edgü'yü göre ev, hiçbir zaman mimari bir terim olarak sınırlandırılamaz, çok boyutlu bir yapısı vardır ve anlamlar, semboller bakımından çok karmaşık bir yapıdır (2009:72) Bachelard'a göre "(ev), bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir" (2008: 38) Çalışmamızda da "ev" olgusu, kültürün en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmekte, bu bağlamda da azınlık gruplarının yaşam tarzlarını ve gündelik hayatını anlamlandırabilmek amacıyla değerlendirilmektedir.

Ev olgusunun çok boyutlu yapısını anlamlandırabilmek için farklı disiplinler konuyla ilgilenmektedir. Öncelikle ev ve konut arasındaki farklılık üzerinde yoğunlaşılmakta, iki kavram arasındaki farklılık vurgulanmaktadır. Blunt ve Dowling "ev" ve "konut" arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Buna göre konutun sadece barınma ihtiyacını karşılamaya yönelik bir mekân olduğunu, evin ise özgürlüğün ve kendini gerçekleştirmenin mekânı olduğunu söylemektedirler (2006: 10). Farklı bağlamlardan oluşan ev, aidiyet bağlarını da görünür kılmaktadır. Konut; birlikte yaşamak mecburiyetinde olan insanların bir araya geldiği, bu nedenle pek çok pratiği paylaşan, tüm yaşamsal pratikleri birlikte gerçekleştiren bireylerin veya ailelerin oluşturdukları barınma ve korunma merkezli bir yerleşme biçimidir (Arcan ve Evci,

1999). Forty de konut ile ev arasındaki farklılığı vurgulamak için, tarihsel süreçten yararlanmakta, konuyu 19. ve 20. yüzyılda evin algılanışı bakımından değerlendirmektedir. Bu bağlamda evin, yuva olarak estetik bağlamda algılandığını, konut olarak ele aldığında bir çalışma-üretim mekânına dönüştüğünü dikkat çekmektedir. Forty, ev ve konut olarak iki farklı algılama biçimini, 19. yüzyılın ahlaki değerleri ve estetik anlayışından hareketle değerlendirmektedir. Bu anlayışın odak noktasında yenilik, düzenlilik ve temizlik gibi dinamikler yer almaktadır. Aile üyeleri bu dinamikler çerçevesinde ev içinde bir araya gelmekte, iletişim kurmakta, paylaşımda bulunmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarına kadar ev içindeki her nesne estetik yaratmak için vardır. Çünkü bu dönemde estetik ahlaki bir amaç olarak algılanmaktadır. Forty'ye göre, 20. yüzyılda evdeki en önemli yer, mutfaktır. Mutfak ev içindeki başat rolünü uzun süre korumuş, diğer odalar daha sonra önemli kazanmıştır (Forty,1995:125). Corrigan'a göre, 1990'larla birlikte ev, iletişimin, paylaşımın, etkileşimin merkezi haline gelmiştir. Estetik uyum, işlevsellik, ışığın önemi, keyif gibi temalar bağlamında; estetik, verimlilik ve memnuniyet gibi başat değerler çerçevesinde mutfak, oturma-yemek odası ve banyo gibi odalar tasarlanmış, ev için önemli hâle getirilmiştir (1997: 98-99; 103-108). Bu gelişme sürecinden sonra, insanların gündelik hayat mekânlarından ev olgusu ile kurduğu ilişki üzerine yoğunlaşılmıştır. Süreç içerisinde içinde yaşanılan toplumsal sisteme göre davranışlarını biçimlendiren insanlar, evlerini de bu sisteme göre biçimlendirmiştir. Ev ve kullanıcıları arasında karşılıklı bir etkileşim süreci oluşmuştur. Ev bu süreçle birlikte kendini kültürel bir varlık olarak konumlandırmıştır.

Zaman içerisinde anlamı değişen ev olgusu günümüzde en yalın haliyle, tehlikelerle dolu dış dünyaya karşı güven veren yer olarak ele algılanmaktadır. Bu bakımdan Alver, evi, sığınak olgusu ile açıklamakta ve evi "dışarıya, ötekine, yabancıya, düşmana, kaçılana kapalı" olarak nitelendirmekte ve "insana başkalarından uzak kalmayı, saklanmayı, gizlenmeyi." sağladığı için mahremiyet özelliği bulunduğunu vurgulamaktadır(2007:73). Eiguer de ev olgusunu bu bağlamda değerlendirmekte, evin, toplum ve dışardaki ortam ile kurulan iletişimin temeli olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan da evin, esnekliğe ve etkileşime sahip olması gerektiğini de ifade etmektedir (2013:19). Lupton da aynı doğrultuda düşünmektedir ve evimizin "çağrışım, yaşantı ve tarihin karışımıyla kendimizin kumaşına."

dokunduğunu aktarmaktadır (Hope'dan aktaran Lupton, 1998: 229). Lupton, ev olgusunun bellek bağlamına da vurgu yapmaktadır:

> "Ev, ailemizin varlığının öngörülebilir sürekliliğini ve kim olduğumuzun kaydını uzun zamandır tutan (ve pek bağışlayıcı olmayan) belleğini aradığımız yerdir. Kendimizi, geçmişi, şimdiyi ve geleceği her şeyimizle en fazla nakşetmek istediğimiz yerdir." (Nipperteng'den aktaran Lupton, 1998: 230)

Lupton'un da vurguladığı gibi evler belleklerimizdir. İçinde barındırdıkları objeler, fotoğraflar, belgeler aracılığıyla geçmişin hatırlanmasına ve anlamlandırılmasına olanak sağlamaktadır. Bir ev içi sadece ailenin ve dolayısıyla üyesi olduğu toplumun hafızasını korumakla kalmamakta, gelecek kuşaklara aktarılmasında da önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda, örneğin, çalışma kapsamında değerlendirdiğimiz evlerde sıklıkla rastlandığımız gibi aile yadigarı bir objeyi sergilemek, üyesi bulunulan azınlık grubunun önemli gününde çekilmiş bir fotoğrafı çerçeveletmek, sadece objeyi veya fotoğrafı korumak değildir. Çünkü bunlar aidiyet bağlarının yeniden üretilmesine de olanak sağlayan objelerdir. Böylece gelecek kuşakların kendisini nasıl tanımlaması gerektiğine yön verilmektedir. Bireylerin kültürel kimliklerini topluma ifade etmek için kullandıkları ev, kendi kimliğini de bu düzenlemeler sonucu kazanmaktadır. Bu anlamda evin kimliği ve bireyin ev üzerinden kurduğu kimlik arasında diyalektik bir ilişki vardır. Alver, evin dekorasyonu ile kullanıcısının yaşam tarzı arasında ilginç bağların olduğuna ve her evin kendine özgü bir yaşantıyı bünyesinde barındırarak, ev yaşantısının özgünlüğüne dikkat çekmektedir (2007: 85). Mahremiyetin temsil edildiği bir mekân olarak ev, bununla beraber toplumsal yapıyı oluşturan kültürel değerleri taşıyan, toplumların gelenek, adet, inanç ve kültürünü somutlaştıran bir alandır (Erginöz 1988: 99).

Çalışmamızda mekânsal olarak direnen azınlıkların, içinde yaşadığı kent ile olan aidiyet ve bellek ilişkisi sorgulanmaktadır. Bu bağlamda mekân olarak ev olgusuna odaklanarak, görsel nesneler ve kültürel kimliğe dair imgeler arasındaki bağ değerlendirilmektedir. Kültürel kimlik ve görsel nesnelerin ilişkisini sorgulayan çalışmanın bu bölümünde ağırlıklı olarak ikonalardan, fotoğraflardan ve diğer görsel materyallerden yararlanılmakta; bu materyallerin ev içlerini biçimlendirmesi üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır. Sıradan ve durağan görünen bir alanı konu edinmek, son derece mahrem bir alan üzerine dinamik fikirler oluşturmak yöntemsel olarak oldukça zordur. Bu konu üzerine çok fazla çalışma olmaması ve buna karşın

gündelik hayat pratiklerinin en doğal mekânı üzerine düşünme çabası, tüm yöntemsel zorluğuna karşın oldukça ilginç veriler ortaya koymaktadır. Bu bölümünün en temel ilgi odağı azınlık evlerinin dekorasyonunu oluşturan görsel unsurlar, fotoğraflar ve ev düzenleridir. Dekoratif materyallerin içeriklerinin yanı sıra, bunların yerleri ve yerleştiriliş biçimleri de çalışmanın ilgilendiği başlıca konular arasındadır. Ev içlerinin özgünlüğü, azınlık bireylerinin kendi kültürel kimliği ve tarihiyle dolaysız ilişkisini yansıtmaktadır. Bu bağlamda azınlık gruplarının ev dekorasyonlarını tamamlayan görsel nesnelerin, ne tür bir aidiyet bağı kurduğu değerlendirilmektedir. O halde azınlıkların evleri nasıl bir alandır? Objelerin kullanılışına, yerleştirilme biçimlerine, açık veya gizli sunumuna odaklanmak, azınlıkların mekânsal aidiyetlerine, kültürel kimlik ve bellek arasındaki ilişki üzerine düşünmek beraberinde neleri ortaya çıkarmaktadır? Tarihsel sürecin ve bir topluluğa aidiyetin temsili olmanın ötesinde gündelik hayatı kuran bu görsel nesneler; ev içi ve kentsel değerler arasındaki ilişkiyi ve kimlik ve aidiyet arasındaki ilişkiyi nasıl kurmaktadır? Görüşmeler bu sorular bağlamında ilerlemekte, ortaya çıkan sonuçlar üç azınlık grubundaki farklılaşmamalar ve benzerlikler doğrultusunda analiz edilmektedir. Bu kapsamda her bir azınlığa ait evi kuran, anlamını yaratan ve diğerinden farklılaştıran bir strateji olarak ev içi düzenleri, dekorları değerlendirilmektedir.

Gündelik hayatımıza eşlik eden nesneler ve onların bağlamları, kültürel belleğin en önemli yansıtıcısı olarak, başlı başına incelenmeye değer bir alandır. Çalışmamız ev düzenine odaklanıyor olsa da daha geniş bir bağlamı açığa çıkarmakta, kültürel kimliğin boyutlarının ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Günümüzde, Ortodoksların yaşadığı evlerin hemen hepsinde simgeler bulunmaktadır. Özellikle Rum evlerinde kapı üstüne asılmış haç formu, ikonlardan korunduğu"ikonostasi", ikonostasiyi süsleyen el işi bir örtü, yatak başında yine bir haç formu veya "Meryem Ana", "İsa Mesih" tasviri ilk göze çarpanlardandır. İkonlar, Rumlar için kendi istekleri ile dua ederken yüzlerini döndükleri bir nevi "pencere"lerdir. Hıristiyan görüşmecilerin ifadesine göre, Ortodoksluk inancı gereğince ev içlerinde kesin olarak iki simgeye sahip olmak gerekmektedir: İsa Mesih ve Meryem Ana. Her mevsim geçişinde bu objeler temizlenmekte, ikonastasinin nakışlı örtüleri kolalanmaktadır (Bozis, 2012:13). Bu ikonlar ve dini simgeler ailenin cemaat içindeki konumuna göre, büyük ya da küçük, orijinal veya kopyalanmış, aile yadigarı veya kilise

dükkânlarından satın alınmış objeler olabilmektedir. Görüşmecilerin ifadesine göre ikonostasi için doğu duvarı seçilmeli, ikonlar Kudüs'e bakmalıdır. İkonastasi sadece canlı çiçeklerle (kaktüs vb. hariç) veya söğüt parçalarıyla süslenebilmektedir. Bu köşede sadece, antika, dini motiflerle işlenmiş havlu ve örtüler kullanılmalıdır. Dini önemi olan mekânların fotoğrafları da ikonların yanında sergilenebilmektedir. Burada önemli olan, görüşü ikonostasiden ayıracak, dini bağlamı olmayan resimlerin, posterlerin, fotoğrafların kullanılmamasıdır. Görüntüler, ikonlara odaklanmayı engelleyecek şiddet, saldırganlık içermemelidir. Bütün Rum görüşmecilerin evinde bir ikonostasi bulunmakla beraber, ikonların maddi-manevi değerleri ve ev sahibinin yüklediği anlam değişebilmektedir.

Bayan E.K. (Rum, Burgazaada, 69) evinin dekorasyonunda dini ve kültürel kaynakların kullanımını şöyle anlatmaktadır:

> "Çok dindar biri olduğumu söyleyemem. Kısmen diye yanıtlayacağım bu sorunuzu. Rum evlerinde "ikonostas" bulunur. Eskiden ahşaptan özel olarak yapılırmış. Benim evimde özel olaral yapılmadı ama bir ikon köşem var tabii. İkonlar muhakkak Doğu'ya, Kudüs'e bakacak şekilde yerleştirilmeli. Eskiden kandil de yanarmış içinde. Bizim ikonastas köşemizde haçlı örtü yoktur. Onu çok dindarlar yapar. Genelde yatak odasına, yatak başına haç konur. Çünkü dua ederken bakılır. Benim odamda yok fakat oğlumun odasına koydum. Bir de çok eski ikonalar yakılmaya götürülür. Malzemesi deforme olmuş, yapısı bozulmuş ikonalar ve eskiyen kilise örtüleri atılmaz. Kiliseler on yılda bir bunları toplar ve Patrikhane'ye götürür. Eskiyen ikon ve örtülerin ateşinde vaftizde kullanılacak olan müron yağı hazırlanır. Biz de bir tane yakılmaktan son anda kurtarılmış ikon var. Yeğenim restorasyon okuduğu için onu onardı, restore etti. Yakılmaya götürülen ikonastası kurtardık. Bunun dışında evlenirken kilisede takılan taçlar da önemlidir. Aile bağını simgeler ve üçüncü kişilerin eline geçmemesi gerekir. Bu taçlar için bir kutu yapılır. Bir haç ve taç kutusu yatak başına konur."

Rum evlerinde bir başka dikkat çekici ortak özellik, yemek masası veya orta sehpa üzerine konan, konuklar için hazır bulundurulan şekerlikler, bonbinierlerdir. Bunun yanı sıra büfede hazır bulundurulan likör şişeleri ve bardakları bu görüntüyü tamamlayan diğer objelerdir. Misafir için hazır bulundurulan bu objeler Rumların ve İstanbul kökenli Ermenilerin evlerinde ortakken, Yahudi evlerinde göze çarpmamaktadır.

> Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) bu klasikleşen sunumu şöyle anlatmaktadır:
> "Çünkü bizde her an misafir gelecekmiş gibi hazırlanılır. Eskiden öyleymiş mesela. Yazın adaya çıkıldığında telefon açmadan ki zaten yokmuş, haber göndermeden uzak –yakın akrabalar geliveririmiş. Annelerimiz o yüzden hep hazırlıklıydı. Bize de öyle öğrettiler. Arkadaşlarımın evinde de aynı düzen vardır. Mesela kahveyi herkes 100 gr. alırken, biz her ay en az yarım kilo alırız. Misafir eksik olmaz çünkü. Eee kahveyi bolca alınca, yanına eşlikçileri çikolatayı, lokumu da bolca alırız. Onların sunumunu aile yadigarı şekerliklerde yaparız. Ben küçükken fondanlar büfede dururdu mesela. Ben ise orta sehpamda tutuyorum. Daha kolay oluyor."

Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) Rum evlerinde bayram öncesi yapılan temizliğin önemine dikat çekmekte, bu süreci ev düzeninin önemli bir boyutu olarak değerlendirmektedir:

> "Evlerimizi bayram öncesi temizler, süsleriz. Perdelerimizi yıkar, kolalar; gümüşlerimizi parlatırız. İkramlık kaşık tatlılarımızı, likörlerimizi hazırlarız. Perhiz boyunca yiyeceğimiz, kuruyemiş, bakliyatlar, zeytin çeşitleri, zeytin ezmeleri, meyve, tatlı gibi özel besinleri de bulundurmak için alışveriş yaparız. Akabinde bayram olacağı için bir yandan hediyelikleri hazırlama telaşı, bir yandan bayram sofralarımızda neler pişireceğimize dair listeler ve alışverişler yapar ve bayrama hazırlanırız. Bu hemen hemen her evde olan şeyler. Çörekler, yumurta boyamaları, noel ağaçlarının süslenmesi, noel hindisi ve kestaneli pilavların hazırlanması, lahana ve zeytinyağlı yaprak sarmalarının sarılması, mezelerin yapılması ki bu da çok el mahareti isteyen ciddi bir iş. Balıkpazarından çiğ taramanın

alınması ve çırpılması, topik yapılacaksa veya karides salataları yapılacaksa ona göre ayrı alışverişlerin yapılması gerekir. Çocuklu ailelerde süslü paskalya lambadalarının alınması. Diğer yandan okullardaki öğrencilerin hazırladığı müsamereleri izleme, törenlere katılma, kilielerdeki ayinlere katılma, isim günleri kutlamaları için misafirliklere gitme veya evinde ağırlama... Bütün bunlar, bu bayram dönemlerinde çok farklı heyecanlar, çok güzel ritüellerin yaşanmasına sebep oluyor."

Ermeni evlerinde "ikonostasi" olmamakla birlikte, "Meryem Ana" ve "İsa Mesih" tasvirlerine yer verilmektedir. Diğer özellikleriyle Rum evlerini çağrıştırmaktadır. Yahudi evlerinde ise kültürel belleğe dair görsel materyaller ilk bakışta dikkat çekmese bile az da olsa vardır. Bütün bu görsel materyaller ilk bakışta dikkat çeken, azınlıkların sosyo-kültürel ilişkilerini, aidiyetlerini özetleyen nesnelerdir.

Görüşmecilerden Bayan B.K(Samatya,Ermeni,49) ev düzeni hakkında şunları söylemektedir:

"Annemle birlikte yaşadığım için onun evi için konuşacağım. Ben kendi odamda ayrı bir düzen kurdum. Vitrinlerin olmazsa olmazı, duvarların olmazsa olmazı İsa Mesih'in ve Meryem Ana'nın resimleridir. Haç mutlaka vardır. Onun dışında Kudüs'ten getirilen mumlar vardır. Ayin sırasında yakılmış, sonra söndürülüp getirilmiş mumlardır bunlar. Kilise toprakları vardır. Kendi köyümüzden, Sasun için kutsal kabul edilen Maratu Dağı'ndan getirilen topraklar, taş parçaları vardır. Kötülüklerden, yılan zehrinden koruduğuna inanılır. Bu taşı otuz sene cebinde taşıyan insanlar tanıyorum. Onun dışında Ahtamar Kilisesi veya diğer Anadolu kiliselerinden getirilen taş, toprak parçaları vardır. Ayrıca bizim evde çok sayıda kutsal kitap vardır. Başkaları da kıymetini bileceğim için bana verir. Ben de bu kadar çok kutsal kitabı ne yapacağımı bilmiyorum ama bir gün bir şekilde değerlendirilir diye umuyorum."

Diğer Ermeni görüşmeciler ise evlerinde çok fazla ikon ve benzeri obje bulunmadığını söylemektedir. Örneğin;

Bayan D.Ç. (Samatya, Ermeni,24);

"Ufak tefek objeler var. O kadar."

Moda'dan Bayan A.M(Moda,Ermeni) ise ikon köşesinin inançlı olup olmama ile ilişkisini kurmaktadır:

"Hayır, hiç yok. Aile yadagarlarını bile hediye ettim inançlı olanlara."

Yahudi görüşmecilerin evlerinin kendi karakteristiğini oluşturan ve diğer azınlık gruplarından ayıran en önemli nesne "mezuza[12]"dır. Mezuza kapı pervazına çakılan, tahta, plastik, metal cam ve benzeri maddeden yapılı kılıfa konmuş bir parşömendir. Soldan sağa doğru yuvarlanarak sarılan bu parşömen, Tora'nın Devarim(6:4-9 ve 11:13-21) bölümlerindeki Şema ve Veaya metinlerini içermektedir. Kullanılan parşömen kaşer bir hayvanın derisinden yapılmaktadır. Mezuza parşömenleri dini kurallar gereğince mutlaka el yazısı ile yazılmaktadır. Parşömenin dış yüzünde kutsal bir anlam taşıyan "Şaday" yani "Her Şeye Kadir" kelimesi yer alır. Şaday aynı zamanda "Şomer Dlatot Yisrael" - "İsrail Kapılarının Koruyucusu" kelimelerinin baş harflerinden oluşmuştur (http://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=24). Mezuza takılacak yerin iki kapı kirişinin, çatısının ve kapısının olması, sürekli olarak yaşanan bir yer olması, insanın kullanıma uygun bir yer olması ve girişinin en az on karış yükseklikte olması gerekmektedir. Bu şartlar yerine getirilmezse mezuza takılamaz. Mezuzalar tuvalet, banyo, kiler ve ahır dışında diğer tüm odaların kapılarına takılabilmektedir. Yeni bir eve taşınıldığında otuz gün içerisinde mezuza takma işleminin uygulanması gerekmektedir. Ev değişikliğinde kişi evini kendisi gibi bir Yahudiye satar ve kiralarsa mezuzaların yerinde bırakılması tercih edilmektedir. Mezuzaların parşömenleri yedi yılda en az iki kere hasara uğrayıp uğramadıklarını

[12] İbranice bir kelime olan mezuza "kapı pervazı" anlamına gelmektedir.

kontrol etmek amacıyla gözden geçirilmektedir. Yahudi evlerinde adet; mezuzayı her giriş ve çıkışta parmak uçlarıyla dokunup öpmektir.

Bayan M.Ş(Yahudi,Burgazada,51) ise ev düzeninde dini kaynaklı bir obje kullanmadığını söylemekte, bayram hazırlık sürecinin ev düzenini nasıl etkilendiğini anlatmaktadır:

> "Hayır, öyle bir objem yok. Ama bayram için yaptığımız özel bir temizlik tabii ki var. Bayram temizliği mutlaka yapılır. "Pesah Bayramı.", diğer adıyla "Hamursuz Bayramı" temizliği en önemlisidir. Hamursuz Bayramı, Yahudilerin bir millet olarak doğuşlarının yıldönümüdür. Bu bayram Mısır'dan çıkış zamanını kutlamak için yapılır. Pesah zamanı, Tanrı'nın herkesin önünde Yahudileri kendi halkı olarak seçtiği ve bunu ilan ettiği zamandır. Tevrat'a göre Mısır'da köle olarak kullanılan ve ezilen Yahudiler, Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkarlar. Mısır'dan çıkış o kadar acele ve aniden olmuştur ki, Yahudiler kendileri için hazırladıkları ekmeklerin hamurlarının mayalanma süresini beklemeden pişirirler. Bu yüzden, Pesah Bayramı'nda mayalı hiçbir ürün tüketilmez. Pesah'ın halk arasında bilinen diğer adı olan Hamursuz'un adı da buradan gelir. Pesah'tan önceki akşam, evin her köşesinde ekmek, yiyecek kırıntıları özenle temizlenir. Eskiler kandil eşliğinde temizlik yaparlardı. Mutfaklarda buzdolaplarındaki, raflardaki en küçük ekmek kırıntısının bile temizlenmesi gerekiyor. Hatta diş ipleri ile diş araları bile özenle temizlenir ki diş aralarında bile bir parça ekmek kırıntısı kalmadığından emin olunsun. Dolap içleri, elbiselerin cepleri de temizlenerek ekmek vb. ürünlerinden arındırılır. Evde bulunan bu türden ürünler ya atılır ya da satılabilir. Bayram sonrası arzu edilirse tekrar satın alınabilir. Diyelim evde bu türden bir ürün unutulmuş. Asla yenmez. Öyle ki ürün bayramdan sonra bulunsa dahi yenmemesi gerekir. Pesah boyunca mayasız hamurdan yapılan "matsa." ekmeği yenilir. Pesah Bayramı'nda kabaran veya mayalanan ürünlerin hiçbiri yenmeyeceği gibi, buğday, arpa, darı, yulaf, çavdar gibi tahılları ve bunlardan üretilen başka ürünleri de (makarna, bira, ekmek, vb.) evimizde bulundurmayız. Pesah Bayramı'nın ilk iki ve son iki akşamı evlerde kalabalık sofralar düzenlenir. Bu sofranın adı "Seder" dir.

> Sofrada Hamursuz Bayramı'na uygun yiyecekler bulunur. O günlerde Mısır'dan çıkışın hikâyesini anlatan, "Agada" adıyla bilinen hikâyeler okunur. Sofra daha özenli kurulur."

Bayan T.P (Yahudi,Burgazada, 62) ise eskiden evinde dini objeler bulunduğunu, şu an ise gerek duymadığını ifade etmektedir:

> "Hayır, dini referanslı hiçbir objem yok. Belki eskiden, evliyken bu geçerliydi ama şimdi hayır. Fotoğraflarım ise her yerde. En güzel aksesuar bence."

Azınlık gruplarının kültürel bellek ve ev dekorasyonu ilişkisini sorgulayan çalışmada, veri olarak ikon, haç formu, diğer dini referanslı objeler ve fotoğraflardan yararlanılmış; ev için yepyeni bir düzen anlamına gelen "bayram ve özel günlere hazırlık" süreci değerlendirilmiştir. Evlerin dekorasyonu, kullanıcısının kültürel yönden varlığını ifade etmektedir. Görüşmelerin büyük çoğunluğu ev içlerinde yapılmış, görüşmeciler ev gibi en mahrem alanı bile paylaşmakta sakınca görmemişlerdir. Bu nedenle görüşmeler sırasında ev içi dekorasyonları da incelenerek, farklı azınlık gruplarının inanç, gelenek ve görenekler ekseninde şekillenen dekorasyon ögeleri belirlenmeye çalışılmıştır. Her üç azınlık grubunda da dini referanslı obje kullanımı kişiden kişiye değişse de, temizlik ve bayram düzenine verilen önem noktasında bütünlük olduğu görülmektedir. Ev içindeki dini referanslı objelerin kompozisyonu asla değişim göstermemekte, sabit kalmaktadır. Süreç içinde yenileri eklenmekte ya da tümüyle ortadan kaldırılmaktadır. Bireylerin gündelik hayatında azınlık kimliği çok ön plana çıkmasa da, ev içindeki objelerin yarattığı imgelemde bu kimlik kendini göstermektedir. Böylece ev içi düzenleri bir kimlik ifadesi, bu kimliğin yarattığı aidiyetlerin dayanağı ise "azınlık olma" psikolojisi olarak kendini göstermektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSTANBUL ÖRNEĞİ; MODA, TATAVLA, SAMATYA, BURGAZADA

Bu başlık altında, azınlıklar için önem arzeden kimlik mekânlarından olan Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada'da, azınlıkların gündelik hayat pratikleri üzerinden sosyo-mekânsal bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İstanbul'un mekânsal ölçekte yaşadığı değişim ve dönüşümler gündelik hayat pratikleri üzerinden değerlendirilmektedir. Seçilen dört semtin her biri farklı sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-mekânsal bir yapıya sahiptir. Bu açıdan "İstanbul örneği." başlığı, çalışmanın en özgün yanını oluşturmaktadır. Sözlü tarih çalışması sonucunda toplanan veriler, gündelik hayatın kuramsal çerçevesine uygun olarak oluşturulmaktadır.

2.1. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA SAMATYA

Samatya semtiyle ilgili, günümüzde yapılan tüm çalışmalarda, çekilen belgesellerde ve dizilerde "hoşgörü ortamı"nda bir arada yaşayan Müslüman ve gayrımüslimlere vurgu yapılmaktadır. Geçmişte çokkültürlü yapısını koruyan semt için, bugün de aynı ortam varmış gibi nitelemeler yapılmakta, semtte "Eski İstanbul" kültürünün sürdüğü özenle vurgulanmaktadır. Çalışmanın bu başlığında bu çokkültürlü yapının sürüp sürmediğini, azınlık gruplarının semt içindeki görünürlüğünden, gündelik hayat pratiklerinin uygulama alanlarından hareketle değerlendirmeye çalışacağız.

2.1.1. Samatya'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu

Grekçede adı "kumluk yer" anlamına gelen "Psamatia" eski bir yerleşim yeridir. Bizans döneminde Konstantinopolis batıya doğru genişlerken, "Psamatia" surların içinde kalmış, nüfusu da çok fazla artmamıştır. Bu bölge Büyük Konstantin tarafından inşa ettirilen Elefteriyus ve Teodosyus adında Bizans'ın en büyük iki limanına ev

sahipliği yapmaktadır ve bu limanlar süreç içinde Ligos(Bayrampaşa) deresinden getirilen toprakla doldurularak, Vlanga(Langa) adını alan bölümünde marul ve salatalık bostanları kurulmuştur. Samatya'nın etrafının bostanlarla çevrili olmasının tarihi buraya dayanmaktadır. Bu bostanlar ise altmış, yetmiş yıl öncesine kadar işlevini sürdürmekte, İstanbul halkının taze sebze, salatalık ihtiyacını karşılamaktadır (Adım Adım İstanbul, 2003:126). Samatya, kuzeyde Kocamustafapaşa, kuzeybatıda Belgratkapı, doğuda Etyemez ve Davutpaşa, kuzeydoğuda ise Cerrahpaşa ile komşudur. Bu bölgenin Müslüman halkı sahil kesimini büyük ölçüde gayrımüslimlere bırakmış ve daha içlere, Kocamustafapaşa semtine toplanmıştır. Camileri, tekkeleri, türbeleri ile geleneksel bir Müslüman semti özelliği gösterirmiş, yanı başındaki yoğun nüfuslu Hıristiyan semti ile de yan yana yaşamıştır (Türker, 2010:12).

Samatya'nın tarihi İstanbul'un tarihinden bile eskidir. Megaralılar'ın meşhur kumandanı Bizas, Byzantion'u kurarken burada zaten küçük bir yerleşim yeri bulunmaktadır. I. Theodosios (379-395) zamanında batıya doğru genişleyen şehrin içinde, Samatya surların iç kısmında kalmıştır. İ.Ö. 280'de Galat akımı sırasında bölgedeki krallıklardan Bithynalılar topraklarını Roma'ya bırakmış, Byzantion Roma'ya bağlanmıştır. 330'da Roma İmparatoru Constantinus, kenti başkent yapmış ve Byzantion, Konstantinopolis adını almıştır. 4. yüzyılda kente Trakya'dan getirilerek iskan ettirilen halk, Samatya'nın etnik kimliğini oluşturmuştur. "Samatya, Bizans döneminde şehrin görece az iskân edilmiş bir bölgesiydi ve burada bazı kiliseler ve manastırlar bulunmaktaydı. Bizantion'un tarihi Rabdos Mahallesi'nin de Samatya'nın deniz tarafında olduğu sanılmaktadır." (İstanbul Ansiklopedisi, Cilt 6: 430-31) Yine bu dönemde Samatya, kumsallarıyla Bizans'ın kum ihtiyacını da karşılamaktadır. 383 yılında Konstantinopolis şehrinde, kent merkezinin dışında ilk manastır tarzı dinî yapının Samatya'da kurulduğu düşünülmektedir (Tsai,2004:73) 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasıyla İstanbul, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun başkenti olmuş ve bundan sonra hızla gelişmiştir.

Bizans döneminde bir Rum köyü olan Samatya, İstanbul'un Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra dönemin nüfus politikası gereği Ermenilerin yerleştirilmesiyle süreç içinde bir Ermeni köyü halini almıştır. Bursa Ermeni Patrik'i de Samatya'ya yerleştirilerek, Rum Patrik'ine tanınan bütün haklar ona da tanınmıştır. Sultan

Mehmet, İstanbul'u aldıktan sonra Hovagim'i *patrik* , Samatya'daki Sulu Manastır'ı *Patrikhane* ilan etmiştir. 1641 yılında ise Türkiye Ermenileri Patrikhanesi Samatya'dan Kumkapı'ya taşınmıştır. Fetihten hemen sonra bu çevrede tekke ve mescitler inşa ettirilerek küçük Müslüman mahalleri de oluşturulmuştur. Böylelikle Yedikule-Samatya-Kumkapı arasında farklı farklı mahallelerde Rum, Ermeni ve Türk mahalleleri ortaya çıkmıştır (Yoker,2016:40).

Zaman içinde politik- kültürel ve coğrafi olaylardan etkilenerek kendine özgü kimliğini oluşturan Samatya semti, küçük yangınların yanı sıra özellikle de 1782'de ve 1866'da meydana gelen büyük yangınlarda farklı ölçeklerde zarar görmüştür (Cezar,1963: 35). 1782'de meydana gelen üç büyük yangından ilki Samatya' da çıkmış ve binaların yanı sıra iki Rum kilisesi yanmıştır. Ayrıca 21 Ağustos 1782'de Cibali'den başlayarak Samatya'ya kadar yayılan yangında altı Rum kilisesi tahrip olmuştur. (İnciciyan,1956:69) Semtteki en büyük fiziksel değişim, 19. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen yangından sonra yaşanmıştır. Surp Kevork Kilisesi ve civarındaki tüm yapılar 1866 yangınında yanmıştır (Türker, 2010: 20). 19. yüzyılda meşhur İstanbul yangınlarından Samatya da büyük ölçüde etkilenmiştir. Yangınlar nedeniyle semtin görünüşü değişse de esas büyük değişim 1874 yılında hizmete giren demiryolunun Samatya kıyısından geçmesi ile olmuştur. Yine de balıkçıların, deniz kulüplerinin, deniz hamamlarının varlığından söz edilmektedir (Ağar, 2002: 25). Demiryolu geçirilirken surlar sekiz yerinden kesilmiş ve büyük bir tahribata uğrayarak birçok kapı ve burç yok olmuştur.

20. yüzyılın ortalarında gerçekleştirilen ve İstanbul'un görünümünü büyük ölçüde değiştiren Menderes imar hareketinden Samatya-Yedikule bölgesi fazlasıyla etkilenmiş, İstanbul'un Bizans'tan 1950'lere kadar bozulmadan gelen doğal yapısının yok edilmiştir. Yolun yapımı ile kayalıklar üzerine ahşap malzeme ile inşa edilmiş salaş balık lokantaları ve meyhaneler, yazma kurutan Ermeni kadınlar ile çiroz kurutan Rum balıkçılar da tarih olmuştur (Türker,2010:19). Kendisi de bir Samatyalı olan Aydın Boysan "imar hareketi" öncesi Narlıkapı kıyılarını şöyle anımsamaktadır:

> "Narlıkapı kıyılarında 'Yazmacılar' çalışırdı. Yazma bizim yüzyıllardır uygulanan, kendine özgü teknikle yapılmış, eşarp üretimimizdi….Deyim yerindeyse…Bu iş, bir baskı tekniği ile yapılırdı. Emprime gibi(…)Sur duvarlarının üzerindeki iki çeşit hoş manzaradan birincisi, binlerce yazmanın hayranlık veren renk cümbüşüyle, kurutulmak

için asıldığında esintilerle uçuşmasıydı. Seyrine doyum olmazdı. İkincisi ise her yaz mevsiminde, on binlerce yüzbinlerce uskumru balığının güneşte kurutularak çiroz yapılmasıydı. Temizlenmiş uskumrular ikişer ikişer kuyruklarından bağlanarak kazıklara gerilmiş iplere asılırdı. Önce sirkeye yatırılmış dövülmüş çirozun, zeytinyağlı ve dere otlu nefis salatası, fukara yiyeceğiydi. Aklımda çiftinin 2,5 kuruş olduğu kalmış." (Boysan,2004:52)

Samatya'nın Narlıkapı mahallesi sakinlerini "fakir ama çalışkan" olarak tanımlayan Hagop Baronyan, mahalle hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Fakir bir mahalledir (…) Mahallemde paraca zengin yok ama yürekleri herkesten zengindir. Gerektiğinde sorumluluklarını bilirler ve milli konularda paralarını esirgemezler." (Baronyan, 2015:130)

1960'lı yıllara kadar kendine özgü semt halini koruyan Samatya, İstanbul'a Anadolu'dan yaşanan göçler ve Rum nüfusunun azalması ile eski kozmopolit yapısından çok şey kaybetmiştir. 1970'lerde Samatya'nın en eski etnik gruplarından Ermeniler, çoğunlukla Avrupa ülkelerine ve Amerika'ya göç etmişlerdir. Bu durum semtin Ermeni nüfusunda büyük bir düşüşe neden olmuştur.

Günümüzde bölgenin resmi adı Kocamustafapaşa'dır. 2009 yılı yerel seçimlerinden sonra Sancaktar Hayreddin, Hacı Hüseyin Ağa, Abdi Çelebi ve Kocamustafapaşa mahalleleri birleştirilerek, Kocamustafapaşa adı altında tek bir mahalle haline getirilmiştir. Fakat buna rağmen, semtin eski sakinleri tarafından yukarı kısım "Kocamustafapaşa", aşağı kısım ise "Samatya" olarak adlandırmaya devam etmektedir. Veysel Atayman, semt sakinlerinin kabul etmekte zorlandığı, hiçbir zaman benimsemediği "Kocamustafapaşa"adını şöyle açıklamaktadır:

"Kocamustafapaşa adının Samatya'yı temsil edebileceğini kim ya da kimler düşünmüşse, bunların sadece Samatya'yı değil, Kocamustafapaşayı'da resmi semt krokilerindeki cansız bir idari, coğrafi bir şekil olarak görmüş olduklarını anlamak için Yahya Kemal'in Kocamustafapaşa'yı anlatan, uzunluğu nedeniyle buraya almadığımız şiirini okumak yetecektir. Birbirine bu kadar komşuyken, ötekinin adını temsilde bu kadar zorlanmış başka bir semt var mı İstanbul'da bilmiyorum." (Atayman,2010:36)

Kocamustafapaşa'nın geçmişten bugüne Müslüman mahallesi, Samatya'nın da Hıristiyan mahallesi olarak biçimlenişi iki semtin karakteristiğini ve farklılığını oluşturmaktadır.

2.1.2. Samatya'da Azınlık Gruplarına Bakış

Samatya-Yedikule bölgesindeki Rum nüfusu, İstanbul'un üst gelir grubuna mensup Rum ailelerinin yaşadığı semtlere kıyasla, daha çok küçük esnafın orta gelirli bütçesiyle yaşadığı bir yer olarak dikkat çekmektedir (Türker, 2010:12). Semtin Rum karakteri kiliseler ve kendine özgü evleri ile korunsa da günümüzde son birkaç aile dışında Rum nüfusu kalmamıştır. Orhan Türker'in de dediği gibi "Gezmelik elbiselerini, şapkalarını, parlatılmış ayakkabılarını giymiş Rum ailelerinin çoluk çocuk ana caddede piyasa yaptıkları ve sokaklarda Rumca'nın Türkçe kadar duyulduğu o günler ancak yaşlıların anılarında ve hikayelerde kalmıştır." (Türker,2010:52) Görüşmecilerden Bayan A.Ç. (Samatya, Rum,58)semtin Rum nüfusu hakkında şu bilgileri vermektedir:

> "İstanbul,1960 doğumluyum. Samatya'da yaşıyorum ama aslen Arnavutköylü'yüm, yani Boğaziçili'yim. Samatya ile değil Arnavutköylü olmakla gurur duyarım. Yirmi yıldır da Samatya'da oturuyorum. Samatya'da en fazla on beş-yirmi aile kaldı Rum olarak. Yedikule'ye kadar Rum aileler var. Fazla bile, yeter. Gençlerimiz de var."

İstanbul'un Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra Bizans'tan devralınan Rum nüfus, Anadolu'dan iskan ettirilen Ermeni nüfus ve Türk nüfus farklı yerlere yerleştirilmiş, her etnik grup kendi semtini kurmuştur. Müslümanlar kentin denizden uzak, yüksek ve düz iç bölgelerine (Cağaloğlu, Çemberlitaş, Beyazıt, Fatih vs.) yerleşirken; Marmara Denizi'ne dönük surlar boyunca da, (Kumkapı, Langa, Samatya, Yedikule vs.) Rum ve Ermeni ağırlıklı Hıristiyan nüfus yerleştirilmiş ve kentin bu dokusu 1960'lara kadar önemli ölçüde korumuştur. Samatya- Yedikule arasında kalan bölge, İstanbul'un ekonomik durumu yüksek Rum ailelerinin yaşadığı semtlere göre, daha çok orta gelir grubundaki ailelerin yaşadığı bir semt olarak dikkat çekmektedir (Türker,2010:11). Takuhi Tovmasyan, 1960'lı yıllarda Samatya-Yedikule arasında geçen çocukluğunun Rum komşularını şöyle anımsamaktadır:

> "Balıkçı Kandilanafti'nin kızı Fofo, işveli cilveli bir Rum hanımıydı. Hacı Bekir'in baş şeker ustası Mösyö Apostol ile evlenmişti. (…) Her yılbaşı bizden bir tabak anuşabur alır, karşılığında da kocasının Hacı Bekir'den getirdiği Ayvasil pidesini verirdi. Yani bereket alır, bereket verirdi kendi inancına göre. Anuşabur dağıtımı birazcık gecikse arka balkondan seslenirdi; '*Hayde vre Madam Mari, anuşaburumu yolla ki ben de sana Apostalaki'min getirdiği Ayvasil'i göndereyim. Bilirsin ben bereket almadan bereket*

veremem'. Anam pür telaş, anuşabur tanelerinin üzerini nar taneleri, ceviz içi parçacıkları ve tarçınla süsleyip beni Madam Fofo'ya ,ağabeyimi de sağ yanımızdaki Madam İstelyani'ye yollardı. Biz Rum komşularımıza *anuşabur* götürür, onlardan *Ayvasil pidesi* alır gelirdik. Böylece tam bir yıllık bereketi soframıza taşımış olurduk. İster inanın, ister inanmayın bu böyleydi. Ne zaman ki Apostolaki'nin bereketi yok oldu bizim masamızdan, her şeyin tadı değişti." (Tovmasyan, 2004:103)

Aydın Boysan ise Samatya Narlıkapı'da geçen çocukluğunun çokkültürlü ortamını Ermeni komşuları özelinde hatırlamaktadır:

"Şu köşedeki evde kuyumcu Sahak Efendi otururdu, kaynanası Araksi, karısı Hayganuş idi, oğlu Agop arkadaşımdı. Bu sokaka hala o sokak olarak yaşıyor ve insanlar birbirine yakın yaşıyor. Şu soldaki birinci binada piyano akortçusu Fasulyacıyan otururdu. Fasulyacıyan'ın kızı Suzi, arkadaşımdı. İstanbul'da piyano akortu yapabilen tek adam bizim Fasulyacıyan'dı." (Boysan,2004:15)

1960'larda Samatya tren istasyonunun adının Kocamustafapaşa olarak değiştirilmesi bölgenin Türk ve Müslüman bir kimlik kazanması yönünde atılan önemli adımlardan biri olmuştur(Türker,2010:12). Özellikle 6-7 Eylül 1955 olayları nedeniyle bölgedeki Rum nüfusunun çoğunu kaybeden Samatya, günümüzde, Anadolu Ermenilerinin yoğun olarak yaşadığı bir Türk-Müslüman semti görünümü kazanmıştır.

İstanbul'un fethinden sonra, on beşinci yüzyılda Ermeniler Samatya'ya yerleştirilmişlerdir. Kentin iç ve merkez kısmına Müslüman nüfus, Marmara, Haliç ve surlara bakan çevre kesimine ise gayrimüslim azınlıklar yerleştirilmiştir (Türker,2010:15). Bu iskân planına göre Samatya semti ve çevresinde, Müslüman nüfus genellikle Kocamustafapaşa'ya; Ermeni nüfus Surp Kevork Kilisesi' nin çevresine; Rumlar ise İmrahor civarına yerleştirildiği tespit edilmiştir. Marmara Caddesi çevresi, Sulu Manastır, Ermeni nüfusunun en yoğun olduğu bölgedir. Bu bölgede geçen yüzyılın başındaki sokak adları ise şöyledir; Şerbethana, Uzuncaova, Leblebici Köse, Kirkor Kalfa, Yazmacı Gaspar, Balıkçı Kirkor, Pamukçu Tatyos, Pulcu Altun vb. (Atayman,2010:52)Günümüzde ise buradaki başlıca sokak isimleri şöyledir; Sancaktar Hayrettin, Apti Çelebi, Hacı Hüseyin Ağa ve İmrahor… Değiştirilen sokak isimleri semtin hafızasına vurulan büyük bir darbedir.

Samatya ve çevresi, Osmanlı döneminde Rum nüfusunu dengelemek için zorunlu iskân ettirilen Ermeni halkının öncesinde, İmrahor ve çevresinde yaşayan Karamanlı Rumların ve Yahudilerin de yaşadığı bir yerdir. Buna rağmen süreç içinde semt daha çok Ermeni ve Rum Ortodoks ağırlıklı bir azınlık mahallesi haline gelmiştir. Samatya Osmanlı döneminde Bizans'tan kalan etnik kimliğini muhafaza etmiş, bununla birlikte Müslüman nüfusun yerleşimiyle ahşap Osmanlı evleri, çeşmeler, Sancaktar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi, Mimar Sinan yapılarından Abdi Çelebi Camii ve Ağa Hamamı gibi önemli yapıların yapımıyla, dönemin özelliklerini bölgeye taşımıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda şu anki ünlü meydanın bulunduğu alan ve Samatya Kapısı'na inen sokaklar balıkçılarla ve meyhanelerle doludur. Papazların da uğradığı bu meyhaneler sonraları kapatılmıştır (Özgan,1991: 48). 18. yüzyılın sonlarına doğru Samatya' da, binden fazla Ermeni evi olduğu bilinmektedir (Türker, 2010:53).Semt çokkültürlü yapısını ise uzun süre korumuştur. Veysel Atayman çocukluğunun ve ilk gençliğinin Samatya'sını şöyle hatırlamaktadır:

> "Ramazanda girdiğimiz pide kuyruğu Müslümanların hemen karşıdaki kilisece simgeleşmiş Hıristiyanlığa caka satma ritüeli gibi bir şeydi. Ne var ki o bol yumurtalı, susam pidelerin kuyruğunda çoktan inançlar, kültürler arası farklar bir kez daha silinip giderdi. Ermeni, Rum arkadaşlarımızın kuyruğa girmiş olmaları için ille de oruç tutmaları şart değildi. Bol yumurtalalı pidenin(bunlar biraz daha pahalı olurdu) dayanılmnaz kokusu inanç değiştirmeye yetecek kadar ikna edici olmasa da, henüz top atılmamış olduğu için ne Agop koparırdı pidenin köşesinden ne Haçik. (Atayman,2010;53)"

Veysel Atayman'a göre semtin bu çokkültürlü yapısı 1955 yılından sonra büyük ölçüde değişmiş, Rum nüfusu azalmıştır. Atayman, "6/7Eylül 1955 Olayları" sırasında Samatya'da yaşadıklarını şöyle anlatmaktadır:

> "Samatya'nın ellilerde hala kozmopolitliğini iyi kötü koruyan yaşama kültürünün yanı sıra 'ötekinin' tarihsel-kültürel simgelerini yoğun bir şekilde temsil etmesi, semtin hedef seçilmesine yol açmıştı. Memleketin, kentlerin, semtlerin hedef seçilmesine yol açmıştı. Memleketin, kentlerin, semtlerin mahallelerin asıl sahipleri olduklarından emin çoğunluğun içinden belli güruhlar, insandan çok bu simgelere saldırdılar. Olup bitenden ders alanlar, çekip gittiler. Kısa dünya tarihi, simgelere saldırının ardından sıranın herkese geldiğini gösteregelmişti herkese. Rumları hedef almış görünen çapulculuk, Ermeni cemaatini de ürkütmeye, tedirgin etmeye yetmişti. O lanet gecede, çoğu Türk dostlarının yanına sığınmışlardı endişeli bekleyişler içinde. Gece yarısı kilise

yangınlarının ilk haberlerini, kamyonete yüklenmiş bir çanın imdat seslerini duyduk. Samatya o simgeleri, böylesine yoğunlaştırılmış haliyle, Yedikule ile birlikte temsil eden ender İstanbul semtlerindendir. Müştemilatı sinemaya çevrilmiş Şen Sineması'nın bitişik kilisesi, üzerine ikinci bir kilise inşa edilmiş Aios Mina, suskun ibadethaneler bile, bu toplu cinnetten nasip almış görünüyorlardı. Ürkekçe, ne olduğunu tam kavrayamamış olmanın şaşkınlığıyla Samatya'dan Yedikule'ye doğru bir türinceleme yürüyüşü yaptığımızı hatırlıyorum, bir iki arkadaşla. Yola bakan kiliselerin hepsinin penceresinden dumanlar çıkıyordu. Atlanmış tek bir kilise yoktu. Saldırganlar, adını, cemaatini bilmedikleri kiliselerin yerlerini çok iyi biliyorlardı anlaşılan." (Atayman,2010;121).

Başlangıçta bir Rum köyü olan Samatya, süreç içerisinde yaşanan politik gelişmelere bağlı olarak Rum nüfusunu büyük ölçüde kaybetmiştir. Günümüzde gayrımüslim yapısı Anadolu Ermenilerinin varlığı ile korunmaktadır. Samatya'nın son Rumlarından görüşmecimiz Bayan A.Ç. (Samatya, Rum,58), cemaatini büyük ölçüde kaybetmiş bir semtte yaşamanın zorluklarını anlatmakta, yalnızlığını her fırsatta dile getirmektedir:

"Yirmi yıldır Samatya'da yaşıyorum. Hiç sevmiyorum burayı. Benim insanlarım değil buradakiler. Ben Boğaz çocuğuyum. Burada o eski hayatımı bulamıyorum. Kimse kalmadı ki zaten. Neşesiz bir yer burası. Eşim Samatyalı bir Ermeni. Onunla evlenince Arnavutköy'ü bırakıp buraya geldim. Olacak iş mi şimdi bu? Güzelim Arnavutköy bırakılır mı? Akılsızlık işte. Ben kendimi buralı gibi hissetmiyorum. Hayır, asla. Ben kendi köyümü, Arnavutköy'ümü arıyorum. Ben Boğaziçili'yim. Oranın havası ile buranın havası apayrı tabii ki. Burada yalnızlık çekiyorum. Gerçi şimdi Arnavutköy'de de Rum çok az kaldı. İstanbul'un genelinde Rum kalmadı ki. Antika görevi görüyoruz artık. Bize öyle yaklaşıyorlar. 'Aaaa Rum musunuz? Ne hoş efendim; sirtakiler, mezeler, likörler…Hiç "Yahu niye bu kadar az kaldı bu insanlardan?."demiyorlar. 'Bunlar ne zorluklar çekti acaba?' demiyorlar. Bıktım bundan. Bu sirtaki, meze muhabbetinden de bıktım."

Bayan A.Ç (Samatya, Rum, 58) Samatya Rumlarının artık semt içinde görünür olmadığını, buna bağlı olarak da dernek ve kiliselerin aktif olmadığını söylemektedir:

> "Vakıflara ait Rum derneği var. Sağdan soldan gelenler yoğunluk oluşturuyor. Yoksa Samatya'da o kadar Rum nüfusu kalmadı. Biz de civar derneklere yemeğe gideriz çoğunlukla. Mesela bugün Kumkapı'da bir derneğin yemeği vardı, gitmedik. İbadethane olarak Ay. Yorgi Kilisesi'si var. Bunun bir eşi de Büyükada'da. Her 23 Nisan bu kilisenin isim günüdür. Çok kalabalık olmaz Büyükada'daki gibi. Ama yine de bir yoğunluk yaşanır tabii. Bu yıl tadilat yaptık. Umarım 23 Nisan'da yeniden açacağız kiliseyi. Ben bu kilisenin görevlisi olmama rağmen çok sık girip ibadet etmem. İnsanlara açarım ama, isteyen olursa. Yeni "despot" umuz her kilisenin açık tutulmasını istiyor. Muhakkak bir kişi için bile açılacak o kilise."

Samatya'da Rum kiliseleri cemaatini kaybetse de günümüze kadar gelebilmeyi başarmıştır. Rum okulları ise hem öğrencilerini, hem mekânsal varlıklarını kaybetmiştir. Geçmişte Samatya'da Rum cemaatine ait olan Rum Kız İlkokulu, 1874 yılında, Ayios Konstantinos Kilisesi'nin karşısına inşa edilmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında askeriye tarafından esirlerin barındırıldığı bir bina olarak kullanılmıştır. 1923'ten sonra bölgedeki Rum kız ve erkek okulları nüfusun azalmasıyla, 1980 yılına kadar hizmet verebilmiştir (Özgan,1991:23) Rum Erkek Okulu ise "Fotiadis Okulu." adıyla bilinmektedir. Geçmiş yıllarda Ayios Konstantinos Kilisesi' nin bahçesindedir. 1894 yılında yapılmış ve Cumhuriyet dönemine kadar Rum Erkek İlkokulu olarak kullanılmıştır. Samatya'nın Rum nüfusunun azalmasına paralel olarak masraflarının karşılanamaz hâle gelmesiyle, 1980 yılında okul kapanmıştır (Özgan,1991:35) Samatya'da birbiri ardından kapanan okullar, aslında İstanbul'daki Rum okullarının koşullar nedeniyle süreç içinde hizmet veremez hâle gelmesinin küçük bir örneğidir. Bayan A.Ç. (Samatya,Rum,58) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Her yıl mezuniyetimden sonra okullar kapanıyordu. Ben mezun oluyorum, okul kapanıyor. Bu hep böyle devam etti. Nüfusumuzun azalmasına bağlı bir olay. Liseyi de bitiremedim. Ortada kaldım. Aslında

öğretmenlerim zeki ve yetenekli bulurlardı beni. Okuyamamak çok üzdü beni. Belki her şey farklı olcaktı o zaman."

Geçmişte balıkçı köyü olan ve sahil boyunca çirozluk balıklar kurutulan Samatya'nın yeme-içme kültürü de süreç içerisinde değişikliğe uğramış, azınlık gruplarının malzeme temin edebileceği dükkânlar azalmıştır. Bayan A.Ç. (Samatya, Rum,58) Samatya'nın kısıtlı olanakları nedeniyle Rum mutfağında değişiklikler yaşandığını söylemektedir:

"Bizim damak tadımıza uygun ürünler satan dükkân sayısı yok denecek kadar az. Eskinin ürünleri yok. Ben yirmi yıl önce geldiğimde Samatya'da yine de bir mutfak kültürü vardı. Sardalye filan çok alırdık. Şimdi yok mesela. Lakerda yapan, bilen çok az. Benim dedem balıkçıydı. Her şeyin en iyisini yedik denizle alakalı. Çok iyi bilirim ve kolay kolay beğenmem. "İkinci Bahar" dizisinden sonra Samatya Meydanı çok ünlendi. Hiçbir ilginçliği yok aslında. Kumkapı'ya benzettiler meydanı. Ama düşün ki orada ilk meyhaneleri açanların bir özelliği, kendine has özel ürünleri vardı. Kumkapı'da *Kör Agop* diye bilinen Hagop İnciyan ilk meyhanesini sahilde açtı. Balıkçı kayığından bozma bir şeyin içinde balık çorbası yapardı arkadaşlarına; kırlangıç balığı çorbası tüm İstanbul'da ünlüydü. İstanbulluların beğendiğini anlayınca işini büyüttü, meyhane açtı. Hagop'un ünlenmesinde eşi Bayan Marta'nın yaptığı mezelerin payı var tabii. Ben bir Rum'um ama en çok Ermeni mutfağını seviyorum. Topiği çok özel Ermeniler'in. Dolmaları da daha lezzetli. Zeytinyağlı sarmayı da ince ince sararlar. Ben bizimkilerin sarmasını şeklen beğenmem. Kaba bulurum. Lezzeti önemli ama görüntüsü de önemli. Tat olarak ise aynı. Hemen onun yanında *Minas Misisyan*'a ait *Minas'ın Kıraathanesi*'ni vardı. *Minas, Kör Agop*'un meyhanesine baktı ki tıklım tıklım dolu, hemen kıraathanesini meyhaneye dönüştürdü. *Minas* ölünce onun oğlu *Agasi* devam ettirdi meyhaneyi, fakat sürdüremedi. Sonra *Yorgo'nun Yeri,* Beşiktaşlı Çamur Şevket'in *Kartallar Meyhanesi* açıldı. Başka da meyhane yoktu Kumkapı'da. Böyle güzel bir meydana sahipti. Şimdi nerde o günler…Önüne gelen meyhane açıyor. Tıklım tıklım kalabalığa meze yetiştiriyor. Hiçbir özgünlüğü yok. Kandırıyorlar milleti Rum

mezesi ,Ermeni mezesi diye. Bi düşün bakalım Rum mu kaldı ki, mezesi kalsın! Samatya Meydanı da giderek Kumkapı'laşıyor. Hayat pahalılığından dolayı artık çok fazla malzeme alamıyoruz. Hem deniz kurudu, hem hayat pahalılaştı. Vatos alamıyoruz, kırlangıç balığı alamıyoruz, ahtapot alamıyoruz. Uskumru bile yok. Eskiden sofranın başköşesi bu balıklarındı. Dolayısıyla şartlara uygun olarak mutfak kültürü de değişiyor. Lüferin yerine istavrit geliyor. Sebze-meyvenin de tadı yok. Bu saydıklarımı da mahalledeki Ermeniler bilmez. Bunlar Anadolu toplaması. Kayseri, Sivas, Muş… Has Samatya Ermenisi buradan göç etti. Kanada'ya gitti, Amerika'ya gitti, Fransa'ya gitti. Eski Samatyalı onlardı. Harika yemekler yaparlardı. Buradaki Ermeniler bilmez o yemekleri. Çocukluğum Kınalıada'da geçtiği için çok iyi tanırım Ermenileri. Şimdi Samatya Meydanı'nda *Ali Haydar* ünlü. Ama ben kebap sevmem zaten. İstanbul'a kebap kokusu yakışmaz. Balığı ise *Cihan Derya Balıkçısı*'ndan alıyoruz. *Günbilir*'in de topik ve balık böreği ünlüydü."

Bugün Samatya Meydanı'nda yakın geçmişten bu yana varolan az sayıda dükkân kalmıştır. Bunların başında ise İkinci Bahar dizisiyle ünlenen "Ali Haydar'ın Yeri" gelmektedir. Okullarında öğrenci, kiliselerinde cemaat, çarşıda alışveriş yapacak dükkânı kalmayan Samatyalı Rumlar, semt içinde göze batmadan yaşamaya devam etmektedir. Samatya'nın son Rumlarından Bayan A.Ç'nin (Samatya,Rum,58) semt içindeki tedirgin varlığı tüm Samatya Rumlarına sinen endişenin bir özetidir:

"Ben yemek filan paylaşmıyorum komşularımla. Samatya'da olmaktan zaten mutlu değilim. Böylesi bir ilişki geliştirmek de istemiyorum. Ama karşıda Marta kuyrik oturuyor. Onunla çok iyidir aramız. Ona götürürüm. Evimin anahtarını bile ona veririm. O kadar güvenir, sever ve sayarım. Çok az kişiyle görüşüyorum burada. Benim arkadaşlarım Taksim'de, Tatavla'da, Arnavutköy'de. Burada sınırlı bir dostluk kurdum. Sık sık oralara gidiyorum. Oranın insanları ile buranın insanları arasında fark var. Siz şimdi yaşamadınız, nereden bileceksiniz? Anlatsam da anlamayacaksınız. Benim bebekliğim oralarda geçti. Herkes tanır beni. Samatya'da çekinirim insanlardan. Ekmek almaya bile gitsem koşa koşa dönerim. Kiminle karşılacağımı bilemiyorum artık. İnsanlardan uzak

durmak da biraz iyi oluyor aslında. Şimdi sen geldin buraya. ‘Bayan’ dedi arkadaşım. Başta ne yalan söyleyim bayan olsan bile çekindimAma çok sevdim seni. Yine gel.23 Nisan’da kilisenin açılışına muhakkak bekliyorum.”

Samatya semtinden Rumların gitmesiyle beraber semtin yapısı değişikliğe uğramıştır. Semtteki değişimin kırılma noktalarını oluşturan 6/7 Eylül Olayları nedeniyle Rum nüfusu yoğun göç vermiştir. Görüşmecilerin aktardığına göre, geçmişte Samatya’nın nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan Rumlar’dan geriye on dört aile kalmıştır. Nüfusun eksilmesine paralel olaral içe kapanan Rum cemaaati, semt içinde mekânsal olarak ayrışmıştır. 1970’li yıllardan sonra, İstanbul’a Anadolu’dan gelen Ermeniler semtin yapısını değişikliğe uğratmıştır. Komşularıyla herhangi bir paylaşım olmadan yaşayan Rum ailelerin gündelik hayatı tedirginlikle ve geçmişe duyulan derin özlemle geçmektedir. Samatya Rumları ile yapılan görüşmeler göstermektedir ki, Rumların gündelik hayat pratikleri içerisine, bilinçli veya bilinçsiz korkular yer etmiştir. Öte yandan Samatya semtinin geçmişine ilişkin nostalji duygusunu en yoğun biçimde hissedenlerin başında Rumlar gelmektedir. Samatya Rumları, kilise görevlisi veya işçi olarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Onlar Samatya’daki değişimi daha yakından gözlemlemekte, Yunanistan’a göç edenlerin ve kaybolan renkli hayatlarının acısını daha yoğun bir biçimde yaşamaktadırlar.

Samatya’da Ermeni cemaatinin dini ve kültürel kurumları büyük ölçüde varlığını korumaktadır. Görüşme yapılan farklı kuşaklardan üç kadından ikisi Sahakyan Nunyan Okulu mezunudur. Bu okul Samatya’nın en eski Ermeni okuludur. Patrik Hovagim, Patrikhane'nin Samatya’ya yerleşmesinden sonra kilise bahçesine 1461 yılında İstanbul Ermenilerinin ilkokulu olan Sahakyan'ı kurmuştur. Bu tarihten itibaren medrese olarak kurulan Sahakyan bir eğitim öğretim birimi olarak hizmete başlamış, kuruluşundan itibaren gelişerek önemli bir eğitim yuvası haline gelmiştir (Büyükkarcı, 2003: 21). 1789'da dönemin Padişahı III. Sultan Selim'in talimatıyla Ermenilere verilen okul açma izninden sonra Sahakyan Okulu erkek öğrencilere

hizmet veren bir okul olarak hizmetine devam etmiştir. 1831 yılında Sahakyan Okulu bünyesinde Nunyan Kız Okulu da açılmıştır (Büyükkarcı, 2003: 30). Sahakyan Okulu, çeşitli tarihlerde meydana gelen yangınlardan dolayı kısmen ya da tamamen zarar görmüş olup birkaç kez onarımdan geçmiştir. Bu yangında Surp Kevork Kilisesi de ciddi zararlar almıştır. Bu büyük yangından altı yıl sonra 1872 yılında daha önce ahşap olan Nunyan Kız Okulu, taş bina olarak yeniden inşa edilmiş, ismi Nunyan- Vartuhyan olmuştur. Bu çalışmalardan kısa bir süre sonra erkek öğrencilerin devam ettiği Sahakyan Okulu da taş bina olarak yeniden inşa edilerek eğitim öğretime hazır hâle getirilmiştir (Sahakyan Nunyan Okulu Arşivi) I. Dünya Savaşında 1915-1918 yılları arasında kilise ve okul binaları askeri kışla olarak kullanılmıştır. Sahakyan ve Nunyan Vartuhyan okulları kilise bahçesinde iki ayrı bina olarak eğitimini sürdürmüş, zaman içerisinde Sahakyan Nunyan karma ilkokuluna dönüşerek hizmete devam etmiştir. 1960 yılında ortaokulu,1966 yılında da lisesi açılmıştır (Sahakyan Nunyan Okulu Arşivi) Günümüzde hâlen eğitime devam etmektedir. Okulun hemen yanında Sahakyan Okulu'ndan Yetişenler Derneği bulunmaktadır. Bütün Ermeni okul dernekleri gibi oldukça aktiftir. Bayan D.Ç(Samatya, Ermeni, 24) derneklerinin Ermeni gençleri için önemi bağlamında, aktivitelerinden söz etmektedir:

> "Özel Sahakyan Nunyan Ermeni Lisesi mezunuyum. Çok ünlü mezunları var okulumuzun. Mesela Sevan Bıçakçı bunlardan biri. Benim okulum Sahakyan Nunyan'dan mezundur, semtimizin insanıdır. Hala unutmamıştır Samatya'yı. Oysa artık dünyaca ünlü biri. Her röportajında dikkat ediyorum Samatya'yı anmadan geçmez. Okulumuzun bir derneği var; Sahakyan Okulu'ndan Yetişenler Derneği. Geçen sene tiyatroda ve gençlik kolundaydım. Tiyatroda "Kral Dairesi'' adlı oyunu oynadık. Bu sene yoğunluğum sebebiyle bıraktım. Hatta ana akım medyada bile yer buldu bu oyun. BKM'de sahneledik ve Gülben Ergen, "Samatya'nın Tiyatrocu Gençleri" diye bizimle röportaj yaptı. Samatya'nın ve derneğimizin adını duyurmak onur verici."

Samatya'nın günümüzde de faaliyet gösteren bir başka okulu ise Meryem Ana'ya ithaf edilen Ermeni Katolik Anarad Hığutyun Kilisesi'nin okuludur. Bu okul 1868 yılında Boğos Bey Mısırlıyan tarafından kurulmuştur. 1985 yılında kız - erkek

karma eğitime geçilmiştir (Anarad Higutyun Okulu Arşivi). Hâle eğitime devam edilmektedir.

Samatya Ermenileri okul ve derneklere aktif olarak devam ettiği gibi, düzenli olarak Surp Kevork Kilisesi'ne gitmektedir. Pazar günleri kiliseye katılım oldukça yoğundur. Marmara Caddesi'nde bulunan kilise, Galata'daki Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi'nden sonra, İstanbul'daki en eski ikinci Ermeni kilisesidir. Bizans döneminde ise Rum kilisesi olarak faaliyet göstermektedir. 1453 yılından sonra kısa süre daha Rumlara ait olan manastır, 1458 yılında bu bölgeye Ermenilerin yerleşmesi sonucu, Sultan II. Mehmed' in izniyle 1461-1480 yılları arasında Ermenilere verilmiştir. 1644 yılına kadar Ermeni Patrikhanesi olarak işlev görmüş, daha sonra Kumkapı'ya taşınmıştır. Surp Kevork Kilisesi 180 yıl boyunca Ermeni Patrikhanesi olarak görev yapmıştır (Özyalçıner-Sezer,2003:274). Semt sakinlerinin anılarında da önemli bir yeri olan kiliseyi Veysel Atayman şöyle anımsamaktadır:

> "Surp Kevork Kilisesi dedik. Paskalyalarda önünde kırmızı mavi yumurtaları tokuşturduğumuz, hemen karşısındaki Sulu Manastır Fırını'ndan , Paskalya Bayramı'nda paskalya çöreklerinin bol sakızlı-yumurtalı kokusunun içlerine kadar yayıldığı kilise." (Atayman,2010:52)

Kiliseye semtin gençleri de yoğun ilgi göstermektedir. En genç görüşmeci olan Bayan D.Ç(Samatya,Ermeni, 24) bu ilgiyi şöyle anlatmaktadır:

> "Samatya'da semtimizin Ermeni kilisesi var. Surp Kevork Kilisesi. Eskiler, "Sulu Manastır" derlermiş. Kilisede cemaatimin insanlarını tanıyorum ve de cemaat içinde tanınıyorum. Güzel bir duygu. Ben şu son bir senedir her pazar törenlere katılıyorum. Önceden sadece bayramları giderdim. Bana göre daha sık gitmenin faydası Surp Kevork'taki o duyguyu daha güzel hissedebilmek. Ayrıca tabii ki bağlılığımızın derecesi de artıyor. Daha çok tanınır hâle gelip, daha çok insan tanıyoruz. Bir insan kiliseye gitmeden de cemaatine yüreğinden çok bağlı olabilir. Fakat maalesef ki dışarıdan bakılınca kim daha çok gidiyorsa o daha çok bağlı gibi gözüküyor. Ama genel olarak Surp Kevork, Pazar günleri boş kalmaz."

Surp Kevork Kilisesi'ne Ermeni toplumunun yoğun ilgisi, semtin Rum sakinlerinin de ilgisini çekmektedir.

> "Beni hiç mi hiç etkilemiyor kendi kilisemizin törenleri. Çok kalabalık olmadıktan sonra etkilenmem. Ben bu duyguyu Ermeni Kilisesi, Surp Kevork'ta tattım. Çok kalabalık bir cemaatle törene katıldım. Müthiş bir duyguydu. Kendiliğinden gözlerim doldu, ağladım. O kilise dağılırken de bu törenin parçası olduğum için mutlu oldum. Ermenice anlamıyorsun ama ağlıyorsun. Tüylerin ürperiyor. Rum kiliselerinde bu kalabalık yok, cemaatini kaybetmiş bizim kiliseler. Surp Kevork'a girince bile tüylerin diken diken oluyor." (Bayan A.Ç. Samatya, Rum, 58)

Okulları, dernekleri ve kiliseleri son derece yoğun olan Samatyalı Ermeniler, semt içerisinde kendi geleneksel mutfaklarının ürünlerine de rahatlıkla ulaşabilmektedir.

> "Evet, pastanelerimizde çöreğimiz satılıyor. Zaten burdaki pastane ustaları daha önce ünlü pastanelerde çalışmış insanlar. Bunu da oraya gidince gururla söylerler. Bir de bizim fırınlarımız meşhur. Paskalya çöreğimizi evde yoğurup, mayalandırıp fırına götürürüz. Onlar saç örgüsü şeklini verip, pişiriler. Onun dışında oruç günlerimize uygun tahinliçörek vs.de yaparlar bizim için...."

Pastane ve fırınları işletenlerin hâkim etnik gruptan olduğu göz önüne alındığında, esnafın Hıristiyan oruç ve bayram günlerinin bilincinde olması ve ona uygun ürünler hazırlaması, Ermeni nüfusunun semtteki aktif varlığı ile açıklanabilmektedir. Samatya süreç içinde Anadolu'dan gelen Ermeniler'in en çok tercih ettiği yerleşim bölgesi olmuştur. Bugün Samatya'daki Ermeni nüfusu oluşturan bireyler Yozgat, Sivas, Sasun, Bitlis, Muş vb.yakın bölgelerden İstanbul'a göç eden Ermenilerdir. Anadolu'dan göç eden Ermeniler, bugünkü İstanbul Ermeni toplumu içerisinde yemek kültürü, politik düzey, tören ve ritüellere katılım ve Ermenice'nin günlük hayatta kullanımı bakımından farklılıklar göstermektedir. Samatya'da görüşme yapılan Ermenilerin memleketlerini bırakıp İstanbul'a yerleşmelerinin en temel nedeni, tarihsel süreç içinde Anadolu'daki Ermeni cemaatinin azalması ve sosyo-

ekonomik gelişmelerdir. Anadolu'da gittikçe azalan Ermeni nüfusu, okul, öğretmen, din adamı ve ibadethane gibi eksiklerle karşı karşıya gelmiştir. Kiliselerin olmaması nedeniyle nedeniyle vaftiz, düğün, ölüm gibi törenlerin uygulanmasında sorunlar yaşamışlardır. Okul eksikliği nedeniyle Ermenice öğrenilememiş veya geliştirilememiştir. Görüşmecilerden Bayan B.K(Samatya,Ermeni,49) kendi ailesi özelinde Anadolu Ermenilerinin Samatya'ya göçünü şöyle anlatmaktadır:

> "Sasun'dan İstanbul'a gelince ilk olarak Yedikule'de oturduk. Ama tam Samatya-Yedikule sınırıydı. Sokağın bir tarafı Narlıkapı Kilisesi'ne bir tarafı Samatya'daki Surp Kevork Kilisesi'ne bağlıydı. Öncelikle ekonomik nedenlerle geldik buraya. Onun yanı sıra memlektimizde okul ve kilise yoktu. Ailem artık çok zorlanıyordu. Bu nedenle de geldik. Ama süreç içinde Samatya ile bütünleştik biz. Samatya'da aile ortamı vardır. Başka semtlere gidince hemen fark ederim o samimiyetin eksikliğini. O yüzden Samatya benim için çok kıymetlidir. Samatya'daki yokuşlar bana memleketimi, Sasun'u hatırlatıyor. Dağlık bölgeleri seviyorum. Samatya'nın yokuşları da bana orayı hatırlatıyor. Her yokuş sana denizi gösterir Samatya'da. Bu yüzden her yokuş başlı başına bir kişiliktir, hayatı temsil eder aslında. Oysa mesela Feriköy dümdüz bir ova gibi. Karşılıklı birbirini kesen, dümdüz sokaklar. Hiç zevk almıyorum yürürken. Ben ovaları değil, dağları seviyorum. Genetiğimize böyle kodlanmış sanıyorum."

Yapılan görüşmelerde Samatya'nın Doğu kökenli Ermeni nüfusunun ilk durağının Kumkapı olduğu saptanmıştır. Ermeni Patrikhanesi'nin Kumkapı'da olması bu durumu etkileyen en önemli etkendir. Patrikhane, Anadolu'daki dağınık Ermeni nüfusunun İstanbul'a yerleştirilmesinde önemli rol oynamış, göçe yardımcı olmuştur. İstanbul'a göç eden Ermeniler kilisenin maddi manevi yardımlarını her fırsatta dile getirmişlerdir. Kumkapı'ya, Patrikhane'nin sahip olduğu evlere yerleştirilen Anadolu Ermenileri süreç içinde Samatya'ya, maddi durumu düzelenler ise "Bakırköy" ve "Yeşilköy"e yerleşmişlerdir. Samatya Ermenilerinin pek çoğunun geçim kaynağı kuyum atölyeleridir. Bu nedenle hemen hepsinin iş yeri Kapalıçarşı'dadır. En yaşlı

görüşmecimiz Bayan V.Ç. (Samatya, Ermeni,91)Kapalıçarşı'nın Samatya'da yaşayan Ermeniler için önemini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

> "Kapalıçarşı, Samatya Ermenilerinin doğum yeri ve okuldan sonraki ikinci eğitim yeridir. Hayatı orada öğrenirler."

Kendisi de Kapalıçarşı'da çalışan bir başka görüşmeci, Bayan B.K(Samatya,Ermeni,49) ise şu sözlerle Çarşı'nın önemini vurgulamaktadır:

> "Herkesin ekmek kapısıdır. Günümüzde eğitim koşulları herkesi az çok eşitliyor ama geçmişte ilkokuldan sonra çocuklar çırak olarak Çarşı'ya gönderilirdi. Bu anlamda da hayat okuludur, meslek okuludur ve kişilik oluşturan bir kurumdur. Ermeniler için çok önemlidir. Fakat Kapalıçarşı günümüzde eski değerini korumuyor. Çünkü hem ekonomik krizlerden etkilendi hem de "Kuyumcukent." gibi yerler açıldı. Merkezden çevreye taşınıldı yani."

Ermeni görüşmeciler geride bıraktıkları memleketlerini sıkça vurgulamaktadır. Doğu kökenli Ermeniler, bir nevi hemşeri derneği olan "Sasun-Bitlis Hay-Der" in faaliyetlerinde aktif rol oynamaktadır. Bu faaliyetler arasında "kahvaltı buluşması", "piknikler", "bağış yemekleri" bulunmaktadır. Dernek faaliyetleri sayesinde Sasunlu ve Bitlisli olan Kürtlerle de "hemşerilik" bağlamında yakın ilişkiler kurulmuştur. Geçmişte Doğu coğrafyasında Ermeniler ve Kürtler arasındaki gerilimli ilişki göz önünde bulundurulduğunda dernek faaliyetlerinin önemi görülmektedir. Dernekler bunun yanı sıra, Anadolu'dan göç eden bireylerin İstanbul'da yeni bir yaşam kurması için büyük önem taşımaktadır. Ermeni kadınları da faaliyetlerine katarak, Doğulu Ermenilerinde sıkça rastlanan muhafazakârlığın aşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu açıdan Anadolu'nun farklı bölgelerinden gelip Samatya'da buluşan Ermeniler için hemşerilik kavramının algılanışı geniş toplumdan farklıdır. İstanbul'a yerleşmenin üstünden uzun zaman geçse de hemşerilik ve memleket kavramı önemini yitirmemektedir. Görüşmecilerden Bayan B.K(Samatya, Ermeni, 49) Sasun'dan gelip

yerleştiği Samatya ile ilişkisini, semtin özgün yapısını vurgulayarak şöyle anlatmaktadır:

> "Kendimi Samatyalı gibi hissediyorum. Başkası beni Samatyalı gibi görüyor mu bilemem. İstanbul'un pek çok semtinde değişim oldu ama Samatya için çok geçerli değil bence. Samatya'da gerçekten komşularla aile gibiyiz. Mesela üst katımızda eskiden Bayan Zeferita vardı. Rum komşumuz. Son Samatyalı ailelerden. Annem ve Bayan Zeferita taban tabana zıttır. Ama hayatı birlikte paylaşıyorlardı. Madam Zeferita'nın acı ve iyi gününde hep birlikteydik. Annem ve o birbirlerinin eksiklerini paylaşarak, bu eksikliği kapatıyorlardı. Sadece dört duvara ev demeyiz biz, Samatya büyük bir evdir. Bayan Zeferita yıllar önce Yunanistan'a, akrabalarının yanına taşınırken en değerli eşyası saydığı çini sobasını da komşusu, can dostu anneme yadigar bırakmıştı. Yaşamı paylaşmak vardır Samatya'da. Bu nostalji değil. Semt nostaljisi tarihin her döneminde mevcut bir şey. Kaybedilen değerler oluyor zamanla, bizler de o değerleri bildiğimiz için üzülüyoruz. Yerine gelen çok bir şey olmuyor çünkü. Mesela eskiden vakit boldu ve komşuluk çok yoğundu. Ama mesela benden öncekilerin mesela Rum komşumuzun aradığı, özlediği şeyler tabii ki daha farklıdır."

Genç nüfus da Samatya'ya rahatlıkla adapte olmuş, semtle yakın ilişki kurabilmiştir. Görüşmecilerden Bayan D.Ç(Samatya,Ermeni,24) yaşadığı semti şöyle anlatmaktadır:

> "Ben doğma büyüme Samatyalı'yım.Tam seneyi söyleyecek olursam, 23 senelik. Dedem hem akrabaları burada olduğu için, hem de Ermeni nüfusu burada çok olduğu için annem çocukken Kayseri'den Samatya'ya gelmişler. Annem babamla evlenince, babam Tatavla'dan buraya gelmiş. Ben de burada doğunca, burada oturmaya devam ettik. Yani cemaatimiz ve ailemiz burada yoğun olduğu için buraya yerleştik diyebilirim. Doğma büyüme Samatyalı olunca tabii ki kendimi Samatyalı gibi hissediyorum. Benim çocukluğum, ilk gençliğim, şimdiki zamanım yani kısacası bütün hafızam Samatya ile doludur. Bu semtin kendine özel bir havası var sanki.

> Bazen "Ben buralı olduğum için mi böyle hissediyorum?" diye düşünüyorum ama ziyaret edenler de öyle söylüyorlar. Samatya sessiz, sakin bir yer, Fatih'in o kapalı havasından sıyrılmış. Onun içinde ama ondan farklı bir yer, cıvıl cıvıl bir yer. Derler ya Küçük Paris işte. Kendi içinde çok şirin bir yer. Kocamustafapaşa kapalı ve sıkıcı bir havaya sahip, Samatya neşeli bir havaya. Oysa yan yanalar düşünün."

Doğma büyüme Samatyalı olan, Samatya'nın yakın geçmişinin tanığı İstanbullu Ermenilerden Bayan V.Ç(Samatya,Ermeni,91) ise Samatya semtiyle ilişkisini anlatırken, azalan Rum nüfusa dikkat çekmektedir:

> "Doğduğumdan beri Samatyalı'yım. Gözümü burada açmışım ka. Ailemden dolayı doğal olarak Samatyalı olmuşum. Balıkçı köyü olmasını, komşuluklarını ve insanlarını çok seviyorum. Tabii bir de deniz ve rakı kokusunu… Ama yıllar geçtikçe Samatya da değişti içinde yaşayan insanlar da. Nerede Rum komşularım? Katina, Yorgiya, Sofia nerede? Apostol, Yorgaki nereye gitti? Samatya'da Rum komşularımızla iç içe yaşardık. Bayramlarımız o kadar iç içe geçmiş ki artık. Şimdi bunun önemini bilen, anlayan kalmadı. Rum komşularımız çok vardı. Ben şakır şakır Rumca konuşurum. Komşularımdan öğrendim. Şimdiki yeni yetmeler tek kelime komşusunun dilini bilmiyor. Her şeyimiz iç içeydi. Evlerimiz birdi, hayatımız birdi. Coşkulu, güzel günlerdi. Noelde, paskalyada birbirimize ikramda yarışırdık. Temizlikte yarışırdık. Cihana bir daha o İstanbul gelmez. O Samatya bir kuş idi, uçurduk."

Samatya Ermenilerinin en çok vurgu yaptığı semt içindeki dayanışma ve komşuluktur. Öyle ki bu sayede memleketlerinden İstanbul'a göç etmiş olsalar da kolayca yeni yaşam alanlarına adapte olmuşlardır. Yiyecek ve içeceklerin paylaşımı, bayram kutlamaları, yas günleri komşuluk ilişkilerinin en yoğun yaşandığı zamanlar olarak öne çıkmaktadır. Bayan B.K(Samatya,Ermeni,49) şu bilgileri vermektedir:

> "Annemin paskalya çöreği götürmediği kimse yok. Pazarcılar, bakkal, manav, kasap…Annem mesela bu sene seksen tane paskalya çöreği pişirmişti. Pazarcıların bizden daha çok çöreği olur. Çünkü torba torba çörek götürürler evlerine. Ben bile kendi başıma yirmi tane dağıttım. Doktoruma, iş arkadaşlarıma… Mesela bir tanıdığın hanımı yemiyormuş Hıristiyanlar yaptı diye. O da dedi, "Abla ben besmele çekip yiyorum. Sorun olmaz. Benim için fark etmez. Onlar da yemesin. Bana kalıyor çünkü ."dedi. Esas olan paylaşmak. Rum komşumuz üst katımızda otururken, yılbaşında bize Ayvasil pidesi gönderirdi. Güzel bir şey paylaşmak. Bereketi artıyor evin."

Samatyalı Rumlar, nüfusların azalmasına bağlı olarak içlerine kapanmışlar, kendi toplumlarına özgü mekânları ise koruyamamışlardır. Bu durum Rumların geniş toplumdan kopuk, içe kapalı bir hayat sürmesine neden olmuştur. Görüşme yapılan Ermeni nüfusun ise eğitim düzeyleri ve ekonomik durumları düşüktür. Uzun yıllar, Anadolu'da, cemaatten kopuk yaşadığı için, okul ve kilise eksikliğini hisseden ilk kuşak, çocuklarının Ermenice öğrenmesini, Ermeni okulunda okumasını isteyerek memleketlerinden göç etmişlerdir. Samatya o günden bu yana Anadolu Ermenileri için her zaman önemli bir semt olmuştur. Semtin Ermeni nüfusu genellikle zanaatkarlıkla uğraşmaktadır. Kilise, okul ve derneklerin faaliyetleri semtin gündelik yaşamına yön vermektedir. Ermeni toplumunun bütün faaliyetlerine aktif katılım gösterilmektedir. Yapılan görüşmeler sonucunda, Anadolu'dan gelip Samatya'ya yerleşen Ermeniler'in kimlik oluşturma ve ifade etme pratikleri, aidiyet algısı ve kültürel bellekleri son derece farklı olarak öne çıkmıştır. Gündelik hayat pratikleri başlıklarında da vurgulandığı gibi Samatya Ermenileri geldikleri Anadolu coğrafyalarına aidiyetlerini yitirmeden, hep birlikte yeni bir Samatyalılık bilinci üretmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Samatya'da yaşayan Ermeniler'in, hayatı Anadolu kentlerine göre daha "özgür." bir şekilde yaşayadıklarının bilincinde olması, semtin sahiplenilmesinde önemli rol oynamıştır. Buna rağmen hiçbir zaman tam anlamıyla aidiyet bağı kurulamamıştır. Yahudi yerleşimcilerle ile hiçbir ilişki kurulamamış, öyle ki semt içindeki varlıkları hakkında bilgi alınamamıştır.

2.2. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA TATAVLA

İstanbul'un en bilinen merkezlerinden Beyoğlu'nun yanı başında ama onun kadar popüler olmayan bir semt Tatavla. Aslında semtin günümüzdeki adı Kurtuluş, fakat görüşme yapılan semt sakinleri "Tatavla" demeyi tercih ettiği için biz de çalışmamızda semtten "Tatavla"olarak söz etmekteyiz. Tatavla Rum, Ermeni ve Yahudi azınlığın İstanbul içindeki tarihi ve kültür birikimini yansıtan en önemli semtlerden biridir. Her ne kadar burada yaşayan semtin yerlilerinin büyük çoğunluğu İstanbul'dan göç etse de hala her üç azınlık grubunun da yaşamını sürdürdüğü az sayıdaki semtlerden biri olma özelliğini korumaktadır.

2.2.1. Tatavla'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu

Başlangıçta küçük bir Rum köyü olan Tatavla semti ya da Nisan 1929'dan itibaren resmi olarak kullanılan haliyle Kurtuluş semti; Kasımpaşa, Yenişehir, Dolapdere, Sinemköy, Feriköy, Pangaltı ve Cinderesi semtleriyle çevrilidir. Tatavla, Taksim Tepesi ile Okmeydanı Tepesi'nin arasında yer almakta ve her iki tepeden de ayrılarak bağımsız bir tepe oluşturmaktadır(Türker, 1998). Semtin etrafı çok eskiden kırlarla ve bostanlarla çevriliyken, buralarda süreç içinde Taksim, Elmadağ ve Okmeydanı semtleri oluşmuştur. Tatavla'nın Taksim tarafında bulunan Evangelistrias(Yenişehir, Dolapdere semti), 19. yüzyıl ortalarına doğru Tatavla nüfusunun artması ile oluşmuş ve semtle birleşmiştir. Tatavla semtinin adı başlangıçta kiraz ağaçlarının çokluğundan dolayı *Kerasohori* yani Kirazlıköy'dür(Irmak, 2017:19). Su kuyuları ve zenginlere ait at tavlalarıyla ünlüdür. Bazı kaynaklarda *Tatavula(1604), Taula(1603), Tatagula(1677), Tataulon(1705)* olarak yer alsa da Tatavla kelimesinin kökeni Rumca "Stavli.", "Ta Tavla" yani "ahırlar" kelimesinden gelmektedir. Bir başka görüş ise, Tatarca kökenli Türkçe bir kelime olan "Tavla" kelimesi, dönemin zenginlerinin atlarının bulunduğu alan anlamında kullanılmıştır. Türkçe "*At tavlası*" kelimesi süreç içinde Rumlaşarak *"Tattaula*" şeklinde söylenmiştir(Türker,1998:13). Burada semte adını veren at tavlalarının sahiplerinin Bizans döneminde Galata'ya yerleşmiş olan varlıklı Cenevizliler olduğu

düşünülmektedir. İstanbul'un Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden sonra da semti çevreleyen kırlar ve bostanlar padişah atlarına otlak olarak ayrılmıştır. Uzun yıllar bir Rum köyü olma özelliğini koruyan Tatavla'da yaşayan erkeklere Rumca olarak *Tatavlianos,* kadınlar ise *Tatavliani* denilmiştir(Türker,1998:20).

Bu yoksul Rum köyünde değişim Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatı döneminde başlamaktadır. Bu nedenle bu döneme stratejik bir önem atfedilmiştir ve bu tarihi Tatavla'nın kuruluş tarihi olarak kabul eden büyük bir kesim vardır(Irmak, 2017: 16).Semtin ismi 16., 17. ve 18. yüzyılda kimi kaynaklarda "Ay Dimitri" olarak da geçmektedir. Semtin bu şekilde anılmasının nedeni, Haliç tersanelerinin etrafındaki yerleşim yerlerinin nüfunun yoğunlaşması ve bu nedenle Kasımpaşa'ya bir camii yapma fikridir. Bu nedenle Ortodoks cemaatine ait kilise camiye çevrilmiş, cemaatte Tatavla'ya yönlendirilmiştir. Kasımpaşa Rum Ortodoks Cemaati, Ayios Dimitros ikonasını da beraberinde getirmiş ve Ay.Athanasios Kilisesi bu ikonanın gelmesiyle Ay. Dimitri olarak anılmıştır. Bu nedenle köye de aynı şekilde Ay. Dimitri Köyü denilmiştir (Irmak, 2017. 20).

Tarih boyunca pek çok Batılı gezginin ve sanatçının ilgi odağı olan Tatavla'yı Edmondo de Amicis "İstanbul" kitabında şöyle anlatmıştır:

> "Diğer bir tepeye doğru tırmandık ve kendimizi şehrin bir başka kenar mahallesi olan Ay Dimitri'de bulduk. Buradaki halkın tamamı Rum. Sakin görünüşlü ve ihtiyarlar, dal gibi delikanlılar, melodili konuşmaları ile havayı dolduran saçları örgülü kadınlar, ortalıkta serbestçe dolaşan domuz ve tavuklarla oynayan kurnaz ufak çocuklar."
> (Amicis,2009:18)

Joseph Von Hammer ise "İstanbul ve Boğaziçi" adlı eserinde Tatavla'dan olumsuz bir şekilde söz etmektedir:

> "Ay Dimitri veya Türkçe adıyla Tatavla, bir tepenin üzerinde dar sokaklarla gruplaşmış berbat evlerden oluşan bir semttir. Denizcilerin ve tersane işçilerinin uğrak yerlerinden olan Hasköy, Kasımpaşa, Galata ve Pera meyhanelerinin yanı sıra Tatavla'nın da ayrı bir şöhreti vardır. Ahlak açısından en düşük insasnlar buradan başka hiçbir yerde barınamazlar. Tatavla halkın en alt tabakasının eğlence ve sefahat yeridir. Eski Frikya ve İyonya'nın ahlaki çöküntüsü, buradaki tavernalarda ve meyhanelerde dans eden dansöz

ve köçeklerle adeta ölümsüzleşmiştir. Dansların çoğu ilkçağın putperest ayinlerini hatırlatan figürleri sergiler." (Hammer, 2011:15)

Tatavla'nın sosyo-ekonomik tarihi siyasi gelişmelere paralel olarak şekillenmiştir. Semtin parlak dönemlerinde siyasi adımların etkisi vardır.1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan modernleşme süreci, devamında gelen 1856 yılında Islahat Fermanı semtin büyük kazanımlar elde ettiği bir süreç olmuştur. Modernleşme süreci içinde, İstanbul'un geçirdiği mekânsal değişim kent içindeki nüfus dağılımından etkilenmiştir. Feriköy, Tatavla bölgesi ve etrafı yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla yeni bir yerleşim alanı olmuştur (Türker, 1998:30). Günümüzde Taksim Gezi Parkı yerinde olan gayrimüslim azınlığa ait mezarlıkların (Latin mezarlığı) Taksim'den Feriköy'e nakledilmesi ile Feriköy, Kurtuluş bölgesi, Pangaltı, Nişantaşı ve Şişli konut alanı içerisinde yer almaya başlamıştır. (Türker, 1998:33)

On dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar yoksul bir denizci köyü olan Tatavla, gemicilerinin yanı sıra karnavalı, meyhaneleri, kendine özgü müziği, tulumbacıları, külhanbeyleri, kunduracıları, bostanları ve suç dünyası ile anılmaktadır. Tatavla sokakları da isimlerini semtin kültürel geçmişinden almaktadır. Direkçibaşı sokak ve Kaytancı sokak gemicilerden; Kuyulubağ ve Kuyularbaşı sokak ise su kuyularının bir zamanlar semtin gündelik yaşamındaki öneminden gelmektedir. Her meslek grubu; direkçiler, varilciler, silahçılar, tornacılar ve marangozlar kendiliğinden belli sokaklarda gruplaşmıştır(Irmak, 2017:22). 1800'lerin ortalarına kadar yoksul bir Rum denizci mahallesi olan Tatavla, on dokuzuncu yüzyılın ortasından yirminci yüzyıln ilk çeyreğine kadar Pera'dan sonraki en kalabalık Rum topluluğunu barındırmıştır. Tatavla'nın tarihi incelendiğinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından 20.yy'ın başlarına kadar en hareketli dönemini yaşadığı düşünülmektedir. Kiliseleri, ayazmaları, okulları, meyhaneleri, bağ ve bahçeleriyle kendine özgü bir yapı kurmuş, diğer semtlerden ayrışmıştır(Türker, 1998: 20).

1800'ün ilk yarısında, Tatavla'nın kırlık ve bostanlık olan çevresinde "Sinem Köyü." denilen bölge gelişmiştir. Sinemköy günümüzde Tatavla semtinin içinde yer almaktadır. Sinemköy'ün kuruluşunu Episkopos Melisinos Hristodulu şöyle anlatmaktadır:

"1802'de bir grup İngiliz soylusu İstanbul'a gelir. Hükümetlerinin de desteğini alarak şehirde ticaret yapmaya başlar. Bunlardan G. Simmons asındaki soylu, elmas

> ticareti ile uğraşır ve Osmanlı sarayında çalışmaya başlar. Bir süre sonra dönemin padişahı II.Mahmud'un güvenini kazanır. Kendisine Tatavla'nın kuzeyinde Kaya Dere ve Dolap Dere taraflarına kadar uzanan geniş bir alan bağışlanır. Simmons da buraya örnek bir çiftlik kurar ve çilek yetiştirir. Bu faaliyet, bölgede yavaş yavaş yerleşim kurulmasına neden olur. Adı da Simmons'a atfen Sinem Köyü olur. Yani Simmons adı Sinem'e dönüşür." (Hristodulu, 2013:20)

Sinemköy'den sonra Pangaltı semtinin gelişmesi de Tatavla'yı etkilemiştir. 1840 yılından itibaren Pangaltı ismiyle yerleşim başlar. Sinemköy bir Levanten semtidir. Pangaltı da İtalyan ve Fransız ağırlığına sahiptir. Lizi Pulcu Çizmeciyan anılarında Pangaltı isminin nerden geldiğini şöyle anlatmaktadır: "Pangaltı, adını Hamam Caddesi'nde eskiden bulunan bir İtalyan'ın fırınından almıştı. Dükkânın üstünde 'Pan Caldi' yazarmış, yani; sıcak ekmek." (2010:159) Pangaltı semtinin adını bile semtteki Levantenlerin varlığından aldığı görülmektedir. Günümüzde İstanbulluların arasında Pangaltı adıyla anılan semtin adı, Cumhuriyet'in ilanından sonra "Ergenekon Mahallesi." olarak değiştirilmiştir. Resmi adı Ergenekon Mahallesi olsa bile halk arasında, gündelik hayatta Pangaltı adı kullanılmaktadır. Bundan dolayı çalışmada bölgenin adı Pangaltı olarak anılacaktır.

Başlangıcında homojen bir Rum nüfusa sahip olan Tatavla semtine, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ermeni, Yahudi ve Levantenler de yerleşmeye başlamıştır.Süreç içinde semtler gittikçe birbirine yakın hâle gelmeye başlamış, Tatavla'nın kırlık olan etrafında yeni semtler oluşmuştur. Yeni oluşan semtlere yerleşen yeni nüfus ise semtin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını tümüyle değiştirmiştir.

2.2.2. Tatavla'da Azınlık Gruplarına Bakış

Tatavla, İmparatorluk İstanbul'unda hiçbir semtte görülmeyen bir özellik taşımaktadır. Burada diğer İstanbul semtlerinden faklı olarak uzun yıllar sadece Rum toplumuna mensup bireyler yaşamıştır. Kasımpaşa Ortodoks cemaatinin Tatavla'ya yerleşmesi devamında pek çok insanın yolunu açarak buraya yerleşmesine neden olmuştur. Barbaros Hayreddin Paşa ve Piyale Paşa tarafından savaş esiri olarak getirilen Rum denizciler, Kasımpaşa tersanesinde çalıştırılırmıştır. Özellikle Sakız

Adası'ndan getirilen Rum denizciler kısa sürede özgürlüklerine kavuşmuş, İstanbul'daki Rum kızlarıyla evlenerek tersaneye en yakın yer olan Tatavla'ya yerleşmiştir. Bu Tatavla tarihinde bir dönüm noktasıdır(Irmak, 2017:20) Semtin kimliği de bu yıllarda şekillenmeye başlamış, bu denizci topluluğu sayesinde Tatavla semti büyümüştür. Sakız Adası ve Tatavla'nın on altıncı yüzyıla dayanan bu dostluğu 1912'ye kadar sürmüştür. Kendi yerleştirdikleri esirlerden dolayı Tatavla'yı her zaman koruyan kaptan-ı deryaların desteği 1821'de sona ermiştir. Yunan isyanında rolü olduğu düşünülen birkaç kişinin Tatavla'da saklandığı ihbarını alan askerler halka oldukça şiddet uygulamış, kilisenin mezarları bile açılarak aramalar yapılmıştır. Hiçbir sonuç elde edilemese bile bu tarihten sonra Tatavla'ya verilen destek bitmiştir (Irmak, 2017:21).

Osmanlı İstanbul'unda Tatavla etnik kimlik ve dini yönden homojendir. Bu özelliğine rağmen Rum Patrikhanesi tarafından hiçbir zaman metropolitlik bölgesi olarak belirlenmemiş, ancak Patrikhane buraya daima bir metropolit atamıştır(Irmak, 2017) İstanbul Katolik Ermeni toplumu üyesi, yazar Lizi Pulcu Çizmeciyan, Tatavla'nın geçmişteki Rum kimliğini şu sözlerle vurgulamaktadır:

> "Hamam Caddesi yukarıya gider ve Kurtuluş'a kıvrılır. Rumlar Kurtuluş'a Tatavla derdi. Orada çok Rum otururdu." (Çizmeciyan,2010:117)

İstanbullu Rum yazar Maria Yordanidu ise çocukluğunun Tatavla'sını şöyle anlatmaktadır:

> "Tatavla'da eskiden at arabası bile yoktu. Ağır hastalık halinde veya çok önemli günlerde kullanılan sedyeler vardı. Bunlar içinde bir kişi oturacak şekilde yapmışlardı ve üstleri kapalıydı. Kapı ve pencereleri vardı. İç kısımları genellikle deniz mavisi ya da gül kurusu atlas kumaşla kaplı olurdu. Bir kişi önden bir kişi arkadan sırıklarla tutarak bu sedyeyi ve içindeki yolcusunu taşımaya çalışırlardı. Akşamları sokaklardaki gaz lambalarını yakan bekçinin bir görevi de kalın sopasıyla yol ağızlarındaki taşlara sertçe vurarak inananları kiliseye çağırmaktı. Aynı sopa mahalledeki ölümleri duyurmak için de taşlara vurulurdu. O zaman perdeler ve pencereler aralanır ve kadınlar ölenin kim olduğunu iyice anlamak için birbirlerine seslenirlerdi. Kadınların arasında iyi bir dayanışma vardı. Tatavla'nın Madam Katina'ları, Madam Mariyonga'ları hiçbir zaman kimsesizleri ve öksüzleri ortada bırakmazlardı. O günlerde Tatavla'da herkesin tanıdığı deli Eleniça bile onların arasında asla açlık ve yalnızlık hissetmeden yaşayıp gitti. Tatavlalılar sıra ile onun karnını doyururlar, Yortu günleri giydirirlerdi. Paskalya sabahları deli Eleniça başındaki yeni kırmızı kurdelası ile sevinç içinde ortalıkta dolaşırdı. Tatavla bir tepenin üstüne

> yayılmıştı. Hem şehir hem kır havası olan bir semtti. Ayios Lefterios Mezarlığı'nın bile, mezarlıklara mahsus korkunç görüntüsü yoktu. Aksine ulu ağaçları, yabani çiçekleri ve cıvıldayan kuşları ile insana korkudan çok huzur verirdi (Yordanidu, 1997).

Semtin yakın geçmişine damga vuran iki büyük olay ise; "Tatavla Karnavalı." ve "Büyük Tatavla Yangını"dır. Tatavla Rum Ortodoks Cemaati'nin semt içindeki görünürlüğünün en belirginleştiği karnaval zamanı, yaklaşık 500 yıl boyunca Tatavla merkezli olarak düzenlenmektedir (Türker, 1998:63). Tatavla Karnavalı'na İstanbul'un her semtinden insanlar katılmıştır. İlhamını Pagan Antik Yunan Dönemi'nden alan karnaval, 1800'lerden itibaren Tatavla semti için büyük bir önem taşımaktadır. Karnaval yürüyüşü sırasında "*Gaitanaki*" denilen geleneksel danslar yapılmakta, maskeli kostümler giyilmektedir. "Tatavla Karnavalı" veya diğer adıyla "Apokrea", Tatavla'nın görkemli geçmişinin en değerli hatırası, kendine özgü bu Rum semtinin en önemli tanığıdır. Nisan ayında kutlanan Paskalya Yortusu öncesinde, "Büyük Perhiz"e girmeden önce yapılan karnaval, semtin gündelik dilinde "Apukurya maskarası" deyimiyle yerini almıştır(Irmak, 2017:27). Festival her ne kadar Venedik ve Rio Karnavalı ile aynı kökenden gelse de zaman içinde farklı anlamlar üstlenmiştir. İstanbul Rum Ortodoks Cemaati, İsa'nın ölümden sonra dirildiğine inandıkları gün olan Paskalya Pazarı'na kırk gün kala karnavalı kutlamaya başlamışlardır. Karnavalın başladığı Pazartesi gününe "Temiz Pazartesi(Kathara Deftera) adı verilmektedir. O günden itibaren Rumlar, kırk gün boyunca sadece zeytinyağlı yemekler tüketmektedir. Tatavla Karnavalı'nın Yunanca "Apokries" olarak adlandırılmasının sebebi de "Apokries" kelimesinin "etten arınma" anlamına gelmesidir. (http://www.rumvader.org/Page/1135/76/baklahorani_karnavali_yine_tatavlada_kutlandi.html.)

İstanbullu yazar, Lizi Pulcu Çizmeciyan çocukluk yıllarında tanık olduğu"Baklahorani" karnavalını şöyle anlatmaktadır:

> "Hıristiyanların büyük perhizinden evvel tüm Avrupa'da büyük şenlikler yapılır. Hala Venedik Karnavalı dillere destandır. Annem Fransa'da Nice Karnavalı'nın da çok güzel olduğunu söylerdi. Hiç İstanbullu Hıristiyanlar geç kalırlar mı? O günlerde hava kararınca sokaklardan sürü sürü maskeli gruplar geçer, aynı gece birkaç evi dolaşırlar, neşe saçarlardı. Tanıdık biri maskesini indirir ve yüzünü gösterir , böylece evlere kolayca kabul edilirdi. Gramofonlar çalınır, sabaha kadar dans edilirdi. Harpten evvel şen senelerdi…Biz pencerelerin önünde oturur maskelilerin geçmesini beklerdik. Bunlara *maskara* derdik… Sonradan böyle taşkınlıklar men edildi. Babam daha sağdı. 1929'da

olacak, bize otuz beş kişilik bir grup geldi. Doktor kılığındaki yengem Matild yüzünü açtı ve bunları içeri aldık. Aralarında Çingenesi, fal bakanı, bakla atanı, Japon geyşası, İspanyol dansözü, bir de rahip var. Sonradan o genç otit oldu. O devirde antibiyotik yok, bu hastalık ameliyata kadar gidiyor: 'Din adamını maskara ettiği için Allah Nicolas Vidal'a ceza verdi' dediler. O gece sabahlara kadar dans edildi. Gramofonumuz yoktu ama piyanomuz vardı. Yengemin ikinci eşi Piyer oturdu, dans havaları çaldı. Karnavalın en müthiş günü son günüydü, bir pazartesi olurdu. Tatavla'nın sonunda açık bir sahada toplanılır. Buna *Baklahorani* denirdi, Rumcadır herhalde. Maskeliler kalabalığı bir arada gösteri yaparlar, eğlenirlerdi. Neler yoktu ki? Elinde tırpanıyla Azrail bile gelirdi. Halk faytonlara binip onları görmeye giderdi. Arabadan inmeden tur atarlar ve maskelileri seyrederlerdi; türlü seyyar satıcılar leblebi, horoz şekeri, simit ve saire satarlardı. Bir kez annemizle gitmiştik ve hala o sahneler gözümün önünde." (Çizmeciyan,2010:117)

Bir başka İstanbullu yazar, Maria Yordanidu ise kendi tanıklığıyla karnaval günü hakkında bilgi vermektedir:

"Büyük Perhiz'den önce Baklahorani günü gelince, İstanbul'un her köşesinden gelen Rumlar şarkılar ve türküler söyleyerek Tatavla'da toplanırdı. Genç kız grupları şarkılar söyler, çocuklar kayık salıncağında sallanır veya kordela ve bayraklarla süslü atlı karıncalara binerdi. Tatavla'nın delikanlıları ise İstanbul Rumlarına mahsus dans ve oyunlar sergilerlerdi. Eğlence kıvamını bulmaya başlayınca , Barba Todori'nin laternasının neşeli nağmeleri ve o yılların moda şarkıları işitilirdi:

"Karoçeri Trava,
na pame sta Tatavla
Posa Talira yirevis,
ya na pas ke na mas feris!'
'Çek arabacı Tatavla'ya gidelim
Bizi oraya götürmek için
Kaç beşlik istersin?"

(Yordanidu,1992:31)

Karnavalın geçmişi Pagan Antik Yunan dönemine dayandığı için, kilise ve cemaatin önde gelen ruhanileri tarafından her zaman mesafeli yaklaşılmıştır. Buna rağmen İmparatorluk İstanbul'unda büyük bir coşkuyla kutlanırken, 1941 yılında, İsmet İnönü yönetimi tarafından çıkarılan bir kanunla açık havada yapılması yasaklanmıştır. 1942 yılında karnaval için Tatavla'da toplanan halk, güvenlik güçleri tarafından dağıtılmıştır(Irmak, 2017;26). Hem kilisenin tutumu hem de siyasal atmosferden dolayı Tatavla Karnavalı cemaat içinde, yabancılardan uzak kapalı

salonlarda, dernek ve vakıf binalarında gözlerden uzak biçimde kutlanmaya devam etmiştir. Bu şekilde yapılan kutlamalar ise karnavalın özünden ayrılmakta, çocuk ve gençler için yapılan bir etkinlik biçimine dönüşmektedir. II.Dünya Savaşı'nın olumsuz koşulları, bu dönemde uygulanan azınlık politikaları vb.nedenlerle sosyal ve ekonomik olarak zor günler geçiren İstanbul Rum Cemaati mensupları, bu eğlenceyi sokaktan ev ve dernek binalarına çekilerek sürdürmüşlerdir.

Tatavla semtinin tarihinde karnaval kadar iz bırakan bir başka olay ise "Büyük Tatavla Yangını"dır. Bu yangın, semtin yakın geçmişini biçimlendirecek kadar etkili olmuştur. 21 Ocak 1929 tarihinde akşam saat 22.00 sularında Aya Tanaş Sokağı'nda Demirci Aleko ve Bakkal Yannis'in evlerinde çıkarak tüm semte yayıldığı düşünülen ve bir gecede beş yüz evi yok eden "Büyük Tatavla Yangını" semtin hem kültürel hem fiziksel olarak geçirdiği en büyük değişimdir. Fiziksel yetersizlikler ve hava şartları nedeniyle yangın kısa sürede yayılmış; kilise ve su sporları kulübü büyük çabalar harcanarak yangından kurtarılmıştır. Askeri birlikler de yangını söndürme faaliyetlerine katılmıştır. Yangın semtte çok kalıcı hasarlara neden olmuş ve bu nedenle kurumlar birbirini suçlamıştır(Irmak, 2017:38). Basın ise yangını geç haber verdiği gerekçesiyle kilise mütevelli heyetini suçlamıştır. Bunun üzerine mütevelli heyeti ile Terkos'un Fransız Müdürü Mösyö Castelno gözaltına alınmıştır. Tatavla halkının büyük çabası ve dayanışması sonucu can kaybının önüne geçilmiştir. İstanbul Rum Cemaati'nin büyük desteğini alan semt toparlanmaya çalışmış, bazı yardımlar resmi makamlarca engellenmiştir. Bu olay İstanbul tarihinde önemli dönemeçlerden biri olarak yerini alırken, ulusal ve uluslararası basın tarafından da büyük bir ilgiyle takip edilmiştir(Irmak, 2017:39).

"Büyük Tatavla Yangını" sonrası yerel basında Tatavla aleyhine bir kamuoyu oluşturulmuştur. Başlangıçta Aya Tanaş Sokağı'ndaki bir evin sobasından dolayı yangın çıktığını yazan gazeteciler daha sonra kaçak rakı imalatından dolayı olduğunu yazmışlardır. Kamuoyunda yaratılan algıyla beraber Mart ayında semtin isminin değiştirileceği duyurulmuştur. Bir ay sonra ise semtin adı "Kurtuluş" olarak değiştirilirken, sokak ve caddelerin de isimlerinde de değişikliğe gidilmiştir. Sokakların eski ve yeni isimleri şöyledir: (Türker,1998:10)

Eski Adı	**Yeni Adı**
Kilise Arkası	Omuzdaş
Ayazma	Lokumcu
Aya Tanaş	Yeni Alem
Araba Meydanı	Er Meydanı
Çeşme Meydanı	Sefa Meydanı
Marki Kalfa	Dev Süleyman
Papayanni	Remzi Baba
Aya Kiryaki	Teşrifatçı
Polidefkos	Mekkareci
Kosti Kalfa	Azak
Hristodulos	Civan
Zarifi	Zarafet
Despot	Kokoroz
Kalipso	Çakmak
Yanaki	Can Eriği
Mimar Andrea	Koçyiğit
Papazoğlu	Gülleci
Kilise	Hacı İlbey
Lazari	Hacı Zeynel
Hacı Yanako	Kabadayı
Fotika	Baba Dağı
Hacı Kosti	Varyemez
Çapato	Çavdar
Hristoduli	Ekşi Nar
Hristo	Yeni Asır
Hrisso	Ali Ağa
Papaz Köprüsü	Yaya Köprüsü
Akarca	Akağalar
Konstantin	Baysungur

Tatavla ismi resmi olarak en son 21 Temmuz 1928 tarihli bir belgede geçmektedir(Türker, 1998:100). Sokak ve caddelerin isimlerinin değiştirilmesi Türkiye'de ulus inşa sürecinin en önemli adımlarından biridir. İstanbul'da kökeni Türkçe olmayan bütün sokak isimleri 1927 yılında değiştirilmiştir. Sokak isimlerine ek olarak cadde isimleri de aynı politika kapsamında değiştirilmiştir. Kasımpaşa, Şişli Caddesi Bozkurt Caddesi; Tatavla Caddesi, Kurtuluş Caddesi; Feriköy Hamam Caddesi, Ergenekon Caddesi olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklikler farklı etnik ve dini kimliklerin hâkim etnik grup tarafından kontrol altına alınma isteğinin açık bir göstergesidir. Türkiye'de ulus inşa sürecinde, tüm toplumun ortak bir geçmişe sahip olduğuna yönelik bir topluluk bilinci yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun için yeniden

bir tarih yaratılırken, sokak isimleri de bu bağlamda yeniden düzenlenmiştir. Ertan Altan, Tatavla'daki sokak isimlerinin Türkçeleştirilmesini şöyle yorumlamaktadır:

> "Pangaltı'da yaşayan birçok Ermeni yurttaşın açık adresi şöyle: Ergenekon Caddesi, Bozkurt Mahallesi, Türkbeyi Sokak. Ermeni yurttaş, çocuğunu da Talat Paşa İlköğretim Okulu'na kaydettirmek zorunda. Bu isimler elbette tesadüf değil. 1925 yılında Jacques Pervititch tarafından çizilen Pangaltı ve Kurtuluş bölgesi planlarında cadde ve sokak isimlerinin bilinçli bir şekilde değiştirildiği görülüyor. Özellikle 1934 yılından sonra semtin gayrimüslim kimliğini yansıtan isimler bütünüyle yok ediliyor. Örneğin "Feriköy Fırın Sokak.", 1925 haritalarında Feriköy-Ermeni Kilise ismiyle yer alıyor. Frenk Kilise isimli sokak "Satırcı Sokak." olarak değiştiriliyor. Moskof Kilise, "Dershane Sokak." yapılırken Papaz Köprüsü yerine "Yaya Köprüsü.", Mimar Andre yerine "Koçyiğit.", Yanaki yerine "Can Eriği.", Aya Kiryaki yerine "Teşrifatçı.", Papayanni yerine "Remzi Baba." isimleri veriliyor. (http://t24.com.tr/haber/sarigul-sislide-hrant-dink-caddesi-icin-calisma-baslatti,204449)

Sokak ve cadde isimlerinin değiştirilmesi, inşa edilen ulusal kimliğin korunmasına yönelik bir girişim olarak ortaya çıkmakta ve mevcut düzeni destekleyip, yeniden üretme aracı olarak kullanılmaktadır. İstanbul'un diğer semtlerinde olduğu gibi Tatavla'da da sokak isimlerinin sembolik bir önemi vardır. Sokak isimleri mekân hakkında ip uçları vermekte, bireylerin gündelik hayatını ve aynı mekânı paylaşanların toplumsal hafızasını şekillendirmektedir.

Yangından sonra, 1930-1950 yılları arasındaki Tatavla nüfusunu yine büyük çoğunluğu Rum olan bir nüfus oluşturmaktadır. Süreç içinde farklı azınlık grupları ve Türkler de semte yerleşmeye başlamıştır. Fener Rum Patrikhanesi'nin 1949 yılı nüfus sayımına göre Tatavla'da 300, Dolapdere ve Yenişehir'de ise 1154 Rum ailesi yaşamaktadır. 6/7 Eylül 1955 ve 1964 Kararnamesi ile Türkiye'de yaşayan Yunan uyruklu Rumların sınırdışı edilmesi ve onlarla farklı bağlamlarda ilişkileri bulunan Türk vatandaşı Rumların da Yunanistan'a göç etmesi Tatavla'nın Rum nüfusunu hızlıca eritmiştir. Böylelikle semtin yaşam biçimi hızlı bir değişime uğramıştır.1945'ten 1960'ların sonuna kadar İstanbul'da azınlıkların nüfusunda sürekli bir düşme yaşanırken, bu bölgede pek çok ev ve dükkân el değiştirmiş ve yerine çoğunlukla yerlerine Anadolu'dan göç edenler yerleşmiştir. İlerleyen yıllar boyunca İstanbul ve özelde de merkezi yapısı nedeniyle Kurtuluş göçler için cazip bir yer haline gelmiştir (Irmak, 2017:143). Kurtuluş'ta geçmiş yıllarda yoğun olarak Rumlar yaşasa

da günümüzde gayrımüslim azınlığının çoğunluğunu Ermeni toplumu oluşturmaktadır. Tatavla semti üzerine çalışmalarıyla bilinen Hüseyin Irmak, Tatavla'nın 70'li yıllardaki yapısını anlatırken, azınlık gruplarının varlığından önemle söz etmektedir:

> "O dönem Kurtuluş hakikaten bambaşkaydı. Herkes birbirini tanır ve selamlaşırdı. Semtin sakinleri çoğunlukla Rum,Yahudi ve Ermeni'ydi (…)İlk mahalle arkadaşlarımdan biri de Niko'ydu. Niko Milonas…O da Kuyularbaşı Sokağı'nın sakinlerindendi. (…)Nahabet ve sokaktaki diğer Ermeni çocukları babaanne ya da anneannelerine *yaya* derdi. O kadınlardan biri torununu çağırmamızı istediğinde koşup,koşup 'Yayan çağırıyor' derdik. Aynı şekilde, annesi çağırdığında, bazen 'Annen çağırıyo' bazen 'Maman çağırıyor' derdik. Şimdi Kurtuluş'un sokaklarında pek duyulmasa da , bu kelimeleri kullanmak hepimiz için normaldi. (…) Kuyularbaşı sokağının Rumca,Ermenice, Türkçe bağırış çağırış arasındaki aydınlık ve cıvıl cıvıl ortamında, hüzün ve keder henüz tanıdığımız duygular değildi."(Irmak,2017:110-111)

Görüşmecilerden Bayan M.S. (Tatavla,Rum ,46) Tatavla'daki Rum nüfusuna dair şunları anlatmaktadır:

> "Doğduğumdan beri, yani 5.6.1972 yılından beri Tatavla'da oturuyorum. Tatavla'yı ailem tercih etti. Aslında onlar Halıcıoğlu'nda oturuyorlarmış zamanında. Ama evlendikten sonra Kurtuluş'u yani bizim deyimimizle Tatavla'yı tercih etmişler. Ben de kendimi Tatavlalı hissediyorum. Bu semti eski bir tarihe sahip olması, kosmopolit özelliği, canlılılığı, heyecanı, her daim cıvıl cıvıl olması, çok bereketli bir semt olması nedeniyle çok severim. Ayrıca Tatavla konum olarak çok merkezi bir yerde bulunmakta. Bu da hayatı kolaylaştıran çok önemli bir unsur. Rumlar Tatavla'yı anlata anlata bitiremezler. O güzellikleri bizim nesil yaşamadı. Ama benim küçüklüğümde ilkokulu Tatavla İlkokulu'nda okudum. Yani Kurtuluş Özel Rum İlkokulu'nda. Aya Dimitri Kilisesi'nin yanında, Kurtuluş Son Durak'ta olan okulumuz. Küçük, bahçeli çok tatlı bir ilkokuldu. O zamanlar öğrenci vardı. Okulu bitirene kadar sıkıntı olmadı. Sonra okul kapandı. Bu çok üzücüydü. Eski Tatavla'dan hatırladığım çok güzel aileler vardı. Bunların hepsi tabii ki Rum aileler. Şimdi yoklar. Bazı arkadaşlarımızın aileleri Atina'ya gitmeyi tercih ettiler. Bazıları semt değiştirdi. Bazıları yaşlandı, öldü ve evlere başkaları yerleşti. Bunlar üzücü tabii ki."

Semtte şu an her üç azınlık grubu da, az sayıda kalmalarına rağmen birarada yaşamaya devam etmektedir. Ermeni görüşmecilerden Bayan E.M(Tatavla,Ermeni,55) Tatavla'yı tercih etme sebebini semtteki Ermeni nüfusu bağlamında anlatmaktadır:

> "10.12.1963, Malatya doğumluyum. 30 yıldır Tatavla'da oturuyorum. Ben aslında Kumkapılı'yım. Evlendiğim kişi Tatavlalı olduğu için bu semtte yaşamaya başladım. Öncelikle evlilik sebebiyle Tatavlalı oldum yani. Fakat buranın samimi ortamını ve merkezi bir semt olmasını çok seviyorum. Çünkü Kumkapı'daki gibi bir ortam var. Akrabalarımız burada, arkadaşlarımız, cemaatimiz burada. Hiç yabancılık çekmiyoruz. Geçmişini bildiğim, kimin nerde yaşadığını bildiğim bir semt."

Yahudilerin de tıpkı Rumlar ve Ermeniler gibi semt tercihinde "birarada yaşama" isteği öne çıkmaktadır. Fakat nüfus olarak az diğer iki azınlık grubuna göre oldukça az sayıdalardır. Bayan B.P. (Tatavla,Yahudi,39)semtteki Yahudi varlığı ile ilgili değerlendirme yapmaktadır.

> "Ailemin büyük bir kısmı orada oturduğu için tercih ettim. Akrabalarım burada yaşıyor. Onlarla birarada olmak bana güven veriyor. Birbirimize destek ve yardımcıyız. Ama bizim cemaat eskiden bu bölgede, yani Şişli bölgesinde otururmuş. Şişli'de oturmanın statü simgesi olduğu yıllarda yani. Şu an nüfus olarak azız. Herkes Etiler'e, Kemerburgaz'a, Ulus'a taşındı. Burada kalan Yahudiler ise ekonomik olarak daha orta gelirli olanlar. Geniş toplum arasında yaygın olduğu gibi, "Yahudiler çok zengin" diye bir şey yok gördüğünüz gibi. Orta gelirli olanlar Kurtuluş'ta yaşamaya devam ediyor."

Bir diğer görüşmeci Bayan E.B(Tatavla,Yahudi, 62) ise bu konuda şunları ifade etmektedir:

> "Bütün ailem Kurtuluş'ta oturdu. Apartmanımız Kurtuluş Caddesi üzerindeydi. Rumlar Tatavla der Kurtuluş'a ama ben gözümü açtığımda Kurtuluş'tu ve dolayısıyla öyle anacağım. Çok nezih bir semtti. Zaten o dönem "Kurtuluş'ta oturmak modaydı. Bizim cemaatimiz 50'li yıllarda Kurtuluş'ta oldukça kalabalıktı. Sonradan bir Ulus modası çıktı herkes

oraya taşındı.Sonra Gayrettepe modası en son da Kemerburgaz modası çıktı.Son sinagog da orada kuruldu. Kurtuluş eskiden Nişantaşı ayarında bir semtti.Pangaltı'ya,Taksim'e ve Nişantaşı'na yürüyerek giderdik. Sinemalar en son filmleri getirirdi. Kurtuluş İlkokulu'nda okudum ben. Sonra da Saint Benoit Fransız Lisesi'ni kazandım. Evlendiğim için eğitimime devam edemedim ama kuzenlerim daha sonra Boğaziçi Üniveristesi'ni kazandı. Kurtuluş İlkokulu işte böyle prestijli liseler, prestijli üniversitelere öğrenci yetiştirirdi. Apartmanımız çok neşeliydi. Her katta Rum veya Ermeni otururdu. Madam Eleni apartmanın birtanesiydi. Bütün genç kızların elbisesini o dikerdi.Hatta gelinliğini de. Müthiş bir terziydi. Annelerimizin misafir kabul günü vardı. Bütün apartman bu kabul günleine davetliydi. Hep iç içeydik. Rumca konuşmasını da bilirdim gençliğimde,sonra unuttum.Kocam mesela Cihangirli ve Rumlar arasında büyümüş.Şahane Rumca konuşur. Eskiden işte böylesi bir ortamda vardı Kurtuluş'ta. Hatta yarın bana çok eski Kurtuluşlu, çocukluk arkadaşım Armenuhi akşam oturmasına gelecek. Eski Kurtuluşluların ilişkisi asla kopmaz ve arkadaşlıkları örnektir".

Yahudilerin Tatavla semtinden göçleri, yalnızca yeni oluşan şık semtleri seçme kaygısından dolayı gerçekleşmemiştir. Temiz, şık ve lüks yeni semtlere –Göktürk, Kemerburgaz gibi– doğru yönelim bu bağlamda gerçekleşse bile, Varlık Vergisi uygulaması ve hemen ardından 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulması Tatavla'dan göçü hızlandıran sebeplerdir. İsrail'e yapılan göçler neticesinde Tatavla'daki Yahudi nüfusu yok denecek kadar azalmıştır.

Günümüzde Tatavla'da Rum öğrencilerin okuduğu bir okul kalmasa da ibadethaneler hala işlevini yerine getirmektedir. Bayan M.S. (Tatavla, Rum,46) Tatavla Rum toplumuna hizmet veren kiliseleri şöyle anlatmaktadır:

"Tatavla'da, Kurtuluş Son Durak'ta Aya Dimitri Kilisesi, Feriköy'deki 12 Apostolos (12 Havariler Kilisesi), ayrıca Dolapdere'deki Aya Evangelistria Kilisesi ve Aya Thanasi Klisesi ve Aya Fanuryos Kiliseleri bulunmaktadır. Hıristiyan azizlerden Ayios Trifonos, Ayios Haralambos, kırk şehitlerden Ayios Smaragdos ile Ayios Pandeleymonos'a ait kemik

parçaları gümüşten yapılmış özel muhafazalar içinde Ayios Dimitros Kilisesi'nde bulunmaktadır. Aya Athanasios Kilisesi, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Rumların, İstanbul'un Osmanlı yönetimine geçmesinden beri ilk defa kubbeli kilise inşa etme yasağından kurtuldukları dönemde, İstanbul'da yapılan ilk ve Tatavla'nın tek kubbeli Rum Kilisesi'dir. Kilise,6/7 Eylül1955 Olayları' ndan büyük zarar görmüştür. Her sene 18 Ocak günü kiliseye adını veren Aziz Athanasios Yortusu burada kutlanmaktadır. İstanbul'da Ayios Athanasios adına ithaf edilmiş tek kilisedir. Azizlerin günlerine göre bu kiliselere ibadet etmeye gidiyoruz. Ben elimden geldiğince semtimizin tüm kiliselerine giderim. Fakat ben çalışan bir bayan olduğumdan ve çok uzun yıllar zaten cemaat içi kurumlarda görev yaptığımdan, ister istemez bu ritüellerin içindeyim. Son yıllarda farklı bir yol çizerek cemaat dışı bir oluşumda çalışıyor olmam, iş saatlerim gereği kiliselerden uzakta kalmama sebep oldu. Ama bunu da farklı yollarla telafi ediyorum. Cemaatte vakıf yönetimlerindeyim. Kiliselere aktif olarak katılmak için elimizden gelen tüm fedakarlıkları yapmaya çalışıyoruz. Bunlar çok önemli. Ama tabii ki Noel, Yılbaşı, Paskalya, Meryem Ana Yortusu gibi bellibaşlı dört büyük bayramda ailece semtimizdeki kiliseye gider, ayinlere katılır ve gereğine göre sorumluluklarımızı yerine getiririz. Tatavla'da cemaatime özgü tüm mekânları saadece ben değil hepimiz rahatlıkla kullanabiliriz. Tabii ki bazı izinler almamız gereken durumlarda prosedür gereği izinler alınmalıdır. Ama gerek kilise, gerek hastane, gerek derneklerimiz, gerek spor kulüplerimize hepimiz kurallarına uyduğumuz taktirde girebilir, kullanabiliriz."

Tatavla'da Ermeni toplumu oldukça aktiftir. Kiliselere katılım genellikle bayram günlerinde yoğun olsa da dernekler Ermeni toplumunun örgütlü gücünün adeta simgesi konumundadır. Din, her zaman ve her koşulda Ermeni kimliğini inşa eden unsurların ilk sırasında yer almıştır. Kilise günümüzde Ermeniler için sadece bir ibadet alanı değildir. Düğün, vaftiz, cenaze gibi törenlerde ve dini bayramlarda kiliseye gitmek, sadece dini bağlamda yorumlanmamalı, Ermeni kimliğinin yaşamasında ve sürdürülmesinde önemli rolü göz ardı edilmemelidir. Kilise, cemaati yan yana

getirmek ve birlik içinde hareket edilmesini sağlamak ve kimlik bilincini geliştirmek gibi önemli bir görev üstlenmiştir. Kiliseler, Ermenilere kimliklerini asla unutturmayan, sadece ruhani bir yer değil; kültürel, sosyal ve eğitim amaçlı bir yerdir. Bu nedenle seküler Ermeniler ya da çok dindar Ermeniler de ortak kimliğin Ermeni kimliği olduğu göz ardı edilmeden kilise çatısı altnda rahatlıkla yan yana gelebilmektedir.

> "Şişli-Beyoğlu bölgesi olarak altı-yedi tane ibadethanemiz var. Feriköy Surp Vartanant Kilisesi'ne sık giderim.1932'de kilise bünyesinde kurulan Vartanants Korosu, ayinlere eşlik etmekte ve konserler vermektedir. Bunları da kaçırmamaya çalışıyorum. Oruç zamanları sık sık giderim. Aslında fırsat buldukça her zaman giderim. Her pazar kiliseye gitmek gerekir." (Bayan E.M,Tatavla, 55)

Gönüllülük ve dayanışma ruhuyla hareket edilen derneklerde ise Ermeni toplumunun gündemini belirleyen, yön veren fikir ve projeler üretilmektedir. Toplumsal ve kültürel sorunlar derneklerde tartışmaya açılmakta, çözüm arayışına gidilmektedir. Her semtin kendine özgü bir derneği bulunmaktadır. Gençlerin oldukça ilgi gösterdiği dernek faaliyetleri, genç kuşağın gündelik hayatını şekillendiren bir yapıya sahiptir. Genç kuşak görüşmecilerden Bayan.S.K(Tatavla, Ermeni, 23) da semtte yer alan derneğin aktif bir katılımcısıdır:

> "Tabii ki, mesela Vakıflıköy Derneği var. Kendini bu zamana kadar koruyabilen harika bir bina. Asıl olarak semtin Vakıflıköylülerinin toplandığı bir dernektir. Yaşça büyük/küçük herkesin.... Kıraathane gibi diyebiliriz aslında bir bakıma; amcaların gelip sohbet ettiği, oyunlar oynayıp, geceler düzenlediği. Ben aynı zamanda Ermeni bir tiyatro grubunun üyesiyim, zor zamanlarımızda bize provalarımız için kapılarını sonuna kadar açmıştır bu dernek, sağ olsunlar. Tatavla dışında da birçok dernek ve salonlarımız bulunmaktadır."

Türk –Yahudi toplumu üyeleri ise semt içinde ibadethane olmadığı için yakın semtlere gitmek zorunda kalmaktadır. Aynı şekilde kendilerine ait dernekleri de bulunmamaktadır.

> "Cemaatimize ait derneğimiz bu semtte yok. Beyoğlu'nda; Galata'da var. Derneğimiz olmadığı gibi ibadethanemiz de yok." (Bayan B.P.Yahudi,39)

Tatavlalı Rumlar, kiliselere aktif katılım göstererek, semt içinde görünür olmaktadır. Ayrıca yine Rum toplumuna ait dernek ve kulüplerde aktif olarak kullanılmaktadır. Bayan M.S. (Tatavla,Rum, 46), semt içinde yer alan Rum toplumuna ait mekânları çok sık kullandığını vurgulamaktadır:

> "Cemaatimize ait "Kurtuluş Spor Kulübü" var. Kurtuluş Son Durak'ta ve bahsettiğim ilkokulumuzun tam karşısında. Hala aktif bir şekilde hizmetler vermektedir. Bizi oralarda görebilirler sürekli. Çeşitli spor faaliyetleri, bayramlarda davet ve partiler, sirtaki kursları gibi çok güzel etkinliklere ev sahipliği yapmaya devam ediyorlar. Güzel bir tenis kortu, çok sayıda yetiştirdiği basket ve voleybolcu genç ve çocuklarla başarılı bir çizgide yoluna dimdik devam ediyor. Buraya isteyen herkes başvurabiliyor. Yani saadece Rumları almıyorlar. Bu da tüm Tatavlalılara çok önemli bir hizmettir bence. Feriköy'de de Feriköy Kültür Derneği bulunmaktadır. O da 12 Apostolos Rum Kilisesi yanındaki derneğimizdir. Çok güzel bir salonu var. Bu salonda kutlamalar, doğum günü, karnaval, konser, tiyatro, gösteriler, anma günleri gibi etkinlikler yapılıyor. Tabii ki bende elimden geldiğince ailem ve çocuklarımla katılmaya çalışıyorum. Gördüğünüz gibi oldukça olanaklı, capcanlı bir semtte yaşıyoruz."

Tatavla semti için gastronomi açısından İstanbul'un en zengin semti demek yanlış olmayacaktır. Geçmişteki Rum nüfusun yoğunluğu, semti, İstanbul Rum Mutfağı'nın en yaygın olduğu semt haline getirmiştir. Özellikle Noel ve Paskalya zamanı İstanbul'un başka hiçbir semtinde görülmeyen hareketlilik, sosyalleşme Kurtuluş Caddesi'nde yaşanmaktadır. Bu durum semt sakinlerince de olumlu karşılanmaktadır. Yoğun komşuluk ilişkileri sebebiyle, Rum kökenli tatlara alışkın olan semt sakinleri bu durumdan oldukça memnundur. Bayan M.S(Tatavla, Rum, 46)

semtteki komşuluk ve dayanışmayı geliştiren en öenmli unsurun tat alışverişi olduğunu vurgulamaktadır:

> "Tabii ki her kutlama yemeğimizi komşularımızla paylaşımaya özen gösteriyoruz. Evimize gelen komşularımıza ikramlar yaparız. Hediye olarak da bazen evde yapar, bazen satın alır götürürüz. Genelde beğeni alırız. Çünkü beğenilmeycek gibi değil. Ama tabii ki ağız tadı bu,beğenmeyedebilir komşum.... Buna da saygı duyarım. Fakat genel olarak bizim ürünlerimize zaten çok alışıklar. Başka semtlerde yaşayan daha paskalya çöreğinin bile adını duymamış. 'O nasıl bir şey?' filan diyorlar. Kaldı ki bunu bilmeyen adam tarama çırpmasını filan nerden bilecek. Ama bizim burda Üstün Palmie Pastanesi var mesela. Çok meşhur. Paskalya zamanında Tatavla'nın en gözde mekânı Üstün Palmie Pastanesi'dir. Her ne kadar Paskalya zamanı Tatavla'nın her tarafı sakız ve mahlep kokuyorsa da "Üstün Palmie" en çok tercih edilen pastanedir. Pastanenin kurucusu Fehmi Bey, gençliğinde İstanbul'un en ünlü pastanelerinde Rum ustaların yanında paskalya çöreğinin inceliklerini öğrenmiş.Görüyorsunuz ki pastane işinde ustalaşmak için muhakkak bir Rum'un yanında çıraklık yapman lazım.Milletimizin genetiğine işlenmiş artık.Elimiz lezzetli, gelişmiş bir damak tadımız var. Bu pastanenin müşterileri genellikle Rum ve Ermenilerden oluşmaktadır ama Türkler de çok tercih ediyor. Paskalya ve Noel zamanı dükkânın önünde uzun kuyruklar oluşur. Noel zamanı ısmarladığımız "yılbaşı pidesi." yani bizim deyimimizle "vasilopita."; Paskalya zamanı "paskalya çöreği." ve "çikolata tavşanlar." özel ürünleri arasında."

Ermeni görüşmecimiz Bayan E.M'de(Tatavla, Yahudi, 55) kendi mutfak kültürlerine ait hemen her malzemeyi ve ürünü kolaylıkla bulabildiklerini anlatmaktadır.

> "Bu konuda İstanbul'un en özel semtinde yaşıyoruz. Pastaneler, lokantalar oruç ve bayram günlerimizi takip eder, ona göre menü hazırlar. Üstün Palmie ve Arma'nın önünde kuyruk olur paskalya zamanı. Buralar sakız, mahlep kokusundan geçilmez. Ben evde yaparım ama her şeyi. Hiç almam pastaneden. Bize o pastanelerden ,paskalyada hediye olarak götürülmesi adet olan tavşan çikolata filan gelir. Arma Pastanesi'nin en ilginç ürünü "Mardin çöreği.", orijinal adıyla "İkliçe."dir. Bu çörek Süryani düğünlerinin olmazı olmaz bir adetidir. Gelin ve damadın başının üstünde elle kırılmaktadır. Mardin'de yaşayan Süryaniler ise bu çöreği Paskalya zamanı yapmakta ve "Paskalya çöreği." adını vermektedir. Süryani komşum da var, o yüzden biliyorum. Onların favori pastanesi Arma; Rum ve Ermenilerin ise Üstün Palmie'dir. Kürekli Fırın var bir de. Sakızlı

kurabiyeleri ünlü. Tuşba Şarküteri'de mezeleriyle ünlü bir yer.Yanılmıyorsam 1968 yılın, Ermeni meze ustası Vartan Türker ve Vanlı ustası Doğan Yörükoğlu tarafından kurulmuştur. İsmini de Van'ın eski adı olan "Tuşba."dan almakta. 70'lerin sonuna doğru, çok uzun yıllar yanlarında çıraklık yapan üç kişi tarafından satın alınmış. En sevilen mezesi Ermeni sofralarının olmazsa olmazı *topik*tir.Ama ben evde kendim yapmamışsam topik için Musa Usta'yı tercih ederim. Pangaltı'dan Kurtuluş'a giderken, Eşref Efendi Sokağı'nın köşesinde küçük bir tezgahtı var Musa Bey'in. Yaklaşık otuz yıldır, yani ben buraya taşındığımdan beri küçük cam tezgahında, bizim ustalarımızdan öğrendiği topiği satarak geçiniyor. Çok da meşhurdur.Onun dışında, Ergenekon Caddesi üzerinde sol tarafta yer alan Tadal Meze Evi, 1954 yılında hizmet vermeye başlamış. Benimle aynı yaşta. O günden bugüne de İstanbul'da ünlenmiş. Ermeni mutfağının önemli ustalarından Kirkor Terzioğlu'nun mezeleri tüm İstanbul'da ünlenmiş. Ermenilerin mezeleri oldukça ünlüdür zaten. Dediğim gibi evde yapmamışsam pasta ve meze türü şeyleri buralardan alıyorum. Şimdi Bayrampaşa'da oturuyor olsaydım nerden bulacaktım bunları?."

Genç kuşak görüşmecilerimizden Bayan S.K. (Tatavla,Ermeni, 23)ise pastane ve mezecilerin gittikçe Ermeni toplumunun damak tadına göre hizmet etmeye çalıştığı gözlemini aktarmaktadır:

"Meze satan dükkânlarımız mevcut, eskiden Hıristiyan işletmeciler yanında çalışıp devamını sürdüren Müslüman veya Hıristiyan (Ermeni olmayan) kişiler tarafından devam ettirilen dükkânlar var. Aynı şekilde devam eden pastanelerimiz de var, gerçi artık ayakta durmak için topluma ayak uydurmaya çalışan birçok fırın ve pastane var. Örneğin yıllardır açık olup ilk defa paskalya yumurtası satmaya başlayan fırınlar gibi."

Bu durum Ermeni nüfusunun semtin gündelik hayatını biçimlendirmedeki rolünün en açık ifadesidir. Yahudi görüşmecimiz Bayan B.P(Tatavla,Yahudi,39)'nin semt içindeki alışveriş durakları ise o kadar fazla değildir. Daha kısıtlı ilişkiyle, az sayıdaki dükkândan alışveriş yapabilmektedir:

"Evet, az da olsa bir iki yer bulunmakta. Bir de şu var ki Nişantaşı'na ve Beyoğlu'na yakın olduğu için oradan da alışveriş olanağı var. 1973'de kurulan bir aile işletmesi olan Kürekli Fırın, Yahudiler için "koşer." ürünlerin satıldığı da bir dükkân. Pastane ürünlerini bu fırından temin ediyorum."

Tıpkı Rum görüşmecimiz Bayan M.S gibi Ermeni görüşmecimizin de en çok vurguladığı semt içindeki dayanışma ve komşuluktur. Bu komşuluk ilişkisi yoğunlukla kendi toplumu içinde sürmesine rağmen, geniş toplumla da kurulmaktadır. Rumlar ise semtin hafızasındaki en değerli yere sahip olmaya devam etmekte, Rumların yaşam tarzı her zaman hatırlanmaktadır. Bu hatırlama salt nostaljiyle örülü tek boyutlu bir hatırlama değil, tarihsel sürece yönelik eleştiriyi ve Rumların semt içerisindeki sosyal ve kültürel konumlarına da içinde barındırmaktadır. Yahudi toplumundan bireylerle ise tıpkı diğer semtlerde olduğu gibi herhangi bir yakın ilişki geliştirilememiştir.

"Komşuluk kültürünün hala devam ediyor olmasını çok seviyorum. Hep iç içeyiz. Gelenimiz gidenimiz bitmez çok şükür. Bir komşu kek-kurabiye yapmışsa tadına birlikte bakarız. Muhakkak çağırırlar. Dayanışırız, yardımlaşırız. Genç kız evlenecekse el birliğiyle çeyizini hazırlarız. Akşam oturmalarına da gideriz komşularımıza. Gündüz biz hanımlar sıkı fıkıyız ama beyler de iyi anlaşıyor birbiriyle. Mahallelilik böyle bir şey zaten. Onun dışında Beyoğlu, Nişantaşı gibi merkezlere yakınlığı çok olumlu bir özellik. Oralara da toplanıp gezmeye gideriz. Ama en çok Rum komşularımızın kalmamasına çok üzülüyorum. Eskiden, yeni evliyken çok Rum komşumuz vardı. Şimdi kalan az kişi de yaşlı. Türk komşularımızla da çok iyi aramız. Hiçbir sorun yaşamadık. Zaten dil, din, ırk farkı gözetmeyiz gündelik hayatımızda. Aşure gelir, helva gelir Türk komşularımızdan. Hiç kurban eti gelmedi ama. Biz de yumurta, çörek dağıtırız. Komşuluk çok iyi devam ediyor. Onun dışında Yahudi komşumuz hiç olmadı. Olsa da onların bizimle komşuluk yapacağını sanmıyorum. Hep kendileri iç içe çünkü. Yabancıyı almazlar aralarına."

Bayan S.K. (Tatavla,Ermeni,23)ise geçmişteki Rum ve Ermeni komşuluk ilişkilerinin yakınlığında vurgu yapmakta, iki toplumunun birbirlerinin dilini öğrenecek kadar yakın komşuluk yaptığını anlatmaktadır:

> "Oturduğumuz apartman küçüklüğümden beri sadece Ermeni ailelerinden oluşan bir binaydı. Dolayısıyla herkes birbirine gider gelirdi, aile apartmanı gibiydi. Zamanla taşınanlar, vefat edenler oldu ve binamıza yeni aileler de katıldı. Olsun Müslüman, olsun Hıristiyan. Fakat aynı samimiyet, beraberlik sağlanmadı maalesef hiçbir zaman. Tabii ki selam sabah ve saygı söz konusu ama bildiğim yakınlığı hissedemiyorum. Artık genel anlamda komşuluk denilen şey azalmış durumda gerçi. Fakat bazı durumlarda hala hissedebiliyorum komşuluğu. Mesela vefatlarda apartmanda helva; bayramlarda aşureler dağıtma geleneğinde. Eskiden Beyoğlu gibiymiş sokaklar, insanlar, belki herkes güzel giyinemezmiş fakat komşuluk en büyük zenginlikmiş. Yayam anlatırdı sokaklarında Müslüman bir kasap varmış. Bizim bayramlarımızda sokaktan duya duya, az buçuk Ermenice konuşup, alttan üst kata bayram kutlarmış Ermenice olarak. Hakeza aynı şey Rumlar için de geçerliymiş. Ermeniler Rumca; Rumlar Ermenice bilirlermiş. Şimdi o bile kalmadı... Yayam sular gibi Rumca konuşurdu. Küçükken Rum bir kadının yanında terzilik yaparak geçimini sağlamış. Ben ise bu birliği neredeyse hiç yaşayamadım. Son durakta bir dükkân var, yurtdışı ile konuşmak için telefon kartları vs. satıyor. Oranın camında Ermenistan bayrağını gördüğüm ilk an geldi aklıma, nasıl şaşırmıştım nasııııl. Halbuki eskiden var olan bir şeymiş böyle şeyler. Başka bir örnek verecek olursam, bizim oruç zamanlarımızda pastanelerin camında Ermenice "Oruç dönemi için yiyecekler bulunur." yazısını gördüğümde duyduğum sevinç... Daha doğrusu güven geldi aklıma. "Aaaaa bizi biliyorlar, bizden haberleri var." diye düşünmüştüm, ne acı..... Küçük bir kız, "biz ve onlar" diye insanları sınıflandırıyor. Gördüğü ve yaşadığı şeylerden dolayı. Ben aslında sadece beraberliği özledim. Eskiden daha fazla ön planda olan fakat yine de yaşatılmaya çalışan kültürel ve dinsel kardeşliğini beğeniyorum. Ülke olarak çoğu şeyin olumsuzluğa doğru gitmesi gibi maalesef bahsettiğim bu

kardeşlik/birlik de giderek azalıyor fakat hala az da olsa beklenmedik anlarda şahit olduğum olumlu olaylar beni umutla ayakta tutmakta. Tatavla, Hıristiyan kesiminin çok yoğun olduğu semtlerden biridir, her ne kadar Tatavla ismi giderek anılmamaya başlasa bile. Kurtuluş olarak da pek farkı yok aslında. En fazla zevk aldığım ve bende sokaklarda dolaşma isteği uyandıran özellik ise, dini bayramlar zamanıdır özellikle Paskalya zamanı. Bütün sokaklar misler gibi çörek kokar mesela, Tatavla'daki Müslüman kesim bilir ki paskalyadır, ama olumlu ama olumsuz görüşlerle bu tatlı gelenekleri devam ettiriyoruz. Tabii ki de küçükken bana anlatılan kutlamaların aynısı yok, fakat beni gerçekten mutlu ediyor bu alışılmış anlar, din dışı kişilerin yardırgamayıp farklı tepkiler vermemeleri. Aynı şekilde ben küçükken Müslümanların oruç döneminde saygı duymayı öğrenmişimdir. Sokakta su veya yiyecek tüketmemeye dikkat etmişimdir hep. Mamamın (annemin) kaç sefer "kızım dikkat et, ayıp olur." diyerek beni uyardığını hatırlarım. Şükür ki bu gibi karşılıklı dini saygılarımız hala devam etmekte."

Yahudilerin semt içindeki varlıklarından ne Ermeni görüşmeciler ne de Rum görüşmeciler söz etmektedir. Her iki toplumun da üzerinde birleştiği konu Yahudilerle semt içinde karşılaşmanın olanaksızlığıdır. Bu durum Yahudi toplumunun "uzak ve öteki." olarak konumlandırılmasına sebep olmaktadır. Nitekim Yahudi görüşmecimiz Bayan B.P'de(Tatavla,Yahudi, 39)komşuluk ilişkilerinin yoğun olmadığına gönderme yapmaktadır.

"Komşu ilişkileri eskisi gibi değil, maalesef. Sıradan. Pek bir iletişimimiz yok. Kurtuluş tarih olarak eski ve semtte yaşayanların farklı kültürlere ait olması, mozaiği renkli tutuyor. Caddede yürürken bile farklı diller duyabilirsiniz. Ama çok temasımız yok birbirimizle."

Tatavla'da yaşayan Ermeniler, semt içindeki tarihleri Rum nüfusu kadar eski olmasa da geçmişe büyük özlem duymaktadırlar. Bayan E.M(Tatavla,Ermeni,55) bu duruma sıklıkla vurgu yapmaktadır.

"Eski günleri, büyüklerimizin anlattığı günleri özlüyoruz tabii. Beyoğlu'na grand tuvalet gittiklerini anlatırlardı. Şapka muhakkak takılırmış, Boyasız ayakkabıyla gidilmezmiş. Nezih bir kentti İstanbul. İnsanlar tanısın tanımasın birbirine selam verirdi. Şimdi Tatavlalı'nın gezme yeri Nişantaşı oldu. Giyim-kuşam için, hava almak için Nişantaşı'na gidiyoruz. Beyoğlu kaldı mı? Bir tek şapkacı Madam Katia duruyor eskilerden. Geçmişiçok özlüyoruz çünkü bizim geçmişim başarılarla dolu. İstanbul'a her güzel şeyi kazandırmış! Sadece Tatavla için konuşmayacağım tüm İstanbul için söylüyorum ben bunu. Biz burada olmasaydık Dolmabahçe Sarayı, Çırağan Sarayı, Kuleli Askeri Lisesi, Selimiye Kışlası, Malta Köşkü, Beyazıt Kulesi ve daha pek çok sanat eseri düzeyindeki yapı olmayacaktı. Güllü Agop, Ara Güler, Mıgırdıç Margosyan, Onno Tunç, Garo Mafyan, Adile Naşit, Cem Karaca da bu ülkenin değerleridir ve İstanbul'un kültür hayatına katkıda bulunmuşlardır. Biz yoksak onlar da yok. Zeytinyağlı dolma ki bizimle özdeşleşmiştir çek bakalım onu İstanbul mutfak kültüründen. Yeri asla doldurulmaz. Bu yüzden söylüyorum ki Ermeni toplumu İstanbul'a kimlik, kişilik kazandırmıştır. Bu dediklerimi Tatavla için de düşünebilirsin doğal olarak."

Bayan M.S de (Tatavla,Rum,46) Rum toplumunun geçmişe yönelik tutumunda özlem duygusunun ağır bastığını düşünmektedir:

"Toplumda geçmişe özlem var tabii ki... Bu sanırım İstanbulda yaşayan her farklı etnik toplulukta var. Eski İstanbulu anlatmakla bitiremeyen bir neslin çocuklarıyız. Çok güzel bir şehirden bu noktaya gelmek sanırım onlar için çekilmez bir durum. Yaşanmışlıklar, müzikler, partiler, gidilen restaurantlar, bayram şenlikleri, konserler, klise merasimleri, eski paskalyalar, hep birlikte yumurta buyama partyleri, noel hazırlıkları, alışverişler, giyim, gidilen sinemalar, insanların kibarlıkları, nezaket kuralları, beyoğlu, tarabya, yeşilköy, tiyatrolar, adalar, ada sefaları, vapor sefaları, payton gezileri, kır piknikleri… Yani anlatmakla bitmeyen onca

anıyı bizler duyarken bile etkileniyoruz. Onların yaşadığını düşündüğümüzde hak vermemek mümkün değil."

Yahudi görüşmecimiz Bayan B.P (Tatavla,Yahudi,39) ise semtle nostaljik bir bağının olmadığını vurgulamaktadır.

"Evet, Kurtuluş kolay benimsenen bir semt. Sevince de çok bağlanıyorsun. Ama ben bugünü yaşıyorum. Nostaljik bir insan değilim. Geçmiş o kadar çok ilgimi çekmiyor."

Görüşmecilerin hepsi Tatavla'ya yerleşme nedenlerini semtin samimi ilişkilerin mekânı olması ve kendi toplumu ile birarada olabilme imkanı sunması olarak açıklamaktadır. Bunun yanı sıra Tatavla'nın coğrafi konumu ve kentin önemli merkezlerine yakınlığı da görüşmecilerin belirttiği nedenler arasındadır. Rum ve Ermeni görüşmeciler, semtten söz ederken özellikle semtin eski adı olan Tatavla'yı kullanmaktadır. Yahudi görüşmeciler ise semtin yeni ismini kullanmayı tercih etmektedir. Rum ve Ermeni görüşmeciler yerleşimciler arasındaki yakın komşuluk ilişkilerinden söz ederken, Yahudi yerleşimcilerin varlığına atıfta bulunmadıkları görülmektedir. Rum görüşmecilerin semt tercihi üzerine ifadeleri incelendiğinde, Tatavla'da doğup büyüdükleri, kendi toplumuna ait mekânların az sayıda kalmasına rağmen aktif olarak kullanıldığı ve kendilerini Tatavla'dan başka bir yerde düşünemediklerini ifade ettikleri görülmektedir. Yahudi görüşmeciler ise Tatavla'da yaşamış Yahudi toplumunun gelir seviyelerinin yükselmesi başta olmak üzere, çeşitli sebeplerle İstanbul'un daha mutena sayılan semtlerine taşındıklarını ifade etmektedir. Görüşmecilerin aktardıklarıyla Tatavla'nın sosyo-ekonomik yapısını ele almak da mümkündür. Semt sakinleri genellikle orta sınıftan oluşmaktadır. Genel olarak çok varlıklı ailelerin toplandığı bir semt olarak ifade edilmemektedir.

Semtin yakın geçmişinde her gruptan insan olduğu konusunda ortak bir fikir belirten görüşmeciler, geçmiş yıllarda Tatavla'yı bir Rum mahallesi olarak da tanımlamaktadırlar. Rum görüşmecilerin bu durumu vurgulamasının yanı sıra Ermeni görüşmeciler de semtin geçmişteki Rum karakteristiğinin bilincindedir. Bu nedenle semtte nostalji bağlamında en çok yaşanan ortak duygu Rumlar'ın özel olarak

Tatavla'dan, genel olarak İstanbul'dan gidişidir. Rum ve Ermeni görüşmecilere göre semt içindeki sosyal hayat, pek çok alanda iç içedir. Özellikle komşuluk yapısının vurgulandığı ifadelere rastlanmıştır. Sosyal hayatta Türk, Rum, Ermeni birlikteliği vurgulanmış; Yahudi yerleşimcilere hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Bunun sebebi olarak ise semt içinde Yahudilerle karşılaşma olanağın bulunmadığı gösterilmektedir. Ayrıca Yahudi toplumunun kendi içine kapalı bir yapısının olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Yahudi görüşmeciler de daha içe kapalı yaşadıklarını; komşularla yemek alışverişi vb.etkileşime girmediklerini belirtmektedir. Bütün görüşmeciler, çokkültürlü geçmişin tanığı bir semtte yaşadıklarının bilincedidir. Rum ve Ermeni görüşmecilere göre semt içinde geniş toplum ve Hıristiyan azınlık arasında birbirlerinin kutsallarının farkında olma bilincinin vardır. Bu durum semtin yeme-içme mekânlarına da yansımış, esnaf oruç ve bayram günlerini gözeterek menü hazırlamaktadır. Yahudi yerleşimciler ise bu bilinçten kısıtlı olarak yararlanabilmektedir.

Semte genel olarak baktığımızda en önemli Hıristiyan azınlığı Ermenilerin, onun ardından Rumların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yahudi yerleşimci ise oldukça azdır. Ermeniler semt içindeki en aktif grubu oluşturmakatadır. Rumlar ise sayıca azalmalarına rağmen, adetlerini koruyarak semt mekânında görünür hâle gelmektedir. Her üç azınlık grubunun, geniş toplumla hiçbir aidiyet gerilimine rastlanmamaktadır.

2.3. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA MODA

Kadıköy'ün en aristokrat semti olmakla ünlü Moda, bu üst kimliğini Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar korumuştur. Bu kimliğin oluşumunda semte yerleşen levanten ailelerin Batılı hayat tarzı ve varlıklı devlet mensuplarının kültürel yapısı etkili olmuştur. Moda semti her zaman farklı etno-dinsel kimlikten gelen bireylere ev sahipliği yapmış, her üç azınlık grubuna da rahat bir yaşam imkânı sağlamıştır.

2.3.1. Moda'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu

Moda semtinin tarihi İstanbul'un kuruluş tarihinden eskiye dayanmaktadır. M.Ö. 1000 yıllarında Moda'da ilk yerleşmelerin başladığı tahmin edilmektedir. Moda'da yaşadığı tespit edilen ilk uygarlığın Fenike uygarlığı olduğudüşünülmektedir. Semt çok eskiden Fenikelilerin ticaret iskelesi konumundadır. (Önce, 1998:10) Geçmişi çok eskiye dayanan Moda Burnu'nda, pişmiş topraktan yapılmış kandiller, vazo kırıkları, öküz heykelleri, sakallı erkek başları ve "Kalkedon" kitabesinin yazılı tunç levhası bulunmuştur. Moda burnunda Aka uygarlığının parçası olan bir koloninin izine de rastlanmıştır. M.Ö. 675'te bu koloninin Kalkedon'a geldiği düşünülmektedir. Yerleşmek için ilk belirledikleri yer, şimdiki Bahariye, Mühürdar ve Moda kesimidir. Yeni Kalkedonlular, yani Akalılar küçük bir ordu kurarark, zaman içinde İstanbul Boğazı'na dek Anadolu Yakası'nın tümünü ele geçirmiş ve Kalkedonya Devleti'ni kurmuşlardır. (Önce, 1998:13)

Süreç içinde stratejik konumundan dolayı hızla gelişen Moda semti, Osmanlı döneminde mesire ve sayfiye yeri olarak tercih edilmiştir. Tanzimat döneminin heyecanı içerisinde yaşanan Batılılaşma hareketleri, XIX. yüzyılın sonlarına hız kazanmış, Avrupalılar her yönüyle çağdaş bir yaşam tarzına açık olan Moda semtine akın etmiştir. Bu tarih Moda için bir dönem noktası olarak kabul edilebilir. Çünkü semtin karakteristiği de bu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Dönemin varlıklı levanten ailelerinin yanı sıra Rumlar, Ermeniler ve Osmanlı bürokrasinin ileri gelenlerinin ikamet ettiği yerlerin başında gelmesi ve bu yerleşim talebi nedeniyle semt "Moda." ismini almıştır(Önce, 1998:26). Çalışmamızda ele aldığımız diğer semtler Rum, Ermeni veya Yahudi kimlikleriyle, yaşantılarıyla, alışkanlıklarıyla, bakış açılarıyla öne çıksa da Moda'yı "levanten" yaşam tarzı şekillendirmiştir. İstanbul'un en varlıklı ve nüfuzlu levanten aileleri Moda'da yaşamış, semtin tarihinde önemli izler bırakmıştır. Moda'da 1877 yılında doksan beş İngiliz aile yaşamaktadır. 1906 yılında ise bu rakam yüz kırk dokuza kadar çıkmıştır(Öndeş, 2012:33). Osman Öndeş, İngilizlerin Moda'daki hâkimiyetine değinmektedir:

"Moda'da İngilizlerin haklarını temsil eden İngiliz hâkimler ve sağlıkları için İngiliz doktorlar vardı. Moda'daki malikaneleri, köşkleri, konakları Osmanlı memurlarının müdahalesinden uzaktaydı ve hiçbir Osmanlı polisi veya askeri bu evlere müdahale edemezdi. Bu ayrıcalık İtalyanlar, Fransızlar, Almanlar ve Hollandalılar, özetle tüm yabancılar için geçerliydi." (Öndeş, 2012:33)

Moda semtinin karakteristiğinin şekillenmesinde rol oynayan dinamiklerin başında gelen levanten aileler, İngilizlerle sınırlı değildir. Küçük Moda'da geniş arazilere sahip olan Lorando ailesi, Mühürdar ve Moda Burnu arasında geniş topraklara sahip olan Tubini, Whittall ve La Fontain aileleleri de batılı yaşam tarzlarıyla semti etkilemiştir. Levanten ailelerin etkisi Cumhuriyetin ilk dönemine kadar sürmüş; Moda, hem görkemli bir geçmişi barındıran hem de Batılılaşma çabalarına ayak uyduran bir semt olarak öne çıkmıştır. Bu nedenle Kadıköy'ün en aristokrat semti olarak bilinen Moda'yı, yazar ve sosyolog Murat Belge anılarından yola çıkarak şöyle anlatmaktadır:

"Babamın görevinden dolayı Ankara'da doğmuşum. İstanbul'a gelişim 1,5 yaşıma denk geliyor. İstanbul'da ilk tanıdığım semt Moda'dır. 'Moda çok az değişti' diyenleri sık sık duyarım. İstanbul'da ilk değişimin olduğu yerlerden biridir Moda. Yaşı yetmeyenler Moda'nın değişmediğini savunur ama orada büyük bir değişim yaşandı. Moda zaman içinde Göztepe-Feneryolu'nu da izleyen hatla birlikte yazlık semtlerden biri olmuştur. Boğaziçi Osmanlı mimarisinden geriye kalan yalılarla süslüydü ancak Moda biraz 'Levantenleşmiş' İstanbul'du. 20.yüzyılın erken zamanlarında İngiliz Vitol ailesi vardı Moda'da. Şimdiki Vitol Çıkmazı da bu aileden kalma bir isimdir. (…) Eskiden Moda'da şimdiki karşılığıyla "House-Garden." tipi dergiler çıkardı ve insanlar bu dergilerdeki evleri görüp, 'Ben de böyle bir ev isterim' hayaliyle yaşarlardı. Moda'nın belli bir üslubu yoktu ama iki katı geçen ev de yoktu. Evlerin hemen hemen hepsi bahçe içindeydi. Bu evler 1950'lerde yok olmaya başladı. Bugün 'Moda değişmedi' diyenler o yılları hatırlamayabilir. Sonraki yıllarda bütün İstanbul'da yaşanan değişimden Moda da payına düşeni aldı. (…) O tarihlerde Moda'da aklımda kalan yerlerden biri Deniz Kulübü'dür. Çocukken bazı balolara giderdik orada. Kalamış Koyu'na bakan Küçük Moda Gazinosu vardı. Orada mehtabı seyretmek çok güzel olur. Moda meydanından Küçük Moda Gazinosu'na gelmeden önce Bomonti Gazinosu vardı. Bir de denize bakan Mühürdar Bahçesi vardı. Kayalarla dekore edilmiş havuzuyla ünlüydü. Orası da güzel bir yerdi, fakat yok olup gitti. Bir de Gramatikos adında Rum tarafından işletilen bir meyhane vardı. Gramatikos'un Eleni adında kızı vardı. Eleni'ye bütün Moda aşıktı. Gramatikos güzel

kızını meyhanede çalıştırırdı. Herkes de Eleni'yi görmek için bu meyhaneye giderdi. Sonra Gramatikoslar da Moda'dan kaybolup gitti." (Belge,2007:320)

Moda semtinin batılı yaşam tarzının merkezi ise geçmişten günümüze kadar Moda Deniz Kulübü'dür. Günümüzde semtin varlıklı ailelerinin üye olduğu bu kulüp, oldukça aktiftir. Moda Deniz Kulübü'nün geçmişi Moda'da yaşayan varlıklı İngiliz ailelerin 1910 yılında kurduğu Yat Kulubü'ne dayanmaktadır. Moda Vapur İskelesinde yer alan Yat Kulubü, süreç içinde Türk üyelerinin de katılımıyla Türk-İngiliz Kulubü adını almıştır Moda ve Kalamış Koyu'nu çok beğenen Atatürk, semtin sosyo- kültürel yapısını da göz önünde tutarak, dönemin Başbakanı Celal Bayar'a kulübün kuruluş talimatını 1934 yılının sonbaharında vermiştir. Kulüp, Atatürk'ün talimatıyla, 8 Nisan 1935 yeniden yapılanarak Moda Deniz Kulübü adını almıştır. İsmet İnönü'nün onursal başkanlığını yaptığı derneğin kurucu üyeleri, Celal Bayar, Muvaffak İşmen, Zeki Rıza Sporel, Fazıl Öziş, Regineld Whithal, Arnold Haendel'dir. Uzun yıllar boyunca Modalıları batılı hayat tarzıyla tanıştıran kulüp; yelken yarışları, yüzme, su topu, tramplen atlama yarışları ve çeşitli gösterişli balolara ev sahipliği yapmıştır. İngiltere Veliaht Prensi Edward, Irak Kralı Faysal, İran Şahı Rıza Pehlevi tarafından da ziyaret edilen kulüp kendi döneminde faaliyetleriyle oldukça ünlüdür. Deniz Kavukçuoğlu, Moda Deniz Kulübü'nü şöyle anlatmaktadır:

"Özel akşam konserlerinde sanatçılar yemek servisi bitip tabaklar toplandıktan sonra sahneye çıkarlardı. Konserler sırasında kulüpte sinek uçsa duyulurdu. Büyük üstad Münir Nurettin Selçuk'un konser verdiği gecelerde yandaki Koço Restoran'da da servise ara verilir, garsonlar gürültülü müşterilerini kibarca uyarırlardı. Moda'dan Fenerbahçe Burnu'na kadar bütün koy derin bir sessizliğe gömülür, yalnızca üstadın o eşsiz sesi duyulurdu." Moda Deniz Kulübü'nün geçmişi Moda'da yaşayan varlıklı İngiliz ailelerin 1910 yılında kurduğu Yat Kulubü'ne dayanmaktadır. Moda Vapur İskelesinde yer alan Yat Kulubü, süreç içinde Türk üyelerinin de katılımıyla Türk-İngiliz Kulubü adını almıştır. Türk-İngiliz Kulübü bir süre sonra, önceleri odun deposu olan ve Van Valisi Tahir Paşanın oğlu Cevdet Bey tarafından kagir bir ev haline dönüştürülen ve alt katı gazino olarak kullanılan binaya taşınmıştır. Terk edilen vapur iskelesindeki eski mekâna da kuruculuğunu Leyla Asım Turgut'un yaptığı Moda Su Sporları Kulübü yerleşmiştir."

Eski bir Modalı olan, yazar Murat Belge, Moda Deniz Kulübü'nün gündelik hayattaki karşılığını şöyle anlatmaktadır:

"Semtin altın çağı 1950'lerdi. Bu yıllarda Moda, akşamları bütün Kadıköy halkının aktığı bir piyasa yeriydi. Bu kalabalık Moda Burnu'nu (Devriye Sokağı) turlar, ama en çok, ucunda Ferit Tek'in yaptığı bina olan uzun iskele yolunu doldururdu. Çünkü burada, Moda Deniz Kulübü' nün orkestrasını yakından dinlemek mümkündü. Kulüp işletmesini yaz boyunca, Ankara'dan gelen Süreyya yapıyordu. Ünlü Rus lokantacı Baba Karpiç'in baş garsonunun Türkçe adıdır Süreyya; Rusça adı Sergey'di, ama herkes bunu Fransızcalaştırarak Serj derdi. Ankara'da Serj her şeyi bilirdi; son politik kararı da, kimin kiminle yattığını da. Kızılay meydanında, yeraltında, Ankara sosyetesinin bir numaralı mekânı olan bir kulübü işletiyor, yazın da başgarsonu Lefter' i, aşçılarını ve İtalyan orkestrasını toplayıp Moda Deniz Kulübü'ne geliyordu. Gündüz kiralanıp Moda Plajı'nın kadınlar bölümünün önünde dikize çıkan sandallar, gece de kulübün önünde sıralanır, Moda'nın namlı güzellerinin nasıl dans ettiği seyredilirdi. Moda sosyal hayatında önemli bir çekim merkezi olan kulübün tenis kortu, yazın iskele açıklarına demirlenen "raft."ı, zengin Moda gençlerinin mekânlarıydı. 1950'lerde bu kulüp daha çok bir DP yuvasıydı. Buna karşılık CHP'liler bir süre sonra, eskiden Zekeriya Sertel'in oturduğu binayı kiralayarak "Lozan Kulübü."nü kurdular. Onun da bir plajı oldu." (Belge, 2007:317-320)

Semtin bir diğer önemli mekânı ise Lozan Kulübü'dür. Kulüp, 1958 yılında gazeteci yazar Zekeriya ve Sabiha Sertel ailesine ait tek katlı bir binada faaliyete geçmiştir. Moda Spor Kulübü, 50'li yıllarda Demokrat Parti üyelerinin tercih ettiği bir yer olurken, Lozan Kulübü'nü Cumhuriyet Halk Partisi üyeleri tercih etmiştir. Kulübün açılışı İsmet İnönü tarafından yapılmış; uzun yıllar Moda'nın aristokrat kesimine hitap edecek paneller, söyleşiler, kültürel faaliyetler düzenlenmiştir. Bu söyleşilere semt sakini, dönemin ünlü yazarları, ressamları, sanatçıları katılmıştır. Günümüzde ise semtin sosyal hayatının içinde aktif olmasa da varlığını sürdürmektedir.

Moda semti, Osmanlı döneminde batılılaşma çabalarının en yoğun hissedildiği ve bu çabalara öncülük eden bir semt görünümü çizerken; Cumhuriyet döneminde de kültürel yapısını korumaya devam etmiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde semtin çokkültürlü yapısını levanten aileler oluştururken; günümüzde sayıca az olsalar da azınlık grupları oluşturmaktadır. İstanbul'da, her üç azınlık grubunun da tercih ettiği az

sayıdaki sermtlerden biridir. Ermeni cemaatinin Kadıköy'e ne zaman yerleştiğine dair kesin bilgiler olmasa da Gökhan Önce'ye göre; Ermenilerin Kadıköy'e yerleşmeleri 17. yüzyıl sonlarına doğrudur. Moda'ya yerleşen Ermeni toplumunun, Anadolu'dan değil, İstanbul Rumeli yakasından geldikleri düşünülmektedir (Önce,1983:104).

2.3.2. Moda'da Azınlık Gruplarına Bakış

Gökhan Önce, semt içerisinde azınlık gruplarının genel görünümünü şöyle anlatmaktadır:

> "Mesela, Şair Nef'i Sokak'ta ağırlıklı olarak Ermeniler otururmuş. Bu evlerin çoğu Ermeni zenginlerince hem irad hem de orta halli kimselere destek olarak yaptırılmış. Bahariye, Reks Sokağı, Neşe Sokak gibi Moda çarşısı ve ara sokaklar hemen bütünüyle Rumlarla doluydu. Amma bu duırum hiçbir zaman bir ayırma nedeni olmamış bilakis büyük bir uyum içerisinde hatta tam Türk ananesine bağlı komşuluk ilişkileri içinde yaşanırdı. O kadar ki Pano'nun karısı Marika iki küçük kızını komşu Hatice hanıma emanet eder, Karaköy'e geçer ve işini görür, dönerdi. (…) Büyük Moda'da genellikle zengin Levanten iş adamları, Ekabiran, ve devlet erkanı otururlar, onların konakları cadde ve koruları süsler idi. Küçük Moda'da daha çok orta halli Rum, Ermeni ,diğer azınlıklar , esnaf tabakası vs. Kişilerle sosyal tabakları değişik olsa da Müslüman Türkler de otururdu. Bu renk cümbüşü inanılmaz güzellikte bir anlayış, uyum içinde harman olmuş öyle ki nerdeyse örfler ve ananeler birbirine karışmıştı. Paskalyada Türkler komşularının Paskalayalarını ve Noellerini beraber kutlarlar onlar da Türkler'in bayramlarını evleri ziyaret ederek kutlarlardı. Kesilen kurban etleri Hıristiyan ve Müslüman tefrikli yapılmadan dağıtılırdı. Hele gençler tüm düğünlerde, nişanlarda beraber olurlar dans eder, eğlenirlerdi. Yeni yıl genellikle Rum veya Ermeni ailelerle beraber şölenlerle kutlanır, yenilir içilirdi. Yalnız mutlu günlerde değil acı günlerde de beraber yaşanırdı. Niko'nun babasının cenazesi için hiç tefrik yapılmadan cenaze için kiliseye gidilir, gerekli taziyeler verilirdi. Neredeyse tasada, kıvançta bir yaşam biçimimiz vardı." (Önce, 1998:29)

50'li yıllarda semt sakinlerinin yanı sıra esnaf da genellikle azınlık gruplarına mensup vatandaşlardan oluşmaktadır. Görüşmecilerin de sıklıkla sözünü ettiği farklı azınlık gruplarına mensup esnaflar, ydiğer bir deyişle Moda Çarşı'nın 50'li yıllardaki esnafı sırasıyla şöyledir:

No 1: Fırçacı :Asadur

No 3: Tesisatçı: Mavriço'nun oğlu Asadur

No 3: Mezeci: Stavro Daikopulos

No 4. Meyveci: Baba Davit

No 5.Zerzevatçı:Dimitri Buçkoviç

No 6. Sütçü: Argiri Cidrof oğlu Boris ve Yorgi

No 6. Kundura Tamircisi: Hamparsun Parunokyan

No 7. Demirci: Agop ve Kirkor Papazyan

No 9. Tesisatçı: Yorgi oğlu Dimitri Lağopulos

No 12. Kunduracı: Aksioti

No 13. Bakkal: Foti

No 14. Tesisatçı :Antranik

No 16. Tesisatçı: Antranik Taşçıyan

No17. Berber: Lefter Prento

No. 18. Kurukahveci: Agop-Anuş Özboyar

No 19. Terzi: Evripidis Trifonidis

No 22. Sebzeci :Nonda Çamberis

No 22. Bakkal: Andon Çamberis

No 23. Ciğerci: Köni

No 25. Kasap: Petro Kiru

No 27. Kunduracı: Stelyo ve Yani Prento

No 30. Kahveci : Panayot

No 33. Manav: Artin Cınız

No 33. Masrafçı : Dikran Taşçıyan

No 34. Meyhaneci: Odesea Laçuno(Panayot)

No 35. Zerzavatçı: Vangel oğlu Dimitri

No 36. Kasap: Aleko Loçuno

No 37. Bakkal: Panayot Loçuno

No 38. Fırın:Yorgi Poçura

No 40. Meyhane: Vlahos –Perikli

No 41. Berber: Vladimiros Tagarakis

No 42. Bakkal: Rum İlya sonra Eğinli Mustafa ve Hüseyin

No 43. Kolacı Ütücü: Dikran Gagos

No 43. Meyhane: Gramatikos Eksilya

No 44. Pastane: Stasuli Avgerinos

No 45. Erkek Berberi: Kozma-Osman

No 46. Kadın Berberi: Niko

No 48. Bakkal: Koço Lepos

No 49. Kolacı ve Ütücü : Sotiri ve karısı

No 51.Bakkal: Eftim Ornitonulos

No 54. Eczane: Diyamandi

No 55. Nalbur: Vasil Argiriyadis

No 56. Sütçü: İliya oğlu Todori

No 57.Sobacı: Vartan

No 59. Modern Pastanesi: Yorgo Riga

No 60 :Kasap: Yorgo Ghohas

No 61.Bakkal: Andon sonra Ahmet Bey

No 62.Berber: Niko

No 66.Gömlekçi: Sinork Tıkır

No 66. Ayakkabı Boyacısı: "Meraklı."İliya

No 67.Manifaturacı: Dikran Balyan

No 68. Manifaturacı: Mıgirdiç Türkmen Babalar

No 70. Nur Pastanesi: Mihal ve Vasil

No 71. Manav: Mavridis Ve Karısı

No 72. Oduncu: Kiryako ve Nazım Arzuman

No 75. Sütçü: Apostol."Milka."Koço, Nikola Natof

No 76. Kunduracı Anastas Pirpiri(Önce, 1983:44-45)

50'li yılların sonuna doğru doğan Rum görüşmecimiz Bayan S.İ'nin (Moda, Rum,60) Modalı Rumların yaşama biçimine yönelik anlatımı nostaljik bir eski İstanbul bağlamı etrafında şekillenmektedir. 1960'lardan başlamak üzere 1980'e kadar geçen süre içinde Rumların Moda'daki varlığı ve bu kültüre ait özlem, görüşmecinin ifadesinde sıklıkla hissedilmektedir:

"5 Temmuz 1958. Zeynep Kamil Hastanesi'nde doğdum. O zamanlar Kadıköylülerin büyük çoğunluğu o hastanede doğum yaparlardı. Beyoğlu, Cihangir tarafında oturanlar Alman Hastanesi'nde; Kadıköy'de, Üsküdar'da oturanlar Zeynep Kamil Hastanesi'nde. Ailem Sakız Adası kökenli Rumlardan. Moda'ya yerleşmişler çok uzun süre önce. Buna rağmen Türklerin büyük kısmı bizim kim olduğumuzu bilmez. "Nerden geldin?." dediklerinde benim bütün sigortalarım atıyor. Asıl sen nerden geldin? İki bin yıldır buradayım. Toplamda 15-20 aile olarak varız Moda'da. Çok net bilmiyorum ama. Genç nüfusumuz ise oldukça az. Doğan, gitti. Öyle ki beni genç olarak görüyorlar. Yaşımı görüyorsun ama. Karma evlilik olunca da toplumdan kopuyorsun. Doğma, büyüme Modalı'yım. Daha doğrusu Bahariye'de doğdum. Evlenene kadar Bostan Sokak'ta oturdum. Evlenince on beş sene Moda'dan ayrı kaldım. Boşanınca tekrar Moda'ya geldim. Annem babam vefat etti. Esas Modalı onlardı. Hep İstanbulluyuz ama az önce de dediğimiz gibi, anne tarafım Sakız Adalı. Zamanında anneannemin ailesi Sakız Adası'nda gül yetiştirirler ve İstanbul'a satarlarmış. O dönemin Osmanlı hanedanı da onlara Bağlarbaşı'nda bir yer vermiş, "Burada bu işi yapın." demiş. İstanbul'a gelip, önce Bağlarbaşı'na yerleşmişler. Sonra Moda'ya yerleşmişler. Anneannemin çok güzel bir evi vardı Moda'da. Babam da

Kuşdilli. Sonra annem ve babam evlenip, burada yaşamaya başlamışlar. Sosyal medyada Modalılar'ın pek çok sayfası var. Orada bile, geçmişe ait bir resim görünce çok üzülüyorum. Eskiden kalabalık yoktu. Birbirimizi tanıyorduk. Sokakta oyun oynuyorduk. Plaja kaçıyorduk. Annem götürmezdi çünkü. Dondurmacı Ali'nin sokağından dönünce Park Sineması vardı. Bu bir Açıkhava sinemasıydı. Orada çok güzel filmler seyretmişimdir. Bunları çok özlüyorum. Eskiden Moda Rum cemaati çok kalabalıktı ve güçlüydü her açıdan. Sonra hemen hepsi Atina'ya veya Selanik'e gitti. Esasında 6/7 Eylül'de de gidenler olmuş. Ama ben hatırlamıyorum. İlkokul çağlarında sınıfımız çok kalabalıktı. Ama bir sabah sınıfa bir geldik, sınıfın yarısı yok. 64 yılında Yunan uyruklu bütün Rumları sınır dışı ettiler. Onlar da Atina'daki Paleo Faliro bölgesine yerleştiler. O bölgeye yerleşenler, İstanbul'daki okullardan mezun olanlar kendilerine mezun derneği kurdular. Türkçe konuşuyorlar aralarında. Atina'ya gittikçe görüyorum bütün arkadaşlarımı. Ben kendi çocukluğumdan kilisemizin taşlandığını ve Bahariye'de "Türkçe konuş." diye sataşanları hatırlıyorum. O zamanlar çok ufaktım üstelik. Türkçe bilmiyordum. Benim çocukluğum ve gençliğim Kıbrıs Olayları gölgesinde geçtiği için Moda'nın çok da tadını çıkaramadık. Çünkü Kıbrıslı Rum ile İstanbullu Rum'u ayırt edemiyordu halkımız. Bizi çok dışladılar maalesef. Ayrımcılığa ve baskıya maruz kalmadık dersem yalan olur. O yüzden Moda Rum cemaatinin 50'li yılları ve sonrası hep içe kapanık geçmiştir. Bu da benim çocukluğum ve gençliğim demek oluyor. Çok kötü bir zamanda doğmuşum."

Nostaljik olanın dışına çıkmak, azınlıklara karşı uygulanan politikalarla karşılaşınca geçerli olmuştur. Bu politikaların büyük çoğunluğu, 1950-1980 yılları arasında Rumların yoğun biçimde karşılaştığı kısıtlayıcı uygulamalardır. 6/7 Eylül Olayları'nı izleyen süreçte yaşanılan zorluklar, yeni sosyo-politik ortama uyum süreci, eski İstanbul'a olan özlem, toplumdan dışlanma gibi konular Modalı Rumların kişisel anlatılarında çokça yer almaktadır. Bayan S.İ'nin anlatısında Moda'daki Rumların içe kapanık yaşamı, egemen karşısında ortak duygu oluşturan bir mağduriyet halinin dışa

vurumudur. Kent mekânı bu anlamda ele alındığında, Moda semti, bir güvenli mekân olarak Rum kimliğini biraraya getirmektedir. Moda'daki Rum nüfusu kesin olarak bilinmese de yaklaşık altmış kişi civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu kişilerin arasında Antakya kökenli Rumlar da bulunmaktadır. Semte 90'larda yerleşmeye başlayan Antakyalıların semt içindeki görünürlüğü İstanbullu Rumlar'dan farklıdır. Antakya Rumlarından olan Bayan L.K. (Moda,Rum, 35) Moda semti özelinde kendilerini şöyle ifade etmektedir:

> "08.10.1983 tarihinde Antakya'da doğdum. Antakya, farklı etnik kökene sahip insanların birlik içinde yaşadığı huzurlu bir kent. Bizler, yani Antakyalı Ortodokslar dini açıdan Şam'da bulunan "Antakya Rum Ortodoks Patrikliği."ne bağlı. Fakat bunun yanı sıra, İstanbul'daki "Rum Ortodoks Patrikhanesi."nin ekümenik statüsünü tanımaktadırlar. Etnik kökenimizden dolayı Rum cemaatinde büyük bir tartışma yaşanıyor. Bizi Rum olarak kabul etmeyen bile var. Oysa ki Antakyalılar Bizans'tan bu yana Rum kimliğimizi koruyoruz. Fakat aşağı yukarı yedinci yüzyıldan beri İslamiyetin yayılmasına paralel olarak bir Arap kültürünün etkisinde kaldık. Dil ve kültü süreç içinde Araplaştı. Bu da günümüzde büyük bir soruna yol açıyor. Entegrasyon sorunu diye özetleyebiliriz. Oysa ben ve ailem, "Rum-Ortodoks." kimliğini reddetmiyoruz. Cemaatimizde Arap kimliğini kabul etmeyenler var. Ben yarı yarıya onu da kabul ediyorum. Çünkü sonradan Araplaşmışız. Bu süreçte "İstanbul Rumları."yla hiç ilgisi olmayan bir dile ve kültüre sahip olmuşuz. Dil kadar bariz belirgin olan en büyük farklılığımız ise yemek kültürü olmuş. Babamın işi sebebiyle bütün aile Antakya'dan İstanbul Moda'ya geldik. Fener Rum Lisesi'nden mezun oldum. Yirmi dört yıldır Moda'da yaşıyorum. Çok seviyorum Moda'yı. Küçük yaşta geldim zaten buraya. Hemen benimsedim. Semtimizin insanlarını, sokak hayvanlarını, denizini çok seviyorum. Kültürlü, kibar insanların bir arada yaşamasını… Nezaketini ve görgüsünü.... Güngörmüş bir semt Moda. İlk geldiğim yılların sükunetini arıyorum fakat. Daha güvenlikliydi o zamanlar. İnsanlar birbirine çok saygılıydı. Ben Moda için bunları söyleyebilirim. Sonuçta çok eski değilim."

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, aynı toplumdan olmalarına rağmen, Bayan L.'nin anlatısı ile Bayan S.'nin anlatısı tamamen birbirinden farklıdır. Modalı Rumlar arasında süreç içinde oluşan güven temelli ilişki, çoğunluğa karşı 'öteki' ve 'azınlık' olma halinin paylaşılıyor olmasından ileri gelmektedir. Oysa aynı duygular, Antakyalı Rumlar söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Antakya Rumlarına karşı süren bu ötekileştirme hali, hem etno-kültürel sebeplerden, hem de geçmişte Modalı Rumların maddi manevi zenginliklerine tanık olmamanın getirdiği bir ayrımcılıktan ileri gelmektedir. Çünkü İstanbullu Rum olma hali,"yitip gitmiş güzellikler" bağlamı içinde inşa edilmektedir. Doğma büyüme Modalı Rum olma, bir statü göstergesi, bir üstünlük olarak gündelik hayat içinde önemle vurgulanmaktadır. Eski Modalılar da , "Moda'da çokkültürlülüğü sağlayan gruplar kimlerdi?"sorusuna nostaljik ifadelere sıklıkla başvurarak, "Başta Rumlar olmak üzere, Ermeniler ve Yahudilerdi." cevabını vermektedirler. Moda'daki azınlık grupları içinde en yüksek nüfusa sahip olan Ermeni toplumu da köklü bir geçmişe vurgu yapmakta, kendi belleklerini semtin hafızası olarak konumlandırmaktadır. Görüşmecilerden Bayan A.M(Moda,Ermeni) çocukluğunu geçirdiği Moda semtinin geçmişteki çokkültürlü ortamını hatırlatarak, günümüze yönelik bir hayıflanma dile getirmektedir. "Eski Modalı." olmak, nostaljik ögelerle süslenmiş hiyerarşik bir gücün kurulma yöntemi olarak somutlaşmaktadır. Moda bu noktada, İstanbul'un diğer semtlerinden ayrılarak kutsallaştırılmaktadır.

> "Moda doğumluyum. Doğum tarihimi söylemek istemiyorum. Çok eski Modalıyım ama. Modalı bir aileyiz. Gözümü açtığım ev kitap dolu, çok zevkli, klasik müzik dinlenen bir evdi. Ama bu yetmez. Çünkü sokağı merak ediyorsun yavaş yavaş. Sokağa çıktığımız andan itibaren Rum, Yahudi arkadaşlarım oldu. Onların aileleri de kültürlü ve köklü ailelerdi. O zaman fark ettim ki seçilmiş bir muhitteyim. Çünkü başka olanaklar da var. Elini attığın zaman ulaşabileceğin güzel şeyler var. Eyüp Sultan'da oturanlar mesela daha az şanslılar bence. Moda'da olmayıp başka yerde olsaydım acaba o kadar kültürlü olabilir miydim düşünüyorum. Doğduk büyüdük tiyatrodan hiç kopmadık. Kardeşim Saint Joseph'e başladığından itibaren tiyatro oynadı okulunda. Fransızcam kuvvetlensin diye her akşamüstü Fransız kilisesine, rahibelerle konuşmaya gönderildim. Keyifli yıllardı. Moda çok güzeldi. Babamların gençliğinde daha güzelmiş.

Levatenler çokmuş. Mesela futbolu getirenler burada yaşayan İngiliz bankerlerdir. Ruslarla beraber başka şıklıklar başlamış. Yat kulüpleri, balolar vs. Birdenbire yaşam kalitesi değişmiş . Denize yakın olması çok büyük avantaj. Deniz ticareti de yapmışlar. Büyük iş adamları da çıkmış. Çok renkli ve kültürlü olduğu su götürmez. Büyürken hiç sızlanmadık. Sokaklar tertemizdir. Evler çoktu. Dikey hiçbir şey yoktu. Çirkinlik hiç yoktu diyebilirim. Şimdiki sorunlar saymakla bitmez. Moda, ada gibidir. Özel bir yerdir. Korunması gereken özel bir yerdir. Şimdi trafik çok arttı. Metronun da kimleri getirdiği malum. Geldikleri semtlerin ismini vermek istemiyorum ama ortada yani kültür derecesi. Daha da yapacaklarmış. Felaket yani. Oradaki insanların tanıdığı, bildiği yaşam tarzı buraya çok uymadığı için burayı eğlence yeri olarak görüyorlar. Yiyip içip, bağırıp çağırıp ve çöplerini bırakıp gidiyorlar. Barda içecek parası da yok. Çantaya bira doldurup apartman kapısı önünde içiyorlar. Kızların çığlıkları çok fena. Kendilerini erkeklere ispat etmek için bağırıyorlar. Ahh bir de sokak köpekleri konusu var. Ben de hayvan besliyorum ama bu kadar da olmaz. Sokaklar pislikten geçilmiyor. Kediler obez oldu resmen. Çağdaş ülke görüntüsü mü bu. Bu bence en büyük sorun. Bunu Modalılar yapıyor. Ayrıca tabu bir konudur. Eleştirince hemen hayvan düşmanı ilan ediliyorsun."

Moda'ya günübirlik gelenler, Moda'da eskiden beri yaşayanlar tarafından tamamıyla dışlanmaktadır. "Metroyla gelenler." kategorisini kullanan kesim ile "Nostaljik Moda" anlatısını kullanan kesimin aynı olması ve bu kesimin semt içinde yerleşik olması, sınıfsal referanslara dayanmaktadır. Moda'da diğer azınlık grupları tarafından sınıfsal olarak en üst kademede konumlandırılan, fakat "kendi içine kapalı."olarak nitelen grup ise Yahudi toplumudur. Modalı Yahudilerin kökeni ise genel olarak Yeldeğirmeni semtine dayanmaktadır. Yeldeğirmeni'nden Moda Burnu'na taşınan Yahudiler, yapılan görüşmelerde semte 50'li yıllarda geldikleri ifade etmektedir. Bayan N.R. (Moda, Yahudi, 65) kendi çocukluğunun Moda semtini şöyle anlatmaktadır:

"1953 doğumluyum. Saint Joseph Lisesi'nin yanında, dönemin ünlü jinekoloğu Mahmut Ata'nın kliniğinde doğmuşum. Moda'da doğdum,

büyüdüm.Beni de bir cemaat üyesinden çok bir dünya vatandaşı olarak algılamanızı isterim.Kim kimdir bilmem bile. Hiç Ermeni, Rum ayrımı yapılmaz bizim ortamımızda. Ben aslında Türk vatandaşıyım. Entegre olmuş bir aileyiz biz. Burada doğduğum için Moda'dayım. Ama hiçbir zaman Moda'yı terk etmeyi düşünmedim. Ailem İzmirli'ydi. Anne tarafım yani. İzmir'den on yaşlarında İstanbul'a taşınmışlar. Yeldeğirmeni'nde oturuyorlarmış. Kadıköy'deki Yahudiler eskiden Yeldeğirmeni'nde otururlardı. Sonra Moda'ya geçmişler.

Yahudiler toplum-içi ilişkilerin dışına çıktıklarını göstermek için, semtte yaşayan her kesimden insanla diyalog kurduklarının ifade etmektedir. Her ne kadar Yahudi görüşmecimiz, bir diyalog ortamının mevcut olduğunu düşünse de, diğer azınlık gruplarının anlatısında olumsuz bir yere konumlandırılmaktadır. Moda'daki azınlık grupları arasında, egemen kimliğin belirlediği politikalar karşısında ortaklaştıran, birlik içinde olunması gereken bir mağduriyet söylemine rastlanmamıştır. Özellikle Yahudi görüşmecimiz, bir taraftan ısrarla "dünya vatandaşı." olma durumundan söz ederken, diğer taraftan kendi toplumun çekirdeğinin dışında kaldığının altını çizmektedir.

Geçmiş zamanlardan, özellikle semtteki çokkültürlü yaşam tarzından hasret ve coşkuyla bahseden Rum, Yahudi ve Ermeni görüşmeciler, geniş toplumdan komşularının 1955 Olayları, 1964 yılındaki Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesi ve 1974 yılında Kıbrıs'ta yaşananlarla ilgili olarak milliyetçi bir anlatı etrafında buluştuklarından da üstü kapalı olarak söz etmişlerdir. Bu da yaygın kanıdaki 'iç içe geçmiş, aile gibi olunmuş' komşuluk temelinde birlikteliğin olup olmadığını tartışmalı hâle getirmektedir. Uzun süre bu çok kültürlü yapısını koruyan Moda semtinde, çeşitli politikalar sebebiyle azınlık grupları süreç içinde sayıca azaldığı bilinmektedir. Orhan Türker, 6/7 Eylül'de Moda'da yaşananları şöyle anlatmaktadır:

"O yıllarda Moda Çarşısı adeta bir operet dekorunu çağrıştıracak kadar renkliydi. Yer yer paket taşı, yer yer Arnavut kaldırımı döşeli olan caddenin iki yanına dizili dükkânların sahipleri ve çalışanları–birkaç Türk'ün dışında- çoğunlukla Rumlardan oluşuyordu. Meyhaneci Perikli, kasap Aleko, manav Dimitro, berber Vladimiros, eskici Aleko gibi

isimler arasında serpilmiş birkaç Türk, Bulgar ve Ermeni dükkânı da vardı. Çarşıda Rumca, bazen Türkçe'den daha fazla kullanılıyordu. 6/7 Eylül olayları Kadıköy'de, İstanbul'un birçok yerinde yaşananlara göre oldukça ucuz atlatılsa da bu çarşı yerle bir olmuş, evlerin camları kırılıp kapıları zorlanmıştı. Asıl zarar ise büyük tahribata uğraya kiliselerdeydi. 7 Eylül sabahı cam kırıklarından geçilmeyen Moda Çarşı'sında sağlam veya tahrip olmuş her dükkânın önünde bayraklar asılı idi. Meyhaneci Perikli'nin dükkânının önü parçalanmış masa, sandalye va tabak çanakla dolmuştu. Kırılan şişe fıçılardan dökülen rakı ve şarapların kokusu tüm sokağı kapsıyordu. Pastacı Stasuli'nin dükkânı da tamamen trahrip olmuştu. Sokağa yığılan camların arasında ezilmiş kadife çikolata kutuları, kırık limonata bardakları dikkat çekiyor, yerlere saçılmış kakao ve vanilya torbalarından ortalığa tarifi güç hoş bir koku yayılıyordu." (Türker, 2008:15)

Ulus devletleşme sürecinde, Moda ve azınlıkların yoğun olarak yaşadığı diğer semtlerde, başta Rumlar olmak üzere tüm azınlık gruplarına uygulanan politik yaptırımlar, sosyo-mekânsal baskılarla hissedilmiştir. 6-7 Eylül'de yaşananlar sonrasında ortaya çıkan korku ve endişe hali, Modalı azınlıkların gündelik hayatı üzerinde yaygın bir pratik haline gelmiştir. İstanbul'un diğer semtlerine kıyasla, 6/7 Eylül'ü daha az hasarla atlatan Moda semti, yine de geçmişte yaşananları unutmamaktadır. Buna olaya rağmen, semti terk etmeyen aileler birlik içinde yaşamayı sürdürmüşlerdir. Bugün Rum cemaatinin dernekleri kendi toplumu içinde oldukça aktiftir. Rumlara ait derneklerde sadece Rum toplumunu ilgilendiren meselelere yönelik etkinlikler düzenlenmesi ve geniş toplumdan hiç kimsenin davet edilmemesi "biz"ve "onlar"ayrımını görünür kılmaktadır.

"Kadıköy Rum Ortodoks Cemaati Kiliseleri Mektepleri ve Mezarlığı Vakfı adında bir vakfımız var. Başkanı Yorgo İstefanopulos. Kendisi de aynı zamanda öğretim üyesidir. Moda, Neşe Sokağı'nda aynı binada iki derneğimiz var. Biri Moda Fukaraperverler Derneği, biri de Modaspor Kulübü. Modaspor Derneği'nde masa tenisi filan çok oynanırdı. Ben de orada tanıştım bu oyunla. Fukaraperverler Derneği'ni ise bayanlar yönetiyor. Şu an ki başkanı Fotini hanım. Ben de yönetimdeydim ama istifa ettim. Dernekte yoksul Rumlara belli zmanlarda yardım edilir. Paskalya ve Noel'de yemekler düzenlenir. Apukurya Karnavalı'nı da orada devam ettiriyoruz. Bunlar hep kendi aramızda olan şeyler. Dışardan kimseyi çağırmıyoruz çünkü algılayamıyorlar. Geçmişte bu ülkede çok

kötü şeyler oldu çünkü. Bunlar unutulacak şeyler değil. Maalesef aynı zihniyeti devam ettirenler var hala.” (Bayan S.İ. Moda, Rum,60)

Moda’da yaşayan Ermenilerin Derneği ise oldukça aktiftir. Katılımcıların büyük çoğunluğunu Ermeniler oluştursa da her kesime açık faaliyetlerde bulunulmaktadır. Dernek merkezli kültürel kimlik oluşumu, azınlık gruplarının en temel özelliklerindendir. Bu bağlamda diğer semtlerde olduğu gibi Moda’da derneğe yoğun bir talep vardır. Bay A.A (Moda, Ermeni, 27)dernek çalışmalarını şöyle anlatmaktadır:

“Evet, Aramyan Okulu’na ait dernek var. Çeşitli paneller ve sanatsal faaliyetler düzenleniyor. Gitmekten büyük bir keyif alıyorum. Çok nitelikli söyleşiler düzenleniyor. Hem geniş toplum takip ediliyor hem de kendi içimizden başarıya ulaşmış insanlar. Sırf o sohbetleri takip etse bile insan kültürlenir. Öyle bir ortam yani.”

Semtte Yahudi toplumuna ait bir dernek olmasa da, Yahudi görüşmeciler genellikle Moda Deniz Kulübü’ne üyedir. Moda’da üye olmayanlara kapalı, içeriye girmek için belli bir aidat karşılığı üyelik gerektiren Moda Kulübü genellikle semtin varlıklı kesiminin hizmetindedir. Yahudilerin Moda Deniz Kulübü üyesi olması, diğer azınlık grupları tarafından, “Yahudiler çok zenginler” algısını beraberinde getirmektedir.

“Burada dernek yok. Göztepe’de bir derneğimiz var; Göztepe Kültür Derneği. Ama ben Moda Deniz Kulübü üyesiyim. Genellikle orada vakit geçiririm. Briç oynarız. ”(Bayan N.R.,Moda,Yahudi,62)

Yahudi toplumun kendine ait bir derneği olmadığı gibi, okulu da bulunmamaktadır. Semt içinde aktif olarak hizmet veren tek azınlık okulu Ermeni toplumuna ait Aramyan Uncuyan Okulu’dur. 19. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar Moda ve yakın çevresini incelediğimizde Türk okullarına neredeyse hiç rastlanmamaktadır. O dönemde birkaç mahalle mektebi dışında Türk okulu yok gibidir. Buna karşılık yabancı kökenli eğitim kurumunun oldukça fazla olduğu görülmektedir. Günümüzde ise azınlık okulu olarak eğitim veren sadece bir tane okul kalmıştır. 2015 yılında kapanan Rum İlkokulu da semtin geçmişinde oldukça önemli bir iz bırakmıştır.

"Ben de, çocuklarım da Aramyan-Uncuyan Okulu mezunu. Okulumuz Aramyan-Uncuyan İlköğretim Okulu, Moda Leylek Sokak'ta. Kadıköy'de ilk Ermeni Okulu, Surp Takavor Kilisesi çevresinde 1858 yılında Hamazaspyan-Muradyan adıyla kurulmuş... Hamazaspyan'da erkek öğrenciler, Muradyan'da kız öğrenciler eğitim almış. Daha sonraları Moda'daki Ermeni nüfusu artınca yeni bir okul ihtiyacı doğmuş. Moda'da bir arsa satın alınarak okul inşa edilmiş, 1873 yılında Aramyan İlkokulu eğitim faaliyetlerine başlamış. 1912 yılında okulumuzun arkasında bulunan Rumlara ait bina, semtimizin varlıklı isimlerinden Apik Efendi Uncuyan ve Matus Efendi Uncuyan kardeşler tarafından satın alınmış... Bu bina tamirattan sonra kiliseye bağışlanmış ve vefat eden kız kardeşleri Nekdarine Uncuyan anısına Uncuyan Kız Okulu olarak kullanılmaya başlanmıştır. İşte Aramyan-Uncuyan tarihi böyle. Ayrıca Birinci Dünya Savaşı sırasında okul binası göçmenlere sığınma evi ve asker hastane olarak kullanılmış. 1918'de de yetimhane olarak kullanılmış. Çok sayıda öğrencisi var. Eğitim seviyesi de oldukça yüksek. Bizde genellikle ilkokul Ermeni okulunda okunur, sonra durumuna göre özel okula yollanır. O yüzden Aramyan öğrenci sıkıntısı çekmeyen bir okul." (Bayan L.T,Moda,Ermeni,51)

Semtin tek Ermeni okulunda öğrenci sıkıntısı yaşanmasa da, Rum Okulu öğrenci yetersizliğinden dolayı yakın zamanda kapanmıştır. Bayan S.İ(Moda, Rum) aynı zamanda kendi okulu da olan Moda Rum İlkokulu'nu şöyle anlatmaktadır:

"Moda Rum İlkokulu yani benim okulum 1871 yılında açılmış. Sivastopol Sokağı'nda. Okulun arsasını çok zengin bir tüccar olan Spirahi Efendi hediye etmiş. Okul açıldığında kız ve erkek öğrencilere ayrı sınıflarda eğitim veriyorlarmış. 1910 yılına gelindiğinde, öğrenci sayısı bini aşmış, kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerin nerdeyse iki katına çıkmış. Okulum maalesef II.Dünya Savaşı sırasında askeri depo olarak kullanılmış. Bu o dönemler pek çok okulun, derneğin, kurumun başına gelen bir olay. 1930 yılında okulun öğrenci sayısı 820 iken, 1964 yılında 216'ya kadar düşmüş. Aradaki uçuruma bakın. Nüfus buharlaşmış yani. Benim sınıfım otuz sekiz kişiydi. Net hatırlıyorum. 6.sınıfa kadar eğitim

veriliyordu. Aşağı yukarı yirmi beş öğrenci olsa her sınıftan, siz hesaplayın işte. Fena bir kalabalık değil. 2015 yılında da sadece bir erkek öğrenci, on yaşındaki Valendi Mihailidis kalmıştı. Valendi Mihailidis'e, okulun idarecisi olan Yorgo Istefanopulos İngilizce dersi verirdi. Bay Yorgo, Prof.Dr. olarak Mühendislik Fakültesi öğretim üyesidir. Okulumuzun gurur duyduğumuz mezunlarındandır Mesela Prof. Dr. Kriton Curi de bizim okulun mezunlarındandır. Hatta şu an benim oturduğum ev, Kriton Curi'nin bir akrabasına ait. Onlar Kadıköy'ün önemli ailelerindenlerdi. Şu an benim okulum Boğaziçi Üniversitesi tarafından "Merak Eden Çocuk" adı altında eğitim faaliyetlerine devam ediyor. Kapanmasaydı beş öğrenci ile yoluna devam edecekti. Buradan mezun olduktan sonra, ailem karşıdaki okullarımıza yollamadı. Kadıköy Kız Meslek Lisesi'ne gönderdi. Lise 2'ye kadar da orada okudum. Eğitim hayatım böyle geçti."

Hem Aramyan-Uncuyan İlkokulu'nun, hem de Moda Rum Okulu'nun arsalarını okul kurma amacıyla kendi toplumunun varlıklı kişilerinin bağışladığı görülmektedir. Ayrıca her iki okul da ülkenin çalkantlı dönemlerinde eğitim dışı faaliyetlerde(yatakhane, revir, askeri depo vb.) kullanılmıştır.

Semt içinde tıpkı okullar da olduğu gibi ibadethane mekânında da, Yahudi toplumuna ait bir mekân bulunmamaktadır. Rum ve Ermeni kiliseleri uzun yıllardan bu yana semt içinde aktiftir. Görüşme yapılan Modalı azınlık grupları arasında en dindar grubun Rum toplumu olduğu gözlenmiştir. Bunun nedeni ise politik olarak örgütsüz, nüfus olarak en az, basın-yayın faaliyetleri açısından en geride olan Rum toplumunun, kiliseyi, kültürel belleklerini ve kimliklerini belirlemede en önemli unsur olarak görmeleridir. Moda Rum toplumunun, kilisede yapılan törenlere yoğun katılımı, belleğin ve kimliğin canlı tutulması, sosyalleşmeleri ve grup içi aidiyet bağlarının güçlenmesi anlamına gelmektedir. Görüşmecilerden Bayan S.İ(Moda, Rum,60) semtteki ibadethanelerini ve kullanım sıklığı hakkında bilgi vermektedir:

"Aya Triada Kilisesi var. 1902 yılında Patrik Yovakim ve Kadıköy Metropoliti Yermanos'un zamanında açılmış. Kilisenin mimarları Bay Zahariadis ve Bay Makropoulos'tur. Kadıköy Metropoliti Yermanos'un

mezarı kilisemizin bahçesinde. Ben her Pazar giderim. Eğer ki ailevi bir mesele veya sağlık sorunum olmazsa her zaman giderim. Bütün Modalı Rumlar da gelmeye özen gösterir. Herkes tayyörlü, takım elbiselidir. Şapka çok kullanmayız. Ermeniler şapka takar genellikle. Ama biz de çok şık giyiniriz kiliseye giderken. Bizim kiliseye Gürcüler de çok geliyor. Kadıköy'de yardımcılık, çocuk bakıcılığı filan Gürcüler bunlar."

Moda'da yaşayan Rumlar özelinde, birlikteliğin en belirgin sağlayıcısı kilise olduğu için; birliktelik ağırlıklı olarak dinsel bir çerçevede tanımlanmaktadır. Moda Ermeni toplumunun devam ettiği kilise ise Surp Takavor Kilisesi'dir. Yakın semtlerde yaşan Ermenilerin de ibadet için geldikleri bir yerdir. Ermeni toplumunun kendini gerçekleştirme alanı kilise ile sınırlı olmadığı için ve nüfus olarak da yoğun olmalarından dolayı din merkezli, tek boyurlu bir kimlik tanımlaması yetersiz kaldığı görülmektedir.

"Bizim burada Surp Takavor Ermeni Kilisesi var. Kilisemiz dönemin Ermeni Patriği Abraham zamanında, Amira sınıfından Harutyun Amira Nordukyan(1770-1843)tarafından tüm giderleri karşılanarak, onarılmış. Yanılmıyorsam 1814 tarihinde ibadete açılmış. Kilisede iki şapel bulunmakta; soldakinin adı Surp Takavor, sağdakinin adı ise Surp Garabet. Biz genellikle düğüne, vaftize gidiyoruz. Her Pazar kiliseye giden biri değilim doğrusu. Önemli bir mevzu olunca mum yakmaya giderim." (L,T,Moda,Ermeni,51)

Yahudi toplumu ise ibadet için haftada bir kere açılan Yeldeğirmeni'nindeki sinagoga gitmektedir. Bayan N.R. (Moda, Yahudi,65) dindar bir Yahudi olmadığını vurgularken, ibadet mekânları hakkında bilgiler de vermektedir.

"Moda'da sinagog yok. Yeldeğirmeni'ne gidilirdi eskiden. Hemdat Israel Sinagogu adında bir ibadethanemiz var orada. Ben çok sık gitmiyorum. Hatta hala açık mı onu da bilemem. Fakat İstanbul`daki en eski sinagoglardan biri bildiğim kadarıyla. 1899'da kurulmuştur. Sinagog inşa edilirken, aynı yerde kilise yapmak isteyen Rumlarla, Yahudilerin arasında kavga çıkmış. Biz kötülük gütmeyiz kimse için ama onların böyle bir gündemi olduğu anlaşılıyor bu işten. Abdülhamit de sinagog yapılmasını

emretmiş. Çünkü onun etrafındaki hemen herkes Yahudi. Terzisi, mücevhercisi, doktoru… Dolayısıyla yakın biri Yahudilere. O yüzden Yeldeğirmeni'nde bir sinagog için emir vermiş. Bu yüzden sinagoga Arapça köken olan 'Hamd' ile aynı anlama gelen 'Hemdat' adını vermişler. Sinagog 'İsrailoğulları'nın şefkati' anlamına geliyor. Abdulhamid'e minnet için bu isim konulmuş. Anadolu yakasında Yahudiler önce Kuzguncuk'a yerleşmiş. Yoksul Yahudilermiş bunlar. Orada da çok çok eski sinagog var. Sonra durumunu düzelten Yeldeğirmeni'ne taşınmış. 1953 yılında Caddebostan Sinagogu açılmış. Yakın zamanda sinagoga Kadıköy Hemdat İsrael Vakfı Yönetim Kurulu'nun kararı ve Hahambaşı Rav İsak Haleva'nın onayı ile Bet-El Sinagogu adı verildi. Moda'da ibadethanemizin olmamasının nedeni ise sayıca az olmamız. Şu an kaç kişiyiz burada bilemiyorum ama. Ben karşıdaki sinagoları tercih ederim gitmek istesem."

Moda'daki azınlık grupları her ne kadar geniş toplum tarafından homojen bir yapı olarak algılansa da aslında son derece kendi içlerine kapanık yaşamaktadır. Azınlık grubu üyesi olma bilincinin dışına çıkan bireyler tarafından bu durum aşılsa da, büyük çoğunluğu içe kapanık bir yaşam sürdürmektedir. Modalı Rumlardan, görüşmecimiz Bayan S.İ(Moda, Rum, 60) semt içindeki çevresini ve Rum kimliğinin algılanışını şöyle anlatmaktadır:

"Evlendiğimizde Maltepe'de oturduk bir süre. O zamanlar haç kolyemi hep saklardım. O on beş sene boyunca çok da açık etmemeye çalıştım kimliğimi. Ama Moda'da hiçbir zaman saklamadım. Zaten nüfus cüzdanımda yazıyor, nasıl saklayayım ki… Moda'da rahatız çünkü buranın insanı alışıktır bize. Geçmişte hem komşuluk yapıldı, hem esnaflık. İç içe...Öyle ki eskiler ister Türk olsun ister Ermeni, Rumca bilirdi. Kadınlar genelde rahat yaşadı. Birbirine kahveye çok giderdi Modalılar. Bu adet hala daha var. Erkekler askerlik dönemlerinde çok sorunla karşılaştılar. Ama şu da var; bizim kültürümüz rahat bir kültür. Bunu Türk erkekleri yanlış anlıyorlar. Neşeli, içten davranınca başka bir şeye yoruyorlar. Halbuki ben kardeş gibi görüyorum. Bu sorunu çok sık yaşıyorum. Benim annem Ermenileri hiç sevmezdi. Niye, bilmiyorum. O

yüzden çocukluktan gelen bir alışkanlık olarak Ermeni komşulardan çok uzak dururum. Günümüzde de Türkler bizim kültürümüzü asla kabul etmiyorlar, anlamıyorlar üstelik. O yüzden onlarla da bir iletişimim yok. Yahudiler ise ser verip sır vermeyen bir topluluk. Hiç komşuluk ilişkimiz olmadı. Çünkü ben zengin biri değilim. Onlar daha çok zenginlerin oturduğu Moda Burnu tarafında oturuyorlar.Çocukken apartmanda Yahudiler vardı. Piyanoyla orada tanıştım. Ama daha ötesi olmadı. Onların(Yahudilerin) ibadethaneleri Yeldeğirmeni'nde. Ben ne zaman Yeldeğirmeni'nde havranın sokağından geçsem korkardım. Bizimkiler hiç sevmez. Kötülerler Yahudileri. Bu yüzden tedirgin olurum. Çok kapalı bir millet. Ne yapıp ettiklerini hiç bilmiyoruz. Haliyle ürküyor insan. O yüzden ben çoğunlukla tanıdığım, bildiğim kendi insanlarımla görüşüyorum. Yani benim gibi Rumlarla."

Kültürel ve dinsel farklılıklar temelinde gelişen ve süreç içinde gruplar arasında büyük önyargılara dönüşen bazı olgular, Rum görüşmecimizin açıkladığı gibi Moda'da yaşayan etnik ve dinsel gruplar arasında da yaygın bir şekilde bulunmuştur. Modalı Rumlarda, diğer azınlık gruplarına ve geniş topluma yönelik bellek aktarımı söz konusudur. Ortak belleğe bağlı olarak aktarılanlar, geçmişte olanın güncel olarak algılanmasına yol açmaktadır. Modalı Rumların büyük çoğunluğu, semt içinde Yahudi toplumundan kimseyle karşılaşmadıklarını ifade ederken; Ermeniler de aynı durumu vurgulamaktadır. Her ne kadar Rumlar ve Ermeniler farklı etnik aidiyetlere sahip olsalar da, Hıristiyanlık inancına bağlı olarak kültürel ortak yanlarının daha çok olması, birlikte yaşama pratiği açısından olumludur. Yahudiler ise her iki grubun da dışladığı bir azınlık grubu olarak öne çıkmaktadır. Semt içinde azınlık gruplarının kültürel sınırlarını genellikle dinsel ayrımlar oluşturmaktadır. Yine Moda semti, farklı etno-dinsel kökenlere sahip topluluklar ile bir arada yaşama olanağı sağlayabilmiştir.

"Bizim cemaat dışında en çok Türk komşularımızlayız. Bir kere Rum düğünü gördüm. Bir Rum arkadaşım var. Onun dışında tanımam. Gençken apartmanımızda Yahudi komşu vardı. Aynı apartmandaydık. Onlarla çok içli dışlıydık. Onun dışında ne Yahudi birini gördüm, ne bir düğünlerine, cenazelerine gittim. Hiçbir yemeklerini de tatmadım. Getiren de olmadı zaten. Ama Türk komşularımızdan kurban eti, helva ve aşure gelir. Bizde

aşure yılbaşında yapılır. Anuşabur deriz. Muhakkak dağıtırım yakın komşularıma. Bir de şunu anlatmalıyım. Bu apartmana yeni taşınmıştık. Daha bir yıl dolmadan babamı kaybettik. Bizim ev taziye evi oldu. O hiç tanımadığım, sadece uzaktan selamlaştığımüst kat komşum bir tencere yemek getirmişti. Cenaze evidir, yemek yapanları yoktur diye. Hiç unutmam bunu. Böyle bir komşuluk ilişkisi içinde yaşadığım için kendimi şanslı sayıyorum." (L.T.Moda,Ermeni, 51)

Moda semti için, geçmişte yaşanan her türlü olumsuzluğa rağmen, farklı etno-dinsel kökenden gelen demografik ve kültürel yapıya sahip olmasına bağlı olarak önemli bir çokkültürlülük örneği demek mümkündür. Yahudi görüşmecimiz ise kendisini geniş topluma entegre olmuş bir dünya vatandaşı olarak tanımlamaktadır. Buna nedenle kimsenin etno-dinsel kökenini önemsemediğini önemle vurgulamaktadır:

"Cemaat içi hayatımız çok yoğun değil. Biz çok entegre bir aileyiz. Yahudi kimliğinden çok Türk kimliğiyle yaşadığımız için hoşumuza giden her şeyi yapıyoruz. Sosyal çevremiz çok yoğun. Bir sınırlama yapmıyoruz kültürel etkinliklerimizde. Arkadaşlarımız geniş toplumdan. Bu ayrıma hiç bakmıyoruz. Tanya, Sasa, Fulya, Nil, Eti benim en yakın arkadaşlarım. Gördüğünüz gibi Türk de var, Ermeni de var , Rum da var. Ama apartman içinde şu an için kültürel temelli bir alışveriş söz konusu değil. Zaten apartmanda tanımadıklarım var. Eskiden hep iç içeydik ama." (Bayan N.R. Moda,Yahudi,65)

Ermeni ve Rum görüşmecilerin hatırladıklarında, Yahudiler için dinsel ve sınıfsal ayrımlar üzerinden dışlamalar dikkat çekse de, Yahudi görüşmeciler kendilerini topluma entegre olarak hissetmektedirler. Bu bağlamda da herhangi bir olumsuzla hiç karşılaşmadıklarını ifade etmektedirler. Oysa ki semtteki çokkültürlülüğün yerel bağlamda zayıflamasının temel nedenlerinden birisinin de bu dinsel ve sınıfsal ayrımlar olduğunu görülmektedir. Bunun yanı sıra semtteki biraradalığın sınırlarını yine bu sınıfsal ve dinsel ayrımlar oluşturmaktadır.

Moda'da azınlık gruplarının kendi mutfak kültürlerine yönelik yiyecek ve içecek temin edebildiği dükkân sayısı yeteri kadar olmasa da yine de ihtiyaçları karşılamaktadır. Fakat bu konuda da Yahudi azınlığının ihtiyaçlarına cevap verebilen dükkân heme hemen yoktur.

> "Pasifik Pastanesi ve Elif Pastanesi çok iyi paskalya çöreği yapar. Kararındadır yani sakız, mahlebi. Evde yapmamışsak oradan alırız. Ama esas efsane Milka Şarküteri'ydi. Sadece Modalılar değil , Kadıköy sakinleri yüz yılı aşkın süredir yılbaşı, Noel ve bayram sofralarını Milka'dan donatırdı. Yılbaşı öncesi kuyruk olurdu Milka'nın önünde. Hem de iki gün boyunca. Pastırma çeşitleri, kurutulmuş et, salamura ve füme balık, torik lakerdası, salam ve jambon çeşitleri bulunurdu. Avrupa'nın her yerinden özellikle İtalya, Hollanda ve Fransa'dan ithal edilen peynir çeşitlerinin de satılırdı. Mevsim sebzelerinden hazırlanan hafif meze, kızartma, tatlı, köfte ve dolma çeşitleri, soslu ve yoğurtlu mezeler şarküterinin mutfağında yapılırdı. Dolmaları çok ünlüydü. İsviçreli Lindt çikolataları da burada satılırdı. Sahipleri bu işte ustaydı. Milka'nın sahibi Makedon kardeşler Konstandi (Bay Koço) ve Nikola İvan Natof (Kole) idi. 2013'te Bay Koço vefat etmişti. Sonra devrettiler. Genlerinde vardı yemek kültürü. Bir de Moda Caddesi üzerinde Nur Pastanesi vardı. Sahibi Rum'du. Nefis ürünleri olan bir pastaneydi. Tabii ki süreç içinde kapandı." (Bayan L.T.Moda,Ermeni, 51)

Modalı Rumlar ise alışveriş için Kadıköy Çarşı'yı tercih etmekte, geçmiş yıllarda yaşamış semtin Rum esnafını özlemle anmaktadırlar:

> "Koço, çok ünlü bir meyhane. Rumlukla bir ilgisi yok şu an. Geçmişteki Rum mirasını kullanıyorlar. Ama ben yine de size bilgi vereyim 'Koço kimdir ?'diye. Moda Vapur İskelesi'ne giderken, Moda Deniz Kulübü'nün eski binasının karşısında ,sol tarafta kalan ayazmanın üzerindeki bina 1935 yılında yıkılmış. Yerine lokanta yapılmak üzere yeni bir bina inşa edilmiş. Ayazma aynen korunmuş ama. Günümüzde de kullanılıyor ve her türden inanışa sahip insanların mum yakıp, dua ediyor. Bu kısmın adı, Aya Ekaterini Ayazması. Koço Restaurant ise Konstantinos Koço Korontos

tarafından “Moda Park Lokantası’’ adıyla bir kır kahvesi olarak hizmete açılmış. Bay Koço, ölümüne kadar kır kahvesinin işletmeciliğini yapmış. Koço’nun ölümünden sonra kır kahvesini, yanında çalışanlardan İmrozlu Rumlardan Atanaş Cano ile Stelyo Mavro devralmış. Bu dönemde bahçeli bir lokanta haline gelmiş Koço. Cano ve Mavro 1980'lere kadar işletti lokantayı. 1985'ten bu yana Rumlukla ilgisi olmayan insanlar tarafından işletiliyor. Moda Burnu’nda balıkçı Miço vardı. Koço’nun önünde balık satardı. Sakız Adası kökenliydi. Annemin köylüsüydü. Ondan dolayı ismine kadar hatırlıyorum. Kendi tuttuğu balıkları satardı. 70’lerin sonuna kadar balık çok boldu İstanbul’da. Dolayısıyla Moda’da da. Onun dışında pastane olarak Baylan var. Zaten Baylan Pastanesi, özelde Kadıköy’ün genelde ise İstanbul’un kent kültüründe önemli bir yere sahip. İstanbulluların batı kültürüne ait tatlarla tanışması Baylan Pastanesi sayesinde olmuş. Bunu herkes kabul eder. Ülkemizin de Cumhuriyet’le yaşıt tek pastanesidir. Bu nedenle İstanbul’un yaşayan en eski pastanesi ünvanına sahip. Kurucusu Epir asıllı Rum Filip Lenas, on beş yaşındayken Arnavutluk’tan Türkiye’ye göç etmiş. Bu göçün tek sebebi iyi bir pastacı olmak. Filip Lenas’ın, kuzeni Yorgo Kiriçi ile Beyoğlu Deva Çıkmazı’nda açtığı Baylan Pastanesi, daha sonra İstiklal Caddesi’nde, Atlas Pasajı’nın karşısındaki Luvr Apartmanı’na taşınmış. Kısa süre sonra bir şube açılmış, Karaköy Baylan…1961 yılında da Kadıköy Baylan hizmet vermeye başlamış. Kısa süre içinde çok ünlenen Baylan Pastanesi, Markiz ve Lebon gibi pastanelerle yarışır hâle gelmiş, seçkin İstanbulluların tercih ettiği bir pastane olmuş. Kadıköylüler ilk defa likörlü, pralinli, limonlu ve krokanlı çikolatalar ile buluşmuş; milk shake,kup griye, cappuccino, İskandinav kanepeleri gibi batılı tatlarla tanışmışlardır. Harry Lenas’ı kısa süre önce kaybettik. Şimdi de Kahve Dünyası işletiyor burayı. Eski tadı-tuzu yok. Milka’dan domuz ürünleri filan alırdık ama o da kapandı. Yasa Caddesi’nde Beyaz Fırın var. Geçmişi 19. yüzyıla kadar gider. İlk önce Balat’ta hizmet vermiş. Beyaz Fırın’ın sahibi Kozma Stoyanof, önce simitçilik yaparak bu işe başlamış. Hem de kandil simidi meşhurmuş. Makedonya kökenli Bulgar’dır kendisi. Ama Rumlaşmışlar. Çok güzel ürünleri. Ben pahalı buluyorum ama. Şu an için Elif Pastanesi’ni çok

beğenirim. Paskalya çöreği, paskalya yumurtaları ve tavşan çikolatalar yaparlar. Ama dışardan pek bir şey almayız. İhtiyaç olunca kendim yapıyorum. Ama genel olarak çörek dışında bir şey bilmez şimdikiler." (S.İ, Moda,Rum, 60)

Moda'da Yahudi beslenme kurallarına göre hizmet veren bir mekân ise bulunmamaktadır.

"Caddebostan'da "kosher" belgeli bir dükkân bulunuyor. Arzu eden Kadıköylüler oradamn alır. Ben bu kurallara uymadığımiçin bir zorluk yaşamıyorum.En beğendim pastane ise Elif Pastanesi. Meyhane ile hiç aram yok. Kadıköy Çarşı'dan alışveriş yapmayı çok seviyorum." (Bayan N.R. Moda, Yahudi,65)

Yukarıdaki görüşmeci ifadeleri ışığında, bu bölümde çoğunluğu 50'li yıllarda doğmuş olan, farklı azınlık gruplarına mensup bireyler üzerinden, gündelik hayattaki sosyal dönüşüm incelenmiştir. Ötekileştirme, ayrıştırma ve birarada yaşama ekseninde gündelik hayat deneyimi incelenerek; semt içinde azın gruplarının genel görünümünün ortaya çıkardığı, kültürel sonuçlar irdelenmeye çalışılmıştır. Moda'da uzun yılları bulan bir zaman dilimi içerisinde bir arada yaşamış olan farklı azınlık grupları, birtakım önyargı ve ötekileştirmelere rağmen bir çokkültürlülük pratiği ortaya koyabilmişlerdir.

2.4. KENTSEL DOKU BAĞLAMINDA BURGAZADA

Burgazada'yı kendine özgü yapan en önemli unsur, kendine has bir kültürünün, geleneğinin, ritüelinin, yaşama biçiminin olmasıdır. Bu durum ada içindeki her kesime farklı boyutlarda yansımıştır. Adalar içinde Burgazada'nın seçilme nedeni ise diğer adalara oranla kültürel yapısının daha az bozulmasıdır. Bu durum Burgazada'yı çalışma için değerli hâle getirmektedir.

2.4.1. İstanbul Adaları

Marmara Denizi'nin Anadolu Yakası açıklarında bulunan, Kınalıada, Burgazada, Heybeliada, Büyükada, Sedef Adası, Yassıada, Kaşıkadası, Sivriada ve Tavşan Adası'ndan oluşan adalar gurubuna "İstanbul Adaları" adı verilmektedir. Adaların hepsi birlikte İstanbul'un Adalar İlçesini oluşturmaktadırlar.

İstanbul adalarında Bizans prens ve prensesleri tarafından kurulan manastırlar bütün Bizans tarihinin hanedan üyelerinin, din adamlarının sürgün yeri olmuştur (Schrumberger, 2006:13) Bu nedenle İstanbul adalarına Bizans döneminde "Prens Adaları." adı verilmiş, çeşitli tarikatlardan rahiplerin yaşadığı manastırları ile anılmıştır. Özellikle VIII. yüzyılda gözden düşen ruhaniler ve imparatorlar ile hanedan ailesine mensup soylular, çoğunlukla da gözlerine mil çekilip işkence edilerek Prens Adaları'na sürgün edilmişlerdir (Akpınar, 1984:7). Adalar'ın tarihinde iz bırakan en kötü olaylardan biri, 13. yüzyılın başlarında 1204'te "Dördüncü Haçlı Seferi" sırasında Kudüs'ü ele geçirmeye giden Latinler'in, yollarını değiştirerek İstanbul'u yağmalamaları ve Adalar halkını kılıçtan geçirmeleri olmuştur (Adalar, Hayat Ansiklopedisi, C.1: 25)

Tarihsel süreç boyunca İstanbul'da ortaya çıkan salgın hastalıklar nedeniyle zenginler ve kente yerleşmiş Batılılar çareyi Adalar'a sığınmakta bulmuşlardır.

Ermeni bilgini Eremya Çelebi Kömürcüyan 1653 tarihli seyahatnamesinde Prens Adaları hakkında kendi izlenimlerini şöyle aktarmaktadır:

> "İstanbul'un karşısında bulunan güzel ve ikamet edilebilir birçok adaları ziyaret ettik. Oraya gezip dolaşmak ve temiz hava almak amacıyla birçok ziyaretçiler gitmektedir. Bunlardan bazılarında keşişler yaşamaktadır. Bazılarında da, dini açıdan önemli olan hac yerleri, kubbeli kiliseleri ve büyük bahçeli manastırları görüyorsun. Bütün bunlar Rumlara aittir. Deniz kenarında ve karşılıklı inşa edilmiş köylerde şaraba düşkün köylüler yaşamaktadır." (Tuğlacı, 1989: 50)

On dokuzuncu yüzyıl Fransız mimar ve ressamlarından Ignace Melling, 1819 yılında Prens Adaları'nı gezmiş ve gravürlere de yer verdiği eserinde "Marmara

Denizi'ndeki Prens Adaları'nın Genel Görünümü" başlıklı yazısıyla izlenimlerini şöyle anlatmıştır:

> "Eskiden Prens Adaları denilen bu adalar grubu her zaman için, Marmara Denizi'nin birer incisi, süsü ve ziyneti olarak kabul edilmiştir. Bu adaların hâlen taşımakta oldukları adların esası, Bizans yönetimi devrinde birçok Grek Prens ve hükümdarlarının, birbirlerini takiben, buralardaki Heybeli ve Büyükada'lara sürgün edilerek uzun süre oralarda kalmış olmalarından kaynaklanmaktadır; ümit ve hayal edipte bulamadıkları güzel günler eğer hâlen orada mevcutsa, Şüphesiz bu insanlar bu pek hoş ve latif yalnızlığın tadını gönüllerinde çıkarmışlardır. Türkler, İstanbul civarında bulunan bu adaları, oraların ilk sakinleri, Rumlara bırakmakla hakkaniyet ve adalet yolunu tutmuş olduklarını göstermişlerdir. Bu adaların artık, eski yıllarda sahip oldukları üstünlükleri kalmamıştır, bu adaların özellikle yüksekçe yerlerinde işlenmemiş bilgiler bulunmaktaydı. İyice incelenecek olursa, burada, uygarca olmayan tutum ve davranışların tabiata karşı savaş açmış oldukları hemen görülür. Görkemli tepelerin süsü ve ziyneti olan ağaçlar, çoğu defa tahrip edilmişti, ancak kıyılara gelince, buraları, her zaman olduğu gibi, yine o müthiş derecede bol ve kokulu çiçek ve bitkilerini korumaktaydı. Sayıları dört olan bu adalardan, gerek Kınalı ve gerekse Burgaz adalarının her ikisi de kıraç ve örtüsüzdür; Heybeli ve Büyükada, görünüm güzelliği, teneffüs edilen o saf ve temiz havası ile cidden dikkate değer özelliklere sahip yerlerdi. Bu genel manzara içerisinde, ilk adayı oluşturan sadece Kınalı, Burgaz adasının arkasında kaldığı için görülememektedir, ancak bu adanın küçük bir bölümü, tüm genişliği ile etrafa yayılmakta olan Heybeliada'da yükselen iki tepenin arasından görülebilmektedir....Balıkçılık bu küçük takımadada yaşayan halkın belli başlı gelir kaynağıydı, çok sayıda palamut, tekir ve istakoz vb. balıklar onların geçimlerini sağlamaktaydı....Üç tepeden oluşan ve Büyükada sahillerinden tam olarak görülebilen Heybeli'nin de, güzel ve görkemli manzaralar bakımından, Büyükada'dan hiç de geri kalır yanı yoktu. Evleri, daima yeşil kalan selvi ağaçlarına karışmış Heybeliada köyü, pek yüksek olmayan bir tepeye yaslanmış bulunmaktadır. Bir Hıristiyan manastırına giden dar bir patikayı takiben yürümek insana büyük bir zevk vermekteydi." (Tuğlacı, 1989: 58)

1800'lerin sonuna kadar Adalardaki nüfusun çoğunluğunu Rumlar oluşturmuştur. 1800'lerin ortalarında Adalar'a düzenli vapur seferlerinin başlamasıyla, bir tedavi, dinlenme ve eğlence yeri olarak önem kazanmış, buradaki sürekli ve yazlık nüfus hızla artmıştır (Poridis,1999:8). İstanbul Adaları özellikle Tanzimat döneminde halk arasında popüler hâle gelmiştir. Adalar vapuru ilk kez 1846'da hizmet vermiştir.

> "Burgaz vapuru, Haydarpaşa, Kadıköy, Adalar hattında çalışan vapurlardan biriydi. Eşleri Moda ve Kadıköy'le birlikte Seyr-i Sefain İdaresi'nin, bu hatlarda çalıştırdığı ilk uskurlu vapurdur." (Tutel, 1993: 335)

1846'da getirilmiş olan buhar gemilerinden önce ise, birkaç çift kürekle çalışan pazar kayıkları ile, uygun hava koşullarında Adalar'a yelkenle gidildiği bilinmektedir (Schlumberger, 1937:137). Ulaşımın rahatlaması Adalar nüfusunu etkilediği gibi, toplumsal, kültürel yapıyı da doğrudan etkilemiştir. İstanbul-Adalar arası düzenli vapur seferlerinin başlamasıyla burası İstanbul burjuvazisinin tedavi, dinlenme ve eğlence yeri haline gelmiş, görkemli köşkler yapılmış, kilise ve manastırlar onarılmıştır. İmparatorluğun son yüzyılındaki batılılaşma hareketlerine rağmen, dikkat çekecek her türlü davranışı sergilemekten kaçınan, özlem duydukları Batılı yaşam tarzını yaşayamayan azınlıklar, Adalar'ın kendilerine sunduğu özgür ortamı kaçış yeri olarak görmüşlerdir.18. yüzyılın sonlarına doğru Avrupalıların çeşitli nedenlerle Adalar'a gelmesiyle, gündelik hayat değişmeye başlamış ve canlanmıştır.19. yüzyılda ise Kınalıada'ya Ermeniler yoğun şekilde yerleşmiştir (Poridis, 1999:8) Türklerin Adalar'a yerleşmesi için Tanzimat beklenmiştir(Belge, 1994:224). 19.yüzyıl sonunda Adalar artık sadece gayrımüslim azınlıkların yerleşim, yazlık ve eğlence teri olmaktan çıkıp, Tanzimat hareketinin yarattığı heyecanla batılı yaşama özenen Osmanlı bürokratlarının da yazlık olarak yerleşmeye başladığı bir yer olmuştur. Özellikle 1850 yılında Bahriye Mektebi'nin Heybeliada'ya taşınması, askeri tesislerin, okulların, camilerin yapılması, Tanzimat sonrasında Türklerin de yerleşim alanı olarak ilgisini çekmeye başlamıştır (Koçu, 1958; 68, 69, 70).

Cumhuriyetin ilanıyla beraber Adalar, Atatürk'ün kendisi ve yakın çevresindeki bürokratlar tarafından gösterilen ilgiyle yeniden canlılık kazanmaya başlamıştır. 1924'te yılında hastalanan İsmet İnönü, dinlenmek için Heybeliada'ya yerleşmiştir (Gülen, 1982:148) Atatürk, Büyükada'da bulunan Yat Kulübü'nün yerine Anadolu Kulübü'nü kurmuş ve 1928 yazından itibaren her yıl Anadolu Kulübü'ne gelerek dinlenmiş, balolara katılmış ve politik toplantılar düzenlemiştir (Poridis, 1999:8). Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yapılan nüfus mübadelesinde, adadaki evlerden bir bölümü Rumeli göçmenlerine verildiğinden burada Türk Müslüman nüfus hızla artmıştır (Tuğlacı, 1992:227). Turgut Cansever, İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen durgunluk döneminde Adalar'ı şu şekilde tanımlamıştır:

> "Adalar, İstanbullular için oldukça uzak, birkaç yılda bir vapur gezisi sırasında hayranlıkla seyredilen, Yahya Kemal gibi büyük şairlerin efsaneleştirdiği ve çok az sayıda varlıklı ailenin varisleri ile devlet adamlarının yaz aylarını geçirdikleri, uygarlık ve zerafetin sembolleştiği yerler olarak kalmışlardır. Bu dönemde Sait Faik'in Burgaz'ı bir balıkçı köyü, Heybeliada Bahriye Mektebi yanında Sanatoryumu ile bir ölçüde zedelenmiş olarak, Kınalıada biraz unutulmuş orta hallilerin bir yazlığı olarak hareketsiz bir dönem yaşamıştır." (Cansever, 1984:13)

Yukarıda özetlenmeye çalışıldığı gibi Prens Adaları çokkültürlülüğün, barış içinde bir arada yaşamanın mekânı olmuştur. Uzun yıllar boyunca varlıklı gayrımüslimlerin eğlenme ve dinlenme yeri olarak görülmüştür. Bu yaygın kanı, özellikle Demokrat Parti dönemindeki en yaygın görüştür ve günümüze kadar aynı yoğunlukla olmasa da azalarak süregelmiştir. Çalışmamızda Prens Adaları içinde Burgazada'nın bir yaşam alanı olarak nasıl bir sosyal ortama sahip olduğu, bu mekânsal yapıların içinde azınlık gruplarının nasıl bir gündelik yaşam pratiği gerçekleştirdiği ele alınacaktır.

2.4.2. Burgazada'nın Tarihi, Kültürel ve Coğrafi Konumu

Burgazada, Marmara'nın kuzey doğusunda yer alan, İstanbul'a 13–22 km. uzaklıkta dokuz adalık bir grup olan "İstanbul Adaları"ndan biridir. Burgazada, İstanbul'dan vapurla gelirken Kınalıada'dan sonraki ikinci adadır. İstanbul adaları içinde 1,5 km² yüzölçümüyle üçüncü büyük adadır. Konum olarak Maltepe ve Bostancı'nın karşısında; Kınalıada ve Heybeliada'nın arasında yer almaktadır. İstanbul halkının inanışına göre kentteki ilk kalp para Burgazada'da, Kalpazankaya'da üretilmiştir (Koçu, 1958: 70). Burgazada'nın arkasındaki Kalpazankaya adı verilen burunda, Osmanlı döneminde adada gizlenen bir kalpazan grubunun, çok sayıda sahte para imal ettiği düşünülmektedir. Kalpazankaya isminin de buradan geldiği en yaygın görüştür (Tuğlacı, 1992:230)

Burgazada 12. yy. Bizans tarihçisi İoannes Zonaros tarafından, küçük fakat tüm rüzgârlara karşı emniyetli limanından dolayı "güvenilir liman" anlamına gelen "Panarmos" adıyla anılmıştır. Daha sonraları "Antigoni" adı verilmiştir (Tuğlacı, a.g.e. s. 226.) Bu adın Büyük İskender'in genarallerinden olan Antigone'den geldiği

düşünülmektedir. Fakat tarihçilerin bir kısmı bu adın İmparator Theophilos'un (829–842) karısı Theodora'nın erkek kardeşi Vardas'ın, bu adada arazi sahibi olan oğlu Antigonos'tan ileri geldiğini düşünmektedir. İstanbul'un fethinden sonra Türkler Rumca "kale burcu" anlamına gelen Pyrgos'dan bozma olarak Burgaz adını kullanmışlardır. Tarihçi Hammer de bu adın bir zamanlar burada mevcut kaleden geldiğini savunmaktadır (Tuğlacı, 1992:227). Burgazadası'na adını veren kalenin yeri tartışmalıdır. Eski gravürlerde sahilde bir kale görüldüğü gibi, Hristos Tepesi'nde de manastırla beraber bir kale, belki de bir kule olduğu bilinmektedir (Gülen, 1994:337) Evliya Çelebi 1641'de, Bursa'ya giderken Adalar'a uğradığında "Burgazadası'nda buraya adını veren deniz kenarında yalçın kayalar üzerinde dört köşe küçük bir kale." varlığından söz etmiştir (Kurşun, 1996:242). Günümüzde ise kaleye ait hiçbir iz yoktur.

Bizans devrinde Burgaz, diğer Prens Adaları gibi sürgün yeri olmakla birlikte, onlar kadar ünlü değildir. Burgazada'nın ana geçim kaynağı süreç içinde, diğer adalardaki gibi denizcilik ve balıkçılık olmuştur (Poridis, 1999:71). İstanbul'un Osmanlı yönetimine geçmesinden önce, içinde keşişlerin ve balıkçıların yaşadığı Antigoni Kalesi 1453 yılında kuşatılmış, hiçbir zorlukla karşılanmadan teslim alınmıştır(Türker, 2007:16). Burgazlılar, bu teslimiyetten dolayı hiçbir zorluk yaşamadan Osmanlı yönetiminde varlıklarını sürdürmüşlerdir. 17. yüzyılın sonlarına doğru Sakız Adası'ndan önemli sayıda nüfus Burgazada'ya yerleşmiştir. Burgazada, 17. yüzyılın sonlarına doğru, tıpkı diğer adalarda olduğu gibi Galata ve Beyoğlu'nda yaşayan Batılı (ve yerli) Hıristiyanların tercih ettiği eğlence ve buluşma mekânlarından biri olmuştur. Türk Müslüman grup ise adaya içkili eğlenceler düzenlemek için gelmektedir (Poridis, 1999:73).17.yüzyılın ortalarında Burgazada'ya gelen Evliya Çelebi burayı şöyle anlatmaktadır:

> "Üç yüz kadar bağlı bahçeli, tatlı su kuyularına sahip ev vardır. Dağlarda bağı çoktur. Halkı Rum'dur ve çoğu varlıklı gemicilerdir. 18. yüzyılda Antigoni'ye gelip yerleşmeye başlayan Sakız Adalı (Hios)Rumlar burada yavaş yavaş söz sahibi olmaya başlamışlardır. Çok iyi marangoz ve gemici olan Sakızlılar, Adanın kuzeydoğu rüzgarlarından korunan küçük doğal limanına demir atan bir balıkçı filosu oluşturdukları gibi, köyün zaman zaman çeşitli nedenlerle harapolan Ayios İonnis Kilisesi'ni de tamir etmişler ve ahşap bir çatıyla kaplamışlardır." (akt Türker, 2012:16)

1830-1834 yılları arasında Mora İsyanı döneminde Osmanlı devleti ve Rumlar arasındaki ilişkiler oldukça gerilmiştir. Bu dönemde İstanbul Rum Patriği olarak görev yapan, eski Sina Dağı Başpiskoposu, Patrik Kostandios, Yunan kralı Othon'la fazla iyi ilişkiler kuran bazı Rum din adamlarını yeterince sert bir şekilde cezalandırmadığı gerekçesiyle görevden alınmış ve Burgazada'ya sürgüne gönderilmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen eski Patrik Konstandios ölümüne kadar yirmi beş yıl burada yaşamış ve arkasında çok değerli eserler bırakmıştır(Türker, 2007:18).1830'ların ortalarına doğru ise Yunan bağımsızlık savaşının sonuçlanmasından sonra Rumlar için hayat normale dönmüştür.1862'de Adalar'a gelen Scarlatos Byzantios adayı şu şekilde tasvir etmiştir:

> "Bu adanın kuzey ve güney kısımları çok yüksek ve kayalıktır. Kınalı'dan çok daha yüksek bir tepe meydana getirirler. Taşlar ve kayalar arasında tepeye giden bir yolu vardır. Sudan mahrumdur. Diğer adalar gibi lavanta, kocayemiş ve muhtelif çalı bitkilerine sahip olduğu halde ağaçlardan mahrumdur. Bir düzlüğe bile sahip değildir. Köy ise limanımsı şekle sahip olan sahilin doğu kısmında yer alır. Burayı karşıdan kapatan Pitis (Kaşıkadası) adındaki adacık çok emin bir liman haline getirir. Köyün civarında ise bağ ve tarlalar yer alır." (Akpınar, 1984:55)

Çok yakın bir tarihe kadar adada su depolamak için Bizans devrinden kalma sarnıçlar bulunmaktadır. Bunlardan biri, kilise çevresindeki kuyunun yakınında yer almaktadır. Bizans Devri yapısı olan bu sarnıç yakın geçmişe kadar varlığını sürdürmüş ise de 1960'lı yıllarda yıktırılıp üzerine beton apartmanlar yapılmıştır (Poridis, 1999:74). Elektrik Burgazada'ya 1935 yılında gelmiştir. Bu tarihe kadar yollar, ada bekçisinin kontrolünde gazlı pompalı fenerlerle aydınlatılmıştır. 1937-1940 yılları arasında ilk kanalizasyon çalışmaları başlamıştır. 1955 yılından sonra başlayan yol çalışmaları ile toprak yollar asfaltlanmıştır (Pınar, 1987:26). 1962'de Burgazadası'nın yerli nüfusu çoğunluğu balıkçı olmak üzere 500 kişi olarak tespit edilmiştir. Yaz aylarında dinlenmek üzere adaya 2000-2500 kişi gelmektedir. Kasabada 1000 hane olup, yazlık gelenler evlerde oda kiralayıp kalmışlardır. Pansiyonculuk bazı yerli aileler için önemli bir geçim kaynağı olmuştur (Koçu, 1958:3137) Burgazada'danın en eski sakinlerinden Bayan G.A'nın (Burgazada, Yahudi,83) 1940'lı yıllardaki Burgazada tasviri yukarıdaki bilgileri doğrular niteliktedir:

"Burgazada'da her evin bir sarnıcı vardı. İstanbul'dan su dağıtım aracı gelirdi. Tüm ada halkı sıraya girer, sarnıçlarına su alırdı. Çatılarda yağmur suyu biriktirmek için bir mekânizma vardı. Düşünün ki yağmur suyu bile israf edilmiyor. Su kıtlığı vardı çünkü. Kalpazankaya yolunda ise hiç elektirik yoktu. El feneriyle yürüyüş yapardık."

Ada sakinlerinin ortak izlenimi, Varlık Vergisi'yle başlayan ve 1964 Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesine kadar devam eden süreçte adadaki Rum nüfusunun oldukça azalmasıdır. 1960'lı yılların sonlarında, Anadolu'dan özellikle Erzincan'dan gelen Alevi aileler, kendi hemşerilerinin adaya yerleşmesine aracı olmuştur (Kıray, 1984:160). Nüfuslarında gözle görülür bir düşüş yaşanan Burgazlı Rumlar, bir yandan bağcılık, balıkçılık, çiçekçilik, balık ağı üretimi gibi işlerde çalışmaya devam ederken; bir yandan da lokantacılık ve pastanecilik gibi yeme içme sektörüyle ilgilenmişlerdir (Atayurt, 2006:88). Anadolu'dan yerleşen nüfus, hamallık ve arabacılık gibi hizmet sektörünü üstlenmişler; yazlık evlerin günlük temizlik işlerini de kadınlar yapmaya başlamışlardır. Çok az sayıda da belediyede memuriyet ve müstahdem kadrolarına girenler de bulunmaktadır (Kıray, 1984:161). Adanın yerlilerinden, yazar Sait Faik Abasıyanık Burgazada'dayı şöyle anlatmaktadır:

"Evimiz kilisenin karşısındaydı. Bu kilisenin kırmızı tuğlalarının rengi gurup vaktinde gökyüzünün koyu mavisi ile selvi ağaçlarının yeşil-kahverengi renkleri ile karışırdı. Bazen kilisenin kubbesinin üzerindeki büyük haçın tepesine bir karga veya martının oturduğunu görülürdü. Kilise çirkin bir yapı değildi. Ama olağanüstü bir güzelliği de yoktu. Kiliseden çok, bir Bizanslı bir asilzadenin sarayını anımsatırdı. Kilisenin çan kulesi olmadığı için çanlar ön taraftaki bahçeye yerleştirilmişti. İki çan vardı. Büyük çan önemli yortu günlerinde ve cenazelerde, küçük çan ise sıradan ayinlerde kullanılırdı. Papaz efendiyi ilk defa bu bahçede çanların arkasında, iki ağacın arasında otururken gördüm. Gözleri de tıpkı sakalları gibi simsiyahtı. Otururken bacak bacak üstüne attığı için cübbesi dizlerine kadar sıyrılmıştı. Beyaz ipek gömleği, adeta insan eli değmemişçesine güzel, temiz ve parlaktı. Selamlaştığımız zaman gülümsedi. Sakallarının arasından bembeyaz iki sıra diş belirdi. Birden yüzündeki o mahzun bakışlı Bizanslı din adamı ifadesi gitmiş, onun yerine sanki yemek yemeğe hazırlanan sevimlibir ırgat görüntüsü gelmişti."(Abasıyanık,2006:338)

İstanbul adalarının her birinde nüfus yoğunluklarına göre öne çıkan farklı azınlık grupları vardır. Bu gruplar her bir adada kendi çoğunluğunu oluşturmaktadır. Her

adada, kendi içerisinde hiçbir ayrım gözetmeksizin yaşanmaktadır. Adalarda genellikle görülen iki tür ayrımcılık mevcuttur; "yazlıkçı-kışlıkçı." ayrımı ve bir asalet sembolü olarak "eski adalı-yeni adalı." ayrımı. Burgazada'da Rumlar sayıca oldukça az olmalarına rağmen hemen her kesimden insan tarafından "En eski adalı, gerçek adalı" olarak değerlendirilmektedir. Ermeni nüfus da oldukça azdır. Yahudi toplumu ise günümüzde Burgazada ile özdeşleşmiş bir grup olmasının yanı sıra genellikle toplum içi yaşayan, kendi kulüpleri ve ibadethaneleri dışına çıkmayan dolayısıyla adada son yıllarda görünürlük kazanmış bir toplumdur.

Adaya yerleşen ilk Müslüman Türk ailesinden olan Vedat Milor, Burgazada'daki çokkültürlü ortamı şöyle anlatmaktadır:

> "Adanın güzel bir kültürü vardır. Farklı inançlar bir arada ahenk içinde yaşar ve çoğulculuk yaşama zenginlik katar. Yaz başı herkes birbirine 'iyi yazlar' diler. Bu önemli ve çok güzel bir ada geleneğidir." (Vedat Milor.19/8/2016...Hürriyet)

İlerleyen bölümde Burgazada'danın çokkültürlü ortamın geçmişine daha detaylı ele alacağız.

2.4.3. Burgazada'da Azınlık Gruplarına Genel Bakış

İstanbul Osmanlı yönetimine geçtikten sonra da Rumlar Adalara yerleşmeye devam etmişler, 16. yüzyılda birer köy oluşturmuşlardır (Tuğlacı, 1989:10). Burgazada çok uzun yıllar gayrımüslim cemaatlere ev sahipliği yapmış, Müslüman Türklerin adaya yerleşmesi ise Cumhuriyetin ilk yıllarından sonra başlamıştır (Koçu, 1963; 137). Bizans ve Osmanlı döneminde Ada halkının büyük çoğunluğunu Rumlar oluşturmaktadır. Diğer gayrımüslim cemaatler ise Yahudiler ve Ermenilerdir. Burgazada'da Bizans'tan bu yana balıkçılıkla geçinen Rum nüfus, uzun yıllar adadaki toplumsal yapının çekirdeğini oluşturmuştur. 1846'dan sonra zengin Rumlar tarafından gösterişli köşkler inşa edilmiştir. Burgazada'nın asıl gelişimi ise 1950'li yıllarda başlamış, Yahudi işadamları tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. 50'li yıllar boyunca da halkın çoğunluğu yine Rumlardan oluşmaktadır ve gündelik hayata Batı tarzı bir hayat damga vurmaktadır.

Burgazada, Ermeniler ve Yahudiler tarafından da "güvenli bir liman"olarak algılanmıştır (Bali, 2009; 22, 23). Bu durum süreç içinde azalsa günümüzde de her ada farklı bir etnik kimlikle öne çıkmaktadır. Kınalıada Ermenilerle, Burgazada Yahudilerle, Büyükada Rumlarla ve Heybeliada'da Türklerle özdeşleşmiştir. Bütün adaların uzak ve yakın geçmişteki en yoğun nüfus grubu ise Rumlardan oluşmaktadır. Adanın Rum nüfusunun çoğu 1925'te nüfus mübadelesi, 1942'de Varlık Vergisi Yasası, 1955-1974 yılları arasındaki gergin Türk-Yunan ilişkileri nedeniyle Yunanistan'a göç etmiştir (Milas, 2003:224). Bunun sonucunda adada bulunan köşklerin büyük bir kısmı el değiştirmiş, yeni sahibi çoğunlukla Türkler oluşmuştur(Milas, 2003:225). 1974 Kıbrıs Harekatı ülke içinde Rum vatandaşların göçünü hızlandırmıştır (Atayurt, 2006:89). Bu tarihten sonra adanın Rum nüfusu, Burgazada'yı gelen yazlıkçıYahudi, Ermeni ve Süryani ailelerle kıyaslanamayacak kadar azalmıştır. Günümüzde adada Türk nüfusu çoğunluğu oluşturmakla birlikte farklı din, mezhep ve kökenlerden insanlar bir arada yaşamaktadır. Sünni, Alevi, Kürt, Laz, Rum Ortodoks, Rum Katolik, Ermeni, Süryani, Yahudi, Levanten, İtalyan, Bulgar, Yugoslav, İsveçli, Alman ve Avusturyalı olmak üzere değişik gruplar ada yaşamına entegre olmuşlardır (Schild, 1998:121). Bunun yanı sıra sayıca çok az olan Ermeniler, Kürtler, Türkler ve farklı milletlerden insanlar da vardır. 1950'li yıllarda adadaki nüfus değişikliği dikkat çekici boyutlarda yaşanmış, Burgazada, Doğu Anadolu'dan göç almaya başlamıştır. Hâlen günümüzde ortalama 1000 kişilik kışlık ada nüfusunun yaklaşık olarak %90'ını 1950'li yıllarda gelen Aleviler oluşmaktadır (Atayurt ve Morgül, 2006; 88). Burgazada'nın Alevileri genellikle Erzincan, Sivas ve Tokat'tan gelip yerleşmişlerdir. Burgazada'ya Müslüman nüfusun yerleşmesi daha önce de belirtildiği gibi Cumhuriyet devrinden sonra başlamıştır. Bu nedenle son yıllara kadar Burgazada'da cami ve mescit yoktur. Adanın ilk camisi Burgazada Cami, adanın doğu yamacında yer almaktadır ve oldukça dik bir set üstündedir. Bu cami 1953 yılında, İstanbul'un 500. fetih yılı anısına inşa edilmiştir. Mimar Burhan Ongun'dur (Göktürk,1961:3140). Günümüzde adada geniş toplum ve azınlıklar arasındaki birlikteliğin sürmesine rağmen adanın "yerlisi" sayılan Rum nüfusun evlerini terk etmesi ve göçle gelenlerin buraya yerleşmeleri sonucunda sosyal yapı değişmiştir.

Burgazada'da kalabalık Rum nüfusunun yaşadığı yıllarda yapılan, Fener Rum Patrikhanesi üst düzey mensuplarının, II. Abdülhamit'in nazırlarından Mavrokordato

ile Sinyosoğlu, Dimitrakopulo, Uzun Sava Civaoğlu, Kevencioğlu, Hıdıroğlu gibi zengin Rum tüccarlarının gösterişli köşkleri günümüze kadar gelmiştir (Tuğlacı, a.g.e: 226). Dimitrakopulo ailesi şarap, gıda maddeleri, sardalye konservesi ve kolonya üretimiyle de dönemin tanınan ailelerindendir(Tuğlacı, a.g.e, 247). Ada'nın bir diğer önemli ailesi Andriomenos'lar Mehtap Sokağı'nda olan 21 numaralı köşkleri de oldukça gösterişlidir. Köşkün ilk sahibi Nikolaki Andriomenos'un kendi döneminde Pera'nın en ünlü fotoğrafhanesine sahip olduğu bilinmektedir(Tuğlacı ,a.g.e.241) Ayios İoannis Kilisesi'nin karşısında, Çayır Aralığı Sokak, numara on beş de yazar Sait Faik Abasıyanık'ın köşkü vardır. Bu köşk, 1930'lu yıllarda Fenerli Doktor Aleksandros Spanudis'den satın alınmıştır. Köşk yazarın annesi Makbule hanımın vefatından sonra müze haline getirilmiştir. Adada Rum nüfusununun yoğun olduğu geçmiş yıllara vurgu yapılırken, dönemin varlıklı Rum ailelerinin yanı sıra Rum esnaflar da hatırlanmaktadır. Tina Vlaçoğlu-İliadu ada esnafı hakkında şunları söylemektedir:

> "1960'ların ortalarına kadar ada esnafının hemen tamamına yakını Rumdu. Bunlarıun içinde lokantacı, meyhaneci, fırıncı ve pastacılar özellikle yaz aylarında önemli bir grubu oluştururdu. Vapur iskelesinin karşısındaki eski Antigoni Palas Oteli'nin altında bulunan Yordan Arzumanoğlu'na ait Yordan Lokantası iyi bir isim yapmıştı. Seçkin mezelerinin yanı sıra krem karamelinin lezzeti ile tanınırdı. Yordan'ın ölümünden sonra karısı Marika ve Andrea burayı 1970'lerin ortalarına kadar işletmişlerdir. Yordan'ın az ilerisindeki basit ahçı dükkânı ise, diğerinin aksine bakımsız, pis, sinek kaynayan bir yerdi. Rumlar buraya "Miskin Andrea'nın Yeri." derlerdi. Yine çarşı içinde Makedon-Rum karışımı Lambo Briçevski'nin lokantası vardı. Lambo'nun oğlu Pandeli birçok müsabakada derece almış iyi bir yüzücü idi. Lambo'nun lokantrasının önünde midyeci Aleko oğulları Foti ve Yorgo ile midye tava satarak geçimlerini sağlamaya çalışırlardı. Yine Lambo'nun lokantasının yanında Koço Vasilyadis'in fırını vardı.Poğaça,açma ve kurabiyeleri için insanlar önünde sıra olurlardı. Özelli,kle Pazar günleri evlerden gönderilen büyük börek ve et yemeği tepsilerini küçük bir ücret karşılığında pişirirdi. Fırıncı Koço,1970'lerin sonunda Rumların göç dalgasına katılarak Yunanistan'a gitti. Kosta Dellakuridis'in pastanesi ise bu kadar dayanamadı. Yunan vatandaşı olan Dellakuridis ailesi Kıbrıs olayları nedeniyle 1964 yılında Türkiye'den sınır dışı edildi.Adanın birkaç defa yer değiştiren ve yazları iyi iş yapan İdeal Restaurant Antigoni'nin en güzel lokanta-meyhanelerinden biriydi. Aleko ve Niko isimli iki ortak tarafından işletiliyordu. Aleko 1974'de Yunanistan'a gitti. Kimsesiz olan Niko ise kendisine babaları gibi bakan Türk garsonlarının desteği ile ömrünün sonuna kadar işini sürdürdü. Adanın tartışmasız en iyi lokantası Yılmaz Bey ve eşi Bayan Kalyopi'nin kızlarının adını verdikleri Fulya Restaurant'tı. Günün birinde Yılmaz Bey de Rum eşiyle birlikte Yunanistan'a göç ettiler.

Atina'nın Kavuri sayfiyesinde açtıkları lokanta ile Antigoni'deki iyi isimlerini orada da sürdürdüler." (Türker,2007:29)

Görüşmecilerden Bayan E.U(Burgazada,Rum,69) da Burgazada'nın yeme-içme kültürü bakımından zayıf olduğunu vurgulamakta, geçmiş yıllarda Burgazada'ya hizmet veren Rum esnafı özlemle hatırlamaktadır:

"Maalesef, kendi mutfağımıza özgü yiyecekler satan bir yeme-içme mekânı yok. Sadece bizim değil, Yahudiler için de yok, Ermeniler için de yok. Genel anlamda günübirlikçilerden para kazanan yeme-içme mekânları var. İstanbul'un meşhur pastanelerinden Savoy Pastanesi bir zamanlar Burgazada'da bir pastane açmıştı. Sahibi değil de, daha çok karısı ve kızlarından biri bu pastaneyle ilgilenirdi. Sefarad mutfağına özgü muhteşem *borekitas*lar yaparlardı. Biz de orada tattık. Sonra maddi sebeplerden dolayı kapandı bu pastane. Ergun Pastanesi, Savoy'a rakipti. Savoy kapanınca onlardan öğrendikleri borekitasları menüsüne ekledi Ergun. Öyle özel gün, bayram filan takip ederek değil de her zaman *borekitas* olur Ergun'da. Burgazada'da gastronomi açısından zayıftır. Bildim bileli bir fırın vardı o kadar. Yeme-içme açısından en zengin yer Kınalıada. Kınalılar yemeğe çok düşkünler. Vapurda gelirken kim yemek konuşuyorsa, zeytinyağlı dolmadan söz açıyorsa bil ki o Ermeni'dir. Yahudiler genellikle para, hisse senedi , yatırım vs. konuşur. Rumlar ise sofra süslemekten söz açar. Süslenip püslenip kocalarını beklemeyi çok sever Rum kadınları. Çok cilvelilerdir".

Bayan G.A(Burgazada, Yahudi,83)da geçmişteki Rum esnafları özlemle anmakta, günümüzde adada yeme-içmenin oldukça pahalı ve kısıtlı olduğunu ifade etmektedir:

"Adada eskiden Rumların lokantaları, meyhaneleri, bakkalları vardı. Kasp Kiryako Bulgardı ama Rum gibi say onu da, sütçü Pandeli Briçevski,Fırıcı Koço, Bakkal Andon… Hepsi gitti. Üç kuruşa dükkânlarını devretmek zorunda kaldılar. Bunları da sonradan öğrendik. Artık Burgaz'da bu işlerde Aleviler çalışıyor genelde. Çok pahalı her şey. Onlar da haklı, napsın adamcağız üç ay para kazanabiliyor. Biz dışarda yemek yiyeceğimiz

zaman genelde Kalpazankaya'da yeriz. Onun dışında Klüp'te yeriz. Hatta ben hemen hemen bir tost ile geçiştiririm bu işi. Evim Kulüp'e çok yakın olduğu için evde yerim yemeğimi."

Bayan M.Ş. (Burgazada, Yahudi,51)ise kendi toplumunun mutfak kültürüne ait yeme –içme mekânı olmamasından dolayı memnuniyetsizliğini belirtmekte, adanın esnafına dair herhangi bir atıfta bulunmamaktadır:

"Kosher lokantamız yok Burgazada'da. Büyükada'da mevcut. Bizim Adada "kosher kasap" da yok. Etler evimize Büyükada'daki "kosher kasap"tan gelir. Bizim adamızda da olsa iyi olurdu.Büyük kolaylık.Bundan mahrumuz." (Bayan M.Ş.Burgazada,Yahudi,)

Burgazadalı olmak, öncelikle mekânsal bir aidiyet anlamını taşımaktadır. Bu aidiyet pek çok bağlamı kapsamaktadır. Burgazada'ya mekânsal aidiyetin çerçevesi, adalıların mekândaki varlığını görünür kılmaktadır. Bu nedenle Burgazadalılık kavramı, etno-dinsel kökene bakmadan, ada içi sosyal entegrasyonu niteleyen, mekân temelli bir ilişkiler ağı olarak düşünülmelidir. Mekânla kurulan ilişkide, Burgazada'da yaşayan herkes tek bir bütünde "Burgazdalılılık"ı ifade etmektedir. Bu bağlamda tüm kültürel ve kimliksel farklılıklar Burgazadalılık üzerinden anlam kazanmaktadır. Burgazada'da yaşayan herkesin birincil kimliğini "Adalı olmak" oluşturmaktadır. Bu nedenle her görüşmecinin önemle vurguladığı ilk şey adada "aile gibi" olunduğudur. Görüşmecilerden Bayan E.U(Burgazada, Rum,69) Burgazada'daki gündelik yaşamı şöyle anlatmaktadır:

"İstanbul,1949 doğumluyum. O zamanlar Alman Hastanesi'nde doğum yapmak modaydı. Benim annem de bu nedenle Alman Hastanesi'nde doğum yapmış. Kız kardeşim de aynı hastanede dünyaya geldi. Kız kardeşimin evliliğinden sonra Burgazlı olduk. Tam bir tarih söylemek gerekirse 1972'den itibaren. Onun öncesinde Adalara günübirlik ziyaretlerde bulunurduk. 1972 yılında Burgazada'da evimiz oldu. Bunun öncelikli sebebi kız kardeşimin evliliğidir. Çünkü damadımız Burgazada'nın gerçek yerlisidir. Onun ailesi yaz kış Burgazadalı'ydı. Öyle ki tereyağlarını, sütlerini bile kendileri üretirlermiş Burgazada tepelerinde.

O zamanlar sebze-meyve alışverişi için Yalova'ya gidilirmiş. Çok eski bir tarihten bahsediyorum. Onun dışında nezih bir ortama sahip olması da bizim için önemli bir etkendi elbette. Burgazada her zaman seçkin insanlara ev sahipliği yapmıştır. Diğer Adalılar da bunu kabul edecektir. Çok renkliydi, neşeliydi bizim Burgazada'mız. Nasıl şirin, nasıl naif, nasıl içten, nasıl kaygısız…. Gerçi kaygısızlık o yıllara ait özellikti. Bugünkü gibi gelecek tasası, geçim derdi, sağlık sorunları yoktu insanların. Ya da vardı, kol kırılır yen içinde kalır misali dışarı pek yansıtılmazdı. Burgazada'nın eski halini yaşayınca "Burgazadalı olmak." ne ifade ediyor daha iyi anlıyorsun. Bizim adamızda 'aile içi' bir yaşam vardı. Herkes herkese sahip çıkardı. Bunu yaşamış olmak Burgaz'a aidiyetimizi etkiliyor elbette. Kapıları kilitlemeden yaşardık. Özellikle gündüzleri kız kardeşimin evine gelen giden kişi sayısızdı. Kapı çalmadan gelirlerdi. Yaz kış böyleydi. Yazın mutfaktayım diyelim, bir bakayım ki antreye birileri havlu, plaj çantası filan bırakmış. 'Geçerken bırakmış, birazdan almaya gelir' derdim, hiç şaşırmazdım. O güzelliği çok uzun süre yaşadık. Kıbrıs meselesi yıllarında bile rahattık. Bizim adamızda herkes birbirine sahip çıkardı. Arkadaşını, komşunu, onun çocuklarını koruyup kollamak raconu vardı bizim adamızda. İskelenin karşısında "Tostçu Dimitro" vardı. Pazar günleri tıpkı şimdiki gibi İstanbul'dan gündelik gelen giden çok olurdu. Bu gündelik ziyaretçilerden biri Ada'nın kızlarından birine sarkıntılık etmiş. Hiç unutmam Dimitro o adamı elinde döner bıçağı ile vapura kadar kovalamıştı. Adanın delikanlıları, mahallenin ağabeyleri vardı. Şimdi kalmadı pek. Yine de en iyi ada Burgaz'dır. Muhafazakârdır, birbirine kenetlidir diğer adalara göre. İşte "Burgazadalı olmak" bu anlama geliyor benim için. Şimdilerde İstanbul'dan günübirlik gelenler daha çok oluyor. Maalesef bu insanların pek çoğu saygısız, nezaketsiz, kaba, bayağı. Üstelik eğitilemiyorlar. Benim ailem Selanik'ten birer köylü olarak geldi. Poturla, şalvarla…Fakat İstanbul kültürü onları eğitti. Aynı tarihte Amerika'ya giden akrabalar böyle yetişmediler. Köylü olmak ayıp değil ama köylü kalmak ayıp! Onlar köylü kaldı. Öyle ki "Comparsita." eşliğinde halay çekerlermiş. Ailemin zevkleri, hayata bakışı İstanbul kültürü içinde inceldi. Bakırköy'e yerleştiklerinde, eski İstanbullu komşular onlara adabı

öğretti. Bu kentte büyük bir medeniyet ve kültür birikimi var. İstanbul'a adapte olmak için, İstanbul kültürüyle şekillenmen, belli bir seviyeye gelmen lazım. Yoksa İstanbullular seni dışlarlar. Şimdi kimseye bırak adabı öğretmek, en ufak bir uyarıda bulunamıyorsun. Şiddet girdi insan ilişkilerine. Kabadayılık, vurdumduymazlık çok revaçta günümüzde. Burgaz'a İstanbul'dan gelip, tepelerde uyuyanlar var. Çoğu akşamdan kalmış oluyor. Korkuyoruz onlardan. Çocuklarımızı onlara karşı uyarıyoruz. Fakat ipler bir yerden sonra elinden kaçıyor. Eskiden polisleri bile tanırdık. Engin Aktel dostumuz anlatır, "6/7 Eylül Olayları." sırasında Burgazada'nın komiseri engellemiş saldırganları. Hiçbir zarar görmemiş Burgazada… Bir de şimdiyle kıyasla…."

Geçmişte adalar nüfusunun büyük bölümünü oluşturan azınlık grupları için, 6/7 Eylül deneyimi travmatik bir bellek oluşturmaktadır. Burgazada bu olayı "muhafazakâr yapısı" nedeniyle atalatabilmiştir. Bu olay Burgazadalıların geçmişi hatırlarken kapıldıkları nostalji hissinden sıyrılmalarını sağlayan olayların başında gelmeye devam etmektedir. Geçmiş güzel günler anımsanırken, 6/7 Eylül hatırlandığında "yerinden, yurdundan edilme." endişesi tekrar ortaya çıkmaktadır. Bayan G.A'nin(Burgazada,Yahudi,83) anlatımı da yukarıdaki ifadeleri desteklemektedir.

"Mayıs ayı başında Ada'ya çıkılır, Eylül sonu dönülür. Çocuksuz olanlar daha çok kalırdı. Burgazada'da 'aile gibiyiz'. İstanbul'dakinden daha iyi komşuluk yapılır Burgaz'da. 1944'ten beri yani 10 yaşından itibaren Burgaz'a geliyorum. Eskiden her İstanbullu muhakkak bir sayfiye evi kiralırdı yazın. Bu bir gelenekti. Biz de ilk Caddebostan'da yazlık tuttuk. Sonraki sene Bostancı'da yazlığa gittik. Beğenmedik. Sonra Heybeliada'da karar kıldık. Orayı da beğenmedi babam. Burgaz'a bir geldik ki…Dünya varmış. Bakma esasında güzel bir ada değil. Bir Büyükada veya Heybeliada'nın güzelliği yok Burgaz'da. Küçük bir ada. Olanakları çok sınırlı. Ama ilişkiler şahane. Burgazlı çok rahattır. Yazın bi şort bi bluz. Dantelli gömlek giyeni gören 'Hayrola nereye böyle?'der. Büyükada ise öyle değildi. Bir görsel şölen yaşanırdı iskeleden inince. Bütün hanımlar son derece şık, şapkalı, mücevherli. Eşlerini karşılamaya

inen kadınlar, piyasa yapmaya çıkmış gençler, İstanbul'daki işinden dönen beyler… Bizde öyle değildi. Herkes spor giyinir. Büyükada'ya yemeğe giderdik bazı Cumartesi günleri. O zaman giyinir, süslenirdik. Ama inan bana herkes kendini Burgaz'a zor atardı. 'Ohhh be dünya varmış!' derlerdi vapurdan inerken. O ortamı sevmez Burgazlı. Rahatlık, şıklıktan birinci gelir bizim adamızda. Şimdi ben mesela Büyükada'dan nefret ederim. Kınalıada'da Ermeni çok var. Pek alışık değilim o ortama, hiç bilmem Kınalı'yı. Heybeliada bence en güzel ada ama çok sıcak bir ortam yok orda. Farklı kültürler yok demek istediğim. Burgazada bozulmamış bir adadır. Biraz geleneksel bir yanı var. Hızlıca değişip, tanınmaz hâle gelmedi. Çocuk ve yaşlılar için ideal bir ada olma özelliğini sürdürüyor. Gençler ise çok haklılar, sıkılıyorlar Burgaz'da. Ahh bir de Bodrum modası var. Eskiden İstanbullular Anadolu'ya adım atmazdı. Ege'de tatil yapmak gibi bir şey söz konusu olamazdı. Sonra bir Bodrum modası çıktı. Herkese oralarda şimdi. Hiç sevmiyorum bunu. İstanbullu yine İstanbul'da geçirebilmeli yazlarını. Bunun dışında çocuk büyütmek ise çok kolaydır adada. Sokakta bile özgürce oynayabilir. Burgaz'ın geçmişindeki en üzücü olay 6/7 Eylül'dür[13]. Onun dışında hep masal gibi geçti ada günlerimiz. 6/7 Eylül'de bizi kurtaran ise Genco Erkal'ın babası Reşat Bey'di. Tabancası ile çapulcuları korkutup, engelledi. Reşat Bey çok

[13] 6-7 Eylül Olayları, 1955 yılında azınlıklara yönelik olarak, İstanbul başta olmak üzere İzmir ve Ankara'da meydana gelen yağma, hırsızlık, cinayet, kundaklama tecavüz olaylarının bütünüdür. 6 Eylül 1955 günü saat 13:00'te, devlet radyosu, Selanik'te Atatürk'ün doğduğu eve bomba atıldığını haberini duyurmuş ve bu öğleden sonra İstanbul Ekspres gazetesinin manşetiyle yayılmıştır. Akşama doğru öğrenci birlikleri ve "Kıbrıs Türktür Cemiyeti"nin (KTC) çağrısıyla Taksim Meydanı'nda bir protesto mitingi düzenlenmiş, mitingin sonunda çoğunluğunu İstanbul dışından gelen insanların oluşturduğu bir grup Beyoğlu'nda bulunan azınlıklara ait iş yerleri tahrip etmeye başlamıştır. Kısa sürede olayların şiddeti artmış, azınlıkların yoğun olarak yaşadığı Beyoğlu, Tatavla, Şişli, Kadıköy,Nişantaşı gibi bölgelere yayılmıştır. Sadece dükkânlara değil, ev, ibadethane ve mezarlıklar da tahrip edilen bölgeler arasında yerini almış, saldırganların hedefi olmuştur. Aynı saldırganlar eş zamanlı olarak Eminönü, Fatih, Eyüp, Bakırköy, Yeşilköy, Ortaköy, Arnavutköy, Bebek gibi daha uzak semtlere; Anadolu yakasındaki Moda, Kadıköy, Kuzguncuk, Çengelköy semtlerine ve hatta Adalar'a da saldırı düzenlemiş, pek çok mekân tahrip edilmiştir. Bu saldırılara yaklaşık yüz bin kişinin katıldığı düşünülmektedir (Güven, 2012: 25,26).

sevilen bir Burgaz'lıydı. Karısı Nebahat Hanım benim çok yakın arkadaşımdı. Birlikte Uludağ'a kayak yapmaya bile gitmişliğim var. Adalılarla yaz dışında da görüşürdük eskiden. Şimdi öyle değil. Son olarak ekleyeyim, hatırı kalmasın. Nebahat Hanım çokçok ünlü bir terziydi. Mısır Apartmanı'nda(Beyoğlu) bir atölyesi vardı. Dönemin sosyetesine hizmet verirdi.Adanın kadınlara bir şey diktiğini hatırlamam.Benim de hiç elbisem yok Nebahat hanımdan.Ama iyi arkadaştık, kulüpte briç oynardık. Bir de şunu duydum ben, yok Museviler ortada gözükmez filan diye. Asıl bunu diyen dışları çıkmamıştır. Bizim adamız, evimiz ora. Neden dolaşmayalım, görünmeyelim hiç aklım almıyor. Yanlış şeyler bunlar."

Bayan T.P (Burgazada, Yahudi,62) ada içindeki yaşamını komşuluk vs.gibi ilişkilerin dışında, kendi toplumuna özgü mekânları kullanma bağlamında ifade etmektedir.

"Bizim cemaate ait mekânlar var. Bu güzel bir şey. Bir sinagog var, gerektikçe giderim. Çok sık değil. 1960'ların ortalarında yazlıkçı Yahudi ailelerinin sayısı epey artınca, yine Yahudilerin kendi arasında para toplamasıyla yaptırılmış. 1968 yılında ibadete açılmış. Neve Şalom Vakfı'na ait. Orada bazı akşamlar sohbetler olur... Nadiren katılırım. Bir de "Koloni" var. Bazı çocuklarımızın yazın iki haftalık periodlarla kaldığı çok keyifli bir mekân. Yaşlılar da kalıyor yaz sonunda çocuklar ayrıldıktan sonra. Haftada bir akşam "Roof." ta düzenlenen sinema gecesine katılmaya gayret ederim. Orada bir kez beni de çocuklarla söyleşiye davet ettiler yazar olarak ve çok mutlu bir ortam olduğunu gördüm."

Bayan E.U. (Burgazada, Rum ,69) ada içi sevgi, saygı, farkındalık ve dayanışma ortamına şu katkılarda bulunmaktadır:

"Burgaz'da iç içe yaşarız ve birbirimizin adetlerini biliriz. Adalı olmak, adada yaşamak bunu gerektirir. Örneğin Bakırköy'de yaşarken hiç Musevi komşumuz olmadı. O yüzden pek tanımazdık onları. Ermenilerin adetlerini hep bilirdik çünkü aynı dine mensubuz. Hıristiyanlıkçatısı altında ufak tefek farklılıklarla birleşiyoruz. Bir Türk için ise bu zordur.

Çok ilgili değilse, iç içe yaşamıyorsa bu adetleri takip etmesi zordur. Biz Musevi toplumunu Şişli'ye gelince tanıdık. Bu tanıma da yine uzaktan uzaktandı. Öyle içli dışlı değildik yani düğünlerine, bar-mitzvalarına filan gidecek kadar. Şişli'deki ilk yıllarımızda birgün pazara gittik. Baktık ki pırasanın fiyatı almış başını gidiyor. Garipsediğimizi anlayan pazarcılar "Madam, bayram var ya onun için bu fiyatlar." diyor. Biz de "ne bayramı, bayram mayram yok." diyoruz. Sonradan anlaşıldı ki Musevi toplumunun bayramıymış ve bayramlarda muhakkak pırasa köftesi filan yapılırmış. Bunu o zaman öğrendik. Eskiden Adada da Musevi'yi pek göremezdiniz. Kendi kulüplerinden çıkmazlardı. Tabii bunu kültürlerini bozulmadan muhafaza etmek için yapıyorlar. Çok saygı duyuyorum. Günümüzde ise kafelerde oturuyorlar rahatlıkla. Sokakta gezerken de görebilirsiniz. Herkes bir grup oluşturduğu için iletişim zorlaşıyor. Bu grupların dışında kimse birbiriyle pek görüşmezdi. Ta ki "Reunion"a kadar. 2012 yılında, Burgaz'dan ayrılmak zorunda kalmış eski Burgazlılarla buluştuk. Bu insanlar Burgazada'dan yıllar evvel ayrılmak zorunda kalan, ama kalbini Burgazada'da bırakan Rumlardı. Önce gençler Facebook'ta bir grup kurdu. Bu gruba çok talep oldu. İki yıl boyunca, binlerce kişi yazıştı. Bunların arasında dört yüz kişi Burgazada'da buluştu. İşte o facebook grubunda, iki yıl boyunca çok sayıda resim, anı, hikaye paylaşıldı. Ama baktık ki böyle olmayacak, Burgazadalılar birbirine dokunmak, yüz yüze konuşmak, sarılmak, hasret gidermek istedi. Bu büyük buluşma için de 2012'nin ağustos ayı seçildi. Aylar boyunca bu heyecanla yaşadık. Bu buluşma için Avustralya, ABD, Fransa'dan gelen 400 Burgazadalı Rum, kırk yıl sonra buluştu. Adada, onları unutmayan, adaya kattıkları neşe ve sevincin eksikliğini hisseden yüzlerce kişi tarafından karşılandılar. Hep birlikte bir hafta boyunca inanılmaz eğlenceler yaşadık. Ama bir o kadar da buruktu bu buluşma. Çünkü 40 yıl sonra dönenler, çocukluk yıllarının geçtiği evleri gördüler. Ve şimdiki hallerine üzüldüler. Fakat demin bahsettiğim bu gruplaşma o toplantıda bile vardı. Yine de bu bir milattı. Ülkenin değişen politik atmosferi nedeniyle bu toplantı tekrar edilmedi. Çok istemiştik oysa. Biz ailecek bu tip ilişkileri canlı tutmak isteğinde olduğumuz için kendi aramızda devam ettiriyoruz. Burgazlılarla ilişkiyi

muhafaza etme taraftarıyım. Oysa benim evimde düzenlediğim partilerde bile ufak tefek de olsa sorunlar çıkıyor, gruplaşmalar yaşanıyor. Görünüşte çok mutlu insanlar. Biz artık genç insanlar değiliz. Her şeyi daha olgunlukla yapmalıyız. Bir kere en başta tahammüllü olmalıyız ki hepimiz de iyi eğitimli, kültürlü insanlarız. Bize yakışan budur." (Bayan E.U, Burgazada)

Bu ortamın kalmadığını düşünen görüşmeciler de vardır. Onlara göre böyle bir durum adanın eski günlerine özgüdür. Yine de ada içindeki ortam tarif edilirken "aile gibi olmak" ifadesi kullanılmaktadır.

"Bir zamanlar çok iyiydi, büyük bir aile gibiydik. Şimdi kalmadı pek." (Bayan T.P. Burgazada,62)

Burgazada kente bağlı gelişmesine rağmen, sosyo-kültürel bağlamda İstanbul'dan farklılaşmıştır. Etnik kökene bağlı ayrışmalar Burgazada'da görülmemektedir. Adada en temel hissedilen ayrım "günübirlik" ziyaretçilere yöneliktir. Ekonomik güce yönelik ayrışma da bu bağlamda değerlendirilebilir. Görüşmecilerin ifade ettiklerine göre, ada kültürü, kullanıcı olmayı ve yerleşikliği beraberinde getirmektedir. Burgazada'da "adalı." olmanın en önemli bileşenlerinden biri, adanın geçmişi hakkında bilgi sahibi olmak ve ada algısı yaratan mekânın doğasını korumaktır. Bu anlamda Burgazadalıların günübirlik ziyaretçilerden beklediği, adanın tarihi ve kültürel öneminin bilinmesinden önce en başta mekânı sahiplenmesi ve koruması yönünde adım atmalarıdır. Adada yerleşik bir düzene sahip olmak, eski İstanbulluluk nostaljisi bağlamında ele alınmakta, geçici ziyaretçiler bu yerleşik kültürün dışında konumlandırılmaktadır. Çünkü ada, toplumsal etkileşimin mekânsal aracı olma konumundan soyutlanarak, kültürel üretimin dışına çıkarılmaya zorlanmaktadır. Günübirlik ziyaretçiler de bu anlamda önemli rol oynamaktadır. Bayan E.U.(Burgazada,Rum,69) yerleşik adalıların günübirlikçi algısını şöyle ifade etmektedir:

"İstanbul'dan günübirlik gelenler tarafından hayasızca istilasından nefret ediyorum. Vapurdan başlıyor düzeysizlik. Sevgilinin kucağında gerinerek uyunmaz. Evinizde değilsiniz efendim! Ayakkabı çıkarılıp, bağdaş kurup oturuyorlar. Böyle bir saygısızlık, kabalık görmedim. Kendini Cannes

sahilinde sanıp, bikiniyle gezenler de var. Burgazada'da hiçbir zaman sokakta bikiniyle gezilmedi. Kulübe denize girmeye bile gitsen her zaman üstüne bir şey alırsın. Onun dışında pisliyorlar, ağaçların altında yatıyorlar. Herkes her şeyi özgürce, sınırsızca yapıyor. İki ağaç görünce mangal yakıyorlar. Adabı bilmiyorlar, görgüsüzlük diz boyu. Fakat şu var; bu insanların hiçbiri İstanbullu değil ve memleketlerinde, Anadolu'da yapmıyorlar bu çılgınlıkları. İstanbul onlar için deşarj olma yeri, dahası Ada açıkhava parkı! Her türlü çılgınlık serbestçe yapılabilir. Yine Burgazada nispeten iyi. Büyükada maalesef şu an en kötü yer. Faytonculları bile çok düzeysiz. Büyükada'daki bu başıboş kalabalıktan tek memnun olan esnaf. Çünkü çok iyi para kazanıyorlar. O yüzden hiç şikayetleri yok. Mesela biz Burgaz'da restaurantlara gitmeyiz kolay kolay. Mavi-beyaz örtüyü serince, Rumca şarkıyı çalınca iyi meze yapmış, lezzetli yemek yapmış olmazsınız. Tabii günübirlik gelenler bunun farkını bilmez. Adam taramayı zaten ilk defa orda görmüş. Ne bilsin gerçek lezzetini. Burgaz'daki bu restaurantlar, meyhaneler de bu insanlara hitap ediyor."

Bayan G.A. (Burgazada,Yahudi,83) ise günübirlikçilerin 'istila'sına en az uğrayan adanın Burgazada olmasından dolayı memnuniyetini ifade etmektedir:

"Burgazada'ya da günübirlik gelen çok ama diğer adalara göre yine de az. Bulucakları bir şey yok ki Burgaz'da. Fayton turu yok, tepelerde hayat yok, dondurmacı, tatlıcı vs. yok. Sıkılıyorlar Burgaz'da. Şanslıyız o yönden. Bana bazen soruyorlar 'Burgazada nasıl bir yer?' diye, "Berbat bir yer, kaldırımı bozuk ve çöpleri toplanmadığı için kokuyor' diyorum. Kalabalık gelmesin diye böyle söylüyorum"

Ada'da ev sahibi olmak geçmişten günümüze bir statü, yerleşik bir kent kültürünün ifadesi olarak algılanmaktadır. Görüşmecilerin ifadelerine göre "adanın yerlisi." olanlar kulüplere üye olan ve gündelik hayatının merkezinde kulüp içi sosyal etkinlikler olan kişilerdir. Burgazada'da üye olmayanlara kapalı, üyelerin düzenli bir aidat ödediği iki kulüp mevcuttur. Ada halkı tarafından "Büyük Kulüp" ve "Küçük

Kulüp" olarak adlandırılmaktadır. "Büyük Kulüp." olarak anılan "Burgazada Deniz Kulübü." Musevi cemaatinin kulübüdür. "Küçük Kulüp" olarak anılan kulüp ise 1963 yılından kurulan "Adalar Su Sporları Kulübü"dür. Kısaca "A.S.S.K" olarak adlandırılmaktadır. Etkinlik programlarına bakıldığı zaman bu kulübün bir eğlence ve sosyal kulüp işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Kulübün üyelerinin en belirgin özellikleri orta ve üst sınıflara mensup olmalarıdır. Burgazada'da herhangi bir kulübe üye olmamak, ekonomik ve sosyo-kültürel anlamda grupların dışında yer almak anlamına gelmektedir. Kulüpler ada içindeki ekonomik hiyerarşiyi en belirgin gözlemleyeceğimiz mekânlar olarak öne çıkmaktadır. Bayan E.U(Burgazada, Rum,69) A.S.S.K' ın gündelik hayattaki rolünü şöyle ifade etmektedir:

> "Adalar Su Sporları Kulübü, 1963 yılında kurulmuş. Biz geldiğimizde vardı yani. Burgazada'da su sporları dalında kurulan ilk spor kulübüdür. Her adada var bir su spor kulübü. Kısa adı "A.S.S.K.", renkleri ise kırmızı, beyaz ve laciverttir. Böyle bir kulüp kurma düşüncesinin ortaya çıkış nedeni, Ada'da yaşayan yerli nüfusun çocukları ve Ada'ya yazlıkçı olarak gelen ailelerin çocuklarının yaz tatili süresince sportif aktiviteler ile uğraşmalarını sağlamak. Bu sebepten ötürü, 1962 yılında Turgut Egemen'in öncülüğünde bir su sporları kulübü kurulması çalışmalarına başlanmış. Yirmi sekiz kurucu üyeyle 1963 yılında resmen açılmış. Kurulduğu yere Ada'nın en eskileri "moloz." diyorlar. Çünkü orada bir moloz yığını varmış. Kulüp." (A.S.S.K) çok pahalı. Eskiler diyor ki; "Kulübe adam bulamıyorduk. Üstelik aidatı üç kuruştu." Şimdi çok pahalı aidatlar. Ama yine de "Kulüp" bizim sığınağımız. Mecbur oradan denize giriyoruz. Öbür türlü başıboş insan çok. Onlarla karşılaşmak istemiyoruz.İstanbul'dan gelen misafirimi de orada ağırlarım genellikle.Deniz var, yemek var, eğlence var, arkadaş var. Neden evde duralım ki?"

Bayan G.A (Burgazada, Yahudi,83)ise adalılar arasında 'Büyük Kulüp' olarak bilinen, Burgazada Deniz Kulübü' hakkında 'ada hayatımızın merkezi' ifadesini kullanmaktadır:

"Deniz Kulübü, benim evime çok yakın. Akşam yemeğini yer yemez soluğu orada alırız.Hatta kulübe erken gitmek için yemek hızlıca yenir. Orası ada günlerimizin merkezi konumunda. Çouklarımızı kulüpte büyüttük. Çok güvenlikli, çok rahattı. Bu büyük bir lüks şimdi düşünürsek. Herkes birbirini tanır, Sever, sayar, dayanışır. Ben briç oynamayı çok severdim. Hala daha briç oynarım kulüpte. Önce küçük bir yerdi. Sonra süreç içinde büyüdü mekân. Kulübün varlıklı zamanlarında konserler olurdu. Şimdi fakirleşti biraz. Yaşlı çok,gençler gidyor. Üye bulmakta zorluk çekiyoruz. Para azaldı buna bağlı olarak.Ama hala en sevdiğim yerdir. Bütün misafirlerimi kulüpte ağırlarım. Ev içine girmeyiz pek."

İstanbul kültürünü oluşturan merkezlerden biri olarak, Burgazada, yaşam tarzlarını biçimlendirme, farklı kültürlerle birarada yaşamaktan dolayı oluşan sosyo-kültürel birikime sahip olma gibi işlevlevleriyle değerlendirildiğinde bir kültür üretim kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Kimlikler ise sınırları esnetilerek, en temel anlamda adaya aidiyet bağlamında şekil almaktadır. Burgazada'da kültür ve kimliğe dair bu ikili yapının ortak paydasında ada kültürü; adaya aidiyet hissiyle biçimlenen, bu bağlamda şekillenen bir yaşama tarzıdır. Özelde Burgaz'da genelde tüm Adalarda, geçmişten söz etme yetkisi çoğunlukla azınlık grupları tekelindedir. Ada içindeki varlıkları, Burgazada'nın belleği olarak aktarılmaktadır. Bu durum Ada içerisindeki hiyerarşinin bir ifade biçimine dönüşmüş halidir. Eski Burgazda yaşantısı, Adalı Rumların anlatımında nostaljik bir ifadeye dönüşmektedir.

"Mayıs ayı artık adaya çıkma zamanıydı. Çocuklar küçüktü, okul derdimiz yoktu. Adaya erken çıkar, Cumhuriyet bayramını yapmadan inmezdik. Erkenden ortalık hareketlenirdi. İşe gidenler vapura koşarken, ev hanımları balıkçıları beklerdi taze balık için. Bir de Burgazlı kadınlar kocalarını İstanbul'a yolcu ettikten sonra evin düzeniyle ilgilenirdi. İş yapmakta zorlanınca çocuğa "Oğlum, kızım….Komşu Kiria Olga'ya git, sana bir *alikobeni* versin" derdi. Çocuk küçük, nereden bilsin giderdi : -"Kiria Olga, yayam dedi ki bana bir "alikobeni." verecekmişsin." "-Ne pedi mou, katse ligo." (tamam çocuğum, otur biraz…) Çocuk bekler, yarım saat, bir saat, bir buçuk… ...arada: -"E ade kiria Olga!." (E hadi bayan

Olga!) –"Ne pedi mu!." (Evet çocuğum) ...Zaman geçer, en nihayet Madam Olga elinde rastgele bir şeyle gelir. Çocuk nereden bilsin ki bu Burgazlı kadınlar arasında gizli bir mesajlaşma: Alikobeni yani; "alıkoy beni!." anlamına geliyor. Bu nostalji hep vardır. Annem de hep eskiyi anardı. "*Ay ne eğlenirdik*." derdi. Eğlence de şuymuş; pikniğe, danslı partilere gramofon götürürlermiş. Kollu gramofon üstelik. Tam dans ederken doğal olarak müzik duruveriyor. Gidip tekrar kurman gerek gramofonu. Buna rağmen *"çok eğlenirdik, ne muhteşem günlerdi*." diye anlatırdı. Onlar için saf eğlence buymuş! Ben Adada en çok kalabalık gruplar halinde, şarkılar söyleyerek yaptığımız gezintileri özlüyorum. Şimdi buna imkan yok. Hemen rahatsız oluyorlar. Yok efendim uyuyorlarmış. O kadar kızıyorum ki "git o zaman sanatoryuma, Heybeli'ye git canım." diyorum. Tahammül sınırı yok insanımızın. Mizah duygusunu da yitirdi halkımız. Eskiden ne şakalar yapılırdı. Birbirimizin başına karpuz geçirdiğimizi, film izlerken yumurta savaşı başlattığımızı bile hatırlarım. Sanırım şimdi bu şakaları yapmaya kalksak sonu karakolda biter. *Eski Adalı* oturmuş bir kültürdür. *Yeni Adalı* sana adapte olmaz. Eski Adalı Rumca bilir, Ladino bilir, Ermenice bilir…Şimdi laf arasında Konstantinoupoli dendiğinde bile müthiş yanlış anlıyorlar. Kör bir milliyetçilik hâkim. Oysa bunda bir kasıt aramamak lazım. Ne yani İstanbul denilince Öz Türkçe mi kullanmış oluyorsun? İstanbul; Rumca İstimpol'dan türemiştir. "Şehre iniyorum" manasındadır (Bayan E.U, Burgazada,Rum,69)

Görüşme yapılan Yahudilerde benzer nostaljik özleme rastlansa da "Eski Adalı"nın Rumlar olduğu önemle vurgulanmaktadır:

"29.10.1956 doğumluyum. 30 sene gittik Burgaz'a. 20 yıl ara verdik. Ara verdik derken evimizi sattık, ailemin evine gidip geldim. Şimdi yeniden, bütün aile Burgazada'dayız. Burgazadalı olmak bir ayrıcalık bence. Herkesin çocukluğunu, çocuklarının birlikte büyüyüp birçok anı biriktirdiği bir zamanların büyük ailesi…Burgazada'da biz büyük bir

aileyiz. Doğasını, sahil yolunu, sakinliğini çok seviyorum. Klişe olacak ama sinagog ve camiinin bulunduğu bir zamanlarını, bütün farklı renklerin birlikte yaşandığı güzel değerlerini beğeniyorum. Maalesef eskiye yönelik çok az şey kaldı Burgaz'da. İnsanlar en başta. Rumlar vardı, gittiler. Tanıdıklarımız gitti. Esnaf değişti. Eskiden çok Rum esnaf vardı. Doğası bozuldu. Burası başlangıçta balıkçı adasıymış. Balık yok şimdi. Balık olmadığı için balıkçı da yok. Hayatın akışı değişti. Nezaket ortadan kayboldu. Doğası bozuldu. En iyi bilgiye Sait Faik'in öykülerinde bulacaksınız. Şimdi hiçbir şey o öykülerde anlatıldığı gibi değil, maalesef. Eski değerlerde kalmış insanlar "Eski Adalı" bence. Komşularının dilini, kültürünü bilen, geleneklerine saygı gösteren, bayramlarını takip eden…Nazik insanlardır eski Adalılar. Bence Burgaz'ın en yerlisi Rumlardır bu anlamda." (Bayan T.P, Burgazada, Yahudi,62)

Adanın esnafı da Burgazadalı olmak bağlamında değerlendirilmekte, "adanın esnafı." olmak, yerleşik bir yapı olarak algılanmaktadır. Rum görüşmecimiz esnafla en iyi ilişkiyi Yahudi toplumunun kurduğunu düşünmektedir.

"Esnafla ilişkilerimiz eskiden çok iyiydi. Musevi toplumu esnafla daha iyi bir diyalog içerisinde. "İstanbul'dan bir torba erzak getireceksem, iki torba da Mehmet efendiden almalıyız." diye düşünüyorlar. Kendileriyle birlikte yaşayan insanları korur kollar Museviler. Eskiden Oyuncakçı Rıza amcamız vardı iskeleye yakın. Şimdi orası bir kafe. Rıza amaca babamı izlermiş her sabah. Birgün bana dedi ki; "Babana söyle, vapura koşmasın. Mösyo Danon'u tanıyor musun? Kaşıkadası'nın sahibi. Mösyö Danon her zaman der ki; 'vapurlar gelir gider, Danon giderse bi daha gelmez' Baban bunu unutmasın. Babama anlattım, çok hoşuna gitti. Çünkü korunup, kollandığını anladı. İki sene sonra Rıza amca vefat etti. Hem de vapura koşarken! Böyleydi eskiden ilişkiler." (Bayan E.U.Burgazada, Rum,69)

Yahudiler de esnafla olan güzel bir diyaloğu kabul etmektedir.

"Hepsini severim. Adımıza, soyadımıza kadar bilirler. Eşimle araları daha iyiydi. Çünkü o halk içinde olmayı çok sever. Şakalaşmalar, espriler… Onlarla da aile gibiyiz. Fakat Burgazada çok pahalı bir yer. Bu bir gerçek." (Bayan G.A, Burgazada,Yahudi, 83)

"Gayet iyi. Esnafı çok iyi insanlar. Hepsini takdir ederim." (Bayan M.Ş. Yahudi,51)

Görüşmecilerin hepsinin buluştuğu nokta Burgazadalı olmanın bir ayrıcalık olduğudur. Bu durum gündelik hayat içinde en çok vurgulanandır. Etno-dinsel kimlikler, Burgazadalılık çatısı altında okunurluk kazanmaktadır. Burgazadalılık kültürü; mekâna ve zamana ilişkin sosyo-kültürel yapılar, kentin çokkültürlülük belleği, semboller ve imgeler ile oluşturulmuştur. Bu devingen değil durağan bir yapıyı ifade etmektedir. Burgazada'nın kendine özgü yapısı nedeniyle, süreç içinde gerçekleşen sosyo-kültürel dönüşümün izleri görülmektedir. Burgazadalılık kimliği değerlendirildiğinde çok katmanlı kültürel ortamın farklı aidiyetlere denk düştüğü görülebilmektedir. Bu çok farklı aidiyetler "Adalılık" çatısı altında biraraya gelmeyi başarabilmektedir. Burgazada'nın ada kültürünü farklılaştıran sosyo-kültürel, ve demografik unsurların her biri süreç içinde dönüşüm geçirmiştir. Burgazada'nın ada kültürü, adanın kimliği ve kültürü bağlamında tarihsel arka plana sahip biçimde, balıkçılık, denizcilik, farklılıklarla birarada yaşam biçimi gibi faktörlerden etkilenmiş ve bu doğrultuda günümüze kadar gelmiştir. Ancak bu kültür kentin sosyo-kültürel dönüşümüne eklemlenerek oluşmamıştır. Hatta buna rağmen varolmuştur.

Adada sınıfsal hiyerarşiyi oluşturan ekonomik ögeler "ev sahibi olmak" ve "kulüp üyesi olmak"iken; sosyal hiyerarşi "Eski Adalı" olmak ve Burgaz'da eskiden nüfusça yoğun olan "Rumların kültürel zenginliği" ne tanık olmak öne çıkmaktadır. Fakat Rumlara dönük bu algı, geniş toplumca salt nostaljik bir çerçeve içinde anlam kazanırken, azınlıklar arasında siyasi bir tepkiyi de içermektedir. Rumların İstanbul'dan göç sürücü bütün ayrıntılarıyla bilinmekte ve geçmiş anımsanırken ilk önce, büyük bir özlemle Rumların yaşam tarzından söz edilmektedir. Ada içi ilişkiler sınıfsal bağlamda değerlendirildiğinde ise hizmet sektöründeki Aleviler, mülk sahibi

olmayanlar ve kulüp üyesi olmayanlar en alt kategoride değerlendirilmektedir. “Yeni Adalı”lık kavramı ise İstanbul’un uzun yıllardır oluşturduğu kültürel mirastan kopukluğun, kentlilik bilinci mirasının dışındalığın somutlaşmış biçimi olarak algılanmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. AZINLIK KAVRAMINA GENEL BAKIŞ

Toplum içinde yaşayan insanların, farklı bağlamlarda birbirinden ayrılması nedeniyle tarihsel süreç içerisinde "azınlık" kavramı ortaya çıkmıştır. Azınlık kavramı ülkemizde ve dünyada, güncelliğini yitirmeyen önemli bir sorun olarak olarak öne çıksa da kavram üzerinde ortak bir anlaşmaya varılamamıştır. Bu nedenle çok çeşitli tanımlamalar ortaya çıkmıştır. Bu tanımlamaların bir kısmı sayısal bakımdan üstünlüğe vurgu yaparken diğer kısmı da objektif niteliklere de vurgu yapmaktadır (Kaptan,2002:45-47). Uluslararası hukukta da azınlıkların mevcudiyeti kabul edilmesine rağmen, üzerinde anlaşılmış bir tanım yapılmamıştır. Öktem'e göre; devletler azınlıkların korunmasını ertelemek ve taleplerini silikleştirmek, bulanıklaştırmak için tanım yapmaktan kaçınmaktadırlar (2008:52). Kavramın kökeni, on altıncı yüzyıla, mutlakıyetçi krallıklara dayanmaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan yeni merkezi devlet modelinin milletleşme bilincini ortaya çıkarması, azınlık kavramı da beraberinde getirmiştir. On sekizinci yüzyılda, Fransız İhtilali ile yayılan milliyetçilik akımı ulus devletlerin kurulmasına yol açarak, yeni devletler ortaya çıkarmıştır. Bu yeni devletlerin homojen yapıda olmaması, azınlıklar ve azınlık haklarını sorun haline getirmiştir(Oran, 2005:17-19). Türk Dil Kurumu azınlık kavramını; "Bir toplulukta herhangi bir nitelik bakımından ayrı ve ötekilerden sayıca az olanlar ya da bunların durumu, çoğunluk karşıtı, ekalliyet." şeklinde tanımlamaktadır(http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57a446924b3ae6.9958596.). Böylesi bir tanımda sayıca üstünlük ön plandadır. Başlangıçta yalnızca oylamalarda sayı olarak aşağıda kalan grubu ifade etmek için kullanılan azınlık kavramı, latince "minör" "küçük, az" kelimesinden türetilmiştir(Arsava, 1993:41). Oran'ın tanımı ise daha kapsayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu tanıma göre;

> "Bir toplulukta sayısal bakımdan azınlık oluşturan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan grup, azınlığı oluşturmaktadır. Yine bu tanıma göre; eşcinseller,

transeksüeller, travestiler ve kadınlar toplumda azınlık konumundadırlar." (Oran, 2001: 67).

Birleşmiş Milletler Alt Komisyonu'nun kabul ettiği azınlık tanımı ise:

"Bir toplum içinde sürekli etnik, dil ve dini geleneklere yahut diğer önemli özelliklere sahip olan, bu özellikler nedeniyle toplumun diğer kesimlerinden açık olarak ayrılan ve bu özellikleri muhafaza etmek isteyen, hâkim pozisyonda bulunmayan gruplar"ı ifade etmektedir (Arsava, 1993; akt. Ürer, 2003:12).

Azınlıklar başlangıçta dinsel gruplar şeklinde tanımlanmıştır. On altıncı yüzyılda, Avrupa'da kurulmaya başlayan mutlakiyetçi krallıklar ile birlikte ilk mezhepsel azınlıklar ortaya çıkmış(Katolik krallıklarda Protestanlar, Protestan krallıklarda Katolikler),bu azınlıkların korunmasına dayanan yasalar ve antlaşmalar azınlık kavramının günümüzde de geçerliliğini sürdüren en eski tanımını meydana getirmiştir. Avrupa'da ortaya çıkan din savaşlarını sonlandırmak için yapılan düzenlemeler azınlık kavramının tarihsel belgelere ilk kez yer almasına sebep olmuştur(İnanç, 2004:17-18). Dini azınlık kavramı ilk kez 1598 Nantes Fermanı'nda yer almıştır(Arsava 1999:56-57). Başlangıçta dinsel farklılıklar üzerinden tanımlanan azınlık kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı bağlamlar ve farklı boyutlarla çok katmanlı bir tanım olarak ortaya çıkmış; sosyal bilimlerde üzerinde en çok tartışılan olgulardan biri haline gelmiştir. Günümüzde bu kavram etnik, dinsel, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla tartışılmakta, sınırları yeniden çizilmektedir.

1789 yılından itibaren "dinsel azınlık" kavramının yanına "ulusal azınlık" kavramı da eklenmiş, azınlık kavramı farklı boyutlara taşınmıştır. "Devlet" yapılanmasının ilk örneklerinden itibaren içinde yaşanılan toplumdan ırk, dil, din, kültür vb. özelliklerle ayrılan ve genel nüfustan daha az sayılarla ifade edilen topluluklar olmuştur. Devletin kendi başat öznesi olarak tanımladığı "ulus" dışında kalan tüm gruplar "ulus-devlet" in ortaya çıktığı döneme kadar, günümüzdeki anlamıyla azınlık statüsünde yer almamışlardır. Bu nedenle azınlık kavramı "ulus" ve

“ulus-devlet” kavramlarının tarihsel gelişimine paralel olarak “modernist bir kavram” olarak tanımlanmakta ve modern devletlerin oluşum sürecinin ürünü olarak kabul edilmektedir (Çavuşoğlu, 1999:26). Daha ayrıntılı bir tanım içeren Avrupa Parlamenterler Meclisi'nin ek protokol önerisinde "ulusal azınlık",

- Bir devletin ülkesinde ikamet eden ve bundan dolayı o devletin vatandaşı olan,
- Devletle eskiden beri süregelen, sıkı ve sürekli bağlarını koruyan,
- Ayırt edici etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel özellikler gösteren,
- Devletin ya da o devletin bir bölgesinin geri kalan nüfusunun sayıca az olmasına rağmen, yeterli derecede temsil edilen,
- Kültürleri, gelenekleri, dinleri ya da dilleri dahil olmak üzere, ortak kimliklerini oluşturan öğeleri hep birlikte koruma kaygısıyla yönlenen kişiler grubu olarak tanımlanmıştır (Çavuşoğlu, 1999:27).

Hukuksal açıdan bu güne kadar yapılan tanımlardan en önemlisi sayılabilecek azınlık tanımı, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi’nin “Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt-komisyonu”nun raportörü Capartori tarafından, Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi’nin azınlıkların korunmasına ilişkin 27. maddesi bağlamında yapılmıştır. Buna göre:

> “Başat olmayan bir durumda olup, bir devletin geri kalan nüfusundan sayısal olarak daha az olan, bu devletin uyruğu olan üyeleri etnik, dinsel ve dilsel nitelikler bakımından nüfusun geri kalan bölümünden farklılık gösteren ve açık olarak olmasa bile kendi kültürünü, geleneklerini ve dilini korumaya yönelik bir dayanışma duygusu taşıyan grup”

azınlıktır. Capotorti’nin önerdiği tanımının kaynağı, Milletler Cemiyeti döneminde Uluslararası Sürekli Adalet Divanı'nın "topluluk" u, belirli bir ülke ya da bölgede yaşayan ve ırk, din, dil ve geleneklerini korumak için bir dayanışma duygusu ile birleşen bir grup olarak tanımladığı 31 Temmuz 1930 tarihli istişare görüşüdür (Oran, 2000:66).Günümüzde bu tanım yabancıları, sığınmacıları, uyruksuzları, dominant azınlıkları ve mecburi azınlıkları tanım dışı bıraktığı için yetersiz bulunmaktadır(Oran, 2001: 67).

Kaptan (2002: 45-47) Caportori’nin tanımına yeni bir ölçüt eklemiştir. Bu ölçüt, azınlık grubunun vatandaşı oldukları ülkeye sadakatle bağlı olmaları, ayrılarak yeni bir devlet kurma ve ülkeyi parçalama gibi bir amacının olmaması gerektiğidir. Oran

(2001: 70) ise; bu öğenin anlamlı bir öğe olmadığını savunmaktadır. Oran'a göre, bu durumda devlet azınlığın sadakatini kanıtlamadığı gerekçesiyle söz konusu grupları azınlık saymaktan vazgeçecektir.

Bunun dışında, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) ve Avrupa Birliği (AB) mekânizmaları, azınlık hakları ile ilgili önceki tanımlara göre çok gelişmiş bir tanımlama ortaya çıkarmıştır. Buna göre: "Kendisini genel çoğunluktan farklı hisseden ve bu farklılığı kendi etnik, dinsel, kültürel, dilsel kimliğinin vazgeçilmez bir parçası sayan herkes azınlıktır" (Çetin, 2006: 1). Benzer şekilde AGİT, Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği'nin azınlık tanım ise şu şekildedir: "Devlet içinde sayısal olarak azınlık olan ama genellikle komşu olan veya yakın olan bir devlette sayısal çoğunluğu oluşturan nüfusla aynı etnik kimliği paylaşan, egemen olmayan nüfus olarak anlaşılır." Diğer bir ifadeyle, "Devletler azınlığın ne anlama geldiği konusunda tanımlarını yapabilirler ancak, kimin azınlığa bağlı olup olmadığı üyelerin kendilerine aittir." (Kelahmet, 2006: 6). Tarihsel süreç boyunca azınlık gruplarının statüsü devletlerin dayatmaları ile belirlenmiş, azınlık gruplarının hak ve talepleri bulanıklaştırılmış, bu gruplar çeşitli yollarla başat etnik grubun içinde eritilerek grupsal mevcudiyeti ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.1920'de Milletler Cemiyeti'nin kurulması "uluslararası örgüt güvencesinde azınlık koruması" dönemini başlatmıştır. Günümüzde azınlıklar ile konular "Birleşmiş Milletler", "Avrupa Konseyi", "Avrupa Birliği" ve "AGİT" gibi kuruluşların çatısı altındadır.

3.1. AZINLIK TÜRLERİ

Azınlıklar farklı açılardan sınıflandırılabilmekte, içinde bulunulan toplumun kimliksel özelliklerine göre farklı bağlamlarda ele alınabilmektedir. Bu sınıflandırmalar, etnik azınlıklar, ulusal azınlıklar, dilsel azınlıklar ve dinsel azınlıklar şeklinde ortaya çıkmıştır (Kurubaş 2004: 34). Bu kavramların içerikleri her zaman kesin olarak belirlenememektedir. "Ulusal azınlıklar" kavramının içine etnik, dini ya da dinsel azınlıklar dahil edilebilmektedir. Yukarıda da söz edildiği gibi, dinsel azınlıklar en eski azınlık grubunu oluşturmakta olup, Protestan-Katolik çatışmasında Protestanların ayrı bir dinsel grup olarak kabul edilmesiyle belirginleşmiştir. Dilsel azınlıkların farklı bir grup olarak öne çıkmasının kaynağında başat etnik grubun dilinin

azınlık dili olarak tanınmaması fikri yer almaktadır. Etnik azınlıklar, aynı kökenden gelen, farklı tarihsel ve kültürel bağlara sahip fakat belirgin bir siyasal gücü olmayan gruplardır. Ulusal azınlıklar ise, kendini devletleşmiş bir başka ulusun parçası olarak gören azınlık grubudur. Almanya'da yaşayan Danimarkalılar ulusal azınlıklara iyi bir örnek oluşturmaktadır(Kurubaş 2004: 34).

3.1.1. Etnik Azınlıklar

Grekçe'de "halk" anlamındaki "etnos" kelimesinden gelen etnik sözcüğü belli bir kavimin parçası olmayı ifade etmektedir. BM Alt Komisyonu 1950 yılında, ırk kelimesinin etnik kelimesi ile yer değiştirilmesini karara bağlamıştır. Bu değişikliğin nedeni olarak "ırk" kelimesinin sadece genetik fiziki özellikleri kapsaması, buna karşılık sıfat olan "etnik" kelimesinin tüm biyolojik, kültürel ve tarihi özellikleri de içermesi gösterilmiştir. Etnik azınlık, belli bir siyasal özelliği olmayıp grup üyelerinin ortak bir kökene ve aynı kültürel, tarihsel ve coğrafi kimlik unsurlarına sahip olan insan topluluklarına verilen isimdir (Smith 1988: 42).

"Etnik grup" konusunda yol açıcı çalışmalarıyla tanınan Barth, antropolog Raoul Narroll'a atıfta bulunarak bir grubun etnik grup kabul edilmesi için dört özelliği barındırması gerektiğini düşünmektedir. Bu tanıma göre etnik grup;

1) Biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilen;
2) Açık bir biçimde, ortak bazı temel kültürel değerlere sahip olan;
3) Karşılıklı etkileşim ve iletişimin olduğu bir alan yaratan;
4) Kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan insanlardan oluşan toplumsal kategorilerden biridir(Barth, 2001:14).

Barth'ın tanımlamasına ek olarak, Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 27. maddesinde etnik azınlıklara ait başat karakteristik özelliğin kültür olduğu düşünülmektedir. Ortak dil, ortak kültür, ortak tarih, kader ve ortak gelecek gibi unsurlar, etnik grubun özgünlüğünün oluşmasında önemlidir. Sözleşmenin 27. maddesinin evrensel bir anlam taşıması nedeniyle bir ırka, kasta veya kavme mensubiyet "etnik" kavramı içerisinde eğerlendirilmelir (Arsava, 1993: 55).

3.1.2. Dilsel Azınlıklar

Etnik grupların sorunlarının kaynağında ulus- devletin milliyetçi politikaları ve etnik grupların da bu politikalara karşı başlattıkları mücadeleler yer almaktadır. Ulus devletlerin, etnik milliyetçilik temelinde toplumu etno-kültürel açıdan homojen bir yapı haline dönüştürme çabası politik olarak istenmeyen sonuçlara yol açabilmekte, etno-kültürel farklılıkların çatışmaya evrilmesine yol açabilmektedir. Bu politikaların etno-kültürel varlığına zarar vereceğini düşünen etnik gruplar "kimlik kaybı" endişesi ile kimliklerini daha belirgin vurgulama yoluna gidebilmektedir. Bu sürecin devamında kimliksel hak talepleri görülmekte, zaman zaman etnik grupların etnik milliyetçiliğe yönelmesine neden olmaktadır(Kurubaş, 2012:21,22). Ulus devletlerin karşı karşıya geldiği başlıca sorunlardan biri, etnik çeşitliliği demokratik prensiplere bağlı olarak yönetememesidir. Bu sorunun kökeninde ulus devletlerin somut gerçeklerle uzlaşmaması yer almaktadır.

"Dilsel azınlıklar"ın tanınması tarihsel açıdan oldukça önemli olmakla birlikte, dil kriteri bir azınlığın mensubiyetini belirlemede kesin bir ölçü değildir. Dilsel azınlık, yaşamını sürdürdüğü ülke sınırları içerisinde, toplumun geri kalan kesiminin konuştuğu dilden apayrı bir dil konuşan grup anlamına gelmektedir. Dil, azınlık gruplarının mevcudiyetlerinin devamlılığında önemli bir rol oynamasına rağmen, dünya içerisinde konuşulan pekçok dil ve bu dillerin farklı lehçeleri bulunmaktadır. Bu bağlamda en kapsayıcı anlamı ile yorumlansa bile çoğunluğun konuştuğu dilden farklı olan her dilin, azınlık dili olarak kabul görmesi mümkün değildir (Arsava, 1993:57). Birinci Dünya Savaşı'na kadar dil bir halka mensubiyetin en önemli belirteci olarak görülmüş ve bu nedenle korunmuştur. Ancak dil kavramı incelendiğinde, dil azınlıklarının azınlık dili konuşan gruplar olarak belirlendiği görülmüştür. Bir dilin azınlık dili olup olmadığı grubun kendi takdiri yanı sıra bazı şartlara bağlıdır. Azınlık dili sadece sayı olarak zayıf olan grubun dili olmayıp, aynı zamanda baskın olmayan dili de ifade etmektedir(Arsava, 1993:57). 1992 Avrupa Konseyi Bölgesel ve Azınlık Dilleri Sözleşmesi'ne (BADAĞ) göre azınlık dili:

> "Tarihsel olarak bir devletin topraklarının belirli bir bölümünde bu devletin nüfusunun geri kalanına göre sayısal bakımdan azınlıkta kalan vatandaşları tarafından kullanılan ve

devletin resmi dili veya dillerinden farklı; devletin resmi dili veya dillerinin lehçelerinden veya göçmen dillerinden birisi olmayan dillerdir." (Preece, 2001: 32).

Bu sözleşmeyle, azınlık dilinin kamusal ve özel hayatta rahatlıkla kullanılması güvence altına alınmaya çalışılmıştır. Avrupa Konseyi bünyesinde hazırlanan Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme'nin (1998) 14/1. maddesi, "Bir ulusal azınlığa mensup her bireyin kendi azınlık dilini öğrenme hakkı bulunduğunu" dile getirmekte ve devletlere, azınlıklara mensup bireylerin ana dillerinde eğitim alabilmelerine veya ana dillerini öğrenmelerine imkân sağlamak için ellerinden geleni yapmaları yönünde şarta bağlı ve sınırlı bir yükümlülük getirmektedir. Benzer biçimde, Kopenhag Belgesi de, devletlerin azınlıklara mensup bireylerin "Ana dillerine ilişkin veya ana dillerinde eğitim almaları için yeterli koşullara sahip olmalarını" sağlamaya çalışmalarına önem vermektedir (Uluslararası Azınlık Hakları Grubu,2007:17).

3.1.3. Dinsel Azınlıklar

Tarihteki ilk azınlık grubu olan dinsel azınlıklar, dini inançlar arasındaki ayrışmalar sonucu ortaya çıkmıştır. Farklı farklı inanç sistemleri ortaya çıktıkça, eski inançtakiler azınlık grubu olmuş ve bununla birlikte çeşitli yaptırımlara maruz kalmışlardır. Avrupa'da, azınlık düzenlemeleri öncelikle farklı mezheplere inanan Hıristiyanları korumayı amaçlamış, daha sonraları Müslümanları ve Yahudileri korumaya yönelik düzenlemeler yapılmıştır (Arsava,1993: 56). Dinsel azınlık, tarihte ilk kez azınlık kavramının ortaya çıkmasına sebep olan 1598 Nantes Fermanı'nda yer almış, tarihsel süreç boyunca dikkate değer bir ilerleme kaydetmiştir (Arsava 199:56).Bu bağlamda yapılan ilk azınlık düzenlemeleri Hıristiyanların korunmasına ilişkindir. BM çalışmalarında "dini azınlık" kavramına büyük önem verilmiş, Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin 18. maddesi paralelinde (düşünce, vicdan ve din özgürlüğü) kanaat kavramını kapsar şekilde kullanılmıştır(Arsava, 1993:57). Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin 27. maddesi, dinsel azınlıklara mensup kişilerin, gruplarının diğer bireyleriyle birlikte, toplu olarak dinlerinin gereğini yerine getirmekten mahrum bırakılamayacağı şeklinde düzenlenmiştir (Gemalmaz, 2004:88). Dini azınlıklar içerisinde Avrupa'da en uzun tarihe sahip olanlar Yahudilerdir. Bugün Batı Avrupa'da yaklaşık bir milyon Yahudi yaşamaktadır. Türkiye'yi, tüm Avrupa'yı

ve Eski Sovyetler Birliği'ni de içine alan coğrafyada ise yaklaşık iki milyon Yahudi'nin yaşadığı tahmin edilmektedir (Şenay, 2012:138).

3.1.4. Ulusal Azınlıklar

Ulus bilincinin kalıcılaşması sonucunda ulus devlet sisteminin uluslararası alanda yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan ve Birinci Dünya Savaşı sonrası azınlıkların korunması bağlamında yapılan düzenlemelerle devletler hukukunda yerini alan "ulusal azınlık" kavramı, en genel anlamıyla kendi milli özellikleri, tarih, kültür veya dil birliği olan grupları ifade etmektedir(Arsava,1993: 55). Günümüzde, "etnik, dilsel, dinsel " azınlık gruplarının yanına "ulusal azınlık" kavramı da eklenmiştir. Uluslararası alanda kavramın dört farklı anlam taşıdığı görülmektedir:

1) Bir ülkede bulunan etnik, dilsel, dinsel azınlıklardır. Bu anlamı en çok Kuzey Avrupa ülkeleri kullanmaktadır.
2) Bir "akraba devlet"i bulunan azınlıktır. Bir azınlığın içinde yaşadığı ve yurttaşı olduğu devlete "ev sahibi devlet", o azınlığın soydaşlarının egemen olduğu devlete de "akraba devlet" denir. Örneğin Yunanistan'daki Batı Trakya Müslüman Türk azınlığı için ev sahibi devlet Yunanistan, akraba devlet Türkiye'dir.
3) Sesi güçlü çıkan azınlıktır. Ulusal azınlık, "azınlık" sayılmak için gereken nesnel koşulların (farklılık, vb.) yanı sıra öznel koşulu da (azınlık bilinci) yerine getirebilen gruptur. Yani, çeşitli nedenlerle azınlık bilinci güçlü olmayan farklı gruba "ulusal" değil, "kültürel azınlık" demek doğru olacaktır.
4) Yeni azınlıkların(göçmen, işçi vb. azınlıkların)karşıt kavramı olarak kullanılmaktadır (Oran, 2015:30).

"Ulusal azınlık" kavramında yer alan "ulus" sözcüğü ile "halk", aynı kökenden gelen toplum anlamında kullanılmaktadır. Ulusal azınlığın farklı bir bağlamda değerlendirilmesine neden olan özellik, halk olma yolunda ortay koyduğu siyasi iradesidir. Ulusal azınlık kavramıyla genel olarak kendine özgü milli özellikleri olan, kendi tarihi, kültürü, dili olan gruptur. Ulusal azınlıklar, etnik azınlıkların bünyesinde barındırdığı özelliklerin yanında siyasi karar mekânizmasına katılma iradesine de sahiptir. Bir devletin ülkesinde çok farklı ulusal azınlıkların yaşaması mümkündür(Arsava,1993:55).Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Kızılderililer, Porto Rikolular, Meksika kökenliler, Hawai yerlileri, Guamlı

Chamorrolar ve diğer Pasifik adalarının yerlileri olmak üzere, çok sayıda ulusal azınlık vardır (Kymlicka, 1998:39).Ulusal azınlıklar tarihsel ve kültürel olarak farklı bir bağlamın içinde değerlendirilmelilerdir. Ulusal azınlığın üyeleri bir bölgede birlikte yaşayabilecekleri gibi, dağınık halde de varlıklarını sürdürebilirler. Bu nedenle aynı bölgede yaşama, ulusal azınlığın tanımlanmasında kriter değildir(Okutan, 2009:65).

3.2. LOZAN ANTLAŞMASI VE AZINLIKLAR KONUSU

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte siyasi yapı çok uluslu imparatorluktan ulus devlete dönüşmüştür. Cumhuriyet ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki millet sisteminden esinlenilerek ulus algısı inşa edilmiş, yeni rejim azınlık politikalarını I. Dünya Savaşı sonrasında imzalanan azınlık antlaşmaları çerçevesinde dayanak oluşturmaya çalışmıştır (Soner,2009: 367). Lozan Antlaşması, gayrımüslim toplumları öncelikle Cumhuriyet vatandaşlığı kimliği ile tanımlamaktadır. Antlaşma çerçevesinde tanımlanan tanınan hak ve hürriyetler doğrudan doğruya "Gayrımüslim azınlıklara mensup Türk vatandaşları" na sunulmaktadır. Bu doğrultuda gayrımüslim vatandaşlar kendi din, eğitim ve hayır kurumlarını özgürce kurup yönetebilecekler ayrıca okullarında ana dillerini kullanabilecek, nüfuslarının yoğun olduğu bölgelerde ise ilköğretimi tamamen ana dillerinde yapabileceklerdir(Soner, 2009:369). Günümüzde azınlık olarak kabul edilen kesimler gayrımüslimler olup, bunların içinden üç gayrımüslim grup (Ermeniler, Yahudiler ve Rumlar) bu statü içinde değerlendirilmektedir.(http://www.akader.org/khuka/2001_eylul/anayasa_degisikligi.html.) Diğer gayrımüslim cemaatlerden Süryani, Keldani ve Asuri gibi gruplar azınlık olarak kabul edilmemiştir. Bu grupların azınlık olarak kabul edilmemesi Avrupa Birliği'nin yapmış olduğu azınlık tanımlamasının gerisindedir. Çünkü Avrupa Birliği, "Çoğunluktan farklı olan ve farklılığı kimliğinin ayrılmaz unsuru sayan herkesi" azınlık kabul etmektedir (Somersan, 2000:257).

Türkiye Cumhuriyeti'nin azınlık politikasının temelini 24 Temmuz 1923 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi temsilcileriyle Britanya İmparatorluğu, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Romanya, Bulgaristan, Portekiz, Belçika, S.S.C.B ve Sırp-Hırvat-Sloven Devletleri arasında imzalanan ve 6 Haziran 1924 tarihinde yürürlüğe giren Lozan Anlaşması oluşturmaktadır(Oran, 2015: 68).21 Kasım

1922'de başlayan Lozan Konferansı, İtilaf devletlerinin Sevr Antlaşması'nı temel alma yönündeki dayatmasına Türkiye'nin direnmesi ve görüşmelerin zaman zaman kesintiye uğraması nedeniyle sekiz ay sürmüştür. Konferansta asıl mücadele İngiltere ve Türkiye arasında yaşanmıştır. Lozan Antlaşması, Türkiye Cumhuriyeti'nin Misak-ı Milli sınırlarını belirleyen, Türkiye'yi bağımsız bir devlet olarak tanıyan ve bunu uluslararası alanda onaylayan belgedir. Bu nedenle Lozan Antlaşması'na Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucu belgesi denilmektedir (Doğan, 2008:260). Lozan Konferansı, Türkiye ile İtilaf devletleri arasında, 20 Kasım 1922- 4 Şubat 1923 ve 23 Nisan 1923-24 Temmuz 1923 tarihleri arasında olmak üzere iki ayrı tarihte gerçekleştirilmiştir. Bu konferansta Türkiye'nin karşısındaki devletler İngiltere, Fransa, İtalya, Romanya, Yunanistan, Yugoslavya ve Japonya'dır. Lozan müzakereleri sürecinde sınırlar ve Boğazlar, azınlıklar ve yabancı hakları, mali ve ekonomik sorunlar olmak üzere üç komisyon oluşturulmuştur. Azınlıklar ile ilgili konular ise İngiltere'nin öncülüğündeki komisyonda görüşülmüştür. Konferansın en önemli konusu azınlıklar olmuştur. Komisyon sürecinde Türkiye'de yaşayan Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Asuriler ve Keldaniler azınlık olarak gündeme getirilmiştir. Türk heyeti azınlık anlaşmalarında daha önce yer alan düzenlemelerin çalışmalarda temel alınmasını kabul etmiş olmakla birlikte, azınlık tanımının din kriteri dışında dil ve etnik kökene göre yapılıp yapılmaması ciddi bir tartışma konusu olmuştur (Keskin, 2003:215). Lozan Konferası'nda Türkiye'nin baş delegesi İsmet İnönü, üyeleri ise Rıza Nur ve Hasan Saka'dır. Ankara Hükümeti tarafından Lozan Konferansı'na katılacak heyete on dört maddelik bir talimat hazırlanmıştır. Bu talimat, TBMM Hükümeti'nin temel görüşlerini içerdiği için oldukça önemlidir. Burada bahsedilen on dört madde (dokuz maddesi doğrudan azınlıklarla ilgilidir) şu şekildedir:

1) Doğu Sınırı: Ermeni Yurdu söz konusu olamaz. Olursa görüşmeler kesilir.

2) Irak Sınırı: Süleymaniye, Kerkük ve Musul livaları istenecek, Konferansta başka bir durum ortaya çıkarsa hükümetten talimat alınacaktır

3) Suriye sınırı: Sınırın düzeltilmesi için çalışılacak ve bu sınır şöyle olacaktır: Re'si İbn Hani'den başlayarak, Harim, Müslimiye, Meskene sonra Fırat Yolu, Derizor Çöl, nihayet Musul vilayeti güney sınırına ulaşacaktır.

4) Adalar: Duruma göre davranılacak, kıyılarımıza pek yakın olan adalar Türkiye'ye katılacak, olmazsa Ankara'dan sorulacaktır.

5) Trakya Sınırı: 1914 sınırının elde edilmesine çalışılacaktır.

6) Batı Trakya: Misak¬ı Milli maddesi yani orada yaşayan Müslümanların halk oyuna başvurulacaktır.

7) Boğazlar ve Gelibolu Yarımadası'nda yabancı bir askeri kuvvet kabul edilemez, bu nedenle görüşmeleri kesmek gerekirse önceden Ankara'ya bilgi verilecektir.

8) Kapitülasyonlar kabul edilemez, bu yüzden görüşmeleri kesmek gerekirse gereken yapılacaktır.

9) Azınlıklar: Mübadele esastır.

10) Osmanlı Borçları: Türkiye'den ayrılan ülkelere paylaştırılacak, Yunanistan'dan alınacak tamirat bedeline mahsup edilecek, olamazsa 20 yıl ertelenecek ve Düyun¬u Umumiye İdaresi kaldırılacak, zorluk çıkarsa hükümetten sorulacaktır.

11) Ordu ve donanmaya sınırlama konulması söz konusu olmayacaktır.

12) Yabancı kuruluşlar, Türkiye kanunlarına uyacaklardır.

13) Türkiye'den ayrılan ülkeler için Misak-ı Milli'nin ilgili maddeleri geçerlidir.

14) İslam cemaat ve vakıflarının hakları, eski anlaşmalara göre sağlanacaktır (Güler,2000:50,51).

Azınlıklar Alt Komisyonu ilk toplantısını 14 Aralık 1922 tarihinde yapmış ve Komisyon Başkanlığı'na İtalyan Montagna seçilmiştir. 15 Aralık 1922 tarihinde yapılan ikinci toplantıda Alt Komisyon anlaşmaya temel olacak ilkeleri incelemeye başlamıştır. Bu ilkeler

a) Genel af,

b) Soy dil ve din azınlıklarının özgürlüğü ve korunması için genel güvenceler,

c) 1 Kasım 1914'ten itibaren ailelerinden ayrılmış kimselerle, mallarından yoksun bırakılmış kimselere mallarının geri verilmesi çalışmalarının benimsenmesi ve bunlara ara verilmemesi,

d) Azınlıkların isteğe bağlı göç özgürlükleriyle yurt içinde dolaşım özgürlükleri,

e) Azınlıkların yurttaşlık hakları bakımından eşitliğiyle, dinsel ve siyasal eşitlikleri,

f) Askerlik hizmetinden bağışıklık,

g) Azınlıklar için öğretim, eğitim amaçları ve insancıl amaçlarla dernek kurma özgürlükleri ve kamu giderlerinden paylar ayrılması,

h) Azınlık okul ve kiliselerinin statüsü,

i) Azınlıkların korunması konusunda alınacak tedbirlerin yürürlüğe konulmasına ilişkin güvenceler ve bu konuda MC ile işbirliği,

j) Ermeniler için ulusal yurt (Keskin, 2003: 227).

Konferans süresince Türk heyetinin karşısındaki grup "azınlıklar" kavramı, Türk tarafı ise "gayrimüslim azınlıklar" kavramı üzerinde durmuştur. Türk heyeti, Müslüman grupları azınlık olarak tanımlayabilecek bir ifadenin antlaşma metninde yer almamasına yönelik bir strateji izlemiştir (Kaptan, 2002:60,64).

Lozan Konferansı'nda gayrimüslimlerin azınlık olarak kabul edilmesi gerekçesi, konuya ilişkin özel olarak oluşturulan ve çalışmalarına 14 Aralık 1922 tarihinde başlayan Azınlıklar Alt Komisyonu'nun oturumunda Rıza Nur tarafından şöyle ifade edilmiştir. "Tarih, Türkiye'de azınlıklar sorununa her zaman Müslüman olmayanların konu olduğunu göstermektedir; bu yüzden biz de Misak-ı Milli'mizde bu kelimeyi bu anlamda anladık." (Meray, 2001:158). Azınlıklar Alt Komisyonu'nda karşılıklı tekliflerin tartışılması sonucu hazırlanan 7 Ocak 1923 tarihli raporda, azınlıkların korunmasına ilişkin hükümlerin Müslüman azınlıkları da içerecek şekilde, Türkiye'de oturan soy, dil ve din azınlıklarının hepsine uygulanması konusunda şiddetli tartışmalar yaşanmış fakat sonuç olarak genel bir çerçeve çizen 2. maddede yer alan hükümlerin Türkiye tarafından uygulanacağı düşüncesiyle, müttefikler azınlıklarla ilgili maddelerin uygulama alanının sadece Müslüman olmayan azınlıkları kapsamasını kabul etmişlerdir. Müslüman grupların öngörülen korumanın kapsamı dışında kalmasının sebebi budur (Meray, 2001: 309-310). Alt Komisyon Çalışmaları sonunda Patrikhane'nin sadece din işleriyle uğraşacağı, siyasi, idari ve yargısal yetkilerinin olmayacağı kabul edilmiştir. Türk heyeti, yoğun çalışmalar sonucu azınlığın kapsamını gayrımüslim Türk vatandaşları ile sınırlandırmayı başarmış bu grubun içerisinde de Rum, Ermeni ve Yahudilerin dışında kalan grupları azınlık olarak tanımamış, azınlıkların askerlikten muaf tutulmasını kabul etmemiş ve "Ermeni yurdu" meselesini reddederek, uluslararası garantinin sadece Müslüman olmayan azınlıklara tanınmış olan haklar bakımından geçerli olmasını sağlamıştır (Dalyancı, 2006:124).

Lozan Konferansı'nda kabul edilen "mübadele" ile ilk kez hukuki ve resmi bir uygulama ile insanlar "zorunlu göç"e maruz bırakılmıştır. 30 Ocak 1923 tarihinde Yunanistan ile "Yunan ve Türk halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme Protokolü" imzalanmıştır. Bu anlaşmaya göre, Türkiye'de yerleşmiş bulunan Türk uyruklu Rum Ortodokslar ile Yunanistan'da yerleşmiş bulunan Yunan uyruklu Müslümanların 1 Mayıs 1923 tarihi itibariyle zorunlu mübadelesi kararlaştırılmıştır. Mübadele dışında kalanlar ise 30 Ekim 1918 tarihinden önce İstanbul belediye sınırları içinde yerleşmiş olan Rumlar ile Batı Trakya Türkleridir(Toprak,2003:68). Ekim 1923'den sonra Lozan Antlaşması gereğince kurulan ve iki tarafın da katıldığı karma komisyon çalışmalarına başlamış ancak "yerleşik" ifadesinin kapsamına ilişkin anlaşmazlık ve Yunanistan'ın

30 Ekim 1918'den önce İstanbul'da bulunan tüm Rumların yerleşik sayılmasına yönelik ısrarı, Türk tarafının ise kavramı kendi yasalarına göre yorumlamak istemesi nedeniyle yeni bir anlaşmazlık doğmuştur. Bunun üzerine Milletler Cemiyeti'ne çözüm için başvurulmuş fakat sorun hemen çözülmemiştir. Ayrıca Lozan Konferansında Türk, İngiliz, Fransız ve İtalyan temsilcilerinin din, öğretim, sağlık ve yardım kurumlarıyla ilgili olarak karşılıklı mektuplarında 30 Ekim 1914 tarihinden önceki kurumların tanındığına ilişkin bir ifade mevcuttur. Bu nedenle bu tarihten sonra açılmış kurumlar Lozan Antlaşması'nın bağlayıcı hükümleri kapsamında değildir (Vahapoğlu, 1992:140).

Lozan Antlaşması'nda azınlıklar konusu anlaşmanın "Siyasi Hükümler" isimli I. Bölümü'nün III. Kesiminde 37. maddeden 45. maddeye kadarki bir düzenlemeyle ele alınmıştır. Lozan Anlaşması'nın azınlıklara negatif haklar sağlayan hükümleri 38.39/I, 39/II., 39/III. ve 40. maddelerinde düzenlenmiştir. Azınlıklara pozitif haklar sağlayan hükümler ise 39/IV., 39/V., 40., 41., 42., ve 43. maddelerinde yer almıştır(Terzioğlu,2006:121). Anlaşmanın 37. maddesi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne 38'den 44'e kadar olan maddelerin içerdiği hükümlerin, temel yasalar olarak tanınması ve hiçbir kanun, yönetmelik (tüzük) ve resmi işlemin bu hükümlere aykırı ya da bunlarla çelişir olmamasını ve yine hiçbir kanun, yönetmelik (tüzük) veya resmi işlemin, söz konusu hükümlerin üstünde olamayacağı hükmünü getirmektedir. Bu düzenleme ile Türkiye'de azınlık hukukunda Lozan Antlaşması üstün norm sayılmıştır(Bilgin,2007: 158-159) . Anlaşmanın 38. maddesi temel hak ve özgürlüklere ilişkin ayrımcılık yasağı esasına göre düzenlenmiş olup, Türk Hükümeti, Türkiye'de oturan herkesin, doğum, milliyet, dil, soy ya da din ayrımı yapmaksızın hayatlarını ve özgürlüklerini korumayı tam ve eksiksiz olarak sağlamayı üstlenmektedir. Ayrıca Türkiye'de oturan herkes, her inancın dinin ya da mezhebin kamu düzeni ve ahlak kuralıyla çatışmayan gereklerini ister açık isterse özel olarak serbestçe yerine getirme hakkına sahip olacaktır. Müslüman olmayan azınlıklar, tüm Türk uyruklarına uygulanan ve Türk Hükümetince, ulusal savunma amacıyla ya da kamu düzeninin korunması için ülkenin tümü ya da bir parçası üzerinde alınabilecek tedbirler saklı kalmak şartıyla dolaşım ve göç etme özgürlüklerinden tam olarak yararlanacaklardır (Bilgin,2007:159).

Azınlıklar ve hakları konusunda temel metin olan Lozan Barış Antlaşması'nda hukuki olarak azınlıklara özel korumalar, haklar veya özgürlükler tanınmamıştır. Tüm vatandaşların hak ve özgürlükleri eşitlik ilkesi ve ayrımcılık yasağı çerçevesinde korunurken azınlıklar için herhangi bir istisna getirilmeyerek, azınlıkların da aynı hak ve özgürlüklerden yararlanması kabul edilmiştir(Bilgin, 2007:156).Türkiye, I. Dünya Savaşı sonrasında genel olarak kabul edilmiş ve Milletler Cemiyeti'nce de onaylanmış uluslararası kuralları tanıyarak egemenliğine müdahale olacak kuralların dayatılmasına karşı çıkmıştır.

3.2.1.Lozan Antlaşması Sonrası Azınlık Gruplarının Genel Görünümü

3.2.1.1. Lozan Antlaşması Sonrası Ermeni Toplumunun Genel Görünümü

Ülkemizde Ermeni nüfusunun en yoğun yaşadığı şehir İstanbul'dur. "İstanbul Ermeni Toplumu" kendisine "Bolsahay" veya "Bolsohay" demektedir. Bu kelimenin kökeni kentin "Konstantinopolis" olduğu çok eski bir zamana gönderme yapmakta ve Ermeni toplumunun kentteki uzun geçmişini vurgulamaktadır. İstanbul'un Bizans hâkimiyeti döneminde ismi 'Konstantinopolis'tir. Bu isim kentin Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra da Batılılar tarafından kullanılmaya devam etmiştir. "Polis" kelimesi Latince "kent" anlamındadır, bu bağlamda incelendiğinde Konstantinopolis "Konstantin'in kenti" anlamındadır. "Polis" kelimesi süreç içinde "Polsa", daha sonra ise "Bolsa" olarak değişmiştir. "Hay" kelimesi de Ermeni anlamında kullanıldığı için "Bolsa-Hay" kelimesinin anlamı için "İstanbul Ermenisi" demek uygundur. Bu nedenle "İstanbul Ermenileri" kendilerini tanımlarken bu kelimeyi kullanmaktadırlar. (http://www.bolsohays.com)

Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan heyecan ve beslenen umutlara Ermeniler de katılmıştır. Savaş koşullarının yarattığı güçlükler nedeniyle zor bir hayat süren Ermeniler, yeni kurulan devletin yarattığı heyecana ortak olmuşlardır. Yeni kurulan cumhuriyetle ilişkiler farklı dönemlerde sekteye uğrayarak gerilimler

yaşanmasına sebep olurken, ulus devletleşme sürecinde pek çok sorun ortaya çıkmıştır.17 Şubat 1926 tarihli Medeni Kanun'un kabulüyle birlikte Osmanlı döneminde uygulanan, her azınlık toplumunu kendi dini yasalarına göre yönetme şekli ortadan kaldırılmıştır. Patrikler, toplumların dini ve sosyal kurumlarının ruhani gözetmeni statüsünde kabul edilmiştir. 1935 yılında Vakıflar Kanunu düzenlenmiş; kilise, okul, hastane, yetimhane gibi Ermeni kurumlarının bağlı olduğu bütün vakıflar, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün denetimine bırakılmıştır. Gayrımüslimlerin hakları konusunda yapılan değişikliklerin bir kısmı şöyledir:

> "(…) Gayrimüslimlerin devlet bürokrasisine alınması önce fiili olarak ortadan kalkmış; daha sonra bu fiili duruma hukuki bir nitelik kazandırılmıştır. 1925 tarihli Memurin Kanunu'nun 4. maddesi, "Türk olmayı" kamu görevlisi olmak için bir ön şart olarak kabul etmiştir. (...) Gayrimüslimlerin etnik anlamda Türkleştirilemeyeceğini örtük olarak kabulden kaynaklanan bu durum, liyakâti değil doğuştan gelen nitelikleri öne alan, bu niteliğiyle de dışlayıcı bir yaklaşıma sahiptir. Bu durum, ancak 1965'te çıkarılan Devlet Memurları Kanunu ile değiştirilmiş, bu kanunun 48. maddesi Türk olmayı değil Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmayı, devlet memurluğunda kabulün ön şartları arasında saymıştır." (Yıldız, 2001:282).

Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, Cumhuriyet döneminde Ermeni nüfusunda ciddi bir azalma olmuştur. Lozan Antlaşması belgelerinde, Cumhuriyet'in Osmanlı'dan yaklaşık yüz kırk bin kadar Ermeni vatandaşını devraldığı bilinmektedir. Ermeni Protestan Kilisesi'nin verileri de bu bilgiyi doğrulamaktadır(Ulu, 2009:18-19). Yahya Koçoğlu'na göre, nüfusun bu denli azalmasının başlangıcı 1915 Ermeni tehcirine dayanmaktadır. Öyle ki Ermeniler tehcirden sonra toparlanamadığı için, beş yıl boyunca patrik dahi seçememişlerdir(Koçoğlu,2001:121). İstanbul Ermeni Patrikliği makamı 1922-1927 yılları arasında beş yıl boyunca dini öndersiz kaldıktan sonra, I.Mesrob Türkiye Ermenileri 80. Patriği olarak görevine başlamıştır(Koçoğlu, a.g.e., 123). Buna rağmen Ermeniler nüfus açıdan kayıplar vermeye devam etmiştir. İstanbul kökenli Ermeniler Fransa, Kanada ve ABD'ye göç etmiş; Anadolu Ermenileri ise İstanbul'a yerleşmiştir. Karin Karakaşlı göç eden Ermenilerden şöyle bahsetmektedir; "Diaspora Ermenileri diye bahsedilenler, Türkiye Ermenilerinin yurtdışında hayat kurmuş akrabaları, kadim Anadolu halkının dağılmış evlatlarıdır."(Karakaşlı, 2014:251). Ermenistan'a göçlere de sayıca çok olmamakla

birlikte 1930'lu ve 1940'lı yıllarda rastlanmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca başlangıçtan günümüze Ermenilerin göçü hiç durmamıştır. Melissa Bilal, Türkiye Ermeni toplumunu ele alırken "yersizleştirme" ve "kayıp" kavramlarını yol gösterici olarak kullanmaktadır: "Bulunduğun yerde, kimliğinden, tarihinden, dilinden, belleğinden koparılmak. Oranın aslında sahibi olmadığının sürekli sana hatırlatılması." (2011:478). Bireylerin içine doğduğu toprağa ve topluma karşı aidiyet bağı kurmasının bilinçli olarak engellenmesini "yersizleştirme" olarak tanımlayan Bilal'e göre "İnsan kendi toprağında da yersizleşebilir, onun adı da azınlık olmak demektir. Türkiyeli Ermeniler için de kimliklerinin ve aidiyetlerinin en önemli unsurlarından biri Ermenice'dir." (Bilal, a.g.e, 479). Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde, anadili bilinci Ermenilerde oldukça yüksek çıkmıştır. Bu durum Melissa Bilal'in Ermeni toplumu üzerine tespitini bir kez daha haklı çıkarmaktadır.

Osmanlı Devleti zamanında gayrimüslim azınlıkların, devlet politikası gereği Müslümanlardan ayrı mahallelerde yaşamaları istenmiştir. Bu nedenle İstanbul'da, her gayrımüslim grup farklı semtlerle özdeşleşmişse de birlikte yaşadıkları semtler de vardır. İstanbullu Ermeniler, Osmanlı Devleti zamanında bulundukları semtlerde yaşamaya Cumhuriyet döneminde de devam etmişlerdir. Toplum üyelerinin bir arada olması, ibadethaneye ve okullara yakınlık Ermeni toplumunun semt tercihini belirleyen kriterlerin başında gelmektedir. Agos Gazetesi çalışanlarından Arman Tayran, Ermeni toplumunun İstanbul'unu şöyle anlatmaktadır:

> "Latince kökenli "Pentimento" sözcüğü, uluslararası resim dilinde eski bir tablonun zaman içinde çatlayıp dökülen boyaları arasından yer yer belirginleşip, üstteki resim ile alttaki resmin birbirine karışarak verdiği görüntüyü ifade eder. İstanbul'u bir tablo olarak düşünürsek, yedi tepesinde yetmiş kültürün birlikte yaşadığı bu kentteki Ermeni geçmiş, bugün karşımızda bulunan tablonun yer yer çatlayıp dökülmüş boyaları altından gözümüze çarpan bir pentimento oluşturmaktadır." (Tayran,2001:56-59).

İstanbul'da yaşayan Ermenilerin büyük bir çoğunluğu günümüzde de Samatya, Kumkapı, Kurtuluş, Bakırköy, Yeşilköy, Kadıköy, Üsküdar ve Kınalıada gibi belirli ilçelerde, semtlerde yaşamayı tercih etmektedirler. Semt tercihlerinde eskiden olduğu

gibi ibadethaneye yakınlık önemli rol oynamaktadır. Günümüzde varlığını koruyan Ermeni Gregoryen kiliseleri şöyle sıralanmaktadır; (Seropyan, 1995:184.)

- Surp Azdvadzadzin Patriklik Kilisesi (Kumkapı),
- Surp Kevork Kilisesi (Eski Patriklik Kilisesi) (Samatya)
- Surp Hagop Kılkhatir Kilisesi (Altımermer),
- Surp Sakris Şapeli (Balıklı),
- Surp Harutyun Kilisesi (Kumkapı dışı)
- Surp Hovhannes Avedaraniç Kilisesi (Gedikpaşa)
- Surp Tateos – Partoğomeos Kilisesi (Yenikapı)
- Surp Hovhannes Avedaraniç Kilisesi (Narlıkapı)
- Surp Nigoğayos Kilisesi (Topkapı)
- Surp Pırgiç Şapeli (Yedikule),
- Dzınut Surp Asdvadzadzin Kilisesi (Bakırköy)
- Surp Hreşdagabedatz Kilisesi (Balat)
- Surp Yeğya Kilisesi (Eyüp, Nişanca)
- Surp Asvadzadzin Kilisesi (Eyüp, İslambey)
- Surp Istepanoz Kilisesi (Halıcıoğlu) (İstimlak dolayısıyla yıkıldığından Karaköy Surp Krikor Lusaroviç Kilisesi'ne taşınmıştır),
- Surp Krikor Lusaroviç Kilisesi (Karaköy),
- Surp Yerrortutyun Kilisesi (Beyoğlu)
- Surp Harutyun Kilisesi (Beyoğlu)
- Surp Vartanantz Kilisesi (Feriköy)
- Surp Asvadzadzin Kilisesi (Beşiktaş)
- Surp Asvadzadzin Kilisesi (Ortaköy)
- Yerevman Surp Haç Kilisesi (Kuruçeşme)
- Surp Santuht Kilisesi (Rumelihisarı)
- Surp Yeritz Mangantz Kilisesi (Boyacıköy)
- Surp Asvadzadzin Kilisesi (Yeniköy)
- Surp Hripsimyantz Kilisesi (Büyükdere)
- Surp Takavor Kilisesi (Kadıköy)
- Surp Haç Kilisesi (Üsküdar, Selamsız)

- Surp Garabet Kilisesi (Üsüdar, Yenimahalle)
- Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi (Kuzguncuk)
- Surp Yergodasan Arakelotz Kilisei (Kandilli)
- Surp Nigoğayos Kilisesi (Beykoz)
- Surp Nişan Kilisesi (Kartal)
- Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi (Kınalıada)

Ermeni toplumu, diğer azınlık gruplarından daha kalabalık olan nüfuslarıyla İstanbul'un en büyük gayrımüslim azınlık grubunu oluşturmaktadır. Hem köklü geçmişleri hem de sosyo-kültürel yapıya özgün katkıları nedeniyle İstanbul'un vazgeçilmez unsurlarından birisidir. Günümüzde ibadethaneler, "tören ve ritüeller" başlığı altında daha detaylı olarak anlatıldığı gibi, dini bağlamının ötesinde, kimliğin bilincine varılmasında ve yaşatılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. İbadethaneler toplum üyelerini bir araya getirmekte ve ilişkilerin güçlendirilmesini sağlamaktadır. Kiliseler günümüzde Ermeniler için sadece bir ibadet alanı değildir. Düğün, vaftiz, cenaze gibi törenlerde ve dini bayramlarda kiliseye gitmek, sadece dini bağlamda yorumlanmamalı, Ermeni kimliğinin yaşamasında ve sürdürülmesinde üstlendiği rol göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle seküler Ermeniler de, çok dindar Ermeniler de ortak bir "Ermeni kimliği" çatısı altında buluşarak, kilisede rahatlıkla yan yana gelebilmektedir. Ermeni toplumu, seküler düşünceyle içinde bulunduğu coğrafya bağlamında erken denebilecek bir zamanda tanışmış, dini inanışlarını reddetmeden sekülerleşebilmiştir. Zekiyan'a göre;

> "Kilise, Ermenilerin ulusal bilinci ve kolektif imgeleminde her zaman ulusal kimliğe ilişkin bir referans noktası olarak yer almıştır. Bu nedenle, Ermeni sekülerleşme sürecinde Batı'daki gibi travmatik kopuşlar ve Kilise'ye karşı düşmanca tavırlar söz konusu olmamıştır. Ayrıca sekülerleşme süreci pürüzsüz bir şekilde ilerlemişse, bunun önemli nedenlerinden biri de, bu sürecin, din adamları, özellikle Mığhitarist kesişler tarafından hayata geçirilmiş olmasıdır"(2002:90).

1461'de önce Samatya'da kurulan, 1641 yılında Kumkapı'ya taşınan İstanbul Ermeni Patrikliği en önemli dini yapıdır. Patrikhane kentteki Ermeni nüfusunun dağılımda da önemli rol oynamış, genellikle Patrikhane merkez alınarak ilk yerleşimler

yapılmıştır. Bu bağlamda bakıldığında Ermeni kiliselerinin çağdaş dünyayla uyum içinde yaşadığı söylenebilir. Kilise yönetim kurulu Ermeni toplumu üyeleri tarafından seçilmektedir. Kiliselerin giderleri bağışlar ve yardımlar sayesinde karşılanmaktadır. 20 Kasım 1998'de bu göreve seçilen Patrik Mesrob Mutafyan, Türkiye Ermenileri Patriklik Makamı 84.patriğidir.

Ermeni toplumun bir diğer güçlü kurumu ise okullardır. Cumhuriyet Dönemi'nde İstanbul'daki Ermeni okulları, Milli Eğitim'e bağlı diğer okullar gibi ilkokul, ortaokul ve lise şeklinde eğitime devam etmişlerdir. Okul öncesi sınıfları da vardır. Günümüzdeki eğitim programları diğer okullarla aynı düzeydedir (Seropyan, 1995:187.) Ermeni okullarında eğitim dili olarak Ermenice ve Türkçe kabul edilmektedir. Yabancı dil olarak ise İngilizce eğitimi verilmektedir. Ermenice eğitim verebilecek öğretmenlerin sayıca yetersizliği, kitap ve diğer yazılı materyallerin temininde yaşanan zorluklar ve bu dilin sosyo-ekonomik yaşamda karşılığının olmaması nedeniyle dersler ağırlıklı olarak Türkçe verilmektedir. Günümüzde faaliyette olan Ermeni okullarının sayısı on yedi; bunların on üçü Gregoryen, dördü Katolik okuludur(http://www.hyetert.com/rehber.asp Erişim Tarihi, 10,5.2018). Bu okulların isimleri şu şekildedir;

- Getronagan Ermeni Lisesi (Karaköy),
- Esayan Ermeni İlköğretim Okulu ve Lisesi (Taksim),
- Surp Haç Ermeni Lisesi (Üsküdar)
- Sahakyan-Nunyan Ermeni İlköğretim Okulu ve Lisesi (Kocamustafapaşa)
- Bezciyan Ermeni İlköğretim Okulu (Kumkapı)
- Dadyan Ermeni İlköğretim Okulu (Bakırköy)
- Merametciyan Ermeni İlköğretim Okulu (Feriköy)
- Aramyan-Uncuyan Ermeni İlköğretim Okulu (Kadıköy)
- Levon-Vartuhyan Ermeni İlköğretim Okulu (Topkapı)
- Yeşilköy Ermeni İlköğretim Okulu (Yeşilköy)
- Karagözyan İlköğretim Okulu (Şişli)
- Tarkmançats Ermeni İlköğretim Okulu (Ortaköy)
- Kalfayan-Cemaran İlköğretim Okulu (Üsküdar)
- Pangaltı Ermeni İlköğretim Okulu ve Lisesi (Pangaltı)
- Kocamustafapaşa Anarat Hıgutyun Ermeni İlköğretim Okulu (Kocamustafapaşa)
- Pangaltı Anarat Hıgutyun Ermeni İlköğretim Okulu (Pangaltı)
- Bomonti Ermeni İlköğretim Okulu (Bomonti)

(http://www.turkiyeermenileripatrikligi.org/site/getronagan-ermeni-lisesi-cemaat-okullari/)

İstanbul'daki bütün Ermeni okullarının yanında, kültürel faaliyetlerin gerçekleştiği dernekler bulunmaktadır. Derneklerde dans, halk oyunları, tiyatro, dil vb. kursları verilmektedir.

İstanbul Ermenilerinin basın-yayın faaliyetleri de oldukça güçlüdür. Osmanlı döneminde yayına başlayan Ermenice gazeteler maddi imkansızlıklar veya başka nedenlerden dolayı kapanırken, Cumhuriyet döneminde farklı Ermenice gazeteler yayına hayatına girmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Ermeniler tarafından çok sayıda gazete ve dergi yayınlanmıştır. Ermeni okullarından yetişenlerce kurulan dernekler de çeşitli yayınlarla kültür hizmeti vermektedir. Günümüzde İstanbul'daki Ermeniler tarafından iki tane günlük gazete, bir haftalık gazete, on beş günde bir yayımlanan bir magazin dergisi, bir tane aylık dergi, bir çocuk dergisi ve Surp Pırgiç Hastanesi dergisi yayınlanmaktadır. Günlük gazeteler, Jamanak(1908), Marmara(1904); aylık çocuk dergisi Jbid(1991); haftalık gazete, Agos(1996), aylık dergi, Paros Dergi; magazin dergisi Luys Magazin'dir. Ermeni toplumu, gazeteler dışında 1993 yılında kurulan Aras Yayıncılık bünyesinde de basın-yayın faaliyetlerine devam etmektedir. Yayınevi genellikle Ermeni tarihi, kültürü, dili ve edebiyatına yönelik kitaplar Türkçe ve Ermenice yayın yapmaktadır.

3.2.1.2. Lozan Antlaşması Sonrası Rum Toplumunun Genel Görünümü

Günümüzde nüfusu en az azınlık grubu "İstanbul Rum Toplumu"dur. Samim Akgönül'e göre (2007: 290) Rum nüfusundaki azalmanın başlangıcı 1935-44 yılları arasına dayanmaktadır. Bu dönem ABD'ye yapılan göçler, nüfusun azalmasında önemli rol oynamıştır. Yine de Rumlar sayıca en büyük azınlık olma özelliklerini 1965 yılında kadar korumuşlardır.1960-65 arasında otuz bir bin Rum'un ülke dışına göç etmesiyle önlenemeyen bir düşüş yaşanmıştır. Samim Akgönül'e göre,1964 ve 1974 yıllarında meydana gelen toplu göçler dışında psikolojik, sosyolojik ve ekonomik

sebeplerle her yıl bir miktar Rum'un ülkeyi terk ettiği varsayılabilir (Akgönül, (a.g.e:291).

Günümüzde İstanbul Rum toplumunun üyeleri arasına Antakyalı Arap Ortodokslar eklenmiştir(Yılmaz, 2012: 223). Bu nedenle İstanbul Rum Ortodoks toplumu, ana dili Rumca olan, T.C. vatandaşı, çok uzun zamanlardan bu yana İstanbul'da yaşayan eski Rumlar'dan; son yirmi-otuz yıl içinde Antakya civarından İstanbul'a göç edip yerleşmiş, ana dili Arapça olan Antakyalı Rumlar'dan; karma evlilik yapmış olanların çocuklarından ve son olarak da Yunanistan'dan İstanbul'a gelip yerleşen Yunanlılar'dan oluşmaktadır.

Lozan Antlaşması'ndan sonra Fener'deki Rum Ortodoks Patrikhanesi sadece dini bir kurum olarak kalmış; Osmanlı Devleti zamanından kalma imtiyazları kaldırılmıştır. İstanbul'un köklü semtlerinde yer alan Rum kiliseleri ise faaliyetlerine devam etmektedir. Bu kiliselerin isimleri şöyledir:

- Aya Triada Kilisesi (Beyoğlu)
- Aya Paraskevi Kilisesi (Beyoğlu)
- Ayios Athanasios Kilisesi (Şişli)
- Ayios Konstantinos ve Ayia Eleni Kilisesi (Beyoğlu)
- Ayios Nikolaos Kilisesi (Beyoğlu)
- İoannes Prodromos Kilisesi (Beyoğlu)
- Panayia Evangelistria Kilisesi (Beyoğlu)
- Panayia İsodion Kilisesi (Beyoğlu)
- Panayia Kafatiani Kilisesi (Beyoğlu)
- Ayios Demetrios (Fatih)
- Ayios Demetrios Kanavis (Fatih)
- Ayios Kiryakos (Fatih)
- Ayios Konstantinos ve Ayia Eleni Kilisesi (Fatih)
- Ayios Minas Kilisesi (Fatih)
- Ayios Nikolaos Kilisesi (Fatih)
- Ayios Taksiarhes "Ayia Strati" Kilisesi (Fatih)
- Ayios Yeoryios Kiparisses Kilisesi (Fatih)
- Ayios Yeoryios Metohion (Fatih)
- Ayios Yeoryios Potiras Kilisesi (Fatih)
- Ayios Yeoryios Patrikhane Kilisesi (Fatih)
- Hristos Analipsis Kilisesi (Fatih)
- İoannes Prodromos Metohion Kilisesi (Fatih)
- Panayia Kilisesi (Fatih)
- Panayia Balinu (Fatih)

- Panayia Belgradu (Fatih)
- Panayia Blahernai (Fatih)
- Panayia Hanceriotissa (Fatih)
- Panayia Muhliotissa (Fatih)
- Panayia Taksiarhas (Fatih)
- Panayia Suda (Fatih)
- Panayia Uranion (Fatih)
- Aya Kiryaki Kilisesi (Eminönü)
- Ayios Teodoros Kilisesi (Eminönü)
- Panayia Elpida Kilisesi (Eminönü)

(http://www.tas-istanbul.com/ekalliyet/ortodoks-rum/).

Kiliseler geçmişten bugüne işlevini sürdürebilse de günümüzde Rum okullarının sayısı oldukça azdır. Rum okullarında eğitim dili Rumca ve Türkçedir. Okulların yabancı dili İngilizce'dir. Rumca dersi ile Rumca verilen derslerin öğretmenleri okullar tarafından seçilip Milli Eğitim Bakanlığı'nın onayıyla işe alınmakta ve maaşları da okul tarafından ödenmektedir. Bu öğretmenler "sözleşmeli öğretmenler" olarak anılmaktadır. Bu okullarda MEB tarafından atanan ve maaşları devlet tarafından ödenen müdür başyardımcıları ile Türkçe ve Türkçe Kültür Dersleri öğretmenleri (Türkçe, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, İnkılap Tarihi, Sosyoloji ve Coğrafya dersleri) görev yapmaktadır. Ayrıca Rum okullarında Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan Kültür Anlaşması çerçevesinde Yunanistan'dan gelen ve "kontenjan öğretmenleri" olarak anılan öğretmenler görev yapmaktadır. Bu öğretmenlerin maaşları Yunanistan devleti tarafından karşılanmaktadır (http://www.radikal.com.tr/turkiye/azinlik-okullari-90-yilda-eridi-1151676)

Faaliyette olan Rum okullarının isimleri şunlardır:

- Özel Zapyon Rum İlköğretim Okulu ve Lisesi(Beyoğlu)
- Özel Zoğrafyon Rum İlköğretim Okulu ve Lisesi (Beyoğlu)
- Özel Fener Rum İlköğretim Okulu ve Lisesi(Beyoğlu)
- Özel Büyükada Rum İlköğretim Okulu (Büyükada)

İstanbul Rum toplumu, geçmişte basın –yayın faaliyetlerinde oldukça güçlü olmalarına rağmen, günümüzde nüfusun azalmasına paralel olarak büyük zorluklarla faaliyetlerine devam etmektedir. Bugün sadece IHO ve Apoyevmatini gazeteleri yayın hayatına devam etmektedir.1977 yılından bu yana yayın yapan IHO(Yankı) Gazetesi bu yıl kırkıncı yılını kutlamaktadır. Gazetenin genel yayın yönetmeni Andres

Rombopulos'tur. Apoyevmatini(İkindi Zamanı) Gazetesi ise 1925 yılında yayın hayatına başlayan ve basın tarihi içinde Jamanak ve Cumhuriyet gazeteleri kadar önemli bir yere sahiptir. Apoyevmatini Gazetesi'nin içeriğini, İstanbul'da yaklaşık iki bin beş yüz kişi kalan Rum toplumunun gündelik hayatlarında gerçekleşen olaylar, faaliyetler, toplantılar, önemli günler, kutlamalar, ölüm, taziye ve evlenme haberleri oluşturmaktadır. Yayın yönetmeni Mihail Vasiliadis'in büyük çabalarına rağmen Cumhuriyet dönemindeki tüm gelişmelere şahitlik eden Apoyevmatini Gazetesi ofisini kapatmak zorunda kalmıştır. Gazete şu anda altı yüz satış ve bin beş yüz ila iki bin arasındaki abonelik ve cemaatten alınan ilanlarla ayakta durmaya çalışmaktadır.

Son iki gazetesiyle basın-yayın faaliyetlerini devam ettirmekte direnen Rum toplumu, 2011 yılında kurulan İstos Yayınları ile yayıncılık faaliyetlerini sürdürmeye devam etmektedir. İstos Yayıncılık bünyesinde, Türkçe ve Yunanca olarak, Rum toplumunun tanıtılmasına aracılık eden kitaplar yayınlanmaktadır.

3.2.1.3. Lozan Antlaşması Sonrası Yahudi Toplumunun Genel Görünümü

Osmanlı Devleti'nin "tebaa"sı olarak varlıklarını sürdüren Yahudiler, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beraber yasal olarak "vatandaş" statüsüne geçmişlerdir. Böylelikle uzun yıllardır korudukları yarı özerk olan toplumsal yapıları tamamiyle değişmiş ve yasalar önünde azınlık statüsünden çıkmışlardır. Türk Yahudi Toplumu üyeleri, 20. yüzyılın ortalarından itibaren yurt dışına göç etmeye başlamışlardır. Göç dalgası yoğun olarak 1922'de başlamış, 1930'lu yıllarda gelindiğinde ise bir duraklama yaşanmıştır(Guttstadt,2012:43-44). 1924 yılında Güney Amerika, Küba ve Filistin'e giden Yahudilere rastlanmakla birlikte sayıca çok fazla olmadıkları bilinmektedir(Bali, 2009:48). Cumhuriyet döneminde Yahudi nüfusundaki önemli azalma 1948 yılında yaşanmıştır. Bu göç sürecinde en önemli etken İsrail'in kurulmasıdır (Oran, 2004:50-51). Avner Levi İsrail'e yapılan göçleri şöyle yorumlamaktadır:

> " Bu tarihe kadar Türk Yahudilerinin yüzde sekseni İsrail'e göç etmişlerdir. Bu toptan göç(…)Türk Yahudilerinin Türkiye'deki yaşam koşullarının her bakımdan mükemmelleştiği bir dönemde olmuştur. Fakat demokrasi ve onunla birlikte gelen

hoşgörü ve iktisadi kalkınma, Varlık Vergisi' ni ve Aşkale' yi hemen unutturmamıştır. Toptan göç 1941-1943 yıllarındaki zorluklardan doğmuştur." (Balcı, 2013:58)

Günümüzde Ermeni toplumundan sonra nüfus olarak en kalabalık azınlık grubu Yahudilerdir. En önemli dini kurumları Türkiye Hahambaşılığı'dır. Türkiye Hahambaşılığı, Türkiye sınırları içinde yaşayan Sefarad ve Aşkenaz Yahudilerinin dini önderi olan Hahambaşı'nın yönettiği kuruma verilen isimdir. Ayrıca İstanbul'da çok sayıda ibadethane, toplum üyelerinin aktif katılımı olmasa da hizmet vermeye devam etmektedir. Bu ibadethanelerin isimleri şöyledir:

- Kemerburgaz Şaar Aşamayim Sinagogu (Kemerburgaz)
- İtalyan Sinagogu(Kal de Los Frankos) (Karaköy)
- Neve Şalom Sinagogu(Galata)
- Şişli Bet İsrael Sinagogu
- Ortaköy Etz Ahayim Sinagogu
- Yeniköy Tifaret israel Sinagogu
- Kuzguncuk Bet Nissim Sinagogu
- Haydarpaşa Hemdat İsrael Sinagogu
- Caddebostan Bet El Sinagogu
- Büyükada Hesed Le Avraam Sinagogu
- Heybeliada Bet Yaakov Sinagogu
- Burgazada Ohel Yaakov İbadethanesi
- İstipol(Salma Tomruk Sinagogu)(Balat)
- Yanbol Sinagogu (Balat)
- Ahrida Sinagogu(Balat)

(http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/tarih/sinagoglar/45)

Yahudi toplumu eğitime önem veren bir toplum olmalarıyla bilinmektedir. Fakat günümüzde, İstanbul'da, sadece bir tane Musevi Okulu bulunmaktadır. Ulus Özel Musevi Okulları'nın eğitim dili Türkçe ve İngilizcedir. İbranice tüm seviyelerin müfredatında olup, İspanyolca da yabancı dil olarak öğretilmektedir. Ulus Özel Musevi Okulları 1994 yılından günümüze diğer azınlık okullarından farklı bir statüye sahiptir. 1974 yılında tüm Musevi okullarının birleştirilmesi sonucu oluşturulmuş olan okul, 1994-1995 öğretim döneminde 'Bazı Derslerin Öğretimini Yabancı Dille Yapan Özel Lise', aynı zamanda özel Anadolu Lisesi-Kolej statüsünü almıştır. Musevi okulunda görev yapan bütün öğretmenler okul tarafından belirlenmekte ve maaşları okul tarafından ödenmektedir. Diğer azınlık okullarında olduğu gibi Milli Eğitim

Bakanlığı tarafından atanan ve maaşı Bakanlık tarafından ödenen müdür baş yardımcısı görev yapmaktadır. Okulda devlet memuru statüsünde görevli olan tek kişi bu statüdeki öğretmendir(http://www.uoml.k12.tr/content/view/247/220)

Türk Yahudi Toplumu geçmişte basın yayın faaliyetlerinde oldukça deneyimli olsa da, günümüzde bir tane haftalık yayın yapan gazeteye ve bir tane aylık yayın yapan dergiye sahiptir. Şalom Gazetesi, günümüzde Türk- Yahudi basınını temsil eden tek gazetedir. Şalom hem ‘’selam” hem de “barış” anlamına gelmektedir. Gazetenin ilk baskısı 29 Ekim 1947’de Cumhuriyet Bayramı etkinlikleri sırasında yayınlanmıştır. Kurucusu Avram Leyon, eşi ve İzak Yaeş’tir.1983 yılında gazetenin isim hakları Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş’ye devredilmiştir. Bu yıl yetmişinci yaşını kutlayan gazetenin genel yayın yönetmeni İvo Molinas’tır. Şalom gazetesinin tirajı 4000 civarındadır. Şalom Gazetesi’nde sadece Yahudiler değil geniş toplumdan yazarlar da kendilerine yer bulabilmektedir. Böylece sadece Yahudi toplumuna yönelik bir gazete olmanın ötesinde, ulusal bir gazete özelliği de taşımaktadır (http://www.basnews.com/index.php/tr/interviews/271464).Şalom Dergi, Şalom Gazetesi’nin bir yan yayını olarak hayata geçmiştir. Aylık Şalom Dergi’nin ilk sayısı Aralık 2010’da yayınlanmıştır. Daha çok kültürel bir yayın niteliğindeki dergide evrensel konuların yanı sıra Yahudilikle ilgili konulara da yer verilmektedir. Şalom Dergi, her ayın ikinci Çarşamba günü, Şalom Gazetesi ile birlikte dağıtılmaktadır. Abonelere ücretsiz olarak verilen dergi, Remzi Kitabevi ve Kırmızı Kedi Kitabevi’nde satılmaktadır. Derginin editörü Suzan Nana Tarablus’tur.

Basının yanı sıra, yayıncılık faaliyetlerine de devam eden Türk Yahudi Toplumu, Gözlem Yayıncılık ile 2000’lerin ilk yarısından itibaren önemli çalışmalar ortaya koymaktadır. Yayınevinin editörü Gila Arditti Erbeş’tir. Gözlem Yayıncılık kurulduğu ilk yıllarda, kendi yayını olan kitapları basmak yerine farklı yayınevlerinden aldığı, Yahudilikle ilgili kitapları satmayı tercih etmiştir. Kamuya ait kütüphanelerde Yahudilikle ilgili Türkçe basılmış kitapların dökümü yapılmış, nitelik ve nicelik olarak azlığı ortaya çıkmıştır. Bu durumdan dolayı Yahudi kimliği ve kültürüne yönelik kitap basma zorunluluğu görülmüş ve böylece kitap basılmasına karar verilmiştir. Gözlem Yayınevi yayınladığı kitapların en önemli ölçütünü “Yahudiliğin doğru tanıtılması” olarak belirlemiştir. Yayınevi bünyesinde yemek

kitapları, müzik albümleri, Judeo Espanyol dilinde kitaplar vs. basarak Sefarad kültürünün kaybolmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. (http://www.salom.com.tr/haber-63498 gozlem_yayinevini_taniyalim.html).

SONUÇ

Bu çalışmada, Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada'da yaşayan azınlık gruplarının gündelik hayat pratikleri ve bu pratiklerde etkili olan sosyo-kültürel bağlamlar mekân üzerinden sorgulanmıştır. Çalışma bağlamında yapılan literatür taramasında, azınlıklara yönelik çalışmalar içerisinde Rum, Ermeni ve Yahudi azınlığın sosyal ve kültürel yapıları hakkında pek fazla bilgi bulunmadığı tespit edilmiştir. Tarihsel süreç boyunca azınlık gruplarının demografik görünümü, yakın geçmişin azınlık politikaları, ulusal ve uluslararası azınlık hakları üzerine çalışmalar yapılmış; ancak günümüzde nasıl yaşadıkları üzerine çalışmalar yeteri kadar yapılmamıştır. Özellikle geniş toplum tarafından azınlık kültürlerinin tanınmaması veya yanlış tanınması, azınlık gruplarının anlaşılabilmesine, doğru tanıtılabilmesine ihtiyaç duyulmasına sebep olmaktadır. Yapılan araştırmaların geneli tarih ve kimlik kapsamındadır. Çalışma kapsamında İstanbul'daki üç azınlık grubu hakkında okumalar yapılmış, literatür taranmış ve gündelik yaşamı daha detaylı analiz etmek için yeme-içme kültürü, müzik pratikleri, tören ve ritüeller ve mekânsal pratikler üzerinden sözlü tarih çalışması gerçekleştirilmiştir. Azınlık gruplarının kendi pencerelerinden kendilerini anlatması istenmiş ve gözlem tekniğiyle de desteklenen çalışma ortaya çıkmıştır.

Çalışmaya konu olan semtler azınlık gruplarının günümüz İstanbul'unda en yoğun yaşadığı yerler olması nedeniyle tercih edilmiştir. İstanbul'un etno-dinsel kimlikler bakımından zengin bir yapıya sahip olduğu, çokkültürlülük bağlamında uzun yıllardır ifade edilmiş; görüşmeciler tarafından da "çokkültürlülüğün mekânı" olarak vurgulanmıştır. Her ne kadar sosyo-ekonomik, kültürel ve mekânsal süreçlerden dolayı semtlerin yapısı değişikliğe uğrasa da çokkültürlü yapı korunabilmiş; azınlık grupları kendini gündelik yaşamda görünür kılabilmiştir. Son elli yıldır politik gelişmelere bağlı olarak kültürel, ekonomik ve demografik olarak büyük bir değişim yaşayan Moda, Tatavla, Samatya ve Burgazada semtleri bağlamında şekillenen çalışmamız, gözlem ve görüşmelere bağlı olarak tamamlanmıştır. Sözlü tarih görüşmesi sonucunda toplam yirmi iki kişi ile görüşmeler

yapılmıştır. Görüşme yaptığımız kişiler farklı azınlık gruplarına, yaş, cinsiyet ve ekonomik yapıya sahiptirler. Görüşmecilerin semtlerdeki geçmişlerinin uzun olmasına özen göstererek, her grubu temsil edebilecek örneklem seçimine dikkat edilmeye çalışılmıştır.

Görüşmecilerin hemen hepsi kendisini yaşadığı semt üzerinden tanımlamıştır. Anadolu kökenli olan Ermeni ve Rum görüşmeciler ise geride bıraktıkları Anadolu kentlerini birlik-beraberlik içinde yaşanan; dayanışmanın, dürüstlüğün en önemli değer olduğu masalsı bir yer olarak betimlemişlerdir. Atalarının mezarlarının Anadolu'da olması nedeniyle kendilerini her ne kadar Anadolu coğrafyasına ait hissetselerse de yaşadıkları İstanbul semtine de büyük oranda entegre olmuşlardır. Kolektif bellek ve kimlik inşasında Anadolu coğrafyasının özel bir yeri olsa da; İstanbul bir anlamda kimlik ve kültürün kaybedilmemesi için sığınılan yeni bir vatan olmuştur.

Yahudi görüşmeciler tıpkı Rum ve Ermeniler gibi İstanbul'da azınlık olarak yaşamaktadırlar. Etno-dinsel köken nedeniyle başat etnik gruptan ayrıldıkları için, yaşama biçimleri sosyal ve kültürel açıdan farklılık göstermektedir. Bu farklılık ise en çok gündelik hayat pratiklerinde görülmektedir. Yahudi toplumu din ve kültürüne çok önem verdiği için gündelik hayat, Musevi inancına göre düzenlenmiştir. Böylece hayatın olağan akışı içinde, din ve kültür muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Fakat geniş toplumla yoğun ilişkiler gerçekleştirebilen Yahudi görüşmecilerin düşünce tarzında değişmeler meydana gelmiştir. Orta yaşın üzerindeki görüşmeciler geçmişteki çokkültürlü İstanbul'un kültürünü taşıdığı için son derece iletişime ve etkileşime açıkken; genç Yahudi görüşmeciler daha çok kendi toplumu içerisinde sosyal ilişkiler gerçekleştirmektedirler. Süreç içinde Yahudi toplumu içerisinde dünya görüşü farklılıkları artmıştır. Yahudi görüşmecilerin istisnasız hepsinin önemle vurguladığı nokta, Türk kimliğini benimsemiş olmalarıdır. Görüşmecilerin hepsi kendisini öncelikle "Türk vatandaşı Yahudi" olarak tanımlamaktadır. Bilindiği gibi, farklı kültürel kimlik gruplarının sürdürdükleri entegrasyon hedefi hem kendilerini korumak hem de bir arada yaşamak istemelerinden kaynaklanmaktadır (Bilgin, 1998: 143).

Yakın tarih boyunca, her azınlık grubunun kendine özgü bir kimlik stratejisi geliştirdiği bilinmektedir (Erol, 2016: 10).Azınlık gruplarının geniş toplum açılma süreçleri, kurumlardan topluluklara ve bireylere yönelik tasarlanan bir strateji olarak birbirinden farklı ilerlemiştir. Çünkü kimlik sabit değil, sosyo-politik, kültürel ve mekânsal ilişkilerin etkileşimden oluşan dinamik ve çok boyutlu bir yapıdır (Castells, 2008:28; Goffman, 2009: 29). Bu durum göz önüne alındığında, Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar gelen süreçte, Türk-Yahudi toplumunun özgün durumu daha iyi anlaşılmaktadır. Oran'a göre, Türkiye'deki Yahudilerin büyük bir çoğunluğunun otokton azınlık olmayıp, göçle birlikte gelmelerinden dolayı, devletle ilişkilerde sorun yaşamama eğiliminde olmaları özelliğiyle Ermeniler ve Rumlardan ayrılmaktadır (Oran,2006:50). Öyle ki Yahudiler, hem etnik kimliğe, hem dinsel kimliğe aynı anda gönderme yapan ''Türk Yahudisi'' söylemini tercih etmektedirler. Ermeniler ise daha farklı bir kimlik stratejisi geliştirmekte ve "Türkiye Ermenisi" söylemini benimsemektedirler (Yıldız, 2015: 260). Bu durumun temelinde ise öncelikli olarak kültür ve kimliği koruma, ikincil olarak ise eşit vatandaşlık talebi ile geniş toplumla bütünleşmeye yönelik Türkleşme çabası yer almaktadır (Yıldız, 2015: 261).

Bütün görüşmecilerin en çok üstünde durduğu bir diğer konu ise anadillerini çocuklarına aktaramamış olmaktır. Görüşmeciler, anadilleri olan Ladino'nun yok olma endişesini taşımaktadırlar. Bu durumun sebebini ise "Vatandaş Türkçe Konuş[14]" kampanyasının etkisi ve Türk kimliğine bağlılık olarak açıklamışlardır. Sosyal statü olarak en iyi konumda olan Yahudi görüşmeciler olmuştur. Hepsi en az bir yabancı dili ileri düzeyde konuşabilmektedir. Prestijli liselerden mezun olmuşlardır. Buna rağmen genç yaşta evlilik en çok Yahudiler arasında görülmektedir. Görüşme yapılan Yahudi kadınların biri hariç hepsi ev hanımıdır. Başarılı birer lise öğrencisiyken evlenmiş ve kendilerini mutlu bir aile ve başarılı çocuklar yetiştirmeye adamışlardır. Evin ekonomik sorumluluğunu erkeklerin taşıdığı; kadınların ise yemek, temizlik,

[14] Türkçe konuşan ve üreten bir milli kültür ve ulus yaratmak isteyen Türkiye Cumhuriyeti hükümetinin başlıca ilgilendiği konu Türkçe'nin daha yaygın bir biçimde kullanılmasıdır. Bu nedenle 1924 Anayasası ile devletin resmi dilinin Türkçe olduğunu ilan edilmiştir. Bu karar en çok uzun yıllardır kendi dillerini kullanan gayrimüslim azınlıkları etkilemiş, kısa sürede Türkçe'yi öğrenmesi çok zor olmuştur.10 Nisan 1926 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde "İktisadi Müesseselerde Mecburi Türkçe Kullanılması Hakkında Kanun" kabul edilmiş ve bu kanuna göre Türk şirketlerinin yurt içinde yapacakları ticaret defterlerini Türkçe tutmaları emredilmiştir. Ekim 1927'de Türk Ocağı'nda düzenlenen kurultayın da başlıca gündem maddesini dil konusu oluşturmuştur. Bu kurultayı izleyen süreçte 13 Ocak 1928 tarihinde de Dar-ul Fünun Talebe Cemiyeti'nde(Hukuk Fakültesi) düzenlenen yıllık kongrede " Vatandaş Türkçe Konuş "kampanyasının kararı alınmış, basın yoluyla propaganda yapılmış ve Türkçe'den başka dilin konuşulmaması konusunda uygulamaya geçilmiştir (Hür, 2011:13).

düzen, çocukların gelişimi gibi işlerden sorumlu olduğu son derece geleneksel bir aile yapısına sahiptirler. Bu yapının ekonomik durumunun ise oldukça iyi olduğu gözlemlenmiştir. Gününün çoğunu ev içinde geçiren Yahudi görüşmeciler, diğer azınlık gruplarındaki kadın görüşmecilere kıyasla sosyalleşmeye en fazla önem veren gruptur. Hepsi de ilgi alanları doğrultusunda kurslara gitmektedirler. Resim, briç, yazarlık gibi kendilerini gerçekleştirdikleri özel bir ilgi alanına sahiptirler. Görüşmecilerin bütünü aile ve yakın akrabaları ile yakın mesafede yaşamaktadır. Bu yakınlık aynı apartmanda olabildiği gibi, aynı semtte de olabilmektedir. Bu durum görüşmeciler için güvende olmayı sembolize eden kişisel bir tercihtir. Geçmişte yaşanan politik olaylar asla gündelik hayat içerisinde gündemde tutulmamaktadır. Bu durumun nedeni olarak ise "yeni bir başlangıç, yeni bir gelecek" için bu olayları unutmanın gerekli olduğunu gösterilmektedir.

Nüfus olarak en yoğun azınlık grubu ise Ermenilerdir. Görüşme yapılan Ermenilerin geneli orta gelir grubuna sahiptirler. Çocuklarını Ermeni okuluna yollamakta, çocukların anadillerini öğrenmeleri için çabalamakta ve kendi kültürlerini gelecek kuşaklara aktarabilmeye önem vermektedirler. Geçmişte yaşanan acılara kolektif bir travma olarak gündelik hayatta en çok yer veren Ermeni görüşmeciler olmuştur. Nüfus olarak yoğun olmaları basın, yayın, dernek, okul vs. gibi kurumsal olarak örgütlenmeyi de beraberinde getirmiştir. Böylelikle yakın geçmişte azınlıklara yönelik uygulanan politikalar bu şekilde gündemde tutulabilmektedir. Kültürel değerlerin korunmasına büyük önem verildiği Ermeni toplumunda, kültürü muhafaza etme sorumluluğu ise daha çok kadınların omzuna yüklenmiştir. Anadilin aktarımı, yeme içme kültürünün devamı, ninniler aracılığıyla çocukların ilk müzik kültürünün oluşumu vs. gibi pek çok alanda kadınların büyük bir sorumluluk yüklendiği görülmüştür. Genç kuşak Ermeni görüşmeciler yüksek eğitimine devam ederken, orta yaş ve üzeri görüşmeciler genç yaşta evlenmiş ve eğitim hayatını sonlandırmışlardır. Orta ve üstü yaş grubundan kadın görüşmecilerin hepsi ev hanımıdır. Sosyalleşme düzeyleri komşu ve aile arası toplantılardır. Bu durum kadınları kendi toplumunun sosyal ilişkileri ile sınırlandırılmış, hayata yönelik tahayyül güçlerini kısıtlamıştır. Gününün çoğunu ev içinde geçiren kadın görüşmeciler geniş toplumla hiçbir sorun yaşamadığını belirtirken, Yahudi toplumuna yönelik olumsuz bir algıyı

paylaşmaktadırlar. Aynı tutum Rum görüşmeciler için de ortaktır. Ermeni ve Rum görüşmecilerin, Yahudilerle ilişkilerinde "biz" ve "onlar" ayrımından kaynaklı ötekileştirme yapmaları, birbirlerini tanımamalarından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Rumların ve Ermenilerin ortak paydası, önyargıları ve asılsız iddialardan kaynaklı geliştirdikleri dışlayıcı tutumdur. Bu bağlamda da ortak sorunları çözmek veya etkileşim pek mümkün görünmemektedir.

Nüfus olarak en az kalan grup Rumlardır. Bu durumun da etkisiyle, kültürlerini koruyabilmek için son derece toplum-içi yaşamaktadırlar. Çalışmaya başlarken ülkemizdeki özgür ve rahat Rum kültürü betimlemelerinden dolayı, en rahat iletişim kurulabilecek azınlık grubunun Rumlar olduğunu düşünürken; en sınırlı iletişim kurduğum grup Rumlar olmuştur. Kültürlerinin korunması konusunda en katı tutum içinde olanlar, Rum görüşmecilerdir. Nüfus olarak çok azalmalarına paralel olarak basın, yayın, eğitim-öğretim, dernek vs. gibi kurumları da azalan Rum toplumu, buna rağmen anadilini ve geleneklerini bozulmadan koruyabilmiştir. Bu da aile içinde çocukluktan itibaren verilen disiplinli eğitimin bir yansımadır. Geniş toplumla iletişimde hiçbir sorun yaşamadıklarını belirten Rum görüşmeciler, gündelik yaşam pratiklerini ise sadece kendi toplumu içerisinde sürdürmekte, hiçbir etkileşim olmamasına özen göstermektedirler. Bu durum görüşmelerin ifadeleri ve kişisel gözlem arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır.

Yahudi görüşmeciler tören ve ritüeller bağlamında kendilerini Musevi dininin bir üyesi olarak görmelerine rağmen, gündelik hayatlarını bütünüyle bu din çerçevesinde yaşamamaktadırlar. Görüşmecilerin hepsi de bayram, oruç vb. dini bağlamdaki ritüelleri gerçekleştirmesine rağmen kendisini "dindar" olarak değil "kültürel Yahudi" olarak adletmektedirler. Görüşmecilerin hepsinin din algısı, kültür algısıyla yer değiştirmiştir. Musevi inancını benimsemiş ve son derece saygı duymuş olsalar da, dini inançlarının gerektirdiklerini yeteri kadar yerine getirmemektedirler. Dini inanç bağlamında tören ve ritüellere katılım, kendi toplumuna aidiyet bilincinin gelişmesi, birlik, beraberlik ve bütünleşme aracı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle dinin ritüelist özelliklerini daha çok yerine getirmektedirler. Böylelikle aile içinde ve

kendi toplumlarıyla bütünleşmenin yolunu da sağlamışlardır. Geçiş törenleri ise başat etnik grubun geçiş törenleri ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu durum bazı görüşmeciler tarafından Müslüman Türklere entegre olmaktan kaynaklı olarak ifade edilmiştir.

Ermeni görüşmeciler için tören ve ritüellere katılım, dini bir pratik olmanın ötesinde, bir araya gelme vesilesi olarak kullanılan bir araçtır. Görüşmecilerin pek çoğu, uzun zamandır görüşülemeyen toplum üyelerini görmek ve manevi olarak rahatlamak için kilisedeki törenlere katıldığını belirtmiştir. Bu durum etno-dinsel kimliğin devamlılığının sağlanmasına çalışılmasının ötesindedir. Kendisini "dindar" olarak tanımlayan Ermeni görüşmeci olmamıştır. Genç kuşak görüşmeciler ise son yıllarda kiliseye daha sık gittiğini, bunun toplum içinde saygı ve tanınmayı beraberinde getirdiğini vurgulamıştır. Geçiş törenlerinin ise hâkim etnik grupla uzun yıllardır aynı coğrafyayı paylaşmanın etkisiyle benzeştiği görülmüştür.

Rum görüşmeciler ise "dindar" olarak tanımlanmaya uygun düşecek kadar kilise tören ve ritüellerine önem atfetmişlerdir. Bütün Rum görüşmeciler bayram vb. törenlerine katılımı aksatmazken, her Pazar kiliseye düzenli olarak giden görüşmeciler de vardır. Bu durum manevi boyutunun da ötesinde, aynı zamanda toplum içinde bir araya gelebilmenin de bir yolu olarak kabul edilmektedir.

Görüşmecilerin ifadelerinde açıkça görülmektedir ki, yüzyıllardan beri aynı coğrafi mekânı paylaşan, ortak bir kültürel bellek oluşturan azınlık grupları ve geniş toplum birbirinden izler taşımaktadırlar. Hem azınlık gruplarına hem de başat etnik gruba ev sahipliği yapan İstanbul kenti, kozmopolit yapısıyla herkesi şekillendirmiştir. Bu durum geçiş törenlerinin birbirine benzemesine sebep olmuştur.

Gündelik hayatta yeme içme pratikleri, görüşmecilerin ifadelerinde önemli yer tutmuştur. Bu ifadelere göre yeme-içme pratikleri sadece "karın doyurmak" değil, kültürel bellek, ulusal kimlik, yaşam tarzı ve bir dünya görüşünü temsil eden kültürel

bir araç konumundadır. İstanbul'da yaşayan azınlık gruplarının yeme-içme pratikleri geniş bir içeriğe sahiptir. Azınlık gruplarının birbirinden farklı yeme-içme kültürü, kendine özgü içeriği ve aynı mekânı paylaştığı çeşitli toplumlarla etkileşimi, farklı kültürel öğeleri yan yana getirmektedir. İstanbul'da yaşayan azınlıkların yeme-içme pratiğinin bu kadar zengin olmasının kökeninde, yakın geçmişe kadar İstanbul'un sunduğu tarımsal olanaklar, çokkültürlü bir kentte yaşamanın kaçınılmaz sonucu olarak farklı kültürel kimliğe sahip gruplarla etkileşime girilmesi gibi unsurlar yer almaktadır. Bu nedenle farklı tatlar ve birbiriyle iletişim halinde bir yeme-içme kültürü ortaya çıkmıştır. Yeme-içme pratiği bakımından en özgün grup Yahudiler olmuştur. Yahudi görüşmeciler için yemeğin, yaşamını devam ettirebilmek için gerekli olan bir ihtiyaç olmanın ötesinde, simgesel anlamlarla yüklü olduğu tespit edilmiştir. Musevi inancından kaynaklı, besinleri helal/haram şeklinde sınıflandırmak, alışılan yeme-içme kültürüne kısıtlamalar getirmiştir. Besinlerin dini ritüeller etrafında paylaşılması, sofraya da kutsallık atfetmiştir. Böylece sofra adabı ve yeme-içme kültürü üzerinden bir inanç sistemi oluşmuştur. Görüşmecilerin hepsi kendi yeme-içme kurallarına göre hazırlanmış "hazır yemek" olmamasından yakınmıştır. Bu nedenle yemekler genellikle evde yapılmaktadır. Yeme-içme kültüründeki bu derin farklılıklar Yahudileri hem geniş toplumdan hem de diğer azınlık gruplarından farklılaştıran, iletişim kurulmasını önleyen unsurlardan biri olmuştur. Musevi dini, yiyecek ve içecekleri kültürel bir şekilde kodlayarak besinlere kutsallık atfetmiş ve böylece görüşmecilerin mutfak kültürünü biçimlendirmiştir. Kendi inanç sistemi doğrultusunda şekillenen mutfak kültürü, geniş toplumla ilişkide ayrımın belirginleşmesini sağlamıştır. Yahudi din, kültür ve kimliğinin korunmasında yeme-içme kültürü önemli bir misyon yüklenmiştir. Bu durum Yahudi görüşmecileri kendi mutfağının ürünlerini paylaşmama ve kendi toplumu dışındakilerden de yiyecek alışverişi yapmamasına sebep olmuştur. Musevi inancı bir yandan besinleri kimlik oluşumunun bir parçası haline getirmiş, diğer yandan toplumsal etkileşimin önüne geçmiştir. Bu anlamda dini kuralların biçimlendirdiği Yahudi yeme-içme kültürü ortaya çıkmıştır. Bu durum da Yahudileri hem geniş toplumdan hem de diğer azınlık gruplarından ayıran ve onları asimilasyondan koruyan bir misyona sahip olmuştur.

Ermeni görüşmeciler için yeme-içme pratikleri hayatın en önemli alanını oluşturmaktadır. Bir görüşmecinin dediği gibi, *"Yemek yerken yemekten konuşuyorsa Ermeni'dir"*. Görüşmeciler detaylı olarak yeme-içme pratikleri hakkında bilgi vermişlerdir. Ermeni görüşmecilerin ifadelerinde de görüldüğü gibi, yemek düzenini Hıristiyan inancı biçimlendirmektedir. Oruç ve bayram günleri yeme-içmenin kurallarını ve içeriğini belirlemektedir. Ermeniler geniş toplum tarafından mutfak kültürlerinin çok sevildiğini bilmekle birlikte, sadece bu bağlamda hatırlanmaktan rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir. Onlara göre bu durum, kentteki köklü Ermeni mirasını perdelemek için özellikle vurgulanmaktadır. Bu nedenle komşularıyla geleneksel yemeklerini paylaşmalarına rağmen, bu bağlamda hatırlanmak istememektedirler.

Rum mutfak kültürü de Ortodoks Hıristiyanlığın emrettiği yeme-içme düzeninin bir parçasıdır. Rum yeme-içme kültürünün son derece zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Rum mutfağının kendine özgü içeriği ve diğer grupların mutfak kültürüyle etkileşimi zengin bir içerik ortaya çıkarmıştır. Rum mutfağının bu denli zengin olmasının nedenleri, İstanbul'un ekolojik yapısının sunduğu olanaklar, yerleşim geçmişinin uzunluğu, farklı etno-dinsel gruplarla etkileşim ve bunun sonucunda değişik tatların ortaya çıkmasıdır. Rum görüşmeciler en çok yeme-içme pratikleri ile övünmüşlerdir. Diğer azınlık gruplarının da Rum kültürü bağlamında en çok tanıdığı unsur, Rum yemekleridir. Rum görüşmeciler İstanbul'un yeme-içme sektörüne yön veren bir millet olmakla gurur duymaktadırlar.

İstanbulluluk çatısı altında buluşan Yahudi, Rum ve Ermeni görüşmecilerin başat etnik grupla paylaştığı ortak bir mutfak kültürünün olduğu saptanmıştır. Bu da "*Yemeğin milliyeti olmaz, coğrafyası olur*" sözünü bir kez daha akla getirmektedir. Görüşmecilerin ifadelerinde, azınlık gruplarının ve geniş toplumun mutfak kültürünün iç içe geçmişliğini gösteren pek çok benzerlik "*Sizdeki şu yemek gibi*" denilerek vurgulanmıştır.

Müzik pratiklerinin azınlık gruplarının gündelik hayatını yönlendiren önemli bir güce sahip olduğu tespit edilmiştir. Müziğin görüşmecileri, davranış biçimlerinden,

kendi zamanlarını nasıl deneyimlediklerine; tarihsel sürecin yorumundan, geniş toplum içerisinde azınlık olarak karşılaştıkları durumlar hakkında hissedilen duygulara kadar pek çok duygu ve davranış boyutuyla etkilediği tespit edilmiştir. Görüşmecilerin ifadelerinde de görüldüğü gibi, Rum, Ermeni ve Yahudi müziğini belirleyen unsurlar ideolojik ve kültüreldir. Görüşmecilerin hemen hepsi kendi kültürlerine ait müziği aktif biçimde dinlemektedirler. Anadillerinde dinledikleri şarkılardan başka, diğer azınlık grupları içerisinde en çok Rum müziğini sevdikleri, tanıdıkları tespit edilmiştir. Bu nedenle her üç grubun da müzikli toplantılarında Rum müziği yer almaktadır. Görüşmeciler arasında kendi müziğini en az dinleyen grup Yahudiler olurken, en çok dinleyen grup Rumlar olmuştur. Ermeni müziği de kendi toplumunda önemli bir yer kaplamasına karşılık, Rumlar kadar hayatın içinde sıklıkla yer almamaktadır.

Azınlık grupları gündelik hayat pratikleri bakımından farklılaşmalarına rağmen, hepsinin birleştiği ortak noktanın, kimliklerin en baskın noktasının "İstanbulluluk" olduğu tespit edilmiştir. Kentle kurdukları bu ilişki duygusal bir bağlılığa işaret etmektedir. İstanbul'la aidiyet ve duygusal bağ kurulmasında, İstanbul'un ve İstanbulluların geçmişini bilmenin önemli rol oynadığı görülmüştür. İstanbul'un tarihinin bilinmesinin, yakın geçmişine tanıklık edilmesinin, kentle doğrudan bir ilişki kurmayı ve kentin sahiplenilmesini kolaylaştırdığı görülmüştür. İstanbul'u sahiplenen görüşmeciler, kendisini ve toplumunu "kentin belleği" olarak ifade etmiştir. Bu durum seçilen semtlerde daha detaylı sonuçlar ortaya konmasına aracılık etmiştir.

Kadıköy'ün aristokrat semti olarak ünlenen Moda, bu ayrıcalıklı yapısını Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar korumuştur. Bu kimliğin oluşumunda semte yerleşen levanten ailelerin Batılı hayat tarzı ve varlıklı devlet mensuplarının kültürel yapısı etkili olmuştur. Bunun dışında Moda semti her zaman Rum, Ermeni ve Yahudi toplumlarına ev sahipliği yapmış, her üç azınlık grubuna da rahat bir yaşam imkanı sağlamıştır. Ekonomik ve kültürel olarak da çelişkilerin az olduğu Moda semtinde; ötekileştirme, ayrıştırma ve bir arada yaşama ekseninde gündelik hayat deneyimi incelenmiştir. Görüşmecilerin ifadelerinde de görüldüğü gibi, Moda semtinde uzun yılları bulan bir zaman dilimi içerisinde bir arada yaşamış olan Rum, Yahudi ve Ermeni azınlık grupları, birtakım önyargı ve ötekileştirmelere rağmen bir

çokkültürlülük pratiği ortaya koyabilmişlerdir. Semtte yaşayan geniş toplum üyelerinin de azınlık kültürel pratikleri hakkında geniş bir bilgi sahibi olduğu tespit edilmiştir.

Tatavla'nın Rum, Ermeni ve Yahudi azınlığın İstanbul içindeki tarihi ve kültür birikimini yansıtan en önemli semtlerden biri olduğu görülmüştür. Semte genel olarak baktığımızda en önemli Hıristiyan azınlığı Ermenilerin, onun ardından Rumların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yahudi yerleşimci ise oldukça azdır. Ermeniler semt içindeki en aktif grubu oluşturmaktadır. Rumlar ise sayıca azalmalarına rağmen, adetlerini koruyarak semt mekânında görünür hâle gelmektedir. Her üç azınlık grubunun, geniş toplumla hiçbir aidiyet gerilimine rastlanmamıştır. Her ne kadar burada yaşayan semtin yerlilerinin büyük çoğunluğu İstanbul'dan göç etse de hala her üç azınlık grubunun da yaşamını sürdürdüğü az sayıdaki semtlerden biri olma özelliğini koruyabilmiştir. Ermeni ve Rum görüşmeciler semtin eski ismi "Tatavla"yı sahiplenirken, Yahudi görüşmeciler geçmişle bu anlamda bir aidiyet kurmamakta, semti "Kurtuluş" olarak anmaktadırlar. Yahudi ve Ermeni görüşmecilerin hepsi geçmiş yıllarda Tatavla'yı bir Rum mahallesi olarak tanımlamaktadırlar. Rum görüşmecilerin bu durumu vurgulamasının yanı sıra diğer azınlık gruplarına mensup görüşmecilerde semtin geçmişteki Rum karakteristiğinin bilincindedir. Bu nedenle semtte nostalji bağlamında en çok yaşanan ortak duygu Rumların özel olarak Tatavla'dan, genel olarak İstanbul'dan gidişidir. Rum ve Ermeni görüşmecilere göre semt içindeki sosyal hayat, pek çok alanda iç içedir. Görüşmeciler özellikle komşuluk yapısının vurgulamışlardır. Gündelik hayatta Türk, Rum, Ermeni birlikteliği vurgulanmış; Yahudi yerleşimcilere hiçbir atıfta bulunulmamıştır. Bunun sebebi olarak ise semt içinde Yahudilerle karşılaşma olanağın bulunmadığı gösterilmiş; Yahudi toplumunun kendi içine kapalı bir yapısının olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Yahudi görüşmeciler de daha içe kapalı yaşadıklarını; komşularla yemek alışverişi vb. etkileşime girmediklerini belirtmektedir. Bütün görüşmeciler, çokkültürlü geçmişin tanığı bir semtte yaşadıklarının bilincindedir. Rum ve Ermeni görüşmecilerin ifadelerinden semt içinde geniş toplum ve Hıristiyan azınlık arasında birbirlerinin kutsallarının farkında olma bilincinin olduğu tespit edilmiştir. Yahudi yerleşimcilerin ise bu bilinçten kısıtlı olarak yararlanabildiği görülmüştür.

Samatya semtiyle ilgili, günümüzde yapılan tüm çalışmalarda, çekilen belgesellerde ve dizilerde "hoşgörü ortamı "nda bir arada yaşayan Müslüman ve gayrımüslimlere vurgu yapıldığı görülmektedir. Geçmişte çokkültürlü yapısını koruyan semt için, bugün de aynı ortam varmış gibi nitelemeler yapılmakta, semtte "Eski İstanbul" kültürünün sürdüğü özenle vurgulanmaktadır. Oysa çalışmanın ulaştığı sonuç, yaratılan bu algının çok dışındadır. Samatya'da günümüzde çokkültürlüğün simgesi olarak sadece Anadolu kökenli Ermeniler kalmıştır. Onların da yoğun çalışma temposu nedeniyle semt içindeki görünürlüğün oldukça kısıtlı olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra yapılan görüşmeler sonucunda, Anadolu'dan gelip Samatya'ya yerleşen Ermeniler'in kimlik oluşturma ve ifade etme pratikleri, aidiyet algısı ve kültürel bellekleri son derece farklıdır. Bu anlamda genel anlamda bilinen Ermeni kültüründen çok, Anadolu kültürü yansıtılmaktadır. Bu durum da "Eski İstanbulluluk" mitinin tam karşısında yer almaktadır. Samatyalı Rumlar, nüfusların azalmasına bağlı olarak içlerine kapanmışlar, kendi toplumlarına özgü mekânları ise koruyamamışlardır. Bu durum Rumların geniş toplumdan kopuk, içe kapalı bir hayat sürmesine neden olmuştur. Görüşme yapılan Ermeni nüfusun ise eğitim düzeyleri ve ekonomik durumları düşüktür. Uzun yıllar, Anadolu'da, cemaatten kopuk yaşadığı için, okul ve kilise eksikliğini hisseden ilk kuşak, çocuklarının Ermenice öğrenmesini, Ermeni okulunda okumasını isteyerek memleketlerinden göç etmişlerdir. Samatya o günden bu yana Anadolu Ermenileri için her zaman önemli bir semt olmuştur. Semtin Ermeni nüfusu genellikle zanaatkarlıkla uğraşmaktadır. Kilise, okul ve derneklerin faaliyetleri semtin gündelik yaşamına yön vermektedir. Ermeni toplumunun bütün faaliyetlerine aktif katılım gösterilmektedir. Yahudi yerleşimcilerle ile hiçbir ilişki kurulamamış, öyle ki semt içindeki varlıkları hakkında bilgi dahi alınamamıştır.

Adalar içinde Burgazada'nın seçilme nedeni ise diğer adalara oranla kültürel yapısının daha az bozulmasıdır. Bu durum Burgazada'yı farklı kılmıştır. Burgazada'yı kendine özgü yapan en önemli unsur, kendine has bir kültürünün, geleneğinin, ritüelinin, yaşama biçiminin olmasıdır. Bu durumun ada içindeki her kesime farklı boyutlarda yansıdığı görülmüştür. Burgazadalı görüşmeciler Rum ve Yahudilerden oluşmuş, hepsinin üzerinde anlaştığı nokta "Burgazadalılık" olmuştur. Öyle ki bu

durum bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir, görüşmecilerin ifadelerinde en çok vurgulanan unsur olmuştur. Etno-dinsel kimlikler, Burgazadalılık çatısı altında anlam kazanmıştır. Burgazadalılık kültürü; mekâna ve zamana ilişkin sosyo-kültürel yapılar, kentin çokkültürlülük belleği, semboller ve imgeler ile oluşturulmuştur. Burgazada'nın kendine özgü yapısı nedeniyle, süreç içinde gerçekleşen sosyo-kültürel dönüşümün izleri açıkça tespit edilebilmektedir. Burgazadalılık kimliği değerlendirildiğinde çok katmanlı kültürel ortamın farklı aidiyetlere denk düştüğü görülebilmektedir. Bu çok farklı aidiyetler "Adalılık" çatısı altında bir araya gelmeyi başarmıştır. Burgazada'nın ada kültürünü farklılaştıran sosyo-kültürel, ve demografik unsurların her biri süreç içinde dönüşüm geçirmiştir. Burgazada'nın ada kültürü, adanın kimliği ve kültürü bağlamında tarihsel arka plana sahip biçimde, balıkçılık, denizcilik, farklılıklarla birarada yaşam biçimi gibi faktörlerden etkilenmiş ve bu doğrultuda günümüze kadar gelmiştir. Ancak bu kültür kentin sosyo-kültürel dönüşümüne eklemlenerek oluşmamıştır. Hatta buna rağmen var olmuştur.

Mevcut şartlar ve toplumsal ortam bağlamında söylenebilir ki seçilen semtlerde gündelik yaşamda görünür bir birlikte yaşama pratiği ancak ucundan kıyısından yakalanabilmiştir. Tarihsel ve kültürel düzeyde bakıldığında İstanbul'da azınlık gruplarının varlığı genel bir varoluş biçimidir. Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin İstanbul'da kültürel bir çeşitlilik oluşturdukları muhakkaktır. Azınlık grupları ve geniş toplumun uyum içinde, bir arada yaşaması hem sahip olunan çeşitlilik ile gurur duyulmasını, toplum içi ötekileştirme eğiliminin azalmasını hem de azınlık mensuplarının kimliklerini geniş toplumla daha kolay ilişkilendirmesini sağlayacaktır. Kent içinde, azınlık gruplarının ve geniş toplumun bir arada yaşaması, farklılıkların değil, benzerliklerin öne çıkmasını sağlamaktadır. Bu durum ırksal ve etnik-merkezcilik referanslarının önüne geçilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda toplumsal alanda yaşanan çatışmaların ortadan kalkmasının ve barış içinde bir arada yaşamanın olanaklı kılınmasının bu etkileşime bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Toplumsal alanda azınlık gruplarının kendi kimliklerini özgürce yaşayabilecekleri alanların açılması, çatışma ve bölünmelerin önüne geçilmesinde etkili olacaktır. Azınlık gruplarının temel hak ve özgürlüklerinin garanti altına alınması, bütün toplumsal gruplara eşit mesafede durulması devamında toplumsal kalkınmayı da getirecektir. Bu durum toplumsal kalkınmanın en önemli

dinamiklerinden olan ekonomik, kültürel ve politik yapıların öne çıkmasını sağlayacaktır.

ÖNERİLER

- Türkiye'deki azınlıklar üzerine yapılan gündelik hayat ve kültür temelli disiplinlerarası çalışmalar arttırılmalıdır.
- Geniş toplum ve azınlık grupları arasındaki kültürel etkileşimin nasıl ve ne yönde olduğun dair çalışmalar yapılmalıdır.
- Azınlık gruplarının kendi içindeki ötekileştirme sorunu hakkında çalışmalar yapılmalıdır.
- Azınlık gruplarının gündelik hayatta ve kamusal alanda görünürlüğünün sağlanmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Böylelilikle farklı kültürlerin birbirini tanıması, mevcut sorunların tartışılması ve çözümünün zemini hazırlanabilir.
- Demokratik, paylaşımcı, katılımcı ve müzakereci yapısıyla öne çıkan sivil toplum kuruluşları, azınlıkların toplumsal hayatta görünürlük kazanmasında görevler üstlenmelidir. Bu bağlamda sivil toplum kuruluşlarının etkinliği ve sayısı arttırılmalıdır.
- Azınlıklara ait vakıflar, kültürel devamlılık, görünürlük ve ilerleme bağlamında büyük önem taşımaktadır. Azınlık vakıfları ve sivil toplum kuruluşlarının birbiri ile ilişki kurabilmesine ortam hazırlanmalıdır.

- Geniş toplum ve azınlıklar arasında diyaloğun geliştirilebilmesi için yeni kurumlar ortaya konmalıdır.

- 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi, İstanbul'da Yahudi semtlerine düzenlediği gezilerle, Yahudi kültürünün tanıtıldığı özel günlerle, anma günleriyle, özel sergilerle geniş topluma Yahudi kültür ve tarihini göstermede önemli bir rol oynamaktadır. Rum ve Ermeni toplumlarının da kendi tarihsel gelişimlerini ve kültürel değerlerini anlatacakları müzeler oluşturulmalıdır. Ülkemizdeki kültürel çeşitliliğin çoğu zaman önyargıların hedefinde olduğu bilinmektedir. Azınlıkların kendi tarihsel serüvenlerini anlatacakları, kültürlerinin özgün yanlarını gösterecekleri müzelerin sayısının çoğalması, toplumsal sorunların çözümüne de katkıda bulunacaktır.

- Vakıf, dernek ve sivil toplum kuruluşlarının toplumsal hafıza ve arşiv oluşturmaya yönelik girişimlerine katkıda bulunulmalıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

A.R Radcliffe- Brown(1969) "Din ve Toplum" (Çev.Ü. Oskay) Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi. XXIII. C. 4. Sayı: 1969, 301- 329.

Abasıyanık, Sait Faik(2006).Öyle Bir Hikaye. Hayattayken Yayınlanmış Hikaye Kitapları. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ağar, Sergun(2002). Aşkın Samatya'sı Selanik'te Kaldı. İstanbul:Can Yayınları.

Akbalık, Esra (2004). Tüketim Kültürünün Etkisinde Değişen Kentsel Yaşam Biçimleri Ve Küresel Kentler, Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Akgönül, Samim(2007). Türkiye Rumları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akış, Tonguç (2009). "Gündelik Hayat ve Kentsel Mekânlar: Yüksel Yaya Bölgesinde Yürümek" Haz: Güven Arif Sargın. Başkent Üzerine Mekân-Politik Tezler: Ankara'nın Kamusal Yüzleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 77-118.

Aktar, Ayhan (2000).Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Alada, Adalet (2008).Osmanlı Şehirlerinde Mahalle. İstanbul: Sümer Kitapevi.

Alver, Köksal (2007).Steril Hayatlar. Ankara: Hece Yayınları

Amicis, De Edmondo (2009). İstanbul. (Çev: S.T.Yanar).İstanbul: Pegasus Yayınevi

Arcan, Enis Faik; Fikret Evci (1999). Mimari Tasarıma Yaklaşım. İstanbul:Tasarım Yayın Grubu.

Arsava, Ayşe Füsun (1993). Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Arslan Avar, Adile (2009). "Lefebvre'in Üçlü- Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekân-Diyalektiği". Dosya Dergisi Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayını, 17, 7-16.

Assmann, Jan(2001). Kültürel Bellek (Çev:A. Tekin) İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Atayman, Veysel(2010). Samatya: Dinmeyen Tını. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Auge, Marc (1997). Yer-Olmayanlar: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş.(Çev: T.Ilgaz).İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Ayata, Ayşe ve Sencer Ayata (1996). Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü. Ankara: TC Başbakanlık, TOKİ.

Aytaç, Ömer (2007)."Kent Mekânlarının Sosyo Kültürel Coğrafyası", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:2, s.196-226.

Bachelard,Gaston(2008).Mekânın Poetikası(Çev.A.Tümertekin)İstanbul:İthaki Yayınları.

Balcı, Dilara(2013). Yeşilçam'da Öteki Olmak. İstanbul:Kalkedon Yayınları.

Baronyan, Agop (2015). İstanbul Mahallelerinde Bir Gezinti. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Barth, Frederik (2001).Etnik Gruplar ve Sınırları, Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu (Çev. A. Kaya, S. Gürkan).İstanbul: Bağlam Yayınları.

Barthes, Roland(2003). Çağdaş Söylemler (Çev.T.Yücel).İstanbul: Metis Yayıncılık.

Begbie, Jerehüry S. (2000). Theology, Music and Time, Cambridge: Cambridge University Press, Port Chester.

Behar, Cem(2003). A Neighborhood in Ottoman Istanbul, Albany: State Uni. NY Press.

Belge, Murat (1983). "Türkiye'de Gündelik Hayat" Haz: Fahri Aral. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul: İletişim Yayınları. Cilt: 3 ve 4, 836-876.

Belge, Murat(1983).Tarihten Güncelliğe. İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, Murat(2007).İstanbul Gezi Rehberi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, Walter (2002).Pasajlar (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bennett, Andy (2013). Kültür ve Gündelik Hayat(Çev. N. Tokdoğan vd). İstanbul: Phoenix Yayınları.

Berger, Peter; Luckmann, Thomas (2008). Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi (Çev.V.S.Öğütle).İstanbul: Paradigma Yayınları.

Berman, Marshall(1994). Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor(Çev.Ü.Altuğ,B.Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.

Beşirli, Hayati (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik", Milli Folklor, Yıl:22, Sayı:87, ss.159- 169

Bilal, Melissa(2011)"Geçmiş ile Bugün Arasında Sıkıştırılmış Bir Kimlik: Türkiye'de Ermeni Olma Deneyimi".Der: Fahri Aral. İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 477-480.

Bilgin, Nuri (1994). Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu. İzmir: Ege Yayıncılık.

Bilgin, Ülkü (2007). Azınlık Hakları ve Türkiye. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Blacking, John (1995). Selected Papers of John Blacking. Ed:Reginald Byron. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Blunt, Alison ve Robyn Dowling(2006). Home. London: Routledge.

Bober, Phyllis (2003). Sanat, Kültür ve Mutfak (Çev. Ü. Tansel). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Boysan, Aydın(2004). Nereye Gitti İstanbul? İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bozis, Sula(2014). Masal Yıllarımın Mutfağı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Braudel, Fernand (2004). Maddi Uygarlık(Çev.M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Brown, Bruce (1989) Marks Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Büyükkarcı, Süleyman (2003). İstanbul Ermeni Okulları, Konya: Yelken Yayınları.

Büyükkarcı, Süleyman (2003).Türkiye'de Rum Okulları. Konya: Yelken Yayınları.

Büyükkürkciyan, Talin (2010). Feriköy/Anılarda-Şimdi.İstanbul: Heyamola Yayınları.

Cantek, Levent(2005).Gündelik Yaşam ve Basın(1945-1950).Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Cantek, Levent(2008).Cumhuriyet'in Buluğ Çağı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Casey, Edward (2000). Remembering:A Phenomenological Study.Bloomington :Indiana Universitv Press.

Castells, Manuel (2006). Kimliğin Gücü. Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Kültür 2.cilt. (Çev.E.Kılıç) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Cezar,Mustafa(1963). "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri Dergisi-1, 327-349.

Chaney, David (1999).Yaşam Tarzları (Çev. İ.Kutluk). Ankara: Dost Yayınevi.

Cheshmehzangi, Ali (2014). "Spatial Syntagma and Identity of a Place: Sensing, Relating to, and Knowing a Place". Journal of Human Behavior in the Social Environment, (24):799–810-801.

Cook, Nicholas (1999); Müziğin ABC'si.(Çev: T. Doğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Corrigan, Peter (1997). The Sociology of Consumption. London: Sage.

Çavuşoglu, Naz (1999). Uluslararası Insan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları. İstanbul: Bilim Yayınları.

Çetin, Ensar (2013). Gündelik Hayat Sosyolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Çinpolat, Salih (2017) "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma Ve Çoğalmanın Yeri Ve Önemi" Dini Araştırmalar, Cilt : 20, Sayı: 51:137-152.

Çizmeciyan, Lizi (2010). İstanbul'da Kayıp Zamanlar. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Dalby, Andrew (2014).Bizans'ın Damak Tadı.(Çev.A.Özdamar).İstanbul: Alfa Yayınları.

Dalyancı, Numan(2006). Avrupa Birliği'nin Azınlık Politikaları ve Türkiye'ye Etkileri. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

De Certau ,Michel (2008) Gündelik Hayatın Keşfi – 1(Çev. L. Özcan). Ankara: Dost Yayınları.

De Certau, Michel; Giard, Luce; Mayol, Philiph (2009) Gündelik Hayatın Keşfi-2 (Çev. Ç.Eroğlu,E.Ataçay).Ankara: Dost Yayınları.

De Nora, Tia (2000) Music in Everyday Life. Cambridge: Cambridge University Press.

Deşilton, Reca(2014). Reca'nın Mutfağı. İstanbul: Okuyanus Yayınları.

Dixon, John, Kevin Durrheim (2000). "Displacing Place-İdentity: A Siscursive Approach To Locatin Self And Other", British Journal Of Social Psychology, 27-44.

Doğan, Ali Ekber (2007). "Mekân Üretimi ve Gündelik Hayatın Birikim ve Emek Süreçleriyle İlişkisine Kayseri'den Bakmak: Gündelik Hayat ve Emek Süreçleri" Praksis Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:(16). 91-122.

Doğan, İlyas (2008). Devletler Hukuku. Ankara: Yetkin Kitabevi.

Durkheim, Emile (2005). Dini Hayatı İlkel Biçimleri(Çev. F. Aydın.) İstanbul: Ataç Yay.

Durkheim, Emile(1926). The Elemantary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology, Trans, London: Phototype Limited.

Edgü, Erincik (2009). "Evin Direği, Sokağın Bekçisi" Ed:A. Akpınar, G. Bakay ve H. Dedehayır. Kadın ve Mekân. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 72-79

Eiguer, Alberto (2013). Evin Bilinçdışı (Çev.P. Akgün). İstanbul: Bağlam Yayınları

Erginöz, Murat Aykaç(1988). Mutluluk Evlerinin Mimari. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınevi

Erıksen, Thomas Hylland(2009).Küçük Yerler Derin Mevzular Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş. İstanbul: Avesta Yayınları.

Erol, S. (2016). Mazlum ve Makul- İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimlik İnşası ve Kimlik Stratejileri.İstanbul: İletişim Yayınları.

Es, Muharrem (2007). Kent üzerine Düşünceler. İstanbul: Okutan Yayıncılık.

Featherstone, Mike(1996). Postmodernizm ve Tüketim Kültürü(Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Firestone, Reuven (2004). Yahudiliği Anlamak-İbrahim'in/Avraam'ın Çocukları(Çev.Ç.Erendağ). İstanbul: Gözlem Yayıncılık.

Frıth, Simon. (1987) "Towards an Aesthetic of Popular Music" Ed: Richard Leppert and Susan McClary. Music and Society: The Politics of Composition, Performance and Reception. Cambridge: Cambridge University Press, 133-149.

Gardiner, Michael(2016).Gündelik Hayat Eleştirileri(B.Taşdemir, D.Özçetin). İstanbul: Heretik Yayıncılık.

Gemalmaz, Semih (2004)İnsan Hakları Belgeleri, C:IV, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Gennep, Arnold von(1939). Folklor(Çev. P. N. Boratav). Ankara: Ulus Basımevi.

Gınsborg, Paul(2010). Gündelik Hayat Politikaları (Çev. M.Ö Mengüşoğlu). İstanbul: Açılım Yayınları.

Giddens,Anthony (1994). Mahremiyetin Dönüşümü (Çev.İ.Şahin).İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Giz, Adnan (1988).Bir Zamanlar Kadıköy.İstanbul: İletişim Yayınları.

Goffman, Erving (1967). Interaction Ritual: Essay on Face to Face Behaviour, London: Penguin Books Ltd.

Goffman, Erving (2004). Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu (Çev.B.Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Goffman, Erwing (2009). Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu. (Çev:B.Cezar). İstanbul: Metis Yayınları

Gustafson, Per (2001). "Meanings of Place: Everyday Experience and Theoretical Conceptualizations". Journal of Environmental Psychology, C:21, 5-16

Guttstadt, Corry (2012) Türkiye, Yahudiler ve Holokost (Çev: A.Dirim). İstanbul: İletişim.

Gülen, Nejat (2015). Resimlerle Heybeliada. İstanbul: Adalı Yayınları.

Güler, Ali(2000). Sevr'den Kopenhag'a Parçalanan Türkiye. Ankara: Ocak Yayınları

Günay, Edip (2006). Müzik Sosyolojisi-Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Güre, Mustafa(2015).Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,Ankara.

Güven, Dilek(2009).Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6/7 Eylül Olayları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Güvenç, Bozkurt (1991). "Kentlerin Kimliği Ve Antalya Örneği Üzerine Notlar, Öneriler, Örnekler". Mimarlık Dergisi, 01, 244

Güvenç, Bozkurt (1996).Eskimeyen Tatlar, Türk Mutfak Kültürü, İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Yayınları.

Hammer, J.Von(2011). İstanbul ve Boğaziçi (Çev.S.Özkan). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Helvacoğlu, Banu(2003). "Mekâna Sığmayan Ankara'da Mekân Nasıl Yaşanmakta?" Der: G. Pultar, E. O. İncirlioğlu, B. Akşit. Kültür ve Modernite. İstanbul: Tetragon Yayınevi, 129-155.

Hendrich, Beatrice(2011). "Mario Levi ve Mıgirdiç Margosyan'da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri", Haz: Leyla Neyzi. Nasıl Hatırlıyoruz?Türkiye'de Bellek Çalışmaları. İstanbul: İş Bankası, 91-121.

Hıllel, D. ve Diğerleri (2013). "What Makes a Gastronomic Destination Attractive? Evidence from the Israeli Negev", Tourism Management, Volume 36, pp.200-209.

Highmore, Ben (2006). Michel de Certeau Analysing Culture. New York: Continuum.

Hirschman, Albert (2008). Tutkular ve Çıkarlar(Çev.B.Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Hristodulu, Melinos(2013). Tatavla Tarihi. İstanbul: İstos Yayınları.

Huyssen, Andreas (1999). Alacakaranlık Anıları. Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Hür,Ayşe(2016) Gayrımüslimlerin Öteki Tarihi.İstanbul: Literatür Yayınları.

Ilgın, C. ve Hacıhasanoğlu, O (2006), "Göç – Aidiyet İlişkisinin Belirlenmesi İçin Model: Berlin / Kreuzberg Örneği", İTÜ Dergisi/A Mimarlık, Planlama, Tasarım, Cilt:5, Sayı:2, Kısım:1.

Irmak, Hüseyin (2017).Tatavla'dan Kurtuluş'a. İstanbul: Aras Yayınları.

İnanç, Zeri (2004). Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları, Ankara: Ütopya Yayınevi

İnce, Şengül(2014). Kültürel Dönüşümlerin Gündelik Hayata Yansımaları: 2000'lerde Türkiye'nin Mutfağı.Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

İnciciyan, Peder Ğugas (1956). XVIII. Asırda İstanbul, İstanbul: İstanbul Matbaası

Kaptan, Eyüp (2002). Lozan Konferansı'nda Azınlıklar Sorunu. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Karakaşlı, Karin(2014) "Gül Olmayı Beceremeyen Medya ve Siyaset Dilinin Dikenleri" Azınlıklar, Ötekiler ve Medya. Der:Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban.İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 239,275.

Kavukçuoğlu,Deniz(2015).Moda'da Gezinti.İstanbul: Can Yayınları.

Keskin, Funda(2003). "Dünya Savaşı Ertesinde Uluslararası Hukukta Azınlıkların Korunması" Yaşayan Lozan :Ed Çağrı Erhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 215

Kıray, Mübeccel(1984). "Göç ve Gecekondular Adalar'da da Var". Adaların Türk Turizmindeki ve Edebiyatındaki Yeri ve Önemi Semineri içinde. İstanbul: Burgazada Lioness Kulübü Derneği, 151-163.

Koçoğlu, Yahya(2001). Azınlık Gençleri Anlatıyor. İstanbul: Metis Yayınları.

Koçu, Reşad Ekrem (1958). İstanbul Ansiklopedisi. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.

Kolektif (2003). Adım Adım İstanbul. İstanbul.İBB Yayınları.

Kömürciyan, Eremya Çelebi (1988). İstanbul Tarihi VII. Asırda İstanbul.(Çev. K. Pamukciyan ve H. Andreasyan). İstanbul:Eren Yayıncılık.

Kurşun, Zekeriya, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı(1996). Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kurubaş, Erol (2012). Kürt Sorununun Çözüm Mantığını Anlamak, Zorluklar, Zorunluluklar ve İdealler, Ankara: Ankara Strateji Enstitüsü Yayınları.

Kymlicka, Will(1998).Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi(Çev. A.Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lefebvre, Henri (2012). Gündelik Hayatın Eleştirisi 1.(Çev. I.Ergüden). İstanbul: Sel Yayınları.

Lefebvre, Henri (2015). Mekânın Üretimi(Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayınları.

Lefebvre, Henri(1998). Modern Dünyada Gündelik Hayat (Çev. I. Gürbüz).İstanbul: Metis Yayınları.

Lefebvre, Henri(2013). Gündelik Hayatın Eleştirisi 2. (Çev. I. Ergüden).İstanbul: Sel Yayınları.

Lewicka, M. (2008). "Place Attachment, Place Identity, and Place Memory:Restoring the Forgotten City Past". Journal of Environmental Psychology (28), 209–231

Lewis, Lisa A. (ed)(1992) The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media.London: Routledge.

Lull, James(2001). Medya, İletişim Kültür (Çev: N. Güngör) Ankara: Vadi Yayınları.

Lupton, D. (1998). Duygusal Yaşantı Sosyo-Kültürel Bir İnceleme (Çev.M.Cemal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lynch, Kevin(2011). Kent İmgesi (Çev. İ. Başaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Madran, Emre (2001) Kent Belleğinin Oluşumunda Mimarlık Yapıtları. Mimarlık Dergisi, (298): 47-49

Makaleler, Bildiriler, Tezler

Marshall, Gordon(1999).Sosyoloji Sözlüğü (Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü) Ankara: Bilim ve Sanat.

Meray, Seha L. (Çev.)(2001); Lozan Barış Konferansı Tutanaklar-Belgeler, Tkm. I, C. I, Ktp 1; Tkm. I, C. I, Ktp. 2; Tkm. I., C. II; Tkm. I, C. III; Tkm. I, C. IV; Tkm. II, C. I, Ktp. 1; Tkm. II, C. I, Ktp. 2; Tkm. II, C. II. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. B.

Milas, Herkül (2003)Göç. (Çev: D. Demirözü).İstanbul: İletişim Yayınları.

Okutan, Çağatay(2009)Tek Parti Dönemi'nde Azınlık Politikaları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Oran, Baskın(1994) “ Lozan’ın Azınlıkların Korunması Bölümünü Yeniden Okurken” AÜSBFD (Prof. Dr. Yılmaz Günal’a Armağan), C. (49) No: 3¬4

Oran, Baskın (2006). Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama. İstanbul: İletişim Yayınları.

Oran, Baskın (2011) Türkiyeli Gayrımüslimler Üzerine Yazılar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Oran, Baskın(2001). Küreselleşme ve Azınlıklar.Ankara: İmaj Kitabevi.

Orkun, Nilüfer, Dilek (2009). Küreselleşmenin Değiştirdiği Yemek Kültürü. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul.

Öktem, Emre, “Yeni Vakıflar Kanununun Cemaat Vakıflarına İlişkin Hükümleri Hakkında Uluslararası Hukuk Açısından Bazı Gözlemler”, Ergun Özbudun’a Armağan, Yetkin Yayınları, Ankara, 2008, C. II.

Önce, Gökhan(1998)Kendine Özgü Bir Semt: Moda. İstanbul:Kadıköy Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları.

Öndeş, Osman(2012).Modalı Vitol Ailesi. İstanbul: Tarihçi Kitabevi.

Örnek, Sedat Veyis (1979). Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara: AÜDTCF Yayınları

Örnek, Sedat Veyis (1995). Türk Halk Bilimi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Özgan, T. (1991), Samatya Tarihsel Merkez Çevre Araştırması Koruma ve Değerlendirme, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü,İstanbul.

Öztürkmen, Arzu (1998).“Sözlü Tarihîn Yerel Tarih Araştırmalarına Katkısı”, Yerel Tarih Yarışma Dergisi, 1(1), 12-15.

Özyalçıner Adnan, Sezer, Sennur(2003). Üç Dinin Buluştuğu Kent İstanbul. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Paker, Oya (2004)”Batı Dışı Toplumlarda Sosyal Psikolojiyi Yeniden Düşünmek: İnşacı Yaklaşımın İmkanları Üzerine Bir Deneme, Doğunun ve Batının Yerelliği”. Ed Sibel A. Arkonaç. İstanbul: Alfa Yayın

Pardorokes, Victor (1992). Kentsel Mekân Tasarım İlkeleri ve Mimari Oluşuma Etkileri, Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Pınar, F. (1987). Burgazada Yerleşiminde Dış Mekân Oluşumu. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İstanbul.

Pinguet, Catherine(2018). Adalar’a Çıkmak (Çev. O.Alkan). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Poridis, Apostolos(1999) “İstanbul Adaları’nın Sosyal ve Fiziksel Gelişiminin Analizi ile Fiziksel Çevrenin Değerlendirilmesine İlişkin Sistematik Bir Yaklaşım”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Preece, Jennifer Jackson(2001). Ulusal Azınlıklar ve Avrupa Ulus Devlet Sistemi (Çev. A. Demir)İstanbul: Donkişot Yayınları.

Rapoport, Amos (1977). Human Aspects of Urban Form, Pergamon Press, Oxford.

Roden, O, (2000), "Ortadoğuda Musevi Yemekleri". Ortadoğu Mutfak Kültürleri, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Rozental,İzel (2016). Moda Sevgilim “Yeniden” İstanbul: Heyamola Yayınları.

Sancar F. ve Severcan Y. C. (2010), "Children's Places: Rural–Urban Comparisons Using Participatory Photography in the Bodrum Peninsula, Turkey", Journal of Urban Design, Vol. 15. No. 3, August 2010.

Sceats, Sarah. (2000). Food, Consumption and the Body in Contemporary .

Schick, IC(2001). Batının Cinsel Kıyısı Başlışçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık.(Çev. G. Sarı, S. Kılıç) İstanbul:Tarih Vakfi Yayınları.

Schild, Robert (1998) "Burgazada Canlı Etnografik Müze", İstanbul Dergisi. Tarih Vakfı Yayınları, C(26), 121-123.

Schrumberger,Gustave (1996).Prens Adaları(Çev: H.Çağlayaner). İstanbul:İletişim Yayınları

Sennett, Richard (1996).Kamusal İnsanın Çöküşü, (Çev:S.Durak).İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Sennett, Richard (2012). Beraber (Çev.İ.Özküralpli). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Simyonidis, Meri (2015).İstanbul'um, Tadım, Tuzum, Hayatım. İstanbul: İnkılap Yayınları

Smith, Anthony(1988). The Ethnic Origins of Nations. New York: Blackwell Publishing.

Sobel, E. Michael(1981). Lifestyle and Social Structure. New York: Academic Press Inc.

Soja, Edward (1996). Thirdspace: Journeys ro Los Angeles and Other Real-And-Imagened Places. Oxford.Blackwell.

Somersan, Semra (2000). Türkiye'de Azınlık Hakları: Yasal ve Pratik Engeller. Türkiye'de İnsan Hakları. Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yay.

Soner, Ali(2009). "Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü" Haz: Fuat Keyman, Ahmet Çavuşoğlu. Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 359-392

Stedman, R. C. (2002). "Toward a Social Psychology of Place: Predicting Behavior From Place-Based Cognitions, Attitude, and Identity". Environment and Behavior, 34, 561-581.

Stoeltje J. Beverly. (2005). "Festival". (Çev: P. Ersoy). Milli Folklor C.9 (67),s.160-169.

Stokes, Martin(1994). Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place. Oxford: Berg

Strauss, Claude Levi (1994). Irk, Tarih ve Kültür (Çev:H. Bayrı ve diğerleri). İstanbul:Metis Yayınları.

Şenay, Bülent (2012) "Avrupa Birliği'nin Dini Kimliği ve Avrupa'da Dinler: Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.(11), S.1: 138.

Tanyeli, Uğur Ed. (2000). "Mimarlık: Metropolleşme ve Metropole Direnme",Türkiye'de Mimarlık, İstanbul: Kolleksiyon Yayınları.

Tekeli, İlhan (2010). Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgi Bilimi Yazıları. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Tekeli, İlhan (2010).Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Tekeli, İlhan (2011). Tasarım, Mimarlık ve Mimarlar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Terzioğlu, Sırrı; Bumin, Özarslan (2007) "Azınlıklar Açısından Türkiye-AB İlişkileri", Türkiye-AB İlişkileri: Dış Politika ve İç Yapı Sorunsalları, Ankara: Alp Yayınları.

Terzioğlu,Sırrı, Bahadır Bumin Özarslan (2006) "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinde Azınlıklar Sorunu" Avrasya Dosyası, c(11), Sayı 1: 121.

Tezcan, Mahmut (2000). Türk Yemek Antropolojisi Yazıları, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Thompson, Paul(1999). Geçmişin Sesi: Sözlü tarih. (Çev.Ş.Layıkel) İstanbul: Tarih Vakfı

Tovmasyan, Takuhi (2004). Sofranız Şen Olsun. İstanbul: Aras Yayıncılık.

Tracey, Hugh (1954), "The Social Role of African Music", African Affairs, 53/212, ss. 234-241.

Tsai, Kathryn(2004). A Timeline of Eastern Church History,Divine Ascent Press, CA

Tuğlacı, Pars(1992). Tarih Boyunca İstanbul Adaları II, İstanbul: Say Yayınları.

Turner, Victor(1967). The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. New York: Cornell University Press,1967.

Türker, Orhan (1998). Osmanlı İstanbul'undan Bir Köşe. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Türker, Orhan (2007). Antigoni'den Burgaz'a. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Türker, Orhan (2010). Psomatia'dan Samatya'ya Bir Bizans Semtinin Hikâyesi, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Ujang, Norsidah (2009). "Place Attachment and Continuity of Urban Place Identity. Procedia" -Social and Behavioral Sciences 49 (2012), Malezya: 156 – 167

Ürer, Levent (2003). Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları. İstanbul: Derin Yayınları.

Vahapoğlu, Hidayet (1992). Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Weber, Max (2007).Sosyolojinin Temel Kavramları (Çev:M.Beyaztaş) İstanbul: Bakış Yayınevi.

Weigel, Sigrid. "On the topographical Turn: Concepts of Space in Cultural Studies and kulturwissenschaften. A Cartographic Feud" European Review, Academia Europia, 17:1 (2009): 187-201.

Yıldırım, Erniş, İ, (2012), "Fiziksel Elemanların Yüzer Yapılarda Mekân Algısına Olan Etkileri: Çevre Ve İnsan Davranışı İlişkisi Bağlamında İrdelenmesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

Yıldız, Süheyla (2015). "Asimile Olma, İçe Kapanma, Kimliklenme Cumhuriyetten Bugüne Türkiye Yahudilerinin Kimlik Stratejileri" Alternatif Politika, 7(2), 257-290.

Yıldız, Süheyla; Yücel, Hakan (2015). "Kimliklenerek Toplumla Bütünleşme: Türkiye'deki Ermeni Ve Yahudi Örgütlenmeleri Aktörlerinin Kimlik Algilari Ve Stratejileri" Alternatif Politika, 7(3),564-619

Yılmaz, Simeon (2012) "Antakyalı Rum Ortodoksların İstanbul'daki Bugünü ve Yarını" İstanbul Rumları. Der: F.Benlisoy, A.M.Aslanoğlu ve H.Rigas.İstanbul:İstos.

Yılmazçelik, İbrahim (1999). "Osmanlı Hâkimiyeti Süresince Diyarbekir Şehrinde Mahallelerin Tarihi ve Fiziki Gelişim Seyri". Haz: Şevket Beysanoğlu, M. Sabri Koz ve Emin Nedret İşli. Diyarbakır: Müze Şehir İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 190-210.

Yırtıcı, Hakkı(2005).Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Yoker, Mustafa (2016). Parev Kumkapı, Kalimera Samatya. İstanbul: Çatı Kitaplar.

Yordanidu, Maria(1990). Loksandra. İstanbul: Belge Yayınları.

Yordanidu, Maria(1997).Bizim Avlu. İstanbul: Belge Yayınları.

Zekiyan, Boğos(2002).Ermeniler ve Modernite.İstanbul:Aras Yayıncılık

Diğer Basılı Yayınlar

Adalar, Hayat Ansiklopedisi, C.(1): 25

Akbar, Shaharzad (2012). (Ortak ve Uygulayıcı Müdür), Diyalog Raporu – Orta Doğu ve Orta Asya'da Sözlü Tarih. The Hollings Center, İstanbul.

Akpınar, Semiha (1984). "Adaların Tarihi". Adaların Türk Turizmindeki ve Edebiyatındaki Yeri ve Önemi Semineri içinde. İstanbul: Burgazada Lioness Kulübü Derneği, 3-17

Atayurt, Ulus, Tan Morgül(2006). Burgazada Alevi Cemaati. İstanbul Dergisi, 88-93.

Bali, Rıfat (1988) " Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası", Birikim, Sayı: 115

Bali, Rıfat (2009). "Tek Parti Dönemi Mizah Dergilerinde Adalar İmgesi". Toplumsal Tarih Dergisi. (189).22-28

Belge, Murat(1983) "Türkiye'de Günlük Hayat", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul: İletişim Yayınları. Cilt (3), 836

Bozis, Sula(Mayıs 2017)."Denizin ve Toprağın Bereketiyle Biçimlenen İstanbul Rum Mutfağı".Şalom Dergi,118

Çorlu, Vedat (2008). Merhaba! Cogito, Bir Anatomi Dersi: Ev, 5-6.

Forty, A(1995). Ev İşlerinden Kazanım. Cogito, 125-135

Göktürk, Hakkı (1960/1961)."Burgazada.", İstanbul Ansiklopedisi, (c.6), 3140.

Işık, O. (1994). "Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması", Toplum ve Bilim. Sayı: 64-64 Güz/Kış, ss.7-38. İstanbul: Birikim Yayıncılık.

Kelahmet, Fehim (2006). Batı Trakya Türk Azınlığı Yüksek Kurulu Yürütme Komitesi Danışma Kurulu Belgeleri (1984-2005), Gümülcine: BTTADK Yayınları.

Kitabı Mukaddes (1974) İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kolektif(1993)Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi."Adalar" Tarih Vakfı Yayınları, Cilt (1), 66 – 74

Lefebvre,Henri, Regulier , Katherine(2005) "Gündelik Hayat ve Ritmleri" (Çev : Elçin Gen) Birikim Dergisi, 2005,191: 79-85

Milor, Vedat 19/8/2016...Hürriyet Gazetesi

Seropyan, Sarkis(1995). Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, "Ermeni Okulları" C(3)İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Tayran, Arman(2001) "Semtler, Sokaklar, Kiliseler, Okullar", Türkiyeli Ermeniler, Görüş Dergisi Özel Sayı, Ağustos-Eylül,S(48),56-59)

Teber, Sedvan (2004). "Üç Büyük Kentin Başkalaşımı. Ankara'nın Taşına Bak!"Mimarlık Dergisi, Sayı 316 Mart-Nisan.

Toprak, Zafer (2003). "80. Yıldönümünde Lozan Barış Antlaşması." Toplumsal Tarih, 115, 64-71.

Tuğlacı, Pars (1986).Çağdaş Türkiye Ansiklopedisi, Cilt (3), İstanbul, 1986,1674.

Tutel, Eser(1993). “Burgaz Vapuru.”, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. Cilt (2), 33.

Uluslararası Azınlık Hakları Grubu(2007) Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar Raporu

Elektronik Kaynaklar

Babil Derneği.(2018). http://www.babilder.org/tr/sehrin-diasporasi-atinada-yasayan-istanbullu-rumlar/Erişim Tarihi:1.5.2018.

BasNews.(2018). http://www.basnews.com/index.php/tr/interviews/271464, erişim tarihi: 11.05.2019.

BolsaHays News. (2018). http://www.bolsohays.com/ Erişim Tarihi, 20.5.2018.

Evrensel Gazetesi. (2018).https://www.evrensel.net/haber/346912/istanbullular-ermeni-muzik-ve-danslarina-doyacak/ Erişim Tarihi: 15.5.2018.

Hye Tert. (2018).http://www.hyetert.com/rehber.asp /Erişim Tarihi 15.5.2018.

Köse, Hüseyin(2008) “Lefebvre ve Modern Dünyada Gündelik Hayat”.(Elektronik Sürüm). İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, 7-25. file:///C:/Users/hp/Downloads/4086Lefebvre_Ve_Modern_Dunyada_Gundelik_Hayat-Huseyin_Kose%20(1).pdf/ Erişim Tarihi:7.4.2018.

Milliyet Gazetesi.(2018).http://www.milliyet.com.tr/tatavla-keyfi-ile-rembetiko-sarkilari-pembenar-detay-kultursanat-1668945/Erişim Tarihi: 10. 5.2018.

Müzecilik Meslek Kuruluşu Derneği (2018). http://mmkd.org.tr/500-yil-vakfi-turk-musevileri-muzesi-yeni-yerinde/ Erişim Tarihi: 10.5.2018.

NTV Haber .(2018). https://www.ntv.com.tr/sanat/cafe-aman-istanbul-muzikseverlerle-bulusuyor,DgtWV64qH0qrMJPfxxZjtw / Erişim Tarihi 20.5.2018.

Radikal Gazetesi .(2018). http://www.radikal.com.tr/turkiye/azinlik-okullari-90-yilda-eridi-1151676.

Rum Vakıfları Derneği. (2018). http://www.rumvader.org/Page/1135/76/baklahorani_karnavali_yine_tatavlada_kutlandi.html/ Erişim Tarihi: 7.9.2017.

Sevivon (2018). sevivon.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=1&Itemid=9 /Erişim Tarihi 1.5.2018.

Şahin, Özlem ve Ecehan Balta (2001). “Gündelik Yaşamı Dönüştürmek Ve Marksist Düşünce”.(Elektronik Sürüm). Praksis Dergisi, (4): 185–217. http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/004-Sahin-Balta.pdf / Erişim Tarihi: 01.5. 2018.

Şalom Gazetesi. (2018).http://www.salom.com.tr/haber-63498-gozlem_yayinevini_taniyalim.html/ Erişim Tarihi, 10.05.2018.

Şalom Gazetesi. (2018).http://www.salom.com.tr/haber-63498 gozlem_yayinevini_taniyalim.html.

T24 Haber Sitesi.(2018). http://t24.com.tr/haber/sarigul-sislide-hrant-dink-caddesi-icin-calisma-baslatti,204449/ Erişim Tarihi:1.5.2018

Tas- İstanbul (2018) http://www.tas-istanbul.com/ekalliyet/ortodoks-rum/,erişim tarihi: 3.5.2018.

Turkish Cuisine .(2018). http://www.turkish-cuisine.org/print.php?id=37&link=http://www.turkish-cuisine.org/ottoman-heritage-3/rum-cuisine-37.html/ Erişim Tarihi 27.2.2018.

Türk Dil Kurumu .(2018). http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57a446924b3ae6.9958596, Erişim Tarihi: 21.9.2018.

Türk Dil Kurumu .(2018). http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57a446924b3ae6.9958596 ,Erişim Tarihi: 10.5.2018).

Türkiye Ermeni Patrikliğ. (2018). http://www.turkiyeermenileripatrikligi.org/site/getronagan-ermeni-lisesi-cemaat-okullari/, Erişim Tarihi: 21.10.2018.

Türkiye Ermeni Patrikliği. (2018). http://www.turkiyeermenileripatrikligi.org/site/getronagan-ermeni-lisesi-cemaat-okullari/ Erişim Tarihi 10.5.2018.

Türkiye Hahambaşılığı Vakfı .(2018). http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/yahudilik/108-sabat/ Erişim Tarihi: 5.5.2018.

Ulus ÖzelMusevi Okulu. http://www.uoml.k12.tr/content/view/247/220, Erişim Tarihi: 10.8.2018.

Seminer

Cansever, Turgut (1984). "Adalar'da Mimari Çevrenin Tarihi ve Geleceği", Adaların Türk Turizmindeki Ve Edebiyatındaki Yeri Ve Önemi Semineri, Burgazada Lioness Kulübü Derneği, A.K.M., İstanbul, 3 Mayıs 1984.

Arşiv

Anarad Higutyun Okulu Arşivi

EKLER

Ek-1 Görüşme Soruları

Tören ve Ritüeller

Törenler ve ritüeller cemaatinize aidiyetinizi etkiliyor mu? Toplumunuzda homojen bir duygu, düşünce yaratıyor mu?

Siz törenlere ne sıklıkla katılıyorsunuz? Bu sıklık derecesi cemaate bağlılığınızın derecesini de gösteriyor mu?

Toplumunuzda tören ve ritüellere katılmayanlar nasıl karşılanıyor?

Bu törenler genç kuşağın ilgisini çekiyor mu?

İstanbul kökenli ve Anadolu kökenli cemaat üyeleri arasında, tören ve ritüeller arasında fark var mı? (Ermeni görüşmeciler için)

Törenler ve ritüeller sizce süreç içinde değişikliğe uğradı mı? Eğer öyleyse, cemaatin önde gelenlerinden bu duruma yönelik bir eleştiri var mı?

Sizce tören ve ritüeller manevi dünyanıza ne gibi katkılarda bulunuyor? Neden?

Diğer azınlık cemaatleri tören ve ritüellerinize ilgi gösteriyorlar mı?

MEKÂN

Gündelik Hayatta Kent Mekânı

Kent

"İstanbullu olmak", ait olduğunuz cemaat açısından ne anlam ifade ediyor?

Sizce tarihsel süreç içinde cemaatinizin gelenekleri İstanbul'un günlük yaşamına neler kazandırmıştır?

Toplumunuzda Anadolu ve İstanbul kökenli olanları arasında İstanbul'a aidiyet duygusu ne düzeyde?(Sadece Ermeni görüşmeciler için)

Toplumunuzun kültürünün korunması ile kent kültürünüzün korunması arasında bir ilişki var mı?

İstanbul'daki cemaatinize özgü mekânları kullanma düzeyininiz nedir?

Toplumunuzun gündelik hayatında topluma özgü değerler belirleyici mi?

Toplumunuzda geçmişe özlem duygusu yaşanıyor mu?

Gündelik Hayatta Mekânı Olarak Ev

Evinizi oruç ve bayram günlerine nasıl hazırlıyorsunuz? Bunun için yaptığınız özel bir temizlik veya düzen var mı?

Evinizin dekorasyonunda dini ve kültürel kaynaklarınızdan ilham alıyor musunuz?

Moda

1. Doğum yeriniz ve tarihiniz?
2. Cinsiyeti
3. Medeni haliniz?

4. Mezun olduğunuz okul nedir?
5. Mesleğiniz / İşiniz?
6. Mesleğinizin / İşinizin yeri?
7. Kaç yıldır Moda' oturuyorsunuz?
8. Neden Moda'yı tercih ettiniz?
9. Kendinizi Modalı gibi hissediyor musunuz?
10. Bu semtin en çok hangi özelliğini beğeniyorsunuz?
11. Bu semtin en çok hangi özelliğinden şikayetçisiniz?
12. Eviniz: a) Kira b) Kendi Evi c) Aile evi
13. Gelir seviyeniz semtin sunduğu olanaklardan yararlanmanıza fırsat tanıyor mu?
14. Moda'da eskiye dair bir özlem duyuyor musunuz?
15. Moda'da cemaatinize ait bir dernek var mı? Varsa aktivitelerine katılıyor musunuz?
16. Moda'da devam ettiğiniz bir ibadethaneniz var mı? Ne sıklıkla gidiyorsunuz?
17. Komşularınızla ilişkileriniz nasıl? Kültürel bir alışverişiniz oluyor mu?
18. Kendi kimliğinizi saklamadan, özgürce yaşayabiliyor musunuz?
19. Cemaat dışı ne gibi etkinliklere katılıyorsunuz?
20. Kendi geleneksel mutfağınıza özgü yiyeceklerin satıldığı pastaneler, fırınlar, restaurantlar var mı?

Samatya

1. Doğum yeriniz ve tarihiniz?
2. Cinsiyeti
3. Medeni haliniz?
4. Mezun olduğunuz okul nedir?
5. Mesleğiniz / İşiniz?
6. Mesleğinizin / İşinizin yeri?
7. Kapalıçarşı'nın Samatya Ermenileri için önemi nedir?
8. Kaç yıldır Samatya'da oturuyorsunuz?
9. Neden Samatya'yı tercih ettiniz?
10. Kendinizi Samatyalı gibi hissediyor musunuz?
11. Bu semtin en çok hangi özelliğini beğeniyorsunuz?
12. Bu semtin en çok hangi özelliğinden şikayetçisiniz?
13. Eviniz: a) Kira b) Kendi Evi c) Aile evi
14. Gelir seviyeniz semtin sunduğu olanaklardan yararlanmanıza fırsat tanıyor mu?
15. Samatya'da eskiye dair bir özlem duyuyor musunuz?
16. Samatya'da cemaatinize ait bir dernek var mı? Varsa aktivitelerine katılıyor musunuz?
17. Samatya'da devam ettiğiniz bir ibadethaneniz var mı? Ne sıklıkla gidiyorsunuz?
18. Komşularınızla ilişkileriniz nasıl? Kültürel bir alışverişiniz oluyor mu?

19. Kendi geleneksel mutfağınıza özgü yiyeceklerin satıldığı pastaneler, fırınlar, restaurantlar var mı?
20. Kendi geleneksel mutfağınızın ürünlerini komşularınızla paylaşır mısınız? Olumlu veya olumsuz ne gibi tepkiler alıyorsunuz?

Tatavla

1. Doğum yeriniz ve tarihiniz?
2. Cinsiyeti
3. Medeni haliniz?
4. Mezun olduğunuz okul nedir?
5. Mesleğiniz / İşiniz?
6. Mesleğinizin / İşinizin yeri?
7. Kaç yıldır Tatavla'da oturuyorsunuz?
8. Neden Tatavla'yı tercih ettiniz?
9. Kendinizi Tatavlalı gibi hissediyor musunuz?
10. Bu semtin en çok hangi özelliğini beğeniyorsunuz?
11. Bu semtin en çok hangi özelliğinden şikayetçisiniz?
12. Eviniz: a) Kira b) Kendi Evi c) Aile evi
13. Gelir seviyeniz semtin sunduğu olanaklardan yararlanmanıza fırsat tanıyor mu?
14. Tatavla'da eskiye dair bir özlem duyuyor musunuz?
15. Tatavla'da cemaatinize ait bir dernek var mı? Varsa aktivitelerine katılıyor musunuz?
16. Tatavla'da devam ettiğiniz bir ibadethaneniz var mı? Ne sıklıkla gidiyorsunuz?
17. Komşularınızla ilişkileriniz nasıl? Kültürel bir alışverişiniz oluyor mu?
18. Kendi kimliğinizi saklamadan, özgürce yaşayabiliyor musunuz?
19. Kendi geleneksel mutfağınıza özgü yiyeceklerin satıldığı pastaneler, fırınlar, restaurantlar var mı?
20. Kendi geleneksel mutfağınızın ürünlerini komşularınızla paylaşır mısınız? Olumlu veya olumsuz ne gibi tepkiler alıyorsunuz?

Burgazada

1. Doğum yeriniz ve tarihiniz?
2. Cinsiyeti
3. Medeni haliniz?
4. Mezun olduğunuz okul nedir?
5. Mesleğiniz / İşiniz?
6. Mesleğinizin / İşinizin yeri?
7. Kaç yıldır Burgazada'ya geliyorsunuz?
8. Adalar içinde neden Burgazada'yı tercih ettiniz?
9. Eviniz: a) Kira b) Kendi Evi c) Aile evi
10. "Burgazadalı olmak" ne anlama geliyor?

11. Kendinizi Burgazadalı olarak hissediyor musunuz?
12. Burgazada'nın en çok hangi özelliğini beğeniyorsunuz?
13. Burgazada'nın en çok hangi özelliğinden şikayetçisiniz?
14. Gelir seviyeniz Ada'nın sunduğu olanaklardan yararlanmanıza fırsat tanıyor mu?
15. Burgazada'da eskiye dair bir özlem duyuyor musunuz?
16. Burgazada'da cemaatinize ait bir dernek var mı? Varsa aktivitelerine katılıyor musunuz?
17. Burgazada'da devam ettiğiniz bir ibadethaneniz var mı? Ne sıklıkla gidiyorsunuz?
18. Komşularınızla ilişkileriniz nasıl? Kültürel bir alışverişiniz oluyor mu?
19. Kendi geleneksel mutfağınıza özgü yiyeceklerin satıldığı pastaneler, fırınlar, restaurantlar var mı?
20. Kendi geleneksel mutfağınızın ürünlerini komşularınızla paylaşır mısınız? Olumlu veya olumsuz ne gibi tepkiler alıyorsunuz?
21. Yazın dışardan günübirlik gelenleri nasıl karşılıyorsunuz?
22. Yaz dışında Burgazlılarla görüşüyor musunuz?
23. Geçmişten bugüne Burgazada'da neler değişti?
24. Oturduğunuz mahallede kendi cemaatinizden insanlar var mı? Ev seçiminizde bu faktör etkili oldu mu?
25. Adanın esnafıyla ilişkileriniz nasıl?
26. "Eski Adalı"/"Yeni Adalı" ne demek?
27. Herhangi bir kulübe üye misiniz? Ne sıklıkta etkinliklerine katılıyorsunuz?

Yeme-İçme Kültürü

Rum Mutfağı

Rum mutfağının en temel besin maddesi nedir?

İstanbul Rum mutfağının kendine özgü özellikleri nelerdir? Nelerin değiştiğini gözlemliyorsunuz?

Rum evlerinde misafir nasıl ağırlanır?

Yılbaşı ve Paskalya sofralarının hazırlanmasına çok önem verildiğini biliyoruz. Bize bu sofralardan bahseder misiniz?

İstanbul Mutfağı ve Atina Mutfağı arasında ne gibi farklar var?

Rum toplumunda özellikle kadınların kendilerini gerçekleştirme çabalarında mutfağın çok önemli bir yeri olduğunu söyleyebilir miyiz?

Yemek kültürünün yeni kuşaklara aktarılması hangi yollarla ve nasıl gerçekleşiyor?

Rum evlerinde günlük yemeğin hazırlanışı hakkında bilgi veriri misiniz? Bu işin düzeni nedir?

Ermeni Mutfağı

Ermeni toplumunda mutfak kültürünün belirleyicileri olarak neler söyleyebilirsiniz? Ermeni mutfağı için kendine özgü bir mutfak diyebilir miyiz?

İstanbullu Ermeniler en çok hangi lezzetleri unuttular? Yapımının zorluğundan veya malzeme temininden dolayı artık yapılmayan lezzetler nelerdir?

Ermeni mutfağında en çok kullanılan baharatlar ve malzemeler nelerdir?

Çocukluğunuzda ailenizin mutfağında en çok hangi yemekler yapılırdı?

Ermeni evlerinde sofra adabı nasıldır?

Ermeni evlerinde misafir nasıl ağırlanır? Neler ikram edilir?

Oruç ve bayram günleri menüsünden bahseder misiniz? Nasıl bir hazırlık yapılır bu dönemlerde?

Yılbaşı sofrasında olmazsa olmaz dediğiniz lezzetler nelerdir? Yılbaşı sofrası nasıl hazırlanır?

Seferad Mutfağı

Oruç ve bayram günleri menüsünden bahseder misiniz?

Sefarad mutfağı için özgün bir mutfak diyebilir miyiz?

Sefarad mutfağında patlıcan çok kullanılmış. Hatta şarkıları bile yapılmış. Sizce bu patlıcan sevgisi neye dayanıyor?

Sefarad mutfağında en baskın tat nedir? Tatlı mı, tuzlu mu, ekşi mi?

Musevi kültüründe sofranın yeri nedir? Sofra adabı nasıldır?

Musevi evinde misafir nasıl ağırlanır? Mutlaka ikram edilen tatlar arasında neler söyleyebilirsiniz?

Sefarad mutfağını incelediğimizde sadece bir yemek yapma şekli değil, bir yaşam biçimi gözümüze çarpıyor. Neler söyleyebiliriz bu konuda?

Sizce çocukluğunuzla günümüzü kıyaslarsak İstanbul mutfağı nasıl bir değişime uğradı?

Gündelik Hayat Pratiği Olarak Müzik

Müziğin kültürünüz için önemini nasıl yorumlarsınız? Kendi kültürünüzün müziği hayatınızda ne kadar yer tutuyor?

Kendi kültürünüze ait bir müzik grubunda yer almanın kendi toplumunuza aidiyet konusunda etkili olduğunu düşünüyor musunuz?

Müziğin kültürünüzün yaşatılmasında etkili rol oynadığını düşünüyor musunuz? Toplumunuza ait tarihsel ve kültürel unsurlar müziğinizi de etkiliyor mu?

GEÇİŞ TÖRENLERİ

DOĞUM	EVLİLİK	SÜNNET
Doğumun kutlanması	Eş seçimi	(Sünnet/Brit Mila)
	Çiftlik günü	(Sadece MuseviCemaati)
İsim Koyma	Çeyiz hazırlıkları	
Vaftiz	Nikah	
Diş buğdayı	Komünyon	
	Düğün	
	Boşanma	

ÖLÜM

Ölüm sırası

Defin hazırlıkları

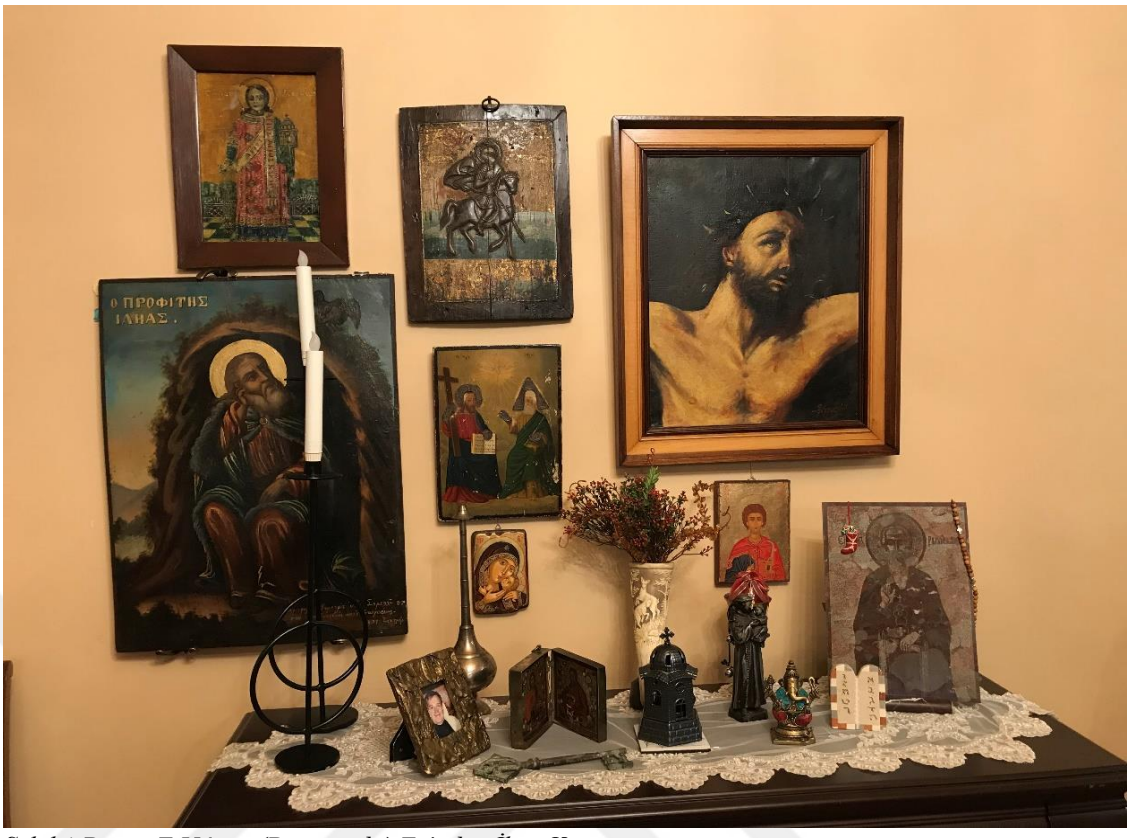
Defin Sonrası Adetler

Ek-2 Görüşmeci Bilgileri

Ad	Yaş	Kimlik	Cinsiyet	Medeni Durum	Eğitim Seviyesi	Meslek	Ev Sahipliği	Gelir	Semt	Görüşme Yeri	Görüşme Tarihi	Görüşme Saati
L.T.	51	Ermeni	Kadın	Evli (2 çocuk)	Ortaokul	Ev hanımı	Kendi evi	İyi	Moda	Moda	26.03.2018	16.00
A.A.	27	Ermeni	Erkek	Bekâr	Üniversite	Fransızca Öğretmeni, Muhabir	Aile evi	Orta	Moda	Moda	30.03.2018	19.00
E. M.	55	Ermeni	Kadın	Evli (3 çocuk)	Lise	Emekli Muhasebeci	Kendi evi	Orta	Kurtuluş	Kurtuluş	23.03.2018	14.15
M.S	46	Rum	Kadın	Evli (2 çocuk)	Üniversite	Restoran İşletmecisi	Kendi evi	Çok iyi	Kurtuluş	Kurtuluş	18.03.2018	12.00
B.P	39	Yahudi	Kadın	Bekâr (Nişanlı)	Lise	Dizgi-Tasarım	Kira	Orta	Burgazada	Nişantaşı	29.03.2018	10.00
E. U	69	Rum	Kadın	Bekâr (Dul)	Üniversite	İş kadını (Aile şirketini yönetiyor)	Aile apt., Kendi evi	Çok iyi	Burgazada	Bomonti	18.03.2018	16.00
T. P.	62	Yahudi	Kadın	Bekâr (Boşanmış)	Lise	Masal Anlatıcısı, Yazar	Kendi evi	Çok iyi	Burgazada	Akatlar	25.03.2018	12.00
M. Ş.	51	Yahudi	Kadın	Evli (2 çocuk)	Lise	Gönüllü Muhabir	Kira	Çok iyi	Burgazada	Akatlar	24.03.2018	12.00
V.Ç.	91	Ermeni	Kadın	Bekâr (Dul)	İlkokul terk	Ev hanımı	Kendi evi	Ortanın altı	Samatya	Samatya	27.03.2018	16.30
A. M	-	Ermeni	Kadın	Bekar (Dul)	Üniversite	Opera Santçısı, Yazar	Kendi evi	Çok iyi	Moda	Moda	10.03.2018	14.15
B. K	49	Ermeni	Kadın	Bekâr	Lise	Kuyum atölyesinde yardımcılık	Kira	Düşük	Samatya	Çemberlitaş	11.03.2018	13.30
D. Ç.	24	Ermeni	Kadın	Bekâr	Üniversite	Öğrenci	Aile evi	Orta	Samatya	Samatya	09.04.2018	10.30
A.Ç.	58	Rum	Kadın	Evli (2 çocuk)	Ortaokul	Kilise görevlisi	Kilise evi	Düşük	Samatya	Samatya	15.04.2018	18.30
L.K.	35	Rum	Kadın	Bekâr	Lise	Muhasebeci	Kilise evi/Aile evi	Düşük	Moda	Moda	21.04.2018	20.00
S. İ.	60	Rum	Kadın	Bekâr (2 çocuk)	Ortaokul	Tercüman	Kira	Orta	Moda	Moda	25.04.2018	14.00
S.K.	23	Ermeni	Kadın	Bekâr	Üniversite	Öğrenci	Aile evi	Orta	Kurtuluş	Kurtuluş	24.04.2018	14.00
G.A.	83	Yahudi	Kadın	Bekar	Ortaokul	Ev hanımı,Briç Öğretmeni	Kendi evi	Çok iyi	Burgazada	Nişantaşı	30.04.2018	16.00
S. A.	49	Ermeni	Erkek	Evli (1 çocuk)	Üniversite	Dernek Yöneticisi	Kendi evi	Orta	Moda	Moda	01.05.2018	10.00
L. B.	38	Ermeni	Erkek	Evli (1 çocuk)	Üniversite	Gurme, Yeme-içme Sektöründe Yönetici	Kendi evi	Çok iyi	Kurtuluş	Kurtuluş	01.05.2018	14.00
R. D.	60	Yahudi	Kadın	Bekâr (2 çocuk)	Lise	Restoran Sahibi	Kendi evi	Çok iyi	Burgazada	Sıracevizler	01.05.2018	18.00
N.R.	65	Yahudi	Kadın	Evli (2 çocuk)	Lise	Ev Hanımı	Kendi evi	Çok iyi	Moda	Moda	24.04.2018	11.00
E.B.	62	Yahudi	Kadın	Evli (2 çocuk)	Lise	Ev Hanımı	Kira	Çok iyi	Tatavla	Gayrettepe	10.05.2018	11.00

Tablo 4 Görüşmeci Bilgileri

Ek-3



Şekil 1 Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden İkon Köşesi

Ek-4



Şekil 2 Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden Paskalya Köşesi

Ek-5



Şekil 3 Bayan E.U.'nun (Burgazada) Evinden Hatıra Köşesi

Ek-6



Şekil 4 Bayan E.M'nin (Tatavla) Evinden Paskalya Köşesi

Ek-7



Şekil 5 Bayan M.Ş.'nin (Burgazada) Evinden… Hanuka Bayramında Kullanılan Dokuz Kollu Şamdan: Hanukiya

Ek-8



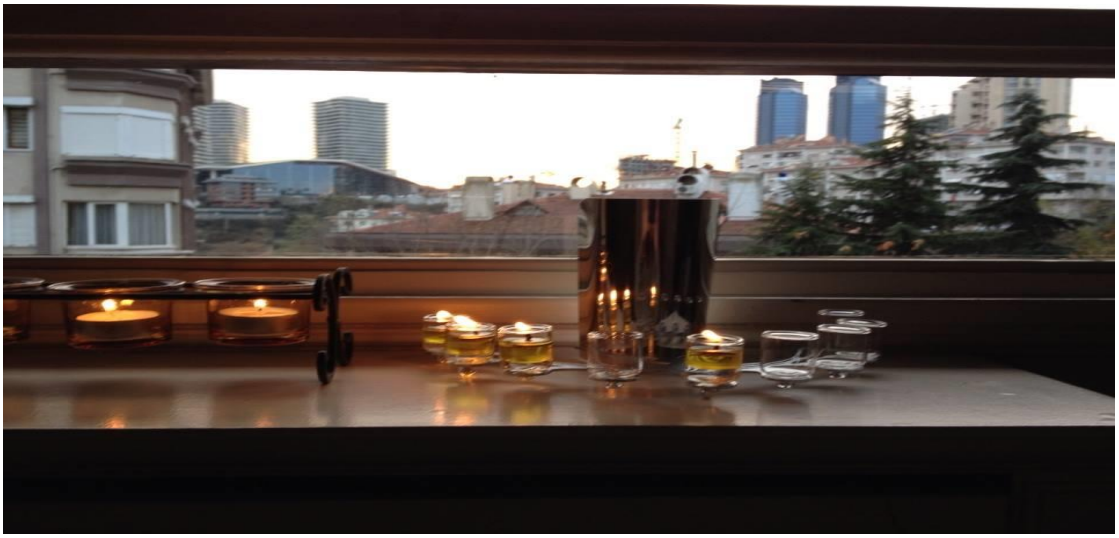
Şekil 6 Bayan L.T.'nin(Moda) Evinden Hediyelik Paskalya Çikolatası

Ek-9



Şekil 7 Bayan L.T.'nin (Moda) Evinden Paskalya Köşesi

Ek-10



Şekil 8 Bayan T.P.'nin(Burgazada) Evinden Hanukiya Köşesi

Ek-11



Şekil 9 Bayan D.Ç.'nin (Samatya) Evinden Noel Köşesi

Ek-12



Şekil 10 Bayan E.M.'nin (Tatavla) Evinden Noel Köşesi

Ek-13



Şekil 11 Bayan E.M.nin (Tatavla) Evinden Paskalya Köşesi

Ek-14



Şekil 12 Bayan E.B.'nin (Tatavla) Evinden Hanukiya