

16. YÜZYILDAN 19. YÜZYIL SONUNA DEK OSMANLI DEVLETİNDE GAYRI MÜSLİMLERİN KILIK KIYAFETLERİNE DAİR DÜZENLEMELER

Yrd. Doç. Dr. Namık Sinan Turan

İstanbul Üniversitesi

İktisat Fakültesi



Özet

Osmanlı İmparatorluk sistemi içinde gayri Müslimler Ortadoğu-İslam deneyiminin tarihi deneyimini yansıtan zimmet kavramı içinde yer edinmişlerdir. Bu çerçevede sahip oldukları bir takım hakların yanında toplumun baskın unsurundan farklı olma konusunda kimi zaman ayrı bir statüye de tabii olmuşlardır. Farklılığı ortaya koymada en göze çarpan örnek giyimleri konusunda devletin getirdiği düzenlemelerdir. Söz konusu düzenlemeler çoğu kez sınırlamalar şeklinde ortaya çıksa da toplum üzerinde 16. yüzyıldan modernleşme sürecine değin olan dönem incelendiğinde her dönem aynı yoğunlukta etkini göstermemiştir. Devlet bu şekilde Müslim ve gayri Müslim unsurlar arasındaki farklılığı ortaya koyarken toplum içindeki statülere işaret etmiştir. Oysa 19. yüzyıldan sonraki gelişmeler farklılıkları ortaya çıkaracak düzenlemelerden çok benzerliklere ve ortak yanlara vurgu yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu süreçte devlet farklılıktan çok tebaa arasındaki eşitliği vurgulamaya dayalı bir siyaset geliştirmiş buna yönelik semboller üretmeye çalışmıştır. Bu makalede söz konusu tarihsel sürecin kırılma noktaları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, gayri Müslim, zimmî, kıyafet, modernleşme.

*Regulations of the Costumes of the non-Muslims in the Ottoman State
from 16th Century to the End of 19th Century*

Abstract

The place of the non Muslims in the Ottoman Empires social system was due to a Middle Eastern Islamic tradition named as *Zimme*, which allows them to have certain rights apart from the Muslim population but also to have certain customs that represents their differences. The Ottoman state regulated the costumes of the non Muslim population to distinguish them from the Muslim population, Even though these arrangements occurred as restrictions, the intensity of these restrictions varied time to time. In fact, these arrangements were made for determining the status quo in the public. However during the 19th Century, Ottoman state needed to be handled from a different point of view. As the empire move towards the age of nationalism, the former arrangements that were made to differentiate the public were changed in a way to symbolise the unity of the population. This article discusses the main points of this historical approach and regulations of the costumes of the non Muslims in the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman, non-Muslims, zimme, costume, modernisation.

16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Sonuna Dek Osmanlı Devletinde Gayrı Müslimlerin Kılık Kıyafetlerine Dair Düzenlemeler

Giyim kuşamın niteliğini belirleyen unsurlar ince bir zevk ve beğenin ötesinde, gelenek-görenek, coğrafi koşullar ve iklime göre değişebilir. Bunun yanında giyim kimi zaman toplumsal statüyü ya da farklılığı ortaya koymak amacıyla düzenlemelere ve kısıtlamalara tabi olabilir.¹ Söz konusu durum yalnızca geleneksel yapının çözülmediği toplumlarda değil, endüstri toplumlarında da gözlenebilir. Örneğin beyaz ya da mavi yakalı olarak tanımlanmak basit bir farklılığın ötesinde üretim güçleri içinde nereye ait olduğunun göstergesidir. Kıyafet sözcüğünün Arap dilinde “*bir kimsenin ardından gitmek, izini sürmek*” anlamına gelen *kavl* kökünden türetildiği, buradan hareketle insanın fizik yapısından ve giyiminden yola çıkarak onun kişilik özelliklerinin tespitine yönelik ilm-i kıyafeti oluşturduğu hatırlanacak olursa konunun sosyal tarih için taşıdığı önem daha belirgin hale gelir.²

¹ Toplumsal yaşam içinde kılık kıyafet konusunun birçok boyutunun olduğu görülür. Her şeyden önce işin bir sanat ve zanaat boyutu bulunmaktadır ki burada üretim konusu dikkat çeker. Bunun yanında her toplumda ayrı özellikler gösteren biçim, renk ve kullanımı içeren bir estetik ve folklor boyutu vardır. Dinin yaşamı kuşattığı dönemlerde mistik ve dini boyutun varlığı gözardı edilmezken, devlet-toplum etkileşiminde hiyerarşi ve teşrifat boyutu hemen her dönemde etkisini göstermektedir. Aslında konunun bu sonuncu boyutu işin içine girdiğinde doğal olarak dayatma ve yasaklamalar gündeme gelecektir. Bunun yanında kılık kıyafetin sembolik bir yönü olduğunu da belirtmek gerekir. Konuya bu yönüyle yaklaşan bir çalışma için bkz. Yahya Agah b. Salih el-İstanbuli, **Mecmu’atü’z Zara’if Sandukatü’l- Maarif**, Ocak Yayınları, İstanbul 2002

² Bu konuda Türk ve Arap dillerinde oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Konumuzla doğrudan ilgili olmamakla beraber genel bilgi için şu çalışmalara bakılabilir. Mine Mengi, “Kıyafetnameler Üzerine”, **TDAY. Belleten**, Ankara 1979, s.300 vd., klasik bir çalışma olarak bkz. İbnü’l-Arabi, **Tedbiratü’l-İlahiyye fi**

Kılık kıyafete dair düzenlemeler eski toplumlarda çoğunlukla toplumsal katmanlar arasındaki ayrımı gözler önüne sermek endişesiyle yapılırdı. Din adamlarının farklı, yönetici ve yönetilenlerin farklı öğeleri sembolize eden giysileri tercih etmelerinin arkasında yatan neden buydu (GOLDZİHER, 1986: 88-89).³ Bunun dışında hür ya da köle olmak önemli bir etkendi. Örneğin Orta Asur kanunlarında hür kadın ve köle kadın arasında böyle ayrımlara gidilmesi dikkat çekicidir. Buna göre hür kadınlara gündelik yaşamlarının kamuya açık bölümlerinde başlarını örtmeleri emredilmekteydi. Köle kadın ise bunun tam tersi biçiminde davranmak zorundaydı (TOSUN/YALVAÇ, 1975: 252 vd.) Geleneksel toplumun dikte ettirdiği ayırım kimi zaman cinsiyet temeli üzerinde yükselebilmekteydi (ÇİĞ, 2002: 310). Eski Arap toplumunda kız çocukları ergenlik çağına ulaştığında ona törenle '*dır*' adı verilen bir kıyafet giydirilir, böylelikle akranları arasındaki farklılığına işaret edilirdi (Yedi Askı, 1943: 24).⁴

Farklılığı görünür kılma durumu dinsel metinlere de yansımıştır. Tevrat'ta İsrailoğullarına elbiselerinin eteklerine ve örtülerinin kenarlarına saçak yapıp, üzerine lacivert kordon geçirmelerinin emredilmesi bu türden örneklerdir.⁵ Ancak ulaşım olanaklarının ve ticaretin gelişmesi gibi nedenler toplumlar arasında söz konusu ayrımları ortadan kaldırarak karşılıklı etkileşimi gündeme getirmiştir. Bu gerçekten hareketle olsa gerek İslam deneyiminde peygamber zamanında bu yönde herhangi bir kısıtlama olmamasına rağmen⁶

İslahi'l-memleketi'l-İnsaniyye, haz. A. Avni Konuk, İz Yayınları, İstanbul 2001, 574 s.

³ Örneğin Doğulu bilginler 8. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan sarık ve diğer özel kıyafetler giymeye başlamışlardı. İbnü'l Esir'in hicri 6. yüzyılda konuyla ilgili yaptığı derlemede yer alan düzenleme örneklerinden birisi, Mısır'ın yüksek dereceli memurlarına yönelikti. Ancak anlaşılan o ki ulemaya mahsus kıyafet ayrımı hicri 3. yüzyıldan itibaren ortadan kalkmıştı. Bu asrın sonlarında Kurtuba emiri, Hadisci Habib İbnü'l-Velid Dahani, çok renkli cübbe giymekten men etmişti. Aynı dönemde alelade bir elbiseyle dolaşan şehrin kadısı Muhammed b. Beşir el-Muafiri'yi tanımayanlar onu müzisyen zannetmişlerdi. Diğer taraftan Umar el-Bulkayni ulema kıyafetini takliden giyinen bir adamı azarlamıştı. Endülüste Abdurrahman Sankhul bilginlerin sarığını orduya sokmak istediğinde mutaassıp Kurtuba bilginleri kendisini ağır ithamlarla suçlamışlardı.

⁴ Muallakat'ül Seba şairlerinden İmruülkays'ın eserinde bu durumla ilgili işaretler bulunmaktadır. "Bu sevgili bugün, yaşını almış kadınların giydikleri Dır ile küçük kızların giydikleri Micvel arasında salınmakta..."

⁵ **Tevrat**, Tesniye, 22/12; Sayılar 15/38

⁶ Bu konuda özellikle Müslümanların çok güçlü olmadığı ilk dönemlerde belli noktalarda hassasiyet gösterilmişse de Medine'ye göçün ardından esnek

Halife Ebubekir devrinde yeni ele geçirilen bölgelerdeki halkın Müslüman fatihlerin kıyafetlerine benzer giysiler giymeye başlamaları üzerine Halid b. Velid Hire halkıyla bir antlaşma yaparak savaş kıyafeti kullanmamaları ve Müslümanlara benzememeleri şartıyla istedikleri kıyafetleri giyebileceklerini belirtmiştir (HAMİDULLAH, 1997: 71 vd.). Benzer şekilde Halife Ömer zamanında Azerbaycan cephesinde bulunan Utbe b. Ferkad'a gönderilen talimatta putperest halkın kıyafetini kullanmaktan sakınmaları emredilmiştir (ÖZEL, 1996: 425). Yine bir ilk olarak Halife Ömer zamanında gayri Müslimlerin kendilerini Müslümanlardan ayıracak belli kıyafetleri kullanmaya zorlandıkları anlaşılmaktadır. Kısıtlamalar salt kıyafete yönelik olmayıp, silah taşımama, ata binmeme, kadınların cins develere binmemelerini de kapsıyordu. Bu ayırımın arkasında birçok neden göze çarpmaktadır. Bazı yazarlara göre söz konusu kısıtlamalar her şeyden önce kendilerini 'umma dun al (en) nas', yani insanların geri kalanlarından ayrı bir topluluk olarak tanımlayan Müslümanların 'öteki' olarak değerlendirdikleri topluluklardan ayrılma konusunda gösterdikleri özenin sonucuuydu. Geleneğin sıklıkla vurgu yaptığı "lâteşebbehû" ve "halifühum"⁷ yaklaşımının bunda etkili olduğu anlaşılıyordu (TOKDEMİR, 2003: 55-56).⁸ Nitekim el-Munavi'nin konuyla ilgili olarak dış görünüşte benzeşme ve karışıklığın hidayet ehli ile dalâlet ehli arasındaki mevcut görünüş farkını ortadan kaldırdığını söylemesi bu yaklaşımı temsil eden bir yorumdu (EBU HANİFE, 1981: 24).⁹

davranılmıştır. İbn Mace Ebu Abdullah, **Sünenü'bni Mace**, haz. M. Fuad Abdülbaki, Mısır 1373/1954, s.36, ayrıca bkz. Müslim, **Sahihu Müslim**, haz. M. Fuad Abdülbaki, Mısır 1399/1979, s. 54

⁷ "Onlara benzemeyiniz" ve "Onlara muhalefet ediniz" anlamlarına gelen ve Peygambere isnat edilen hadisler.

⁸ Nitekim Abdurrauf el-Munavi'nin benzeri şekildeki bir hadisi şerh ederken getirdiği yorum bu anlayışı destekler niteliktedir. "Benzeme bazen irade ve inançlar gibi iç dünyayla ilgili bazen fiiller ve sözler gibi dış görünüşe ait olurlar" diyen yazara göre davranışlarda, dış görünüşte benzer hareket, benzeyenler arasında ameller ve ahlakta bağımlı harekete sebep olan taklit ve kendini diğerinde görme duygusunu doğurur ki bu, psikolojik bir durumdur. Örneğin bir insan bilginlere özgü bir elbise giyse, gene kendinde onların huyundan bir çeşit huy oluşur; bir engel olmadıkça da tabiatı buna boyun eğer. Bu anlamda dış görünüşte Yahudi ve Hıristiyanlara muhalefet, onlardan farklı olmaya sebep olur.

⁹ Bu yalnızca el-Munavi'nin yaklaşımı değildir. Örneğin Ebu Hanife de *el-Alim ve'l-müte'allim* adlı eserinde insanların inançlarını ibadet ya da dille ifade etmelerinin haricinde dış görünüşleri, kıyafetleriyle de inanan ve inanmayanlar olarak ayrılabilceğini ileri sürmüştür.

Zımmı statüsü her ne kadar gayrı Müslimlerin haklarını güvence altına alan bir anlayış üzerine inşa edilmişse de bu durum onların Müslümanlarla aynı haklara sahip oldukları anlamına gelmiyordu. Bunun her zaman aynı şekilde olmasa bile gözle görülebilen en dikkat çekici boyutu kılık kıyafet konusunda alınan önlemlerdi. Farklılığı ortaya koymada kullanılan kıyafet *Gıyar* olarak adlandırılmaktaydı. Başlangıçta giyilen elbisenin omuz kısmına dikilen farklı renkteki bir kumaş parçası veya kurdelenin adı olan gıyarın zamanla kapsamı genişlemiş; Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerin kullandıkları zünnar, şapka, kemer, şal ve sarık gibi kıyafetlerden hamamda sarınacak esvaba kadar hemen tüm kıyafetleri, hatta kimi adetleri gıyar kapsamına alınmıştı (KILAVUZ, 1996: 59). Ortaçağın geleneksel devlet yapısı içinde bu durum yalnızca İslam'ın hüküm sürdüğü coğrafyaya özgü bir durum olmayıp, “öteki”nin belirlenmesinin din, dil ve cins esasları üzerine kurulu olduğu tüm coğrafyalarda geçerli bir yaklaşımdı.¹⁰ Bununla birlikte İslam'ın ilk yüzyıllarında kılık kıyafet konusunda gayrı Müslimler üzerinde belli dönemler hariç ciddi bir baskının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Yeni ele geçirilen bölgelerin yerleşik ve İslam olmayan halkları İslam idaresi altına girdikçe, ayrıca bazı bunalım dönemlerinde yaşanan olumsuz durumlar karşısında devletin konuyla ilgili müdahaleleri söz konusu olmuştu. Örneğin Bizans Ordusunun Maraş'ı yağmalaması üzerine Rakka'da bulunan Harun er-Reşit, hilafet merkezindeki es-Sindi b. Şahnek'e bir mektup yazarak Bağdat'taki gayrı Müslimlerin Müslümanlardan farklı giyinmelerini ve ayrı bineklere binmelerini istemişti (807).¹¹ Yine Halife el-Mütevekkil 849 yılında gayrı Müslimlerin bal rengi *taylasan* giyerek, *zünnar* takmalarını, dış elbiselerinden farklı renklerdeki kumaş parçalarını göğüs ve sırtlarında taşımalarını emretmişti (MAZAHARİ, 1973: 153).¹² Ancak emirnameleri tam anlamıyla uygulamak mümkün olmamıştı. Aynı dönemde bunun aksi tutum ve davranış sergileyenlere rastlanılmaktaydı. Hıristiyan tabiplerden Buhtiş Müslümanların giydikleri elbiselerden cüppeyi rahatlıkla giyebiliyordu (870) (MAZAHARİ, 1973:

10 1215 yılında düzenlenen 4. Lateran Konsilinde, Yahudilere göğüsleri üzerine dikilmiş çark şeklinde bir kumaş parçası taşıma zorunluluğu getirilmiş, ayrıca yerleşim yerleri ve kamu hayatıyla ilgili bazı kısıtlamalar konmuştur. Bu konuda bkz. <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>

11 Ebu Yusuf'un kaleme aldığı *Kitabu'l Haraç* adlı eserde halifeye verilen öğütler arasında Hıristiyanların kılık kıyafetlerine dair ifadelerin yer alması dikkat çekicidir.

12 849 yılında halife Mütevekkil zımmilere kamu hizmetlerine girmeyi yasaklamış ve bir fermanla onları kapılarının üzerinde şeytanı temsil eden bir figür bulundurmakla zorunlu tutmuştu. Üstelik bunlar sarı yıldız taşımaya ve kendileri için ayrılmış mahallelerde oturmaya mecbur tutulmuşlardı ve ata binme hakları da yoktu.

154).¹³ Ayrıca devlet bürokrasisi içindeki Hıristiyanlar da Sasani etkisiyle biçimlenen resmi kıyafetleri giymek zorundaydılar (ÖZTÜRK, 1998: 253).¹⁴

İbnü'l-Cevzi 1037'de Halife el-Kaim Biemrillah'ın gayri Müslimlerin Müslümanlarla benzer giysiler giymelerini yasaklayan bir talimatname çıkardığını belirtir. Görünürde dinsel bir kaygıdan yola çıkılmış gibi gözükse de farklı coğrafyalarda hüküm süren İslam devletlerinde ortaya konulan bu uygulama siyasi otoritenin belirlediği bir modanın oluşumuna olanak sağlamıştır. Özellikle Haçlı Seferlerinden sonra gayri Müslim grupların her birini diğerinden ayıran düzenlemeler yerleşmiş gözükmektedir. Muvahhitler döneminde halife Ebu Yusuf Yakub (1198) İslam'a geçen Yahudilerin mavi elbiseler giymesini emrederken, oğlu Ebu Yakub sarı elbiseler giymelerini istemiştir. Memluklar döneminde 1301 yılında çıkarılan bir emirnameyle Hıristiyanlar mavi sarık kullanmakla yükümlü kılınırken, Yahudiler sarı renk, Samiriler ise kırmızı renkleri kullanmak zorunda bırakılmışlardır. Benzer şekilde 14. yüzyıl Mısır toplumunda İbn Nakkaş, zimmilerin sarık ve taylasan giymemeleri gerektiğini belirtirken, kadınların ayakkabılarından bir tekinin siyah, diğer tekinin ise beyaz olması gerektiğini söylüyordu (ÖZTÜRK, 1998: 257-260).¹⁵

Geleneksel toplumlarda gündelik yaşam içindeki davranış kalıplarını ve değerleri belirleyen unsurlar arasında din olgusunun önemli bir yeri olduğu düşünüldüğünde Osmanlı gibi çok kavimli ve dinli toplumsal yapıya sahip bir

13 Bu durum kimi zaman gruplar arasında çatışmalara neden olabiliyordu. Örneğin 889'da bu yasağa uymayan Hıristiyanlara karşı oluşan tepki Bağdat'ta Müslüman halktan bir grup insanın Kelil İsu zaviyesini tahrip etmesine varan olaylara yol açmıştı. Bununla birlikte çağın tanıklarından prens İbn'ül Mu'tez ahir zaman adetlerine karşı yazdığı bir taşlamada 890'da zimmilerin atla dolaşmakta olduğunu kaydediyordu.

14 Halife el-Me'mun döneminde Kıpti görevlilerden Bekkam, siyah giyiniyor, beline mıntika bağlıyor ve kılıç kuşanıyordu. Dönemin yazarlarından el-Cahız, *er-Red ala'n-Nasara* adlı eserinde Hıristiyanların Müslümanlarca kullanılan giysileri rahatlıkla kullanabildiklerini kaydetmektedir.

15 Daha önce belirtildiği gibi günün estetik zevklerinin belirleyici olduğu uygulamalar ve çoğunlukla müdahaleler bunalım dönemlerinde daha yoğun olarak hissedilmiştir. Buna bağlı olarak Haçlı Seferlerine kadar derli toplu olmayan önceki uygulamalara dair tüm emirler toplanmış ve Şurut adı altında kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır. Öztürk'e göre bunu ilk olarak yapan kişi Haçlı Seferlerinin yol açtığı toplumsal travmayı bizzat yaşamış olan Turtuşi idi (1059-1126). O bunu yaptığında "38 yaşındaydı ve İslam dünyasının içinde bulunduğu kara tabloda herkes gibi payını almıştı."

sosyal mekanizma içinde farklılığı ortaya koyarken dikkat edilen unsurlardan birinin dinsel aidiyet olması doğaldı. Dinsel temele dayalı 'millet' anlayışına göre inşa edilen sosyal yapı, döneminde renkli bir görünüm sergilerken Müslüman topluluğun dışında kalanlar klasik İslam hukuk doktrininin ortaya koyduğu zımni anlayışı içinde bir takım hak ve yükümlülüklerle sahip olabiliyorlardı (ORTAYLI, 1985: 996 vd.). Beylik geleneklerinin hüküm sürdüğü dönemde çok yoğun olmasa bile sonraki dönemlerde gayrı Müslimlerin kıyafetlerine yönelik bir takım müdahalelerin yapılması bu çerçevede değerlendirilebilir.

I. Klasik Dönem Osmanlı Uygulaması

Farklı coğrafyaları, etnisiteleri, dil ve dinleri bir araya getiren Osmanlılar farklılıkları kendi kompartımanları içinde sisteme entegre etmeye çalışmışlardır. Böylelikle heterojen toplumsal yapının sağlıklı işlemesi esas alınmıştır. Bunun olumlu olduğu kadar olumsuz yönleri de olmuştur. Söz konusu durum "maddi kültür ve hayat tarzında, folklorda karşılıklı etkileşimlere bir ölçüde açıklık sağlamış ve bir Osmanlı yaşam biçimi doğabilmişse de, yazılı kültür, bilim ve düşüncede ortak bir Osmanlı kültürünün doğuş ve gelişmesini engellemiş, daha açık bir deyimle bir Osmanlı hochkultur'ünden söz etme olasılığını zayıflatmıştır." (ORTAYLI, 1985: 996-997). Bu noktada yalnızca yerleşik gelenekler değil, hukuk da başlı başına düzenleyici bir rol üstlenmiştir. Geleneksel toplumlarda toplumsal yapıya dair uygulamalar genellikle hakim ideolojinin belirleyiciliğinde gelişen müdahalelerle ortaya çıkmıştır. Üretim güçlerinin organizasyonundan, paranın akışkanlığına, aileden, toplumsal hayatın türlü alanlarındaki resmi ve dini nitelikli uygulamalara kadar pek çok alan devletin müdahalesine açıktır. Osmanlı'da toplumsal yaşamda kılık kıyafet rengi, desen ve modeli gayrı Müslim-Müslim, yöneten-yönetilen, kadın ve erkek gibi ayrımlar dikkate alınarak belli kural ve uygulamalara tabi olmuştur.

Bunda örf ve dinin zorlaması kadar Doğu Roma ve İran örneklerinin de etkisi bulunmaktaydı. Kılık kıyafete dair genel kabul ya da teamüllerin hukuk kitaplarına kadar geçmesi doğal olarak algılanmaktaydı (el-HALEBİ, 1989: 425).¹⁶ Gayrı Müslimlere; Ermeni, Yahudi ve Rum tebaaya yönelik bu tutumu

16 Örneğin klasik dönemde Osmanlı hukukunun başlıca kaynaklarından biri olan İbrahim el-Halebi'nin eserinde gayrı Müslimlerle ilgili bir kayıt yer almamakla birlikte kılık kıyafet hakkında belli bir tasnife gidildiği görülür. Yazara göre giysinin farz olanı vardır. "Bu, avreti örten ve sıcak ve soğuşun zararını def edecek kadardır. Evla olan onun pamuktan veya ketenden, iyi ile kötü arası olmasıdır. Bir giysi de vardır ki, müstehabtır. Bu ziyet edinmek ve Tanrı'nın nimetini belirlemek

çoğunluk karşısında azınlık psikolojisine yol açarak Müslüman olmalarını sağlamayı amaç edinen bir proje olarak değerlendirenler olduğu gibi, onların kimliklerini korumak amacıyla alınmış bir önlem olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır (ORTAYLI, 1998: 120-126/ SHAW, 1991: 78-80).¹⁷ Söz konusu tartışmaların dışında bu uygulamanın ne zaman başladığına dair fikir birliği yoktur. Kuruluş süreci ve ilk yüzyıllarda bu türden bir ayırımın varlığının ileri boyutlarda olduğunu düşünmek için yeterli bilgiye sahip olmamakla beraber 1330'da Anadolu'da bulunan İbn Battuta'nın eserinde bazı verilere rastlamaktayız.

İbn Battuta Hıristiyanların mavi, Yahudilerin ise sarı mendil taktıklarını yine Yahudilerin omuzlarına taktıkları kırmızı kumaş parçalarıyla ayırt edildiklerini belirtir. Burada aktarılanlara karşılık 15. yüzyılda gayri Müslimlerin bu konuda ciddi kısıtlamalarla karşılaşmadıkları söylenebilir. Nitekim 15. yüzyıl ortalarında Türkiye'ye gelmiş bulunan Musevi İsak Zarfati'nin, Almanya ve Macaristan'da ağır kısıtlamalarla karşı karşıya bulunan dindaşlarını Osmanlı topraklarına davet ederken, özendirici gerekçelerden biri olarak bu durumu ileri sürmesi dikkat çekicidir. Zarfati "*burada en iyi elbiselerinizi giyebilirsiniz. Burada herkes kendi asma ve incir ağacı altında oturabilir. Hıristiyan egemenliğinde, çocuklarınızı mosmor veya kıpkızıl dövülme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmadan, asla mavi veya kırmızı renkli elbiseler giydiremezsiniz*" derken durum tespitinde bulunmaktadır (İPŞİRLİ, 2000: 168-169).

Konuyla ilgili yapılmış bir araştırmada gayri Müslimlerin kıyafetlerine dair en eski belgenin 25 Şubat 1556 tarihli olduğu belirtilmektedir. Ancak söz konusu belgede açık bir ifadeden ziyade "*kafir suretine girip, şapka ve kafir libası*" ile hırsızlık yapmaya kalkan üç Müslüman'ın yakalanarak, ölüm cezasına çarptırıldıklarından söz edilmekte, böylelikle dolaylı yoldan da olsa

için giyilendir. Bir kısmı da mübahdır. Bu ziynetlenmek için güzel elbisedir. Biri de mekruhtur. Bu da tekebbür için giyilen elbisedir. Beyaz ve siyah renklisi müstehabdır. Kırmızı ve asfer ile boyanmış mekruh olur"

- 17 Ortaylı, gayrimüslimlerin farklı giyinme ya da farklı mahallelerde oturma gibi zorunlulukların kendi din geleneklerini muhafazaya imkan verdiğinden kimliklerini korumada etkili olduğunu kaydeder. Stanford J. Shaw'a göre Osmanlı giyim kuşam geleneğini ve kurallarını ayrımcılık olarak değerlendirmek eksik bir yorumdur. Elbiseler yalnızca dinsel cemaatler arasında değil, yönetici sınıf arasında da rütbe ve ait olunan sınıfa göre farklıydı. Bu kurallar fertler ve gruplar için farklı zaman ve mekanlarda değişiklik gösterebiliyordu.

farklılık temasına vurgu yapılmaktadır (ERCAN, 2001: 180).¹⁸ Bununla birlikte II. Selim devrinde 1 Ağustos 1568 tarihinde konuyla ilgili düzenlemeler yapıldığı bilinmektedir. Buna göre ister kadın ister erkek olsun gayrı Müslimlerin kullandığı feraceler külrenge, karaca çuhadan yapılacak ve damgaları kumaş olmayacak, astarlı olacak ve içlikleri astarlı olacaktı. Kullandıkları kuşak ise yarı yarıya pamuk ve ipekten yapılacak, ederi 30-40 akçeyi geçmeyecekti. Başlarına ise çok uzun olmamak kaydıyla Denizli dülbendi denen kumaş sarabileceklerdi. Ayakkabı da ise siyah renkli, yassı yüzlü ve astarsız olmasına dikkat edilecekti. Gayrı Müslim kadınlar ise ferace ve yaşmak giyemeyecekleri gibi parlak, süslü bir kumaş cinsi olan Bursa kutnusundan (KOÇU, 1967: 161-162)¹⁹ yapılmış elbise ve gökmavisi renginde uzun bir şalvar olan çakşır giyeceklerdi. Eğer Müslüman kadınların giydikleri boyundan eteğe yakalı bir elbise giyecek olurlarsa bu atlas ya da kutnudan yapılmış olacaktı. Fermandaki ifadelerden Musevi ve Ermeni kadınlar arasında fark gözetilmediği anlaşılmaktadır. Yalnızca Ermeni kadınlar başlarına fazla olmamak şartıyla kırmızı üzerine sarı çubuklu bir alaca kuşak saracaklardı. Ermeni kadınlar diğerleri gibi ferace giyemeyecekler bunun yerine külah ve kavuk altına giyilen bir çeşit takke, fahir terlik kullanacaklar, içlerine siyah ve kül rengi Bursa kutnusu giyeceklerdi. Rum, Süryani gibi diğer gayrı Müslim gruplar, kül rengi ve siyah ferace giyebilecekler, feracelerinin astarı saçaklı olacaktı. İçlerine giyecekleri giysi sade dokunmuş Bursa kutnusundan olacağı gibi, kaba dikişli ve ötülü olmamasına dikkat edilecekti. Yoksul gayrı Müslimler ise gökmavisi sarık saracaklar, üzerlerine ıskarlat giyemeyeceklerdi (KOÇU, 1967: 133).²⁰ Bunun yerine kaba yünlü kumaş olan karziyye ve Selanik çuhası giyebileceklerdi. Ayaklarda ise iki kulaklı, üstü astarlı ayakkabı, papuş ve iç edik giyeceklerdi. Ancak fermanın hükümlerinin yaşama geçirilmesinin çok kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Kısa süre sonra çıkarılan bir başka fermanda buna dikkat çekiliyor ve gayrı Müslimlerin kaliteli kumaşlar

18 26 Şubat 1556 tarihli Bir Mühimme Defteri kaydına göre üç Müslüman bir gece “kafir suretine girip şapka ve kafir libasıyla” hırsızlık yaparlarken “kol gezen ağa bölükbaşısı Süleyman” tarafından yakalanmış ve suçlular yeniçeri ağasına teslim edilmiş; daha sonra idam cezasıyla cezalandırılmışlardı. Prof. Ercan’a suçluların idam cezası almalarında giydikleri kisvelerin de etkili olduğunu belirtir.

19 Arapça’da pamuk anlamına gelen kutun sözcüğünden türetilmiş olup dilimizde pamuklu dokumalara denilir; pamuk ipliği karışık atlas taklidi ipekli kumaş da kutnu adını taşır. Kadınlar kutniden önü açık, yanları yırtmaçlı ve içi astarlı bir giysi yaparlardı.

20 İtalyanca Scarlatto isminden; has boyalı, kırmızı ve pek parlak bir cins eski Venedik çuhasının adı. Özellikle yeniçeriler tarafından giyilen çuhaların en makbulüydü. Devletçe temin edilirdi. Halk arasında çoğunlukla iskerlet şeklinde telaffuz edilirdi.

kullanmaya devam ettikleri, Müslümanlar gibi sarık sarıp giyindikleri belirtiliyordu (YILMAZ, 2003: 203).

Fermanlarla ortaya konulan ilkelere katı biçimde uyulduğu görülmüyordu; ancak kurala aldırış edilmemesi zaman zaman ulemanın tepkisini çekiyordu. Sakin ve müsamahakar biri olarak tanınan Kanuni Sultan Süleyman'ın Şeyhülislam Ebussuud Efendi kuralın çiğnenmesi karşısındaki tepkisini açık biçimde ortaya koymaktan geri kalmıyordu. Bu, uygulamayla standart otoritelerin ortaya koyduğu kurallar arasındaki çatışmayı gözler önüne serecek cinsten bir tepkiydi. Örneğin şayet bir yönetici Müslümanlar arasında yaşayan zimmilerin yüksek ve süslü evler yapmalarını, şehir içinde ata binmelerini, gösterişli ve pahalı elbiseler giymelerini, yakalı kaftanlar, mükellef kumaşlar, postlar ve sarıklar bürünmelerini; hülasa Müslümanları alçaltıp kendilerini yükseltmeye yönelik işlerden men ederse bunun Allah katında bir mükafatı olacak mıdır? şeklindeki bir soruya Ebussuud Efendi olumlu yanıt vererek zimmilerin Müslümanlardan elbiseleriyle, binek hayvanlarıyla, semerleriyle ve başlıklarıyla ayrılması gerektiğini belirtmiştir (DÜZDAĞ, 1972: 94). Benzer şekilde 17. yüzyıl Şeyhülislamlarından Ali Efendi²¹ “*ticaret için sefere gittiğinde yolda eşkiya korkusu nedeniyle Müslüman kıyafetine giren gayri Müslim Zeyd’e tarruz olunur mu*” şeklindeki soruya “*olunmaz*” yanıtını vermektedir. Bununla birlikte bir belde Müslüman kıyafetine girip dolaşan zimmi Zeyd’e ne lazım olur? şeklindeki bir başka soruya ise men olunur yanıtını verir. Ali Efendi’ye göre Müslüman olduğu halde dış görünüşü itibarıyla mürtet olanlara mürtet hükmü uygulanması gerekmektedir (Ali Efendi, 1995: 145-146 ve 154).

Zimmiilere yönelik kılık kıyafet kısıtlamaları genellikle toplumsal ve bir anlamda siyasi nitelik taşısa da kimi zaman başka beklentilerin varlığı göze çarpmaktaydı. İstanbul kadısının kurallara daha sıkı uyulması yönündeki uyarılarına karşı 1568’de yayınlanan bir fermanla ileri sürülen gerekçe bu açıdan dikkat çekiciydi (ERCAN, 2001: 183). Buna göre Müslümanlar eski püskü şeyler giyerken, zimmilerin başlık, terlik, elbise türünden şeylere yaptıkları yoğun harcamalar söz konusu malların fiyatlarını arttırmakta ve bu durumdan Müslümanlar zararlı çıkmaktaydı: “*İstanbul Kadısına buyruldu: Allah’ın esirgediği İstanbul şehrinde oturan kefereler arasında Yahudi ve Hristiyan kadın ve erkeklerin pahalı mükellef kumaştan elbiseler giydiklerini, gösterişli sarıklar sardıklarını, atlastan, pamuktan ve sair pahalı kumaştan kaftanlar giydiklerini, Müslümanlarla aynı kundura ve terlikleri kullandıklarını, bunun neticesi sarık, kumaş ve kunduraları almaya para yetiştirmediğini ve*

21 Çatalcalı Ali Efendi (1620-1680) olarak bilinir.

keferenin Müslümanlar gibi giyinmekten men edilmesini isteyen Saadet eşiğimize gönderilen mektubuna cevaben; Biz zaten keferenin kıyafeti hakkında irademizi yazıp göndermiştik. İşbu irademiz sana vardığında ona göre davranmanı, bu cümleden olmak üzere, Yahudi, Hıristiyan ve diğer keferenin yukarıda anıldığı önceki buyruğuma aykırı olarak pahalı elbiseler giyinmelerine izin verilmemesini buyuruyorum. (Muhtesiplere/ Pazar denetçilerine verile) 21 Safer 976/ 15 Ağustos 1568." (LEWIS, 1996: 48-50). Benzeri nitelikli uyarılara sonraki dönemlerde de rastlanması konuyla ilgili alınan kararların yalnızca dini ya da sosyo-kültürel gerekçelerle değil bizzat ekonomik durumla ilgili olduğuna işaret etmektedir (ERGİN, 1996: 503 vd.).²²

Gayrı Müslimlere yönelik uygulamalar zımmilik hukuku anlayışının yanı sıra dönemsel gelişmelere bağlı olarak da belirmektedir. Bu durumu yaşadıkları dönemin tanıklığını yapan gezginlerin satırlarından tespit etmek mümkündür. Fransız Kralı tarafından İstanbul'a gönderilen Nicolas de Nicholay ilk basımı 1567'de yapılan *The Navigations, Peregrinations and Voyages* adlı eserinde Peralı Rum ve Frenk kadınlarının son derece gösterişli giyindiğini kaydeder. Ona göre daha önce bu kadınları görmemiş olanlar giysileri karşısında hayrete düşerdi. Kentli ya da tüccar eşleri kadife pelerin, altın ya da gümüş düğmeli dantelli giysiler giyerlerdi. Zengin olmayanların bile ipek ve taftadan giysileri vardı. Ayrıca bir çok mücevher takarlardı (EVREN/CAN, 1997: 88). Durumun muhafazakar çevrelerce hoş karşılanmadığı yine gezginlerin notlarında belirtilir. 16. yüzyılda İstanbul'da bulunan bir İspanyol esirin anılarında kadın ya da erkek Müslümanların elden geldikçe Hıristiyanların yaptıklarının tersini yaptıkları böylelikle Hıristiyanlara benzemekten uzaklaştıkları ölçüde Tanrı'ya yaklaştıklarına inandıkları kaydedilir (URDELAMAS, 1996: 185). Yazar konuyu ironik bir yaklaşımla ele alır: *"İşte bundan dolayı mintanları yakasız, şalvarları bol, kaputlarının kolları kıvrım kıvrım, kavramları dar ve uzundur. Bize benzememek için sokakta gerisin geriye yürüyebilseler onu da yaparlar"* (ÖNALP, 1990: 320).²³

22 IV. Murat devrinden itibaren (1622-1640) Hind ve Frenk diyarından gelen pahalı kumaşlara ilginin artması zamanla maliye üzerinde yük oluşturduğundan çıkarılan emirnamelerle bu kumaşlardan üretilen giysilerin kullanımı yasaklanmıştır. Bu yönde alınan kararların özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunluk kazanması üstelik yasaklamanın yalnızca gayrı Müslimleri değil, Müslümanları da kapsamı konuya gösterilen hassasiyetin sonucudur.

23 Aynı anılarda Pedro, esir bir kimse olarak Türklerin Hıristiyan esirlere daha insaflice davrandıklarını belirtir. "Onlar bizim Müslümanlara yaptığımız gibi yapmazlar, daha insanca davranırlar...Kimseyi zorla Müslüman yapmazlar, zira dinleri buna

Zımmilerin at binip, kılıç kuşanmamak şeklinde ananeleşen uygulamanın dışında davrandıkları ve bunun günlük yaşam içinde daha yoğun hissedildiği bazı dönemlerde hükümet müdahaleleri gündeme gelmiştir. Hicri 1040 tarihli bir fermanla Hıristiyan ve Yahudilerin nice zamandır “*çarşularda at ve libas ile gezüp ve samur kürk ve fahir libaslar ile çarşu içinde Müslümana mukabil geldikde kaldırımdan inmiyüb ve kendüler ve avretler ehli İslam’dan ziyade şevket sahipleri olub bihasbeşşer’ tahkir ve tezlil olunmadıkları*” bildiriliyor ve gayrı Müslimler “*donda ve libasda ve tarzı üslubda tahkir ve tezlil eyleyüb minbbad ata bindirmeyüb ve samur kürk ve samur kalpak ve atlas ve kemha giydirmeyüb ve avretleri dahi yüksek arakıyye ve parus çuka giyinmeyüb Müslüman tarzında ve libasında gezmeyeler...*” diyerek uyarılıyordu (ALTINAY, 1988a: 52). Hükümet gerekli gördüğü durumlarda yasaklamayı gayrı Müslimden bazı kimseler için esnetebiliyordu (KENANOĞLU, 2004: 350).²⁴ Örneğin Etibbadan Mosi’ye bizzat padişah tarafından samur kalpak giyip, at binme hakkı verilmişken, bazı Müslümanların saldırısına uğraması ve rencide edilmesi üzerine kendisine verilmiş olan izin İstanbul kadısına hatırlatılmıştı (ALTINAY, 1988b: 20).²⁵

Aynı şekilde Yahudi cemaatin kılık kıyafetlerine karşı müdahaleler cemaat mensuplarınca şikayet konusu olunca İstanbul kadısına uyarı nitelikli fermanlar gönderilmişti. 1598 tarihli bir fermanla bunun izlerine rastlanmaktaydı. Fermanla durum şu şekilde ifade edilmişti: “*İstanbul’da olan Yehuda tayifesi rikabı hümayunuma arzuhal sonub mukaddema mezburların takyelerine ve libaslarına hilafı kanun dahlolunmak ferman olunmuş iken hala fermanı hümayuna mugayir giru dahlü rencide olunduklarının bildirüb men olunmamak babında inayet reca iymeğin hilafı kanun dahlolunmamak babında hattı hümayunu saadet makrunum sadır olmuşdur Buyurdum ki...vardukda minbaad fermanı celilül kadrime mugayir mezburların takyelerine ve*

izin vermez. Türklerin gemilerinde dört yıl kürek çekmek bizim gemilerde bir yıl kürek çekmekten daha iyidir...”

24 Devlet hizmetinde bulunan gayrı Müslimler için tanınan imtiyazlar arasında kıyafet ve binek konusu da yer almaktadır. Örneğin Donanma-yı Hümayun tercümanlığı veya Eflak kapıkethüdalığı hizmetinde olanlarla bunların yakınlarına ve bazı adamlarına da kılık kıyafet konusunda ayrıcalıklar tanındığı görülmektedir.

25 “samur kalpak ve sayir esvabına taarruz olunmayub ve bargire binersin deyüp hilafı şer’i şerif dahlü rencide olunmamak için merhum ammim Ahmed Han tabe serahü zamanında virilan emri şerif mucibince müceddeden hükmü hümayunum reca etmeğin vechi meşruh üzre amel olunmak için yazılmışdır Fi evaili ca 1107”

libaslarına hilafı kanun kimesnei dahletdimeyüb rencide itdirmiyesin Fi 27 Z. 1003." (ALTINAY, 1988b: 20)

III. Murat dönemine kadar gayrı Müslimlerin giyimleriyle ilgili uygulamalar muhtesiplerin sorumluluğunda olmuştur. III. Murat döneminde ise bu görev yeniçeri ağasına verilmiştir. Sultan Murat'ın 4 Eylül 1577 tarihinde çıkardığı ferman büyük ölçüde II. Selim devrinde çıkarılan 15 Ağustos 1568 tarihli fermanla uyum içinde olup, radikal bir değişiklik içermemektedir.²⁶ Burada Müslüman olmayan halkın ipek elbise giymesi hatta aksesuar olarak dahi ipek kullanması tamamıyla yasaklanmış, Müslüman halka göre daha düşük kalitede elbiseler giymeleri istenmiştir. Belgede Yahudi ve Hıristiyanların ehl-i İslam'a mübaşih (benzer) giyinmemelerinde ısrarlı bir tutum sergilendiği anlaşılmaktadır. Manisa kadısına gönderilen 1578 tarihli bir hükümde de aynı yaklaşım göze çarpmaktadır. Manisa'da Çınar zaviyesi Şeyhi Bedreddin'in, bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların ak tülbent sarınıp Müslümanlardan ayırt edilemediğini arz etmesi üzerine, Divan-ı Hümayun gayrı Müslimlerin ak tülbent sarınmasını yasaklamıştır. Benzer biçimde Diyarbakır Beylerbeyine ve Amid kadısına gönderilen hükümde (1578), Yahudi ve Nasrani taifesinin dışarıda giydikleri libaslar Müslüman libasından tefrik olunamadığı, hahamlarda dahi alamet taşımadıklarından, Müslüman olup olmadıkları anlaşılamadığı belirtilip, gayrı Müslimlerin dışarıda "*kefereye mahsus elbise*" giyinmeleri (EROĞLU, 2003: 13) ve hamamlarda alaca fütü tutunmaları emredilmiştir (KOÇU, 1950: 32-33).²⁷

Sultan III. Murat döneminde giyim kuşama dair en önemli düzenleme 8 Mayıs 1580 tarihli fermanla getirilmiştir. Fermanla dikkat çeken yön "*merhum ve mağfurleh ceddin Sultan Mehmed Han aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvan zamanlarında*" sözleriyle yapılan değişikliklerin aslında yeni bir şey olmayıp II. Mehmet döneminden beri süregelen uygulamalar olduğunun

26 Bununla birlikte fermana uyulmaması karşısında getirilen yaptırım son derece ağırdır. Buna göre yasaya aykırı giyinenlerin siyasetle cezalandırılması emredilmiştir.

27 Benzeri uygulamalara farklı dönemlerde rastlanmıştır. Sultan I. İbrahim'in saltanatının ilk yıllarında düzenlenmiş bir narh defterinde yer alan ifadeler bunun göstergesidir. Burada yer aldığı biçimiyle "*kefere kafes yanında soyunup kefereye nalın verilmeye, peştemallara halka alameti konula*" denilmekteydi. Bu türden ilginç örneklere 18. yüzyıl başlarında dahi rastlanması ayrı kompartımanlar halinde örgütlenen millet sisteminin bilinç altındaki yansımalarına işaret etmektedir. III. Ahmet zamanında Sadrazamlığa kadar yükselmiş olan Kalaylıkoz Ahmet Paşa'nın gayrı Müslimlerin hamamda sarındıkları peştemallara çingirak bağlattığına dair rivayetler bu yaklaşımın sonucudur.

vurgulanmasıdır (ERCAN, 1990: 121). Oysa bugün elimizdeki veriler böyle bir varsayım ileri sürmeyi mümkün kılmamaktadır. Söz konusu fermada belirtildiği üzere Yahudiler kırmızı şapka giyecekler, başmak ve edikleri siyah olacak, kapamaları astarlık kumaştan yapılacaktır. Buna karşılık Hıristiyanlar siyah şapka giyecekler, diğer giysileri ise Yahudi cemaatinkiyle aynı olacaktır. Ayrıca her iki gayrı Müslim topluluğun da sarık sarmaları yasaklanıyor ve şapka giyecekleri duyuruluyordu. Bu konuda getirilen kurallara uyulması ısrarla isteniyordu (ERCAN, 1990: 122).

17. yüzyılın ikinci yarısında çıkarılmış olan bir fermada da bir süreden beri İslam'a mahsus kakum, samur ve envai çeşit libas giyinen gayrı Müslimlerin varlığına dikkat çekilmesi ve bunların karsak kürk, elvan soft, hinkari şal ketefi ve kemerbend gibi İslam'a özgü olarak nitelendirilen giysiler giymekten men edilmesi devletin zimmi hukuku üzerindeki tasarrufuna işaret ediyordu (ALTINAY, 1988b: 182 vd.). Bu durum özellikle Osmanlı İmparatorluğunda zaman zaman değişen genel dini anlayış ve tutumun katılaşmasının toplumsal yaşama akseden bir görüntüsüydü. Örneğin 1631 tarihli bir kayıтта Manisa'daki Yahudi ve zimmi taifesinin kendilerine mahsus siyah hırka ve kumaş giyip Müslümanlara benzemedikleri halde bazı mahalli idarecilerin bunlardan genel kurala aykırı hareket ettikleri gerekçesiyle 30-40 kuruş aldıkları, bunun zulüm olduğu ve yasaklanması gerektiği bildiriliyordu (EMECEN, 1997: 47 ve 65).

Yine aynı döneme ait olan *Kitabu Mesalihi'l-Müslimin ve Menafii'l-müminin* adlı eserde Hıristiyan tebaanın kılık kıyafetine değinilerek: “*Bir husus dahi budur ki bazı dersi kafirleri vardır ki kırmızı yelken takye ve kırmızı arakiyyeler giyerler. Müslümanlar bilmezler ki Müslüman mıdır, kafir midür bilmeyüb selam virirler, riayet ederler. Günahdur, bunlara dahi yasağ olunsa ki yelken takyelerinin ve arakiyyelerinin kenarlarına dolayu dizge dikseler veyahud dükelisi siyah çukadan giysünler, gayri renk itmesünler, meğer ki saru ideler*” şeklinde önerilerde bulunmaktaydı (Kitabu Mesalihi'l..., 1981: 37 ve 72). Ancak bazı durumlarda gayrı Müslim reaya ve müstemenlere giyim kuşam konusunda çeşitli imtiyazlar tanındığı görülüyordu. Böylelikle onlara Müslümanlarla benzer ayakkabılar ve elbiseler giymeleri konusunda ayrıcalık tanınıyordu. Bu türden uygulamalara 1758 ve 1761 yıllarında yayınlanan fermanlarla son verildiği anlaşılmaktadır. III. Selim devrinde verilen benzeri imtiyazlar ise daha sınırlı boyutlarda kalmıştı. 1789'da Fransa'da ihtilal rüzgarlarının estiği ve gelişmelerin tüm Avrupa'yı tedirgin ettiği bir dönemde tahta çıkan III. Selim gerek Müslümanların gerekse gayrı Müslimlerin giyimlerine yönelik bir nizamname yayınlamıştı. Yeni nizamnamenin hazırlanmasına neden olarak reayanın, esnafın ve askeri sınıftan kimselerin birbirinden ayrılamayacak duruma geldiklerini bu nedenle söz konusu

düzenlemeye ihtiyaç duyulması gösteriliyor, nizamnameye uyulmaması durumunda ağır yaptırımlar uygulanacağı duyuruluyordu. Nitekim Fehmi Yılmaz'ın tespitine göre 1791 yılında nizamnamede yer alan gayrı Müslimlerin sarı mest giymeme yasağına aykırı davrandıkları gerekçesiyle iki Yahudi Ortaköy'de yakalanmış ve cezai ehliyeti olanı cezalandırılmıştı (YILMAZ, 2003: 206).

Kılık ve kıyafete yönelik düzenlemelerde dikkat çeken bir başka nokta ise bunun gayrı Müslimlere yönelik boyutunun yanısıra Osmanlı'daki tüm sosyal gruplar arasındaki farklılığı ortaya koymasıydı. Aslında bu 15. yüzyıla birlikte daha belirgin hale gelmiş bir durumdu. Daha II. Mehmet zamanında hazırlanan **Kanunname** ile başta Divan-ı Hümayun üyeleri olmak üzere, saray erkanının ve devlet protokolünü oluşturan resmi görevlilerin giyim kuşamlarıyla ilgili düzenlemelere yer verilmişti. Böylelikle bir hiyerarşi oluşturulmuştu.²⁸ Gelibolulu Mustafa Ali *Mevâ'idün-nefâis fi Kavâidi'l-mecâlis* adlı eserinde son derece ayrıntılı biçimde bunun üzerinde durur. Burada bildirildiğine göre diba, kadife ve kemha gibi değerli kumaşları Padişah ve şehzadeler giyerken, hangi rütbede olursa olsun diğer devlet erkanının giymesi hoş karşılanmazdı (Mustafa Ali, 1997). Vezir ve daha arkadan gelen rical atlas ve engilyon gibi kumaşları giyebilirlerdi. Söz konusu durumun korunmasına özen gösterilmiş ve yerleşik uygulamanın aksadığı hallerde resmi uyarılarda bulunulmuştur. Örneğin Hicri 1229 yılında yapılan bir düzenlemede her sınıfın kendine özgü bir kıyafeti olmasına rağmen bunun son zamanlarda ihmal edildiğine dikkat çekilmiş, İstanbul halkı başta olmak üzere bilcümle hacegan ve Babiâli mensupları "*ırz ve edebden haric kıyafete girüb ve esbabların giyüb gezmeleri ve emri ali ve mugayiri rızayi hazreti cihandari*" hareket etmemeleri konusunda uyarılmıştır (ALTINAY, 1988c: 11).²⁹

28 "*Ve hi'lat ve kışlık ve yazlık etmekte vüzera ve kadı askerler ve defterdarlar beraber gibidir...*", **Kanunname-i Ali Osman**, s. 6

29 Söz konusu fermanın gerekçesinde şu satırlar yer almaktadır. "...her sınıfın kıyafeti mahsusası olub ol kıyafetle gezüb merasimi adaba riayet ve her kes haddini bilüb büyüklerine ve zabitanına tazim ve hürmet ve itaat eylemek ve bir taife aharin ziyine girmemek ve paşalı ve bostancı ve pırpırı ve esnaf kalyoncu gibi başlarına şal ve ahmediye ağabani sarmamak ve heyet ve libası mahsusları her ne ise anı iksa ve telebbüs ve iktisa lazımeden iken biraz müddetden beru bazı mevani sebebile bunlara göz yumdurularak her bir sınıfta olan süfeha kıyafeti kadime ve kisvei mahsuslarını tavrından çıkarub akıllarına gelan sefihane elbise iktisa eylediklerinden anları görenler dahi isirlerine girerek hademe ve askeri ve esnafın ekseri kıyafeti kadime ve heyeti asliyyelerini bozub kangı sınıfdan oldukları fark olunmayub her kes bildiğine göre birer kıyafete girüb keştü güzâr itmekte oldukları..."

Aynı endişenin bazı dönemlerde cemaat liderlerince dile getirildiği bilinmektedir. Örneğin Yahudi din adamları, kendi cemaatlerine mensup insanların başka dinden olanların kıyafetlerine benzer giyinmelerini hoş görmemişlerdir. 1526'da İstanbul Hahambaşısı Elie Mizrahi, Yahudilerin bir kısmının giydiği cübbeleri, Hıristiyanlara özgü kıyafetleri andırıldığı gerekçesiyle yasaklamıştır (EROĞLU, 2003: 14-15). Bununla birlikte gayri Müslim ve Müslüman topluluk arasındaki sınırlandırmaların dinsel hukuktan kaynaklandığı ancak toplumdaki sosyo-ekonomik ayrılıkları yansıtmakta yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Uygulamada farklı bölgeler arasında değişiklikler göze çarpmaktaydı. Örneğin Kıbrıs'ta gezginlerin aktardıkları kadarıyla kılık kıyafete dair kısıtlamalar fazla etkili değildi. Dandini, bölgedeki Rumların kıyafetlerini aktarıırken siyah rengin hakim olduğunu bununla birlikte istedikleri başka bir renk giymekte özgür olduklarını kaydetmektedir. Aynı şekilde 1683'te adayı ziyaret eden Van Bruyn, Rum kadınların kahverengi ve gri çizgili tülbent taktıklarından bahsetmekte, ancak Hıristiyanlar için renk ayırımından söz etmemektedir. Bir başka gezgin Lopez ise (1770-71) adanın yerlisi olan Hıristiyanların Avrupa'dakiler gibi özgürce ve adalet üzere yaşadıklarını, giyim-kuşam ve alışkanlıklarında özgür olduklarını, Türklerden kötü muamele görmediklerini, taciz edilmediklerini anlatıyor (ÇİÇEK, 1996: 30).

Sultanın gayri Müslimlerin Müslümanlarla aynı biçimde giyinmelerini, ata binmelerini ve köle edinmelerini yasaklayan fermanlar çıkarmalarına rağmen bunlar çoğu kez toplumsal yaşamın hızlı akışı içinde etkisiz kalıyordu. İster Müslüman olsun, ister gayri Müslim tüccarlarla zanaatkarlar gerçekte aynı sınıftandı ve aynı haklara sahipti. Zengin Yahudi, Rum ve Ermeni tüccarlar Müslümanlar gibi giyinir, ata biner ve davranırdı. Bu durum toplumun muhafazakar kesimince kimi zaman eleştirilse bile toplumsal bilinç durumu tolere etmekteydi (İNALCIK, 2003: 157). Tanzimat'a kadar süren bu anlayış, tebaanın eşitlik ilkesiyle tanışmasıyla hukuki bir boyut kazanacak ve kökü ilk dönem İslam uygulamalarına dayanan şekli ayrımcılık yerini Batılı yaşam normlarıyla geleneksel kültür arasında orta yol bulmaya çalışan özellikle seçkinler arasında yeni tartışmalara bırakacaktı.

II. Modernleşme ve Gayri Müslimlerde Kılık Kıyafet

18. yüzyıla kadar olan dönemde kılık kıyafetle ilgili düzenlemeler esas itibariyle değişmemişti. Bu yüzyılın başından itibaren de devletin sosyal statüyü belirtmeye yönelik girişimleri arasında yer alan kılık kıyafete dair düzenlemeler zaman zaman yapıldı. Ancak aynı dönemde Avrupa'da, Amerika'da ve Doğu Asya'da yaşananlara benzer gelişmeler Osmanlı'da etkilerini hissettirmekteydi. Tüm bu bölgelerde hanedanlarla yandaşlarının ekonomik, toplumsal ve siyasal iktidarına meydan okuyan yeni zümreler ortaya çıkmaktaydı. Osmanlı dünyası 18. yüzyıl başında iki yeni zümreyle daha tanışmıştı. Bunlardan biri yükselen uluslararası ticaret ve meta dolaşımındaki genel artış sayesinde serpilip gelişen yeni Müslüman ve gayri Müslim tüccar grubuydu. İkincisi ise, 1690'larda yaratılan ve zamanla siyasal bir güç haline gelen iltizam sahipleriydi. Yeni zenginlerin yarattığı zenginliğin ve gücün tüketim yoluyla sergilenmesi statükoyu sarsacak şekilde sonuçlar doğurdu. 1720'lerde, 1750'ler ve 1790'larda yapılan kıyafet düzenlemeleri "hızla elden gitmekte olan bir statükoyu –ahlakı, toplumsal disiplin ve düzeni- vazediyor, çok dar, çok iddialı, çok parlak, çok abartılı ya da yanlış renkteki kadın ve erkek giysilerin giyilmesine şiddetle karşı çıkıyordu." (QUATAERT, 2003: 214-218). Müslümanlarla gayri Müslimler arasında görünürde artan benzerlikler devletin kimi zaman şikayetlerine neden oluyordu.

18. yüzyıl Osmanlı sosyal yaşamına dair önemli verilerin yer aldığı *Tableau General de l'Empire Ottoman* adlı eserinde D'ohsson, ülkedeki Hıristiyan kadınların, özellikle Rumların kimi zaman Türk tarzından etkilendiklerini, onlar gibi kırmızı, beyaz renkleri kullandıklarını kaydeder. Buna göre halk içindeki kılıkları Müslüman hemcinsleri gibidir. Sadece yüze örtülen tülü taşımakla kalmaz, aynı zamanda koyu renkli feraceler ve siyah ayakkabılar giyerlerdi (ÇİÇEK, 1996, 30).³⁰ I. Abdülhamit döneminde 1776'da çıkarılan elbise nizamnamesinde gayri Müslimlere yönelik bir ibareye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte belgede toplumda giderek yaygınlaşmaya başlayan tüketim çılgınlığının ve bunun ekonomik anlamdaki olumsuz izlerinin etkisini görmek mümkündür. 1789 tarihli bir hatt-ı hümayunda zimmilerin

30 Benzer ifadelerle 1806'da Kıbrıs'a ayak basan Ali Bey takma adlı Don Domingo'nun anılarında da rastlanmaktadır. Buna göre adadaki Rum kadınlar tıpkı Türk kadınları gibi örtünmekteyken, Rum erkekler ise Türk erkekleri gibi uzun kürk giyebilmekteydi. Domingo'ya göre Rum erkekleri Türklerden ayıran fark mavi sarıklarıdır. Bununla birlikte pek çok kişi başka renklerde sarığı tercih etmekte, hatta Türkleri gücendirmeden beyaz renk dahi sarabilmekteydi.

kalyoncu kıyafetinde dolaşmalarının menedilmesi farklı sınıflar arasındaki benzeşmenin geleneksel devlette yarattığı rahatsızlığı ortaya koymaktaydı.³¹ Aynı durum 19 Nisan 1803 tarihini taşıyan bir başka nizamnamede de göze çarpmaktadır. Burada kulların birbirine bakıp özenmeleri sonucunda savurganlık hastalığına kapıldıkları anlatılıyor, esnaftan ve halktan kişiler, hadleri dışında giysi, mücevherli hançer ve bıçak kullanmaktan men ediliyordu. Bunlar sınıflarının kıyafeti neyse onu korumakla yükümlü kınıyorlardı.³²

Doğrudan zımmileri hedef alan bir işaret taşımamakla birlikte idarenin belli dönemlerde onları da içerecek nitelikte düzenlemelere gittiği görülüyordu. Modernleşme hareketinin ivme kazandığı 19. yüzyılda bile bazı çevrelerde farklılığı ortaya koymada belirleyici yöntemler bulunmaktaydı (EVREN/CAN, 1997: 97 vd.). Özellikle kadın giyimi söz konusu olduğunda durum daha belirgin bir hal alıyordu. 1808'e ait bir buyrultuda "*Ehli İslam hatununu Hıristiyan kadınlardan farksız gösteren sevimsiz renkli, yakaları topukta, yenleri bol, açık yaşmak ve müşteha (tahrik edici) kıyafetlerin yasaklandığı...*" bildiriliyordu. 1807'de Sadaret'den İstanbul kadılığına yazılan bir başka buyrultuda ise Rum, Ermeni ve Yahudi taifelerinin kendilerine alamet olan özel kisvelerini bir zamandan beri değiştirmeye, İslamlara mahsus elbiseleri tercih etmeye, özellikle kadınların başlarına yeşil sarmaya cesaretlendikleri belirtiliyor (Atâyi (Nevizade), 1268: 247)³³ bunun bir an önce önlenerek "*hilaf-ı emr libas giyenler ve tarikandan hariç kıyafetde olanların*" cezalandırılması isteniyordu (REYHANLI, 1983: 71 vd.)³⁴. Ayrıca basmacıların, boyacıların yemenicilerin, tülbentçilerin kahya ve ihtiyarlarını, Rum Ermeni Patriklerini, başta Yahudi Hahambaşı olmak üzere cemaat başlarını huzuruna çağırıp bundan böyle yeşil boyamamak ve satmamak üzere; gayri Müslim erkek ve kadınlarının ise "*İslam'ı takliden giymemeleri, başlarına yeşil sarmamaları için sıkı tenbihte bulunasın*" denilmek suretiyle İstanbul kadısı bu işle görevlendiriliyordu (SAKAOĞLU, 1987: 38).

Nizam-ı Cedid hareketinin öncüsü III. Selim Müslümanların kavukları ve ayakkabıları için sarı, Ermenilerin şapka ve ayakkabıları için kırmızı,

31 **Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**, HAT., Dosya 184, Gömlek 8564, H. 1204

32 Benzer şekilde Hicri 1205 tarihli bir başka belgede ise casusluk amacıyla İzmir'de İslam kıyafetiyle askere yazılmış olan bir zimminin merkum vürud eylemiş olmakla saire ibret kılınması isteniyordu. **BOA.**, HAT., Dosya 208, Gömlek 11041, H. 1205

33 Kadın ya da erkek yeşil sarınmak ancak Peygamber ailesinden olup bunu Nakibü'l Eşraf'ın onayladığı Müslümanlara tanınmış bir ayrıcalıktı.

34 16. Yüzyıl Osmanlı yaşamına dair renkli anlatımlar içeren F. Moryson'ın Seyahatnamesine göre Müslümanlar arasında yeşil rengi peygamberin rengi sayıldığından bir yabancıya ayakkabı bağı bile yeşil olsa hoş karşılanmazdı.

Yunanlıların siyah, Yahudilerin ise mavi renk kullanmalarını istiyordu (ÜNAL, 2003: 283). Aynı şekilde devlet adamları ve zenginler arasında yayılan lüks tutkusu, pahalı elbise giyme yarışı Padişahın tepkisine neden olmuştu. Sadrazama gönderilen buyruklarla getirilen yasaklar bu tepkinin sonucuydu. Gerekçe olarak “*mizac-ı nâsın israf ve sefahate mâil ve bu suret kâffe-i nizâm-ı muhill ve irtikâb ve irtişaya bâis*” olması gösteriliyordu. Bununla birlikte temel endişenin ekonomik olduğu anlaşılıyordu. Esnafın çuha dikişli kavuk giymesini, hizmetkar, katip, mültezim sınıfındakilerin samur kürk gibi “*kıbara mahsus esbâbla*” gezmelerini yasaklayan III. Selim, sadrazama gönderdiği hattında “*Ben daima İstanbulkari, Ankarakari kumaş giyerim, devlet ricalim ise hala Hindkari ve İrankari kumaş giyerler, memleket kumaşları giyerlerse, memleket malı revaç bulur*” demek suretiyle endişesini dile getiriyordu.

Farklılığı dinsel ya da ekonomik gerekçelerle ortaya koyma yaklaşımı büyük şehirlerde daha açık biçimde gözlenebiliyordu. 1856-1858 yılları arasında İstanbul'da Fransız elçisi olan amcası Thouvenel'in yanında bulunan ve kaleme aldığı izlenimleriyle Kırım Savaşı sonrasında İstanbul'un durumunu tasvir eden Durand de Fontmagne'ye göre Doğu'da kadınların hangi milletten olduğunu anlamak için yüzünü örtüp örtmediğine bakmak yeterliydi. Eserinde aktardığına biçimiyle Rumlarla Frenklerin yüzleri açık, Yahudilerle Ermenilerin yüzlerinin yarısı örtülüydü. Türkler ise yalnızca gözlerini açıkta bırakırlardı.

Bununla birlikte 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme hareketi Müslim ve gayri Müslim cemaatler arasında eşitlik ilkesini yaşama geçirme mücadelesi verirken diğer alanlarda olduğu gibi kılık kıyafet konusunda bir serbesti getirmiştir. Söz konusu durum o güne değin belli çevrelerde eleştirilere muhatap olan Batılı tarzda giyime karşı devletin tutumunda değişikliğe yol açmıştır. Nizam-ı Cedid askerlerinin ya da II. Mahmut dönemindeki kılık kıyafet tercihlerinin halk katında tepkiyle karşılaşması kamuoyunda kabul gören kimi ananevi yaşam kalıplarının değişimine karşı gösterilen ihtiyatın bir yansımasıydı (UZUNÇARŞILI, 1954: 223-230).³⁵ Bunun pratik bir yararı olmadığına inanan halk arasından yükselen tepkiler dinsel gerekçelerle çerçeveslendiriliyordu. Ancak gerek II. Mahmut'un gerekse Abdülmecit'in Batılı kıyafeti benimsemeleri zihniyet değişiminin dışı yansıyan yönüne işaret ediyordu (KOLOĞLU, 1993: 76-77). Bu gelişme iki açıdan önemliydi. Her

35 Bunun ilk izlerine askeri alanda görmek mümkündür. 1827'de Hüsrev Paşa'nın serasker olmasından sonra Asakir-i Mansure'de bazı değişikliklere gidilmiştir. Mesela ilk kuruluşunda üniforma olarak başlarına *şubara* denilen dilimli bir serpuş giydirilen neferlere 1828 yılından itibaren fes giydirilmeye başlanmıştır.

şeyden önce değişimin yaşandığı bir dünyada klasik dönemde bile yerleşik uygulama haline getirilmemiş olan Müslim gayrı Müslim arasındaki kılık kıyafet ayırımına artık yer olmadığı açıkça ortaya konuyordu. İkinci olarak modernleşmeyle birlikte türdeş bir toplum yaratma sonucunda benzer yaşam koşulları oluşmaya başlıyordu. Geleneksel toplumda bölgeden bölgeye, kentten kente farklılıklar gösteren giyim kuşam, serpuş biçimleri modernleşmeyle birlikte basit ve işlevsel bir “*giyim uygarlığına dönüşüyordu.*” (OKTAY, 2003: 240).

Toplumsal değişim ve hareketlilik devletin birçok konuda olduğu gibi kılık kıyafet konusundaki kontrolünü de sarstı. Nihayet Sultan II. Mahmut 1829’da bu sürecin göstergesi olarak bir dizi karar aldı ve kılık kıyafete dayalı tüm eski toplumsal işaretleri kaldırdı. Yeni düzenlemeyle tüm devlet görevlilerinin fes giymesi zorunlu tutuldu. Kapıkullarının dış görünümü aynı olurken, farklı fes ve sarıklar ortadan kalktı (Ahmet Lütfi, 1999: 425).³⁶ Aynı gelişme gayrı Müslim ve Müslümanlar arasındaki farklılıkları kaldırma konusunda uyarıcı oldu. Ancak bu süreç tümüyle sancısız yaşanmadı. Kavala Mütessellimi Ahmet Rıfat mührüyle Damat Paşa tarafından yapılan uyarı konuya dair ilginç bir örnekti. Buna göre Kavala’da vefat eden Rukiye isimli bir kadının terekesi satılırken olaya müdahale eden Müderris Hacı Yakup Efendi’nin terekenin satışını gayrı meşru olarak nitelendirdiği ve başına sarıksız fes giyen adamın kafir olacağı ve “*her kim fes giymek emri padişahidir derse ağzını yırtarım şer’an halife demek caiz değildir*” gibi sözler söyleyerek halk arasında fesat uyandırdığı belirtiliyor, tedip edilmesi konusunda ricada bulunuluyordu.³⁷

Benzer biçimde Müslim ve gayrı Müslim unsurlar arasındaki statü farklılığını ortadan kaldırma konusundaki girişimler özellikle muhafazakar çevrelerin tepkisini çekmekte gecikmiyordu (Ahmet Lütfi, 1999: 509 vd.).³⁸

36 Ahmet Lütfi Efendi söz konusu durumu şu satırlarla aktarır: “...*Vak’a-i Hayriyye’yi müteakib ekabir ve asagir kavuk sıkletinden azade-ser olmuşlar idi. Kavukların yerine başlıca bir kisve konulamadığından herkes başlı başına başlarına birer türlü şey sarmaya başladılar. İçlerinde kavukdan büyük kocabaşlar belirmiş idi. Birbirine benzemez kıyafetlerle beyne’l-me’murin temayüz hasıl olmadığından bendegan ve da’iyana alamet-i farika olmak için tahsis olunmak üzere kaleme alınan nizamname kırk dört Şevvalinde (6 Nisan-4 Mayıs 1829) esna-yı tevcihat-ı umumiyyede i’lan kılınmıştır...*”

37 BOA., HAT., Dosya 521, Gömlek 25460, 21.Z.1250

38 Aslında kıyafet nizamnamesinin daha başlangıç bölümünde bu çelişkili durum dikkat çekmektedir. Buna göre “ehli İslam’ın esvab ve elbisesi vech-i vecih-i şer’i üzere şeref ü teleften ari ve muhafaza-i vücuda kafi olacak derecede iken müruri zaman ve

Örneğin Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa yönetimi altına aldığı bölgelerde Yahudi ve Hıristiyan topluluklar üzerine konulan bütün kayıtları kaldırdığında bu türden tepkilerle karşılaşmıştı. Şam'da kurduğu danışma meclisinde Hıristiyan ve Yahudi üyeler yer aldığı gibi, gayrı Müslimlere konulan renkli sarık sarmak, ata binmek, silah taşımak ve cariye satın almak konularındaki yasakların kaldırılması Müslümanların hoşuna gitmedi (SAMUR, 1995: 58-59).³⁹ Halk katından yükselen tepkiler kimi zaman çatışma boyutlarına ulaştı.⁴⁰

19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Osmanlı kentlerinde, özellikle İstanbul'da askeri, sivil bürokratlar ve Batı kültürüne yakın okumuş çevrelerde hakim olmaya başlayan Batılı tarzdaki giyim bilhassa gayrı Müslimlerin öcülüğünde gelişen yeni moda akımlarını oluştururken yeni bir yaşam biçiminin göstergesi oldu. Modaya öncülük edenler, şık ve modaya uygun giyinenler, yeni akımlar çıkarırlar ve en son modayı öğrenmek isteyenler, Göksu ya da Sadabat gibi geçmişin sisler arkasında kalmış eğlence mekanları yerine yeni yükselen sınıfların ruhunu yansıtan Pera'ya gitmeye başladılar. Dolayısıyla, modaya öncülük konusunda Müslümanların yerini gayrı Müslimler aldı. Quataert'in dikkat çektiği üzere kamusal mekanlardaki giyim kuşam yarışı, bir toplumsal

galebei tabiatı hazariyyet ile herkes tezeyyün ve ihtişama meyl ü heves" etmiştir. Buna bir çekidüzen verilmesi gereği devletin dikkatinden kaçmamaktadır. Böylelikle "cümle ehl-i İslamın izzet-i nefsi hilye-i şerafet-i İslamiyyet ve libas-ı takva ve diyanet ile hasıl olduğu zahir ve bedihi iken keennehu esvab-ı ihtişamiyyeye mevkuף hükmüne girmiş olup mahaza bi-hamdillahi te'ala rüsum-ı Devlet-i Aliyye ve kanun ve kavaid-i mülkiyenin tecdidıyla teşebbüs olunan usul-i nizamiyye ve tezyinat-ı haliyyenin cümlesi mücerred cihad ve gaza niyyet-i hayriyyesine ve bi-avnihi ve lutfihi te'ala usul-ı bedevviyetin iltizamıyla her halde asl-ı şear-i İslamiyye'nin izhar ve icrası maksadına mebni olmak mülabesesiyle elbise hususunda olan tekellüfat-ı şakkanın dahi ref'iyle sefer ü hizada hiffet ü suhuleti mucib ve fi nefsi 'l-emr cümleye menfaat-i maliyye ve bedeniyye müstevcib olacak vechile bir hüsn-i suret verilecek şer'an ve aklen mezmum olan sefahat ve israfatın ref'i hususan eyyam-ı rüsumda olan zevatın hasbe'r-resm mecbur oldukları masarifat-ı zaideden vikayetleri dinen ve devletten lazime-i halden olduğuna binaen....." söz konusu düzenlemeye gidilmiştir.

³⁹ Paşa bu uygulamaları yaşama geçirirken yalnızca Hıristiyanların kendisine sağladığı desteğe teşekkür etmek amacıyla hareket etmiş değildi. Başlıca amacı Mehmet Ali idaresine yarayacak herkesten hangi dine mensup olursa olsun yarar sağlamaktı. Böylelikle hem yerli Hıristiyan halkın hem de Batılı kamuoyunun desteğini kazanmayı amaçlıyordu.

⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. **Müzekkirâtun Tarihiyyetun an-Hamlet-i İbrahim Paşa alâ Suriye li-Müellifin Mechûlin**, haz. Ahmet Gassan Sabbanu, Şam 1981, s.50-51

statü mücadelesiydi. Fes ve redingot bürokrat sınıfın standart kıyafeti halini alırken, gayrı Müslimler zarif, pahalı ve en son moda kıyafetleri giymede öncülük ediyorlardı (QUATAERT, 2003: 232-233).⁴¹ Bu etki okumuş Müslümanlar arasında olumlu yanıt bulmakta gecikmiyordu. Ancak zaman zaman devlet muhafazakar kesimden gelebilecek eleştirileri göz önüne alarak 1861’de Beyoğlu ve Galata’da İslam milletine yakışmayacak kılık ve kıyafette dolaşanların menedilmesi örneğinde olduğu gibi düzenlemeler yapabiliyordu.⁴²

Tanzimat toplumsal anlamda ilkleri Osmanlı gündelik yaşamına sokarken reformcularla gelenekçiler arasında yaşanan çekişme yenilikçiler lehine sonuçlar doğuruyordu. İzzet Mehmet Paşa ikinci defa sadaretle görevlendirilip eski zamanların ahkâmını sürdürmek istediğinde Tanzimat-ı Hayriye ona engel olmuş ve Hıristiyanları Müslümanlardan ayırmak için feslerine raiyyet kelimesinin Ra’sına alamet olmak üzere kurdeleden uzunca ve eğrice sülük tabir olunan nişanlar koydurmaktan öte bir şey yapamamıştı. Yapılan reformlarla Hıristiyan ve Yahudilerin ikinci sınıf statülerinin işaretlerinden bir kısmını kaldırılmıştı (KENANOĞLU, 2004: 346). Tanzimat fermanıyla birlikte ivme kazanan Batılılaşma toplumsal ve kamusal alanı kuşatırken yeni bir insan profilini resmediyordu. Bunun en tipik anlatımına 1874’te İstanbul’a gelmiş olan İtalyan seyyah Edmondo de Amicis’in anılarında rastlanmaktadır. Yazara göre eski Türkiye ile yeni arasındaki mücadelenin bütün safhaları kıyafetlerin gösterdiği çeşitlilikle olduğu gibi meydana çıkmaktaydı. Alışkanlıklarından dönemeyen Türk sarık, kaftan ve sarı sahtiyanadan yapılmış ananevi ayakkabıları tercih ederken, Tanzimatçı Türk çenesine kadar düğmeli uzun siyah bir İstanbullu, koyu renk sübyeli bir pantolon giyiyordu. Bu konuda en cüretkar tavrı sergileyen genç Türkler ise önu açık bir setre, açık renk pantolon giyerek, küçük zarif kravatlar takıyordu. İtalyan seyyahın ifadesiyle biriyle öteki, kaftan giyenle İstanbullu giyenler arasındaki uçurum açıkça görülüyordu (AMICIS, 1986: 123).

Üst kesimlerde yeni gelişmelere bağlı olarak yaşanan standartlaşmanın alt kesimlerde geleneksel kalıpları tümüyle sarstığını ileri sürmek iddialı bir tutumdur. Ancak geleneğin ve bölgesel koşulların belirlediği çerçevede giyim-kuşamda belli bir türdeşliğin olması muhtemeldir. Nitekim Amicis’e göre örneğin Ermenileri ilk bakışta Türklere ayırmak son derece güçtür, çünkü

41 Gayrı Müslimler ayrımcılık anlayışından uzak biçimde modayı belirleyip, ekonomiye öncülük ederken siyasi önderlik konusunda geleneksel yaklaşımı zorlayamıyorlardı. Bu kimi zaman gerilime neden olabiliyordu. Devlet bu gerilimi 1829 kılık kıyafet düzenlemesi ve 1839 Tanzimat, 1856 İslahat fermanlarıyla çözüme kavuşturmaya çalışacaktı.

42 **BOA.**, Mektubi, Nezaret ve Devair Kalemi, Dosya 379, Gömlek 85, 17 Ca. 1278

Avrupalı giyimi henüz benimsememiş olanları, pek küçük farklarla Türk gibi giyiniyorlardı. Ayrıca bazı özel renklerle bu milletin ayırıcı işareti olan eski büyük çuha başlığı ise hemen hemen hiç giymiyorlardı (AMICIS, 1986: 162).

Avrupalı tarzın en azından kentlerde Müslim ve gayrı Müslim tebaa arasında görünürde belli bir standartlaşmaya yol açmasının izlerini Musevi milletinde de gözlemek mümkündür. Başkent İstanbul'daki Museviler, bunu geleneğe yakışmaz sayan hahamların karşı çıkmalarına rağmen, pek çabuk cüppe yerine ceketle pantolonu, *boneta* yerine fesi benimsediler. Taşradaki Museviler 20. yüzyıl başlarına değin önceki gibi giyinmeğe devam ettiler. Kıyafetleri şalvardan, kumaş kuşakla bağlanan *sayo* veya entari denilen giysiden, cepkenden, geniş kollu bir cüppeden ve deri ayakkabıdan oluşuyordu. Kentli Musevi kadınlar arasında Avrupalı giyim tarzı her bölgede değişik biçimde ve değişik hızda kabul görmüştü. Bununla birlikte giyimde kimi geleneksel unsurlar Avrupalı tarzla bağdaştırılarak varlığını sürdürmüştü. *Tokado*⁴³ son dönemin gelişmeleri ve moda akımları içinde Museviler arasında tutunabilen tek geleneksel unsurdu. Tokado saçları örten ipek dokuma parçası üzerine giyilen küçük bir başlık olarak kaldı. Evli kadınlar tokadolarının ortasına iğne takarlar, dul olanlar bunu çıkarırlardı. Bosnalı Musevi kadınlar Avrupalı biçimde uzun *fustan* üzerine Türk usulü cepken giyerek tokado takarlardı (JUHASZ, 1990: 121-166).

Batılı giyim tarzının Osmanlı tebaasından kadınlar arasında özellikle Müslüman kadınlar arasında yayılması gelenekçi çevrelerce müsriflik olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Bu devirde lüks tüketim mallarının yanında pahalı kumaşlar ve Paris'in başını çektiği belli başlı moda merkezlerinden gelen kıyafetler yüksek kesim arasında yayılırken Ahmet Cevdet Paşa gibi ilmiye mensuplarınca eleştirilere uğramıştır. Ancak Ahmet Cevdet Paşa'nın eleştirilerinde dikkat çeken yön onun dinsel endişeleri bahane ederek "*bâtıla benzeme*" konusunda uyarılarda bulunması değil, konunun ekonomik ve sosyal yönlerine dikkat çekmesidir (Ahmet Cevdet Paşa, 1986: 4-8).⁴⁴

Cemaatlerin kılık kıyafetlerinde Tanzimat sonrasında dikkat çeken yön ayrımcılığın terk edilerek ortak semboller üzerinde ittifad-ı Osmani anlayışını yaşama geçirme düşüncesinin hakim olmasıdır. Milliyetçilik düşüncesinin çok

43 İzmir ve Rodos'ta Musevi kadınların giyimlerinde kullandıkları bir başlıktır. Bu başlığın saçları tamamıyla kaplayan başörtüsünün üzerine giyilen küçük bir takkesi vardı; takkenin çevresine içi mukavva bir şerit sarılırdı.

44 Cevdet Paşa özellikle başkentteki bu israf ve gösteriş merakının ardında yaz aylarında İstanbul'da sayfiyeye gelen Mısırlı hanımların etkisinin olduğunu ileri sürer.

uluslu imparatorlukların kâbusu haline geldiği 19. yüzyılda bu doğal bir gelişmeydi. Fesin Osmanlı ruhunu yansıtacak ortak bir sembol olarak yaygınlaşması aynı dönemde gerçekleşecekti. Fes bir anlamda çok uluslu imparatorluğun Osmanlılık anlayışının aradaki her türlü farkı gölgeleyen adeta örten simgesel bir ifadesiydi. Devletin ayrımcılığı kaldırma konusundaki girişimleri birçokları tarafından memnuniyetle karşılandı. Fes redingot ve pantolon devlet görevlisi sınıfların yeni üniforması haline geldi (TEZCAN, 1995: 416).⁴⁵ Bunun yanında yasal kısıtlamalardan kurtulan, çoğu gayri Müslim birçok varlıklı tüccar, farklı olmanın yarattığı sıkıntıdan sıyrılmak için yeni giysileri benimsediler. “1829 düzenlemesi, dini kimliklere veya diğer grup kimliklerine bakmaksızın bütün Osmanlı tebaası arasında eşitliği tesis etmeyi amaçlayan 1839 ve 1856 fermanlarının habercisi oldu.” (QUATAERT, 2003: 221). Tebaa arasında eşitlik düşüncesi Osmanlılık ideolojisinin temel düsturu haline gelirken farklılıkları ortaya koyan her türlü sembol ve ya da davranış kalıbı terk edilmeye başlandı. Islahat Fermanında yer alan şu satırlar bu dönemin ruhunu yansıtmaktadır: “sınıf-ı tebaa-i saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın aher sınıftan aşağı tutulmasına mutazammın olan kaffe-i tabirat ve elfaz ve temyizat muharrerat-ı divaniyyeden ilelebed mahv-ü izale kılınması ve ahad-ı nas beyninde veyahut memurin taraflarından dahi mucib-i şin ve ar olacak veya namusa dokunacak her türlü tarif ve tavsifin istimali kanunen men olunması...”(KİLİ/GÖZÜBÜYÜK, 1985: 16).

Yeni dönemde imparatorluğun görünümü geleneksel yapının çözümlenmesine bağlı olarak hızla değişirken toplumsal farklılıklar dini ya da etnik olmaktan öte kriterlere göre belirlemeye başlıyordu. II. Abdülhamit döneminde çıkarılmış bir irade bu durumu gözler önüne sermekteydi. 26 Temmuz 1894 tarihli iradede Hıristiyan tebaadan bazılarının başlarına şapka giymelerinin zabita ve adliye işlemlerinde güçlüğe yol açtığı belirtilerek, fesin bütün

45 Fes ilk önceleri Avrupa, Mısır ve Tunus’tan ithal edilirken, ihtiyacın artması yerli imalatı gerektirdi. İstanbul’da Feshane adıyla ilk fabrika kuruldu. Fes kullanımının sivil halk arasında yayılmaya başlamasının ardından Bursa, Edirne, İslimye ve Selanik’te de fabrikaların açılmasına rağmen yerli imalat yetmedi. Fesin kullanımının yaygınlaşmasına bağlı olarak sivillerin devlet görevlilerinden ayırt edilebilmeleri için ‘dalfes’ yani yalın fes giymeleri, etrafına bir şey sarmamaları istenmişti; yalnız ulema efendiler tülben sarabileceklerdi. Ancak halkın söz konusu isteğe uymaması karşısında esnaf takımının yemeni, çember, ağabani gibi şeyler sarmasına izin verildi. Fes günün modasına göre çeşitli şekillerde kullanılırken belli bir pazar alanı oluşturdu. Örneğin 1829’da piyasada bulunan yerli ve ithal fesler şu fiyatlarla satılmaktaydı. Tunus perdahtlı 26 kuruş, Mısır 18 kuruş, Avrupa perdahtsız 5 kuruş, yerli İstanbul 6 kuruş 10 para.

Osmanlı vatandaşları için bir '*alâmet-i farika hükmünde*' olduğuna vurgu yapılıyordu. Bu cihetle Osmanlı uyruğunda bulunan bilcümle Hıristiyanların dahi fes giymeleri hususunda hükümetçe karar alınarak mazbata ile saraya arzı padişah tarafından emrediliyordu.⁴⁶ Geleneksel yaklaşımda farklılığı ortaya koyucu unsurlara işaret edilirken, semboller yoluyla gelenek icadına gidilen yeni dönemde tam tersi bir tutumla birleştirici, ortak yönleri gözler önüne serici nitelikli sembollere vurgu yapılıyordu.⁴⁷ İmparatorluğun son yüzyılında Osmanlı ulusları için farklılıkları sergilemekten çok ortak yaşam kalıplarını ortaya koymak daha anlamlı bir davranış olarak belirmektedir.

Sonuç

Geleneksel toplum yapısı sosyal tabakalar arasında homojen yönleri ortaya çıkarmaktan çok farklılığı çağrıştırmaya işaretler inşa etmeyi benimsemiştir. Böylelikle tabaka farkındalığını yani kendini ve başkalarını tabakalara yerleştirme yeteneğini meşrulaştırıcı bir işlev yerine getirmiştir. Şerif Mardin'in Türkiye'de toplumsal sınıf ve sınıf bilincine dair yaptığı bir çalışmada işaret ettiği üzere Osmanlı İmparatorluğunda tabakalaşma psikolojisinin ayırt edici özelliklerinden biri de yönetici sınıfın "*herkesin kendi yerini bilmesine*" verdikleri önem ve bu konuda gösterdikleri özendir. Söz konusu tutum özellikle belli bir meslek grubundan olanların zanaatlarını belirleyen bir işaret taşımaları; ya da belli bir '*millet*'in üyelerinin ayırt edici giysiler içinde dolaşmalarını; ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar. Ortaçağ Batı Avrupa'sının da toplumsal özelliklerinden olan bu durumda merkezi otorite aynı zamanda bir sınıfın bir başka sınıfa özgü statü sembollerini temellük etmesini engelleme işlevini üstlenmiştir (MARDİN, 1985: 83). Bununla birlikte klasik dönemde özellikle bunalım dönemlerinde ya da devletin meşruiyetinin sorgulanır duruma geldiği zamanlarda bu konudaki uygulamalar

46 BOA., İrade Hususi, no.102, 22 M. 1312, ayrıca bkz. Yıldız Sadaret. Resmi Maruzat, Meclis-i Mahsus 272, 28.1.1312

47 Arminiyus Vambery 10 Mayıs 1889'da Times Gazetesi'nde yayınlanan bir konferans metninde Osmanlıları bazı istisnai durumları göz ardı edildiğinde Avrupalı addolunmaya layık olarak değerlendiriyordu. Bununla birlikte "*Melbûsâtında tamâmiyle Avrupalılara şebîh olup başka olarak yalnız fes giyer.*" derken Osmanlı tebaasını Avrupalılardan ayıran bir sembole dikkat çekiyordu. BOA., Yıldız Parakende, EŞA, Dosya 9, Gömlek 62, varak 1.

daha yoğun biçimde takip edilirken diğer zamanlarda aksatılmıştır. Farklılıkların ortaya konuluşunda Osmanlı deneyiminin gösterdiği tavır Abbasi geleneği ile benzerlikler gösterir. Her şeyden önce Abbasilerdeki nüfus yapısının çeşitliliği ve zımmi hukukuna dair uygulamalar, özellikle kimi kısıtlamalar nüfus olarak son derece heterojen bir profil çizen Osmanlı İmparatorluğu açısından bakıldığında benzerlikler göstermekteydi.

Kılık kıyafetle ilgili kısıtlamalar tarihi deneyim olarak yaklaşıldığında Osmanlı öncesi İslam devletlerinde de benzeri şekillerde uygulamalara sahne olmuştur. Ancak kısıtlamaya yönelik uygulamalar değinildiği üzere savaş ve ekonomik kriz gibi bunalım dönemleri hariç yaygınlık kazanmamıştır. Bunda gelenek ve göreneğin etkisi kadar bölgesel özelliklerin, toplumsal yaşam şartlarının da etkisi büyüktür. Osmanlılarda gayr-ı Müslimlerin kıyafetlerine dair yapılan müdahaleler toplumsal olarak farklı kompartımanlarda yaşamaya alışkın cemaatler arasındaki çeşitliliği ve aidiyet duygusunu ortaya koyduğu düşünülebilir. Kimi durumlarda bir gayr-ı Müslim'in Müslümanlarinkine benzer bir kisveye bürünmesi Müslümanlardan ziyade kendi dini cemaat lideri tarafından da eleştiri konusu olabilmektedir. Aynı şekilde 19. yüzyılda bile Müslüman kadınların gayr-ı Müslim kadınların giysilerine benzer bir modayı izlemeleri bizzat Padişahın kendisince eleştirilebiliyordu. Geleneksel yapıdan uzaklaştıkça kıyafette de bir türdeşlik oluşmaya başlıyordu. Ancak bu süreç toplumsal yaşamın diğer alanlarında görüldüğü bu alanda da sorunlu biçimde yaşanıyordu. Modernleşme toplumun düşünce evreni üzerinde de etkisini hissettirmekte gecikmiyordu.

19. yüzyılın Osmanlı modernleşmesi politik ve ekonomik kurumlar üzerinde olduğu kadar toplumsal sonuçları açısından da ayrıntılı incelemeleri hak etmektedir. Söz konusu zaman dilimi toplumun dış görünümündeki değişimin izlenmesi açısından da dikkat çekicidir. İlk olarak askeri ve bürokratik alanda başlayan değişim zamanla toplumun diğer katmanları arasında da din ve milliyet ayrımı gözetmeksizin yaygınlık kazanacaktır. Ancak unutmamak gerekir ki geleneksel anlayışın dışına çıkma yolunda atılan her adım toplumsal direnişle karşılaşmıştır. Sultan Mahmut'un batılı tarzda kıyafetlere bürünerek halkın önüne çıkması ağır eleştirilere neden olmuştu. Benzer bir tepki fesin adaptasyonu sırasında yaşanacaktı. Ulema arasında bâtila benzemenin hükmü gibi konular sıklıkla dile getirilecek, bu yolla psikolojik bir savunma stratejisi geliştirilecekti. 1820'lerde bu tartışmalar canlı biçimde yaşanırken 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde bürokrasi içinde batılı kılık kıyafet yerleşmişti. Kırım Harbi sırasında halkın diline yerleşecek olan 'Kâtibim' türküsündeki setresi uzun eteğine çamur bulaşmış katip portresi bu türden bir katipti. İmparatorluk ve bilhassa başkentte yaşayan kadınların kıyafetlerine dair çeşitli defalar düzenlemeler yapan Sultan Abdülhamit'in doğum günü nedeniyle

1893'te Paris'te *Cafe Turc*'de tertip edilen balonun davetiyesinde fes giymenin zorunluluk olarak belirtilmiş olması, 1896'da Bulgaristan prensi Ferdinand padişahı ziyaret etmek istediğinde, kendisine fes giyme zorunluluğunun hatırlatılması konunun resmîyet kazandığını göstermesi kadar, zihniyet değişiminin de en bariz işaretiydi (KOLOĞLU, 1978: 54-55).

Kaynakça

Osmanlı'da sosyo-kültürel yaşama dair en zengin ilk elden malzemeyi içeren Başbakanlık Osmanlı Arşivinde konuyla ilgili birçok belge bulunmaktadır. Bunların önemli bir bölümü aşağıda yer verilen kaynakçada konuyla doğrudan ilgili eserlerde kullanılmıştır. Bu nedenle burada belge numaraları yerine doğrudan kullanıldığı makale ya da kitap dipnot olarak gösterilmiştir. Bunun dışında 19. yüzyıla dair olan bölümde kullanılan ve konuya dair ilginç örnekleri içeren bazı arşiv belgelerinin künyeleri dipnotlarda belirtilmiştir.

- ALTINAY, Ahmet Refik (1988a), *Onbirinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı 1592-1688* (İstanbul: Enderun Yayınları, 2. Baskı).
- ALTINAY, Ahmet Refik (1988b), *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı 1689-1785* (İstanbul: Enderun Yayınları, 2. Baskı).
- ALTINAY, Ahmet Refik (1988c), *Onüçüncü Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı 1786-1882* (İstanbul: Enderun Yayınları, 2 Baskı).
- Ahmet Cevdet Paşa (1986), *Tezâkir* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları) (13/20).
- Ahmet Lütü Efendi (1999), *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Cilt) (Yay. Haz. Tamer Erdoğan-Yücel Demirel).
- Ali Efendi (1995), *Şeyhülislam Fetvaları* (İstanbul: Fey Yayınları) (Haz. Yay. İbrahim Ural).
- AMICIS, Edmondo de (1986), *İstanbul* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları) (Çev. Beynun Akyavaş).
- ATÂYİ (Nevzade) (1268), *Zeyl-i Şakâyık: Hadaiku'l-Hakayık fi Tekmileti's-Şakayık* (İstanbul).
- ÇİÇ, Muazzez İlmiye (2002), *Ortadoğu Uygurluk Mirası* (İstanbul: Kaynak Yayınları).
- ÇİÇEK, Kemal (1996), "Papa Pavlos'un İslam'a Hakareti ya da Renklere İsyanı," *Toplumsal Tarih*, 5/25: 28-33.
- DÜZDAĞ, Ertuğrul (1972), *Şeyhülislam Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Yayınları).
- Ebu Hanife (1981), "el-Alim ve'l-müte'allim," *İmam-ı Azamın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV. Yayınları) (Çev. Mustafa Öz)
- EMECEN, Feridun M. (1997), *Unutulmuş Bir Cemaat Manisa Yahudileri* (İstanbul: Eren Yayınları).
- ERCAN, Yavuz (1990); "Osmanlı İmparatorluğunda Gayri Müslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku," *OTAM* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları) 1/1: 117-125.
- ERCAN, Yavuz (2001), *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları* (Ankara: Turhan Kitabevi).
- ERGİN, Osman Nuri (1996), *Mecelle-i Umur-ı Belediye* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayınları).
- EROĞLU, Ahmet Hikmet (2003), *Osmanlı Devletinde Yahudiler* (Ankara: Andaç Yayınları).
- EVREN, Burçak/CAN, Dilek Girgin (1997), *Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını* (İstanbul: Milliyet Yayınları).
- FONTMAGNE, Durand de; *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul* (İstanbul: Tercüman Yayınları).
- GELİBOLULU, Mustafa Ali (1997), *Mevâ'idün-nefâis fi Kavâidi'l-mecâlis* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları) (Yay. Haz. Mehmet Şeker).

- GOLDZİHER, Ignaz (1986), "İspanya Arapları ve İslam," *The Journal of Islamic Researches* (Sayı I: 88-89).
- HAMİDULLAH, Muhammed (1997), *El-Vesâiku's- Siyâsiyye* (İstanbul: Kitabevi Yayınları) (Çev. Vecdi Akyüz).
- İbn Mace Ebu Abdullah (1373/1954), *Sünenü'bni Mace* (Mısır: Yay. Haz. M. Fuad Abdülbaki).
- İbnü'l-Arabi (2001), *Tedbiratü'l-İlahiyye fi İslahi'l-memleketi'l-İnsaniyye* (İstanbul: İz Yayınları) (Yay. Haz. A. Avni Konuk).
- İbrahim el-Halebi (1989), *Mülteka'l Ebhur ve Tercümesi* (İstanbul: Salah Bilici Yayınları) (Çev. Hasan Ege).
- İNALCIK, Halil (2003), *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. Ruşen Sezer).
- İPŞİRLİ, Mehmet (2000), "Osmanlı'da Mensubiyet ve Kıyafetler," Özcan, Azmi (Ed.), *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* (İstanbul: Ensar Yayınları): 168-169.
- JUHASZ, Esther (1990), *Sephardi Jews in the Ottoman Empire Aspects of Material Culture* (Jerusalem: The Israel Museum).
- Kanunname-i Ali Osman* (İstanbul: Kitabevi Yayınları) (Yay. Haz. Abdülkadir Özcan).
- KENANOĞLU, M. Macit (2004), *Osmanlı Millet Sistemi* (İstanbul: Klasik Yayınları).
- KILAVUZ, Ahmet Saim (1996), "Gıyar," *md. DİA.*, (İstanbul: TDV. Yayınları) (Cilt 14: 59).
- KİLİ, Suna-Gözübüyük, A.E. (1985), *Türk Anayasa Metinleri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları).
- Kitabu Mesalihi'l-Müslimin ve Menafi'il-Mü'minin* (1981), (Ankara: DTCF. Yayınları) (Yay. Haz. Yaşar Yücel).
- KOÇU, Reşat Ekrem (1967), *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* (Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları).
- KOÇU, Reşat Ekrem (1950), *Osmanlı Tarihinde Yasaklar* (İstanbul: Şaka Matbaası).
- KOLOĞLU, Orhan (1978), *İslam'da Başlık* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları).
- KOLOĞLU, Orhan (1993), *İslam'da Değişim* (İstanbul: Gür Yayınları).
- LEWIS, Bernard (1996), *İslam Dünyasında Yahudiler* (Ankara: İmge Yayınları) (Çev. B. Sina Şener).
- MARDİN, Şerif (1991), "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci," *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları): 67-100.
- MAZAHARİ, Ali (1972), *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları* (İstanbul: Varlık Yayınları) (Çev. Bahriye Üçok).
- MENĞİ, Mine (1978), "Kıyafetnameler Üzerine," *Bellekten (1977)* (Ankara: TDAY): 299-308.
- MÜSLİM (1399/1979), *Sahihu Müslim* (Mısır) (Yay. Haz. M. Fuad Abdülbaki).
- OKTAY, Cemil (2003), *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa Yayınevi).
- ORTAYLI, İlber (1998), "The Ottoman Millet System and It's Social Dimensions," *Boundaries of Europe?* (Stockholm: FRN): 120-126.
- ORTAYLI, İlber (1985), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet," *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Cilt 4: 996-1001).
- ÖZEL, Ahmet (1996), "Gayri Müslim," *md. DİA.*, (İstanbul: TDV. Yayınları) (Cilt 13: 425).
- ÖZTÜRK, Levent (1998), *İslam Toplumunda Hıristiyanlar* (İstanbul: İz Yayınları).
- QUATAERT, Donald (2003), *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Ayşe Berktaş).
- Müzekkirâtun Tarihiyyetun an-Hamlet-i İbrahim Paşa alâ Suriye li-Müellifin Mechûlin* (1981) (Şam) (Yay. Haz. Ahmet Gassan Sabbanu).
- REYHANLI, Tülay (1983), *İngiliz Gezginlere Göre 16. Yüzyılda İstanbul'da Hayat* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları).

- SAKAOĞLU, Necdet (1987), "Osmanlı Giyim Kuşamı ve Elbise-i Osmaniye," *Tarih ve Toplum*, 8/47: 36-41.
- SAMUR, Sebahattin (1995), *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları).
- SHAW, Stanford J. (1991), *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Hong Kong).
- Tevrat*, Tesniye, 22/12; Sayılar 15/38.
- TEZCAN, Hülya (1995), "Fes," *md. DİA* (İstanbul: TDV. Yayınları) (Cilt 12: 415-416).
- TOKDEMİR, Mirza (2003), *Hadislere Göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak* (İstanbul: İnsan Yayınları).
- TOSUN, Mebrura/YALVAÇ, Kadriye (1975), *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- URDEMALAS, Pedro de (1996), *16. Yüzyılda Türklere Esir Düşen Bir İspanyolun Anıları* (İstanbul: Güncel Yayınları).
- ÖNALP, Ertuğrul (1990), "Bir İspanyol Esiri Gözüyle 1552-1556 Yılları Arasında İstanbul," *OTAM* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları): 1/1: 320.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1954), "Asakir-i Mansure'ye Fes Giydirilmesi Hakkında Sadrazam Takriri ve İkinci Mahmut'un Hattı Hümayunu," *Belleten*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları), 18/70: 223-230.
- ÜNAL, Uğur (2003), "İdari ve Sosyal Alanlarda Nizam-ı Cedid Çabaları," *OTAM* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları) (Sayı 14: 283).
- Yahya Agah b. Salih el-İstanbuli (1943), *Mecmu'atü'z Zara'if Sandukatü'l-Maarif* (İstanbul: Ocak Yayınları).
- Yedi Askı* (1943), (İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları) (Çev. Şerefeddin Yaltkaya).
- YILMAZ, Fethi (2003), "Osmanlı Devleti'nde Gayri Müslimlerin Giyim Kuşamlarını Düzenleyen Kanunlar," Naskali, Emine Gürsoy (Ed.), *Ayakkabı Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları): 201-209.