Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları

Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih

Derleyenler **Amila Buturović - İrvin Cemil Schick**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



Derleyenler
Amila Buturović ve İrvin Cemil Schick

OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI
Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih



İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Derleyenler Amila Buturović ve İrvin Cemil Schick
OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI
Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih
Çeviren Güliz Erginsoy

Women in the Ottoman Balkans
Copyright© Amila Buturović and Cemil Schick, 2007

Published by Arrangement with I. B. Tauris & Co. Ltd., London

I. B. Tauris & Co. Ltd'nin işbirliği ile yayınlanmıştır. Kitabın orijinal İngilizce baskısının adı *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*'dir ve I. B. Tauris & Co. Ltd. tarafından yayınlanmıştır.

Türkçe yayın hakları Akçalı telif hakları aracılığıyla alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 257
Tarih 29

ISBN 978-605-399-107-6

Kapak Alfred Basel, *Bosna'dan bir görüntü*

1. Baskı İstanbul, Eylül 2009

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayanlar Ayşen Anadol - Nihal Ünver
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi tarafından kataloglanmıştır

Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları: Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih /
Derleyen Amila Buturović, İrvin Cemil Schick; çev. Güliz Erginsoy.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-107-6 (pbk.)

1. Women—Balkan Peninsula—History. 2. Women's studies—Balkan Peninsula.
3. Turkey—Women—Ottoman Empire, 1288-1918. I. Buturović, Amila.
II. Schick, İrvin Cemil. III. Erginsoy, Güliz.
HQ1707 .086 2007

Derleyenler
Amila Buturović ve İrvin Cemil Schick

OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI
Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih

Çeviren
Güliz Erginsoy



Selanikli üç kadın. Soldan sağa: Yahudi, Hıristiyan (Pirlepeli Bulgar) ve Müslüman.
Fotoğraf: Pascal Sébah. Osman Hamdi ve Marie de Launay, *Les costumes populaires de la Turquie en 1873. Ouvrage publié sous le patronage de la Commission impériale ottomane pour l'Exposition universelle de Vienne* (İstanbul: Imprimerie du "Levant Times & Shipping Gazette", 1873)
[1873 yılında Türkiye'de Halk Giysileri, Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay, çev. Erol Üyepazarcı, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1999].

İçindekiler

ix Yazarlar

1 GİRİŞ
Amila Buturović - İrvin Cemil Schick

11 *1* Doğulu Cariyeler, Batılı Metresler:
Prévost'nun *Histoire d'une Grecque moderne*'i
Olga Augustinos

47 *2* Zulüm ve İhanet: Pontus Rum Masallarında
Kadın ve Erkeklerin Dünya Görüşleri
Patricia Fann Bouteneff

79 *3* Aşk mı, Ölüm mü? Geleneksel Boşnak Türkülerinde
Kadınlar ve Sorunların Çözümü
Amila Buturović

109 *4* Osmanlı Bosnası'nda Vakıf Kuran Kadınlar
Kerima Filan

137 *5* Selanik'te Yahudi Tütün İşçileri:
Toplumsal ve Etnik Mücadele Bağlamında Cinsiyet ve Aile
Gila Hadar

163 *6* Hıristiyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri
(17. ve 18. Yüzyıllar)
Svetlana Ivanova

211 *7* Kadınlar, Moda ve Avrupalılaşma:
Eflak-Boğdan, 1750-1830
Angela Jianu

241 *8* Güneydoğu Avrupa Vampir İnanışında Kadınların Rolü
Peter Mario Kreuter

253 *9* Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar:
Rum Cemaatinin Şer'iye Mahkemelerinde Açtığı
Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar)
Sophia Laiou

281 *10* Bakire Hıristiyanlar, Irza Geçen Türkler: Geç Osmanlı Döneminde Ulusal Çatışmaların Cinselleştirilmesi
İrvin Cemil Schick

317 *11* Hıristiyan Şair Luka Botić'in Gözünden Osmanlı Bosnası'nda Kadınlar
Mirna Šolić

347 *12* Geç Osmanlı Bosnası'nda Kayıp Kocalar, Bekleyen Kadınlar, Boşnak Müftüler
Selma Zečević

373 Dizin

Resimler

Pascal Sébah, Selanikli üç kadın. Soldan sağa: Yahudi, Hıristiyan (Pirlepeli Bulgar) ve Müslüman.

Resim 5.1 20. Yüzyılın başında bir tütün işleme fabrikası.

Resim 5.2 Bir koca ve erkek kardeşin denetiminde tütün toplayan genç kadınlar, 1920 civarı.

Resim 5.3 Bara'da (Vardar bölgesi) fahişeler.

Resim 7.1 Jean-Etienne Liotard, *Boğdan Prensesi Ecaterina Mavrocordat Portresi.*

Resim 7.2 Jean-Etienne Liotard, *Portrait d'une jeune femme en costume turc assise sur un divan* (Coventry Kontesi Mary Gunning'in portresi olduğu v arsayılır).

Resim 7.3 Charles Doussault, "Yaş'ta Gece Eğlencesi."

Resim 7.4 Mihail Töpler, *Bir Kadının Portresi.*

Resim 10.1 Üstte: Henri Charles Loeillot, *Jeune Grecque sauvée de l'esclavage des Turcs* [Türklere köle olmaktan kurtarılan genç kız]. Altta: Gottfried Sieben, *Balkangreuel* [Balkan Mezalimi].

Resim 10.2 Solda: Hiram Powers, Greek Slave [Yunanlı Köle] heykelinin halka gösterimi. Sağda: Müstehcen fotoğraf, özel koleksiyon.

Resim 10.3 Solda: "Sırp-Türk savaşından sahneler: Bulgar bakireleri kaçırırken yakalanan Çerkesler." Sağda: Sado-mazoşist bir Ermeni tehciri anlatısı için Georges Topfer'ın illüstrasyonu.

Resim 10.4 Eugéne Delacroix, *Le massacre de Scio* [Sakız Katliamı].

Resim 10.5 Jaroslav Čermák, *Razzia de bachi-bouzoucks dans un village chrétien de l'Herzégovine (Turquie)* [Hersek'teki (Türkiye) bir Hıristiyan köyüne başıbozuk baskını].

Resim 10.6 Gottfried Sieben, Balkangreuel [Balkan mezalimi].

Resim 10.7 John Grand-Carteret, Yunan ve Bulgar milliyetçileri sırasıyla Giritli kadını (Girit'i) ve Makedon kadını (Makedeonya'yı) haremden (Türkiye'den) kurtarıyor.

YAZARLAR

OLGA AUGUSTINOS

Yunan devrimi sırasında kaleme alınmış Yunan hayranı literatürde Yunanlı kadınların temsili üzerinde çalışmaktadır. Doktorasını Indiana Üniversitesi'nde yapmıştır, South Carolina Üniversitesi'nin Yabancı Diller Bölümü'nde öğretim üyesidir. *French Odysseys: Greece in French Travel Literature from Renaissance to the Romantic Era* adlı kitabıyla MLA Bağımsız Bilim İnsanları ödülünü almıştır, Helenizm ve Helen hayranlığı arasındaki etkileşimle ilgili bazı yapıtlara katkıda bulunmuştur.

PATRICIA FANN BOUTENEFF

Citigroup'ta kurum arşivcisi ve editördür. Doktorasını Oxford Üniversitesi Bizans Yunancası ve Modern Yunanca alt-fakültesinden almıştır, Pennsylvania Üniversitesi Halkbilimi Bölümü'nde misafir öğretim üyesidir. Ana ilgi alanları Pontus-Rum halkbilimi, 17. yüzyıl Avrupa tuhaf obje dolapları ve mali hizmetler tarihidir. Yayınlarından bazıları: *Exiles on Stage: The Modern Pontic Theater of Greece* ve "Greek Folktales from Imera, Pontos", ayrıca *Journal of Modern Greek Studies, Journal of Refugee Studies* ve *Modern Greek Studies*'deki Pontus Rum tiyatrosu üzerine makaleleri.

AMILA BUTUROVIĆ

Toronto York Üniversitesi Beşeri Bilimler ve Dini Araştırmalar dalında İslam edebiyatları, Kur'an ve yorumları, Balkanlar'da kimlikler ve kültürler, dünya dinleri konusunda dersler vermektedir. Araştırmalarında, özellikle Balkanlar'daki İslami kültür bağlamında din ve edebiyatın kesişme noktaları ve İslami entelektüel tarih üzerine odaklanmıştır. Çeviri kuramı ve uygulamalarıyla da ilgilenmektedir. Yayınları arasında bu konulardaki makaleler ve denemeler, ayrıca *Stone Speaker: Medieval Tombstones, Landscape and Bosnia Identity in the Poetry of Mak Dizdar* başlıklı bir monografi vardır. Halen bir kısa Balkan öyküleri antolojisinin İngilizce çevirisi üzerinde çalışmaktadır.

KERİMA FİLAN

Saraybosna Üniversitesi Doğu Araştırmaları Bölümü'nde modern Türkçe, Osmanlı Türkçesi ve Dilbilim profesörüdür. Ankara Üniversitesi'nden Osmanlı Türkçesi dilbilimi doktorası almıştır. Zagrep Üniversitesi'nde Türk Araştırmaları konusunda ve Tuzla Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı konusunda misafir öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Ana araştırma alanları 18. ve 19. yüzyıl Bosnası'nda Osmanlı Türkçesi, Boşnakça ve Türkçe arasındaki etkileşim ve Bosna kültürel tarihidir. Yeni çalışmaları arasında Mula Mustafa Bašeskija'nın günlüklerindeki dil üzerine *Prilozi za orijentalnu filologiju*'de yayınlanan bir makale dizisi ve Ferit Edgü'nün *Hakkâri'de Bir Mevsim* adlı kitabının ödül kazanmış Boşnakça çevirisi vardır.

GILA HADAR

Hayfa Üniversitesi'nde Musevi-İspanyol dili ve Sefarad araştırmaları dersleri vermektedir. Ana ilgi alanı, başta Sefarad aileleri, kadınları ve evlilik olmak üzere Sefarad Yahudileri tarihi ve Selanik Yahudileridir. Doktorasını Hayfa Üniversitesi'nden almıştır. Yeni yayınları arasında "Kuzey Fas Sefarad Yahudileri arasında Evlilik Kalıpları" (İbranice), "Vardar Rejisi: Selanik'te bir Yahudi 'Bahçe Şehir'" (Yunanca); "Selanik'teki Yahudi Mezarlığında Kadınların Ladino Sesi" (Ladino ve Yunanca); "Selanik'te Sosyalist Popüler Kültür" (Yunanca) vardır.

SVETLANA IVANOVA

Sofya Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde Bulgar tarihi, Hıristiyan ve Müslüman kültürleri, Balkanlar'da etnik-dini gruplar ve azınlıklar dersleri vermektedir. Sofya Aziz Kliment Ohridsky Üniversitesi'nden doktorası vardır. Sofya Ulusal Kütüphanesi'nin Doğu Bölümü'nde Osmanlı kadı sicilleri üzerine araştırma yapmıştır. Modern öncesi dönem Müslümanları ve gayrimüslimlerinin toplumsal mikro-yapıları, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli vilayetlerinde evlilik hakkında geniş çapta yayın yapmıştır. Bulgarca yayınlanan *Bulgar Topraklarında İslami Kültür* ve *Ulusal Aziz Kiril ve Methodios Kütüphanesi Doğu Bölümü'ndeki Osmanlıca Vakıf Belgeleri Envanteri* adlı çalışmaların ortak derleyicisidir.

ANGELA JIANU

Halen 1848 devrimlerinden sonra Doğu ve Orta Avrupa'dan Paris ve Londra'ya sürgün gidenlerin faaliyetleri üzerine bir kitabı tamamlamaktadır. York Üniversitesi'nden (İngiltere) "Romanya Prenslikleri'nde Kadınlar ve Toplum, 1750-1850" başlıklı, modern Romanya'nın kuruluşunda kadınların rolü üzerine bir tezle doktora almıştır.

PETER MARIO KREUTER

Bonn Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nde halk ilaçları ve büyü inancının Paracelsus ve yapıtlarına etkisi hakkında araştırma yapmaktadır. Bonn Üniversitesi'nden doktorası vardır; tarih, dilbilim ve etnografya dallarında hem akademisyen hem de araştırmacı olarak ve güneydoğu Avrupa tarih ve yaygın halk inançları hakkındaki radyo ve televizyon belgesellerinde bilimsel uzman olarak çalışmıştır. Yayınları arasında *Güneydoğu Avrupa Vampir İnanışları* (Almanca) vardır, şu sırada 18. yüzyılda Tuna Prenslikleri'ndeki kültürel gelişmeler üstüne bir çalışma hazırlamaktadır.

SOPHIA LAIOU

Ionion Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Osmanlı Tarihi dersleri vermektedir. Başlıca ilgi alanları Osmanlı dönemi boyunca Ege Adaları ve anakara Yunanistan'ın toplumsal ve ekonomik yaşamıdır. Doktorasını Selanik'teki Aristoteles Üniversitesi'nden "Osmanlı Döneminde Samos Adası, 16. ve 18. Yüzyıllar: Toplumsal ve Ekonomik Yaşamın Veçheleri" başlıklı tezi ile almıştır. Diğer yayınları arasında "Osmanlı Çevrelinde Uzlaşmalar ve Çatışmalar: 17. Yüzyılda Leimon Manastırı (Midilli) ve Toplumsal Çevresi"; "16. Yüzyılın İkinci Yarısında Deniz Levendleri: Bazı Düşünceler"; ve "17. Yüzyılda Samos Adası'nda Topografya ve Yerleşim Örüntüleri Üzerine Düşünceler" (Yunanca) vardır.

İRVİN CEMİL SCHICK

Massachusetts Institute of Technology'de bilim araştırmacısıdır. M.I.T.'den doktorası vardır ve hem bu kurumda hem de Harvard Üniversitesi'nde ders vermiştir. İlgi alanları arasında İslam'da kadın ve Müslüman kadınların temsili, cinsellik ve öteki söylemleri, İslami kitap sanatları vardır. Yayınları arasında *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*; *Çerkes Güzeli: Bir Şarkiyatçı İmgenin Serüveni*; *Avrupalı Esirler ve Müslüman Efendileri: "Türk" İllerinde Esaret Anlatıları* vardır.

MIRNA ŠOLIĆ

Toronto Üniversitesi'nde Slav Dilleri ve Edebiyatı Bölümü'nde doktora öğrencisidir. Ana ilgi alanları modern Çek edebiyatı ve karşılaştırmalı Güney Slav edebiyatının yanı sıra bu bağlamlarda kültür ve kimlik çalışmalarıdır. Gazeteci olarak birçok yayına katkıda bulunmuş, çağdaş Hırvat ve Bosna edebiyatı üstüne çok sayıda yazı yazmıştır. Fransisken Boşnakların kültürel ve siyasal önemi hakkındaki "'The Other Bosniaks" makalesi *Bosnian Institute News and Analysis*'te yayımlanmıştır. Çağdaş Bosna edebiyatında travma ve Kuzey Amerika'daki eski Yugoslavya göçmenlerinin yeni edebiyatı hakkındaki makaleleri yayım aşamasındadır. Halen tür değişiklikleri, 1930'lar Çek edebiyatında tür değişiklikleri, yuva kavramı ve seyahat hakkında doktora tezi araştırması yapmaktadır.

SELMA ZEČEVIĆ

York Üniversitesi'nde (Toronto) İslami Araştırmalar dersleri vermektedir. Halen Columbia Üniversitesi'nde "On the Margin of the Text, On the Margin of the Empire: Geography, Identity and Fatwa Texts in Ottoman Bosnia" başlıklı doktora tezini tamamlamak üzeredir. İlgi alanları arasında Osmanlı Bosnası'nda fetvalar, hukuki metinlerde toplumsal cinsiyetin inşası ve yorumu, toplumsal cinsiyetin temsili bulunmaktadır. Yayımlanacak yapıtları arasında *Encyclopedia of Law*'da Balkanlar'da İslam hukuku maddeleri vardır.

Giriş

Amila Buturović - İrvin Cemil Schick

"Balkan" kelimesi 20. yüzyılın başından itibaren siyasal ve toplumsal alt üst oluşları, yasadışı siyasal davranışları, uygarca davranış kurallarının yokluğunu tanımlamanın alışılagelmiş mecazı haline geldi.[1] Yarımada boyunca dikey uzanan sıradağlar[2] için kullanılan Türkçe kelimeden türetilen "Balkan" terimi ve çeşitli türevleri –"Balkanlaştırma", "Balkan hayaletleri", "Balkanlar'daki nefret"– siyasal, popüler ve akademik söylemde umutsuz bir siyasal ve toplumsal parçalanmayı belirtmek üzere her yerde kullanılıyor.

Genellikle belleklerinde marazi denecek kadar uzak bir geçmişi taşıyan milliyetçi bağnazlar[3] diye tanımlanan Balkan halkları modern tarihe Osmanlı İmparatorluğu'nun külleri arasından çıkarak girdiler; ama en azından bazı Avrupalı gözlemcilerin kanısına göre, kabul görmüş uygarca davranış standartlarına uymayı hiçbir zaman beceremediler. Osmanlı dönemine özgü diye bilinen dehşet verici olaylar bitmek bilmedi. Komünizmin sona erişi ve Yugoslavya'nın 1990'da dağılışından sonra Hırvatistan, Bosna ve Kosova'da dökülen kanlar bu yaygın imgeyi pekiştirdi.

Ancak, Balkan bölgesi aynı zamanda dinsel ve etnik çeşitliliğin zengin ve karmaşık deneyimlerini içeren, yüzyıllarca Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin barış içinde bir arada yaşadıkları bir tarihsel gerçekliği oluşturur. Balkan halklarının büyük bir bölümünün Dimitri Obolensky'nin Bizans Mil-

1 Bkz. örneğin Todorova 1997; Goldsworthy 1998; Bjelić ve Savić 2002.

2 Ayverdi 2005, I: 273.

3 Bu görüş elbette tamamen temelsiz değildir: bkz. MacDonald 2002.

letler Topluluğu[4] diye adlandırdığı gruba dahil olduğu ortaçağdan Osmanlı dönemi ve sonrasına kadar, bölgeyi çok yönlü dinsel ve kültürel karışım ve etkileşim karakterize etmişti. Batı Avrupa yıllarca süren kanlı din savaşları ve vahşetle kendini tüketip en sonunda sınırları iyi belirlenmiş bir ulusal kimlik haritası ortaya çıkarırken, Balkanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun şemsiyesi altında zengin bir dinsel çeşitlilik kazanmıştı; bu çeşitliliğin basit çözümlemeler ve temsillerle anlaşılması mümkün değildi.

Demek ki tarihsel olarak Osmanlı dönemi Balkanlar'ın dinsel ve kültürel farklılaşmasında can alıcı bir rol oynamıştı. Ortaçağ Balkan devletlerinin çöküşü 14. yüzyılın sonları ile 16. yüzyıl arasında istila dalgalarıyla ve yeni yönetişim biçimlerinin pekişmesiyle geçen uzun bir süreçti. Siyasal bölünmelere, yaşam koşullarının kötüleşmesine ve genel ekonomik dengesizliğe neden olan kanlı savaşlarda birkaç kez çıkarcı bir müttefik olarak rol almış Osmanlı ordusunun ilerleyişini durduracak kadar güçlü hiçbir devlet yoktu. Osmanlılar 1361'de Edirne'yi aldıktan sonra, art arda giriştikleri seferlerle Balkanlar'ın içlerine doğru ilerlediler: Sırbistan 1389'da Kosova Savaşı'nda yenildi, 1459'da ilhak edildi; Bulgaristan 1396'da işgal edildi, hemen ardından da Eflak; Bosna 1463'te düştü, bunu birkaç on yıl içinde Arnavutluk, Yunanistan ve bazı Ege Adaları izledi. Osmanlı yayılışı 16. yüzyılın ortalarında Transilvanya, Macaristan'ın büyük bir kısmı ve Slavonya'nın işgaliyle doruğuna ulaştı.

Osmanlı egemenliği hayatın bütün veçhelerini derinden etkiledi. Osmanlılaştırma sürecine eşlik eden değişim biçimleri, din değiştirme ve nüfusun dine göre alt yönetim bölümlerine ayrılması dahil birkaç süreç üzerinden izlenebilir. Ancak, din değiştirme sürekli ve düzenli cereyan etmiyor, yalnızca Müslümanlığın kabul edilişini değil, aynı zamanda Hıristiyanlık-içi din değiştirmeleri de içeriyordu. En önemlisi, İslamlaştırma her yerde yaygın bir olgu değildi, birkaç yoğun bölge dışında Müslümanlar bölgede azınlıktı. En büyük Müslüman toplulukları Bosna, Arnavutluk, Bulgaristan ve Batı Trakya'da oluşmuştu. Ayrıca, 1492'deki İstirdad, yani Müslümanların elindeki toprakların yeniden fethedilmesi döneminde Yahudilerin İspanya ve Portekiz'den sürülmeleriyle pek çok Sefarad –padişahın daveti üzerine– zaten din bakımından farklılaşmış bu bölgeye geldi ve Selanik ve Saraybosna gibi kentlerde iskân edildi.

Osmanlılar bu yeni tebaayı yönetirken Bizans'tan miras kalan bazı mevcut yapılardan ve uygulamalardan yararlandılar, ama aynı zamanda yarı

4 Obolensky 1974.

özerk dini cemaatleri kapsayan millet sistemi gibi yenilerini de başlattılar. Bu sistemin kökenleri, kapsamı ve kurumsal yapısı hakkında farklı bilimsel görüşler vardır; ancak imparatorluk idaresi açısından milletlerin yavaş yavaş Osmanlı İmparatorluğu tebaası için grup kimliğinin ana kaynağı olmaya başladığı geniş bir kesim tarafından kabul edilir. Padişahın milletlerin başına atadığı devlet görevlilerine, kendi cemaatleri üzerinde önemli dinsel, parasal ve yasal denetim yetkisi verilmişti.[5]

Geleneksel araştırmacılar millet sistemini farklı topluluklar arasında ilişkiye ve etkileşime izin vermeyen, sabit ve geçilemez ayrım çizgileriyle katı ve durağan bir yapı olarak görür. Bu kurumun iç işleyişini ince ayrıntılarıyla irdeleyen, geçirgenliğini ve akışkanlığını açığa çıkaran titiz çalışmalar ise ancak son yıllarda ortaya çıkmaya başladı. İnsanların grup halinde ve kurumsal olarak atfedilen statüye uygun olarak hareket ettikleri varsayımına meydan okuyan bu yeni çalışmalar, milletlerarası ilişkilerin karşılıklı gerilimler ile ortak ekonomik, toplumsal, bölgesel çıkarların, hatta toplumsal cinsiyete dayanan çıkarların egemenliğinde olduğunu, bunun da dinsel gruplar arasındaki alışveriş alanlarını bulanıklaştırdığını, çok daha karmaşık kimlik ve bir arada yaşama biçimleri oluşturduğunu, daha derinlemesine ve ayrıntılarıyla gösterdi.

Bu yeni ve inandırıcı bulgular Osmanlı Balkanları'nda din ve etnisitenin çok daha iyi anlaşılmasını sağladı. Ayrıca, araştırmacıları Osmanlı hükümetinin toplumsal davranış kalıplarını yalnızca resmi politikalar ve kurumlarda değil, günlük yaşam pratiklerinde de izlemeye özendirdi. Ne de olsa, Balkanlar'da yaşayanlar, başka herhangi bir yerde yaşayan kişiler gibi, her kim olursa olsun hükümdarın dayattığı değişmez yapılar ve normlara değil, zaman içinde evrilen kültürel pratiklere ve değerlere bağlı kalmışlardı. Resmi pratikler ile halk arasında yaygın olan pratiklerin ayrı ve bütünüyle farklılaşmış olduğunu varsaymak da, davranış kurallarının tam da bu ikisinin arasında varılan bir uzlaşmayla ortaya çıktığını, değerlerin bu sayede sürdürüldüğünü görmezden gelmektir. Bu tarihsel koşullar içinde, geleneksel olarak özel alana hapsedilmiş, dolayısıyla makbul olmadığı düşünülen, tarih inşasında önemsiz addedilen kadınların rolünün yeniden değerlendirilmesi ve birçok etnik grubun ve farklı dinlerin yaşadığı Osmanlı Balkanları bağlamında cemaatlerarası ilişkileri tekrar gözden geçirip düzeltecek bir yazıya her yönüyle dahil edilmesi gerekir.

5 Millet sistemine dair ilk tartışmalar konusunda bkz. Braude 1982.

***

Bu kitap, hem kültürel ve toplumsal etkileşim sürecinde hem de cemaatlerin kişileri kendinden görmesi ya da dışlaması bağlamında kadınların rolünü vurguluyor, böylece araştırmalardaki bu gitgide artan duyarlığa bir katkıda bulunmayı amaçlıyor. Kitap ayrıca disiplinlerarası bir çalışma olarak tasarlandı; sınıf, kültür, etnisite, ulus olma ve din gibi analitik kategorileri bir kenara bırakıp yalnızca toplumsal cinsiyeti ele almayı hedeflemiyor. Daha ziyade, yukarıdaki kategorileri hukuk, din, ekonomi, edebiyat, kamusal ve özel yaşam, siyaset ve ulus inşası gibi farklı konular bağlamında iç içe örüyor ve bunu yaparken çeşitli alanlara, disiplinlere dayanıyor. Bu kitaba katkıda bulunanlar Osmanlı Balkanları'nda farklı etnik ve dinsel gruplar olduğunu kabul ederek dinsel ve etnik sınırlara rağmen toplumdaki farklı cinsiyetlerin birbiriyle ilişkilerini ve kadınların günlük yaşamlarını değiştiren kültürel etkileşimi irdelemeye çalışıyorlar.

Bu amaçla, makalelerin her biri kadınların asıl özne veya nesne olduğu vakaları ele alıyor. Kadınlar bu vakalarda var olan değerleri pekiştiriyor ya da yakın çevrelerinde ve üst kurumlar karşısında değişimi sağlıyor. Bu, kadınların toplumsal yaşamın bütün cephelerine nasıl katıldığını daha iyi anlamamız anlamına gelir; onların gücü ele geçirme ya da elden kaçırma, kendini kabul ve kendini inkâr biçimlerinin incelenmesi, seslerini hangi kanallar aracılığıyla duyurabileceklerinin –ve duyurduklarının– araştırılması demektir. Statüleri ne olursa olsun, Osmanlı Balkanları'nın kadınları bölgenin tarihsel manzarasında istikrarın sağlanmasında ya da manzaranın değiştirilmesinde önemli roller oynadılar.

Bu kitap araştırmalara hiçbir anlamda son noktayı koymuş değildir. Farklı katılımcılar tarafından incelenen kaynaklar kaçınılmaz olarak çok ve çeşitlidir. Bu kaynaklar sadece Osmanlı idari kayıtları ve şer'iye sicillerinden ibaret de değildir, yerel (yazılı ve sözlü) anlatılara, kilise arşivlerine, ulusal tarih yazımlarına da dayanır. Katılımcılar kadınları çok farklı bakış açılarından inceliyor; ancak ortak öyle iplikler var ki en aykırı görünen makaleleri bile birbirine bağlıyor. Bu nedenle, kitabı derleyenler konuya göre –sözgelimi "hukuk", "edebiyat", "din" vb– bir gruplamayı tercih etmedi; bunun yerine okurlar yöntemsel, kuramsal, tematik ve tarihsel düşüncelere dayanan ortak bağları ve yörüngeleri keşfetmeye özendirildi.

Örneğin Olga Augustinos, Abbé Prévost'nun bir romanından yola çıkarak esir düşmüş bir Osmanlının Fransa'da Hıristiyan oluşunu, Batılılaşma-

sını betimliyor; Angela Jianu, üst sınıftan Romanyalı kadınların Batı Avrupa ile bağları güçlendiren ve yeni, ön-ulusal bir kimlik sağlayan tüketici âdetlerinin gelişmesindeki tarihsel rolünü vurguluyor; Patricia Fann Bouteneff ise halk öykülerinin hem toplumsal cinsiyet farklılıklarını, hem de Balkan sürgünlerinin Pontus kimliğini vurgulama işlevinin altını çiziyor. Sırasıyla, Mirna Šolić Hırvat şair Luka Botić'in yapıtlarında farklı dinlerden iki âşığın şiirsel öyküsünü, İrvin Cemil Schick ulusal çatışmanın bir mecazı olarak farklı etnik grupların arasındaki şiddet olaylarını, Sophia Laiou ve Svetlana Ivanova ise Yunanca ve Bulgarca konuşan topluluklarda etnik ve dinsel sınırı aşmış evlilik ilişkilerinde yaşanan gerçekliği anlatıyor. Peter Mario Kreuter kadınların canavarlara ve hayaletlere karşı toplumun koruyucuları olarak görevlerine odaklanmakta, Amila Buturović ise Boşnak türkülerinde kadınlara erkeklerin sınıf sınırlarını ihlal etmesi yüzünden çıkan toplumsal çatışmaları nihai çözüme kavuşturma görevi verilmesine. Gila Hadar Selanik'teki Yahudi işçi kadınların siyasal eylemleri ve örgütlü direnişleri üzerinde duruyor. Son olarak, Kerima Filan kadınların vakıf kurarak, cami yaptırarak Müslüman cemaatin idamesinde etkin bir rol oynadığını gösteriyor, Selma Zečević ise uzun zamandır kayıp kocaların yarattığı sorunları çözmek için şeriatın en uygun yorumunu bulmakta tereddüt etmeyen kadınlardan söz ediyor.

Bu kitabı oluşturan yazarların karşılıklı, bazen iç içe geçen sohbeti, olgu ile söylem ikiliğinin bir yanılgı olduğunu gösteriyor, Osmanlı tarihi araştırmalarında acilen daha diyalojik bir yönelim oluşturulması gerektiğine işaret ediyor. İnsan algısından bağımsız olarak elbette maddi bir gerçeklik vardır, ancak maddi gerçeğin insanların kendi bilişsel kategorileri, belirtici pratikleri ve söylem ağları dışında kavranabilmesi de elbette güçtür. Fabrikalarda çalışan, mahkemeye başvuran, türlü toplumsal, ekonomik ve siyasal etkinliklere katılan erkekler ve kadınlar, ne farklı cemaatlere ait olup umutsuz aşka düşenler hakkında türkü söyleyip öykü anlatanlardan farklıydı, ne de özellikle imparatorluklar çağının alacakaranlığında bölgeye felaket getiren trajik savaşlar ve nüfus hareketleri sonucu kendini yabancı diyarlarda bulup aynı türkü ve öykülerden medet umanlardan. Elbette, bir tek araştırmacının bütün bu açıları bir kerede ele alması beklenemez, ancak farklı yaklaşımlar ve yöntemlerle oluşturulan metinlerin birbirleriyle karışmasına izin verilen ve parçalarının toplamından çok daha büyük bir bütünü ortaklaşa yaratan disiplinlerarası toplantılar bize çok şey kazandıracaktır. İşte elinizdeki kitabın hedefi tam da budur.

***

Bazı makaleler edebi metinlerde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, ötekiyle karşılaşmaların ve bu karşılaşmalara ilişkin beklenti ve sorumlulukların nasıl ele alındığını inceliyor. Örneğin Olga Augustinos "Doğulu Cariyeler, Batılı Metresler: Prévost'nun *Histoire d'une Grecque moderne*'i" başlıklı yazısında, Prévost'nun gerçekten yaşamış ve birçok mektup kaleme almış Fransız-Çerkes melezi Mlle Aïssé'den esinlenerek yarattığı roman kahramanı Théophé'nin yaşamına baktı. Augustinos'un bakış açısına göre, Théophé iki türlü ötekileştirmenin nesnesi olmuştur: Hem haremde cariyedir, hem de Yunanlı bir kadın. Böylece, 18. yüzyıl Fransız kültürünün biçimlendirdiği ideal "Batılı" kadın ile "Doğulu" eşdeğeri ve antitezi arasındaki sürekli gerilimi somutlar. Théophé'nin haremden "kurtuluşu", daha sonra ise kesinlikle kendi kültürel ve cinsel gündemi olan bir Fransız diplomatın eğitiminde "Batılaşma"ya maruz kalışı, yalnızca onun ötekiliğini pekiştirmişti ki bu da ötekiliğin belirteçleri ve sınırları, bu sınırların aşılıp aşılamayacağı hakkında temel bazı sorular sormamıza yol açar.

Mirna Šolić "Hıristiyan Şair Luka Botić'in Gözünden Osmanlı Bosnası'nda Kadınlar" başlıklı makalesinde benzer sorular soruyor. Osmanlı coğrafi mekânının dışında, ama tam eşiğinde duran ve Hırvat ulusal uyanış hareketine yürekten bağlı olan Botić, halk şiirindeki Müslüman-Hıristiyan aşk temalarını yeniden canlandırmıştı. Bir yandan Osmanlı değerler sistemi ile dinlerarası ilişkilerin yeni temsil biçimlerini oluştururken, diğer yandan da Hırvat ulusal kültürünün oluşmasında halk şiirine tamamen yeni bir rol verdi. Botić'in şiirinde kadın romantik kaçamaklarda rol alır, ama bu şiir okurun Katolik Hırvatlar ile Müslüman Boşnaklar arasında yoğun ilişkilerin var olduğu bu bölgedeki kültürel farklılaşmaları, özellikle de yeni yeni ortaya çıkmakta olan ulusal ilkeleri daha iyi anlamasına da yardım eder.

İki makale toplumsal normların ya aktarılıp korunmasında ya da tartışılıp bir kenara atılmasında kadınların rolünü gün ışığına kavuşturmaya çalışırken halk türküleri ve masallarına dayanır. Amila Buturović'in "Aşk mı, Ölüm mü? Geleneksel Boşnak Türkülerinde Kadınlar ve Sorunların Çözümü" başlıklı metni ataerkil toplum normlarının korunmasında kadınların üstlendiği sorumlulukların boyutlarına ilişkindir. Geleneksel Boşnak türkülerinde kadınlar, genellikle yararını görmeseler de, davranış kurallarına düzen getirirdi. Kadınlar hiçbir zaman tekil temsil edilmiyordu; türküler daha ziyade onların bir sınıfa, kuşağa, medeni duruma ve diğer toplumsal kategorilere olan aidiyetlerini ve sadakatlerini kabul ederken, romantik yararcılıklarını erkeklerin toplumsal düzenin istikrarını tehdit eden edilgen duyarlıklarıyla karşılaştırırdı.

Patricia Fann Bouteneff'in "Zulüm ve İhanet: Pontus Rum Masallarında Kadın ve Erkeklerin Dünya Görüşleri" başlıklı makalesi masallardaki toplumsal cinsiyet farklılaşmasına odaklanıyor. Yunanistan ile Türkiye arasındaki trajik nüfus mübadelesinin ardından Pontuslu Rumların kitleler halinde yeniden iskân edilmelerinden sonra, bu insanlar masal anlatırken yurtlarını, oradaki yaşamlarını özlemle yâd ediyor, sürgün olmanın zorluklarını dile getiriyorlardı. Bouteneff masallarda resmi, farklılaştırılmamış bir Yunanlılık tanımına meydan okuyan hüzünlü aidiyet ifadelerini vurgular; Pontuslu Rumların mübadeleden önce de sonra da kültürel açıdan izole bir yaşam sürdürdükleri göz önüne alındığında, masalların toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tartışılmasında ve erkekler ile kadınların yaşam deneyimleri arasındaki farkı belirtmede hâlâ önemli olduğunu gösterir.

Peter Mario Kreuter'in "Güneydoğu Avrupa Vampir İnanışında Kadınların Rolü" başlıklı yazısının odak noktası da halk kültürüdür; popüler öykülere ve özellikle Romanya ve Sırbistan'a gönderilen Avusturya-Macaristan elçilerinin kaydettiği vampir haberlerine yoğunlaşır. Daha sonraki geleneksel romanlarda daha ziyade erkek vampirler ve onların kadın kurbanları yer alsa da, Kreuter'in kaynakları yaşayan ölülerle ilgili halk inanışlarında kadınlara geniş bir rol yelpazesi biçildiğini gösterir. Ama nihai anlamda kadınların merkezi bir rol oynamasının nedeni, uygun gömme törenleri düzenlemeleri, yani ölüler geri dönmesin diye önlem alarak bütün topluluğu korumalarıydı. Dolayısıyla, önce Osmanlı ve daha sonra Avusturya-Macaristan olmak üzere tarihte sürekli yabancıların siyasal müdahalesine maruz kalan köylerini yabancı sahtekârlara –vampirlere– karşı ritüeller aracılığıyla korumak da onların elindeydi.

Gerçekten de, Osmanlı döneminde Balkan kadınlarının güç sahibi oluşunun sadece özel, günlük yaşam alanıyla sınırlı olmadığı bazı makalelerde belirtiliyor. Tersine, kamu kurumları aracılığıyla kadınlar da kendilerini olumlayacakları önemli alanlar elde etmişlerdi. Osmanlı yönetimi, bazen baskı ve direnç, bazen de benimseme ve katılım şeklinde beliren yeni öznellikler doğurdu. Kerima Filan "Osmanlı Bosnası'nda Vakıf Kuran Kadınlar" başlıklı makalesinde Boşnak kadınların kamusal alanın inşasına ve yönetimine katılımını inceliyor. Osmanlı kadınları yasal olarak mal edinebilir, istedikleri zaman elden çıkarabilirlerdi. Siyasal ve dinsel elitin eylemlerine kişisel olarak katılamasalar bile, okul, hastane, tekke, ibadethane gibi mülklerini vakfa dönüştürüp yıllar boyu işlev ve işleyişlerini denetleyerek toplumu dolaylı olsa da önemli ölçüde etkilemelerini sağlayacak hakları ve ayrıcalıkları sonuna kadar kullanıyorlardı.

Kendini olumlamanın başka bir yolu yerel normlara direnmek ve bu normları bozmaktı. Sophia Laiou'nun "Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'iye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar)" başlıklı yazısı Rum kadınların, Müslüman yetkililere başvurmanın kendi çıkarları için daha iyi olacağını düşündüklerinde, bile isteye cemaat kilise ve kurumlarım bir kenara attıklarını gösteriyor. Mahkeme belgelerinin gösterdiğine göre, kadınlar belirli kişisel ya da cemaat içi sorunlarla karşılaştıklarında farklı yasal-dinsel sistemlerde hangi hukuki seçeneklere sahip olduklarını çok iyi biliyorlardı.

Svetlana Ivanova'nın "Hıristiyan Rumeli Kadınlar: Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)" başlıklı makalesinde aile üyelerinin ve/veya cemaat normlarının kendilerinden esirgediği hukuki hakları talep etmek için kadı karşısına çıkan kadınların elde ettiği gücü işliyor. Ivanova, Bulgaristan'daki şer'iye sicillerinin yanı sıra Ortodoks kilisesinin kayıtlarını da inceleyerek, Hıristiyan kadınların, cemaatlerinde karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmeye çalışırken, hukuki seçeneklerini epeyce bildiklerini, yerel güçler dengesinden daha az etkilenecekleri için daha tarafsız ve adil olacaklarını umarak Osmanlı yetkililerine başvurduklarını belirliyor.

Kadınların hukuki haklarını anlamaları, gerektiği zaman bunu kadıların huzurunda talep etmeleri Selma Zečević'in "Geç Osmanlı Bosnası'nda Kayıp Kocalar, Bekleyen Kadınlar, Boşnak Müftüler" makalesinde ele alınıyor. Yazar, Bosnalı fakih Mostarlı Ahmed'in görüşlerine dayanarak, eşlerini terk eden veya ellerinde olmayan nedenlerle geri dönemeyen kocalara ve yaşamlarını yeniden kurup evdeki işlev ve sorumluluklarını yeniden tanımlamaya çalışan karılarına odaklanıyor. Zečević bu davaları farklı mezheplere, özellikle de başat Hanefi mezhebine göre tartışıyor, hem kadıların hem de davacıların kadınların yüz yüze olduğu zorluklara adil çözümler ararken esnek ve yaratıcı olabildiklerini gösteriyor.

Bazı kadınlar haklarını mahkemede bazıları da sokakta aramıştı. Gila Hadar'ın "Selanik'teki Yahudi Tütün İşçileri: Toplumsal ve Etnik Mücadele Bağlamında Cinsiyet ve Aile" adlı makalesi kadınların geleneksel normları yalnızca işgücüne katılmak için değil, işçi hareketinde yer almak için de aşmalarını anlatıyor. Hadar'ın arkaplanında gelişen kapitalizm, ulusal uyanış ve sosyalist militanlar var. Kadınların evden kamusal alana çıkıp dönemin önemli olaylarında ve toplumsal mücadelelerinde yer almasıyla, toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite ayrımları içe içe geçiyor, birleşiyor, hatta çatışıyor.

Osmanlı olmaktan ağır ağır da olsa çıkış süreci Balkanlar'ın siyasal do-

kusundaki zorlu değişimlerle birleşince, kadınlar da yeni kültürel ve toplumsal hayat biçimlerine katılabilmişlerdi. Angela Jianu'nun "Kadınlar, Moda ve Avrupalılaşma: Eflak - Boğdan, 1750-1830" başlıklı makalesi, hem Batı Avrupalıların Romanyalıları nasıl gördüğüne, hem de Romanyalı kadınların yeni bir kimliği ifade etmek için giysilerini, moda aksesuarlarını, ev araçlarını ve lüks ithal mallarını nasıl kullandığına yoğunlaşarak Tuna'nın kuzeyinde moda ve tüketim örüntülerindeki dönüşümleri inceliyor. Geleneksel Doğu-Batı ikiliği, Romanya'daki Osmanlı, Rus ve Fransız etkisi, elit tabaka kadınlarının tüketim biçimlerinin yeni kadınlık, burjuva bireyselliği ve ulusal kültür normlarını biçimlendirme süreçlerinin arkaplanını oluşturuyor.

Tersine, İrvin Cemil Schick'in "Bakire Hıristiyanlar, Irza Geçen Türkler: Geç Osmanlı Döneminde Ulusal Çatışmaların Cinselleştirilmesi" başlıklı yazısı, kadın bedenlerinin Osmanlı'nın tebaaya uyguladığı şiddetin simgesel alanı haline gelişini tartışıyor. Cinsel fetih olarak savaş –Avrupalının toplumsal belleğine kazınmış, sanat ve edebiyatta çok kullanılan mecaz– Osmanlı yönetimine karşı mücadele veren bağımsızlık hareketlerine kamuoyu desteği sağlamanın güçlü bir söylemsel aracıydı. Victor Hugo, Lord Byron ve daha az tanınmış diğer yazar ve sanatçılar Asya despotizmi gibi oryantalist motiflerle karışmış bu basmakalıp toplumsal cinsiyet ve cinsellik söylemini yapıtlarında büyük siyasal etkiyle kullanmışlardı; bu söylem yalnız o dönemde değil bugün de olayların gidişatım etkiliyor.

***

Bu makaleler derlemesinden ortaya çıkan, akışkan kimlikler ve geçirgen etnik-dinsel sınırların, bazen zorba, bazen pragmatik yetkililerin, genellikle ezilmiş ancak hukuki haklarından haberdar ve bunları talep etmek isteyen kadınların, birçok inancın bir arada yaşadığı bir imparatorluğun zorunlulukları ile ilahi adaleti dengelemeye çalışan kadıların, geleneksel özel/kamusal ikiliğinin çok ötesine uzanan toplumsal cinsiyet rollerinin resmidir. Osmanlı Balkanları'ndaki kadınlar vakıf kurucularıydı; işçileri örgütlüyorlar, lüks Batı mallarını gösteriş için tüketiyorlardı; onlar sevgili, eş, terk edilmiş, boşanmış ve dul kadınlardı; simgeydiler, aracıydılar, türkülerin konusu ve masalların anlatıcılarıydılar, cemaat baskısının kurbanları ve topluluklarım doğaüstü güçlere karşı koruyanlardı. Tarih çok uzun zamandır basitçe erkeklerin tarihi anlamına geldi; artık kadınların tarihini basitçe tarih olarak görmenin zamanıdır.

Kaynakça

Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 cilt, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005.

Bjelić, Dušan ve Obrad Savić (ed.), *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, The MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 2002.

Braude, Benjamin, "Foundation Myths of the Millet System", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 2 cilt, Holmes & Meier Publishers, New York ve Londra, 1982), I, s. 69-88.

Goldsworthy, Vesna, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, Yale University Press, New Haven, CT, 1998.

MacDonald, David Bruce, *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester University Press, Manchester ve New York, 2002.

Obolensky, Dimitri, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Sphere Books, Londra, 1974.

Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York, 1997.

1

Doğulu Cariyeler, Batılı Metresler: Prévost'nun *Histoire d'une Grecque moderne*'i

OLGA AUGUSTINOS

> Ve o ... benim kendisini gözetmeme rıza gösterdiğine göre, tatmaya başladığı erdem imgelerini borçlu olduğu kişiye bunca güven duyması doğal değil miydi? Bu varsayımla, saygınlık kazanmıyor muydu? Ona çıkarı olmadan hizmet etmiş olan benim gözümde değilse, kimin gözünde daha saygıdeğer olabilirdi? ... Aslına bakılırsa din değiştirmesinden ben sorumluydum, bununla gurur duymam gerekmiyor muydu?
>
> L'Abbé Prévost, *Histoire d'une Grecque moderne*

İffetli olmak kadının göreviydi; Havva'nın lekesini silen ve evlilik bağının getirdiği sadakat aracılığıyla –ya da eğer bu bağ yoksa cinsel perhizin getirdiği namusla– toplumsal huzuru sağlayan bir görevdi bu. Bu ikili bağ Hıristiyan ahlakı ile orta sınıfın ailede esenlik ve istikrar arzusunu birbirine doluyordu. Kadın bedeninin saflığı, aile kökeninin saflığını garantilemekteydi. Öte yandan onur, erkek bedeninden ayrı tutulan bir erkek ayrıcalığıydı. Bu hem bireysel, hem de kolektif bir ilkeydi; erkeklerin karşılıklı yükümlülüklerine yön verir ve saygın bir kadından iffet, sadakat talep ederdi.

Prévost'nun *Histoire d'une Grecque moderne* [Modern Bir Yunan Kadınının Hikâyesi] (1740) adlı romanının kahramanı Théophé, kendi bedenine ve ruhuna sahip olabilmenin en güvenli yolu olarak cinsel perhizi seçmişti. Ancak böyle bir seçenek olduğunu fark edebilmesi için, Doğulu kadının davranış biçimlerinden vazgeçip Batılı kadının davranışlarını benimsemesi

gerekmişti. Bu ikili zıtlık, ideal Avrupalı kadını Doğulu dengiyle karşılaştırarak tanımlamaya çalışan bir Batı kurgusuydu. Théophé'yi İstanbul'daki bir Osmanlı hareminden kurtaran ve "iffetli" bir Batılı kadına dönüştürmeye girişen kişi, bir Fransız diplomattı.[1] Théophé özgürlüğünü Türk paşası Chériber'den satın alması için "iffetli olmayı seven kadınlara [diplomatın] ... duyduğu saygı adına" diplomata yalvarmıştı.[2]

Théophé bu sihirli "iffet" sözcüğünü, yaşlı "Bacha" [paşa] kadınlarıyla tanıştırmak için diplomatı hareme davet ettiğinde duymuştu. Yaşları on altı ile otuz arasında yirmi iki cariye vardı. Théophé –haremdeki ismi Zara'ydı– en genç ve en çekici olanlardan biriydi. Sahibinin onun hakkında tek bildiği şey Yunanlı olduğuydu. Çekiciliği ve canlılığı yüzünden seviyordu bu cariyeyi ve bu özellikleri Fransız ziyaretçinin de dikkatini çekmişti. Onun gözünde diğer cariyelerden farklıydı; "yumuşak başlılığı ve nezaketiyle bambaşka bir kaderi hak ediyor oluşu" diplomatı üzmüştü. Daha sonra Hıristiyan ülkelerindeki kocaların eşlerinden hayat arkadaşları olarak yalnızca "tatlılık, yumuşaklık ve iffet" beklediklerini anlatmıştı Théophé'ye. Ancak, "erkeklerde duygularına lâyık bir karşılık bulamama talihsizliğine uğradıkları için ... bu erdemleri ... Türk kadınları bilmiyordu."[3] Böylece, daha ilişkilerinin ilk adımında, Doğulu ve Batılı kadınların erkeklerle ilişkilerindeki karşıtlığı belirlemişti.

Théophé diplomatın bahsettiği üç özellikten yalnızca iffeti göz önüne almıştı; çünkü bu erdem ona yeni bir yaşam seçeneği ve erkeklerle farklı bir ilişki sunuyordu. Ama onun gözünde iffet akıl hocasının öğrettiği gibi tek eşe sadakat ve aile saadeti değil, cinsel ilişkiden uzak durmaktı ki böylece benliği bağımsız kalsın. Bu sadece harem duvarlarının dışında değil, aile yapısının da dışında mümkün olabilirdi ancak, çünkü aile bağlarının yeni bağımlılıklar, yeni kısıtlamalar getireceğini sezinliyordu. Dolayısıyla diplomatı sadece potansiyel bir kurtarıcı olarak gördü. Diplomat da rolünü sevinçle hemen kabul etti, çünkü onun yorumu farklıydı: Hem kızın din değiştirmesi gibi bir misyonu başarmış olacak, hem de bu acemi Hıristiyana sahip olma hakkını elde edecekti. Ama maalesef çok geçmeden keşfetti ki, *belle Grecque*'i [güzel Yunanlı] iffeti cinsel perhizkârlıkla o denli özdeşleştirmişti ki, yeni kimliğinin be-

1 Buradaki diplomatın İstanbul'a elçi olarak giden Ferriol Kontu, d'argental Markisi Charles Augustin (1699-1711) olduğu anlaşılıyor. Ferriol Kontu 1698'de esir pazarından dört yaşında Aïsse adlı bir Çerkes kızı satın almış, Fransa'ya götürmüştü. Kızı kontun baldızı yetiştirmişti. Bkz. Sgard 1995, s. 254.

2 Prévost 1978, c. 4, s. 14.

3 *A.g.e.*, s. 13.

lirteci haline getirmişti. Bu durumda, iffet "kadın denetiminin doğrudan yadsınması" değil, "kendini sınırlama ile iradenin karşılıklı etkileşimi"ydi.[4] Öz bilincinden gelen kendini yaratma isteğiydi, diplomatın Théophé'ye bahşettiği "konumun ... acı gerçeği."[5]

Théophé'nin bir cariye olarak geçmişini aşma ve iffetli bir kadın olma çabaları, her adımda "kurtarıcı, baba, tanrı" olarak tanımladığı yol göstericisi tarafından engelleniyordu. O, yeni bir Pygmalion gibi, Théophé'yi bir femme distinguée [saygın kadın], "dönüşümünün/din değiştirmesinin (conversion) onurunu" borçlu olduğu yaratıcısına yaraşır bir yaratı yapmayı hedefliyordu. Théophé ise yeni bir Şehrazat gibi, diplomatın başarıyla aklına soktuğu "iffet imgeleri"nin belagatiyle erkeğin tutkusunu geri püskürtüyordu; zira bu tutku o imgelerin gücünü zayıflatacaktı. Théophé diplomatta hiç bilmediği babasını görmüştü. Diplomat ise Théophé'de kurtardığı, Batılı bir metrese dönüşmüş cariyeyi görüyor ya da en azından görmek istiyordu; bu metreste kölelik gönüllü bir rızaya dönüşmüş olacaktı. Haremi terk edip kendini bu çarpışan güçlerin girdabında bulduğunda, Théophé'nin bireysel özgürlük mücadelesi işte böyle başladı.

Bu makale, Doğu'nun ve Batı'nın kadın dünyaları arasındaki iki kutuplu karşıtlığın çerçevesi içinde Théophé'nin dönüşümünün/din değiştirmesinin zıtlıklarını ve belirsizliklerini inceliyor. Fransız diplomat ile olan fırtınalı ilişkisi, bu iki dünyanın kişisel hayaller ve isteklerle iç içe geçmiş savaş alanı olmuştu. Bunların karşılaştırmalı çözümlemesi, Théophé'nin dönüşümünün karmaşık bir süreç olduğunu, kendini hem haremin fiziksel esaretinden hem de Batılı davranış kurallarının psikolojik zorluklarından kurtarırken yeni bir kimlik yaratmaya çalıştığını göstermektedir. Bu zorlu yoldaki ilerleyişine diplomatın katmanlı anlatısının prizmasıyla ve bu prizmadan kırılarak bize gelen imgeler aracılığıyla baktım: Théophé'nin imgelerine diplomatın ona yağdırdığı övgü ve suçlamaların ağından; diplomatınkilere de kendi iç çelişkilerinden. Doğu dünyasından Batı âlemine geçişini daha iyi anlamak için, Théophé'nin öyküsünü Batı'da tasvir edildiği biçimiyle Osmanlı harem kültürü ile birçoğu haremlerde yaşamış olan Yunanlı kadınların temsilleri bağlamına yerleştirdim. Öyküsü, dolaylı olarak, doğduğu toprakların "asil" köklere ve Doğu peçesiyle örtülmüş melez devam öykülerine dolanmış tarihini haber vermektedir.

4 Schwartz 2003, s. 270.
5 Hill 1969, s. 199.

PEÇENİN ARDINDA: DOĞU'NUN ZİNCİRLERİ

Tanımı itibariyle bütün yabancılar için bir tabu olan peçenin ardındaki yaşama dair hayaller, ayrıca Osmanlı yaşamının seyahatnameler ve tarihsel anlatılar yoluyla Batı'ya akan az çok gözlemlenebilir ve doğrulanabilir veçheleri, farklı bir toplumsal, ahlaki ve estetik düzen mahalline işaret ediyordu. Özellikle harem kurumu –genellikle daha geniş bir kavram olan Seraglio veya Sérail [saray] adlandırmasıyla bilinirdi– en azından 16. yüzyılda Osmanlı dünyasının aniden Avrupa bilincine girmesinden itibaren gezginlerin ilgisini çekmiş, merakını uyandırmıştı.[6]

Haremin birçok metinsel ve görsel temsili, "siyasal kurumlarının ilkelerini, [kadın] eğitiminin hedeflerini, ailenin rolünü ve ... cinsiyetlerarası ilişkileri sorgulamaya başlayan"[7] Batı için aynı zamanda bir uyarıydı. Cinsiyetlerarası ilişkiler Batı toplumunda kadının rolünün tanımlanması açısından son derece önemliydi. Karşıtsal öteki, yani "Doğu kadını" kavramının oluşturulması, bu tanımın formülasyonunu kolaylaştırdı. Bu iki zıt prototip ve temsil ettikleri davranış kodları, sırasıyla tekeşlilik ve çokeşlilik kurumları tarafından ete kemiğe büründürülmüştü. 18. yüzyılda çokeşliliğin yararları konusunda bazı tartışmalar olsa da, ahlak açısından tekeşliliğe göre daha alt seviyede oluşu asla sorgulanmadı.[8] Tekeşliliğin "çoğu zaman hafifmeşrep çokeşli ötekinin zıddı olan anneliğin" dünyası olduğu düşünülüyordu.[9]

"Çokeşli öteki" kimdi ve davranış kuralları neydi? Harem kadınlarının farklı etnik kökenlerden geldikleri baştan beri gezginlerin belirttiği bir gerçekti: "Adalar'ın ve Kafkaslar'ın kızları ne tatlıdır" diyordu içlerinden biri; "Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ... gümüş kubbelerin altında gölge gibi gezinir."[10] Bu etnik çeşitlilik bir yana, "Doğu kadını" yerel farklılıkları ve geride kalmış kökenleri aşan, özcüleştirilmiş bir kurguydu. "Daima bir çeşitlilik, bir çoğulluk olarak resmediliyordu",[11] çünkü harem efendinin arzularını tatmine yönelik baştan çıkarma sanatında kadın bireyselliğinin ortak görevde eridiği bir pota gibi görülmüştü. Erotik, tensel aşk sadece Batılı kadınların bildiği gerçek yakınlığı ve sevgiyi imkânsız kılıyordu. "Ona anlattım", diyordu

6 Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki 16. yüzyıl Fransız seyahatnamelerinin bir listesi için bkz. Rouillard 1938.

7 Grosrichard 1998, s. 125.

8 Bu konudaki bir inceleme için bkz. Nussbaum 1994. Ayrıca gezgin Aubry de La Motraye bunun avantajlarına işaret etmişti ki en önemlileri arasında "halkın ahlaksızlığını azaltması ... piçlerin ve gayrimeşru vârislerin yaratacağı sorunları önlemesi" vardı (La Motraye 1727, 1, s. 205).

9 Nussbaum 1994, s. 141.

10 William James Joseph Spry, *Life on the Bosphorous* (1895), aktaran Schick 1999, s. 198-199.

11 Schick 1999, s. 202.

Théophé'nin akıl hocası, "Türkiye'de yaşanan aşk türünün haysiyetsizliğini; erkeklerin arzularına kendini bırakmanın bu kolaylığını, zevkin bu kabalığını, bizim zevk ve duygu dediğimiz her şey hakkındaki bu cehaleti." Batılı aşk ise, tam tersine, "iyi düzenlenmiş bir ilişkiydi ki bu da sahip olunanların en tatlısı ve bir kadına güzelliğin ihsan edebileceği en büyük avantaj"dı.[12]

O halde karşılıklılık, Batılı bir kadının erkekle ilişkisinin anahtarıydı. Bu, Batılı kadına Asya'daki denginden daha üstün olduğunu hissetme hakkını kazandırıyordu. İçsel bir boyuttan ve karşı cinsle gerçek beraberlikten mahrum bırakılmış Doğulu kadın kendi güzelliğinin esiriydi; yerilmemeli, ona acınmalıydı. Gezgin Jacques Grasset de Saint-Sauveur Fransız kadın okurlarının gururunu okşamak için bu savları kullanmıştı: "Sarayda nasıl davranıldığını, neler yapıldığını esas olarak sizin için yazdım. Bu çalışma size bu mükemmel duyarlığı, en büyük yeteneğinizi uygulamakta birçok fırsat sağlayacaktır. Doğu'daki o güzellere acıyın ve size iyi davranıldığı için daha da minnettar olun; size böyle davranılmasını hak ediyorsunuz, ancak karşılığını göstermeyi de ihmal etmeyin."[13]

Doğu'da iki cinsiyet arasındaki ilişkilerde karşılıklılık olmadığına göre, harem kadınlarının sadece kadınlarla arkadaşlık etme şansı vardı. Bu durum onları ya "birbirlerine düşürebilir" ya da "hep birlikte zevkini çıkarmak için birbirlerine bağlayabilirdi."[14] Doğuyu gözlemleyenlerin çoğu bu "zevki" arkadaşlık değil, cinsel arzu olarak gördüler. Böyle bir gözlemci, 17. yüzyıl gezgini Michel Baudier, *Histoire généralle du sérrail et de la Cour du Grand Seigneur* [Sarayın ve Büyük Senyörün Maiyetinin Genel Tarihi] başlıklı kitabında (1624) bu tür bir aşka bir bölüm ayırmıştı. Bölümün başlığı içeriğini anlatır: "Des Amours des grandes Dames de la Cour du Turc et des ardentes affections entr'elles" [Türk Sarayının Büyük Hanımefendilerinin Aşkları ve Birbirlerine Duydukları Ateşli Sevgi Üzerine]. Böylece, yuvadaki mutluluk düşleriyle yıkanmış ideal Batı evine benzemeyen harem, ruhsuz tenselliğin mekânını temsil etmekteydi.

12 Prévost 1978, s. 81.

13 Grasset [de] Saint-Sauveur 1796, 1, s. xii-xiv. Batılı ve Doğulu kadınlar arasında üstünlük-zayıflık antitezi, 19. yüzyıl Hıristiyan-Müslüman bağlamına oturtulmuştu. "Yalnız Hıristiyan erkekler eşlerini nasıl onurlandıracaklarını ve seveceklerini bilirler", diye yazmıştı "MeD ..." takma adlı bir 19. yüzyıl romancısı. "Onlar her şeyi paylaşır, acıyı, aşkı, zevki. Din aşklarını ebedi kılmıştır. Ah! Sadık bir eşin gülümsemesi ... Müslümanların çarpık düş gücünün yarattığı hurilerin bütün baştan çıkarıcı okşamalarına bedeldir." MeD... 1822, 2, s. 27. Sophia Poole aynı düşüncedeydi: "Hıristiyanlığın mutluluğu elde etmekteki tek araç ... olduğu çok kesindir; dolayısıyla, Doğulular Hıristiyan olmaktan çok uzak olduklarına göre ... gerçekten mutlu olmaktan da uzaktırlar." [Poole] 1844, s. 74-75.

14 Nussbaum 1994, s. 140.

Racine, *Bajazet* [Bayezid] (1672) trajedisinde haremin tensel aşk, kıskançlık ve zulüm "tutkularını" sahnede gözler önüne sermişti. Yazdığı diğer trajedilerin mitolojik temalarından farklı olarak bu oyun, egzotik arkaplanı nedeniyle belirli bir uzaklık duygusu uyandıran yakın tarihsel olgulara dayandırılmıştı. Sultan Amurat [Murad] seferdeyken, "Sultana" [sultanın hasekisi] Roxane, padişahın hapisteki kardeşi Bajazet'e âşık olur. Bajazet hasekinin kendisini hapisten kurtarabileceği düşüncesiyle baştan çıkmak üzereyken, Osmanlı prensesi Atalide'e olan aşkı nedeniyle kendini tutar. Bu ilişkiyi öğrenen Roxane öfkeden çıldırır, sonunda üçü de ölür. Racine'in trajedisinde, aşk ve kıskançlık Batılıların haremle özdeşleştirdikleri erotik fantezilerden arındırılmış, evrensel birer tutku olarak ele alınmıştı. Ne var ki, bir yandan da Doğululara özgü gibi gösteriliyordu bu tutkular, çünkü haremin doğasına içkin oldukları varsayılıyordu. "Aslında" diyordu Racine, "kıskançlığın ve aşkın bunca iyi bilindiği, bunca rakibin bir arada kilit altında tutulduğu, kadınların memnun etmeyi ve sevilmeyi öğrenmekten başka hiçbir işlerinin olmadığı bir yer var mıdır dünyada, bir saraydan başka?"[15]

Roxane bu özelliklerin en yoğun biçimde öne çıktığı örnektir. Racine hayallerdeki Doğulu aşkı onda ete kemiğe büründürmüştü: Baştan çıkarıcı ve tensel, ama aynı zamanda zorba, tehditkâr ve zalim bir kadındı o. Sultanın yokluğunda onun bazı özelliklerini benimsemişti. Aslında, sultan uzaklarda olduğunda onun "vekili"[16] olarak "mutlak güç Roxane'ın ellerinde[ydi]" ve bu gücü seçtiği aşkı için kullanmaya karar vermişti.

> *Bajazet écoutez; je sens que je vous aime:*
> ...
> *Ne désespérez point une amante en furie,*
> *S'il m'échappait un mot, c'est fait de votre vie.*[17]
>
> Bajazet, dinle; seni sevdiğimi hissediyorum:
> ...
> Aşkınla çıldıran bir kadım düşürme umutsuzluğa,
> Eğer kaçarsa ağzımdan tek sözcük, yaşamın erer sona.

Buradaki işler tersine dönmüştür; Bajazet artık bir harem kadınıdır. "Bir erkekten, güzelliğini açıkça değişim değeri olarak kullanan bir kadına dönüşmüştür."[18]

15 Jean Racine, 'Seconde Préface' (1676), Racine içinde 1960, s. 24.
16 [illegible]
17 Racine [illegible], s. 1538-42.
18 Barthes 1964, s. 100.

Bajazet est aimable: il vit que son salut
Dépendait de lui plaire, et bientôt il lui plut.[19]

Bajazet çekicidir: Gördü ki kurtuluşu
Onu memnun etmeye bağlıydı, çok geçmeden memnun etti onu.

Roxane zevke doyamıyordu, ama Bajazet'in aşk vaadinin sahte olduğunu anladığında intikamı acı oldu. Roxane'ın fizikselliği ve şehevi aşkı, onu Racine'in tutkuları aynı derece şiddetli, ancak daha ince ve gizli olan antikçağ kahramanı Phèdre'den [Phaedra] ayırır. Roxane'da "tevazu dediğimizin" izlerini göremeyiz; "Batılı kadının inceliği ve gururu onda yoktur."[20] Bu aşk entrikasının geliştiği fiziksel mekân da meşum ve ulaşılmazdır; koridorlar zifiri karanlıktır; dairelerin arasına duvar örülmüştür; dilsizler gizli odalarda bir sonraki boğma görevlerini bekler. Bajazet oyununda "saray bir trajedi dekorundan öte, trajik mekânların doruğudur."[21] Racine saray aracılığıyla Osmanlı hareminin meşum imgelerini dramatize etmiş, Roxane'ın dizginlenmemiş tutkuları, aşkı ve şiddeti, kendi içine kapanmış ve çıkışı olmayan bu mekânda bir araya gelmiştir.

Doğu'ya ilginin arttığı bir dönemde ve Osmanlı İmparatorluğu Doğu'nun başlıca temsilcisiyken,[22] Racine harem dünyasını uzaklardaki farklı bir mekân ve kültüre oturtmuştu; egzotik olanın farklılığıydı bu. "Türklerin karakteri" demişti, "her ne kadar modern olsa da ... eski gibi görülebilir. Gelenekleri ve davranışları tamamen farklıdır."[23] Mekânı, esasta kültürel mekânı zamanla dengeleyen ve bu temelde Doğu'yu antikçağa yaklaştırıp böylece ikisini de egzotik "öteki"nin atmosferine sarmalayan ilk yazarlardan biri Racine'dir. Racine, Segalen'ın "egzotiklik sadece mekânla belirlenmez, zamana da bağlıdır"[24] sözlerini olasılıkla kabul ederdi.

Antoine Galland'ın *Les Mille et une nuit* [Bin Bir Gece] (1704-1717) adlı eserindeki ve bu eserden üretilen Doğu öykülerindeki harem kadını, Racine'in

19 Racine 1960, s. 11.155-56.
20 Martino 1971, s. 206.
21 Grosrichard 1998, s. 124.
22 *A.g.e.*, s. 175-76.
23 Racine, 'Seconde Préface,' 24. Lady Montagu, Alexander Pope'a 1 Nisan 1717'de Edirne'den yazdığı bir mektupta benzer bir düşünceyi ifade etmişti: "Burada sizin Homeros'unuzu okudum... Sizi temin ederim ki prensesler ve büyük hanımefendiler zamanlarını dokuma tezgâhlarında geçiriyorlar... Andromakhe ve Helen'in tasvirlerindeki gibi" (Montagu 1837, 1: 262). Aynı bağlantı Delacroix tarafından 1832'de Cezayir'i ziyaret ettiği zaman yapılmıştı: "Çok güzel! Homeros'un çağındaki gibi." Delacroix'dan aktaran Yeazell 2000, s. 38.
24 Segalen 1995, s. 749.

kahramanından farklıydı.[25] Efendisinin lütfuna mazhar olup mevkiini koruyabilmek için çekiciliğini kullanan baştan çıkarıcı bir kadındı. Yırtıcı aşkında herhangi bir erotik fantezinin yeri olmayan Roxane'ın tersine, Doğu öyküleri ve romanslarındaki kadın, "'Doğu' hareminin onu hem örten hem de sergileyen baştan çıkarıcı peçesine bürünmüştü."[26] Yüzü ve bedeni örtülü olduğu için daha da ayartıcıydı bu kadın. Gördüğümüz gibi o belirli bir millet, toplumsal sınıf veya dinle değil, yaşamını sınırlayan ve tüketen mekânla tanımlanıyordu. Bu mekân çelişkilerle yüklüydü; kesinlikle özel olmasına rağmen mahremiyete izin vermiyordu. Kadınlıkla özdeşleştirilmesine rağmen, cinsel kimliği olmayan harem ağaları tarafından yönetiliyordu; dışarıdakiler için bir *terra incognita* iken, metinler ve resimlerdeki temsilleri Avrupalı erkeklerin ve kadınların kuşaklar boyu düşlerini doldurmuş, fantezilerini tahrik etmişti; aşka adanmış bir yer olmasına karşın, kadınların hepsi haremin zevkine eremiyordu; duygusal bağlılığı ise pek azı hissedebilmiş, hatta belki hiçbiri hissedememişti. Haremin –Grosrichard'ın sözcüğüyle sadece *jouissance* [zevk] için var olan– efendisi bile sevgisiz aşk yapmaya teslim olmuştu, çünkü "bir Müslüman, hareminde belki aşkı ve aşkın kaynaklarını hiç tatmamıştır ... sefahatin gözlerindeki kıvılcımı, yalnızca iffetli aşkı uzaklaştıran şehvet tabloları tutuşturabilir."[27] Harem aynı zamanda bir yalnızlık mekânıydı; Fransız diplomat Théophé'ye, "Sarayla ilgili tüm düşüncelerini geride bırak" öğüdünü vermişti, "yani sükûnete ve sonu hiç gelmeyen kısıtlamalara dair olanları."[28]

Diplomatın sözünü ettiği "sonu gelmeyen kısıtlamalar" kara hadım ağalar tarafından uygulanmaktaydı; ağaların cinsiyetsizlikleri onları arzudan arındırıyor, dolayısıyla harem kadınlarının arzularına sınır koyabiliyorlardı. Kadınların her hareketi bu yüz gözlü canavarlarca izlenmekteydi; bu gardiyanlar:

> Kurallara uymadıklarında kadınları şiddetle cezalandırır. Kadınlar bu sert gardiyanlardan bahçede bir yürüyüş yapmak için bile zor izin alırlar. Acımasız gardiyanlar sürekli yanlarında yürür; işaret verdiklerinde bahçıvanlar ellerinde uzun sopaların ucuna takılmış bez perdelerle duvar boyunca dizilir, kızlarla aralarında bir duvar oluştururlar. Harem ağaları öyle kıs-

25 Doğu masallarının ve romanslarının 18. ve 19. yüzyıllardaki evrimi hakkında bkz. Mannsåker 1990.

26 Pucci 1990, s. 150.

27 Grasset [de] Saint-Sauveur 1796, s. 1, s. 8.

28 Prévost 1978, s. 43. Padişah'ın ihmalinin verdiği yalnızlık onun ölümüyle daha da zorlu olmuştu; "Kadınları geri kalan günlerini eski sarayda ['Gözyaşı Sarayı'] geçirir, orada üzüntüden kuruyup kalırlar" (Tournefort 1717, s. 2, 234).

> kançtır ki, eğer bir bahçıvanın perdenin arasından kadınlara baktığını yakalarlarsa, oracıkta adamın başını vururlar.[29]

Her ne kadar korkutucu olsalar da, bu gardiyanlar harem kadınlarının yaşadığı güçlüklerin bazılarını paylaşıyordu. Onlar da imparatorluğun çeşitli bölgelerinden gelmişler, sekiz-on altı yaşları arasında yuvalarından alınmışlardı. Onlar da ailelerinden ve kökenlerinden koparılmışlardı; tam bir sadakat göstermeleri için onları anlık bir varoluşa indirgeyen bir kaderdi bu. Bireysel ve etnik kimlikler önemsiz olduğu için fiziksel özellikler ırk göstergesi olarak değil, görev niteleyici olarak önem kazanmıştı. Kara hadım ağalar ne kadar kara olurlarsa, kadının arzu sınırlarını ihlal etmesini engellemekte o kadar etkili olabilirlerdi.[30] "Yüzleri fazla çirkin olmayan hadım ağalar haremin ilk kapısını korur; kadınların dairesine girişi koruyanlar, kadınlarla konuşabilenler, siyah olmalarına ek olarak iyice çirkin olanlardır."[31] Onların "çirkinlikleri" kendilerine verilen adların zıddıydı; Nergis, Sümbül ve Gül gibi en güzel çiçeklerin adları takılırdı onlara. Bu seçimin amacı adı taşıyıcısından ayırmak, varlığını daha da nötr hale getirmekti. Adlar hadımların özelliklerine değil, kadınlara atfedilen özelliklere yakındı; çünkü "kadınlara hizmet eden, her zaman onların yanında olanların adları kadınların yumuşak başlı, bozulmamış bekâretlerine uygun olmalı"ydı.[32] Onlar, koruyucularına hitap ettiklerinde "harem kadınlarının dudaklarının lekesiz ve saf" kalmasını sağlayan niteliklerin koruyucu kalkanlarıydı.[33]

29 De la Porte 1757, s. 167.

30 Harem kadınları üzerinde mutlak denetimi sağlamak için, daha yaşlı kadınlar siyah harem ağalarına yardım ederlerdi. "Bu yaşlı kadınların görevi genç kızların davranışlarını gözlemekti. Söylediklerini duymak ve yaptıklarını görmek için onlarla aynı dairede kalıyorlardı" (De la Porte 1757, s. 168). Bir başka gezgin "onların ne yapabileceği" konusunda daha açıktı: "Her on bakirenin başında kandil yanıyordu, böylece oda apaçık görülebiliyordu: Bu hem genç kadınları yaramazlıktan alıkoyuyor hem de gece çıkabilecek herhangi bir durumda hizmet etmelerini sağlıyordu" (Withers 1653, s. 37). Bu çalışmadaki ithaf John Greaves imzalıdır, anlatının özgünlüğü ve güvenilirliğine dikkat çekmiştir: "Yazarın adı bilinmiyordu, araştırdıktan sonra Mr. Robert Withers'in çalışması olduğunu anladım; kendisi İngiltere Büyükelçisi'nin yardımıyla saraya girme izni (olağandışı bir lütuf) almış ... gözlemlerini mükemmelleştirmek için zaman ve olanak bulmuştur" (*a.g.e.*, A3). Aslında, Withers Ottaviano Bon'un özgün eserinden çeviri yapmıştı.

31 De la Porte 1757, s. 176-77. Siyah köle kızların hiyerarşik düzeninde de siyahlığın ve yüz deformasyonunun derecesi belirleyiciydi: "Afrikalı siyah kızlar saraya getirilir getirilmez ... kadınların kaldığı yere götürülür, orada yetiştirilir ve her türlü hizmet için uygun hale getirilirler: Ne kadar çirkin olurlarsa valide sultan onlara o kadar değer verir ve el üstünde tutar. Bu nedenle Kahire'deki *Bashawe* ... bütün Mısır'daki en beğenilmeyen, kömür gibi kapkara, patlak dudaklı, basık burunlu kızları bulup ... *Grand Signor*'a hediye olarak yolluyor" (Withers 1653, s. 101-102).

32 Withers 1653, s. 101.

33 De la Porte 1757, s. 176-77.

Şu halde kadın saflığı Batı'da olduğu kadar Doğu'da da yüceltiliyordu. Ama Batılı bakış açısından, bu özellik iki davranış kodunda farklıydı. Doğu'da saflık yalnız bedenle ilgiliydi ve sadece efendinin zevki için korunuyordu; beden saflığını yitirdiğinde, değeri ancak verdiği hazla ölçülürdü. Batı bağlamında ise saflık bir kadının bedenini ve ruhunu sarar, kadın iffetinin çifte alâmetifarikası olan sadakat ve karşılıklılık ilişkisinde dokunulmaz olarak kalırdı. Prévost'nun diplomat kahramanı, Théophé'nin ruhunu bu ikinci kalıba dökmeye çalışmakla övünürken, birincisinin hayalini kurmaktan kendini alamıyordu.

Saflık ve kirliliğin harem ortamında bir arada varoluşu Batı anlatılarında mekânsal olarak da biçimlendirilmişti. Bir rahibe manastırı gibi sessiz ve gözlerden uzak, şehvet sahnelerinin yer aldığı bir ortam olarak düşleniyordu harem. Buradaki ahlak kargaşası manastırla benzerliğine ters düşüyordu. Prévost'nun tanıdığı ve eserlerine hayran olduğu gezgin Aubry de La Motraye, sultan ve haremi şehir dışındayken kadınlar dairesine girdiğini iddia etmişti. Bu odalar dışarıdan ona "keşiş ve rahibe hücreleri gibi" görünmüştü. Bir harem ağası bir odanın kapısını açmıştı ona, ama La Motraye gördüğünden çok daha fazlasını hayal etmiş, okurlarını da aynı şeyi yapmaya davet etmişti: "Bazı Hıristiyan kiliselerinde olduğu gibi pencere camları farklı renklerde boyanmış. Büyük Senyör'e ait kadınların odalarını rahibe manastırındaki hücrelerle karşılaştırırken, hem zengin döşemeyi hem de odaların kullanım amaçlarını dışta bırakmak gerekir; aralarındaki farkı açıklamaya gerek yoktur."[34] Doğulu kadının saflığı onun erotik kaderine dair imgeleri ima ettiği gibi, odasının dışarıdan sadeliği de tenselliğin ihtişamını akla getiriyordu.

Doğulu kadın gözlerden ne kadar ıraksa, imgesi de Batılının gözünde bir o kadar parlaktı. Batılının düşlerine gözleri aracılığıyla girmişti. Harem literatüründe gözün birçok boyutu vardı, ama hepsinde de göz bir arzu ortamıydı. Arzu bu kanaldan hem yayılıyor, hem de cezbediliyordu. Montesquieu'nun *Lettres persanes* [Acem Mektupları] (1720) adlı eserinde Zachi "Bir sihirli noktadan diğerine dolaştığınızı gördük" diye yazıyordu Usbek'e, "kıskanç bakışınızı en gizli yere diktiniz; bir anda bin farklı şekle soktunuz bizi."[35] Doğulu kadına bakmak efendisinin özel ayrıcalığıydı, "onun üzerinde kurduğu bir çeşit görsel egemenlik"ti.[36] Bununla beraber, Batılı yabancının yasak krallığa girmek için başka yolları vardı; görünmeyen fantezilerin

34 [La Motraye] 1727, 1, s. 221.
35 Montesquieu 1960, s. 15.
36 DelPlato 2002, s. 20.

görünür temsilleriydi bunlar. Kurtarıcısı Théophé'nin "lekeli" geçmişini hayalinde canlandırarak onun harem günlerinde gezinir; Théophé'nin bedeni temizlendiğinde, dolayısıyla daha tatlı olduğunda erkeği harika bir gelecek bekler. "İki sevgilisinin okşamaları onu lekelememiş miydi? Böyle bir damga, zamanla silinmez miydi, özellikle de doğanın kendini yenilediği yaşlarda ... kendi kendine?" En çekicisi de geçmiş zevklerin ve gelecekteki arınmanın hayaliydi: "Bir süre ona iştahla, daha doğrusu eskiden hiç hissetmediğim bir açgözlülükle bakıp durdum."[37]

Haremde, bir göz vardı ki her şeyi görür, ancak arzu duymazdı. Hadım ağanın bakışı, efendisininki gibi, kadın bedenini incelemekteydi, ama bu sorgulayıcının bakışıydı, katılımcının değil. Hareme yeni bir kadın getirildiği zaman, hadım ağa kusurlarını görmek için onu baştan aşağı incelerdi. Cinsel sakatlığı ağanın gözüne koşulsuz özgürlük vermişti, çünkü başka duygulara yer yoktu. Kara hadım ağa, "Masumiyetin gözeticisi olarak", diye yazıyordu Usbek'e, "masumiyetten başka hiçbir şeyi çağrıştırmayacak kadar özgürce hareket ediyor, safça bakıyorum."[38]

Bir kadının gözünün, anatomisinin kamusal alanda örtülmediği tek yerinin, yasak arzuların tahtı olduğu düşünülmekteydi. Bütün yasak olanlardaki gibi, peçenin arkasından bakan Doğulu kadının bir göz atışı –karanlık ve gizemli, kadife kadar yumuşak ve kor gibi yanan, meydan okuyan ve tedbirli– Batılı gezgine esrarengiz geliyordu. "Gözleri", diye yazıyordu 18. yüzyıl gezgini Aaron Hill, "delici bir *siyahtır*, saydam denecek kadar *parlak ve çarpıcı* ve ne kadar iriyse bu gözler o kadar muteberdir. ... Hareketleri *garip bir zarafet* taşır ... Her bakışta *şehvetli bir yumuşaklığın* çekiciliği yalansız dolansız ortaya çıkar." Gezginin gözünde, Doğulu kadınların "ahlak kuralları" ile erkekle kadının bir arada olmaması gerektiğinden bihaber olmalarından kaynaklanan imalı "hareketleri", onların "kısıtlamasız" cinselliklerini açığa çıkarıyordu.[39] 19. yüzyılda yazan Alexander Kinglake, Doğulu kadının bakışında incitici bir şey görmemişti; yalnızca ayartıcılık vardı onlarda:

> Ve belki dar bir yokuşta zorlukla kendinize yol açarken ... Osmanlı hanımefendisi olduğunu belli eden kefen benzeri beyaz kumaş yığınlarından biriyle karşılaşırsınız ... Yüzünüze bakan koyu, ışıltılı gözlerden başka, benliğine dair hiçbir şey görmezsiniz ... Hiçbir Müslümanın gözüne çarpmadığından emin olmak için dönüp dönüp dikkatle etrafına bakar ve birden

37 Prévost 1978, s. 30, 39.
38 Montesquieu 1960, s. 168.
39 Hill 1709, s. 110-11.

> yaşmağını kaldırır, güzelliğinin bütün ihtişamı ve gücüyle kalbinizde ve ruhunuzda parlar ... Bu ehlileşmemiş zihinde ateş vardır, aşırı bir cesaret vardır ve bu cesaret belli belirsiz aralanmış o dudaklardan gururun soluğunu çekip alır.[40]

Peçenin arkasındaki göz, gene de, Batılı kadınların bilmediği bir özgürlüğün tadını çıkarıyordu; adsızlığın, görmenin ama görülmemenin özgürlüğü... Bu özgürlüğü ilk kez bir kadının, Lady Montagu'nün fark etmesi şaşırtıcı değildir: "Başları ve yüzlerinin yanı sıra bedenleri ... feraceyle örtülüdür ... en kıskanç kocanın bile karısını tanıması mümkün değildir. Bu sürekli maskeli yaşam onlara istediklerinin peşinden gitmekte özgürlük sağlar."[41] Grasset de Saint-Sauveur, Lady Montagu'nün sözlerini tekrarlasa da, kestirimlerinde daha açıktı: "Böyle bir *domino* [maskeli pelerin] altında olmanın ... böyle bir kılığın kadınlara cesur entrikalar için olanak sağladığını ve özgürlük verdiğini tahmin edebilirsiniz."[42] Her iki yazar da peçenin altındaki özgürlüğün cinsel kaçamaktan başka bir şey olmadığı sonucuna varmışlardı.

Padişahın haremiyle doğrudan ilişkisi olmamasına rağmen, Lady Montagu biri eski haseki sultan olmak üzere iki üst sınıf Osmanlı hanımefendisinin özel dairelerini ziyaret etmiş, özel yaşamlarına içerden bakabilmişti. Bu yaşam alanları "sadece pitoresk ve egzotik düzeyde heyecan verici olmanın ötesinde"ydi.[43] Haremi ve çağrıştırdıklarını esrarengiz olmaktan çıkarıp gerçek kadın alanını kendi törenleri, görgü kuralları ve zevkleriyle tanımlamıştı. İki ziyareti aynı günde yapmıştı, her ikisinde de yanında çevirmen olarak bir Yunanlı kadın vardı. Bu tür davetleri alan ilk Hıristiyan kadın olmaktan dolayı çok gururluydu ve üzerine uygun bir kıyafet giymeyi ihmal etmemişti.

> Bu nedenle ... bizimkilerden daha görkemli olan Viyana saray usulü kıyafete büründüm ... Siyah harem ağası tarafından kapıda karşılandım ... Beni birkaç odadan geçirdi, iki yanda iyi giyimli cariyeler sıralanmıştı. En içteki odada samur yelek giymiş hanımefendi bir divana oturmuştu.[44]

40 Kinglake 1982, s. 36-37. Kamusal alandaki baştan aşağı örtünmüş Doğulu kadınların çağrışımlara fazla yol açmayan, ancak daha doğru bir tasvirini neredeyse iki yüzyıl önce Thevenot yapmıştı: "Dışarı çıktıklarında üstlerine bir *feredge* [ferace] giyerler, kolları o kadar uzundur ki, sadece parmaklarının ucu görünür. ... Gene sokakta başlarına geçirdikleri örtü gözlerine kadar yüzlerini kapatır, burun ve ağızlarını sarar, başın arkasından bağlanır, gözlerden başka yüzün hiçbir bölümünü açıkta bırakmaz" (Thevenot 1665, s. 106).

41 Lady Montagu'den kız kardeşi Mar Kontesi'ne, 1 Nisan 1717 (Montagu 1837, 1, s. 258).

42 Grasset [de] Saint-Sauveur 1796, 1, s. 136.

43 Melman 1992, s. 84.

44 Lady Montagu'den Mar Kontesi'ne, 18 Nisan 1717 (Montagu 1837, 1, s. 273). Benzer bir resmi

İkinci ev sahibesi olağanüstü güzellikte asil bir hanımefendiydi. Benzer bir törensel karşılamadan sonra, misafirini yirmi "güzel kızı" dans ettirerek eğlendirdi:

> Onlara çalıp oynasınlar diye bir işaret verdi. Dördü hemen yumuşak bir ezgi çalmaya başladı ... bir yandan da şarkı söylüyorlardı, diğerleri de birer birer raks ettiler. *Belirli düşünceleri* uyandırmakta hiçbir şey bundan daha sanatkârane veya daha uygun olamazdı. Ne yumuşak ezgiler! Ne rehavet verici hareketler! Edalar, yarı kapalı gözler! Arkaya eğilmeler, sonra ustalıkla doğrulmalar ... öyle ki en ahlak düşkünü kişilerin bile bu raksı *ağza alınmayacak* şeyler düşünmeden seyredemeyeceğinden çok eminim.[45]

Lady Montagu bir an için bu sahneye bir "namus düşkünü"nün gözünden bakmıştı; aynı anda hem onun bu ahlakçılığına taş atıyor, hem de şehvet duygularını paylaşıyordu. Anlatısının başkalarına –özellikle de erkeklere– değil, kendi kişisel deneyimlerine dayandığında ısrar etse de, bu raks sahnesi onda harem literatüründe bol bol yer alan şehvet ve baştan çıkarma duyguları uyandırmıştı. Şüphesiz bu Osmanlı hanımefendisinin niyeti estetik olarak hoş bir eğlence sunmaktı; Avrupalı hanımefendi ise sahneyi zihinlerdeki haremin canlandırılması olarak görmüştü. O zaman da çalgı çalıp raks eden kadınlar tek açıdan, yani erotik açıdan yorumlanabilirdi. Harem yaşamını gün ışığına çıkarmak, bu işi üstlenen bir kadın olsa bile, sahneye "erkekler gibi baktığı" için"[46] kolay olmuyordu.

Bir Osmanlı subayı ile cariyesi arasındaki ilişkiyi betimleyen en erotik sahnelerden biri "Me D ..." takma adım kullanan bir 19. yüzyıl yazarı tarafından kaleme alınmıştı. Sahne 1821'de kuşatma altındaki Akropolis'te geçer; Osmanlı dizdarı şiddet ve yıkımın ortasında sefahat âlemindedir.

> Olgun yaşta, savaşçı yüzlü, uzun boylu, muhteşem giysilere bürünmüş bir Türk üstü içkilerle dolu bir mermer masanın yanındaki ipek minderlere pervasızca uzanmıştı; karşısında yirmi yaşlarında yüzü güzelden çok tatlı olan bir odalık vardı ... Kızın göğüsleri neredeyse ortadaydı ve altın işlemeli giysisi o kadar inceydi ki adeta çıplaktı. Az önce çaldığı udu yanına koymuştu; gözleri alev alev yanan Türk onun elini tutarken kolunu beline dolayarak mindere, yanma çekiyordu.

ziyaret birkaç on yıl sonra, bir başka büyükelçinin, Lord Elgin'in eşinin Valide Sultan'ın davetini kabul etmesiyle 1801'de gerçekleşti. Kabul töreni pek değişmemişti, ev sahibi aynı nezaket ve samimi ilgiyi gösterdi: "Gerçekten Lady Mary Montagu'nun anlattığı gibiydi" (Elgin 1926, s. 131).

45 Lady Montagu'den Mar Kontesi'ne, 18 Nisan 1717 (Montagu 1837, 1, s. 277).

46 DelPlato 2002, s. 24.

> ...
> Daire Asya'nın bütün lüksüyle döşenmişti; aralarına şehvet resimleri yerleştirilmiş altın bezemeli beyaz mermer sütunlar mahrem bir mekân oluşturuyordu ... baştan başa aynalarla kaplı tavan, resimlerden daha şehvetli sahneleri yankılıyordu, insan kafasını kaldırıp baksa hurilerin âlemine daldığına kendini inandırabilirdi.[47]

Tavandaki aynalar gibi, yazarın canlı ayrıntılarla işlenmiş tablosu da Doğu'daki aşk yaşamına dair imgelerin bir özetiydi: Bolluk, güçsüzleştiren rehavet, heyecan, duygulara kendini kaptırış, arzu uyandıran bir müzik, Doğulu erkekte bir arada var olan şiddet ve zevk, kadının ince baştan çıkarıcılığı...

Prévost'nun romanında haremin bu grafik cinselliği hemen hemen hiç yoktur. Fransız diplomat "Paşanın yirmi iki kadını" der, "bir 'salon'da hep birlikteydi ... Her iki cinsiyetten çok sayıda hizmetkâr vardı, bana hizmet edenlerin hadım olduğunu fark ettim. Hepsi köşede her emri yerine getirmek üzere bekliyordu. ... Kadınların çalgıları getirilince bazıları çalmaya, diğerleri zarafetle ve incelikle dans etmeye başladı."[48] Chériber'in haremi burada neredeyse cinsellikten arındırılmıştır, çünkü Doğu'ya ve Batı'ya özgü olmak üzere iki farklı kadın davranış kodunun karşılaşıp Théophé'nin çatışan kimliğinde ağırlığı elde etmek üzere yarışmaya başladıkları yerdi. Akıl hocası, Théophé haremi terk ettikten sonra fanteziler kurmaya başlayacaktı, ama tanık olduğu değil, hayal ettiği hakkında. Fantezi, gözden daha kuvvetliydi.

HAREMDEKİ YUNANLI KADINLAR

Prévost kahramanı olarak neden bir Yunanlı kadım, *une Grecque moderne*'i seçmişti? Belki de, "asil kökeni" ve şimdiki Doğululuğu sayesinde ıslah edebileceği potansiyel bir aday görmüştü onda. Kadının çifte mirasında Doğu ile Batı arasındaki sınırlar, Oryantalist söylemde çizilenden daha değişkendi. Prévost'nun romanı bu söyleme dayansa bile, söylemin gerçekliğini göstermiyordu; söylemdeki çelişkileri Doğu-Batı antitezi alanından Batı'nın kendi alanına, kendisini temsil etme biçimine aktarıyordu. Prévost söylemin karşıtlıklarını Fransız diplomatın iç çelişkilerinde ve kararsızlıklarında somutlaştırdı; diplomat Théophé'yi kendi iradesi doğrultusunda dize getirmeye çalışırken aynı zamanda ona özgür seçim hakkı vaat ediyor, başka bir deyişle kadın davranışındaki farklı kodlar konusunda ikili oynuyordu.

Théophé'yi kurtarmaya değer kılmak için onun "asil kökenlerini"

47 Me D ... 1822, 3, s. 115-18.
48 Prévost 1978, s. 12-13.

doğrulaması gerekiyordu, böylece daha uzak ve ortak geçmişin yerine daha yakın ve kişisel olanı yerleştirmişti. Kızın biyolojik babası olan Panjota Condoidi kökenlerini İstanbul'un kuşatması sırasında Fatih Sultan Mehmed'e karşı savaşmış Bizanslı generale kadar götürmüştü: "O, asaletlerinin parlaklığından ziyade asaletlerinden duydukları gururu koruyan eski ailelerden geliyordu."[49] Yunanistan gibi, Théophé'nin ailesi de artık düşkün ve yoksuldu. Ancak, asaletini yitiren antikçağ Yunan'ı değil, Bizans'tı. Aslında Condoidi, Fenerli entelektüel elitlerden 17. yüzyılda yaşamış bir Rum'un adıdır.[50] Prévost'nun romanında klasik geçmişe dair tek bir gönderme yoktur.

Théophé'nin çocukluğu Mora'da geçmiş, burada harem sanatlarında eğitim görmüş ve kısa bir süre Patras paşasının haremine girmişti. Kendini babası olarak tanıtan bir adam tarafından İstanbul'a getirilmiş, orada Chériber'in haremine girmiş, paşa da onu Fransız'a sunmuştu. Romanın akışı içinde, Mora Türk paşaların ve Avrupalı maceraperestlerin yeri olarak anlatılır. O sırada modern Yunanistan'ı antik geçmişine bağlamakta olan Avrupa Helenizm hareketi Yunanlı kadını henüz kucaklamamıştır. Bu, Batılı erkek gezginlerin ve klasikçilerin Helenizmiydi; enteleküel ataları saydıkları, tıpkı kendileri gibi erkek olan antikçağ Yunanlılarına fiziki bir dayanak noktası sağlamak için Yunan mekânını Helenleştirmişlerdi.[51]

Théophé başka bir soyağacına, melez Hıristiyan-Müslüman dünyasına aitti, Osmanlı haremindeki Hıristiyan kadınların bir parçasıydı. Bu dünya, bir dizi Yunanlı kadının Osmanlı dekoruna yerleştirilmiş portrelerinden oluşan 17. ve 18. yüzyıl anlatılarının konusuydu. Birkaç anlatı antikçağ kadınlarını da ele almıştı ama çok da överek değil. Prévost bu literatürü iyi biliyordu, çünkü seyahatnamelere, özellikle de Ortadoğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nu tasvir edenlere çok ilgi duyuyordu. Kendisi de kapsamlı bir seyahatnameler derlemesi olan *Histoire générale des voyages*'ı [Seyahatların Genel Tarihi] (1743-1763) hazırlamıştı.

Théophé'nin kurgu karakteri daha yakın bir öncüle, gerçekten de Doğu'yu Batı'ya taşımış birine dayanıyordu. Mademoiselle Aïssé idi bu kişi;

49 *A.g.e.*, 35. Hill Yunanlıların bugünkü gerilemelerini geçmişteki Bizanslı soyluluklarıyla daha da vurgulayarak karşılaştırmıştı: "*Koşullarıyla* birlikte *tabiatları* da değişmiş gibi görünüyor, Büyük Mehmed'in (Konstantinopolis'i alırken) genel bir katliamla yok etmeye çalıştığı soylularıyla birlikte batan *ilkeleri* gibi ... Konstantinopolis'te bir adam görmüştüm, doğrudan Bizans imparatorlarının soyundan geldiğini inkâr edilemez kanıtlarla gösteriyordu; başkalarının talihsizliği beni hiç bu kadar etkilememişti. Adam çok sefilce cahildi ... ancak tuhaf bir görkem vardı görünümünde... *Yüzünde* müthiş vakar, sessizce duruşunda doğal bir asalet vardı" (Hill 1709, s. 173-174).

50 Göçek 1987, s. 126.

51 Avrupalı gezginlerin Yunan mekânını Helenleştirmeleri konusunda bkz. Augustinos 2002.

Ferriol kontunun 1698'de İstanbul'da bir köle pazarından dört yaşında satın alıp Paris'e getirdiği bir Çerkes güzeli. Madam de Tancin'in Ferriol'ün baldızı olan kız kardeşinin aristokrat evinde yetiştirilmişti. Paris *beau monde*'unun tanınan bir siması olsa da her zaman Doğu'nun ona verdiği havayı ve gizemi korumuştu; ikinci vatanının bir armağanı olan "akıl güzelliği" sayesinde çok daha çekici görünüyordu. Kurtarıcısıyla muğlak ilişkisinin dedikodusu etrafta dolaşmaya başlayınca öyküsü daha da gizemli oldu. Dedikodunun doğruluğu hakkında şüpheler olsa da, hami-baba-sevgili fikrinin tohumları atılmıştı.

Prévost'yla çağdaş olanların ve daha sonraki eleştirmenlerin işaret ettiği gibi, bu ilişki üçgeni *Histoire d'une Grecque moderne*'in de ana temalardan biriydi.[52] Prévost Aïssé'yi şahsen tanımasa da, yaşamını ve Ferriol'ün tatsız ününü çevreleyen dedikoduları biliyordu. Aïssé'nin öyküsü, 1733 tarihindeki ölümünden hemen sonra ve mektuplarının *Lettres de Mademoiselle Aïssé à Madame Calandrini* [Mademoiselle Aïssé'nin Madame Calandrini'ye Mektupları] başlığıyla 1787'de yayımlanmasından önce yazılan, gerçek ile kurgunun karıştırıldığı anonim bir biyografi, *Histoire de Mlle Aïssé* [Mademoiselle Aïssé'nin Öyküsü] (1758) sayesinde yaygınlaşmıştı. İkinci biyografi 1806'da çıktı. Böylece Aïssé efsanesi büyüdü, Ferriol'ün kısmen İstanbul'daki büyükelçiliği sırasında (1699-1711) Türk âdetleriyle fazla iç içe yaşamasına atfedilen sefahat düşkünlüğünün dedikodusu da aldı yürüdü. "Yaşlı, sefih bir adamdı" diyordu bir biyografi yazarı, "gençliğini sefa âlemlerinde harcadıktan sonra Türkiye'de uzun bir süre kalarak onların âdetlerine uydu, böylece rezil alışkanlıklarını pekiştirmiş oldu."[53]

Aïssé ve Théophé'nin bir ortak özelliği daha vardı; ikisi de soylu bir güzelliğe sahipti. Fark edilen bu benzerlik onlarla Doğulu kökenleri arasına bir mesafe koyuyor, bu iki kadını Batı alışkanlıklarına daha uygun, dolayısıyla daha cazip kılıyordu. Bu da, Çerkes olduğu çok iyi bilinmesine rağmen Aïssé'den Paris'te neden Yunanlı olarak söz edildiğini açıklayabilir. "Yunanistan'ın adı" diyordu Sainte-Beuve, "çağdaşlarının zihninde memnuniyetle Aïssé ile ilişkilendirilmişti." Bir şiir onu Yunanlı bir kadın olarak onurlandırıyordu:

Aïssé de la Grèce épuisa la beauté;
Elle a de la France emprunté

52 Prévost'nun romanının Aïssé bağlantısını vurgulayan kökenleri için bkz. Bouvier 1948, s. 113-30 ve Breuil 1968, s. 390-400.

53 Aktaran Bouvier 1948, s. 122.

Les charmes de l'esprit, de l'air et du langage.
Pour le coeur, je n'y comprends rien;
Dans quel lieu s'est-elle adressée?[54]

Yunanistan'ın güzelliğini tüketti Aïssé;
Fransa'dan da ödünç aldı
Mizacının, edasının ve dilinin çekiciliğini.
Yüreğine gelince, hiç anlayamıyorum;
Nereye yönelmişti acaba?

Théophé'nin haremdeki uzak öncelleri Osmanlılardan önce de vardı. Abbasi halifelerinin saraylarında eş ve anneydiler.[55] 1346'da Bizanslı prenses Teodora, Bursa'daki haremde kendi dininde ibadet etmesine izin verilmesi koşuluyla Orhan Bey'le evlenmişti.[56] İstanbul düştüğünde, en değerli ganimetler arasında güzellikleri ve asilliklerine paha biçilemeyen Bizanslı bakireler de vardı. Prévost'nun romanında da görülüyordu bu tema. 18. yüzyıl yazarı Belin de Monterzi'ye göre, "Fatih Sultan Mehmed Mora'yı işgal ettiğinde Paleologos soyundan prenseslerle evlenmişti."[57]

Monterzi'nin kitabı, tarihsel gerçeklere uygun olduğunu iddia etse de, tarih kisvesinde bir kurguydu. Bizanslı prensesler ile padişah ve padişahın adamları arasındaki mektuplaşmalardan oluşmuştu. Monterzi'nin portrelerinde Osmanlılar sert savaşçılardı, ama cesaretlerine direnemeyen asil Bizanslı kadınlara karşı yürekleri yufkaydı. Bu prenseslerden biri olan İrini, şehrin kuşatmasında yok olan ünlü bir Bizanslı ailenin hayatta kalan tek üyesiydi. Osmanlı sultanına sunuldu İrini; sultan ona öyle bir abayı yaktı ki sefere çıkmayı unuttu. Ancak, ordunun kopardığı yaygarayla kavgacı ruhu canlandı ve "onu bu denli bağlayan nesne ortadan kaldırıldı."[58] İrini dinini değiştirmeyi reddetmişti; ölümünden sonra Ortodoksların azizesi ilan edildi. Trajik öyküsünde erken tarihli bir Doğu dekoruna yerleştirilmiş güzellik, arzu ve şiddet temalarını görürüz. Ayrıca, bir kadının kaderinde Hıristiyanlık ile İslam fetihlerinin kesiştiğini de görürüz. Monterzi'nin diğer romansları bu kitabı kadar şiddet dolu değildi, ama hepsi haremin kadın dünyasına paralel melez bir erkek dünyasını anlatıyordu. Öyküler farklı etnik kökenlerden gelen, Priamus ve Ajax gibi adları olan Osmanlı komutanlarına dairdi.

54 Sainte-Beuve 1846, s. 66. Bu dizeler *Lettres*'in ilk baskısında (1787) vardı.
55 Daha fazla ayrıntı için bkz. Nour ve Soulogiannis 1973, s. 16.
56 Croutier 1989, s. 103.
57 [Monterzi] 1764, s. ix.
58 *A.g.e.*, s. 49.

Yunanlı cariyeler veya çoğu kez adlandırıldıkları gibi *les belles Grecques*, 18. yüzyılın başka yarı tarihsel, yarı kurgu eserlerinde de yer alır.[59] Üretken bir roman, oyun ve tarih yazarı olan Madeleine Poisson de Gomez'in yazdığı böyle bir çalışma "tarihsel" bir anlatı olarak sunulmuştu; birkaçı Yunanlı olan bazı ünlü ve güçlü kadın sultanların portrelerinden oluşuyordu. Gomez'in kitabı onları ya kurban ya da saray entrikalarının kışkırtıcısı olarak sunmuştu. Bu entrikalar çoğunlukla hasekiler arasındaki rekabet yüzünden ortaya çıkmıştı; kadınlar, tahta sadece biri geçebilecek olan oğullarının kaderini tayin etmeye çalışıyorlardı. Gomez bu mücadeleci annelerin başarı ve başarısızlıklarına birçok örnek verir. Bir haseki için valide sultan olmaktan daha büyük bir zafer yoktur; bu mevki "hanedan kadınlarının en büyük otorite ve statü kaynağıdır."[60]

Anlatısında, Gomez hanedandan böyle bir kadına, Rum kökenli Kösem Sultan'a özel yer vermişti. Kösem çok küçükken yetim kalmış, on beş yaşında kendini I. Ahmed'in hareminde bulmuştu. Sıradan bir güzelliği olmakla birlikte, Gomez'in çizdiği portreye göre hırsını ve iktidara susamışlığını maskeleyen muhteşem bir edaya ve zarafete sahipti. Önce I. Ahmed'in üstündeki etkisiyle, onun ölümünden sonra da valide sultan olarak neredeyse elli yıl (1603-1651) iktidarı elinde tutmuştu. Her ikisi de ayyaş, dolayısıyla akıl sağlığı bozuk iki oğlunun, IV. Murad (1623-1640) ile I. İbrahim'in (1640-1648) arkasındaki güçtü. 1651'de torunu IV. Mehmed tahta çıkıp da valide sultanlık başka birine geçtiğinde saltanatı sona erdi. Kösem her ikisini de öldürtmeye çalıştı, ama saray hadım ağalarının elinde korkunç ve aşağılayıcı bir ölümle karşılaştı. Onu en yüksek saflara çıkaran ve iktidarı ele geçirmesine olanak sağlayan valide sultan unvanını kaybedince entrika ve kumpas becerisi bir işe yaramamıştı.[61]

Gomez, Ahmed'in Kösem Sultan'dan önceki hasekisinin de Yunanlı olduğunu yazar: Basilia, ya da sultanın verdiği adla "Johahi". O da mütevazı bir aileden geliyordu; Gomez'in yazdığına göre ne doğduğu Atina'yı unutmuştu, ne de dinini. Padişah ona bir armağan vermek istediği zaman yerel valinin kötü yönettiği Atina'yı istedi. Ayrıca kendisinin ölümünden sonra kentin denetimi *Keslar Aga*'ya [kızlar ağası] geçmeliydi. Dileği kabul edildi ve doğduğu kent çok daha düzenli, çok daha huzurlu oldu. Basilia kısa bir süre

59 Daha popüler bazıları: [Bèdacier] 1712, 1713; [Belin de La Faye] 1722; [Meusnier de Querlon] 1748, 1784, 1894, 1900; [Pajon] 1742; [Rustaing de Saint-Jory] 1711.

60 Peirce 1993, s. 230.

61 Bu olağanüstü kadının yaşamı için bkz. [Gomez] 1722, 3: 66-89, 151-71, 202-10, ve 4, s. 4-11, 76-78; Peirce 1993, s. 232-52; Chassepol 1676, s. 79-98.

sonra çocuk doğururken öldü, ama anısı ona şükran duyan Atinalılar arasında yaşadı.

Bu Atinalılardan biri de keşiş Damaskinos'tu. Yunanlıların Türk egemenliği altında gerileyişini ağızlarında sakız eden Avrupalı ziyaretçileri azarladığı tiradında bu kadınları anmıştı. Sitemleri, Guillet'nin *Athènes ancienne et nouvelle* [Antik ve Çağdaş Atina] (1675) adlı kitabında zikredilir. Damaskinos Osmanlı haremlerindeki, özellikle de sultanın haremindeki Yunanlı kadınların, fethedilenle (Yunanlılar) fetheden (Türkler) arasında arabuluculuk yaptıklarını belirtip över, hatta etkilerini Doğu'nun Helenleştirilmesi olarak tanımlamaya kadar vardırır:

> Konstantinopolis'te Osmanlı hanedanının kurulması ve bu hanedana çoğunlukla Yunanlı kadınların veliaht doğurmasından bu yana Padişah'ın ülkesinde kaç kuşaktır ne oldu? Daha ileri gitmeyeceğiz: *Hankiar Azaki* [Hünkârın hasekisi], yani imparatorluğun birinci sultana'sı, bugün IV. Mehmed'in tek aşkı, bugün padişahın halefi olarak gördüğümüz küçük veliahdın annesi, Yunan doğumludur. Kandiye'deki [Girit] Resmo'dan yirmi bir yıl önce alınmıştı. Nihayet biz artık tek kandan değiliz ve bu iki halk tek bir ulus oluşturmuyor.[62]

Damaskinos'tan yaklaşık iki yüz yıl sonra, Romanyalı yazar Dora d'Istria da harem kadınlarının arabuluculuk rolü üzerinde durmuştu:

> Padişahın, paşaların ve beylerin haremleri Gürcistan, Kolkhis, Yunanistan gibi yörelerinden getirilmiş Doğu Avrupa'nın en güzel kadınlarıyla doludur. Ülkenin yönetiminde çok faal olan bu kadınlar Fin-Moğollardan çok daha üstün milletlerdendir. *Mahpeikir* [Kösem Mahpeyker] ve *Revia Gülnüs* [Râbia Gülnûş] Yunanlıydı. ... Doğu Hıristiyanlarının padişaha çoğu zaman "kölenin oğlu" demeleri ... Fatih'in hanedanının padişah saraylarına birçok güzel ve akıllı köle sağlamış olan asil ırkların cesur kanına nice borçlu olduğunu açıklamaktadır.[63]

Damaskinos ve Dora d'Istria harem kadınlarını aşağılanmış cariyeler olarak değil, fethedilenle fetheden arasındaki nüfuzlu arabulucular olarak görmüşlerdi. Güzellikleri onları sadece "zevk vermek"le sınırlamamış, zekâlarının da katkısıyla hem kendi halklarına hem de Osmanlılara yararlı olacak etkili konumlara yükseltmişti. Ancak bu görüş, harem kadınını erotik dünyanın sınırlarına hapseden görüş kadar yaygın değildi.

62 Guillet 1675, s. 245.
63 Istria 1861, s. 345-46.

PEÇEYİ KALDIRMAK: BATI'NIN VAADİ

Helenizmin çekiciliği Yunanistan'ın Doğu bağlantılarını silip yok etmeye başladığında, Doğulu ötekilikle sarmalanmış kadınların öyküleri unutulup gitti. Ama gözden kaybolmadan önce artlarında birini bırakmışlardı: Théophé. O kendilerinden farklıydı, çünkü güzelliğini ve zekâsını haremde yükselmek için kullanmamış, Doğulu geçmişini reddedip Batılılaşmış iffetli bir kadın olarak yeni kimliğini inşa etmeye girişmişti. Onun din değiştirmesi/dönüşümü Yunanistan'ın Batılılaşmasının bir mecazı olarak görülebilir. Her ikisi de Doğululuk yüzünden "lekelenmiş" olan yakın geçmişlerini reddetmişlerdi. İkisi de yeni düşünce ve davranış biçimlerinde Batı'ya yönelmişler, ikisi de Batı'nın bir övüp bir yüceltmesinden paylarını almışlardı. Gene de önemli bir fark vardı. Yunanistan'ın dönüşümü, antikçağın erkek dünyasını örnek alan bir erkek önermesiydi. Öte yandan Théophé'nin yalnızca tek geçmişi vardı: harem. Öykünebileceği ünlü ataları yoktu. Unutulmamalıdır ki, antikçağın en tanınmış Yunan kadınları, harem cariyelerinden hiç de daha saygın ya da iffetli olmayan *hetaerai* idi.[64] Dolayısıyla Théophé Batı'ya yaptığı tehlikeli yolculukta tek başınaydı, çünkü Batı'yla doğrudan yüzleşmeliydi, ama antikçağ bağlantılarından yoksun Doğulu geçmişi onu daima kovalayacaktı.

Théophé'nin Doğulu karakterinin olduğu gibi, Batılılaşmış kişiliğinin de edebiyatta öncülleri vardı, ama elbette hepsi kadın değildi. Kökleri ortaçağ romanslarındaydı, bu romanslarda Yunan mitolojisi ve tarihindeki öyküler ve adlar –bunlardan Büyük İskender öne çıkıyordu– *Cycle des Romans d'Antiquité*'nin [Antikçağ Romansları Dizisi] tematik çekirdeğini oluşturmuştu. Bu öykülerin ırak ve ulaşılamaz, hem bulutsu hem de kıpırtısız mekânları fantezi için mükemmeldi; burada şövalyelik ve saray aşkı idealleri sahneye konabilirdi.[65] Yunanistan'ın Batı'ya öykünmesi teması ilk ifadesini Chrétien de Troyes'un romansı *Cligès*'de (1176) buldu. Tarihsel dekoru soyut, hayali bir Bizans ile Britanya Kralı Arthur'un saray dünyasıydı. Bizans prensi Alexander, on iki asil Yunanlı gençle birlikte şövalyelik sanatı ve bece-

64 Catherine Bédacier antikçağda yaşamış Aspasia ve Lais gibi bir dizi Yunan fahişenin portresini verir, bunlar Paris sosyetesi tarzında romantik karşılaşmaları ve saraylıların zarafetini yansıtan portrelerdir. Ancak bu pagan bir toplumdu ve bu kadınlar, Yunan erkeklerinin tersine, uzak durulması gereken birer örnek oluşturuyordu. "İnanıyorum ki" diyordu yazar, sorumluluğu reddedercesine, "sözcüklerimden biri bile iffetlileri korkutamayacaktır; hatta eminim verdiğim örnekler hanımları günahtan uzaklaştırır; bu ahlaksızlık portrelerini okuyunca öyle dehşete kapılacaktır ki yanlış davranışlarda bulunması mümkün olmayacaktır" ("Préface", [Bèdacier] 1712, s. iii).

65 Bu romansların betimlenmesi, analizi ve alıntılar için bkz. Bossuat 1962: 47-55; Loomis 1963, s. 44-47. Loomis ve Loomis 1957: 233-41. Ortaçağdan 17. yüzyıla Yunanistan tasvirlerine özet bir genel bakış için bkz. Mirambel 1951, s. 40-50.

rilerini öğrenmek üzere Kral Arthur'un sarayına gitmişti. Alexander krala o kadar iyi hizmet etti ki, İngiltere'de kalarak Sir Gawain'in kız kardeşi Soredamors'la evlendi. Birleşmelerinin meyvesi Cligès oldu. Oğluyla birlikte Yunanistan'a, babasının tahtına oturmaya dönen Alexander, Cligès'ye kendisini örnek alıp İngiltere'de bir şövalye çıraklığı bulmasını öğütlüyordu.

> Hiç bilmeyeceksin, sevgili oğlum Cligès,
> Marifet ve cesaretteki değerini,
> Ta ki Kral Arthur'un sarayında
> Britanyalılar ve İngiliz halkıyla
> Nasıl çarpıştığını gösterene kadar
> ...
> Değerli erkekler çoktur Britanya'da
> onurları ve hünerleriyle ünlü.[66]

Baba ile oğul, Odisseus'un gerçek soydaşları olarak yalnız yiğitlikte değil, aynı zamanda cingözlükte de öne çıkmıştı. Savaşta hem cesurdular, hem de Kral Arthur'ın "dürüst" şövalyelerinin asla tenezzül etmeyecekleri bir kurnazlıkla hareket ediyorlardı. Yunanlı erkeklerin kurnazlığını Yunanlı kadınların büyü ve cadılık becerileri tamamlıyordu. Mürebbiye Thessala sihir ve büyücülük sanatlarında Medea'nın değerli bir ardılıydı. Thessala adı elbette garip olaylarla, büyü sanatları ve cadılarla ilişkilendirilen Tesalya'ya gönderme yapmaktaydı. Antikçağda yaşamış Tesalyalı büyücü kadınların ünü 19. yüzyıla kadar sürmüştü.[67] Hiç de yüceltici olmayan bu sözümona özellikler – erkeklerin kurnazlığı, kadınların paganlığı– Batılıların gözünde tarihsel dönüşüm geçiren Yunanlılarla ilişkilendirilmişti. Öte yandan Batı, esas olarak da Fransa, Yunanistan'ın zihinlerdeki asıl mirasını zaten benimsemişti. Modern zamanlarda bir laytmotif haline gelen bu zihinlerdeki kültürel göç, ilk kez *Cligès*'de dile getirilmişti.

> Kitaplarımız öğretti bize Yunanistan'ın övgüyü hak ettiğini
> ilkin ve bütün saygınlığıyla
> hem bilgisi, hem de şövalyeliği için.
> Şövalyelik daha sonra Roma'ya geldi;
> Şimdiyse bütün o bilgiler yurduna,

66 Troyes 2000, s. 76, 124.

67 Takma adı "Me D ..." olan yazar amaçsızca gezinen bir yabancı hakkında şunları söyler: "Gece yarısı mezarlıklara gidip mezarların ortasında ... aldatıcı kehanetlerini söyleyen Tesalya büyücülerini düşünerek..." (Me D ... 1822, s. 70.) Bu "kadın büyücüler" Lussan'da (1731-1732) daha kapsamlı ele alınmıştır.

Fransa'ya geldi, Tanrı nerede olmasını buyurmuşsa
Orada korunmasını müyesser eylesin,
...
Ki Fransa'dan asla çıkarılamasın
Tanrının ötekilere ödünç verdiği.[68]

Cligès'de, Fransa'nın temsil ettiği Batı'nm Yunanlıların yeniden eğitimi konusundaki vaatlerinin ilk tezahürünü görüyoruz. Beklendiği gibi, bundan ilk yararlananlar erkeklerdi. Bu dünyayı kucaklayan ilk kurgusal Yunanlı kadın, Madam de Lafayette'in yazdığı *Zaïde* (1670) romansının Doğulu kahramanıydı. Feodal çatışmalar ve Arap saldırılarının tehdidi altındaki 9. yüzyıl İspanya Leon Krallığı'nda geçen bu romans, modern edebiyatın Akdeniz'de İslam ve Hıristiyanlığın kesişen yollarını, çatışmalarını ve bir araya gelişlerini betimleyen ilk eserlerinden biridir. Bu, derece derece ötekiliğiyle melez bir dünyadır: "Ahlaksız, barbar" Afrikalılardan çok İspanyollara benzeyen Berberiler, Müslüman olmalarına rağmen cesur ve saygılıdırlar. Kıbrıs'ta doğmuş olan Zaïde, bu melez dünyanın ürünüydü. Annesi Hıristiyan Yunanlı, babası adanın Arap yöneticilerinin yanında çalışan bir memurdu. Bu iki grup, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, özgürce bir arada yaşıyorlardı. Öğrenim görmüş seçkinlerin dili Yunancaydı. Tharse (Trakya?) Prensi olan genç Arap, "Yunancayı eski Yunanlıların kibarlığıyla konuşurdu."[69] Romansın klasik geçmişe yaptığı tek gönderme buydu. Hıristiyanlık, Yunan dünyasını Müslüman Araplardan ayıran belirleyici özellikti. Hıristiyan olarak yetiştirilen Zaïde, Tharse Prensi ile evlenmeyi reddetmişti, çünkü prensin "dini [erkeklerin] uygun buldukları sayıda eş almalarına izin veriyordu."[70]

Müslüman Kuzey Afrika'ya giderken Zaïde ve ailesini taşıyan gemi rotasından çıktı ve genç Yunanlı kadın İspanya kıyılarına sürüklenip İspanyol asilzadesi Conslave tarafından kurtarıldı. Adam bu yabancının olağanüstü güzelliğinden, "hatlarının orantılı oluşundan, narin yüzünden ... ağzının güzelliğinden, göğüslerinin beyazlığından ... ve iri kara gözlerinden"[71] çok etkilenmişti. Doğu dekoruna oturtulmuş Yunanlı kadın güzelliği imgeleri zaten

68 *A.g.e.*, 1-2.
69 Lafayette 1982, s. 115.
70 *A.g.e.*, s. 120.
71 *A.g.e.*, s. 30. Benzer özellikleri olan bir 19. yüzyıl Yunan kadını kendi güzelliğini şöyle betimlemişti: "Yunanlı kızların dikkat çeken yüz biçimi benim hatlarımda hemen görülür: her özellik belirgindir, iri ve siyah gözlerim uzun göz kapakları ile çevrelenmiştir, ... Sakız ve İzmir'in tüm kadınlarının ayırt edici bir özelliğidir bu. Bu güzellik biçimi Avrupa'da bulunmaz ... en azından özgünlük iddiasından dolayı çekicidir.' [Panam] 1823, s. 22.

Avrupa'da dolaşıyordu. Gezgin Chevremont, yetenekli bir portre ressamı olan genç bir İtalyan esir kızın ilginç öyküsünü anlatır. Kız İstanbul'a getirilmiş ve saraya girip çıkabilen bir Yahudi kadının yanına girmişti.[72] Hanımıyla saraya girmesine izin verilince, birkaç saat içinde en güzel odalıkların "minyatür" portrelerini yaptı. Yahudi kadın daha sonra bu portreleri Osmanlılara ve Avrupalılara Yunanlı kadınların resmi diye sattı. "Kadının bu nefis resimlere istediği ücreti ödemekte tereddüt edecek hiçbir genç Osmanlı subayı yoktu, hatta resimler *Beautés vivantes de la Grèce* [Yunanistan'ın Yaşayan Güzelleri] adı altında Almanya'da ve İtalya'da, ta Madrid'e kadar, zengin ve meraklıların ellerinde dolaştı."[73]

Ancak, Conslave Zaïde'nin hatlarında hemen "Grek" özellikler görmemiş, kimliğinin işaretlerini aramamıştı. Kızın muhteşem kıyafeti Faslılarınki gibiydi, ama hiç Arapça konuşmuyordu; yüzü anlamlıydı, ancak dili anlaşılmıyordu. Ona iletişim kurmadan bakmak, bir heykele, "ebedi bir yokluğa" bakmak gibiydi. Ancak İspanyolca öğrendiği zaman aşkları filizlendi ve birliktelikleri mümkün oldu.[74] Aşklarını anlamlı kılan sözlü iletişimdi, böylece Batı kodlarındaki cinsiyetlerarası karşılıklılık hükmü yerine getiriliyordu.

Théophé belirli özellikleri Zaïde'yle paylaşıyordu: İkisi de Hıristiyan – Helen değil– Yunanistan ile Müslüman Doğu'nun melezi bir dünyadan gelmişlerdi; ikisi de olağanüstü güzeldi, eski tanrıçaların değil, Doğu soylularının güzelliğiydi bu; ikisi de yeni çevrelerinin dilini öğrenmek zorundaydı. Ancak, bir o kadar da fark vardı aralarında, hatta belki fazlası. Zaïde'nin aile kökenleri tartışma götürmüyordu, buna karşılık Théophé'ninkiler belirsizdi; Zaïde'nin yeni dili çabucak öğrenmesi, giysilerin ve bedensel işaretlerin kargaşasını ortadan kaldırıp Conslave ile doğrudan iletişim kurmasını sağlamıştı; Théophé'nin Fransızcaya hâkim olması ise, onun sözlerine her zaman ikili anlam yükleyen kurtarıcısının şüphelerini daha da artırdı. Daha önemlisi,

72 Yahudi kadınlar genellikle harem kadınları ile dış dünya arasında aracılık yaparlardı. "Sultanefendinin *Büyük Seryör*'den izni vardı, belirli Yahudi kadınlar her zaman saraya onları ziyarete gelebilirlerdi; olağanüstü kurnaz olan ve onlara ince ... iğne oyası öğretme bahanesiyle gelen ... bu kadınlar kurnaz imalarıyla sultanın kadınlarına kendilerini öyle hoş tanıtırlar ki ... kendi çıkarları için niyet ettikleri neyse ... etkili olurlar ... Ve böylece saraya gelen bütün Yahudi kadınlar çok zengin olur" (Withers 1653, s. 52-53; ayrıca bkz. Grasset [de] Saint-Sauveur 1796, s. 31).

73 [Chèvremont] 1695, s. 35-36.

74 Gérard de Nerval, 1843'te Kahire'de Cavalı kölesiyle benzer iletişimsizlik sorunu yaşamış, farklı bir tepki göstermişti. 19. yüzyıl için karakteristik olan bu vakada egzotik olanın cazibesi sözel ilişkiden daha kuvvetliydi. "Uzak ülkelerden gelen bir kadında ... son derece büyüleyici bir şey var ... bilinmeyen bir dili konuşuyor ... Kafeste harika bir kuşa sahip olduğum izlenimine kapıldım" (Nerval 1984, s. 48).

Zaïde'nin Batılılaşması düzgün ve güvenilir bir erkek koruyucunun rehberliğinde çatışmasız bir geçişti. Öte yandan Théophé, koruyucu baba veya mütehakkim âşık gibi davranan erkekler tarafından sömürüldü, bu yüzden de Batı'nın erdemlilik yolunu yalnız yürümek zorunda kaldı.

Bir bakıma, aralarındaki farklar iki yüzyılın farklarını örnekler: Zaïde, İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi apaçık zıtlıkları ve hiç de gizli kapaklı olmayan simetrileriyle 17. yüzyıla aitti. Madam de Lafayette'in okurları, onun tutkuları ve çelişkileri evrensel olan karakterleriyle, uzak bir geçmişte yaşamış olsalar da, özdeşleşebiliyordu. Öte yandan, Théophé, kültürel farklılıkların daha karmaşık ve sorunlu hale geldiği 18. yüzyılın ürünüydü. Uygarlığın kaynağı addedilen evrensel ilkelerin altında, kültürü oluşturan belirli değerler ve uygulamalar yatmaktaydı.[75] Bu ayırım, Aydınlanma'nın çeşitlilikle karşılaşmasından doğan çifte söylemini oluşturmuştu. Önceki iki yüzyılda, özellikle de Rönesans'ta, bu, içinde farklılıklar barındıran beşeri ve fiziki dünyanın bir parçası olarak keşfedilip kaydedilmişti; en başta doğabilimci ve kozmografyacıların tanımladığı anlamda bir çeşitlilikti bu. Aydınlanma sırasında, kültürel çeşitliliğe ilişkin ampirik çalışmalar sürdü, ancak bu ilgiye, Doğu ile Batı'nın ikiliğinde örneklenen farklılığa yapılan bir vurgu eşlik ediyordu artık.

Farklılık ya kalıcı, değiştirilemeyen egzotik olarak görülüyordu ya da tanıdık olmayanı bildik olana dönüştürmeye bir davet. Din dışı bir girişim olmasına rağmen, bu dönüşüm "en yaygın Hıristiyan geleneklerinden biridir."[76] Din eğitimi sayesinde şüphesiz dönüştürmenin taktiklerini ve psikolojisini bilen Prévost, dönüşümü Doğu ile Batı kültürünün yüz yüze geldiği din dışı dünyaya aktarmıştı. Ancak, Lafayette'in Batı Hıristiyanlığının Doğu İslamiyeti üzerindeki kayıtsız şartsız zaferi kavramının tersine, Prévost "Avrupa'nın üstünlüğü kavramına meydan okur."[77] Théophé'nin Batılılaştırılması, dönüştürmenin kültür açısından olduğu kadar ahlak açısından da açmazının ilk örneklerinden biriydi; zira haremden çıkarılması hem bireysel bir kurtuluştu, hem de kültürel bir aktarım. Bu açıdan, *Histoire d'une Grecque moderne* 17. yüzyıl evrenselciliği ile 18. yüzyıl tikelciliği arasında bir köprü olarak görülebilir.

75 Voltaire evrensellik ve çeşitlilik arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlar: "Sonuç olarak ... insan doğasıyla yakından ilişkili her şeyin dünyanın bir ucundan öbür ucuna aynı olduğu açığa çıkıyor; geleneğe dayanan her şey farklıdır ... geleneğin gücü doğanınkinden mutlak olarak daha büyüktür; davranışları, uygulamaları etkiler, evren sahnesine çeşitlilik yayar; doğa birlik yayar; her yere birkaç değişmeyen ilke yerleştirir; dolayısıyla temel her yerde aynıdır, kültürün meyveleri ise çeşitlidir" (Voltaire 1963, 2, s. 810).

76 P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, aktaran Singerman 1987, s. 223.

77 Douthwaite 1992, s. 45.

Théophé'nin dönüşmesinin dört veçhesi vardı: Ahlaken ıslahının önkoşulu olarak kişisel geçmişinden vazgeçmesi; birey olarak karakterin toplumsal belirleyicisi olan Doğu ve Batı kadın davranış kodları arasında seçim yapması; bunun doğal sonucu olarak da, kendi güç arayışı ile kurtarıcısının ona sahip olabilmek için tuzağa düşürme peşinde koşuşu arasındaki çelişki; son olarak da, terk ettiği Doğu'dan ve onu terk eden Batı'dan kopup yabancılaşması. Dolayısıyla, dönüşümün metni altında, ikili kurtarıcı-sahip rolünde içkin bir alt metin yatar.

Türklerin harem kadınlarını seçerken onların aile ve etnik kökenlerini öğrenip doğrulamakla uğraşmadıklarını gördük. Chériber Fransız'a, "bizim kadınlarımızın özellikleri başka ülkelerdeki kadınlardan çok farklı değildir", diyordu.[78] Etnik kökenin ve aile bağlarının bir etkisi olmadığına göre, her kadın hareme eşit koşullarda giriyordu. Çocuklarına da tanınan bu eşitlik, zaman içinde değişmeden kaldı; Busbecq ve üç yüzyıl sonrasının Gérard de Nerval gibi yazarları bu sürekliliği doğrulamıştı.[79]

Aile ve ülke bağlılığı açısından hiçbir fark yoksa da, güzelliğe ve eğitime dayalı ayrımlar vardı. Hareme hazırlanan genç kadınların eğitimi seyahatnamelerde bir laytmotif olarak yer alır. Satılmadan önce, bu genç kadınlara şarkı söylemek, dans etmek, çalgı çalmak ve nakış işlemek öğretilirdi. Ne kadar başarılı olurlarsa, o kadar zengin bir eve girme şansları vardı. Eğitimleri savaş esiri olarak sekiz veya dokuz yaşında satın alındıklarında ya da getirildiklerinde başlıyor, hareme girme yaşına kadar sürüyordu. "Genç kızlara göz kulak olmak, onlara nakış işlemeyi öğretmek, onlara ailenin kızlarıymış gibi dikkatle hizmet etmek daha yaşlı cariyelerin"[80] göreviydi. Lady Montagu'nün tarafsız anlatısından farklı olarak, Batı tasvirleri bu eğitimi aşk sanatlarına geçiş olarak sunmuştu. Voltaire'in Çerkes kadınlarla ilgili sözleri bu görüşün tipik örneğidir; bilgilerini seyahatnamelerden derlediği için de iyice tipikleşir:

> Çerkesler yoksuldur ve kızları güzeldir, bu nedenle en çok onları satarlar; bu kızlar Büyük Senyörün haremlerini güzellikleriyle süslerler ... bu kızları erkekleri okşamak, şehvet imalı danslar sunmak, onları hor gören sahiple-

78 Prévost 1978, s. 13.

79 "Eşlerin ve cariyelerin çocukları arasında hiçbir fark yoktur, hepsi aynı haklara sahiptir" (Busbecq 1968, s. 118). Doğabilimci Belon'a göre, "Eğer bir Türk büyük senyörün kızıyla evlenirse ve aynı zamanda en fakir işçilerden birinin kızıyla evli olsa, işçinin kızı büyük senyörün kızının arkadaşı olur" (Belon 1555, s. 329). 1843'te evinde geçici olarak kalan bazı Habeş köleleri Nerval'e gösteren köle tüccarının açıklaması: "Onlar benim haremimde, ailemin üyeleri gibi muamele görüyorlar, yemeklerini eşlerimle beraber yiyorlar" (Nerval 1984, s. 45).

80 [Montagu] 1837, s. 299.

> rinin iştahını çok çeşitli becerilerle uyandırmak üzere büyük bir iyi niyetle yetiştirirler ... bu zavallı yaratıklar derslerini anneleriyle her gün tekrarlar, tıpkı bizim kızlarımızın hiçbir şey anlamadan dinin kurallarını tekrarlamaları gibi.[81]

Théophé işte böyle bir eğitimin ürünüydü. Altı yaşında, babası olduğunu söyleyen bir adam tarafından Patras'ın Osmanlı valisine satılarak haremine götürülmüştü. Hatırladığına göre orada, on yaşına geldiğinde sahibini memnun etmekten ne kadar mutlu olacağını açıklamak için sabırsızlanan bir cariye tarafından büyütülmüştü. Anılarını tazelerken "Ne kadar talihli olduğumu böyle açıklamışlardı bana" demişti.[82] Buluğa erdiğinde, hem yaşlı paşa hem de genç oğlu istedi onu. Şiddetli çekişmeleri yaşlı adamın ölümüne, Théophé'nin İstanbul'a gitmesine yol açtı. Bu olay yaşamının sonuna kadar karşılaşacağı çekişmeler dizisinin ilkiydi.

Dönüşümünün ilk aşaması itiraflarıydı. Hem kendisi, hem de kurtarıcısı aşağılayıcı harem deneyiminin yerine daha saygıdeğer bir bugün ve yarın koyabilme arzusundaydı. Bu süreci başlatmak için, Fransız diplomat onun asil kökenden geldiğini, bu nedenle korunmaya ve bağlanılmaya değer olduğunu kesinleştirmek istemişti. Kökeninin saflığı bedeninin saf olmayışını dengeleyecekti. "Edinmek istediğim bilgi" demişti diplomat, "onun aile bağlarını keşfetmeme, böylece onu gözümde biraz daha yüceltebilmeme olanak sağlayacak, ancak bana naklettiği utanç dolu yaşamı silemeyecekti."[83] Ne var ki Yunanistan örneğinde olduğu gibi, yüceltilmiş uzak geçmiş –Yunanistan için klasik çağ, Théophé için Bizans– ikide bir onları huzursuz eden yakın ve pek de onurlu olmayan geçmişi hiçbir zaman silemeyecekti.[84]

Théophé geçmişinden sıyrılmaya ve gözlerini yeni bir dünyaya çevirmeye hazırdı. Bu yeni dünyanın ipuçlarını fark etmeye, ilk gördüğünde gözlerini kamaştıran harem pırıltısını kaybedip de bıkkınlık çöktüğünde başlamıştı. Çok geçmeden diğer kadınlardan ve onların *petites attentions*'larından [ilgisinden] yorulmaya başladı, "Ne olduğuna dair hiçbir fikrim olmayan iyi bir şey"[85]

81 Voltaire 1924, 1, s. 131.

82 Prévost 1978, s. 19.

83 *A.g.e.*, 34.

84 Théophé'nin Yunanlılığı Hıristiyanlıkla özdeşleşmiştir, Helenlikle değil. Fransız diplomat "Size hatırlatmam mı gerekiyor?" diye *Sélictar*'ı [silahdar] uyarır, "Théophé'nin Hıristiyan olduğunu. Onun Hıristiyanlığa eğiliminin kanından geldiğini düşünüyorum veya en azından ülkesi hakkındaki bildiklerinden" (Prévost 1978, s. 90). Mirambel'in onun *goût de l'intellectualité*'sinin [entelektüelliğe eğiliminin] Helenlerle bağlantısından ileri geldiği savı, epeyce dolaylıdır.

85 Prévost 1978, s. 25.

ararken, harem duvarlarının ötesine baktı. Bu tanımlanamaz "iyi", farklı bir yaşam tarzını özetleyen sihirli sözcük "iffet"te somutlaşıyordu. Din değiştirmek için ikna edilmesine gerek yoktu, çünkü yeni mesajı almaya dünden hazırdı. "İffet, onur, ahlak ... bu sözcükler kafama takılı kaldı ... sanki çok bildik sözcüklerdi ... Bir kadının güzellikten başka özelliklerine de paye veren erkekler var. Bir kadın başka değerler geliştirebilir ve başka yararlar sağlayabilir."[86] Prévost'nun romanında bazı eleştirmenlerin yaptığı gibi feminist izler aranacak olursa, Théophé'nin güzellikten başka özellikler geliştirme isteği ve cariye arkadaşlarının huzurunu küçümsemesi kesinlikle bu yöne işaret etmektedir.

Théophé'nin harem dışındaki yaşamla ilgili vizyonu hem beden*in* özgürlüğü, hem de beden*den* özgürleşmekti, çünkü onu köle yapan bu bedenin güzelliğiydi. Yoklaya yoklaya kendini anlamaya çalışırken –kurtarıcısı bunu bir özbilinç derinleşmesinden ziyade ***mea culpa*** [hata bende!] olarak yorumluyordu– harem eğitiminden geçerken öğrendiği iki ilkeyi hatırlamıştı. "Biri erkeklere kadınların tek varlık ve mutluluk kaynağı olarak bakmama yol açıyordu, diğeri ise yumuşak başlılık, boyun eğme ve okşayışlarla erkeklere hükmedebileceğimizi öğretmişti."[87] Batı'nın hayalindeki haremde bu ilişkilerde karşılıklılık ve duygusal bağ hiç yoktu. Genç yaşta, "farklı cinsiyetler olduğundan henüz haberi yokken" Türk efendisine verilen Théophé, ne duygusal bağı öğrenebilmişti, ne de aşkın getirdiği zevki; bu sadece bir "alışkanlık"tı. Bu goût et sentiment'dan [zevk ve duygusallıktan] yoksun cinsel çokeşliliğin karşısına Fransız diplomat "duygusal tekeşliliği" koymuştu.[88] Théophé'ye, "duygularına karşılık verecek bir erkeği talihsizlikleri yüzünden asla bulamamış Türk kadınlarında olmayan erdemleri hayat arkadaşında bulan Fransız kocanın mutluluğundan"[89] söz etti. Türkiye'deki *infamie de l'amour*'a [aşkın rezilliğine] seçenek olarak ona mahrem ve karşılıklı bir ilişki öneriyordu.

Théophé bu noktaya kadar diplomatın harem yaşamını lanetleyişini paylaşmıştı. Ancak kızın iffet yorumu farklıydı. Diplomat ise Théophé'nin derslerini yanlış yorumladığını görünce şaşırmış, hayal kırıklığına uğramıştı. "Ona ne öğrettim ki bu bükülmez iffeti aşıladım" diye yakınıyordu, "Hatalı olan ve beni yanlış anlayan o ... Böyle marifetleri olan bir kıza manastıra daha uygun olan bir yaşam tarzını öğretmek benim gibi hayat adamı olan bir erkek için saçma olurdu." Öte yandan derslerin berraklığı ve yorumu konusun-

86 *A.g.e.*, s. 26.
87 *A.g.e.*, 22.
88 Yeazell 2000, s. 5.
89 Prévost 1978, s. 13.

da Théophé'nin hiç şüphesi yoktu. Artık öğrendiklerini kendini yeniden yaratmak için kullanacaktı. "Dostluğunuz ve beni cömertçe korumanız" diyordu, "ilk andan itibaren talihsiz kaderimi tersine çevirdi. Daha basiretli olmama katkıda bulunmayacak her şeye karşı ilgisizim, çünkü artık sahip olduğum tek şey basirettir."[90] Bu azim onun yalnızca çokeşliliği reddetmesine değil, tekeşliliği de inkâr etmesine yol açmıştı.

Demek ki iffeti cinsellikten uzak durmak olarak algılamıştı, çünkü bu onu geçmişinden koparacak ve kendi kendisinin efendisi olabilmesi için "başka hünerler" geliştirmesine olanak tanıyacaktı. İffetli olmaya bağlılığı ona güçlülük duygusu veriyor, kendini tanımlamasına yardım ediyordu. Erken dönemlerde Doğu ve Batı kiliselerindeki birçok Hıristiyan azize ve şehit de aynı seçimi yapmıştı. Özellikle akıl hocasıyla ilişkilerinde cinsellikten uzak durmak zorundaydı, çünkü diplomatın onun lekeli geçmişini bilmesi, Théophé'nin bu geçmişi aşmasına engel olabilirdi. Ama geçmişini unutmadı, bu geçmişi bağımsızlığını tehlikeye atacak bir evlilik önerisini reddetmekte kullandı. Diplomat, "Geçmişinin anıları hep aklındaydı," diye yazmıştı, "kendisi hakkında yaralayıcı ve küçümseyici sözler söylemesine neden oldu bu anılar... gözlerimi açayım diye ... ve bu değersiz tutkuların beni kör etmesine son vereyim diye yalvardı bana."[91]

Mahrem ilişki yerine, bedeni dışlayacak ve sadece ruhu bağlayacak, cinselliğin olmadığı bir beraberlik konusunda ısrar etti Théophé. Françoise de Graffigny'nin *Lettres d'une Péruvienne* [Perulu Bir Kadının Mektupları] (1747) adlı eserinde, Zilia cinsiyetler arasındaki böyle yeniden düzenlenmiş ilişkiyi çok iyi ifade etmişti. Zilia da onunla evlenmek isteyen velinimetine kendi konumunu açıkça anlatmıştı. "Gel, Déterville, gel, ruhumuzun kaynaklarını ve doğanın armağanlarını nasıl koruyacağımızı öğren. Çalkantılı ve yıkıcı duygularından vazgeç; gel ve dostluğumda bulacağın saf, kalıcı zevkleri öğren."[92] Hem Zilia, hem de Théophé için *amitié*'yi *amour* [dostluğu aşk] yerine koymak, güzellik ve arzunun kapanma kısılmamış erkeklerle arkadaşlık anlamına geliyordu.

Théophé için, bu ikame geçmişinden kurtuluşunun ve önüne çıkacak

90 *A.g.e.*, s. 81, 92.

91 *A.g.e.*, s. 94. Mlle Aïssé de bir yabancı olarak bağımsızlığını korumak için "chevalier d'Aydie" ile evlenmeyi reddetmişti. "Herkes ona nasıl bakar", diye soruyordu, "*une inconnue* [bir yabancı] ile evlenirse? Eğer hakkımda söylenen her şeyi öğrenirsem, ne büyük utanç olur. Şövalye hakkımda düşündüklerini değiştirmez diye aldatabilir miyim kendimi?" (Mlle Aïssé'den Madame Calandrini'ye, Kasım 1726, [Aïssé] 1846 içinde, s. 142.)

92 Graffigny 1993, s. 168.

yeni olanakların anahtarıydı. Doğu kodunu reddederek, dönüşümünün üçüncü aşamasına giriyordu: "özgür seçim"in çıkmazları. Bu aşamaya giden yolun dosdoğru uzanacağını, gizli komplolar ve onu yolundan saptıracak taktiklerle dolu olmayacağını düşünüyordu; böylesine hileler kurtarıcısının alanına girerdi. Diplomatın anıları, eylemlerinden yararlanan kişiye sahip olup hükmetme konusunda kendini haklı çıkarmaya çalışan bir kurtarıcının niyetlerinin karmaşıklığına örnektir. Théophé bağımsız olmakta ısrar ettiğinde, "hor görme ile saygı duyma arasında ... garip bir diyalektik" başlar.[93] Böylece Théophé hem eski bir cariye olarak aşağılanabilir konumdadır, hem de kurtarıcısı onu iradesine bile isteye boyun eğecek bir *la première femme du monde*'a [dünyanın birinci kadınına] dönüştürebilirse, hayran olunacak bir konumda... Reddederse, ki eder, o zaman kurtarıcısının hakaretleri "bir itham retoriğine" dönüşür.[94] Diplomat Théophé'nin "nankör" olduğunu söyler; okur-yargıca kızın sözümona suçlarını savcının kanıtıymış gibi sunar. Ama davanın daha başında kendi kararını vererek bağımsız bir hükme varılmasını engeller. "Ben yaşamımı sürekli bir işkence haline getiren bir nankör tarafından reddedilmiş, hatta aldatılmış bir âşığım."

Davasını daha ikna edici kılmak için –ve bir bakıma kendini aklamak için– sadece suçlamaktan kaçınır: "Yine de, sevdiğim kişi beni bir baba sayıp dinledi, efendi sayıp saygı gösterdi, arkadaş sayıp danıştı."[95] Böylece Théophé'nin sesi koruyucusunun, suçlayıcısının, yargıcının ve ironik de olsa, savunucusunun katman katman, çelişkili iddiaları aracılığıyla bize ulaşır; diplomatın "tanıklığı sorunludur, çünkü kasvetli, çarpıtıcı bir tutku bürümüştür içini."[96] Bu sahip olma tutkusuydu. Sanki sessizce avına yaklaşan yırtıcı bir hayvandı diplomat, ama önemli bir farkla: Avı kendi iradesiyle ona gelmişti. "Gönüllü olarak vermeye istekli olmadığı hiçbir şeyi bir kadından istemem ben", demişti Théophé'ye.[97] Eğer av karşı koyarsa, tuzaklar kurup kendi kendini yok etmesini sağlıyor, böylece haklı olduğunu kanıtlıyordu. Bu bir güç oyunuydu; kaba, çıplak güç değil, kendini üstün gören bir haminin gücü...

Yüce gönüllülüğü ve yardımseverliğinin haklı ödülünü almak için kurduğu tuzaklar neydi? Théophé'nin geçmişini kendisine karşı kullanmak ve etrafını hilekârlar, yalancılarla çevirmek. İlk karşılaşmalarından itibaren bir kalıp ortaya çıkmıştı. Akıl hocası ile öğrenci, koruyucu ve korunan arasında-

93 Singerman 1987, s. 244.
94 *A.g.e.*, s. 222.
95 Prévost 1978, s. 11.
96 Singerman 1987, s. 222.
97 Prévost 1978, s. 51.

ki ilişki kurulur kurulmaz, her şey tersine dönüvermişti; bir yanda huzur ve uyum, öte yanda huzursuz kuşku ve kıskançlık dönemleri, ardından da şiddetle arzu edilen öznenin damgalanışı. Théophé'yi Chériber'in hareminden çekip çıkarmaya karar verdiği anda ona güvensizlik duymaya başlamıştı. "Kuşkum yoktu ... saray yaşamını sevmiyordu artık ... ve benimle gizli kapaklı bir aşk yaşamak istiyordu." Yunan kökenli oluşu, duygularını gizlediği kuşkusunu güçlendirmişti: "Bugün, antikçağda olduğu gibi, Yunanlının iyi niyeti ironik bir meseldir."[98]

Bununla beraber, onu koruması altına aldı ve İstanbul yakınındaki kır evine yerleştirdi. Orada, "saray fikrini" unutmasına yardım edecek saygıyı ve özgürlüğü ona sağlamayı vaat etti. Ancak, unutmayı asıl reddeden diplomattı, çünkü bu fikir ve hatırlattığı imgeler onun erotik fantezilerini uyarıyor, kinini güçlendiriyordu. Théophé haremi terk etmiş, fakat kurtarıcısının gözünde harem onu terk etmemişti. Théophé geçmişini anlattıktan sonra, diplomat bundan kendi sonuçlarını çıkardı. Aklamadı Théophé'yi, hayali bir harem sahnesini aklından geçiren bir dikizcinin arzu dolu bakışlarıyla süzdü yalnızca. "Ben onun endamına hayranlıkla bakarken, şüphesiz o da beni memnun etmeyi arzuluyor, bu da gururumu okşuyordu." Ama "Başka bir Türkün, hatta benden sakladığı düzinelerce âşığın, sonra da Chériber'in kollarından çıktığı" düşüncesi "beni yaşımın ateşi yüzünden şeytana uymaktan kurtardı."[99] Ama şeytan oradaydı ve diplomatın kızın dinini değiştirip sonra da ona sahip olma isteğini körüklüyordu.

Diplomat gururunu okşayan bu beklentiyle, "tiksintisi"nin üstesinden geldi ve Théophé'ye evlenme teklif etti. Théophé şimdi adamın vaatlerinin altında pusuda bekleyen tehlikelerin farkındaydı; teklifi reddetti. Fransız, bu haksızlığın öcünü almak ve gururunu onarmak için onu aşağıladı ve özgürlükle aynı anda ceza da veren bir efendi olarak haklarını talep etti. Kıza "seçim özgürlüğünü" ancak o bağışlayabilirdi, çünkü Théophé ona aitti. Reddedilen âşık ceza veren yargıç olmuştu ve hakkında hüküm vermeden önce onun bugünkü suçları hakkında delil toplaması gerekiyordu. Onu şiddetle arzuladığı kadar, onun suçlu olduğunu kanıtlamayı da aklına takmıştı. Eğer bedenine sahip olamıyorsa, o zaman ruhunu yok etmeliydi. Bu noktada tuzaklar başladı. Çevresini kurtarıcısı denetlediği için, onu taviz vermek zorunda

98 *A.g.e.*, s. 13, 29. Yunanlıların "kötü niyeti" Cicero'dan Bayle'e kadar birçok yazarca belirtilmişti. Bayle şöyle yazıyordu: "Bu insanlar [Kapadokyalılar], Cicero'nun ... Yunanlı tanıkların kötü özellikleri hakkındaki güzel sözlerine atıf yaparsak, bu kötülüğü [sahte tanıklığı] aşırıya vardıran Yunanlıları bile geride bıraktılar" ("Cappadoce", [Bayle] 1720 içinde: 1, s. 753).

99 Prévost 1978, s. 29.

kalacağını umduğu konumlara soktu. Görünürde ona daha iyi hizmet vermek için aldığı "köleler", Théophé'yi töhmet altında bırakacak kanıtları üreten kıskanç ve suç ortağı kadınlardı. Hainlikleri ve dolapları keşfedildikten sonra bile, acıma ve yardım bahanesiyle onları evde tuttu. Sahneyi kuran, fakat oyuncuların rolü nasıl icra edeceklerinin sorumluluğunu almayı reddeden bir yönetmen gibiydi.

Théophé'nin boyun eğmez iffetinin tahrik ettiği acımasız suçlamalar sözüm ona erkek kardeşi Synèse ile olan sahnede doruğa çıkar. Fransız diplomat onu kız kardeşine iyi bir arkadaş olacağı, ayrıca Théophé ile arasında tampon oluşturacağı bahanesiyle yanına almıştı. Ancak, Synèse'in yakınlığı kardeşçe sevgi sınırlarının ötesine geçti. Théophé'nin buna karşı çıkışı sadece kurtarıcısının şüphe ve nefretini artırmaya yaradı.

Synèse olayı ensest aşk temasını, Singerman'ın adlandırmasıyla, *l'équivoque incestueux*'yu [ensest ikircilliğini] anlatır. Prévost aynı konuyu daha açık seçik bir tarzda Cleveland'da (1732-39) ele almıştı; *Histoire d'une Grecque moderne*'de daha örtüktür bu tema, ancak aynı derecede yaygındır. Ensest, Synèse'in âşıkane davranışlarında doğrudan doğruya, kahramanın hem Théophé'yi evlat edinen baba, hem de onu şiddetle arzulayan sevgili olarak çelişkili rollerinde ise mecazi olarak tezahür ediyordu.[100] Diplomat, ensest duyguları içindeki kardeş kadar açıkça olmasa da, âşık olduğu kadını elde etmek için baba rolünü oynamıştı.[101] Aïsse'nin hamisi M. de Ferriol de babaca bir tahakküm peşinde koşmuş, feodal bir senyörün haklarını talep etmişti. 1711'de, Aïsse on yedi yaşındayken, haklarını yüzsüzce belirttiği bir mektup yollamıştı kıza:

> Seni kâfirlerin elinden kurtarıp satın aldığım zaman, niyetim kendimi üzüp de mutsuz olmak değildi; tam tersine, kadınların alın yazısını tayin edecek kader kararından yararlanarak seni istediğim gibi kullanmak, bir gün kızım veya metresim yapmayı amaçlıyordum. Aynı kader seni biri ve diğeri yapacaktır, çünkü aşkı arkadaşlıktan ve ateşli arzuyu babaca sevecenlikten ayıramıyorum; o halde sessizce kadere boyun eğ ve Tanrı'nın memnuniyetle birleştirdiğini ayırma. Sevecenliğini yirmi farklı kadına paylaştıran bir Türkün metresi olacaktın, oysa ben bir tek seni seviyorum.[102]

100 Prévost'nun eserlerinde ensest temasının bir analizi için bkz. Sgard 1995, s. 156-57.

101 Prévost 1978, s. 90.

102 Sainte-Beuve'de atıf yapılan mektup 1846, s. 14. Koruyucu-baba-baştan çıkarıcı figürü Madame Panam'm anılarında da görülür. On dört yaşında, Saxe-Cobourg dükünün vaatleriyle yoldan çıkmıştı: "Bana bir çocuk gibi davrandı; bana sarıldı ve ona baba demem için beni yüreklendirdi. Kollarında ağladım ve ona ... *ailemizin velinimeti* unvanını verdim" ([Panam] 1823, s. 25).

Aïsse hiç hareme girmemişti, ama haremin mirası Théophé kadar onu da etkilemişti; çünkü Doğulu geçmişlerinin bir parçasıydı. Her ikisi de cariyelerin –tanımı gereği– utanç verici kaderinden kurtarılmış, baba gibi görülen kişinin duygularıyla daha da bağlayıcı kılınmış metres konumu, her ikisine de önerilmişti. Bu önerinin ahlaki aldatmacası kurtarıcıların aklına bile gelmedi. Hatta Ferriol bu melun bağa yarı dinsel bir hava atfetmişti. Théophé koruyucusuyla konuştuğu zaman bu bağın savunulmazlığım belirtti; Fransız diplomatın sözleriyle, "Hem Théophé'nin tam da ortadan kaldırmaya çalıştığı düzensizlikleri ve talihsizlikleri yeniden ortaya çıkaracak tutkulu bir ilişkiye girmesi uygun düşmezdi, hem de benim, ona iffeti öğreten kişi olarak üzerindeki haklı gücümü suiistimal etmem ... bu takdirde benim öğütlerim ve kendi çabaları sayesinde edindiği duygular yok olacaktı."[103] Théophé bu hassas dengeyi bozacak gücün nasıl hem iyiye hem de kötüye kullanılabileceğinin artık farkındaydı. Bu farkındalık, onun kendini dönüştürmesinin içerdiği karşıtlıkları ve ondan gönüllü bir boyun eğiş talep eden koşullu özgürlüğünün yarattığı belirsizlikleri daha iyi anladığının bir işaretiydi.

Diplomat, koruduğu kişiye sahip olma saplantısıyla, yalnızca onunla ilişkisini değil, sahip olabileceği bütün cömert dürtüleri ve kendini anlama olanaklarını da yok etmişti. Théophé için tuttuğu hain mürebbiye son kez yalan yanlış suçlamalarda bulunduğunda, Süleyman'a öykünerek hüküm verdi: Suçu veya masumiyeti kanıtlamanın olanağı yoktu, şu halde ikisi de cezalandırılacaktı. Her ikisi de aynı hapishaneye, yani onun evine kapatılacaktı. Théophé'nin böylesine "zalimce bir ceza"dan kurtulmak için bir manastıra kapanmak isteyişi hor görüldü ve kesinlikle reddedildi. "Aniden gözyaşlarına boğularak Yunanlılara özgü, Fransa'da kurtulmuş olması gereken o utanç verici hale kaptırdı kendini."[104] Bir kez daha, geçmişi ona eziyet ediyordu, ancak bu kez söz konusu olan haremdeki geçmişi değil, güzelliği gibi solan asil Yunan geçmişiydi. Fransız onun düşüncelerini değiştiremediği için, bedenine olan ilgisini de kaybetti. Théophé'nin fiziki çekiciliği sönmeye, diplomatın da sağlığı bozulmaya yüz tutmuştu, harem sahneleri artık onu heyecanlandırmıyordu. Théophé artık *la belle Grecque* ve olası metres değildi, artık diplomatın bütün ilgisini kestiği *une aimable étrangère*'di [nazik bir yabancı]. Ölümünden bile haberdar olmadı bir süre.

Sonunda kendi kendine yabancılaşan diplomattı; çünkü inandığı erdem, namus ve hepsinin üstünde seçme özgürlüğü ilkelerine kendisi ihanet et-

103 Prévost 1978, s. 80.
104 *A.g.e.*, s. 120.

mişti. Fakat yok olmamıştı bu ilkeler; kısa yaşamı süresince Théophé'de yaşamıştı. Diplomatın ikiyüzlülüğü çifte mesaj taşıyordu: Batı'nın vaatleri ki öğrenilen ilkelerin bilinçle uygulanması yoluyla kendini tanımlama fikri ve bu fikrin, onun propagandasını yapan kişinin sahiplenme ve tahakküm tutkusu yüzünden kösteklenmesi *Grecque moderne*'i gerçekten özgür bir insan haline getirmişti. Ama özgürlük düşüncesi bir kez Théophé'nin yüreğine ekilince, hiçbir köstek onu yok edemezdi. Onun yaşamı ve ölümü, özgürce yapılan seçimin getirdiği ödül ve tehlikelerin tanığı, belki de muammalarla dolu bu romanın anahtarıdır.

Théophé'nin Batı'nın vaadi ile Doğu'nun deneyimi arasındaki seçimi bir eğitim yolculuğuydu; Théophé son varış noktasını hiç bilemeyecekti. Birincisini ikincisine üstün tutarak, bağımlılık ve bağımsızlık, yabancılaşma ve aidiyet arayışı arasındaki çelişkilerle yüz yüze geldi. Yeni bir değer sistemi içindeki yenilenme ve benlik arayışında, başka bir kültüre geçişin özgürlük ve kısıtlama, övgü ve hor görme arasında gidip gelen güçlüklerini tecrübe etti. Tek rehberi iffetti; önceleri bu düşüncenin kaynağıyla –Batı– bağ kurmasını sağlamıştı; sonunda sadece iffet sayesinde ayakta kalabildi, yüreğinde yaşama gücü bulabildi. Bu sayede hem Doğulu cariye olarak geçmişini, hem de Batılı metres olarak geleceğini koparıp attı ve kendi kendisinin efendisi olabildi. Kişiliğinin biçimlenişinde Doğu ile Batı'nın karşılaşması ve ardından kesişip çatışması, onu Osmanlı haremlerindeki Yunanlı seleflerinden ayırmıştı; çünkü onlar bir tek dünya biliyorlardı: Doğu.

KAYNAKÇA

[Aïssé, Mademoiselle], *Lettres de Mademoiselle Aïssé à Madame Calandrini*, 5. baskı, gözden geçiren ve notlayan M. J. Ravenel, tanıtım yazısı M. Sainte-Beuve, Gerdès, Éditeur, Paris, 1846. İlk bs. 1787.

Augustinos, Olga, "Hellenizing Geography", *The Classical Heritage in France*, ed. Gerald Sandy, Brill, Leiden, 2002.

Barthes, Roland, *On Racine*, çev. Richard Howard, Hill and Wang, New York, 1964.

Baudier de Languedoc, Michel, *Histoire généralle du serrail, et de la Cour du Grand Seigneur Emperor des Turcs*, Claude Cramoisy, Paris, 1624.

[Bayle, Pierre], *Dictionnaire historique et critique par M. Pierre Bayle*, gözden geçirilmiş 3. baskı, Michel Bohm, Rotterdam, 1720.

[Bédacier, Catherine] (doğumu Durand), *Les Belles Grecques, ou L'Histoire des plus fameuses courtisanes de la Grèce, et Dialogues nouveaux des galantes modernes*, Veuve G. Saugrin et P. Prault, Paris, 1712, 1713.

[Belin de La Fayè, Louis], *Adelaïde de Messine, nouvelle historique, galante et tragique ...*, 2 cilt, L. D'Hotelfort, Paris, 1722.

Belon, Pierre, *Les Observations de plusieurs singularitez et choses memorables, trouvées en Grece, Asie, ... et autres pays estranges*, de l'Imprimerie de Christofle Plantin, Anvers, 1555.

Bossuat, Robert, *Le Moyen Age*, Del Duca, Paris, 1962.

Bouvier, Emile, "La Genèse de l'*Histoire d'une Grecque moderne*", *Revue d'histoire littéraire de la France* 48 (1948).

Breuil, Yves, "Une Lettre relative à l'*Histoire d'une Grecque moderne* de l'Abbé Prévost", *Revue des sciences humaines* 33, 131 (Temmuz-Eylül 1968).

Busbecq, Ogier Ghiselin de, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, Latince 1633 Elzevir baskısından çev. Edward Seymour Forster, The Clarendon Press, Oxford, 1968.

Chassepol, François de, *Histoire des Grands Visirs... Celle des trois derniers Grands Seigneurs; de leurs Sultanes et principales Favorites; avec les plus secrettes intrigues de Serrail*, Chez estienne Michallet, Paris, 1676.

[Chèvremont, Jean Baptiste de], *La Connoissance du Monde. Voyages orientaux. Nouvelles purement historiques, contenant l'histoire de Rhetima, Georgienne, sultane disgraciée, et de Ruspia, Mingrelienne, sa compagne de serrail, avec celle de la fameuse Zisbi, Circassienne*, Jean Guignard, Paris, 1695.

Croutier, Alev Lytle, *The World Behind the Veil*, Abbeville Press, New York, 1989.

De la Porte, Joseph, Abbé, *Tableau de l'Empire Ottoman*, Chez Duchesne, Paris, 1757.

DelPlato, Joan, *Multiple Wives, Multiple Pleasures: Representing the Harem, 1800-1875*, Farleigh Dickinson University Press, Teaneck, 2002.

Douthwaite, Julia V., *Exotic Women: Literary Heroines and Cultural Strategies in Ancien Régime France*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.

[Elgin, Mary Nisbet], *The Letters of Mary Nisbet of Dirleton Countess of Elgin*, John Murray, Londra, 1926.

[Gomez, Madeleine-Angélique (Poisson)], Madame de, *Anecdotes, ou Histoire secrette de la maison ottomane*, 4 cilt, Par la Campagnie, Amsterdam, 1722.

Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Graffigny, Françoise de, *Lettres d'une Péruvienne*, The Modern Language Association of America, New York, 1993.

Grasset [de] Saint-Sauveur [Jacques], *Le Sérail, ou Histoire des Intrigues secrettes et amoureuses des femmes du Grand Seigneur*, Chez Deroy, Libraire, Paris, 1796.

Grosrichard, Alain, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, çev. Liz Heron, Verso, Londra ve New York, 1998. Özgün yayın: *Structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Éditions du Seuil, Paris, 1979).

Guillet, André [Sr. De la Guilletière], *Athènes ancienne et nouvelle et l'estat présent de l'empire des Turcs* ..., Estienne Michallet, Paris, 1675.

Hill, Aaron, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, John Mayo, Londra, 1709.

Hill, Emita B., "Virtue on Trial: A Defense of Prévost's Théophé", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 67, 1969.

Istria, Dora d' [Koltsova-Masalskaia, Elena Mikhailovna Gihka Kniaginia], *Peri ton en ti Anatoli Gynaikon* [Doğulu Kadınlar Hakkında], Christos Doukas, Atina, 1861. Öz-

gün baskı: *Les femmes en Orient*, 2 cilt, Meyer & Zeller, Zürih, 1859-1860.

Kinglake, Alexander, *Eothen*, Oxford University Press, New York, 1982, ilk bs. 1844.

[La Motraye, Aubry de], *Voyages du Sr. A. De La Motraye en Europe, Asie, et Afrique*, T. Johnson & J. Van Duren, A la Haye, 1727.

Lafayette, Madame de, *Zaïde*, ed. Janine Anseaume Kreitner, Librairie A. - G.Nizet, Paris, 1982.

Loomis, Roger Sherman, *The Development of Arthurian Romance*, Harper Torchbooks, New York, 1963.

Loomis, Roger Sherman ve Laura Hibbard Loomis, ed. *Medieval Romances*, Random House, The Modern Library, New York, 1957.

[Lussan, Marguerite de], *Veillées de Thessalie*, 5 cilt, J. F. Fosse, Paris, 1731-1732.

Mannsåker, Frances, "Elegancy and Wildness: Reflections of the East in the Eighteenth Century Imagination", *Exoticism in the Enlightenment*, ed. G.S. Rousseau ve Roy Porter, Manchester University Press, Manchester, 1990.

Martino, Pierre, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe au XVIIIe siècle*, Burt Franklin, New York, 1971, ilk bs. 1906.

Me D ... *Les Amours d'un Turc et d'une Grecque: Épisode de la guerre de 1821*, Chez Kleffer, Paris, 1822.

Melman, Billie, *Women's Orients: English Women and the Middle East 1718-1918: Sensuality, Religion and Work*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

[Meusnier de Querlon], Anne Gabriel, *Psaphion, ou La courtisane de Smyrne: Fragment érotique traduit de grec de Mnaseas, sur un manuscrit* ..., Tomson, Londra, 1748, 1784, 1894, 1900.

Mirambel, André, "*L'Histoire d'une Grecque moderne* de l'abbé Prévost (1741)", *Bulletin de l'Association de Guillaume Budé*, Troisiéme Séries 3, Ekim 1951.

[Montagu, Mary Wortley, Lady], *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, Carey, Lea and Blanchard, Philadelphia, 1837, ilk bs. 1763.

[Monterzi, Belin de], *Lettres turques, historiques et politiques, écrites tant par Mahomet II, Empereur Ottoman, que par ses Généraux, ses Sultanes. ... Traduites du Grec et de l'Arabe sur des manuscrits trouvés à Constantinople; avec des notes intéressantes et une histoire de la vie de ce Conquérant*, Chez Duchesne, Paris, 1764.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, *Lettres persanes*, ed. Paul Vernière, Éditions Gallimard, Paris, 1960, ilk bs. 1721.

Nerval, Gérard de, *Journey to the Orient*, çev. Norman Glass, Michael Haag Limited, Londra, 1984.

Nour, Aly ve E. Th. Soulogiannis, "To Islam kai oi Ellines ypikooi tou: I Ellinida sta halifata" [İslâm ve Yunanlı Tebaa: Halifeler Döneminde Yunanlı Kadınlar], *Keimena kai Meletai Neoellinikis Filologias* 84, 1973.

Nussbaum, Felicity, "The Other Woman: Polygamy, *Pamela*, and the Prerogative of Empire", *Women, 'Race' and Writing in the Early Modern Period* içinde, ed. Margo Hendricks ve Patricia Parker, Routledge, Londra ve New York, 1994.

[Pajon, Henri], *Les Aventures de la belle Grecque*, İngilizceye çeviren Milord Guinée, L'Esclapart Fils, Paris, 1742.

[Panam, Pauline Adélaïde Alexandra], *Memoirs of a Young Greek lady, Madame P.A.A. Panam, against His Serene Highness, the Reigning Prince of Saxe-Cobourg*, çev. W.H.

Ireland, J. Fairburn, Londra, 1823.
Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Harem*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1993.
[Poole, Sophia, doğumu Lane], *The English Woman in Egypt: Letters from Cairo, Written During a Residence There in 1842, 3 & 4 with E.W. Lane, Esq., Author of 'The Modern Egyptians,' by his Sister*, Charles Knight, Londra, 1844.
Prévost, Antoine-François, L'Abbé. *Histoire d'une Grecque moderne, Oeuvres Complétes* içinde, ed. Jean Sgard, cilt 4, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1978, ilk bas., François Desbordes, Amsterdam, 1740.
Pucci, Suzanne Rodin, "The Discrete Charms of the Exotic: Fictions of the Harem in Eigteenth-Century France", *Exoticism in the Enlightenment*, der. G.S. Rousseau ve Roy Porter (Manchester: Manchester University Press, 1990).
Racine, Jean. *Bajazet*, Librairie Larousse, Classiques Larousse, Paris, 1960.
Rouillard, Clarence Dana, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, y.y., Paris, 1938.
[Rustaing de Saint-Jory, Louis], *Aventures secrètes arrivées au siège de Constantinople*, Veuve Jombert, Paris, 1711.
Sainte-Beuve, Charles-Augustin, "Mademoiselle Aïssé", *Lettres de Mademoiselle Aïssé à Madame Calandrini* içinde, M. Sainte-Beuve'ün tanıtım yazısı ve M. J. Ravenel tarafından gözden geçirilmiş ve notlanmış 5. basım, Gerdès, Éditeur, Paris, 1846.
Schick, İrvin Cemil, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse*, Verso, Londra, 1999.
Schwartz, Kathryn, "Chastity, Militant and Married: Cavandish's Romance, Milton's Mask", *PMLA* 118, 2, Mart 2003.
Segalen, Victor, "Essai sur l'exotisme: Une esthéthique du divers", *Oeuvres complètes* içinde, Robert Laffont, Paris, 1995.
Sgard, Jean, *Vingt études sur Prévost d'Exiles*, Ellug, Grenoble, 1995.
Singerman, Alan J., *L'Abbé Prévost: L'Amour et la Morale*, Librairie Droz, Cenevre, 1987.
Thevenot, Jean de, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Chez Thomas Iolly, Paris, 1665.
Tournefort, Pitton de, *Relation d'un voyage au Levant fait par ordre du Roy*, 2 cilt, Chez Anisson, Lyon, 1717.
Troyes, Chrétien de, *Cligès*, çev. Ruth Hardwood Cline, The University of Georgia Press, Athens, GA, 2000.
Voltaire, François Marie-Arouet de, *Essai sut le moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, 2 cilt, Garnier Frères, Paris, 1963, ilk bs. 1753.
—, *Lettres philosophiques*, 2 cilt, Librairie Hachette, Paris, 1924, ilk bs. 1733.
Withers, Robert, *A Description of the Grand Signour's Seraglio, or Turkish Emperours Court*, Jo. Ridley, Londra, 1653.
Yeazell, Ruth Bernard, *Harems of the Mind: Passages of Western Art and Literature*, Yale University Press, New Haven, 2000.

2

Zulüm ve İhanet: Pontus Rum Masallarında Kadın ve Erkeklerin Dünya Görüşleri

Patricia Fann Bouteneff

"Ağzı var, dili yok." Pontus Rum masallarında yeni gelin için büyük bir övgüdür bu söz. Bir bakıma, modern çağdan önce gerçekten yaşamış Pontuslu kadınlar için de aynısı söylenebilirdi. Pontuslu terimi bu halkın Anadolu'nun Karadeniz kıyısında yer alan anavatanı Pontus'tan gelir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yasalarca korunan etnik ve dini azınlık gruplarından biri olan Ortodoks Hıristiyan "millet"inin bir parçasıydı bu halk. Pontus'taki kadınların sesi kamusal alanda fazla duyulmazdı; evlilik yaşamlarının ilk dönemlerinde özel hayatlarında da konuşmalarına fazla izin verilmiyordu. Evlenince kocasının ailesinin yanına taşınan genç bir kadının erkek çocuk doğurana kadar hiç sesini çıkarmaması bekleniyordu. Yüksek sesle konuşmayacak, kayınlarıyla işaret diliyle iletişim kuracaktı. Yaşamının büyük bölümünde evde görüşünü belirtebilmiş olsa da, zaman ve mekânın bizi ayıran mesafesinden onun görüşünü duymak, özellikle Pontuslu Rum kadınların Yunanistan'a gelmeden önce neredeyse hiçbir yayın yapmadıkları göz önüne alınınca, zor olmaktadır.

Bu makale, o sesin birazını olsun duyabilmek için, 20. yüzyılın başlarında Ortodoks "millet"inin çoğu gibi Yunanistan'a sürülen Pontusluların ağızdan ağza dolaşan masallarını araştırıyor. Masalların çoğu Pontusluların sınır dışı edilmelerinden hemen sonra, 1923-1941 arasında, anlatıcılar ve halk bilimciler Balkanlar'da henüz yeni yerleşmişken ve sürgün hayatı yaşayıp eski yurtlarını anarken kaydedilmişti. Masallar daha önce Pontus'ta da toplanmış, daha sonra da toplanmaya devam edilmişti, fakat bu dönem geleneği koruma gayretinin doruğa çıktığı zamandı.

YÖNTEM

Halkbilimcilerin standart uygulaması halk anlatılarını ve diğer geleneksel sanat biçimlerini araştırırken karşılaştırmalı yöntem kullanmaktır. Ben bir yandan Pontus masallarını Avrupa ve Ortadoğu masallarıyla karşılaştırırken, diğer yandan bir Pontus köyünden diğerine farklılaşan masalları da karşılaştıracağım. Bu karşılaştırmalar bizi makalenin asıl odağına, kadınların anlattığı masallar ile erkeklerin anlattıklarının çakıştığı noktaya götürecektir. Yayımlanmış masalların anlatıcıları hakkında bilgi genellikle çok azdır, ancak yalnızca adlarını bildiğimiz durumda bile, erkeklerin masal anlatış biçimi ile kadınların anlatış biçimini ayırt etmek için bir çaba göstermeye değer. Böylece, kadınlar ile erkekler arasında diyaloga benzer bir şeyin var olduğunu görebileceğiz ve açıkça dile getiremeyecekleri bazı kaygıları gün ışığına çıkarabileceğiz. Yunan, Avrupa ve Ortadoğu'daki karşılıkları ile Pontus masallarının genel yapıları karşılaştırıldıktan sonra, Pontus masallarının bütünü içinde çeşitli köylerde anlatılan masalların ayrıksı yönleri üzerinde duracağım. Daha sonra kadın anlatıcılar ile erkek anlatıcıların anlattığı masalların daha kapsamlı özelliklerini karşılaştıracağım ve toplumsal cinsiyetin Pontus anlatı üslubuna etkisi hakkında bazı geçici sonuçlara varacağım. Burada incelenen masallar birer metin olarak sundukları kanıtlara göre incelenmelidir. Yakından incelediğimizde masalı nakledenin kendi bireysel ortamından, köyünün anlatı geleneği ve repertuvar özelliklerinden, kadın ya da erkek oluşundan, ayrıca dinleyenin erkek ya da kadın oluşundan nasıl etkilendiğini göreceğiz. Masallara "anlamlar" yüklüyor olmayacağım, ancak benzerlik ve farklılıklarının altını çizip açığa çıkardıkları bakış açılarının nedenleri hakkında önerilerde bulunacağım.

ARKAPLAN

Coğrafya ve Toplum

Sürgün kararı çıktığında, Pontuslu Rumlar üç bin yıldır Karadeniz'in güney kıyısında yaşıyorlardı. Rumlar o bölgeye İÖ 2. binyılda yerleşmeye başladılar. İyonya kent devletlerinden sömürgeci olarak geldiler ve birbirini izleyen Büyük İskender, Bizans, Trabzon ve Osmanlı imparatorlukları sırasında Anadolu'daki bu köprübaşına sıkı sıkıya sarıldılar. 16. yüzyılda, bir Müslüman toprağında Hıristiyan azınlıktılar. Yunanistan'ın tarihsel topraklarından uzaktaydılar; bölgenin coğrafyası onları sadece diğer Yunanlılardan değil, birbirlerinden bile ayırıyordu. Bu koşullar onlarda şiddetli bir bağımsızlık ve

özgüven duygusu geliştirdi. Gerasimos Augustinos'un Anadolu'nun Rum toplulukları tarihinde yazdığı gibi:

> Paradoks gibi görünecektir ama, sebat etme ... yeteneklerini bazen belirleyen, ister Bizans ister Osmanlı döneminde olsun dış dünyaya pek az bağımlı olmalarıydı. ... Yarımadadan fiziki olarak yalıtılmış olan, batıdaki imparatorluk merkezinden uzakta yaşayan Pontus Rumları var olabilmek için kendi ticari, entelektüel ve siyasi kaynaklarını değerlendirdiler. Ortodoks Helen dünyaları daha uzun zaman bozulmadan kaldı, çünkü Trabzon'daki Hıristiyan imparatorluk 15. yüzyılın sonlarına kadar Türk boyunduruğu altına girmedi. Fakat daha önce bile, İstanbul'un siyasal ve ruhani otoritesi uzak bir konuydu, öyle kalması da Trabzonluların gözünde en iyisiydi.[1]

Pontus'un iklimi ve fiziki koşulları bir araya gelince insan yerleşimini kıyı boyuna sınırlamış ve yoğunlaştırmıştı. Trabzon kenti veya Kotyora ilçesi gibi en büyük yerleşimler tam deniz kenarındaydı. Dağlar ve vadiler köyleri genellikle birbirinden yalıtıyordu. Pontus kıyı bölgesi doğal kaynakları ve tarım ürünleri bakımından –kıyılarda balık, sebze, meyve, fındık; dağlarda gümüş ve kereste; içerdeki vadilerde hububat– zengindi, ama denizden uzak köylerin çoğu geçimlik tarımdan başka bir şey yapılamayacak kadar dağlıktı. İmera köyü bir süre Argiropolis gümüş madenlerine kömür sağlayarak zenginleşmişti, ancak 19. yüzyılın sonlarında, benzeri diğer Pontus köyleri gibi neredeyse bütünüyle mevsimlik göçmenlerin ücretleriyle geçinir oldu; erkekler yakındaki gümüş madenlerinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nun başka yerlerinde iş buluyorlar veya Rusya'nın komşu bölgelerinde inşaat ustası, zanaatkâr veya dükkâncı olarak çalışıyorlardı.[2] Stavrin ve Santa gibi köylerin erkekleri ya her kış, ya birkaç yılda bir ya da uzak diyarlardaki işleri bitince evlerine dönebiliyorlardı. Köyde kalanlar çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşırdı. Çalışma yaşındaki erkekler yılın büyük bölümünü evden uzakta geçirdikleri için, köylerde cemaati ve aileyi ayakta tutmak kadınların göreviydi.

Küçük Asya Felaketi

Pontus yurdundaki yaşam Küçük Asya Felaketi ile bitti. Bir zamanlar Bizans İmparatorluğu'na ait olan toprakları geri almak isteyen Yunanistan, 1921 Mart'ında Türklere karşı büyük bir saldırıya girişti. Sonbaharda iki ordu denk durumdaydı. Ertesi yıl ağustos sonunda, Türkler yakıp yıkılan İzmir'e

1 Augustinos 1992, s. 16-17.
2 Fostiropoulos 2002, s. 6; Augustinos 1992, s. 12-13.

kadar çekilen Yunan ordusunu bozguna uğrattı. Türkler sınırları içindeki Ortodoks Hıristiyan azınlığın çoğunun ülkeden çıkarılmasını istedi; 30 Ocak 1923'te Lozan Ahali Mübadelesi Sözleşmesi imzalandı.

Mübadele sırasında, Yunanistan'a taşınacak birçok Pontusluya çok kısa, iki saatle üç hafta arasında değişen bir hazırlık süresi verilmişti. Çoğu malını mülkünü tasfiye edemedi, yanına ancak taşıyabileceği kadar eşya aldı. Acılı, çaresiz, şaşkın, yollara düştüler veya aşırı kalabalık nakliye gemilerine bindiler. Çoğunluğu Yunanistan'a, bazıları Sovyetler Birliği'ne, Amerika Birleşik Devletleri'ne veya başka yerlere gitti.

Pontus masal anlatıcıları ve derleyicileri de kendilerini mübadeleye maruz kalanların arasında buldular. Siamanis ailesinin deneyimi tipikti; 1907'de doğan masal derleyicisi Despoina Fostiropoulou bu ailedendi. Despi-na'nın erkek kardeşi, bugün 90 yaşın üstünde olan ve Atina'da yaşayan Giorgios Siamanis, nüfus mübadelesiyle yurtlarından edilmeden önce de ailesinin İmera'yı terk etmeye karar verdiğini hatırlıyor. Köylerindeki çalışma yaşındaki erkekler yılın çoğunu evlerinden uzakta geçirdikleri için, köyü büyük ölçüde kadınlar çekip çeviriyordu. Dolayısıyla ailenin Selanik'e taşınmasını ve göç hazırlıklarını kadınlar örgütlemişti. Sovyetler Birliği'nde çalışan babası, onlara ancak kuzey Yunanistan'a vardıklarında katılabilmişti.[3]

Başka masal derleyicilerinin Yunanistan'a gelişi bu kadar geleneksel yoldan olmamıştı. Stavrin'den "On İki Ay" masalını derleyen D. K. Papadopoulos, askerlik yapmamak için Rusya'ya gitti, öğretmen olarak çalıştı, bir Yunan okulu kurdu, 1917 devrimi sırasında Yunanlı nüfusun korunmasına yardım etti; ancak 1921'de Doğu Trakya'ya vardı, orada öğretmen olarak çalıştı. "Batmayan Güneş" masalının bir versiyonunu derleyen Xenophon Akoglous, askerlikten kaçmak için Kırım'a gitti, sonra Yunan ordusuna katıldı, savaştı, subay oldu, 1919'da Yunan ordusunun Anadolu'yu istilasında yer aldı; ordu Yunanistan'a döndükten sonra, askeri akademide öğretmen olarak çalıştı.

Sürgün: Etnik Azınlık Olarak Pontus Rumları

Pontusluların Yunanistan'a mülteci olarak kabulleri ve yerleştirilmeleri dünyaya bakışlarını geri döndürülmeyecek derecede etkiledi ve bir etnik grup olarak bir arada durmalarını sağladı.[4] Mülteciler kendilerini eşitsiz bir sistemin

3 *Economist*'ten Bruce Clark'a, Bay Siamanis ile görüşmesi hakkında verdiği bilgi için teşekkür ederim.

4 Bu bölüm Bouteneff 2002'ye dayanmaktadır.

kurbanları gibi hissediyorlardı: Kendilerine çok kısa bir süre tanındığından mallarını bırakmak zorunda kalmışlar, buna karşılık Yunanistan'daki Müslümanlara mallarını tasfiye etme izni verilmiş ve ülkeden görece daha rahat ayrılmışlardı. Ayrıca geliş koşulları yüzünden Yunanlı kardeşlerinin kendilerine cephe aldığına inanıyorlardı; bu inançla, yerli Yunan komşularından farklı olan etnik kimliklerine daha da sıkı sarıldılar.

Uzun ve zahmetli Yunanistan yolculuğundan sonra, birçok mülteci hastalandı; hepsi aç ve bitkindi. Bazıları kendilerine yardım edebilecek akrabalarını buldu, diğerleri kentin yoksul mahallelerinde veya tiyatro binalarında, okullarda, metruk depolarda barındırıldı. Bazıları köylerin çevresinde yiyecek dilenirken, yerleşebilecekleri terk edilmiş köy veya ev aradı. Genellikle Pontus'taki köylüleriyle birlikte, aynı mahalle yerleşmeye çalışıyorlardı; Yunanistan'da Pontus'taki kent ve köylerin adı verilmiş mülteci yerleşimlerinin sayısı bu eğilimi gösterir.[5]

Anadolu'dan gelen diğer mülteciler gibi, Pontuslular da Yunanistan'a geldiklerinde büyük zorluklarla karşılaştılar. Kısa zamanda kaynaklarını tüketip yerlerinden yurtlarından edilenlerin maruz kaldığı tehlikeleri yaşadılar: açlık, hastalık, yoksulluk, evsiz barksızlık. Zorla kökünden koparılmış tüm insanlar gibi, onlar da mülksüzleşme ve yeniden uyum sorununun getirdiği psikolojik korkuyu çektiler. Ayrıca, Küçük Asya Felaketi'nin getirdiği sonuçlar ve yıllardır benimsedikleri Megali İdea'nın, yani Anadolu'da kaybedilen toprakları geri almayı amaçlayan "Büyük Düşünce" ideolojisinin çökmesi nedeniyle hâlâ kendilerine gelememiş olan yerel Yunanlıların düşmanca tavırlarıyla karşılaştılar. Gerçekten de, ulusal utançlarını onlara hiç durmadan anımsatan mültecilerle sürekli bir arada olmak yerel Yunanlılara çok zor geliyordu. Ana dili Türkçe veya Yunancanın bilinmedik bir türü olan mültecilerin akınına uğramış yerli nüfus, onlarla "Türk tohumu" diye alay etti ve okulda öğrendikleri iddialı Yunancayla konuşmaya çalıştıklarında onları gülünç buldu.

Nüfus mübadelesinin Yunanistan'a demografik etkisi hemen görüldü. Ülke birkaç hafta içinde toprak ve etnisite bütünlüğü olan bir devlete dönüşmüştü. Bir açıdan, mültecilerin hepsi, diğer Yunanlıların dini ve milli idealini paylaşan Yunanlılardı (raporlar ve istatistikler yeni gelenlerin etnik çeşitliliğini maskeleme eğilimindedir). Ama her grup kaçınılmaz olarak kendi ayrıksı davranışım beraberinde getirmişti. Bu dönemde çalışan çeşitli yardım kurum-

5 Tanimanides 1988; ayrıca krş. Bryer, "The Pontic Revival" , s. 179.

ları farklı etnik özellikler olduğunu kavramıştı gerçi, yine de dönemin resmi tavrına göre yerel Yunanlı nüfus ile tamamen bütünleşebilmek için mültecilerin Anadolu miraslarını bir kenara bırakmaları gerekiyordu.

Görünürde kaçınılmaz olsa da, hiçbir zaman tamamen asimile olmadı Pontuslular. Mübadeleden birkaç yıl önce Yunanistan'la kültürel bağları yeniden canlanmış, özellikle de kültürel miraslarının bilincine varmışlardı. Öteki Yunanlılar gibi, onlar da Bizans'la Ortodoksluk bağlarını kilise yoluyla sürdürmüşlerdi. Bununla beraber, bu bağlara ve asimilasyon konusundaki baskılara rağmen, Pontuslular Yunanistan'da farklı bir azınlık olarak kaldılar. Nedenleri arasında hem mülteci olarak karşılaştıkları zorluklar, hem de Anadolu'daki eski toplumsal konumları vardı. Osmanlı toplumu ve yönetimi insanları din bağlarına göre sınıflandırıyordu; yani insanlar sınıflarına değil etnik-dini kimliklerine göre birbirinden ayrılıyordu. Zengin ve yoksul Rumlar ortak bir kimliği paylaşmışlardı: "Birçok Rum nüfuzlu ve zengindi, onlar kadar başarılı olamamış komşuları da, onların şanıyla gururlanırdı, böylece bir grup olarak üstün oldukları inancı güçleniyordu. Daha sonra, Yunan devletinde, hızla toplumsal ve ekonomik merdivenin dibine inmelerine ve siyasette söz sahibi olamamalarına rağmen, bu kültürel ve manevi üstünlük duygusu korundu."[6] Pontusluların sınıf farklılığının daha yeni farkına varmış olmaları, Yunanistan'da anlattıkları, zengin ve yoksul arasındaki farka Pontus'ta anlatılanlardan daha fazla vurgu yapılan masallarda hissedilebilir.

Mülteciler ideolojik olarak devletle ters düştüklerini gördüler. Anadolu'daki anavatanlarında yerel demokrasiye alışmışlardı, fiilen kendi kendilerini yönetiyorlardı; kilise ve okul gibi cemaat kurumlarının sorumluluğunu kendileri üstlenmişlerdi. Buna karşılık Yunanistan'da merkezi hükümet tarafından yönetiliyorlardı. Mültecilerin Yunan hükümet biçimine karşı güvensizlikleri, köklerinden koparılmanın ve yerine konulamaz kayıplarının öcünü alma tutkularını besliyordu. Kızgınlıklarını seçim sandığı yoluyla hissettirdiler: 1924'te monarşinin lağvedilmesi doğrudan onların etkisine bağlanır.[7]

Bu dönemde, birçok Pontuslu etnik kimliğin savunucusu oldu, kültürel aidiyetlerini sürdürmenin yollarını bulmakla ilgilendiler. Geleneklerini korumak ve öbür Yunanlılara asimile olmaya karşı koymak için bir araya gelip örgütlendiler. Kurdukları derneklerin arasında, 1927'de Atina'da kurulan *Epitropi Pontiakon Meleton* [Pontus Araştırmaları Komitesi], 1928'de Drama yakınlarında kurulan *Filekpaideftikos Syllogos* [Eğitim Yanlıları Kulübü] ve

6 Hirschon 1989, s. 13.
7 Pentzopoulos 1962, s. 174ff; Clogg 1979, s. 122.

1933'te Selanik'te kurulan *Efxeinos Leskhi* [Batı Karadeniz Kulübü] vardı. Pontus örgütleri bütün ülkeye yayılmıştı; yalnız Selanik'te on altı örgüt vardı.

Epitropi Pontiakon Meleton'un kurucularını gözden geçirmek, böyle bir örgütün esas hedefinin ne olduğuna ışık tutacaktır. Çoğu bağımsız bir Pontus cumhuriyetinin kurulması için fiilen imza toplamış din adamları ve öğretmenlerdi; Anadolu'nun önemli Rum okullarında okumuşlar ve tarih, dil ve folklor miraslarını koruyup yayımlamayı amaç edinmişlerdi. Aralarında bağımsız Pontus cumhuriyetinin kurulması için çalışmış Metropolit Chrysanthos Philippides; onunla birlikte Paris'e, cumhuriyet için imza toplamaya giden siyasetçi ve avukat Leonidas Iasonides; rahip ve dilbilimci Anthimos A. Papadopoulos; Atina Akademisi'nin yayımladığı *Yunan Dilinin Tarihsel Sözlüğü* üzerinde çalışmış bir dilbilimci ve halkbilimci olan Demosthenes Oikonomides vardı. Hepsi Anadolu'da güttükleri ayrılıkçı faaliyetlerden vazgeçip Yunanistan içinde etnik farklılıklarını savunmaya başlamışlardı. *Arheion Pontou* [Pontus Arşivi] dergisinin ilk yılları Pontus, halkları, tarihi ve kültürü hakkında olabildiğince çok malzeme toplanmasına adandı. Dergide halk öyküleri, halk şarkıları, lehçe sözcük listeleri, bilmece derlemeleri, atasözleri, batıl inançlar, halk tıbbına dair inançlar, kasaba ve köyler ile sakinlerinin betimlemeleri yer alıyordu. Stathis Athanasiades, Ioannis Valavanis ve Despoina Fostiropoulou tarafından derlenen ve aşağıda tartışılan folklor malzemeleri bu dergide yayınlanmıştı. D.K. Papadopoulos'un derlediği birçok Stavrin masalını yayımlayan *Pontiaka Fylla* [Pontus Yaprakları] 1936'da kuruldu. Orduda subayken 1943'te halkbilimine kayan Xenophon Akoglous *Hronika tou Pontou*'yu [Pontus Kronikleri] çıkarmıştı.

PONTUS MASALLARI: GENEL BAKIŞ

Bugüne kadar, Pontus masalları haklı nedenlerle homojen bir bütün olarak görülmüştür.[8] Paylaştıkları özellikler onları Yunan dünyasının diğer bölgelerine, Avrupa ve Ortadoğu'ya ait masallardan ayırır. Esas olarak Yunan masalları külliyatının içinde yer almakla birlikte, Yunan folkloru uzmanları hariç, Pontus cemaati dışında az bilinirler; uzmanlar arasında da özellikle şiddet dolu olmalarıyla ünlüdür bu masallar. Daha geniş bir okuyucu kitlesi kazanmalarına başlıca engel dil olmuştur. Pontus lehçesiyle konuşanlar ile standart Yunancayı konuşanlar birbirini anlamaz; Pontus lehçesi yazılı halde de anlaşılmaz, çünkü transkripsiyonu standart Yunan alfabesinin modifiye edilmesiyle mümkündür. Pontus masalları ender olarak standart Yunancaya veya başka bir dile çevril-

8 Bu değerlendirmenin bir başka versiyonu: Bouteneff 2003, s. 293-295.

miştir; Yunan masal derlemelerine girseler bile, çoğunlukla özgün anlaşılmayan lehçe olarak bırakılmışlardır. Başlıca olarak Pontus dergilerinde veya Pontus gelenekleri hakkında 1970'lerden önce yayınlanmış kitaplarda yer alırlar. Doğal halindeki Pontus masalının aşağıdaki tanımı, Pontus masal derleyicilerinin yayınladığı anlatılara dayanır; çözümleme ise büyük ölçüde benim Lianides'in 1962 tarihli masal seçkisi üzerindeki çalışmama dayalıdır.[9] Pontus masallarının büyük bölümü, birçoğu okul öğretmeni olan erkekler tarafından derlenmiştir. Despoina Fostiropoulou, derlemesi yayınlanan tek Pontuslu kadındır. Fostiropoulou Pontuslu kadınlara göre iyi öğrenim görmüştü ve ilgi alanını paylaşıp teşvik eden öğretmen bir kocası olduğu için şanslıydı.

Pontus masallarının yayınlanmış versiyonları, Grimm Kardeşler'in masalları gibi üzerinde oynanmış görünmemektedir: Fark edilebilir hatalar bile düzeltilmemiştir. Örneğin Santa köyünden bir masal olan "Salyalı Budala, Erkek Kardeşleri ve Kral"da yeteneksiz kahraman kendisine verilen beyaz atı sihirli sözcüklerle bir kez, kırmızı atı iki kez çağırır, siyah atı ise hiç çağırmaz.[10] Ayrıca, masallar Pontus kültürü "vitrini"nin bir parçası olduğu halde, atasözlerine ve "uygun" düşecek duygusallıklara yer verilmemiştir, oysa müstehcenlik ve kaba sözler yerli yerindedir. Elbette üzerinde kalem oynatılmıştır: Birer edebiyat şaheseri haline getirilmemiş olsalar bile, araya girmeler, dinleyenlerin laf sokuşturmaları, duraksamalar ya da dil sürçmeleri pek az görülür. Öte yandan, tek tük "Bunu daha önce belirtmem gerekirdi ..." gibi ibareler kalmıştır. Yine ses değişikliklerine dair birkaç ipucu buluruz (örneğin Fostiropoulou'nun "Batmayan Güneş"indeki dulun karşısına çıkan "koccaaaa kaya"[11]). Ya da bazen, "İyi Kardeşler"deki gibi, transkripsiyonu yapan aşağıda verilen konuşmadaki kesintiyi belirtir:

> ... Ötekiler onu gökte bekledi. Karısı ağladı, ağladı, ağladı, kimse onu teselli edemedi.
>
> Ötekileri yukarıda, onu aşağıda, dünyada bırakalım ve kendimize bir sigara saralım: Sofokles, bana tütünle kâğıt ver ...
>
> ***
>
> Şimdi, nerede kalmıştık? –Dünyaya indi (dinleyenler hatırlatıyor). –Ha, evet, efendimiz oraya gider, bir de bakar ki heeeeeeeeeerkes üzgün, siyahlara bürünmüş...[12]

9 Lianides 1962.
10 *A.g.e.*, s. 270, 272, 276, 280.
11 Fostiropoulou 1938, s. 181-202; 181.
12 Akoglous 1939, s. 393.

Pontus masal anlatıcıları, cemaat üyeleriydi. Yunanistan'ın bazı bölgelerindeki gibi profesyonel masalcılar olduğuna ilişkin bir gönderme yoktur. Xenophon Akoglous, Pontus kıyısındaki bir kasaba olan Kotyora'daki masalcıları şöyle anlatır: "Masalları sadece belirli kişiler bilirdi, bunlar illa da ihtiyar değildi. Pek çok genç erkek, genç kadın ve orta yaşlı masalcı da vardı."[13] Masalları yabancılar da anlatabilirdi: Pontus yorumcularınca belirtilmemesine rağmen, masalların içinde konukların da masal söylemeye davet edildiğine ilişkin işaretler vardır.[14]

Diğer cemaatlerde olduğu gibi, Pontus masalları da çalışma sırasında söylenirdi. Pontuslular mısırları koçanlardan ayırırken, fındıkların kabuklarını ayıklarken, yünü ayırıp tarar ve eğirirken masal anlatırlardı. Masallar kış geceleri aile, arkadaş ve akraba meclislerinde de yaygın olarak anlatılırdı. Bu meclislere *parakath* denirdi ve Toskana'da *veglia* veya İrlanda'da *ceilidhe* diye bilinen topluluk meclislerinden farklı değildi.

Bir *parakath*'da masal anlatıcılığı belirli bir kalıbı izlerdi. "Bazı anlatıcılar hele de bir masal söylemeleri istendiğinde ciddileşir veya ciddiymiş gibi yaparlardı. Konuyu değiştirirler, havalarında olmadıklarını söylerler, belli ki daha fazla ilgi uyandırmak için genellikle lafı uzatırlardı."[15] Kadınların da dinleyiciler arasında olması normal sayılırdı, çoğu zaman onlar da masal anlatırdı. Dinleyiciler de anlatıcılar gibi her yaştan ve her iki cinsten olabilirdi. Kızlar ve kadınlar genellikle örgü örer, nakış işlerlerdi, okullu çocuklar dinlemek için ödevlerini bırakabilirlerdi:

> Masal başlamadan önce, evin hanımı veya kızı masalın ortasında kalkıp anlatıyı kesmemek için kahve pişirme gereçlerini ocağın ya da mangalın yakınına getirirdi. Toplananlara ikram etmeye niyetli olduğu ne varsa onları da getirirdi: genellikle fındık, elma ve atıştırmalıklar, çünkü bazı masallar çok uzun sürüyordu.
>
> Nihayet her şey hazır olunca, masalcı ciddi bir yüz ifadesi takınır ve girişini yapardı: "İçerdekiler içerde, dışarıdakiler dışarıda kalsın; çişini yapmak isteyen işeyip geri gelsin." Sonra her zamanki gibi başlar "Evvel zaman içinde, yıllar gümüş iken, bir ..."[16]

Pontuslu masalcılar Yunanlı anlatıcılarla hemen hemen aynı masal dağarcığından yararlanırlardı: *Oiko* tipleri –masallardaki belirli bir kültürel orta-

13 *A.g.e.*, , s. 385.
14 Akoglous 1950, s. 202.
15 Akoglous 1939, s. 385.
16 *A.g.e.*, s. 386.

ma bağlı alt tipler– Yunan ana karasındakileri andırır. Oysa, bazı masal kalıplarını paylaşsalar da Türklerin masallarıyla veya Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kendileri gibi azınlık olan Ermeni, Yahudi, Kürt veya Lazların masallarıyla ortak yanları daha azdır. Genellikle bu masalların yapı taşları hemen hemen aynıdır, ancak farklı biçimlerde bir araya getirilmişlerdir. Örneğin, Minas Tchéraz'ın *L'Orient inedit* [Özgün Doğu] başlıklı Ortadoğu masalları derlemesindeki Ermeni Kül Kedisi, Pontus dağarındaki "Kıskanç Kız Kardeşler", "Küçük Erkek Kardeş ve Küçük Kız Kardeş" ve "Kül Kedisi"nde de varolan öğeleri bir araya getirir. Tchéraz'm Ermeni masallarında da anlatıcılar erkek ve kız kardeş arasındaki özel bir bağı sürekli tasvir ederler. Kül Kedisi'nin bu versiyonunda, kahramanın bir erkek kardeşi olduğunu görürüz; öykünün başında sadece hain üvey anne ondan kurtulsun diye vardır, oysa bu, evi paylaşan kadınlar arasındaki çatışmaya daha fazla ilgi gösteren Pontus versiyonunda gereksiz bir öğedir.

Pontus Rum masallarının kaynağı çeşitlidir. Bazıları antikçağa kadar geri gider (örneğin "Tepegöz",[17] "İki Erkek Kardeş",[18] "Kül Kedisi",[19] "Hayvan Koca"[20]). Bazıları ise meseller veya azizlerin yaşamları gibi ortaçağ kaynaklarından gelir (örneğin "Paşa'nın Kızının Ölü Kocası",[21] "Giannitson"[22]). Nihayet bazıları daha yakın tarihli kaynaklardan alınmış gibidir (örneğin "Muhammed",[23] "Kral ve Çan"[24]).

Pontus masallarını Avrupa'daki benzerleriyle karşılaştırmak yararlı olacaktır. Diğer Avrupa masalları gibi Pontus versiyonlarında da masalı düzene sokan öğe ailedir. Avrupa masallarında ailede çoğu kez gerilimler ve iç çatışmalar görülür, oysa aile içi gerilimlerin öykü süresinin ancak yarısında alevlendiği Pontus masalları için aynı şey söylenemez.

Fransız masallarında köy ile açık yol arasında karşıtlık varken,[25] Pontus masallarında (kadınlar için) evin içi ile kamusal alan arasında ve (erkekler için) köyün içi ile dışı arasında karşıtlık görülür. Sonuç olarak, erkek ve kadın Pontuslu kahramanlar evrensel doğaya Avrupalı denkleri kadar güvenmez. Evin veya köyün dışına atıldıklarında, kızlar ağaç kovuklarına ve dallarına sığınır, delikanlılar ise sürekli tetiktedir.

17 Parharides 1951, s. 81-84.
18 Lianides 1959, s. 68-76.
19 Fostiropoulou 1938, s. 184-191.
20 Fostiropoulou 1941, s. 130.
21 Dawkins 1914, s. 44-55.
22 Valavanis 1956, s. 135-138.
23 Dawkins 1914, s. 174-177.
24 *A.g.e.*, s. 212-213.
25 Darnton 1984, s. 9-72.

Pontus masallarında olaylar genellikle bir evde başlar, ama sonra hemen her zaman köyün dışındaki dünyaya kayar. Erkek veya kadın kahraman genellikle oldukça sıradan bir insandır, ta ki köyün sınırının ötesindeki büyülü alana geçene kadar. Kül Kedisi ve bazı diğer kadın kahramanlar dışında, erkek veya kadın kahraman yalnızca kendi mekânından uzaklaştığında olağanüstü hale gelir; diğer bir deyişle, onlar başka insanların mekânlarında olağanüstüdür, kendilerinkinde ise (genellikle) sıradan olmayı sürdürürler.

Fransız masallarında "genel olarak dünyada ayırt edilebilir hiçbir ahlaki kural yoktur, iyi davranış köyde veya yolda başarıyı belirlemez", kurnazlık, hile ve ahlak dışı hareketler kol gezer.[26] Öte yandan, Pontus masallarında başarılı olanlar genellikle akıllı ve çalışkan insanlardır; insanın kendi köylüsüne saldırması genellikle ahlaka uygun değildir. Dünyevi ödüllere sahip olmanın ancak ahlaka uygun davranmakla mümkün olabileceği tekrar tekrar gösterilir; keyfi değildir ödül almak.

Avrupalı erkek ve kadın kahraman, Luethi'nin belirttiği gibi, toplumsal düzenin en uç noktasında, ailenin neredeyse dışındadır; ya en genç, en zayıftır ya da görünürde en umut vaat etmeyendir.[27] Pontus masallarında ise toplumsal düzenin uzak köşeleri, ya ailenin küllerden ekmek yapmak zorunda kalması gibi aşırı yoksullukla, ya da erkek/kadın kahramanın bir dulun çocuğu veya kralın yasalarca tanınmamış karısının dölü olmasıyla temsil edilir. Ancak istisnalar vardır. Erkek/kadın kahraman hali vakti yerinde bir çiftin tek çocuğu olabilir ("Zengin Oğlan",[28] "Giannitson"[29]). Pontuslu erkek/kadın kahramana, Avrupalı ve Ortadoğulu karşılıkları gibi, armağan, öğüt, yardım verilir; ayrıca ara sıra dürtüleri veya vicdanı ona yol gösterir. Karı ya da kocaya duyulan arzu müşevvik de olabilir, bazen pek de elle tutulur olmayan bir amaç da: Giannitson illa da keşiş olmak arzusundadır, Kyrlovits karısına acır, erkek/kadın kahraman ailesini bulup avutmak istemektedir ("Zengin Oğlan"ın son bölümü). Pontusluları anavatanlarından çıkaran, Yunanistan'da sürgüne zorlayan büyük mübadeleden sonra, masallarda yoksulluk teşvik edici güç haline gelmiştir.

Pontus masallarında kötü adam hemen her zaman varsa da, bazen bir masalda birden çok olabilir ya da hiç olmayabilir. Eğer bir masalda bir veya daha çok kötü adam varsa, kötülüğün intikamı almamayabilir. Pontus masal-

26 *A.g.e.*, s. 54.
27 Luethi 1976, s. 23.
28 Papadopoulos 1946, s. 183-196.
29 Valavanis 1958, s. 135-142.

cıları işleri Avrupa'daki benzerlerinden farklı yollarla yoluna koyarlar. Örneğin, Alman masallarında öç, kötülük yapanı yakma, suda boğma, kızgın ayakkabılarla dans etmeye zorlama veya çivili fıçıya çırılçıplak konup ata koşulmakla alınır. Bu cezalar genellikle kahramanların en sonunda mutluluğa erişinden çok daha ayrıntılı anlatılır. Avrupa masallarından farklı olarak Pontuslu kötüler için ne ceza kaçınılmazdır, ne de ceza verilirken illa misilleme yapılır. Kötü kişinin cezalandırılmadığı durumda, adaleti yerine getirme işi çoğu zaman ya Tanrı'ya havale edilir ya da kötülük yapan doğal yoldan cezasını bulur (ilahi bir müdahil olduğu da zımnen anlaşılır). Masalda kötü kişiye ceza verilecekse, cezanın tanımı genellikle üstünkörü yapılır: Küçük parçalara doğranabilir veya hasedinden çatlar veya kendisine "kırk satır mı, kırk katır mı" diye sorulur. Pontus masallarında, Tatar veya Alman masallarında olduğu gibi, kötünün ölümünün olabilecek en acılı yolla olmasının, kahramanın mutluluğunun ön koşulu olduğu söylenemez.[30]

Hemen hemen bütün Pontus masallarının sonunda, kahraman eski halinden farklı ve yüce bir konuma gelir; düğün olabilir veya olmayabilir. Düğün olduğunda, kırk gün kırk gece sürer. Bazı Pontus masalları handiyse laf olsun diye böyle bir düğünle biter; bazılarında düğün öykünün gerçek doruk noktasıdır. Öte yandan bazılarında düğün yapmak için bir neden yoktur, hatta beklendiğinde bile düğün yapılmaz. Özellikle ana karakter kız olduğu zaman, anlatının ortalarında bir düğün olabilir ve başka maceralara yol açabilir.[31]

FARKLI KÖYLERİN MASAL ÖZELLİKLERİ

Pontus masallarını bir grup olarak ele almak yararlı olsa da, bu masallar köyden köye ve aynı köyde anlatıcıdan anlatıcıya –özellikle anlatıcılar farklı cinsiyetten olduğu zaman– önemli değişiklikler gösterir.

İki derleyici, Despoina Fostiropoulou ve İngiliz filolog R.M. Dawkins bize İmera halk masalları dağarcığı hakkında bilgi verir. İlki masallarını kimliği bilinmeyen bir kadından, diğeri ise on sekiz yaşındaki iki erkekten, Vasilios Vasiliades ve Haralampos Fotiades'ten derlemiştir. Ortak hiçbir masalları yoktur. Bir bütün olarak alındığında, bu otuz sekiz masal bize İmera halk öykülerinin karakteri hakkında bir fikir verir. Gerçekçidir bu masallar ve Pontus'ta yaygın olandan daha fazla dinsel öğe içerir. Karakterler neredeyse bütünüyle Rum cemaati içindendir.

30 Tatar 1987, s. 181.
31 Krş. Dan 1977, s. 13-30.

Hem kadınların hem de erkeklerin anlattığı masallar adaletin yerine getirilmesini Tanrı'ya bırakır. Dul kadına tavuğunun yumurtalarını çalan hırsızdan intikam almaması söylenir ("Batmayan Güneş"); Maritza kız kardeşlerinin saraya, kendisiyle birlikte yaşamaya gelmesi sorununu Tanrı'ya havale eder ("Kül Kedisi Maritza"); hain hizmetkâr bırakılır hak ettiğini bulsun ("Sivilcekafa ve Tesadüfi Buluntu"). Mucizelerden söz eden masallardaki gibi sihirli işlere fazla rastlanmaz. Kuşlar yere konup tahılı küllerden ayırır veya şilte için tüylerini bağışlar, bir nehir veya bir kaya konuşur, melekler görünür, şeytan demirciyi aldatır, ama diğer Pontus masallarında görülen büyülü sopalar, içinden akşam yemeği çıkan çuvallar, insan yiyen canavarlar veya konuşan inekler yoktur.

Başka köylerin masallarında da tekil özellikler vardır. Kıyı kasabası Kotyora'nınkilerde daha ayrıntılı olaylar zinciri vardır ve İmera masallarından daha fazla Ortadoğu'ya has canavarlar ile karakter tipleri içerir. Bu farkların bazıları nüfus büyüklüğü ve coğrafya ile açıklanabilir. Öte yandan, Santa köyü coğrafya ve büyüklük bakımından İmera'ya benzese de, masalları çok farklıdır. Santa masalları birçok fantastik öğe ve sıradan Pontus Rum masalından daha fazla şiddet içerir; bazı kadınlara daha fazla eşitlik verilmiştir; bazı erkekler son derece gururludur ve kralın otoritesine meydan okur. Aile içi ilişkiler çok daha sıkıdır; kadınların erkeklerini aldatma olasılıkları daha zayıftır. Diğer Yunan veya Pontus masallarının tersine, kız kardeşini veya annesini kurtaran kahraman, daha sonra onun ihanetine uğramaz; daha ziyade, ikisi birlikte maceradan sağ kurtulmayı başarır.[32] Bir kahramandan kurtulmak için başvurulan büyücü, sonunda onunla evlenir ve ona sadık kalır. "Salyalı Budala" masalında bile, kocasından utanan ve maceradan maceraya koşarken ölmesini dileyen eş, ondan kurtulmaya kalkışmaz.[33]

HEM KADINLARIN HEM DE ERKEKLERİN ANLATTIĞI DÖRT MASAL

Simos Lianides, Xenophon Akoglous, Ioannis Valavanis ve Ioannis Parharides gibi erkek derlemecilerin aktardığı Pontus masallarında, kadınlar genellikle erkeklerini ve evhalkım aldatabilecek kişiler olarak betimlenmiştir. Bir başka erkeğin, Haralampos Fotiades'in masalları bu kalıba uyar. Bir kadın olan Fostiropoulou'nun yine kadın olan anlatıcısının masalları ise bu kalıba uymaz. Fotiades'in masalında kadınlara acınmaz, daha ziyade kınanır kadın-

32 "Kralın Karısı" (AT302) Dawkins'in Santa defteri içinde, s. 17-54.
33 Lianides 1959, s. 61-68; AT530'un alt tipi.

lar; Fostiropoulou'daki durumun tersidir bu. Fotiades'in derlediği masallarda, erkekler Tanrı'nın taleplerini yerine getirir; Tanrı'nın piyonudurlar. Fostiropoulou'nunkilerde erkekler kendilerini toplumun taleplerine göre değerlendirirler, kadınlar ise erkeklerin piyonudur. Fotiades'in masallarında dertler kaderin oyunudur; Fostiropoulou'nunkilerde belayı ev halkından biri, genellikle hain bir hizmetkâr veya kaynana çıkarır.

Eğer sadece İmera masallarından yola çıkmış olsaydık, iki farklı masal dağarcığı olduğunu varsayabilirdik; bir kadınların, biri de erkeklerin. Böyle bir sonuç, kadınların ve erkeklerin masal anlatılarına farklı derecelerde katıldığı ve çoğu kez birbirinden farklı dağarcıklara sahip olduğu Ortadoğu veya Uzakdoğu örnekleriyle desteklenebilirdi. Afganistan ve Hindistan'da, kadınların masal söyledikleri ve erkeklerin katılmadığı törenler vardır.[34] Mısır'da, erkek çocukların buluğa erdiklerinde masalları geride bırakmaları beklenir; Mısırlı kadınlar öncelikle çocuklar ve diğer kadınlar için masal anlatırlar.[35]

Avrupa'nın bazı bölgelerinde de, kadınlar ve erkekler aynı temel masalın çok farklı versiyonlarını anlatabilirler; Alan Dundes bu eğilimin masallar edebiyata dönüştüğünde de aynı kaldığını gösterir.[36] James Taggart, flört ve evlilikle ilgili İspanyol masalları çalışmasında bir tür "toplumsal cinsiyete dayalı diyalog" bile bulmuştur.[37] Bu diyalogu psikanalize tâbi tutar ve diyalogda nereye oturduklarını göstermek için masallara "anlamlar" yükler. Pontus'ta kadınların ve erkeklerin anlattığı masallar arasındaki farkları, iki tarafın da kendi konumunu haklı gösterdiği ve ötekinin buna nasıl ihanet ettiğini veya haksız yere suçladığını gösteren bir tür cinsiyetlerarası sohbet gibi okuyabilirdi. Türkçe bağlamında benzer bir diyalog Şeyhzade'nin *Kırk Vezir Hikâyeleri'nde* yazıya dökülmüştür; burada, tecavüz suçuyla ölüme mahkûm edilmiş bir adam ile onu suçlayan kadın masallar anlatarak haklı olduklarını kanıtlamaya çalışırlar. Rus araştırmacı Mark Azadovskii de, 1926 gibi erken bir tarihte, kadınlar ve erkekler tarafından sunulan halk şiiri ve anlatıları arasındaki fark üzerinde durmuştu.[38] "Vurgu başka yerde olsa bile", diye yazmıştı, Vinokurova* "kadın temasını, esas konu yapmasa da ön plana yerleş-

34 Mills 1985, s. 201-206; Narayan 1997.
35 El-Shamy 1980, s. li-liii; 1999, s. 9-10.
36 Dundes 1996, s. 199.
37 Taggart 1990.
38 Azadovskii 1926, s. 41.

(*) Natalia Osipovna Vinokurova: Sibiryalı masalcı. Okuma yazması yoktu, bütün hayatını köyünde geçirmiş, sadece gençliğinde kasabada hizmetçi olarak çalışmıştı. Azadovskii bu masalcıyı elli yaşlarındayken keşfedip masallarını derledi. Rus masal geleneğinin önde gelen temsilcilerindendir – ed. notu.

tirir ve titizce ele alır."[39] Vinokurova'nın bir ara hizmetçilik yapmış olması anlatılarında hizmetkârların çalışmalarım vurgulamasına yol açmıştı. Azadovskii Sibiryalı bir kadının anlatılarını bölgedeki diğer öykücülerle karşılaştırarak benzer bir gözlem yapar: "Vinokurova'nın mizacının temel özelliği duyarlı, yumuşak zarafetidir ve bu yumuşak renkler, bu zarafet bütün masallarının içine işlemiştir. ... Dolayısıyla ... asla müstehcen sahneler yoktur. Bana gerçekten de "Dört Papa" masalını anlattı ... Ama Verkholensk bölgesinde defalarca kaydettiğim bu masal, onun yorumunda neredeyse tanınmaz haldedir (içerik açısından değil, üslup olarak)."[40]

Biri erkeklere, biri kadınlara ait iki farklı İmera masal dağarcığı olmasına karşılık, Pontus'taki erkekler ve kadınlar genel olarak aynı öyküleri farklı vurgularla anlatmışlardı. Anlatanı ister erkek olsun ister kadın, her öykü aynı versiyon olarak kolaylıkla tanınır; aynı iskeleti ele alıp biraz farklı giydirirler. Bu durumun edebiyattaki bir örneğini, İlias Venezis'in Anadolu'nun batı kıyısındaki bir Rum çiftliğinde geçen *Aioliki Gi* [Aiolos'un Toprağı] romanında buluruz. Venezis bir ninenin anlattığı masallar ile bir dedenin anlattıklarını karşılaştırır. Örneğin, nine kötülük yapanları hep yumuşatır; gulyabaniler ormanların yardımsever yarı tanrıları olur, "Kırmızı Başlıklı Kız"daki kurt iyilik yapmaya çalışır, buna rağmen kötü yollara düşer. Öte yandan, dedenin kurdu açlıktan kudurmuş bir canavardır, açlığını oburca önce Kırmızı Başlıklı Kız'm büyük annesiyle, sonra da kızın kendisiyle bastırır.[41] Venezis'in çizdiği, nine ile dedenin anlatı üsluplarındaki farklara dair resim, Pontus kadın ve erkek anlatıcılarının naklettiği masallardaki farkların abartılmış versiyonlarıdır.

Aşağıda verilen dört farklı Pontus masalında kadın versiyonu ile erkek versiyonu karşılaştırılabilir. Masalların anlatıldığı bağlam kaydedilmemiştir. Aynı köyden çıkmamışlardır ve anlatıcıların birbirlerini tanımaları veya birbirlerinin öykülerini bilmeleri olası değildir.

Batmayan Güneş

(AT 461A; Eberhard-Boratav 126; El Shamy 461A.)[42] İncelenecek iki masal da Yunanistan'da derlenmiştir; anlatıcıları farklı Pontus köylerindendir. İmera versiyonu Despoina Fostiropoulou tarafından kimliği bilinmeyen bir kadın anlatıcıdan ve 1935'ten önce derlenmiştir; Kotyora masalı ise halkbilimci, ta-

39 *A.g.e.*

40 *A.g.e.*, , s. 45.

41 Venezis 1943, s. 45-46, 70-72.

42 Fostiropoulou 1938; Akoglous 1952. "Batmayan Güneş" veya "Güneş'in Annesi" motifi Pontus Rum halk şarkılarındaki gizemli "Güneşin Kalesi" ile ilişkilendirilebilir.

rihçi, oyun yazarı ve orduda subay olan Xenophon Akoglous tarafından ve 1952'den önce bir erkek anlatıcıdan derlenmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi İmera bir dağ köyü, Kotyora bir kıyı kentidir. Pontus dilinde, Fostiropoulou'nun masalının adı "Batmayan Güneş", Akoglous'unki "Güneşin Annesi"dir.

Bu masalın farklı Yunanca versiyonları Girit ve Kafkasya'da, bir Türkçe versiyonu Güney Sibirya'da anlatılır.[43] Hepsinde güneşe akıl danışılır. Dawkins masala Beserabya Gagavuzlarında, İran'da, Ermenistan'da, Rusya'da ve İtalya'da rastlamıştır.[44] Aarne-Thompson'un masal tipi endeksi bu tür tek masala gönderme yapar, o da bir Hint masalıdır; kafasına tüyler saplanarak cezalandırılan hırsız motifi (J1141.1.5) Hindistan'da da görülür. Eberhard-Boratav versiyonu tema olarak "Batmayan Güneş"le bağlantılıdır ve Orta Anadolu'da anlatılır. Arapça versiyonda Musa çaresiz bir erkek ve kız kardeş adına Allah'tan öğüt ister. İspanyolca versiyon olan "Kartal Başlı Ejderha"da, korkunç bir canavardan öğüt isteyen bir gezgin ve öğüt verene ulaşmak için geçilmesi gereken bir nehir vardır.[45]

Pontus masalının kadın versiyonunda, yaşlı bir kadın tavuğunun yumurtalarını kimin çaldığını sormak üzere Batmayan Güneş'e doğru yola koyulur; erkek versiyonunda, yoksul bir adam kendini ve üç kızını beslemek için yeteri kadar kazanamamaktadır, bu nedenle Güneş'in annesine akıl danışmaya gider. Dul kadın yolda neden evlenemediklerini bilmek isteyen üç kız kurusuyla, dul erkek de üç yaşlı kızla karşılaşır. Dul kadın sonra üç kürk giydiği halde neden ısınamadığını öğrenmek isteyen bir kadına; dul adam beline kadar toprağa gömülmüş bir adama rastlar. Dul kadın sonra köpüren ve sakinleşmek için ne yapması gerektiğini öğrenmek isteyen bir nehre, ayrıca aynı soruyu soran ve düşmek üzere olan kocaman bir kayaya rastlar; dul adam sadece sallanan kayayla karşılaşır. Dul kadın sonunda Güneş'i bulur, Güneş bütün bu soruları yanıtlar ve şöyle bitirir: "Yumurtalarını çalan komşundur, ona hiç bir şey söyleme, Tanrı'ya havale et; hak ettiğini bulacaktır." Güneş'in annesi dul erkeğe hem diğerleri için öğüt, hem de sofrasını her zaman yemekle dolduracak sihirli bir tulum verir. Dul kadın öğütleri diğerlerine aktarır ve evine döndüğünde hırsızın suratından kuş tüylerinin fışkırdığını, bu yüzden dehşete kapılıp öldüğünü görür. Dul adam öğütleri aktardıktan sonra, tulumunu krala kaptırdığı için tekrar Güneş'in annesine yardım istemeye gider ve başından birçok macera geçer.

Kadın anlatıcı masalı ahlaki bir öykü olarak kurar, buna karşılık erkek

43 Dawkins 195, s. 458.
44 Dawkins 1950, s. 367-368.
45 Taggart 1990, s. 120-129.

anlatıcı ahlaki öyküyü bir macera öyküsünün başlangıcı yapar. Esas karakteri bir sigara için durunca, erkek anlatıcı da hemen durur; kadının anlattığı masalda böyle bir ara verilmez.

Her iki masalda zora düşmüş dul bir ana karakter vardır; dul kadın habis komşusu yüzünden geçim sıkıntısı çeker, dul adam üç kızını geçindirmekte zorlanır. Ne dul kadın ne de dul adam sık rastlanan bir Pontus masal kahramanıdır. Pontus masallarında dul kadınların genellikle oğulları macera peşinde koşar ya da kısmeti çıkmış bir kızı vardır; dul kadın toplumun marjinal üyesidir. Dul erkekler –Kül Kedisi'nin bazı versiyonlarındaki baba gibi– genellikle erken ölür.

Hem dul kadın, hem de dul erkek efsanevi bir güneş figürüne danışır. Yol boyunca, diğer karakterler de onlardan kendileri adına güneşe danışmalarını isterler. Karşılaştıkları insanların ahlaki sorunları vardır (tembellik, bencillik, küfür), doğaüstü karakterlerin büyü sorunları vardır (sakinleşememe). Güneş'in talimatlarına uyan karakterler mutlu yaşamlarını sürdürürler, uymayanlar yok edilir.

Dul ana karakterlerden hiçbiri kötüye karşı doğrudan eyleme geçmez. Dul kadın (belki de güneş tarafından dağıtılan) doğal adaletin tavuklarının yumurtalarını çalan hırsızın hakkından gelmesini bekler. Dul erkek yeniden yardım istediğinde, güneşin annesi ona, kralı tulumunu geri vermeye ikna edecek aracı verir. Bu ayrıntılar, masalcıların doğdukları köylerin öykü anlatma özelliklerini yansıtır. İmera masalında, güneş yaşlı kadına komşusunu cezalandırmak için Tanrı'ya güvenmesini söyler. Santa masalında kralla mücadele edip başaran dul adam anlatılır.

Her iki masalda anlatıcılar kendi atipik ana karakterlerinde belirli insani özellikleri görülmedik derecede vurgularlar. Dul erkek sigara içmek için ikide bir ara verir, öyküyü anlatmadan önce dinleyicisinin iştahını kabartır: "Oturup dinlendi, [kızlara] biraz su getirmelerini söyledi, ayrıca ... bir sigara yaktı, her birinin tek tek gözünün içine bakarken gülümsedi, ağır ağır söze başladı." Sonra da onlara Güneş'in annesinin neler öğütlediğini anlatır. İmera masalında, dul kadın da bir o kadar insandır: Batmayan Güneş'e soru sormadan önce, ona bahçesinden bir mendil dolusu armut ve bir sepet ekmek sunar; kafa tuttuğu kayanın kıçına şaplak vurur; nehri geçtikten hemen sonra köyün damlarını görür, yemek kokularını duyar. Hatta her iki masalda da Güneş'in efsanevi topraklarından bu geri dönüş akşam yemeği zamanına denk düşer. Kadın kürklü yaşlı kadınla beraber yemek yer, adam sihirli tulumun ihsan ettikleriyle ziyafet çeker.

Kadının versiyonunda, yaşamında müşfik bir erkek olmayan bir dul sihirli bir erkek figürüne akıl danışır. Yaşlı kadın köyden ayrılmadan önce karşılaştığı kızlar ve kadınları yola sokar. Nehri geçtikten, nehir ve kaya ile konuştuktan sonra büyülü bölgeye girer. Kadınlar ondan iyi ev kadını olma ve sadaka verme öğütlerini aldıklarında, aslında aynı anlatıcının başka masallarında da çok değer verilen iki özelliği benimsemektedirler.

Ancak, erkeğin versiyonunda ev ve büyülü bölge arasında açık bir ayrım yoktur; yine de öğüt isteyenlerin sıralamasında, kadının evle, erkeğin de kamusal alanla ilişkilendirildiği açıktır. Önce; (evine en yakın yerde) pasaklı kızlarla karşılaşır, sonra (yolda) gömülmüş adamla, en sonda da (köyden uzakta) kayayla. Evde bir karısı olmadığından, bir kadına, Güneş'in Annesi'ne akıl danışır, o da adama yemek pişiren sihirli bir araç verir.

Kül Kedisi Maritza

(AT 510A ve AT 780; Eberhard-Boratav 60 ve 241; El-Shamy 510 ve 780.)[46] "Kül Kedisi"ni dünyada herkes bilir.[47] Masalın yayımlanmış en az dört Pontus versiyonu vardır; bunlar 1885 Trabzon, 1937 Stavrin, 1938 İmera ve 1939 Kotyora kaynaklıdır.[48] Trabzon ve İmera masalları bir alt türden, Stavrin ve Kotyora başka bir türdendir. Diğer Yunan versiyonlarında olduğu gibi,[49] Pontus *oiko* tipi masal insan yiyenlerle açılır, fakat mazeret olarak kıtlık öne sürülmediğinden durum daha da iğrençtir. Aşağıda incelenen iki masaldan biri 1885 civarında Trabzon kentinin içinde veya çevresinde bir Türk erkeğinden, diğeri 1935'ten önce Yunanistan'da bir kadın anlatıcıdan derlenmiştir.

Masalların diğer Yunan versiyonlarında olduğu gibi, burada da birincil ilişki bir evin kadınları arasındadır ve aynı aile içindeki kadınların farklı çatışma evreleri gösterilmiştir. Erkekler kesinlikle ikincil rol oynar. Masalın kadın tarafından anlatılan versiyonu iki hınzır kızı olan dul bir erkekle başlar. Adam iyi bir kadınla evlenir, ondan küçük güzel bir kızı olur. Baba ölünce büyük kızları artık kimse denetleyemez. Erkeğin anlattığı versiyonda baba yoktur, yalnız iki kötü ve bir iyi kızı olan yaşlı bir kadın vardır. Anneleri en çok küçüğü sevdiği için büyük kızlar ondan nefret ederler.

46 Fostiropoulou 1938, s. 185-193; Parharides 1951, s. 91-100.

47 Dünyada Kül Kedisi masalının değerlendirmeleri için bkz. (birçok başka çalışma arasında) Cox 1893, Rooth 1951, Dundes 1988.

48 Parharides 1951, s. 91-100; Papadopoulos "Sahtaritsa"; D. Fostiropoulou 1939, s. 184-190; Akoglous 1939, s. 397-401.

49 Angelopoulou 1989, s. 71vd; Cox 1893, s. 499.

Kadının versiyonunda, iki kız kardeş üvey annelerini tüm ev işlerini yapmaya zorlar. Kadın geçinmek için yabancıların yünlerini para karşılığı eğirir. Bir gün kötü kız kardeşler onun örekesine kötü, kendilerininkine iyi kalite yün koyarlar ve bir eğirme yarışması önerirler. Kurallar basittir: İpliği ilk kopanı diğerleri yiyecektir. Birinci kopuşa aldırmazlar; ikincisini görmezden gelirler; üçüncüsünde kadını öldürürler. Maritza uyanınca annesinin yere dağılmış kemiklerini görür. Erkek versiyonunda sahne aşağı yukarı aynıdır, ancak anne yabancılar için çalışmaz.

Kadın versiyonunda, Kül Kedisi annesinin kemiklerini ve eğirme araçlarını saklar ve her gün onları tütsüler; üvey kardeşlerinin hizmetçisi olur. Erkek versiyonunda kız kardeşler evin işlerini yapsın diye Kül Kedisi'nin yaşamını bağışlarlar. O da annesinin kemiklerini saklar ve kemiklere baka baka kırk gün ağlar.

Masalın her iki versiyonunda da danslı büyük bir eğlence yapılacağı ilan edilir. Kadının anlattığında, kral oğlu için gelin seçmek niyetindedir. Kız kardeşler dansa gitmek için süslenip püslenirler; Kül Kedisi annesinin kemiklerinin yanında bulduğu elbiseleri ve ayakkabıları giyip dansa gider, herkes güzelliğine hayran kalır. Kralın oğlunun gözleri kamaşır. Ama kardeşlerinden önce eve dönmeye çalışırken bir derede ayakkabısını kaybeder. Ertesi gün, kralın atları ayakkabıdan korkup dereden su içmeyi reddeder. Prens ayakkabıyı bulur, Kül Kedisi'ne ait olduğunu anlar. Elinde ayakkabıyla civarda dolaşırken, Kül Kedisi'ni bulur.

Kadının anlattığı masalda, kız kardeşler gelinin nedimeleri olarak saraya gelmelerine izin vermesi için kralı ikna ederler. Erkeğin anlattığında, gelmelerine izin verilir, çünkü Kül Kedisi onlara acır. Her iki versiyonda, iki kız kardeş Kül Kedisi'ne doğum yatağında ebelik yaparlar. Her yıl, Kül Kedisi'nin bebeği olduğunda, çocuğu bir köpek yavrusu, bir kedi yavrusu veya bir yılanla değiştirirler. Sonunda kralın sabrı taşar ve Kül Kedisi'ni hapsettirir; kadının anlattığı masalda bir çöplüğe (bir hizmetkâr gizlice Kül Kedisi'ne yemek getirir), erkeğin anlattığında, küçük bir odaya.

Kadının versiyonunda, kral kız kardeşlerden biriyle evlenir. Bebeklerin mezarlarında üç servi büyür. Kral geçerken serviler eğilerek selam verir. Kralın yeni eşi servilerin yatak yapılmak üzere kesilmesini emreder. Geceleri yatağın tahtaları konuşur ve der ki: "Çocuklarının önünde karısını öpen baba gördün mü?" Kraliçe yatağı parçalatır, dul bir kadın tahta parçalarını yakar ve küllerini yetiştirdiği lahanaların üzerine atar. Bir keçi lahanayı yer ve üç küçük oğlan doğurur. Erkeğin anlattığında, oğlanların mezarlarının üstünde

üç çiçek büyür, bir inek bunları yer ve dokuz ay sonra üç oğlan doğurur, her birinin boynunda bir dizi inci vardır.

Her iki versiyonda, kral bu olaylardan o kadar etkilenir ki, durumu açıklayacak birini arar. Sonunda Kül Kedisi'ne öyküsünü anlatması ve çocuklarını alması izni verilir. Kız kardeşler öldürülür. Erkek versiyonunda Kül Kedisi ile kral bir düğün daha yaparlar; kadının anlattığında, kral ona o kadar çok hizmetkâr verir ki, bir daha yataktan kalkmasına asla gerek kalmaz.

İmera kaynaklı kadın versiyonunda, anne ve Maritza'nm aile dışından oluşu ve üvey kız kardeşlerin onların haklı konumlarını gasp edişi, diğer Pontus versiyonlarından daha fazla vurgulanır. Anne dul kaldıktan sonra başka evlerde hizmetçilik yapmak zorundadır; Pontuslu mülteci kadınlar da bu aşağılayıcı durumla karşı karşıya kalmışlardı. Çöplüğe sürgüne yollandıktan sonra Maritza'nın fiziksel tanımlamasını yalnızca kadın masalcı yapar, bir açlık belirtisi olarak yüzündeki tüylerin uzadığını anlatır. Kıskanç kardeşlerin kahramanın yeni doğan bebekleri yerine yavru hayvanları koyması (ve bundan dolayı kralın onu reddetmesi) motifi bir İran masalında da görülür.[50]

Kadın anlatıcı kadınlar arasındaki ilişkilerin ince ayrıntılarına ve üvey kız kardeşlerin karıştırdıkları fesadın ayrıntılarına dikkat eder. Anne başkalarına yün eğirmek zorundadır, üvey kızlarına yardım etmeleri için yalvarır; onların yanıtıysa bir yün eğirme yarışmasıdır. Angelopoulou yün eğirmenin bir kızın evlenmek ve çocuk sahibi olmanın üstesinden gelip gelemeyeceğini belirleyen bir etkinlik olduğunu ileri sürer.[51] Eğirme yeteneği kadının gücüyle bir tutulmuş gibidir. Kötü kız kardeşler masalda bu güçte hak iddia etseler de, bunu elde etmek için hile yapmak zorundaydılar. Anne öldürülebilir, çünkü anlaşılan artık kızları kadar iyi yün eğirememektedir. İki kız kardeşin Kül Kedisi'nin bebeklerini çalarak onun bir kadın olarak gücünü sekteye uğratmaları da bu doğrultudadır; böylece çocuk yapabilme yetisi kuşkulu hale düşen Kül Kedisi bir kenara atılır.

Erkeğin anlattığı Trabzon masalındaki Kül Kedisi kız kardeşlerine karşı iyi niyetlidir; yarattıkları tehlikeyi fark edemez. Ancak, Kül Kedisi'nin öykü boyunca sessizliği bir kalkan olarak kullanmış olması, kız kardeşlerden gelecek tehlikeyi görmesine rağmen bunu kimseye söyleyememesi veya söylemek istememesi İmera kaynaklı, kadınların anlattığı masalların özelliğidir. Dili bağlı olsa bile, düşünceleri değildir. İki kız kardeş balodaki güzel kızı lanetlediğinde, Kül Kedisi kendi kendine düşünür: "Bir bilseniz ben kimim."

50 Lorimer ve Lorimer 1919, s. 60.
51 Angelopoulou 1989, s. 76.

Kadın anlatıcının kahramanı toplumun ondan beklediği gibi davranır, ancak özel iç dünyasını korur.

Giannits ve Maritza (Küçük Erkek ve Kız Kardeş)
(AT 1373B, AT 450 ve AT 403; Eberhard-Boratav 168; El-Shamy 450.)[52] Bu masal Yunan dünyasında çok iyi bilinir; Trakya'dan, Epir'den, Anadolu'dan ve adalardan derlenmiştir. Bütün Avrupa'da, Türkiye'de ve Arap dünyasında da bilinir. Yunanistan'da derlenen iki Pontus versiyonu aşağıdadır. Kaynaklandıkları Santa ve İmera Türkiye'de birbirine yakın iki köydü.

Masal, çocuklarını öldürmeye karar veren bir karı kocayla başlar; İmera'dan kadın uyarlamasında insan etinin çok lezzetli olduğunu keşfederler, Santa'dan erkek uyarlamasında ise onları besleyip büyütmekten bıkmışlardır: "Belki onlar büyüyene kadar yaşarız, ama büyüdükten sonra Tanrı bilir bize bakıp bakmayacaklarını. Bari öldürüp kurtulalım, özgür olalım."

Bir kuş çocukları uyarır. Kadınların versiyonunda, ormana kaçarlar; erkeklerinkinde onları kovalayan ebeveynlerinden mucizeler sayesinde kaçarlar; arkalarına attıkları küçük nesneler büyülüymüşçesine kovalayanlara devasa engeller oluşturur.

Ailelerinden kurtulunca, çocuklar fena halde susarlar. Kız, erkek kardeşinin hayvana dönüşeceğinden korkarak, hayvanların ayak izlerine birikmiş suları içmesini engeller. Ama uyuyakaldığında, oğlan bir geyiğin ayak izindeki suyu içer ve bir yavru geyik olur. Boynuzlarıyla kız kardeşini dev gibi bir ağacın dallarına yerleştirir. Kadın yorumunda, kızın saç örgülerinin görüntüsü kralın nehirden su içmek isteyen atlarını ürkütür; erkek yorumunda, kızın sudaki yansımasıdır atları korkutan. Hizmetkârlar atları neyin ürküttüğünü anlayamayınca, kral ağaçtaki kızı bizzat keşfeder. Ağaç o kadar büyüktür ki, kralın adamları bir günde kesemez; her gece yavru geyik kesilmiş yerleri onarır. Her iki versiyonda, kral kızı aşağı inmeye kandırsın diye bir cadı çağırır. Cadı ekmeği yanlış yoğurur, sağırmış gibi davranır, böylece kız işleri düzeltmek üzere aşağı iner. Cadı kızı saçlarından yakalayıp krala götürür.

Masalın kadınların anlattığı biçiminde, kral oğluyla evlendirmek için kızın büyümesini bekler; erkek biçiminde ise kral hemen kıza âşık olur ve onunla kendisi evlenir. Düğünden kısa bir süre sonra, kadın versiyonunda, cadı yeni gelini kıskanarak tuzla zehirler, içecek bir şey karşılığı gözlerini vermeye zorlar, sonra onu yabanıl doğaya bırakıp kendi çirkin kızını sarayda

52 Fostiropoulou 1931, s. 193-202; Athanasiades 1928, s. 197-202.

onun yerine koyar. Kör edilmiş kız sihirli güçler kazanır: Cadı yavru geyiği öldürmek için tuzak kurduğunda, kız bıçakları körleştirir ve kazanların boşalmasına neden olur. Gözyaşları yerine, çiçekler akıtır. Bir çoban onu kurtarır ve cadıdan çiçeklere karşılık kızın gözlerini ister. Kral çiçeklerin nereden geldiğini öğrenir, sahtekâr karısının maskesini düşürür. Erkek versiyonunda, kindar cadı kızı göle götürür ve suya iter. Yavru geyik ona ekmek atınca kurtulur. Kadın versiyonunda hem cadı hem de kızı atların kuyruklarına bağlanır; erkeğinkinde sadece cadı cezalandırılır. Kadın versiyonu Maritza'nın saraya dönüşü ve çobanı ödüllendirişiyle biter.

Masalın kadın versiyonu karakterleri harekete geçiren nedenlere ve bazı "kadınca" ayrıntılara daha fazla dikkat eder. Kızın "saçları" değil, "örgüleri" vardır. Kral evlenmek için kızın yaşı gelene kadar bekler, erkek versiyonunda olmayan bir ayrıntıdır bu. Papaz ile karısını (kadın masalının başlangıcında çocukların ana babası) açgözlülükleri harekete geçirir, yavru geyiği susuzluğu ve kız kardeşine sevgisi, cadıyı da kıskançlığı. "Kadın" masallarında sık rastlanan sahte gelin motifi burada vardır, fakat erkek masalında yoktur. Erkek versiyonunda cadının kızı göle itmesi için bir neden yoktur. Kadın versiyonunda kız kendi iyiliği için çabalar: Erkek kardeşinin hayvana dönüşmesini durdurmaya çalışır, ölmesini engellemek için büyü yapar ve bir çobanı gözlerini geri alması için yardım etmeye ikna eder. Erkek versiyonunda, erkek kardeşinin dönüşmesini engellemeye çalışsa da, aslında kralın ve cadının piyonudur.

On İki Aylar

(AT 480.)[53] Yoksul bir kadın ve onun kötü niyetli görümcesi hakkındaki "On İki Aylar" dünyada dört bir köşesinde anlatılan, Warren Roberts'ın *İyi Yürekli ve Kötü Yürekli Kızlar*[54] kitabında incelediği masalın bir alt tipidir. Roberts'ın "Karda Çilekler alt tipi, On İki Ay formu" paradigmasından hareketle, Yunan masallarını "Fırında pişirme alt tipi" ve "Eğirme alt tipi" olarak da ayırabiliriz. Aşağıdaki masallar "Eğirme alt tipi"nin örnekleridir: Her iki kadın çocuksuzdur; zengin bir elti kendi lambasında fakir eltisinin yün eğirmesine izin vermez; fakir kadın da dağlara ışık aramaya çıkmak zorunda kalır; bir de bakar ki on iki ay ateşin çevresinde oturmuştur. Her alt tipte, zengin kadın kötüdür, yoksul kadın cömert ve girişimcidir.

Dawkins, "Fırında pişirme alt tipini"nin bir versiyonunu Sürmene'den, "Eğirme alt tipi"nin aşağıda sunulan bir versiyonunu İmeralı Haralampos

53 Dawkins 1923, s. 285-291; Papadopoulos 1946, s. 171-206.
54 Roberts 1958.

Fotiades'ten derlemiştir.[55] Kadın versiyonu Stavrin'dendir, masalı D.K. Papadopoulos Yunanistan'da derleyip yayımlamıştır.

Masalın erkeklerin anlattığı versiyonu "biri zengin ama kötü, diğeri fakir ve iyi" eltilerle başlar. Stavrin'de kadınların anlattığı versiyonda öykünün bir arka planı vardır: Çok çalışan yaşlı çiftin iki oğlu vardır. Evin hanımı birden ölünce, aile adamakıllı sıkıntıya düşer ve yaşlı adam büyük oğlunu aynı yöreden iyi bir ailenin kızıyla evlendirir. Kız tembel ve kötü huyludur, sonunda baba yeni evlilere bir ev yapar, oğlu da iş bulmak üzere uzak diyarlara kaçar. Baba küçük oğlunu başka köyden bir kızla evlendirir; o çok çalışkan, iyi huylu, sessizdir. Köyde herkes onu sever, ama eltisi kıskanır kızcağızı. Yeni gelinin kocası ve kayınpederi aniden ölür, kız kendi anne babasına dönemez, bunun üzerine geçinebilmek için evde başkalarının yününü eğirir. Masalın kadın versiyonunda, anlatıcı kızın yün eğirmek için gerekli bir lambası olmadığından geceleri hep birlikte yün eğirilen meclislere gittiği konusunda birçok ayrıntı verir. Derken gitmekten vazgeçer, çünkü karşılık vermeye gücü yoktur; eltisi kendi düzenlediği yün eğirme meclislerine de onu çağırmaz, o da dışarıda, eltisinin penceresinden gelen ışıkta eğirir.

Her iki versiyonda eltisi onu pencereden uzaklaştırır. Kız uzakta, dağın yamacında bir ışık görür, on iki genç adam ateşin etrafında oturmaktadır. Erkek versiyonunda kız hemen ateşin başına oturmaya davet edilir. Aylar hakkındaki düşüncesi sorulunca, her biri hakkında iyi konuşur. Kadın versiyonunda, on iki aylara yaklaşmaya utanır, yününü eğirmek için ateşin uzağına oturur. Soğuktan elleri büzülmeye başlayınca, yaklaşması için davet ederler. Dertlerini anlatırken bir yandan da hızla ve iyi eğirmektedir yününü; kocası için son bir ağıt yakarken, aylara övgüler söyler. On iki aylar kızın önlüğünü akkorla doldururlar. Her iki versiyonda kız ayların talimatına itaat eder ve korlar altına dönüşür; kadın versiyonunda evini akıllıca ve tutumlulukla dayar döşer ki çalışabilsin ve günlerinin geri kalan kısmında iyi yaşayabilsin.

Erkek versiyonunda, eltisi kızın başarısını öğrenir ve onu taklit etmeye karar verir. Kadın versiyonunda, eltisi savrukluğu yüzünden sıkıntıya düşmüştür, kocası da ona asla para yollamaz. Her iki versiyonda iyi elti ayların kendisine nasıl yardım ettiğini anlatır. Erkek versiyonunda kötü elti ayları ateşin etrafında bulur ve karşılık olarak mevsimleri lanetler. Kadın versiyonunda, ayları bulur, davet edilmeden ateşin kenarına oturur, yününü kalın eşit olmayan öbekler halinde çok kötü eğirir, sorulmadan dertlerini anlatır ve aylardan ikisi-

55 Dawkins bu ikisini bağlantılı öyküler olarak görmemiştir.

ni lanetler. Her iki versiyonda kendisine verilen korları alıp onları ocağa atar; ertesi sabah korlar onu yok edecek yılanlara dönüşmüştür. Erkek versiyonu bir dersle biter: "Başkalarının iyiliğini istemeyen kötüler işte böyle acı çeker." Kadın versiyonu sadece iyi eltinin eskisinden de daha iyi yaşadığını belirtir.

İki masal versiyonu arasındaki bazı farklar –özellikle Fotiades'in oldukça sade yaklaşımı ve Papadopoulos'un anlatıcısının daha zengin anlatımı– masalı anlatan ile dinleyiciler arasındaki ilişkiyle ilgili olabilir. Masalı anlatan ile dinleyenler arasındaki ilişkinin anlatım üzerindeki etkisi başka kültürlerde belirtilmiştir. Barre Toelken, Navaholların anlatıcısı Sarı Adam'ın masallarını Toelken'in mikrofonuna sadece okuduğunu; aynı dili paylaştığı hevesli dinleyicilere ise sık sık konudan uzaklaşarak, el kol hareketleriyle bin bir ayrıntıyla süsleyerek anlattığını görmüştü.[56] Kirin Narayan'a göre, Himalayalar'daki bir Hint köyünde dinlediği masalcı, "duruma göre, belirli dinleyicilerle etkileşim içinde öyküsünü tekrar biçimlendiriyordu. Dinleyiciler tepkileri ve sorularıyla masalı biçimlendirmişlerdi."[57]

İki masaldaki diğer farklar anlatanların yaşı ve yetenekleriyle ilgilidir. Dawkins masallarını kaydettiği zaman Fotiades on sekiz yaşındaydı; tüm öyküleri, görece daha uzun olanlar bile, kısa ve konuyla sınırlıdır, konu dışı çok az söz söyler. Öte yandan Stavrin'den gelmiş olan kadın anlatıcı, yün eğirmenin ayrıntılarını, evde iyi bir kadın bulunmasının önemini ve aile içindeki ilişkileri özgürce vurgular. İyi eltinin kendi insanlarından neredeyse sürgün edilir gibi uzaklaştırılmasının, yeni topluluğu içindeki yalnızlığının, eltisinin kötülükleri nedeniyle giderek artan çaresizliğinin altını çizer. Öte yandan Fotiades öyküsünü iyi niyetlilerle kötü niyetlilerin kaderlerini karşılaştıran bir mesel gibi aktarır. Dawkins'in işine yarayacak şekilde, ayların ve mevsimlerin adlarını da sıralar.

KADIN VE ERKEK ANLATICILARIN ÖZELLİKLERİ

Yukarıda incelenen masallarda, erkeklerin anlattıkları ile kadınların anlattıkları arasındaki farkı genellikle ayrıntılar ve vurgu oluşturur. Yukarıda masalları incelenen dört erkek anlatıcı da eylemin nedenlerinden ziyade eylemi vurgular, cani ebeveynlerden mucizevi kaçış gibi eylem dizileri üzerinde durur. Evlenme işleminin düzgün halledilmesi konusuyla çok az ilgilenirler; kral bir kızı arzuladığında, yaşı ne olursa olsun evlilik derhal gerçekleşir. Masallarındaki erkek karakterler meraklı olma eğilimindedir, garip olayları incelerler.

56 Toelken 1976, s. 155; 1998, s. 382.
57 Narayan 1997, s. 221.

Kadın kahramanlar tehlikeyi fark etmeyecek kadar iyi huylu veya yumuşaktır. Diğer Pontus masallarında (Santa masalları hariç) erkek anlatıcıların erkek kahramanların bir gelin bulmak, hasta bir anneye bakmak veya şan şeref kazanmak için nasıl gayret ettiklerini anlattıklarını görürüz. Ancak ne kadar mücadele etseler de, sürekli kadınlar tarafından aldatılırlar veya maceralardan sonra eve döndüklerinde sevenleri istemeden onlara zarar verir. Pontus kocanın ailesinin başat olduğu bir toplumdu; kadınlar evlenince kocalarının ailesinin evine taşınırdı. Bu da, erkeklerin anlattığı masallarda kadının yabancı, bilinmeyen, muhtemel bir hain oluşu temasını yoğunlaştırmıştır.

Pontuslu kadın anlatıcılara gelince, onlar kadın karakterlerini illa da yumuşak ve müşfik olarak resmetmezler; kadınların anlattığı birçok masalda, kadın karakterlerin namuslarına veya başka erdemlerine sıkı sıkı sarıldıklarını görüyoruz. Yukarıda tartışılan iki kadın anlatıcı ailesinin korumasından çıkan bir kızın güven eksikliğini vurgular, kız kardeşlerinden veya eltilerinden çektiği eziyeti gösterir, gelinin değiştirilmesi motifini öyküye katar; oysa erkek anlatıcılar bunu yapmaz. Evlerdeki toplumsal etkileşime, ev işinde içkin öğelere (tutumlu harcama, yün eğirme teknikleri, akşam meclislerinin görgü kuralları) ve eylemlerin arkasında yatan güdülere ayrıntılı ilgi gösterirler. Kadınların kadın karakterleri erkeklerin anlattığı masallardakinden daha fazla konuşmaz; kahramanları tehlikeyi görür ama hiçbir şey yapamazlar; sessiz kalmak zorundadırlar ama düşünceleri cüretkârdır. Kadınların anlattığı diğer masallarda, namuslarına sıkı sıkıya sarılmış olmalarına rağmen, kadın karakterler kocaları tarafından yanlış anlaşılırlar, hizmetkârların saldırısına uğrarlar, haklarında yalan söylenir ve aile içinde haksızca yargılanırlar veya evden uzakta bir yere terk edilirler.

BİR KADIN VE BİR ERKEK ANLATICIDAN İMERA MASALLARI

Yukarıda incelenen her masal grubu farklı köylerden kadın ve erkek anlatıcılar tarafından anlatılmıştı. Daha önce belirttiğimiz gibi, İmera'dan biri kadınlara diğeri erkeklere özgü iki masal dağarcığı sunuyoruz; aralarında ortak bir masal yoktur. Yine de, masal dağarcıklarına bir bütün olarak baktığımız zaman iki görüş açısı arasındaki farklar hakkında bir şeyler öğrenebiliriz. Despoina Fostiropoulou Yunanistan'da yaşayan bir kadın anlatıcıdan on halk masalı derlemişti. Bu derleme, anlatıcının bazı kaygılarını göstermektedir. Anlatıların çoğu kızın hayatını kocasının evine taşınmadan önce ve sonra izler. On masaldan dokuzunda damadın evinde zor bir durum görülür: Kız zulüm

görür, damat berbat biridir veya kıza başarılması olanaksız bir dizi iş yüklenir. Üç kadın kahraman hem kendi ebeveynlerinin evinde hem de kocalarının evinde zulüm görür; bir kaynana kendi evinde eziyet çeker. On gelinden ikisi sadece kocalarının evinde zulüm görür. On gelinden üçü zulüm görmez, durumları ne kadar zor olursa olsun kendi başlarının çaresine bakarlar. Ayakları yere basan ve oldukça komik bir masal olan "Batmayan Güneş" kadınların anlattığı masal modelinin dışında kalsa da, kişinin yaşamını sürdürmesinin bir yolu olarak yardımseverlik ile ev işi becerilerinin önemi üzerinde durur.

Bu grupta tekrarlanan temalar şunlardır: Ev yönetimini angarya gibi görmek;[58] ebeveynin kanatları altından çıkınca güven eksikliği;[59] evin içinde ihanet;[60] evlilik içinde güven eksikliği;[61] kocanın kandırılıp bir başka kadın alması;[62] gelinin haksızlıklar yüzünden çektiği sıkıntıdan dolayı kocanın pişmanlığı.[63] Bir kadın, sadece onu engelleyecek kaynana ya da eltisinin olmadığı masallarda kendi başının çaresine bakabilmektedir.

Bir başka yaygın tema gelinin kendi ailesine mi yoksa damadın ailesine mi sadık kalacağı konusundaki ikircimidir.[64] "Shihouna"da gelin kayınlarının eviyle uyum sağladığı zaman her şey düzelir. "Sadaka Veren Gelin" annesinin iş görme tarzından vazgeçmediği için ölür (şehit olur). Sadece dul kadın ve akıllı köylü kızı gönüllü olarak evden ayrılırlar. "Sadaka Veren Gelin", evlilikte kadının irade gücünü kaybetmesini diğer masallardan daha yoğun anlatır. Baştan çıkarılma tehlikesi içinde olmamasına rağmen, sadaka verme amacına diğer kadın kahramanların kendi namuslarına sarıldıkları kadar hararetle sarılır.

Fostiropoulou'nun kadın anlatıcısı masalım kendi dilini, dünya görüşünü, estetik standartlarını ve ahlaki değerlerini paylaşan birine anlatıyordu. Öncelikle kadınlar ve kaygıları hakkında masallar anlatmış, karakterlerinin ruh hali ve güdülerinin derinliklerine ulaşmaya çalışmıştı. Masallarının hepsi belirsiz bir köyde veya köy sınırlarının hemen dışındaki masal diyarında geçer. Anlatıcı ev işleri üstünde durmuş ve evin içindeki gerilimlere duyarlılık göstermişti. Fotiades'in masallarındaki kadınların tam tersine, Fostiro-

58 "Kül Kedisi Maritza"; "Kyrlovits."
59 "Kül Kedisi Maritza"; "Sivilcekafa ile Tesadüfi Buluntu."
60 "Kül Kedisi Maritza"; "Giannits ve Maritza"; "Kyrlovits"; "Sivilcekafa ile Tesadüfi Buluntu"; "Sadaka Veren Gelin"; "Yassı Halkalar."
61 "Kül Kedisi Maritza"; "Giannits ve Maritza"; "Sadaka Veren Gelin."
62 "Kül Kedisi Maritza"; "Giannits ve Maritza."
63 "Kül Kedisi Maritza"; "Giannits ve Maritza"; "Kyrlovits"; "Sivilcekafa ile Tesadüfi Buluntu"; "Sadaka Veren Gelin."
64 "Sivilcekafa ile Tesadüfi Buluntu"; "Shihouna"; "Sadaka Veren Gelin."

poulou'nun anlatıcısının masallarında kadınlar onur ve iffetlerini her şeyin, hatta çocuklarının yaşamlarının üstünde tutarlar. Fostiropoulou'nun anlatıcısı özellikle kaynanalarının evinde genç gelinlerin düştüğü kötü durumların tasvirinde etkilidir, ancak kaderi kötü gelininkiyle kesişen kaynanaya da eşit derecede sempati duyar. En kötü anneler ve kayınlar bile bilfiil cezalandırılmıyordu (ama kötü üvey kız kardeşler ve cadılar cezalandırılabilirdi). Masallarındaki kadınlar toplumsal rollerinin sınırları içinde çalıştılar; bu, genel olarak ev sınırlarının içi demekti. Evden ayrılmak zorunda kaldıkları ve kendi başlarına kaldıkları zaman, erkek kılığına bürünüp (kocalarının) topluluklarına dönmeye gayret ettiler.

Haralampos Fotiades'in anlattığı masallar İngiliz filolog Richard Dawkins tarafından derlenmişti. Fotiades Dawkins'e yirmi altı öykü sağlamıştır, ancak açıkçası toy bir anlatıcıdır: Öykülerinde ince ayrıntı pek az yer alır. Öte yandan, kasıtlı olarak ayrıntıdan kaçınmış olabilir, çünkü masallarını yerli olmayan bir dinleyiciye anlatıyordu;[65] açılış ve kapanış kalıplarını kullanmadığı da kesindir. Masalları yayımlanan diğer Pontus masalcılarından farklı olarak anlatıları şematiktir, her birinde temel kurgudan ötesi pek geliştirilmez.

Fotiades'in masallarından dokuzu Tanrının gizemli yöntemleri temasını (ve diğer dini motifleri) işler. Dokuzunun teması akıllılıktır (Yunan masallarındaki alışılmış yarışma kazanma yolları). Altı masal kadınların ve kızların sadakatsizliği üzerinde durur; masallarında neredeyse hepsinin sevgilisi vardır, dolayısıyla babalarına veya kocalarına ihanet eder, namuslarına halel getirirler. Beş masal usta-öğrenci ilişkisini kapsar; Fotiades didaktik öyküler ve meseller anlatmış, "On İki Aylar"ı Dawkins'e Pontus dilinde ayların adını bir öğrenme yolu olarak sunmuştu. Masallarında büyü yapma, sihirli nesneler veya kişiler yoktur. Fotiades hem Tanrı'nın takdir ettiği kader, öğretmen-öğrenci ilişkisi ve didaktik süreç, hem de kadınların ihanetiyle ilgilenmiş gibidir. Bazı masalları uzak diyarlarda, biri Avusturya'da, biri Almanya'da, ikisi İngiltere'de geçmektedir. Bir masalın geçtiği mekân olan Rusya Pontuslular için özellikle egzotik değildi, çoğu iş aramak için oraya göç etmişti.

SONUÇ

Anavatanlarında dini bir azınlık ve sürüldükleri topraklarda etnik bir azınlık olarak Pontuslu Rumlar arada sıkışmış kalmış bir halktı. Tarih ve kültürleri

65 Krş. Toelken 1976, s. 155.

köklü bir tutuculuğun ortaya çıkmasına neden olmuştu; masallarının zaman ve mekâna rağmen inanılmayacak kadar tutarlı oluşu bu tutuculuğu yansıtır.

İster kadınlar anlatsın ister erkekler, Pontus masallarının yapısı fazla değişmez. Masallar genellikle kışın, sobanın etrafına oturmuş kadınlar ve erkekler, oğlanlar ve kızların hem dinleyip hem de iş gördüğü gece meclislerinde anlatılırdı. Bu masallarda aile örgütleyen öğe, ev de ailenin belirgin mahallidir. Kadınlar için evin içi ile kamusal alan arasındaki, erkekler için de köyün içi ile dışı arasındaki yapısal karşıtlıklar da önemlidir. Düğün ya da hainin cezalandırılması kurgunun zorunlu parçası değildir. Ancak bütün masallar, ana karakterin eskisinden farklı ve yüceltilmiş bir konuma gelmesiyle biter.

Her köyün özgün bir anlatı tarzı vardır. Kotyora'da anlatılan masalların karmaşık kurguları ve Ortadoğu'ya has motiflerine, Santa masallarındaki otoriteye baş kaldırma ve şiddete karşılık, İmera anlatılarının ayakları yere basar, sihir ve hayaller yoktur bu masallarda ve ahlak önemlidir. Her masalcı yalnızca kendi kişiliği ve özgeçmişiyle değil, aynı zamanda doğduğu yerin anlatı gelenekleriyle biçimlenmiştir.

İmeralı iki masalcı incelendiğinde o köyün masallarının tikelliğinden daha ilginç bir şey ortaya çıkar. İmeralı erkek ve kadın masalcıların kendi cinslerinden başka anlatıcılarla paylaştığı özellikleri bulup çıkararak, İmera masallarını Pontus'taki erkek ve kadın masalcıların değişmeyen farklılıklarını daha net görebilmek için bir mercek olarak kullanabiliriz. Erkekler masal anlatırken olayları vurgulamaya ve gerisindeki nedenlerin ayrıntılarına daha az zaman harcamaya eğilimliydi. Kadınlar nedenleri araştırmaya ve kişiler arasındaki ilişkilerde ince ayrıntıları vermeye eğilimliydi. Erkekler masallarında ender olarak yer alan iyi kadın karakterini, saflığı yüzünden edilgen kalan kişi olarak göstermişlerdi; böylesi kadın karakterlere kadınların anlattığı masallarda bu kadar ender rastlanmadığı gibi, edilgen olmaları da toplumun onlardan talep ettiği katı öz denetime bağlanmıştı.

Bu iki grup masaldaki dünya görüşleri kadın ve erkek anlatıcılar arasında bir tür diyalog olduğunu anlayabileceğimiz kadar farklıdır. Kısaca, erkekler sürekli ihanet kurbanı olabileceklerini ve yaşamlarındaki kadınlar tarafından aldatılabileceklerini, bu nedenle böyle durumları engellemek veya sona erdirmek üzere harekete geçmek zorunda olduklarını göstermişlerdir. Kadınlar aynı biçimde durmadan eylemlerinin ve eylem nedenlerinin yanlış yorumlamaya açık olduğunu, erkekleri ve kayınları tarafından haksızca yargılanabileceklerini göstermişlerdir. Karşı cinsler arasında samimi bir sohbetin neredeyse düşünülemez olduğu bir kültürde, bu tür anlatılar, yaygın sorunlara dair adil ve

dengeli bir bakış olmasa bile, en azından bölgenin erkeklerinin ve kadınlarının belirli kaygı ve meşguliyetlerini açığa vurabilecekleri yollardan biridir.

KAYNAKÇA

Aarne, Antti ve Stith Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Folklore Fellows Communication No. 184, Helsinki, 1961.

Akoglous, Xenophon, "Hadji-velis", *Arheion Pontou* 15, 1950, s. 202.

—, "I Gil i manna" [Güneşin Annesi], *Arheion Pontou* 17, 1952, s. 179-83.

—, *Laografika Kotyoron* [Kotyora Halkbilimi], Xenou, Atina, 1939.

—, *Laografika Kotyoron* [Kotyora Halkbilimi], c.2, Apatsidou, Atina, 1964.

Angelopoulou, Anna, "Fuseau des Cendres: Stahtadrahto", *Cahiers de Litterature Orale* 25, 1989, s. 71-95.

Athanasiades, Efstathios, "Paramythia Santas" [Santa Masalları], *Arheion Pontou*, 1, 1928, s. 197-202.

Augustinos, Gerasimos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, The Kent State University Press, Kent, 1992.

Azadovskii, Mark, *A Siberian Tale Teller*, çev. J. Dow, Center for Intercultural Studies in Folklore and Ethnomusicology, Austin, Texas, 1974, ilk bs. Folklore Fellows Communications No. 68, Helsinki, 1926.

Bouteneff, Patricia Fann, "Greek Folktales from Imera, Pontos", *Fabula* 44, 2003, s. 293-312.

Brednich, Rolf Wilhelm ve diğ. (ed.), *Enzyklopädie des Märchens*, De Gruyter, Berlin ve New York, 1977-.

Bryer, A.A.M. ve David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, 2 cilt, Dumbarton Oaks Studies 20, Dumbarton Oaks, (Washington, D.C., 1985.

Carnoy, E. Henry ve Jean Nicolides, *Traditions Populaires de l'Asie Mineure*, Maisonneuve, Paris, 1889.

Clogg, Richard, *A Short History of Modern Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Cox, Marian Roalfe, *Cinderella: Three Hundred and Forty-five Variants*, Folk-Lore Society, Londra, 1893.

Dan, Ilana, "The Innocent Persecuted Heroine: An Attempt at a Model for the Surface Level of Narrative Structure of the Female Fairy Tale", *Patterns in the Oral Literature* içinde, ed. Heda Jason ve Dimitri Segal, Mouton, Lahey ve Paris, 1977, s. 13-30.

Darnton, Robert, "Peasants Tell Tales", *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York, 1984, s. 9-72.

Dawkins, Richard M., *Forty-five Stories from the Dodecanese*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

—, IMERA 1914 (defter), Taylorian Annexe, Taylorian Library, Oxford University, Arch. Z. Dawk. 7 (4).

—, "Laikes Istories (Paramythia) apo tin Imera kai ti Santa" [İmera ve Santa'dan Masallar], *Pontiaki Estia* 2, 1951, s. 899-900.

—, *Modern Greek Folktales*, Oxford University Press, Oxford, 1953.

Dundes, Alan (ed.), *Cinderella: A Casebook*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, ilk basımı 1982.
—, *The Walled-Up Wife: A Folklore Casebook*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.
Eberhard, Wolfram ve Pertev Naili Boratav, *Typen Türkischer Volksmärchen*, F. Steiner, Wiesbaden, 1953.
El-Shamy, Hasan M., *Folktales of Egypt*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
—, *Tales Arab Women Tell*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.
Fostiropoulos, Agathangelos, "Georgia kai Ktinotrofia Imeras" [İmera'da Çiftçilik ve Hayvancılık], *Arheion Pontou* 14, 1949, s. 161-67.
—, "Lexilogion Imeras" [İmera sözcük dağarcığı], *Arheion Pontou* 15, 1950, s. 207-40.
—, "Laografika Imeras" [İmera'nın Folkloru], *Arheion Pontou* 19, 1954, s. 259-61.
—, *I Imera tou Pontos* [Pontus İmerası], Olympos, Selanik 2002, yeni baskı.
Fostiropoulou, Despoina, "Paramyhia Imeras" [İmera Masalları], *Arheion Pontou*, 8, 1938, s. 181-202.
—, "Paramyhia Imeras" [İmera Masalları], *Arheion Pontou*, 9, 1939, s. 179-92.
—, "Paramyhia Imeras" [İmera Masalları], *Arheion Pontou* 11, 1941, s. 130-135.
"Imera", *Egkyklopaideia tou Pontiakou Ellinismou*, Malliaris, Selanik, 1988, 2, s. 71-72.
Kandilaptis, G. Th., "Mia ekdromi 's tin Imera..." [İmera'ya Bir Gezi], *Pontiaki Estia*, 3, 1952, s. 1697-98.
Lianides, Simos, *Ta Paramythia tou Pontiakou Laou* [Pontus Halkının Masalları], Myrtides, Atina, 1962.
—, "Symmeikta Laografika Santas" [Çeşitli Santa Folkloru], *Arheion Pontou*, 23, 1959, s. 55-76.
Lorimer, D.L.R. ve E.O. Lorimer, *Persian Tales*, Macmillan, Londra, 1919.
Luethi, Max, "Aspects of the Maerchen and the Legend", *Folklore Genres* içinde, ed. Dan Ben-Amos, University of Texas Press, Avusturya, 1976, s. 17-33.
Mackridge, Peter, "Unpublished Pontic Stories Collected by R.M. Dawkins", *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies*, 8, 1990-1991, s. 113-33.
Megas, George, *Ellinika Paramythia* [Yunanistan Halk Öyküleri], Kollaros, Atina, 1978.
Mills, Margaret, "A Cinderella Variant in the Context of a Muslim Women's Ritual", *A Cinderella Casebook* içinde, ed. A. Dundes, The University of Wisconsin Press, Madison, 1982, s. 180-92.§§§§§
—, "Sex Role Reversals, Sex Changes, and Transvestite Disguise in the Oral Tradition of a Conservative Muslim Community in Afghanistan", *Women's Folklore, Women's Culture* içinde, ed. R.A. Jordan ve S. J. Kalcik, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985, s. 187-213.
Narayan, Kirin, *Mondays on the Dark Night of the Moon: Himalayan Foothill Folktales*, Oxford University Press, New York, 1997.
Pampoukis, I. T., *Mythoi tis Oinoes tou Pontou*, Myrtides, Atina, 1963.
Papadopoulos, D. K., "Paramythia tou Horiou Stavrin" [Stavrin Köyünün Halk Öyküleri], *Arheion Pontou*, 12, 1946, s. 171-206.
—, "Sahtaritsa Stavrin" [Stavrin'in Kül Kedisi], *Pontiaka Fylla*, 15, 1937, s. 157-60.
Parharides, Ionnis, "Pontika Paramythia" [Pontus Masalları], *Arheion Pontou*, 16, 1951, s. 80-114.

Pentzopoulos, Dimitris, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact upon Greece*, Mouton, Lahey, 1962.

Roberts, Warren E., *The Tale of the Kind and the Unkind Girls: AA-TH 480 and Related Tales*, Walter de Gruyter, Berlin, 1958.

Rooth, Anne Birgitta, *The Cinderella Cycle*, C.W.K. Gleerup, Lund, 1951.

Salapasides, P. V., "To Mash" [Sessiz Durmak], *Pontiaki Estia*, 4, 1953, s. 1987.

Taggart, James M., *Enchanted Maidens; Gender Relations in Spanish Folktales of Courtship and Marriage*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Tanimanides, Panagiotis, *I Imera*, Adelfon Kyriakide, Selanik, 1988.

Tatar, Maria, *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

Tchéraz, Minas, *L'Orient inédit: Légendes et traditions arméniennes, grecques et turques*, E. Leroux, Paris, 1912.

Toelken, Barre, "The 'Pretty Languages' of Yellowman: Genre, Mode, and Texture in Navaho Coyote Narratives", *Folklore Genres* içinde, ed. Dan Ben-Amos, University of Texas Press, Avusturya, 1976, s. 145-70.

—, "The Yellowman Tapes, 1966-1997", *Journal of American Folklore*, 111 (442), 1998, s. 381-91.

Valavanis, Ionnis, "Paramythia Horion Karasountos" [Karasounta Köylerinin Masalları], *Arheion Pontou*, 21, 1956, s. 135-61.

Venezis, Ilias, *Aioliki Gi* [Aiolos'un Toprağı], 31. baskı, Estia, Atina, 1992, ilk baskı 1943.

Wilson, Epiphanius, *Turkish Literature, Comprising Fables, Belles-Lettres and Sacred Traditions*, The Colonial Press, Londra, 1902.

3

Aşk mı, Ölüm mü? Geleneksel Boşnak Türkülerinde Kadınlar ve Sorunların Çözümü

Amila Buturović

Bir ezgili anlatı türü olarak türkünün bir öyküsü vardır; tipik olarak teması trajiktir, diğer şiir formlarında ender rastlanan bir yoğunlukta ve basitliktedir, anlatısı dolaysızdır. Anonim yazarlı halk türkülerinde güftenin malzemesi yereldir ve topluluk yaşamının içinden çıkar, ama mekânı ve olayları ayrıntılarıyla tanımlayan öğeleri genellikle yoktur. Şiirin bir türü olarak türkü 14. yüzyılda, Balkanlar'ın büyük bölümünde yaygınlaşmıştı. Osmanlıların 15. yüzyılın ortalarında Balkanlar'a gelmesiyle birlikte, türküler Slav gelenekleri ile Osmanlı İslam değerlerinin özellikle de cinsiyet ilişkileri, kültür normları, toplumsal sorumluluklar ve emeller açısından bir araya gelişini yansıtmaya başladı. Bu çalışma Bosna türkü geleneğindeki lirik ve dramatik öğeleri, bütün ayrıntılarıyla bir türküye odaklanarak inceliyor. Kabaca *Kavuşamadılar Bu Dünyada* diye adlandıracağımız söz konusu türkü, adını iki trajik âşıktan, Ömer ile Merima'dan alan ve çok sevilen bir grup öykü ile şiire dayanır; bu öykü ve şiirler ilk kez bir 18. yüzyıl antolojisinde yazıya dökülmüştür.[1] Burada tartıştığım sav şudur: Türkünün asıl kahramanları kadınlardır, eylemleri dönemin "yüksek" edebiyatında ender dile getirilen öznellikler ve deneyimler içerir; buna rağmen, türküdeki dünya görüşü ataerkil düzenin içinde ve o düzen tarafından belirlenmektedir. Kendi içinde ve kendi başına, türkü ne tepkicidir ne de yıkıcı. Türkü, daha ziyade, içinde kadınların eleştiriye giriştiği, kararsızlığı ortaya çıkardığı, direnme ve boyun eğme arasında

1 Buturović ve Buturović 2002, s. 7.

gidip geldiği, toplumsal cinsiyete dayalı yeni ittifak biçimlerini kalıba döktüğü bir toplumun nüanslarını kayda geçirirken, Osmanlı öncesi dönemde topluma yerleşmiş ve Osmanlı döneminde de sürdürülen ataerkil normları korur.

Kavuşamadılar Bu Dünyada türküsündeki temel kurguyu özetleyelim. Genç Mehmed (Meho) ve Fata birbirlerine âşıktır, ama aşklarını evlilikle taçlandırmalarına izin verilmez. Evliliğe muhalefet eden Meho'nun annesidir; mütevazı bir aileden gelen Fata'yı varlıklı ve nüfuzlu oğluna uygun bulmaz. Asil akrabalar edinme amacıyla, oğlunu Zagorje'deki seçkin Filipović ailesinin kızı Umihana ile evlendirmeye karar verir. Düğün hazırlıkları bile başlamıştır. Annesinin baskısı altındaki Meho sevdiği Fata'yı bırakıp sevmediği bir kadınla evlenmeye zorlanmaktadır. Başlarda annesinin taleplerine uymakta tereddüt eder Meho, ama annesi onu lanetleme tehditleri savurunca pes eder. Gönülsüzce, gelinin attan inmesine yardım eder ve âdet olduğu üzere eve taşır. Yatak odalarında, yeni evlilerin tam anlamıyla karı koca olmaları beklenir, ancak ilişki gerçekleşmez. Meho kıza elini sürmez, duvağını bile örtülü bırakır, sazını alır ve sevgili Fata'sına yaktığı hüzün dolu ağıtta, gelinin duvağını açmayı ve ona sahip olmayı reddettiğini itiraf eder. Sonra gelinden yüzünün hatlarını görebilsin diye duvağını azıcık kaldırmasını ister. Kızın güzelliği odayı aydınlatır, ancak bu Meho'nun Fata'ya olan aşkını azaltmaz. Öyle ümitsizliğe kapılır ki, bir hançer kapar ve Fata ile paylaşabileceği tek yaşamın öbür dünyada olacağını söyleyerek kendi kalbini söker çıkarır. Son sözleri cenaze törenine dair ayrıntılı talimattır; sabah olunca gelin annesine aktaracaktır bu sözleri. Yeni evlilerin kahvaltıya inmediğini görüp endişelenen anne, onlara bakmaya karar verir. Kapıyı açıp odaya girince, kendini oğlunun kanlarının gölü ortasında bulur. Dul gelin feryad-ü-figân arasında Meho'nun talimatını aktarır ve kaynanasını oğlunu sevmediği bir kadınla evlendirdiği için şiddetle azarlar. Dikkatle düzenlenmiş cenaze alayı Fata'nın evinin önünden geçer; Fata adamların taşıdığı bedenin sevgili Meho'sunun olduğunu hisseder. Oracıkta ölür. Bedeni çabucak hazırlanır, onun tabutu da cenaze alayına katılır. Yan yana iki mezar kazılır, iki sevgilinin de ellerine birer elma yerleştirilir, taştaki bir oyuktan eller dışarı çıkarılır ve birbirine dolanır; böylece âşıklar ölümde birleşecekler, elmayla oynadıkça yeniden hayat bulacaklardır.

METİN VE İÇERİĞE DAİR

Üslubu ve temaları bakımından bu türkü, diğer geleneksel aşk türkülerinin çoğu gibi, bir tür "pembe dizi"dir. Aşk öyküsü iç içe geçmiş olaylar dizisiyle biçimlendirilir; trajik ve melodramatik bileşenleri, sevinçli bölümler pahasına

vurgulanır. Türkü tutkunun kaçınılmazlığı ile yaşamın gerçeklerini karşı karşıya getirir; ortaya çıkan gerilimi dizginlenemeyen tutkunun sınıf farklılığı, aile sorumlulukları ve sosyal sorumluluklara karşı mücadelesi olarak betimler. Türkünün dünyası tereddütsüz romantikler için mutsuz bir yerdir. Koşulsuzsa, safsa ve çocukçaysa, aşk yaşayamaz. Ancak türkü böylesi bir tutkuya olumsuz bakmaz; daha ziyade, başka bir yaşamda, öteki dünyanın mutluluğu ve sonsuzluğu içinde olgunlaşmasına izin verir. Romantik âşıklar bu türküde ve diğer Bosna türkülerinde –Romeo ve Juliet, Leyla ile Mecnun, Tristan ve İsolde benzeri edebiyat tarihinin ünlü trajik çiftleri gibi– sadece aşkla değil, ölümle de birleşmişlerdir. Satu Grunthal'ın gözlemlediği gibi, bu türkülerin dünyaya bakışında yaygın bir özelliktir: Ölüm olmadan aşk olmaz, aşksız ölüm de yoktur.[2] Bu anlamda ölüm aşkın sürekliliğini, bu dünyadaki trajik âşıklara sonsuz mutluluğu sağlayacak bir düzleme aktarılışını ifade eder. Meho ve Fata'nın türküsünün sonu, birçok ortaçağ Avrupa türküsünde bulunan ve yaygın olarak "gül ve dikeni" motifi[3] denen, toplumsal koşullar nedeniyle sürdürülemeyen aşkın bu dünyanın kurallarından kurtulmuş bir uzama metafizik aktarımını simgeleyen imgeleri kullanır. İki şehidin mezarından büyüyen ağaç âşıkların bağını doğaya aktarır; doğanın dönemsel yeniden canlanışı, huzur içinde yatıyor olsalar da Fata ile Meho'nun aşkının tazelenmesini sağlar.

Elbette, aşk adına tutku ve fedakârlık göstermenin temsili, çekici olsa da, günlük yaşama uymaz. Henderson türkünün çoğunlukla dinleyiciyi kendi deneyimlerine uymayan bir durum veya olaya bağladığını anlatır.[4] Ama durum burada kısmen böyledir. Hem fantezinin hem de gerçeklerin alanında yer alan türkü, dinleyicilerin karakterlerin duygularına sempati duymasını sağlar. Sevdiğine kavuşamama gibi genelde tamdık bir deneyimin hüznünü zihinlerde yeniden canlandırır; fakat aynı zamanda bu deneyimi belki de çaresiz âşıkların gizlice istediği, ancak ender olarak somutlaşan trajik sona doğru yönlendirerek bir yabancılaşma etkisi yaratır. Dinleyiciyi türkünün duygusallığına çeken, garip bir halden anlama duygusudur, ama sonra aşırı gücüyle anlatının yörüngesinden dışarı fırlatır. Türkünün bu aynı anda bağlayan ve yabancılaştıran etkisinin ışığında, türküden yola çıkıp toplumsal normları tahmin etme süreci hakkında düşünmeye, aynı zamanda bir kanıt veya tarihsel malzeme olarak değerini anlamaya çalışırız.

2 Grunthal 1995, s. 7.
3 Morgan 1996, s. 29.
4 Henderson 1912, s. 31.

Kuramsal düzeyde, gerçek yaşam ile şiir metinleri dahil sanat yapıtlarının arasındaki ilişki ne basittir ne de doğrudan. Hiçbir şiir metninin, içinde doğduğu tarihsel bağlama göre sabit bir mimesis değeri taşıdığı varsayılamaz. Birçok yönden, tarihsel koşullar hakkında sonuç çıkarmak için kültürel malzemeye ne derece güvenebileceğimiz sorusu metin ile okur arasındaki ilişkiyle ilgili görüşlerimize bağlıdır. Eğer bu ilişki, metne ya da okura anlamın üretiminde yetke verilmesi olarak algılanıyorsa, o zaman kültürel anlamlama süreci, ya okura uygun bir dille sunulan ya da okurun uygun okumayla keşfettiği sabit ve saydam bir anlama indirgenir. Böyle bir varsayım tarih ile kültürdeki kaydı arasındaki karmaşık ilişkiyi aşırı basitleştirmeye meyleder. Bu girift ilişkiyi ayrıntılandırmak için yapılan çeşitli girişimlere rağmen, tatmin edici bir yanıt verilememiştir; bunun temel nedeni kültürlerin belirli tarihsel yollarla sanatı biçimlendirmeleri ve sanat tarafından biçimlendirilmeleridir. Bu karmaşık süreci anlama çabasıyla, örneğin Jacques Derrida, metne anlam yüklerken verilen karmaşık uğraşın bir veçhesi olarak okur icat etme sürecinden söz eder.[5] Herhangi bir kültürel metnin okuru tarihsel bağlamı çeşitli biçimlerde okumaya teşvik edebileceğinden söz eder; bu okumaların çoğu okuma eyleminin başlamasından önce hiç düşünülmemiş olabilir. Okur ve metin böylece sabit anlamın basit keşif anında bir araya gelmez, ne metinsel temsil eyleminde içkin olan gerilimi ne de bu gerilimin yorumunu gözden kaçırmayan bir anlamlamanın katlarını devingen yollarla açmaya teşvik edilirler.

Bu gözlemlerden yola çıkarak, türkünün, onu üreten ortama sıkı sıkıya bağlı olsa da, toplumsal tarihin doğrudan bir kaynağı olarak görülemeyeceğini ve tarihin aslına sadık bir inşasına yardım edemeyeceğini söyleyebiliriz. Ancak, türkünün didiklediği toplumsal cinsiyet ilişkileri ile diğer ilişkilerin dinamiği tarih sürecinden çok da uzak değildir. Şu halde, bir halkbilim malzemesi olarak türkünün toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda hiçbir yararlı bilgi sağlayamayacağını varsaymak, toplum törelerinin korunmasında ve sürdürülmesinde halk yorumlarının önemini yadsımak olacaktır. Türkü, Gwendolyn Morgan'ın önermesindeki gibi, onu üreten halkın genel tutumlarını ve duyarlılıklarını yansıtan bir "sözlü gazete" biçimidir; dolayısıyla sıradan insana "görüşlerini, algılamalarını, geleneklerini, tarihi ve felsefi bakış açılarını kaydetme"[6] olanağı sağlar. Ancak, türküyü okuma sürecinde, Osmanlı Bosnası'nda kadınların ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin incelenmesiyle ilgili, türe has soruları da sormak zorundayız. Türkü bunları nasıl kaydediyor? Ge-

5 Derrida 1992, s. 74.
6 Morgan 1996, s. 1-2.

rilimler ve çatışmalar nelerdir? Bu kayıt diğer kültürel/şiirsel kodlama biçimlerinden farklı mıdır? Bu soruları ele alırken cinsiyet ilişkilerine egemen olan değerlere ışık tutabilecek bazı metinsel ve metin dışı ipuçları bulmak gerekiyor. Yoksa, türkü o sırada var olan toplumsal cinsiyet normlarını yansıtıyor mu, savunuyor mu, görmezden mi geliyor veya altüst mü ediyor, bütün bunları anlama fırsatı kaçabilir.

METNİN İÇİNDE VE DIŞINDA

Türkü ile toplumsal değerlerin arasındaki bağı incelemeden önce, eldeki şiiri türkü yapan metinsel öğeleri belirginleştirmek önemlidir. Daha önce belirtildiği gibi, en basit ortak tanımla, türkü bir öykü anlatan ezgidir, bu nedenle anlatı niteliği açıktır. Başlangıcında dansa bağlı olan, hatta dansla ifade edilen türkü* gösterinin ve melodinin yorumlarına dayanır ki bu da farklı bağlamlara göre çeşitlemeler yapılmasına izin verir. Melodi ile gösteri ve anlatı öğelerinin birleşmesi, genellikle belirli dörtlükler halindeki, belirli bir vezni, kesin uyakları olan bir düzenlemeyi varsayar; böylelikle tek bir şiir türünde birkaç karmaşık özellik bir araya gelebilir. James Porter türkünün yazılı bir metinden ziyade bir gösteri sayılması gerektiğini savunur; görüşüne göre, geleneksel edebi analizler türküyü söyleyenin metni dile getirirken yaptığı bireysel yorumları değerlendirmekte yetersiz kalmakta ve her türküyü özgün bir ürün yapan sentez öğelerini göz ardı etmektedir. Porter'ın savunduğu "bütüncü" yaklaşım türkünün bestesinin, türkünün güftesi kadar önemli olduğu kavramını vurgular.[7] Türün formunu ve içeriğini tek bir birim olarak görmenin önemi bir yana –yukarıda açıklanan nedenlerle– bu makale türkünün gösteri özelliğini metni kadar öne çıkarmamaktadır; özellikle de Bosna türkü geleneği sadece melodik olmaktan uzaklaşıp, düz yazıya (sözlü ve yazılı), hatta dramaturjiye kaymışken. Bununla beraber, türkünün iç bileşimi hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır.

Meho ile Fata'nın türküsü katı dörtlü ayrımları izlemese de, uyakları oldukça serbest ve tutarsız olsa da, sözlü okumada kolay söylenmesini sağlayan belirgin bir şiirsel düzyazı özelliği taşır. Balkanlar'daki çoğu türkü gibi bu da sözlü aktarmayı telkin eden anonim bir halk ortamının içinde doğmuştur. Bu ona, bütün halk türkülerinde olduğu gibi, belirgin bir biçimde kişiye bağlı olmayan bir üslup verir. Öznellik tamamen yok edilmese bile, en aza indir-

(*) Nitekim İngilizce orijinalinde türkünün karşılığı olan *ballad* kelimesi İtalyanca *ballare*'den gelmektedir – ed. notu.

7 Porter 1980, s. 11-26.

genmiştir, böylece türküdeki herhangi bir sahne, duygu veya oyun nesnelleştirilmiş, içinde doğduğu ve hitap ettiği topluluk tarafından onaylanmıştır. Daha önce alıntıladığımız Henderson'un görüşüne karşıt olarak Gummere'in açıkladığına göre; "Türküler temelde tanıdık olanın, taklit edilebilir olanın durum ve eylemlerine dayanır; ritmin yasasıyla, hep birlikte söylemenin koşullarıyla engellenmemiş sevilen öykü, daha incelikli bir saik, daha çarpıcı olgular, daha kolay anımsanan bir nitelik kazanır, olaylar birbirine daha bir incelikle bağlanır."[8] Ancak yukarıda açıklandığı gibi, türkü bir yandan aşinalık yaratmaya çalışırken bir yandan da gerçek yaşamda ve hayallerde yapılan tercihlerin arasındaki farkı hatırlatır; o kadar ki, karakterlere duyulan empati ile onlardan yabancılaşma duygusu el ele gidebilir.

Bu mimetik, aynı zamanda tekrarlayıcı nitelik, belki de türkü anlatısının akışındaki tutarsızlığı açıklayabilir. Öykünün doruk noktasıyla ilgili olayların üzeri tuhaf şekilde örtülür; anlatıda yavaşça geçişler, betimleyici ayrıntılar, öyküyü tanınabilir bir mekâna yerleştirebilmemize yardımcı olacak zengin imgeler yoktur. Üstelik olayların nedenleri nadiren açıklanır, karakterlerin içsel dramları değil de olaylar vurgulanır.[9] Dolayısıyla, bir tür olarak türkü ahlaki yorumdan yoksundur, aslında hiçbir yorum bulunmaz. Diyaloglar ve kalıp anlatımlar çoğu kez tasvir yerine kullanılır. Türkülerin aktarılmasında anımsama sürecine yardımcı olurlar, fakat özellikle çok yoğun duygusal bölümlerde öyküyü kişisel görüşten mahrum bırakırlar. Böylece, dağarın özellikleri ve geleneksel motifler, türkünün halk anlatımının diğer türleriyle etkileşimde olduğuna işaret eder; çoğu kez öykü çizgisinde bırakılmış boşluklar, bizi bu boşlukları doldurmamıza yardım eden diğer halk anlatımı türlerine yönlendirir.[10] Bu "dolgular"ın öykünün gelişmesiyle doğrudan ilişkili olmadığı varsayılsa da, türküyü kültürel anlamlamanın diğer biçimlerine bağladıkları sürece önemlidirler ve daha geniş bir kültürel ortama açık olduğunu belirtirler. Tom Cheesman, kültürel üretimin farklı türleri arasındaki sürekli bir yeniden sahiplenme sürecine dayalı bu tür açıklığı, "altkültürlerarası diyalog" diye niteler:

> Türkünün farklı söylenişleri ve yorumları, süregelen bu pan-sosyal tartışmada farklılaşan konumlara ... [ve] bir türkünün farklı medya kullanılarak, farklı bağlamlarda art arda yeniden sahiplenilmesinin tipik sürecine işaret eder. Bu türküde, belki de önemli ölçüde ünlü tüm türkülerde, ezgi-

8 Gummere 1959, s. 70.
9 *A.g.e.*; ayrıca Morgan 1996, s. 13.
10 Grunthal 1995, s. 9-10.

> nin popülerliği toplumsal sınırları aşabilme yeteneğiyle eşit görülebilir; bu yetenek de her çeşit insanın yaşamında önemli olan çatışmaların dile getirilişine bağlı olabilir. Ezginin toplumsal olarak birbirinden farklı gerçek yazarları ve söyleyenlerinin, gerçek dinleyicilerinin, hem birbirleriyle hem de türkünün dramatize edilen çatışmalarla ilgili olarak çağrıştırdığı hayali muhataplarıyla ("yetkililer", "alt sınıflar", "kadınlar", "erkekler") tartışmaya girdikleri düşünülebilir. Bu çatışmaların dile getirilişindeki belirsizlik dinleyicilere öykünün kendi yorumlarını inşa etmeleri için ve bazı durumlarda, türküyü söyleyen ve yazan olarak, kendi yorumlarına göre türküyü yeniden biçimlendirmeleri için alan sağlar.[11]

Peki, Bosna türküsüne ışık tutabilecek bu diğer türler veya dolgular nedir? Bir halk mirası olarak Bosna türküsü Osmanlı resmi edebiyatından (ki pek çok seçkin Boşnak yazarın bu edebiyatta payı vardı) ayrı olsa da, şiirsel sanatın diğer biçimleri yoluyla bu resmi edebiyatla kesişir. Genel olarak Osmanlı egemenliği döneminde Bosna-Hersek'te dört farklı İslami edebiyat çizgisi belirlenebilir: Güney Slavca yazılmış düzyazı edebiyatı (mektuplar, sözleşmeler, belgeler); Osmanlı dillerinde (Farsça, Türkçe, Arapça) yazılmış *divan* üslubunda saray şiiri ve tasavvuf şiiri; hem dini hem de din dışı şiir ve düzyazıyı kapsayan *Alhamiado* edebiyatı (*adžemijski* diye de bilinen, Arap harfleriyle yazılmış Boşnakça); sözlü halk edebiyatı (çoğunlukla türküler ve aşk şarkıları).[12] Bu türler neredeyse tüm Osmanlı döneminde bir arada yaşamıştı, ancak bir araya gelişleri Bosna edebi kültürüne çeşitli dil ve vezin kalıplarını da aşıladı.

Tarihsel açıdan türkü Osmanlı döneminde ortaya çıkmamıştı, dolayısıyla Osmanlı kültürel etkisinin bir ürünü olarak görülemez; ancak Osmanlı değerleri Bosna türküsü geleneğini derinden etkilemiştir. Başka bir düzeyde ise, türün ve bu tür yoluyla kültürel değerlerin sürekliliği, Osmanlı öncesinde ve Osmanlı döneminin büyük bölümünde, bölgedeki türkü söyleme geleneğiyle kanıtlanır. Ancak, bu süreklilik ne biçim ne de içerik olarak doğrusaldır. Albert Lord'un önermesine göre, Osmanlıların gelişi türkü geleneğinin, kısa anlatıların ve yerel kan davası şarkılarının epik şiire dönüşmesinde önemli rol oynamış, bu türlerin canlılığını sona erdirmişti. Geçmişte Slav ve Yunan geleneklerinin bir birleşimi olarak varlarken, Osmanlı döneminde kahramanca direniş temaları öne çıkmaya başlamıştı.[13] Ancak, Lord'un aksine, diğer halk

11 Cheesman 1995, s. 88.

12 Bu konuda daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Memija ve Hadžiosmanović 1997; Nametak 1986, s. 234-44.

13 Lord 1972, s. 298-318.

bilimciler ikna edici bir şekilde türkünün epik şiire dönüşerek Lord'un söylediği gibi süregelmesinin yanı sıra, has türkü olarak da var olduğunu savunmuşlardır. Aslında, Balkan türküleri üzerine yapılmış bazı araştırmalarında, halkbilimci Alan Dundes, tematik ve tarihsel açıdan hiç kesilmemiş bir süreklilik çizgisine işaret eden sayısız benzer bölgesel ve bölge dışı örnek bulmuştur.[14] Aynı şekilde, Macar bilimci Lajós Vargyas'ın ortaçağ halk şarkıları tarihi hakkında yaptığı mükemmel çalışma, Balkanlar'da Osmanlı döneminden önce, o dönemde ve sonrasında türkü geleneğinin varlığını ve etkileşim içinde olduğunu açıkça ortaya koymakta ve bölgenin başka bölümlerinde metinleri Boşnakça olan birbiriyle akraba birçok türküye işaret etmektedir.[15] Balkanlar'da ve Avrupa genelindeki türkü geleneğiyle bazı ortak özellikler sergilemekle birlikte, Bosna türküsü Osmanlı'nın kültürel formasyonlarını da kendine katmış, Osmanlı değer ve inanç sistemini, toplumsal değerlerini de yansıtmıştı. Bosna türkülerinin içeriği, böylece, kültürel çevrenin, bu sanatın inşasında farklı yorum olanakları için bir platform yaratmış olan birkaç anlam sistemiyle aşılandığını açığa çıkarır.

Edebiyatta kadınlara verilen ses, bu artzamanlı ve eşzamanlı süreklilik sorusuyla ilişkilidir. Bazı eleştirmenler, dünya hakkında erkeklere özgü öyküler anlatılmak üzere erkekler tarafından tasarlanmış biçimler oldukları sürece geleneksel türlerin ataerkil düzenin ürünü olduğunu ileri sürer.[16] Bu koşullar altında, "kadının edebi kısırlığı"yla, yani kabul görmüş edebi türlere katılım eksikliğiyle karşılaşılır. Bunun yerine, kadınlar çareyi kendilerini daha alt, ikincil türlerde ifade etmekte bulmuşlardır. Tür eleştirmenleri dilin her zaman *heteroglot* olduğuna dair Bakhtinci önermeden yola çıkarak, türe özgü özelliklerin bağlamsal kurgular olduğunu, toplumla metin arasında aracılar gibi anlaşılması gerektiğini ileri sürerler. Aynı anlayışla, imparatorluk veya sömürge şemsiyesi altına alınmış toplumlarda veya kültürel tekdüzeleştirme ve entelektüel seçkincilik süreçlerine tâbi tutulmuş olanlarda, geleneksel olarak edebiyatın toplumdaki yeri konusunda alışageldiğimiz ikili karşıtlıklar –yüksek/alçak, sözlü/yazılı, geleneklere uygun/marjinal– burada iyice güçlenmiş görünür; çünkü burada kültürel merkez ile çeperi arasındaki ayrım, "resmi" edebi sistemlerin "gayri resmi" veya yerli edebi üretimlerden bağımsız olarak varlığına olanak verir. Ancak, bu ikililikler sabit olmaktan uzaktır. Aslında, Osmanlı dönemi Bosna edebiyatında türlerin iç içe geçişi göz önüne alınmaya değer:

14 Dundes 1996.
15 Vargyas 1967.
16 Gilbert ve Grubar 1979.

Halkın kendini ifade biçimleri ile geleneğe uygun üretim, okuryazarlık, geleneksel kurallar, merkez/çevre ve din çizgisindeki toplumsal-dilsel ayırma siyasetine rağmen birbirinden tamamen yalıtlanmış halde olmamıştı.[17]

Bu, özellikle Boşnak kadınların edebi üretimdeki rolleri bakımından önemlidir. Edebiyat tarihi "yüksek" türlerde (özellikle tasavvuf ve divan şiiri) kalem oynatan bir dizi başarılı kadın şair kaydetmiştir gerçi; yine de Osmanlı Bosnası'ndaki kadınlara biz en çok halk şarkılarını okudukları ve aktardıkları için minnet duyuyoruz ki bunlar açıkça yerel tüketim için tasarlanmış, güçlü yerel simgelerle dolu aşk temalarının yaygın olduğu şarkılardı. Geleneksel olarak, bu şiirler arasında en göze çarpan tür, *sevdalinka* denen, halk arasında toplumsal cinsiyet terimleriyle "Boşnak kadın şarkısı" olarak tanımlanandı. Arapça kökenli "sevda" (kelime anlamı "siyah") Bosna'ya Türkçeden gelmiştir, karşılıksız aşkın bir mecazıdır. Yoğun kendine acıma duygularını fizyolojik terimlerle tasvir etmeye çalışır, çünkü karşılıksız aşkın acısının [melankolinin] kara safrayla –melankoli, Yunanca μελαυ [melan], "kara" ve χολη [kholi], "safra"– aynı belirtilere neden olduğuna inanılır. İşte bu yüzden "kara"dır sevda. *Sevdalinka*'daki aşk melankoliye ve acıya yol açan türdendir. *Sevdalinka* kadın şarkısı olarak adlandırılır, çünkü kadınlara özlem ve acının temsilcileri olarak odaklanır; zira kadınlar geleneksel olarak yumuşak ve sade ifadeyle, basit imgelerle ve aşk acısı çekmenin doğal kabul edilişiyle ilişkilendirilmişlerdir. Ancak, çoğu zaman *sevdalinka*'lar erkekler tarafından da söylenir; ya da soyut erkek "ben"i kullanan kadınlar tarafından ki bu tür bir "ben" toplumsal cinsiyet kodlarının aşılmasına ve duygusal işkence çekmenin kadınlar kadar erkeklerle de ilişkilendirilmesine izin verir.

Türkü ve kadınların sesi ile aynı kökten gelen türlerin arasındaki dinamiğin incelemesinde *sevdalinka*, Boşnak kadınların geleneksel kültürlerindeki rolü nedeniyle, esastır. Lord'un işaret ettiği gibi, türküyü destan geleneği üzerinden incelemek elbette mümkünse de, tarihçileri ve eleştirmenleri *sevdalinka* ile türkü arasındaki farklılıkların belirteçleri konusunda kararsız bırakan, esas olarak ikisinin arasındaki benzerliklerdir. Türkü de, *sevdalinka* da Müslüman Boşnakların "din dışı" müziği içinde yer alır; karşısında ise "dini" müzik olarak sınıflandırılan ilahiler, tasavvuf müziği ve ayin müzikleri vardır.[18] Din dışı müziğe bakıldığında –kadınların düğün şarkıları hariç Bosna kent kültüründe yaygın olan– şarkılar, çalgılarla ya da çalgısız, melodik olarak icra edilir ve temaları genellikle aşk üzerinedir. *Sevdalinka* aralarında en

17 Buturović 2000.
18 Bkz. Petrović 1988, s. 128-47.

merkezi konumda olandır. Müslüman ve gayrimüslim kır ve kent kültürünün etkilerini içinde taşır, ancak çoğunlukla Müslüman seçkinlerin yaşamları, emelleri, âdetleri, toplumsal ve estetik normlarıyla ilgilidir. Ankica Petrović, Batı çalgıları bölgeye girmeden önce *sevdalinka*'nın çok daha uzun olduğunu belirtmiştir. Batı gamlarının yanı sıra Batı çalgılarının –özellikle Boşnak kızlar arasında revaç bulan akordeonun– gerektirdiği üslup ve melodi türleri *sevdalinka*'nın icra ve kompozisyon özelliklerini kökten değiştirerek daha kısa ve daha basit bir şarkıya dönüşmesine yol açmıştır.[19]

Daha önceki haliyle, *sevdalinka* genellikle türkülerle ilişkilendirilmiş, hatta öyle sınıflandırılmıştır.[20] Gerçekten de, iki tür arasında sadece üslup farkı olduğu düşünülmüş olabilir. *Sevdalinka* genellikle içerde, toplumun kentsel, varlıklı kesimlerinden küçük bir dinleyici grubu önünde icra edilir, öte yandan türkü hem kırsal hem de kentsel daha geniş bir çevreyle ilişkilendirildiği gibi, kapalı, özel mekânlar için tasarlanmamıştır. Hep birlikte, halka olup dans edilerek (*kolo*) söylenir; türküye, *sevdalinka*'da olduğu gibi, saz ve daha temelde, çevrilen tepsinin ıslığa benzer sesi (*okretanje tepsije*) eşlik eder; eski Bosna ve İslam icra formları bir arada kullanılır.[21] Fransız ve Yunan türküleri de halka olup dans ederken söylenir.[22]

Hem *sevdalinka*'da hem türküde en gözde tema sonunda bir bunalıma yol açan karşılıksız aşktır. Türküde bu bunalım yalnızca duygusal değil, aynı zamanda ataerkil normların, İslami değerlerin ve yerel âşıkane duyarlıkların bileşiminin getirdiği toplumsal bir bunalımdır. *Sevdalinka*'da çoğunlukla duygusal bunalım görülür, hiçbir açık çözüme ulaşmayacağı dolaylı olarak anlatılır. Tersine türkü, toplumsal-duygusal bunalımın kaçınılmaz acıklı çözümü etrafına kurulmuştur. Dolayısıyla, temalar benzer bile olsa, iç dinamikleri farklıdır. Üstelik iki türden daha kısa ve daha melankolik olan *sevdalinka*'da mekân ve duruma göndermeler vardır. Aşk ilişkisini tanınabilir bir manzaraya, mahalleye, aileye ve diğer topografya belirteçlerinin içine yerleştirmek, öyküyü sanki çok iyi bildiğimiz bir toplumsal olay haline getirir. Belirli kişilerle, onların flörtleriyle, değişen duygularıyla, aşk alış verişleriyle ilgili çağrışımların hepsi *sevdalinka*'da öyle lirik ve duygusal bir içtenlikle sezdirilmiştir ki, şarkı bazen bir itirafname, dokunaklı ve ince duyguların en ince ayrıntısına kadar dinleyiciyle paylaşıldığı lirik bir günce işlevi görür.

19 *A.g.e.*, s. 132-33.
20 *A.g.e.*
21 Maglajlić 1997, s. 24-26.
22 Henderson 1912, s. 5.

Sevdalinka dramatik güçten yoksundur; saf güzelleme olarak akar, dinleyeni duvardaki bir sinek, âşıkların hüznünü gizlice izleyen, ilişkilerinin sessiz nabzını dinleyen özlemlerini anlayan ve geleceklerini düşleyen bir dikizci gibi hissettirir. Dinleyici böylece kutsal bir yerin kutsallığına giriyormuşçasına ilişkinin mahremiyetine çekilir, ince titreşimleriyle duygulanır, ağzı açık kalır ve kendi duygularını düşünmeye yönlendirilir.

Öte yandan türkü, öykünün çerçevesinden tanıdık mekânları çıkarır veya göndermeleri en aza indirir, öykünün kendini farklı yerlere ve zamanlara yerleştirmesine izin verir. Türkü de karşılıksız aşktan söz eder, fakat anlatı üslubu *sevdalinka*'dan çok daha kesintilidir, o kadar kişisel olmaz; dinleyicinin ilgi odağını duygudan çok olaya çevirir. Daha önce belirtildiği gibi, türküdeki romantik aşk öğüt vermez, yıkıcıdır. Tutku mukadder ve sona ermeye mahkûmdur; toplum töreleriyle ilgilenmez. Kaçınılmaz olarak trajediyle biter. Ortaçağ Avrupa'sının duygusallığın mal ve yaşam kaybetmekle sonuçlandığı, dinin veya ailenin pek de teselli sağlamadığı baladları gibi[23] Bosna türküsü de toplumsal bunalımdan tek çıkış yolu olarak pragmatizme başvurur. Türküdeki aşkın mukadder sonu mutlu mu yoksa mutsuz mu olacak belli değildir. Şu halde birçok açıdan *sevdalinka* ile türkünün iç içe geçmişliği aşkın iki tarafını gösteren bir ayna gibidir. Biri aşkın içsel, duygusal boyutlarını ararken, öteki dışsal ve toplumsal yönleriyle ilgilenir. Ne var ki iki türün karşılıklı etkisi düşünüldüğünde, bu farklar basit çatallaşmalar veya zıtlıklar olarak değil, aşkın sürüp gitmesine ya da sona ermesine yol açan farklı unsurları göz önüne alan değişkenler olarak anlaşılmalıdır.

Türe özgü özelliklere uygun olarak, Meho ile Fata'nın türküsü bizi bir sahneden ötekine ani geçişlerle dolu engebeli bir anlatı yolculuğuna çıkarır. Olayların akışını destekleyen dokunaklı içsel çalkantılar ve duygusal deneyimler bize hiç mola verdirmez, sempati veya empati duymamızı sağlayabilecek ipuçlarından yoksun bırakılırız. Bol klişe vardır ve üslup bazen çok basittir. Örneğin Meho ile Fata'nın arasındaki ilişkinin dinamiğine baktığımızda, başlangıcı ve gelişmesi hakkında bize bu kadar az şey anlatılması, toplumsal kuralların baskısı altında birleşme arzularına gem vuran iki gencin acısını düşleyebilmek için kendi kültürel kodlarımızı çözmekle bu kadar uğraşmamız gerekmesi çarpıcıdır. Osmanlı Bosnası'nın kültürel bağlamından doğmuş, türkünün izleyicisinin ulaşabildiği ve aşina olduğu varsayılan bir düş gücüne başvururuz. Dolayısıyla türkü, açıklayıcı olmaktan çok, kısaltılmış, ba-

23 Morgan 1996, s. 5-7.

zen kaba, genellikle dinleyicinin kendi düşünce ve duygularını yönlendirmeye ilgisiz kalan bir anlatıdır. Olaylar hızla gelişir, ancak onları nasıl okumamız gerektiği bize söylenmez. Bu durumda, Meho ile Fata ilişkisinin başlangıcı, dinamiği ve tarzı basit mahremiyet ve sevgi sözcüklerinin arkasına saklanmış olarak kalır, biz de kendi deneyimlerimizin anılarıyla bilgi eksiklerini doldurmak zorunda bırakılırız; eğer böyle anılarımız yoksa, hayal gücümüzü devreye sokarız. Ancak, önemli olan Meho ile Fata'nın sevgisi, sona ermeye mahkûm olmasına rağmen, rezilce, uygunsuz veya kaçamak olarak sunulmamıştır; tam tersine anlatı, etrafını saran gerilimlere rağmen bu aşkı alışılmadık biçimde sıradan veya ayıplanacak bir şey gibi ele almaz. Aslında, bağışlanmasa da, ilişki açıkça kabul görmüştür. Meho'nun gündüz vakti ve annesinin bilgisi dahilinde, girdiği çıkmaza dair konuşmak niyetiyle Fata'nın evine gitmesi, cinsiyetler arasında aracısız ilişkinin tamamen yasak olmadığı veya kadının yanında biri olmadan da kamusal alanda yer alabildiği bir topluluğu gözümüzde canlandırmamızı sağlar.

Türkü, iki âşığın ilişkisinin samimiyet derecesi hakkında bize hiçbir arka plan sağlamaz, bu yüzden Osmanlı Bosnası'ndaki evlilik öncesi cinsiyet ilişkilerinin dinamiğini merak etmeye başlarız. *Sevdalinka* üstüne çalışmasında, Munib Magdajlić, toplumsal mekânın toplumsal cinsiyete göre ayrıldığını ve Müslüman kadınların kamusal alana zorlukla ulaşabildiklerini yazmaktadır:

> Kadın, ataerkil ahlakın katı kurallarıyla kısıtlanmış olarak erkeğin karşısında eşit olmayan bir konuma yerleştirilmiş, tamamen eve ve çocuklarının yanına hapsedilmiştir. Yaşı geldiği zaman, siyah veya lacivert bir kumaştan yapılmış feraceye bürünür ve evlenene kadar asla açılmazdı. Müslüman kent toplumunun hali vakti yerinde çevrelerinde kadın erkeklerden tamamen uzak tutulur, güzel olup olmadığı ancak onu gören başka kızların ve kadınların yaydığı kulaktan dolma öyküler ve dedikodular aracılığıyla öğrenilirdi.[24]

Sevdalinka metinleri gerçekten de Müslüman kadınların erkeklerden tamamen saklanması dolayısıyla aşkın sadece gizlilik içinde başlayıp gelişebileceği konusunda bazı ipuçları içerebilir; yine de, Magdajlić'in yorumlarının, kendisinin de fark ettiği ancak geliştirmediği gibi, esas olarak ancak üst sınıftan kadınlar için uygun olabileceğini vurgulamak önemlidir. Gerçekten de, geleneksel İslami toplumlarda üst sınıftan kadınların daha kapalı bir hayat

24 Maglajlić 1978, s. 155-56.

sürmesi olağandışı bir durum değildi.[25] Ayrıca, *sevdalinka*'nın modern öncesinin romanslarında olduğu gibi anonim ve kurgusal karakterlere değil, yerel ve aşina olana, "komşunun kızına" odaklanması, kadının fiziksel ulaşılamazlığı kavramının oluşmasına katkıda bulunmuş olabilir. Başka bir deyişle, *sevdalinka* hem kadınların duygularını dile getirebilecekleri, genellikle birinci tekil şahıs biçiminde söylenen bir kendini açığa vurma şarkısı, hem de kendini aşırı ifşa etmekten korunma mekanizması olarak işlev görür. Bir kadın için şarkı söylemek, ses verebilmek, aksi halde hem sevdiği erkeğin hem de şarkıyı dinleyenlerin önünde bütün kırılganlığıyla saydam hale gelecek olan duygularına egemen olabilme biçimidir.

Ancak, incelenen türküde bu pek yansımaz. Sınıf etkeni gerçekten de burada kadınların fiziki temsilindeki farklı biçimleri açıklayabilir. Bir kadın ne kadar üst sınıfa mensupsa fiziki olarak görülmemesi gerektiğinin o kadar fazla üstünde durulur, oysa sıradan ya da evli olmayan kadının fiziki olarak erkeklerin yanında örtünmemesi yakışıksız bulunmaz. Dolayısıyla türkü, Maglajlić'in gözlemlerini ters yüz eder: Evli olmayan kadın Fata, örtünmez ve kamusal alanda vardır; evli kadın, Umihana, saklıdır ve peçesinin altındadır. Nitekim bazı seyahatnameler ve Osmanlı dönemine ait etnolojik malzeme türkünün aktardığını destekler. Örneğin, Bosna'da bir yıl geçirmiş ve Bosna kentlerinde genç erkek ve kadınların pencere önünde, evlerin avlularında veya kapı önünde "âşıklık" yaptığını (Arapça *'aşk*'tan türemiştir; Boşnakça *ašikovanje*) şaşkınlıkla gözlemlemiş olan 19. yüzyıl başı Osmanlı devlet adamı Cevdet Paşa'nın yazdıklarına bakalım:

> Erkekler ile kızlar beyninde âşıkdaşlık usûlü câri olup bu yolda birbiriyle gayet serbest ve alenî olarak muhâvere ve muhâtaba ederler ve on beş yaşındaki kızlar henüz yetişmiş add olunmayıp bunlar bu âşıklık muâmelesinde bulunmazlar. Ekseriya on yedi ve on sekiz yaşına vardıktan sonra bu türlü muhâtabâta ehl olurlar ve senelerce âşıklık ile imâr-ı vakt ederler ve ne kadar yaşlansalar tezevvüc etmedikçe ehl-i İslam kızları dahi ferâce giymeyip açık gezerler. Amma nikâhlandığı gibi ferâcelenip artık kimesne yüzünü göremez ve kızların böyle açık saçık gezmeleri asla iffete münafî add olunmaz ve hakikat-i halde Boşnakların erkekleri ve kızları pek ziyade ehl-i iffet ve ismet kişilerdir. Henüz ahlâkı bozulmamış bir kavimdir. ... Fakat bu âşıklık usulüne bazı ulema itiraz eyledikleri hâlde es-kadîm me'lûf oldukları bir muâmele olduğundan bu âdetin ref'i kaabil değil idi. Çünki âdet insane tabî'at-ı sâniye olduğundan tebdîline mertebe güç olduğu vâzihâttandır. Maamâfih bu usulün icrây-ı muâmelâtında iffete mugayir olacak bir hâl ü

25 İslam dünyasında bu tür sınıf temelli toplumsal cinsiyet ayrımının evrimi için bkz. Mernissi 1991.

> hareket vuku'undan be-gayet ictinâb ederler. Hattâ delikanlılar daima kızların hâneleri pış-gâhina gidip pencereden lâkırdı ederler yahud sokak kapısına inip delikanlı ile görüşür ve bazan ana su veyahud kahve verir veyahud delikanlı havli içine girip kız ona abdest almak için ibrik ve namaz kılmak için seccade getirir. Lâkin bu arada kazârâ birinin parmağı diğerin eline dokunacak olursa bu âdetâ nikâh hükmünde tutulur ve hemen akd-ı nikâh ettirilir. Elhâsıl erkek ve kız hayli vakit âşıklık ederek birbirinin tavr u mişvârını öğrenip ve birbirini sevip izdivâca karar verirler ve böyle âşıkdaşlık yolunda olan nikâhlar mahkemede akd olunur.[26]

Bu alıntı, böyle ters yüz olmuş bir örtünme âdetini sunmanın yanı sıra, ne tam özel ne de kamusal olan, arada kalmış kesin mekânsal sınırlar içindeki flört âdeti üzerinde daha ayrıntılı durmak açısından da yararlıdır. Görünürdeki sınırlarına rağmen bu mekânda katı davranış kodları vardı: Hem erkekler hem de –evlenmeden önce genellikle örtünmedikleri söylenen– kadınlar bu kodların onlara sohbet etme, hasretle bakışma, kahve içme veya namaz kılmaya izin verdiğini öğrenmişlerdi, ancak en ufak bir fiziki dokunmanın nişan veya evlilikle sonuçlanacağını da biliyorlardı. Bu sebep sonuç ilişkisinin kesin olup olmadığını anlamak zordur, fakat olasılığı bile âşıkların hem oynaşıp hem de kendilerini denetlemelerinde etkiliydi. Ayrıca, bu mekânsal eşiktelik erkeğin değil de kadının eviyle ilişkilendirildiğinde cinsiyete göre farklılaşıyordu. Böylesine cinsiyete göre belirlenen ve ahlaki açıdan kurallara bağlı flört biçimi İslam şeriatının bazı belirsiz hükümlerinin değil, daha ziyade Osmanlı Bosnası kültürüne has, dolayısıyla türkünün anlatı çerçevesinde örtük de olsa yer alan yerel geleneklerin ve namus kurallarının da süzgecinden geçiyordu.

Bu açıdan, Meho'nun Fata'ya yaptığı ziyaret Osmanlı Bosnası kültüründe kabul görmüş flört biçimi çerçevesinde değerlendirilmeli, namusa aykırı ve kabul edilemez bir davranış olarak görülmemelidir.

> Geçti dar sokaklardan Meho
> Gitti sarı sevdiceği Fata'nın evine,
> İndi aşağı Fata, karşılamak için onu

Türküde iki âşığın tekrar tekrar buluşmalarına ve ilişkilerine, armağanlar ve aşk mesajları alıp vermelerine dair ipuçları vardır, ancak haklarında asla ayrıntılı betimlemeler yapılmaz, bir olaylar zincirine de dahil edilmezler. Bu kasıtlı bir gerilim değildir, tam tersine, olayları herhangi bir gizem ört-

26 Cevdet Paşa, *Tezâkir 21-29*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991, s. 24.

mez, her şey ayan beyandır, asgariye indirilmiştir; olayların bir türlü çözüme kavuşmaması gerilimin özelliği olan kaygıyı ve heyecanı yaratacağına, anlatıyı hızlandırır.

Türküde olayların eksik bırakılışı bir gizlilik ortamı yaratır; Meho ile Fata arasında (Meho'nun son sözlerinde yansıdığı gibi) bir çeşit fiziki ilişkinin geçmiş olabileceği ima edilir, bizse nasıl bir ilişki olduğundan emin olamayız:

> Fata'nın o kadar canı gönülden baktığı saçım,
> Üç fildişi tarak kırdı tarayayım derken,
> Üç kavanoz yağ döktü onlara,
> Böyle güzelleştirmeyi becerene kadar.

Türkü bir an için saç tarama eylemini erotikleştirse de, hısım akraba arasındaki başlıca bağlılık töreni sayılan eski Bosna saç tarama ve saç kesme âdetlerine özgü törensel mahremiyet duygusunu da çağrıştırır. Üstelik aralarındaki bağın yitirilmiş olmasının uyandırdığı duyguları yoğunlaştırır: Saç taramak, her iki tarafa da evlenip birleşecekleri umudunu vermiş miydi? Suçluluk duygusu veya utanç yaratıyor muydu? Yanıt Meho'nun intiharında ima edilmiş olabilir, ancak türkü ahlaki bir güvence veya kınamayla ilgili bir ipucu vermeden ilerler. Aslında, cenaze alayı evine yaklaşırken Fata'nın kendini feda etmesi utanç verici bir an olarak değil, duygusal açıdan güçlü olma eylemi ve aşkın ispatı olarak algılanır. Tekrar edelim, bu eylem kızın evinde olur, annesi yanındadır; böylece utancının veya iffetsizliğinin değil, aşkının kutsal sığınağı olarak evinin rolü onaylanır.

> İplik iplik nakış işliyordu Fata
> en yüksek kuledeki çardakta;
> derken esmeye başladı serin bir yel,
> getirdi bir koku, tüyleri ürperdi kızın.
> Baktı aşağı güzel Fata,
> çok garip bir şey gördü:
> Gidiyordu bir alay önde bekârlar,
> genç Mehmed'ini taşıyan,
> arkada da hocalar hacılar.[27]
> Anında anladı olup biteni,
> Biliyordu, Meho'ydu, ah anam!
> Düştü gergefin üstüne Fata,
> Düştü, kalkmadı bir daha.
> Koştu anası, dedi ki bayıldı Fata,

27 Türkçede *hocalar hacılar*, iki sözcük birlikte kullanıldığında, ileri gelen bir dini grubu gösterir.

Oysa ruhunu teslim etmişti Fata.
Anacığı haykırdı Fata'nın:
"Durun, bekleyin, ah hocalar hacılar,
Bekleyin de taşıyın bu cansız bedeni."

Türküdeki evlilik öncesi "âşıklık"ta tutkuların hükmünü icra etmesine izin verilir ve aşırı eylemler ortaya çıkabilir; evliliğe hükmeden kurallar ise oldukça farklı gibidir. Bir kere görünüş olarak erkeğin evi öne çıkmaktadır. At sırtında getirilip törensel bir biçimde kocasının evine taşınan yeni gelinin yüzünü duvak örter, susturulmuştur, asil soya erkek çocuklar doğurabilirse yüceltilecektir. Tüm varlığı farklı bir ahlaksal, duygusal ve mekânsal çerçeveye kaymış gibidir. Türkü bize evlilik öncesi ve evlilik koşullarının çarpıcı biçimde farklı resimlerini sunar, bizi kadının değişen rolünü anlamaya zorlar, ancak yine yeterli bir açıklama getirmez. Burada, Maglajlić'in yukarıda alıntılanan gözlemi daha anlamlıdır: Kadının tavrı etkinden edilgene, sesliden sessize, tutkuludan itaatliye kayar. İki kadının, Fata ile gelinin rolleri, bu kayış sırasında artan gerilimi temsil eder, ancak anlatı bunun ciddiyetini ve doğuracağı sonuçları dile getirmez. Meho'nun başka bir kadına sadakati ve aşkı uğruna kendini kurban edişindeki şiddet, gelinin özkimliğini paramparça eder; öyle ki, dili çözüldüğünde duyduğumuz, itaatkâr bir gelinin uslu sesi değil, dul gelin kimliği ile birkaç saat önceki, Fata gibi henüz evlenmemiş kız kimliğini bir araya getiren sestir. Gerçek aşkın yitirilişine duyduğu empati, bekâr yaşamdan evlilik yaşamına geçişi tam anlamıyla kodlamaya vakit bulamamış bir kadını ortaya çıkarır. Fata gibi, bu görücü usulü evlilikte belki o da gerçek sevdiğinden mahrum bırakılmıştır. Böylece, toplumsal istikrar ve asil soy adına yaşamı –ve aşkı– kesintiye uğratan normların ve kaynanasının karşısına dikilir:

"Allah çarpsın seni, Mehmed'in anası,
neden benimle evlendirdin onu,
neden asıl sevdiği Fata'yla değil,
Şimdi Meho ölü yatıyor, acısı öldürdü onu,
Ölürken yalnızca güzel Fata'sının adı çıktı ağzından."

ANALAR, ÂŞIKLAR, GELİNLER, DULLAR

Karşılıksız aşk, isteği dışında evlendirilmek, annenin otoritesi, kurban edilme, arzu ve çıkarların çatışması... Bu konuların hiçbiri aykırıymış gibi ele alınmış görünmemektedir. Türkü onları neredeyse belgesel bir işlevi olan bölümler halinde, farklı değer sistemlerinin çatışması yüzünden gerilimlerin ortaya çık-

tığı bir toplumun belgeleri ve aşkın saflığı ile toplumsal düzen gerçeklerinin zahiri zıtlığı olarak gösterir. Bunun ışığında, bu tür türkülerdeki toplumsal cinsiyet rolleri, özellikle kadının rolü hakkında hangi önermelerde bulunabiliriz?

Toplumun işleyişi konusunda daha karmaşık bir öngörü sunan türkü, toplumsal gücün sadece erkeklerin elinde toplandığını ve bu gücün kullanılmasında hiçbir gerilim olmadığını var saymamamız gerektiğine işaret eder. Aslında, böyle bir gerilim bir dizi toplumsal kategoride –cinsiyet, sınıf, yaş vb.– görülür ve kadınlara gündelik yaşamda, özellikle aile bağlamı içinde, bunlarla uğraşıp çözme sorumluluğu verilmiştir. Kadınların olaylardaki merkeziliği erkek karakterlerin dışarıda bırakılmasıyla vurgulanır. Unutulmamalıdır ki, bu türküdeki dört karakterden üçü kadındır: Anne, Meho'nun sevgilisi Fata ve gelin Umihana. Cenaze alayını hazırlayan ve gerçekleştiren erkeklere atıf yapılsa bile, ses verilen tek erkek Meho'dur. Demek ki burada, diğer birçok Bosna türküsünde olduğu gibi, erkekler yoktur ortalıkta ve bu da dikkat çeker. Hemen her zaman bunalımı çıkaran trajik âşık/kahramanın dışında, erkekler görünmeyen varlıklarıyla mevcutturlar. Ancak onların görünmezliği, gerçek yaşamda yadsındıklarını, bertaraf edildiklerini göstermez; metindeki yoklukları, daha ziyade, istikrarı anne tarafından vekâleten korunan aile mikrokozmosunun düzenine sessizce tanıklık eder.

Çoğu türküde aile mekânının anlatının çerçevesi olması veri olarak alındığında, anne düzenin korunması bağlamında anlatının merkezine geçer. Aile yaşamını yönetir ve değerlerinin taşıyıcısıdır. Akdeniz'deki –özellikle Orta Balkanlar'daki– yaşamı araştıran antropologların gözlemlediğine göre toplumsal cinsiyet rolleri ayrımsız ve büyük ölçüde tamamlayıcı biçimde iç içe geçmiştir; öyle ki kadınlar gündelik yaşam alanındaki değerleri uygular, erkekler de onları daha büyük ataerkil sistem içinde denetler.[28] Kutsal mekâna yerleştirilmiş ve muhafız rolüne tayin edilmiş olan kadınlar, Bosna'da ailenin bel kemiğidir.[29] Erkekler toplumsal düzenin nihai yöneticileri olabilir, ancak o düzenin gündelik işlerini yönetenler, kadınlardır. Böylece güçleri belirli bir karşılıklı güven dinamiği içinde kodlanmıştır ve nadiren yıkıcı veya isyankâr olarak betimlenirler. Daha önce gördüğümüz gibi, türküdeki üç kadın başat normlar içinde, bu normların mantığını pek bozmadan işlev görür. Bunalım anında Meho'nun kendini kurban etmesiyle evliliği reddedilen ve toplumsal normların körce uygulanmasına bir başkaldırıyı dile getiren gelin bile toplu-

28 Bkz. Hirschon 1978, s. 66-88; Simic 1999, s. 11-30.
29 Bkz. Bringa 1995.

mun kıskacından kurtulamaz. Gelin olarak kalır, bu rolün kendisinden talep ettiği her şeyi yerine getirir.

Tersine, trajik erkek kahraman, görünürde esas mağdur olsa bile, aynı zamanda etrafında düzenin yalnızca bozulmayıp aynı zamanda teyit edildiği ve korunduğu merkezdir. Meho ideal ile gerçek arasındaki çatışmayı, egemen normlarla bireysel arzuların çarpışmasını sahneler. Bu çatışma, René Girard'ın terimini kullanırsak, "doğurgan şiddet" olarak yaşanır, yani "eş zamanlı başka ve yapıcı bir döngü –kurban töreni– başlatır, bu döngü de toplumu aynı şiddetten korur ve kültürün gelişmesine izin verir."[30] Ancak bizim türkümüzde, bu tek başına bir eylem, aşka duçar olmuş bir adamın bireyselleşmiş arınması [*catharsis*] değildir. Kadın ve erkek kahramanın çifte kurban edilişiyle cinsiyetleştirilmiş, böylece toplumsal düzenin korunması sorumluluğuna hem erkekleri hem de kadınları katmıştır. Fedakârlıkları birbirini tamamlar. Bu dünyadaki trajedileri yaşamdan sonraki mutluluk olarak yeniden biçimlenmiştir, bu da, yine, bu dünyada normatif düzenin korunmasının onlara ebedi mutluluk ve ödül vereceği varsayımını yankılar.

Daha da önemlisi, türkü "erkeklere karşı kadınlar" biçiminde yapılandırılmamıştır. Karşılıklı düşmanlık ve dışlamaya işaret eden ikilikler yoktur. Daha ziyade, bütün ilişkiler, acınacak halde olup da hâlâ hükmeden bir erkek kahramanın yol açtığı toplumsal bunalıma verilen farklı tepkilerin simgesidir. Kadınlar birbirleriyle hem uyum hem çatışma halindedir, dolayısıyla onlara tek ve aynı ses verilmemiştir. Böylece, anne ve gelin aynı toplumsal statüyü paylaşırlar, ancak yaşları farklıdır; trajik âşık Fata ile gelin aynı yaştadır, fakat toplumsal statü nedeniyle ayrıdırlar; anne ile genç Fata aynı toplumsal töre duygusunu paylaşırlar. Burada görünürde düşmanca ilişkileri olan iki kadın normları idame ettirip korumak için güç birliği yapar. Dolayısıyla üç kadının ahlaka bakışı farklı olabilir, farklı davranabilirler; nitekim bunalıma farklı tepkiler gösterirler, ancak hiçbiri sistem içindeki rolünü sorgulamaz. Aralarında kutuplaşma yoktur; düşünceleri ve deneyimleri öyle dolaşıktır ki, siyah-beyazmış gibi görünen düzeni karmaşık hale getirir. Halk bilgeliği böylece kadınların çok katmanlı hareket etmelerine izin verir; eylemlerinin egemen normlara edilgen uyumdan ziyade, bir seçim –hüküm verici, kaprisli, duygusal, vb.– olduğunu doğrular. Bunlar hiçbir zaman yorumlanmaz, sergilenmez; arka planda durur ve şarkının ortak bir kompozisyon olması dolayısıyla türküye bir çerçeve oluştururlar. Bu normların anlatıda ortak belirteçle-

30 Girard 1977, s. 93.

ri de vardır: törenler, dini simgeler, duygusal ifadeler ve fiziki hareketler. Bu ataerkil ve hiyerarşik toplum zemininde bile, kadınlar değerlerin edilgen alıcılarından çok eylemin özneleri ve temsilcileri olarak görülür.

Bunalımın çözülmesi için farklı olanaklar açan, duygusallık ve idealizmden ziyade aile ve topluluk gereksinimleri nedeniyle bir seçim yapmaya itilen kadınlara karşılık, türküde bir tek yerde eyleme geçmesine izin verilen erkek, bunalım yaratır. Dolayısıyla yaşamın idealleri ile gerçeklerini uzlaştıramayanlar kadınlar değil, erkeklerdir –Meho'dur. Bilişsel ve duygusal felç onu tamamen arzuları doğrultusunda hareket etmeye yönlendirir, bu da sonunda ve kaçınılmaz olarak düzeni ben-merkezçi bir biçimde bozmasına neden olur. Ardından tüm olayları yönetir ve bunalım bir domino etkisi yaratır: Acısı ve intiharı, gelinin buna tanıklığı, [gelinin] kimliğinin alt üst oluşu, ananın oğlunu kaybetmesi, sevgili Fata'sının çektiği acı ve ölümü, hepsi Meho'nun özel, kendine dönük kararlarının sonuçlarıdır. Dolayısıyla, anlatıdan yalnızca *görünürde* çekilmiş ve gereksiz, etkisiz kılınmıştır. Gerçekte, olayların akışını belirleyen ana karakter Meho'dur. Geline belirli emirler verir, cinselliğini ve kadınlığını denetler, annesine cenaze töreninin nasıl yapılacağı konusunda talimat verir ve Fata'nın ölümüne yol açar. Ancak kötü bir adam olarak değil, kendi acısının kurbanı olarak betimlenir. Zayıf görünse de, aslında olayların koreografisini yapan odur; bu olaylar ilişkisel ve toplumsal olmaları nedeniyle bir yanıt ve bir başka kurban –sevgili Fata'sı– talep eder. Fata'nın ölümü Meho'nun kendini kurban etmesinin gerekli sonucudur. Ölüme direnmek sevdiği adama olan sadakatini inkâr etmenin ve var olan normları yıkmanın işareti olacaktır. Bunun yerine, ölümle kendini ona verir, düzen sağlanmış, iki âşığın paylaştığı sonsuz mutlulukla kurtuluşa ulaşılmıştır. Bu anlamda, Meho'nun intiharı ve kendini kurban edişi, etrafındaki kadınlar sayesinde, toplumsal düzenin bozulmasına değil, tam tersine yeniden doğrulanmasına yol açar.

Dolayısıyla türkü, yerel geleneklere gömülü, Osmanlı ahlaki ve kültürel yapısının da katkıda bulunduğu değerlere ve uygulamalara meydan okumak veya sabote etmekten çok, onları düzenler gibidir. Tutku ve arzu kültürel düzeni tehdit eder gibi olduğunda, kadınlar önceliklerin nerede olduğunu sorgulamak ve bunalımı önlemek üzere harekete geçer. Bunalımın tek çözümü yoktur. Toplumsal cinsiyet ilişkilerini büyük ölçüde tahmin edilebilir davranış biçimlerine indirgeyen geleneksel edebiyatın aksine, türküde normların ihlal edilmesine verilen bireysel ve ortak yanıtların inceliklerini daha iyi anlamamıza yardım etmek için, halk bilgeliği, cinsiyet ile diğer toplumsal kategö-

rilerin –sınıf, yaş ve aile soyu dahil– birbirine geçmesine izin verir. Ya anlatıdan çıkarılan ya da normları böyle ihlal ederek toplumsal krizi körükleme işlevi yüklenmiş olan erkeklerin aksine, türkülerdeki kadınlara normların korunması için seçim hakkı ve sorumluluk verilmiştir. Bu kadınlar sayesinde, türkülerdeki bunalımlar başat düzenin bir eleştirisi olabilir, ama bu düzenin bozulmasına yol açmaz.

Kendi çıkarlarına ters düşse de kadınlara toplumsal düzeni ayakta tutma sorumluluğu verilmişse, aşkın işleyen bir toplumdan tamamen uzaklaştırılması mı gerekir? Yukarıda işaret edildiği gibi, türkünün romantik aşkı dengeyi bozan, hatta anarşik bir güç olarak ele aldığını birçok kişi belirtmiştir. Erkekleri zayıf, kadınları güçlü göstererek kabul görmüş cinsiyet rollerini yansıtan temel ilişki kalıplarını karmakarışık eder. Böylece aşk ona neden olan düzene ters etki eden bir süreç olarak betimlenir ve bu nedenle feda edilmelidir. Ama türküyü taçlandıran, aşkın "başka" bir toplumsal mekânda dirilişi ve sürekliliğidir. Bu anlamda türkü, aşkın yaşamdan sonra yeniden doğrulanmasına izin vererek bu dünyadaki kayıpların ardından ağıt yakar. Yaktığı ağıt ütopiktir; bu dünya ile öteki arasında, mevcut düzende sanki birbirini yok eden ahlaki ve kültürel yapı ile acı arasında uzlaşma olasılığını ima eder.

Kaynakça

Bringa, Tone, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Buturović, Amila, "The Bosnian Phoenix: Remembering Macaronic Poetry in Ottoman Bosnia", *Connect*, 1, 2000.

Buturović, Djenana ve Lada Buturović, *Antologija bošnjačkih usmenih lirskonarativnih pjesama* [Bosna Sözlü Lirik-Anlatı Şarkıları Antolojisi], Svjetlost, Saraybosna, 2002.

Buzov, Snježana, "Bosnian Women in Public Space", yayımlanmamış makale, 2005.

Cheesman, Tom, "Intersubcultural Dialogue on Husband-Killing: 'Elise', a Popular Ballad in Nineteenth-Century Germany", *Ballads and Boundaries: Narrative Singing in an Intercultural Context*, içinde, ed. James Porter ve Ellen Sinatra, UCLA Department of Ethnomusicology and Systematic Musicology, Los Angeles, 1995.

Derrida, Jacques, "This Strange Institution Called Literature", *Acts of Literature*, içinde, ed. Derek Attridge, Routledge, New York, 1992.

Dundes, Alan, *The Walled-Up Wife: a Casebook*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

Gilbert, Sandra M. ve Susan Grubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1979.

Girard, René, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

Grunthal, Satu, "Borders of Ballad Genre: The Changing and the Preserving Ballad", *Ballads and Boundaries: Narrative Singing in an Intercultural Context*, içinde, ed. James Porter ve Ellen Sinatra, UCLA Department of Ethnomusicology and Systematic Musicology, Los Angeles, 1995.

Gummere, Francis Burton, *The Popular Ballad*, Dover Publications, New York, 1959.

Henderson, T. F. [Thomas Finlayson], *The Ballad in Literature*, Cambridge University Press; Cambridge, UK, G.P. Putnam's Sons, New York, 1912.

Hirschon, Renée, "Open Body/Closed Space", *Defining Females: The Nature of Women in Society* içinde, ed. Shirley Ardener, Croom Helm, Londra, 1978.

Lord, Albert, "The Effect of the Turkish Conquest on Balkan Epic Tradition", *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* içinde, ed. Henrik Birnbaum ve Speros Vryonis, Mouton, Lahey, 1972.

Maglajlić, Munib, *Antologija bošnjačke usmene lirike*, Alef, Saraybosna, 1997.

—, *101 Sevdalinka*, Prva Književna Komuna, Mostar, 1978.

Memija, Emina ve Lamija Hadžiosmanović, *Antologija bošnjačke poezije na orientalnim jezicima* [Doğu Dillerinde Boşnak Şiiri Antolojisi], Alef, Saraybosna, 1997.

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite*, çev. Mary Jo Lakeland, Addison-Wesley Inc., Reading, MA, 1991.

Morgan, Gwendolyn A., *Medieval Ballads: Chivalry, Romance, and Everyday Life*, Peter Lang, New York, 1996.

Namatek, Fehim, "Vrste I oblici u našoj književnosti na orijentalnim jezicima" [Doğu Dillerinde Edebiyatımızın Türleri ve Biçimleri], *Život* 32, 1986.

Petrović, Ankica, "Paradoxes of Muslim Music in Bosnia and Herzegovina", *Asian Music* 20, 1, 1988.

Porter, James, "Principles of Ballad Classification", *Jahrbuch Volksliedforschung*, 25, 1980.

Simic, Andrei, "Machismo and Cryptomatriarchy: Power, Affect, and Authority in the Traditional Yugoslav Family", *Gender Politics in the Western Balkans: Women and Society in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States*, içinde, ed. Sabrina P. Ramet, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.

Vargyas, Lajós, *Researches into the Medieval History of Folk Ballad*, Akademiai Kiado, Budapeşte, 1967.

EK
Kavuşamadılar Bu Dünyada Türküsü

U svj'etu se naći ne mogaše,
Kavuşamadılar bu dünyada,
što Mehmed fatu milovaše.
Mehmed ile en sevdiği Fata.
Misli Fata uzeće je Meho,
Fata düşündü ki Meho onunla evlenecek,
hoće Meho, al'mu ne da majka.
evlenirdi Meho, anası karşı çıkmasa.
Fata svoje ruho prodavala.
Mütevazıydı Fata'nın yaşamı.
Mehmedu govorila majka:
Mehmed'in anası oğluna söylüyordu durmadan:
"O moj sine, d'jete Mehmede,
"Ah oğlum, sevgili oğlum Mehmed,
ti se prođi Smiljanića Fate,
unut bu Fata Smiljanic kızı,
Fata nije roda gospodskoga,
önemsiz bir kadın Fata,
jer u fate b'jela ruha nema;
Fata'nın böbürlenecek ne serveti var ne de malı mülkü;
ti si, sine, roda gospodskoga,
sen, oğlum, asil doğmuş bir adamsın,
neće t'moći roda darovati.
layık olduğun vârisi asla veremez sana.
Ja sam tebi zlato isprosila
Altın bir kısmet buldum sana,
sa Zagorja Umihanu mladu,
Zagorje'den Umihana kız,
milu kćerku beg-Filipovića,
Filipović Bey'in sevgili kızı,
otišli su po l'jepu djevojku
görücüler şimdi yolda
sad se tvojim svatima nadam."
düğün hazırlıkları başlayacak hemen."
Meho šuti, ništa ne besjedi.
Sakin ve suskun, yanıt vermedi Meho.
Onda reče svojoj miloj majci:
Sonra uysal bir sesle konuştu annesiyle:
'Daj mi, majko, ačik mintan mavi,
"Getir de ana, giyeyim mavi mintanımı;

brzo mi ga na telala dala,
onun pazardan ısmarladığı,
brzo mi ga na drugom gledala,
başka bir adamın üstünde gördüğü,
uzdisala, Mehu spominjala'
onda gördü, ama benim arkamdan iç geçirdi!"
Dade majka ačik mintan mavi,
Mavi mintanı getirdi anası,
ode Meho tijesnim sokakom
Meho dar sokaklarda yürüdü gitti,
ispred dovora plemenite Fate.
Fata'nın, güzel sevgilisinin evine doğru.
Pred njeg'mlada išetala Fate,
Genç Fata indi aşağı, selamladı onu,
"Kamo Meho, šećer i jabuke,
"Nereye Meho, elmam benim ve tatlım benim,
što si mene na to naučio?
beni böyle mi tavladın?"
Meho šuti, ništa ne besjedi.
Sesini çıkarmadı Meho, tek kelime etmedi.
Njeg mlada zaklinjaše Fata:
Ona yalvardı Fata, yaşamları üzerine:
"Života ti i tvoga i moga,
"Senin ve benim de yaşamım üstüne,
kaži meni, što si neveseo?"
niye üzgünsün, sevdiğim erkeğim?"
Meho kaza, što je i kako je.
Meho dedi, işte böyleyken böyle.
U to dode iz dvora robinja:
Derken köle kız onu eve götürmeye geldi:
"Hajde, Meho, tebe zove majka,
"Haydi, Meho, annen istiyor seni,
došli su ti kićeni svatovi,
çünkü düğün hazırlıkları sürüyor,
da ti skineš sa konja djevojku"
gelini atından indirmelisin."
Ne htje Meho da otide dvoru
Eve dönmek istemedi Meho
al'ga mlada preklinjaše Fata:
ama onu zorlamaya başladı güzel Fata:
"Idi, Meho, oba ti svijeta,
"Git, Meho, bu dünya ve öteki adına,

onog svj'eta i ovog cvijeta"
öbür dünya ve bu dünyadaki gülün adına!"
Tad je Meho Fatu poslušao,
Pes etti Meho, kabul etti eve dönmeyi,
pa on ode b'jelu dvoru svome,
gitti ak kalesine, kendi âlemine,
kad mu zlato na konju stajaše.
ata binmiş yeni mücevherini karşılamaya.
Mladu Mehi govorila majka:
Anası varıp yalvardı oğluna:
"Skini, Meho, sa konja djevojku"
"Haydi, Meho, indir taze gelini!"
Neće Meho da skine djevojke,
Meho gelinini aşağı indirmek istemiyordu,
al'da vidiš Mehmeda majke,
işte o an, annesini görebilseydiniz eğer,
gdje povadi dojke iz njedara,
açtı gömleğini, gösterdi memelerini,
poče sina proklinjati svoga.
başladı hem lanetlemeye oğlunu hem de yalvarmaya ona.
Al'se Meho pobojao kletve,
Annesinin lanetinden öyle korkuyordu ki Meho,
pa on skinu sa konja djevojku.
indirdi gelini atından aşağı.
Kad je bilo večer po akšamu:
Güneş battı, akşam oldu
večeraše i akšam klanjaše.
dualarını ettiler yemekten sonra.
Kad je bio vakat of ložnice,
Ateşi söndürme zamanı geldiğinde,
dvoje mlade u derdek svedoše.
Yeni evlileri zifaf odasına götürdüler.
Da vidite gondže Mehmeda
Keşke genç Mehmed'i görebilseydiniz!
On ne skida duvak sa djevojke,
Ne istedi gelininin duvağını kaldırmayı,
da djevojci b'jelo lice ljubi,
ne de yüzüne bakıp öpmeyi;
već on sjede na šikli sanduke,
tersine, örtüsü işlemeli bir sandığın üstüne oturdu,
pa on uze sadefli tamburu.
elinde sedefli tamburu.

Sitno kuca, tanko popijeva:
Yavaşça çalarak, başladı söylemeye:
"Misliš, Fato, misliš, dušo moja,
"Yoksa düşünüyor musun, Fata'm, tatlım,
da djevojci duvak skidam?
gelinimin duvağını kaldırdığımı?
N'jesam, Fato, života mi moga,
Hayır kaldırmıyorum, Fata, yaşamım üstüne,
života mi i moga i tvoga
Kendi yaşamım ve seninkinin üstüne!
Misliš, Fato, misliš, dušo moja,
Yoksa düşünüyor musun, Fata'm, düşünüyor musun, tatlım,
da djevojci b'jelo lice ljubim?
Onu güzel yüzünden öptüğümü?
N'jesam, Fato, tebe ne želio,
Hayır, Fata, sana olan aşkım üstüne öpmüyorum,
već se junak tobom oženio,
bu kahraman sonsuza kadar seninle evlendi,
u dženetu na prvom konaku
cennette, ilk kucaklaşmamızda!
Misliš, Fato, misliš, dušo moja,
Düşünüyor musun, Fata'm, düşünüyor musun, tatlım,
da djevojci ruse kose mrsim?
onun güzel saçlarıyla oynadığımı?
N'jesam, Fato, nesuđeno zlato
Hayır, Fata, kavuşamayacağım mücevherim!
Misliš, Fato, misliš, dušo moja,
Düşünüyor musun, Fata'm, düşünüyor musun, tatlım,
Da djevojci crne oči mutim?
onun kara gözlerine gölge düşürdüğümü?
N'jesam, fato, rumena jabuko"
Hayır, Fata, gözümün bebeği!'
Tada reče gondže Mehmede:
Genç Mehmet gelinine döner konuşmak için:
"Čuješ li me, lijepa djevojko,
"Dinle beni, benim güzel hanımım,
skini malo puli duvak s glave,
kaldır duvağını azıcık,
da ti vidim lice i obrve"
göreyim yüzünü ve alnını!"
Kad djevojka duvak podignula,
Kız duvağını kaldırınca,

sinu lice kano žarko sunce,
aydınlandı yüzü koca parlak bir güneş gibi,
a gr'oce kano mjesečina.
ışıldadı gözleri parıldayan ay gibi.
Tada reče beže Mehmede:
Mehmed şöyle dedi ona:
"A Boga mi, prikladna djevojko,
"Aman Allah, hanımım, ne güzelsin,
i ljepša si i viša od Fate,
Fata'mdan çok daha uzun ve ince.
ali n'jesi mome srcu draga.
Ama onun gibi kalbimde değilsin.
Selam ćeš mi majci učiniti,
Anama veda et benim için,
ja joj hoću svijet prom 'jeniti
ben öteki dünyaya gitmek üzereyim!
Kad u jutru bijel dan osvane,
Tan ağarıp da yeni gün başladığında,
nek' sakupi hodže i hadžije,
toplasın hocaları hacıları,
nek' me kuplju od ruže đulsijom,
yıkasınlar beni gülsuyunda,
nek' mi puste perčin niz tenešir,
teneşire yatırın beni, saçlarım dağınık olsun,
što mi ga je Fata odgojila,
Fata'nın o kadar canı gönülden baktığı saçım,
tri je fildiš češlja salomila,
üç fildişi tarak kırdı tarayayım derken,
tri kutije jaga potrošila
üç kavanoz yağ döktü onlara,
dok mi ga je mlada odgojila.
böyle güzelleştirmeyi becerene kadar.
Nek me nose neženjeni momci,
Bekârlar taşısın bedenimi,
nek ne idu drumom širokijem,
geniş yollardan geçirmesinler,
nek me nose uskijem sokacim,
bırakın dar yollardan geçeyim,
ispred dvora plemenite Fate."
Tâ güzel Fata'mın evine kadar."
Pa dohvati handžar s čivluka,
Sonra duvardan kaptı bir hançer,

handžarom se u prsa udrio,
deldi göğsünü hançerle,
i na njemu srce izvadio,
ve çıkarttı onunla yüreğini dışarı,
mrtav pade, žalosna mu majka.
düşüp öldü, ah ana acısı.
Kad u jutru zora osvanula,
Ertesi gün erkenden, gece tana dönerken,
osvanula i sunce granulo,
sabah oldu, güneş doğdu, parladı,
čudila se Mehmeda majka,
Mehmed'in anası meraklandı,
što joj nema sina Mehmeda,
neden oğlu Mehmed acele inmiyordu aşağı,
pa se hvali l'jepim djevojkama,
böbürlendi güzel kızlara,
kako mu je omiljelo zlato.
gelin büyüledi onun yüreğini.
Iza toga mnogo i ne prode,
Uzun zaman geçmemişti ki aradan,
rasrdi se nesmiljena majka,
kızıp koştu yukarı,
udri nogom u bojali vrata,
attı kapıya bir tekme,
odmah su se vrata otvorila.
ve kapı hemen açıldı.
Na golemo čudo udarila:
İşte o an indi yüreğine:
do koljena u krv ugazila,
yürüdü dizlerine kadar kan içinde,
a djevojka staše u bodžaku,
genç gelin köşede otururken,
u budžaku pod puli duvakom.
köşede ve duvağı hâlâ örtülü.
Progovara lijepa djevojka:
Gelin ona döndü ve başladı konuşmaya:
"Bog t'ubio, Mehmeda majko,
"Allah çarpsın seni, Mehmed'in anası,
što ga ženi nedragom djevojkom,
neden benimle evlendirdin onu,
što ga n'jesi Fatom oženila,
neden asıl sevdiği Fata'yla değil,

jer umrije Meho od žalosti,
şimdi Meho ölü yatıyor, acısı öldürdü onu,
sve lijepu Fatu spominjući.
ölürken yalnızca güzel Fata'sının sözü çıktı ağzından.
Selam ti je Meho učinio,
Sana veda etmek istedi,
da sakupiš hodže i hadžije,
ve hocaları hacıları toplamanı istedi,
da ga kuplju od ruže đulsijom,
onu gülsuyu ile yıkasınlar,
da mu puste perčin niz tenešir,
teneşire yatırsınlar ve saçını dağınık bıraksınlar,
da ga nose neženjeni momci,
bekârlar taşısın onu,
da ga nose uskijem sokacim,
dar sokaklardan,
ispred dvora plemenite Fate."
güzel Fata'sının evine varana kadar."
Majka curu dobro saslušala,
Anne oturup dinledi acı içinde,
i sakupi hodže i hadžije,
sonra hocaları ve hacıları topladı,
ponesoše gondže Mehmeda,
genç Mehmed'i götürdüler,
ispred đvora plemenite Fate.
güzel Fata'sının evine kadar.
Vezak vezla plemenita Fata
İplik iplik nakış işliyordu Fata
na čardaku, na visokoj kuli;
en yüksek kuledeki çardakta;
puhnu vihor s visokih planina,
derken esmeye başladı serin bir yel,
i odnekle miris nanosaše.
getirdi bir koku, tüyleri ürperdi kızın.
Kad pogleda plemenita Fata,
Baktı aşağı güzel Fata,
veliko je čudo opazila:
çok garip bir şey gördü:
napr'jed idu neženjeni momci,
Gidiyordu bir alay, önde bekârlar,
koji nose gondže Mehmeda,
genç Mehmed'ini taşıyan,

a za njima hodže i hadžije.
arkada da hocalar hacılar
Odmah se se jadu dosjetila,
Anında anladı olup biteni,
da je Meho, žalosna mu majka
Biliyordu, Meho'ydu, ah anam!
Ona pade po sadef đerđefu,
Düştü gergefin üstüne Fata,
kako pade, više ne ustade.
düştü, kalkmadı bir daha.
Misli majka izgubi se Fata,
Koştu anası, dedi ki bayıldı Fata,
al'se Fata s dušom rastavila.
oysa ruhunu teslim etmişti Fata.
Tad zakuka Fatijina majka:
Anacığı haykırdı Fata'nın:
"Stan'te, stan'te, hodže i hadžije,
"Durun, bekleyin, ah hocalar hacılar,
pričekajte i ovog mejita."
bekleyin de taşıyın bu cansız bedeni."
Kad su bule Fatu opremile,
Kadınlar geldi, Fata'yı gömmek için hazırlamaya,
ponesoše obadva mejita,
ve sonra iki beden taşındı,
naprijed nose Fatimu djevojku
önde genç Fata'yı taşıdılar,
a za njom gondže Mehmeđa.
ve arkasından genç Mehmed'ini.
Mezare im blizu iskopaše,
Yan yana iki mezar kazdılar,
a kroz mezar ruke proturiše,
ve topraktan ellerini dışarı çıkardılar,
a u ruke metnuše jabuke,
ve her ele bir elma koydular,
kad se prenu, nek se poigraju.
kalktıklarında bir süre oynasınlar diye.[31]

31 Buturović ve Buturović 2002, s. 93-97.

4

Osmanlı Bosnası'nda Vakıf Kuran Kadınlar

KERİMA FİLAN

Dini ve toplumsal bir kurum olarak vakıflar, İslam dünyasında, 18. yüzyılın ortasından 19. yüzyılın sonlarına kadar olan ikinci dönemde önemli bir toplumsal ve ekonomik rol oynadı. Osmanlı İmparatorluğu 13. yüzyılda kurulduğunda, bu kurumu ve *vakf* terimini[1] daha erken İslam devletlerinden tevarüs etti. Bu kurum Osmanlı İmparatorluğu'nda 20. yüzyılın başına kadar neredeyse hiç değişmeyen bir biçim aldı.

Vakıflar kişilerin özgür iradeleriyle mallarının bir kısmını ayırıp Allah'a daha yakın olmak (*kurbet*) için bağışladıklarını beyan ettikleri hukuki bir belgeyle kurulurdu. Vakfedilen mülk, İslami-dini, kültürel-eğitimsel ve insani amaçlara hizmet eden bir vakıf olurdu.[2]

Vakfın kuruluşu hukuki bir muamele olduğundan, kanun gözünde geçerliliği olması için belirli koşulların yerine getirilmesi gerekiyordu. En önemli koşullardan biri vakfedenin malın sahibi ve o malı devretmeye yetkisi olmasıydı.[3] Vakfedilen mülke gelince, İslam yasasında mülkün sürekli gelir getirmesi ve bağışlandığı amaca kesintisiz hizmet etmesi esastır. Bu nedenle, İslam

1 Vakıf sözcüğü, "durma" ve "ara verme" anlamında Arapça *vakf*'tan gelir. Vakfedilen mülk ticaretin dışında tutulur ve bir vakfın parasal temeli olur. Vakıf dahilinde elde edilen gelirler yalnızca hayır için kullanılır. Boşnakçada *vakuf* sözcüğü korunmuştur ve bugünkü Bosna-Hersek topraklarının Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olduğu dönemde İslam hukukunun ilkelerine göre kurulan bir vakfı ifade eder.

2 Balagija 1933, s. 8.

3 Malı tasarruf etme yetkisi şöyle tanımlanır: Bağışı yapan vesayet altında olmamalı; yaşı tutmalı ve aklı başında olmalı; mahkeme tarafından sefih ilan edilmiş olmamalı; iflas etmiş olmamalı (*a.g.e.*, 8-9).

yasasındaki vakıf tanımına uygun olarak sadece menkul ve gayrimenkul mülk vakfedilebilir; vakıf kurucusu bu mülklerin sahibi olduğu için onlar üzerinde tasarruf yetkisi vardır. Ancak menkul mal vakfedenin tanımladığı amaca sürekli hizmet edemeyebilir, dolayısıyla ancak gayrimenkulle bağlantılıysa bir bağış nesnesi olabilir. İşte bu nedenle vakıf kurucuları yalnızca zaman içinde gelir getirebilecek gayrimenkulleri bağışlardı. Para da borç verme yoluyla gelir getirebilirdi; burada koşul bağışlanan miktarın geri ödenmesi, ama borç alanın bağışlayanın önceden belirlediği, İslam hukuku ilkelerine uygun bir miktar fazlayı da ödemesiydi. Dolayısıyla İslam yasasında paranın vakfedilmesine de izin veriliyordu.[4]

Vakfın kuruluş amacına mutlaka hemen ulaşma zorunluluğu yoktu. Bu açıdan iki tür vakıf vardır. Bir kategori, gelirlerin vakfedenin tanımladığı nihai amaç için kurumun kuruluşundan hemen sonra kullanıldığı vakıflardır. Bunlara "vakf-ı hayrî" denirdi. Diğer kategori aile vakfıydı ("vakf-ı ehlî"); bu kategoride vakıf sahibi tek başına veya aile üyeleriyle beraber, başlangıçta belirli bir süre vakfın gelirini kullanır ve belirli bir süre sonra (süresi vakfeden tarafından belirlenirdi) gelirler vakfın nihai amacı için kullanılırdı. Bazı hayırseverler vakfın bir kısmını kendileri ile ailelerine ayırır ve hemen bir parçasını dini ve toplumsal kurumlar, hayır kurumları için bir kenara koyarlardı. Bunlar yarı-ailevi vakıf olarak bilinirdi. Bir süre sonra, genellikle vakfın kurucularının soyundan gelenlerin vefatından sonra, ikinci kategori vakıflar (ailevi ve yarı-ailevi) bir önceki kategori vakfa, vakf-ı hayrîye dönüştürülürdü. Bu açıdan dini vakıfların kuruluşu birbirinden ayrılmaz iki bütüne bağlıdır diyebiliriz: Birincisi bir kişinin somut bir hukuki senet çerçevesinde Allah adına malının bir kısmını vakfettiğini beyan etmesidir; ikincisi ise vakfın niyetidir, yani vakfedilmiş mal İslami-dini, kültürel-eğitimsel ve insani amaçlara hizmet etmelidir.

Kişinin malının bir kısmını başka insanları desteklemek üzere yardım olarak vermesi Allah'ı hoşnut etmek için yapılan bir eylemdir. İslam hukukçuları vakıf mevzuatının dayanağını Hz. Muhammed'in hadislerinde buldular.[5] Hadislerde yer alması, her Müslüman inanç sahibine göre dini açıdan övgüye değer bir iş yapmak, burada vakıf kurarak malının bir kısmını hayır olsun diye vermek için yeterli bir nedendi. Dini ilkelere uygun olarak kurulan vakıf, içinde kurulduğu toplumun önce dini, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik yanlarına, mülkün değerine bakılmaksızın, bir katkıydı.

4 *A.g.e.*, s. 9-10.
5 *A.g.e.*, s. 5-7.

Görece büyük değerler vakfeden hayırsever bunların ibadethane, okul, hastane, kütüphane, köprü, hamam, imarethane, çeşme veya han yapımında kullanılmasını şart koşardı. Vakfın hukuki kuruluş senedinde, hayırsever kişi vakfın bina ya da binalarının bakımı ve vakıf görevlilerinin maaşları için gerekeceğini düşündüğü fonların miktarını belirlerdi. Bu tür vakıflar kamu yararına doğrudan bir katkıydı ve müessesât-ı hayriye olarak adlandırılırdı.

Başka bir vakıf türü "asl-ı vakf"tı. Bunlar daha küçük fonlarla kurulur ve başka vakıflarla birleştirilirdi. Bu yolla daha büyük vakıfların değerlerinin artmasına katkıda bulunurlardı. Vakfın malı ne kadar çoğalırsa, toplumun dini ve toplumsal yaşamına o kadar fazla katkıda bulunabilirdi.

Vakıflar Osmanlı İmparatorluğu'nun her köşesinde kurulmuş ve geliştirilmişti. 15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olan bugünkü Bosna-Hersek topraklarında da birçok vakıf kurulmuştu.

Vakfın Osmanlı İmparatorluğu'nun dini, toplumsal ve ekonomik yaşamında önemli bir rol oynaması, Osmanlı kadınlarının vakıflar konusundaki tutumları neydi sorusunu akla getirmektedir. Bu makalede, bugünkü Bosna ve Hersek bölgesi örneğinde bu konuyu inceleyeceğiz.[6]

Elbette, bu kurumun genel bir incelemesi için en güvenilir kaynak vakıfnameler veya vakfiyeler, yani vakıfların kuruluşu ve amacını belirten belgelerdir. Beş yüz yılı aşkın bir dönem boyunca vakıfların kuruluşuna tanıklık eden bu belgelere nasıl ulaşılabilir? Bu belgelerin kaçı bugüne kadar korunabilmiştir? Nerededirler? Bu sorular bile burada çalışılan konunun yalnızca elimizdeki başlangıç noktasından itibaren ele alınabileceğini, dolayısıyla bize konuya dair ancak kısmi ipuçları sağlayabileceğini gösteriyor. Yaklaşımımız, referans noktamızın güvenilirliği kadar doğrudur.

Referans noktamız, Defter-i Mufassal-ı Liva-i Bosna'nın (bundan sonra Defter denecek)[7] Boşnakçaya çevirisi olan *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604, godine*'dir (2000). Bu cilt, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olan ve bugünkü Bosna ve Hersek'in önemli bir kısmını kapsayan bir

6 Vakıfların kuruluşu ve yönetimiyle ilgili Osmanlı kadınlarının rolü hakkında diğer çalışmalar için bkz. örneğin Baer 1983; Duran 1990; Fay 1997; Meriwether 1997; Singer 2002, s. 71-98; Deguilhem 2003.

7 *Defter-i Mufassal-ı Liva-i Bosna*, T.C. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü'nde (Ankara) *Kuyûd-i Kadîme* serisinde saklanmaktadır. Defter üç cilt halinde yazılmış ve şu numaralarla kaydedilmiştir: c. I, s. 477; c. II, s. 478; c.III, s. 479. (*Opširni popis*, "Uvod", xxiii). Defter Boşnakçaya dört cilt olarak Adem Handžić (c.I/1 ve I/2), Amina Kupusović (c. II) ve Snježana Buzov tarafından çevrilmiştir. Bu makalede, biz bu çeviriyi kullandık.

yönetim birimi olan Bosna Sancağı'nda 16. yüzyılın sonlarında kurulan vakıfların kayıtlarını kapsamaktadır.[8] Bu kayıtlarda, erken Osmanlı Bosnası'nda kadınların kurduğu vakıfların kayıtlarını aradık.

Defterlerde kayıtlar çok kısa olur. Defter sadece veri kaydıdır; açıklama veya görüş belirtmez. Bununla beraber, kaydedilmiş verilerden, konumuzla ilgili bazı temel bilgiler çıkartabiliriz; 1604 yılına kadar mülklerini hayır için bağışlayanlar, yani vakıf kuranlar arasında birçok kadın da kayda geçmiştir.

Bu veriler belirli varsayımlarda bulunmamızı sağlar. Örneğin, vakıf kurucuları olarak kadınların kayıtlarına İslam yasasında vakfın tanımı açısından baktığımız zaman, erken Osmanlı Bosnası döneminde kadınların mülk sahibi olabildiklerini ve özgür iradeleriyle bu mülkleri satabildiklerini ya da bağışlayabildiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca, kadınların mahkemeye gidebildikleri sonucunu çıkartabiliriz, çünkü vakfiyeler mahkemelerde, yani kadıların[9] huzurunda karara bağlanırdı.

Vakıfları kuran kadınlar kimlerdi? Neyi vakfettiler? Neden vakfettiler? Bu sorularla başlayarak, 15. ve 16. yüzyıllarda Bosna'da vakıf banisi kadınlara ilişkin Defter kayıtlarını inceleyeceğiz.

BAĞIMSIZ VAKIF KURAN KADINLAR

1604 Defteri, Saraybosna kentinde vefat etmiş Hüsrev Bey'in eşi Şahdîdâr'ın vakfının bir kaydını içerir. Bir mescid ve bir mektebin yapılması için vakfedilen malların değeri 115.000 akçedir.[10] Defter'deki bu kaydı izleyerek, Şahdîdâr adlı kadının 16. yüzyılda kurduğu vakıf hakkında daha fazla bilgi toplamaya çalıştık.

Aynı Defter'de bazı önemli bilgiler bulundu. Saraybosna mahallelerinin kaydedildiği defterde "Gazi Hüsrev Bey'in zevcesinin yaptırdığı mescid" etrafında kurulmuş bir mahalle vardır.[11] İslam kentlerinin tasarımında mescidlerin kurulan mahallelerin çekirdeğini oluşturduğu bilinir. Dolayısıyla bu mahalleler mescidin adıyla anılırken, mescid de vakıf banisinin adıyla anılırdı. Toplumsal yaşamın da merkezi olan mescidlerde ibadet edilir, din ve ahlak vaazları verilirdi. Cemaat sorunları semt düzeyinde çözümlenirdi. 1604 Defteri'nde "mahalle-i mescid-i zevce-i Gazi Hüsrev Bey"e atıf yapan bir kay-

8 Defter'in çevirisinde bağışların listesi c.I/2, s. 481-511'dedir.

9 Osmanlı kadınlarının mahkemeye erişme olanaklarıyla ilgili gelişen bir literatür vardır. Bkz. örneğin Jennings 1975; Tucker 1998; Peirce 2003.

10 *Opširni popis*, 499-500.

11 *Opširni popis*, I/2: 5, No. 16.

dın varlığı, bu mescidin Şahdîdâr'ın vakfiyesiyle çoktan inşa edilmiş olduğunu gösterir. Gerçekten de Şahdîdâr Bosna'nın en tanınmış yöneticisi Gazi Hüsrev Bey'in karısıydı.[12] Bunun kanıtını günümüze kadar ulaşmış bir belgede görürüz.

Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi arşivi koleksiyonundaki 1. No.lu Sicil'de Gazi Hüsrev Bey'in hanımı Şahdîdâr'ın vakıfnamesinin bir nüshası vardır.[13] Bu belirleme doğrudan olmamış, belgenin Arapçadan Boşnakçaya bir çevirisini hazırlarken Fehim Dž. Spaho tarafından yapılmıştır.[14] Buradaki zorluk, mahkeme kayıtları içindeki beş varaktan (38'den 42'ye) oluşan nüshanın iki önemli bilgiden hiç söz etmemesidir. Birincisi, vakıf sahibinin adı yoktur, ancak Arapça metinden bunun bir kadın olduğu (*vâkıfe, vakfât ve hesabât ve sebbalât* –38/17) açıkça anlaşılmaktadır.[15] İkincisi, vakıfnamenin sonu istinsah edilmemiştir, bu nedenle belgenin ne zaman düzenlendiğini kesin olarak saptayamıyoruz.[16]

Vakıfname nüshasında, vakıf sahibinin bu belgenin düzenlenmesine neden olan bağışının 100.000 akçe (*ve cem'-i meblağin miati elfi dirhemin* – 39/10) olduğunu okuyoruz. Bu parayla Saraybosna'nın bir yerinde bir mescid yapılmasını istemişti (*ve zâlike cemî' mescidîn benâtu ve şeyyedetu ve a'latu fi mahallati min mahallât dâri'l-guzât-ı Sarây* – 39/3-4), ayrıca mescidin yanına okul yapılması için 3.000 akçe ayrılmasını belirtmişti (*ve şaratat an yubnâ beyti't-ta'lim bi kurbi'l-mescidi'l-mestûri fi dâhili haramihi bi selâsi âlâfi dir-*

12 Gazi Hüsrev Bey, kısa aralar olmakla birlikte 1521'den 1541'deki ölümüne kadar Bosna sancakbeyiydi. Vakfı kapsamında birkaç bina inşa ettirdi. Yüzyıllarca bu binalar kutsal, kültürel-eğitimsel, toplumsal ve ekonomik işlev gördüler. Bu büyük hayırseverin adı bugün hâlâ vakfettiği binalarla anılır. Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Osmanlı döneminden zengin elyazmaları koleksiyonuyla hâlâ ayaktadır. Bu makalede sık sık kütüphaneye atıf yapılacaktır. Binası bugüne kadar korunmuş olan Hüsrev Bey medresesiyle yan yanadır. Onun yanında da Hüsrev Bey Camii yer alır. Caminin yanında bir imaret ve bir bezistan, biraz ötede Gazi Hüsrev Bey hamamı vardır. Bu binaların bazıları hâlâ ilk işlevlerini sürdürürken, bazıları başka amaçlarla kullanılmaktadır. Medrese binası bugün sergi salonudur, hamam binası ise Bosna Enstitüsü kompleksinin bir parçasıdır. Gazi Hüsrev Bey'in vakfı 1604 Defter'inde kayıtlıdır (*Opširni popis*, 492-95).

13 Gadžo-Kasumović 2003, s. 41-83. Bu makale, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki toplam 87 sicilin içeriğini kısaca açıklar. Yazarın belirttiğine göre, bu siciller çoğunlukla Saraybosna'yla ilgili davalardır.

14 Spaho 1985: 47-60.

15 Arapça metin, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki, 1 no.lu Sicil'dendir. Sayfa ve satır numaraları parantez içinde verilmiştir; burada, sayfa 38, satır 17. Bu vakıfname metninin diğer bölümleri benzer biçimde belirlenmiştir. Bu sicildeki tüm sayfaların numaralandırılmış olduğuna dikkat ediniz.

16 1 No.lu Sicil'de kopyalanmış olan vakıfnamenin tarihlendirilmesi, bu mahkeme kayıtlarının H 959 (1551-1552) yıllarına ilişkin olması sayesinde yapılmıştır (Gadžo-Kasumavić 2003, s.46). Bu vakıfname için bir *terminus ante quem* sağlar.

hem mine'l-meblağı'l-mezbûr – 39/12-13). Vakıf sahibi oldukça büyük bir miktar olan 100.000 akçeye ek olarak Saraybosna'daki bir evi de bağışlamıştı (*ve zâlike cemiu'l-menzil el-kain fi beldeti'l-mezbûreti'l-mahrûsa fi mahalleti'l-câmii'l-merhûm Yahya Paşa* – 41/6). Ölene kadar bu evde yaşayacağını, ölümünden sonra evin 15.000 akçeye satılmasını da belgeye yazdırmıştı (*yubâ'u zâlike'l-menzilu'l-mevkûfi'l-mezbûr bi hamsete 'aşere elf dirhem* – 41/10-11). Bu vakıfname altındaki bağışın değeri 115.000 akçedir, Şahdîdâr tarafından kurulmuş olan vakfın değeri de Defter'e göre aynı miktardır. Vakıfname ile Defter'de başka ortak noktalar da vardır: Her iki kaynağın kaydettiğine göre,

1. İmam maaş olarak günde 4 akçe alacaktır (*ve li'l-imâmi kûlle yevmin erba'a derâhime* – 40/13);

2. Müezzin maaş olarak günde 2 akçe alacaktır (*ve li'l-mü'ezzini kûlle yevmin dirhemeyni* – 40/14);

3. Muallim maaş olarak günde 3 akçe alacaktır (*ve li'l-mu'allimi kûlle yevmin salâsete derâhime* – 40/14);

Yer darlığı nedeniyle, iki kaynaktaki bütün eş maddeleri sıralamayacağız; yukarıda belirtildiği gibi bunların aynı olduğu Spaho tarafından gösterilmiştir.[17] Bu temelde, 16. yüzyıl Saraybosnası'nda zengin bir kadının –bir devlet görevlisinin eşinin– tasarrufundaki malını bağışlayarak nasıl bir vakıf kurduğunu belirleyebiliyoruz. Bu kadının vakfı, bir yandan dini bir amaca –bir mescid inşa edilmiş ve devamlılığı sağlanmıştı– hizmet ederken, öte yandan eğitim amacına –bir okul inşa edilmiş ve devamlılığı sağlanmıştı– hizmet etmişti. Şahdîdâr vakfının ekonomik yararını da göz ardı edemeyiz, çünkü birkaç görevliye maaş ödeniyordu. Son olarak, bu kurumun toplumsal amacı mescidin etrafında derhal bir mahallenin oluşmasıyla yerine gelmişti. Şahdîdâr bu vakfı kurarak bir taşra kasabasından kente dönüşümü sırasında Saraybosna'da daha iyi bir yaşam sürdürülmesine katkıda bulunmuştu. Elbette Saraybosna'nın gelişmesinin bu yönüne en büyük katkıyı yapan, Şahdîdâr'ın eşi Hüsrev Bey'in zengin vakfıydı.

Şahdîdâr, olasılıkla vakfın kuruluşu sırasında, vakfettiği mülkün büyük bir kısmını (100.000 akçe) bir dini kurumun, bir de eğitim kurumunun inşası için ayırmıştı. Vakfedilen mülkün küçük bir kısmını, bir evden oluşan taşınmazın intifa hakkını ise elinde tutmuştu.

17 İlginçtir, Spaho'nun kime ait olduğu bilinmeyen vakıfnamedeki hayırsever kadının kimliğini bulmasına yardım eden anahtar bilgi 1604 Defteri'ndeydi. Spaho vakıfnameyi çevirirken, Tapu ve Kadastro, Ankara, TD No. 477'deki orijinalden kopyalanan Defter'in bir fotokopisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde fo. 203/8'deydi. 1604 Defteri'nin Boşnakçaya çevirisi bu fotokopiden yapılmıştır.

Şahdîdâr Bosna'da 1604 yılından önce (binaların inşası dahil) zengin bir vakıf kuran tek kadın mıydı? 1604 tarihli Defter böyle olabileceğini ima ediyor; ancak başka tarihsel kaynaklar Saraybosna'nın Mejtašm mahallesinde Dudi Bula (veya Tuti Bula) adlı bir kadının 1528-1540 arasında bir mescid yapılması için emir verdiğini göstermektedir.[18] Gerçekten de mescid daha eski olan 1565 tarihli Defter'de kayıtlıdır.[19] Ancak, bu kayıt, adı Dudi Hatun olarak geçen kadının vakfı hakkında özel bir bilgi vermez; sadece Saraybosna'da, o tarihte, bu isimde bir ibadet yerinin olduğunu ve iki kaynağın daha bunu doğruladığım biliyoruz.[20] Ama daha sonraki yüzyıllara atıf yaptıkları için, Dudi Bula'nın mescidinin kesin inşa tarihini bilemiyoruz. Eğer Mujezinović'in bu mescidin 1528'den sonra ve 1540'tan önce yapıldığı savı doğru ise, o zaman Şahdîdâr'ınkinden daha eskidir. Bugüne kadar, hayırsever Dudi Bula hakkında hiçbir şey öğrenemedik; Mujezinović'e göre *bula* unvanının onun din hocası olduğunu gösterdiğini belirtmekte yarar var.[21] Hakkında başka savlar spekülatif olacaktır.

KADINLARIN BAŞKA VAKIFLAR İÇİNDEKİ VAKIFLARI

Vakıflar kapsamında inşa edilen binaların yaşaması ve işlemesi, bakımlarına ayrılan kaynaklara bağlıydı. Şahdîdâr'ın yaptırdığı mescid 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar varlığını sürdürdü.[22] Şahdîdâr'ınkinden belki daha da eski olan Dudi Bula'nın mescidi, 20. yüzyılın başlarına kadar yaşadı.[23] Elbette bu binalar bu kadar uzun zaman dilimi içinde birkaç onarım gördü. Bugün Şahdîdâr'ın fonlarının ne kadar sürebileceğini bilmek zordur. Bilinen, 1697'de Saraybosna'da çıkan büyük yangında mescidinin yandığı ve ardından mahallede yaşayanlar tarafından devlet yardımıyla yeniden yapıldığıdır.[24] Daha sonra, mescid, büyük olasılıkla buna katılan daha küçük vakıfların (asl-ı vakf) fonlarıyla yaşatılmıştı.[25] Dudi Bula'nın mescidinin de aynı yangında

18 Mujezinović 1974, s. 291.

19 Čar-Drnda 2004, s. 275.

20 Kaynaklardan biri, Mula Mustafa Başeskiya tarafından 18. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış *Ljetopis*'tir [Kronik]. Dudi Bula'nın camisinden, bu kaynakta sayfa 96a, 7 no.lu kayıtta söz edilmektedir (bizim okumamız). Bir başka kaynak 40 no.lu mahkeme kaydıdır. Bu kayıtlar 1800-1801'e ilişkindir ve Dudi Bula'nın camisinin bir kaydı sayfa 143'tedir (Mujezinović 1974, s. 291).

21 *A.g.e.*, s. 291.

22 Mescid 1879'da yıkılmıştır *(a.g.e.*, s. 333). Ne yazık ki, Şahdîdâr'ın yaptırdığı okul binasıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık.

23 1927'de konuta dönüşmüştür (*a.g.e.*, s. 291).

24 Kemura 1910, s. 357.

25 1814'te mescidin bulunduğu mahalleden bir hayırseverin ibadethanenin tamiri amacıyla mal bağışladığı konusunda güvenilir bilgimiz vardır.

yandığı biliniyor.[26] Dudi Bula'nın mescidinin yeniden inşasıyla ilgili güvenilir bilgimiz olmamasına rağmen, onun da daha küçük vakıfların fonlarıyla ve benzer bağışlarla tekrar yapıldığı kesindir.

Büyük vakıflar (müessesât-ı hayriye) kuruldukları mahalledeki din, eğitim, toplum yaşamı, ayrıca ekonomik yaşam için önemliydi; ama küçük vakıfların da büyük vakıfların toplumun çıkarı için yaşaması ve işlemesinde eşit derecede önemi vardı. 1604 Defter'inden anladığımıza göre, o zamanın kadınları küçük vakıflar kurup daha büyüklerle birleştirerek toplum yararına katkıda bulunuyorlardı.[27] Defter'deki birkaç bilgiden, kadın olsun, erkek olsun vakıf banisinin hangi büyük vakfa katkı yapacağına nasıl karar verdiğini anlamak zordur. Bununla beraber, birkaç vakada bazı ipuçları yakalayabiliriz.

Nefise ve Hanife –Defter'e kaydedilen adlar– Hevace [Hoca] Kemal'in kızlarıydı. Nefise 2.500 akçe, Hanife 3.000 akçe vakfetmişti. Bu kadınlar kurdukları vakıfları Hevace Kemal'inkiyle birleştirmişlerdi.[28] Bu hayırsever Saraybosna'da kendi oturduğu mahallede bir mescid yapılması için bazı fonlar vakfetmişti.[29] Bu kayıtlardan, Nefise ve Hanife'nin vakıflarını babalarınınkiyle birleştirdikleri sonucunu çıkarmak zor değildir. Eğer Nefise ve Hanife kardeş idiyseler, o zaman İbrahim onların kardeşi olmalıdır: Defter'de onun da Hevace Kemal'in oğlu olduğu kaydedilmiştir. İbrahim 4.000 akçe vakfetmiş ve kendi vakfını Hevace Kemal'inkiyle birleştirmişti.[30] Bu veriler çocukların kendi mülkleriyle daha küçük vakıflar kurarak, babalarının kurduğu daha büyük vakıflara katkıda bulunduklarını göstermektedir. Bu üç insanın birbiriyle yakın ilişkileri olduğu –yani üçünün de Hevace Kemal'in sülbü oldukları– hipotezini destekleyen bir başka bulgu da vakıflarının aynı Defter'de kaydedilmiş oluşudur; bundan da vakıflarının aşağı yukarı aynı tarihte kurduklarını çıkarsayabiliriz.[31] 1604 Defter'inin Hevace Kemal'in oğlu olarak kaydettiği Mehmed Çelebi adında bir vakıf kurucusu da onlara katıl-

26 Mujezinović 1974, s. 291.

27 Defter her vakfın kurucusunu, bağışladığı fonların miktarını, fonların amaçlarını ve kurucunun belirttiği giderlerin maddeler halinde bir listesini kaydeder. Eğer hayırsever vakfını bir başkasıyla –daha büyük bir vakıfla– birleştirmek üzere kurmuşsa, bu Defter'de büyük vakfa ek olarak kaydedilirdi. Küçük vakıflar için de, vâkıfın ya da vâkıfenin adı, vakfedilen fonların miktarı ve amaçları kaydedilirdi. Defter'e göre, küçüklerle birleşen tüm vakıfların bir mescidi ve çoğunun bir de okulu vardı.

28 *Opširni popis*, 500-501.

29 Hevace Kemal'in mescidinin kesin olarak ne zaman yapıldığını bilmiyoruz. İlk kez 1515 tarihli bir kaynakta belirtilmiştir. Bu kaynak, mescidi Saraybosna'da kendi türündeki en güzel binalardan biri olarak tanımlar (Mujezinović 1974, s. 183).

30 *Opširni popis*, 501.

31 Her üç hayırseverin adlarının daha da eski bir Defter'de, 1565 yılınınkinde geçtiğini belirtelim.

mıştı; Defter, biri Hevace Kemal'in mescidinin, diğeri evinin yakınında olmak üzere iki çeşme yapılması için fon vakfettiğini belirtir.[32] Bu kayıtlara göre, Mehmed Çelebi kendi fonlarını bir vakıf kurmak için kullanmış, bu vakıf ailesinin evinin bulunduğu ve babasının bir ibadethane yaptırdığı mahalledeki yaşam kalitesini yükseltmişti. Eğer yukarıda belirtilen dört vakıf banisi Hevace Kemal'in çocuklarıysa, o zaman bu durum 16. yüzyıl Saraybosnası'nda her iki cinsiyetten çocukların mülklerinin bir kısmıyla küçük vakıflar kurup babalarının kurduğu daha büyük vakfa yardım ettiğini gösteren bir örnektir.[33] Bu yolla çocuklar da hem Allah'ın hoşuna gidecek işler yapmayı, hem de ebeveynlerinin izinden giderek aileleriyle bağlarını korumayı sürdürmüşlerdi.

Defter'deki bir başka kayda göre, Saraybosna'da Hevace Durak'ın kurduğu vakıf kızları Hanife, Emirşahe ve Mercane –Defter'de Hevace Durak'ın kızları olarak belirtilirler–[34] tarafından desteklenmişti. Muhtemelen her biri bir dükkân olmak üzere üç dükkân vakfetmişler ve böylece ortak bir vakıf kurmuşlardı. Ayrıca vakıflarını babalarınınkiyle birleştirmişlerdi.[35] Hevace Durak'ın da, Hevace Kemal gibi vakıf kuran Mehmed Çelebi adında bir oğlu vardı. Bu Mehmed Çelebi, vakıf kurduktan sonra Saraybosna'da Firuz Bey'in hamamının yakınında,[36] babasının dükkânlarının ve Hanife, Emirşahe ve Mercane'nin vakfettiği dükkânların bulunduğu yerde, bir okul inşa ettirmişti. Bu kayda dayanarak, Mehmed Çelebi'nin Hanife, Emirşahe ve Mercane'nin erkek kardeşleri olduğunu ve dördünün de doğrudan Hevace Durak'ın sülbünden geldiğini hemen hemen kesin kabul edebiliriz.

Hevace Kemal ve Hevace Durak'ın aileleri hakkında topladığımız bilgi, Mehmed Çelebi adlı iki erkek çocuğun, babaları tarafından kurulanlardan

32 Bkz. *Opširni popis*, 496.

33 Saraybosna'da Hevace Kemal'in adı verilmiş bir mescid –daha sonra bir cami– 20. yüzyıla kadar ayaktaydı. Bu hayırseverin vakfı hakkında bazı bilgiler Kemura 1910, s. 337-51 içindedir. Kemura, bununla ilgili bazı belgelerin tıpkıbasımlarını ve Boşnakçaya çevirisini sunar. Belgelerden biri, 1772 yılında İstanbul'da yazılmış padişah beratıdır, yangından sonra Hevace Kemal'in mescidinin onarılması hakkındadır. Diğer belge mütevellinin sunduğu, Hevace Kemal vakfının işlerinin yönetilmesiyle ilgili 1794 tarihli bir mali rapordur. Son olarak, Kemura daha sonraki yüzyıllardan –18. ve 19.– bu vakıfla birleşen diğer vakıfların senetlerini vermektedir. Kemura'nın kitabında "Saraybosna'daki en eski cami olan Kemaleddin'in camisini [yani Hevace Kemal'in mescidi – K.F.] onarma" gereğine işaret eden bir gazete makalesi de vardır. 21 Eylül 1933'te *Jugoslavenski list*'te yayımlanan yazı kesilip Kemura'nın kitabının 351. sayfasından sonra gelen beyaz bir kâğıda yapıştırılmıştır. Hevace Kemal Camii Temmuz 1940'ta yıktırılmıştır (bkz. Mujezinović 1974, s. 185).

34 *Opširni popis*, 490.

35 Hevace Durak Saraybosna'da bir mescid inşa ettirmek üzere bir vakıf kurmuştu. Kaynaklar, mescidin 1528'den önce yaptırıldığına tanıklık etmektedir (Mujezinović 1974, s. 277). Hevace Durak'ın camii hâlâ eski Saraybosna'nın merkezindedir.

36 *Opširni popis*, 490; ayrıca Mujezinović 1974: 277.

küçük olmakla birlikte bağımsız vakıflar kurmuş olduklarını göstermektedir. Her ikisi de kız kardeşlerinden önemli ölçüde daha büyük mülkler vakfetmişti. Erkek ve kız kardeşlerinin mallarının büyüklüğü meselesine girmeden, kendi imkânları içinde kuracakları vakfın tipine kendilerinin karar vermiş olduklarına burada dikkat çekmek uygun olacaktır.

Kendi vakfını babasının vakfıyla birleştirdiğini varsayabileceğimiz bir başka kadının adı Fatma'ydı. Defter'de Sinan adlı bir adamın kızı olarak kaydedilmiştir. 3.600 akçe bağışlamış ve bunu Keke Sinan'ın vakfıyla birleştirmişti.[37] Adlar raslantısal olarak mı aynıydı, yoksa aslında Fatma vakıf sahibi Keke Sinan'ın kızı mıydı?[38] Eğer kızıysa, o zaman Hanife, Emirşahe ve Mercane kardeşlerle ortak bir noktaları vardı: 1604'ten önce bu kadınların vakıflarından başka babanın vakfıyla birleştirilen yoktu.

Kocasının kurduğu vakıfla kendisininkini birleştiren Hanife adlı kadının örneğiyle doğrulandığı gibi, büyük ve küçük vakıfların arasındaki ilişki her zaman dikey değildi. Bu durum, Defter'deki bir kayıtla belirleniyor: Kayda göre Hanife'nin kocası Hacı Eynehan'dı ve Hanife kendi vakfını Hacı Eynehan'ın kurduğu vakıfla birleştirmişti.[39]

Voyvoda Sinan'ın kızı Hatice Hatun kendi vakfını kocasınınkiyle birleştiren bir başka kadındır. Kocası Hüseyin Bey, Rogatica'da bir cami ve iki okul inşa ettirmişti. Hatice Hatun, Hüseyin Bey'in vakfının sürdürülmesine görece büyük bir mülkle katılmaya karar vermişti. Hatice Hatun'un vakfıyla ilgili bu bilgi bize kocasının vakıfnamesinden geliyor.[40] Aslında, Hüseyin Bey kendi vakfını kurduğunda, karısı Hatice Hatun ve kız kardeşi Mihri Hatun da aynı şeyi yapmışlardı. Her iki kadın da mallarının bir kısmını ayırıp vakfetmişler ve daha sonra bu vakıfları Hüseyin Bey'inkiyle birleştirmişlerdi. Dolayısıyla, Hüseyin Bey'in vakıfnamesi, bu iki kadının vakıflarının kuruluşuyla ilgili vakıfnameleri de kapsar.[41] Eğer Hüseyin Bey'in vakıfnamesi korun-

37 *Opširni popis*, 490. Literatürde Keke Sinan'ın mescidinin ne zaman yapıldığı hakkında bazı ayrıntılar vardır. "Keke Sinan lakabıyla bilinen bir adam"ın bir vakıf kurup 1515'te Saraybosna'da bir mescid yaptırdığı, daha güvenilir bir bilgi olabilir (bkz. Mujezinović 1974, s. 204).

38 Bir borç senedinde Fatma adında bir hayırseverden şöyle söz edilmektedir: "Keke Sinan mahallesinden Mehmed oğlu borçlu Halil, 1565'te Fatma'nın fonundan bir yıllığına 3.600 akçe ödünç almıştır. Kefili Keke Sinan mahallesinden Mehmed oğlu Abdice'dir. Bu borç imam Hoca Sinan aracılığıyla alınmıştır" (Kemura 1910, s. 138). Bu belge 1565 yılını, Keke Sinan mahallesini ve hayırsever Fatma'yı alıntıladığına göre, muhtemelen 1604 Defteri'ne kayıtlı yukarıda belirtilen vakıf kastedilmektedir.

39 *Opširni popis*, 487. Hacı Eynehan'ın vakfı Saraybosna'nın Vratnik mahallesinde 1528'den önce yapılmış bir mescidden oluşmuştu (Čar-Drnda 2004, s. 267-94).

40 Gazić 1985, s. 131-33.

41 *A.g.e.*

mamış olsaydı, Hatice Hatun ve Mihri Hatun'un vakıflarının kaydı sonsuza dek kaybolmuş olabilirdi. Vakıfnamenin Mihri Hatun'un kendi vakfını erkek kardeşininkiyle birleştirdiğini kayda geçirmesi,[42] onun ilk dönem Osmanlı Bosnası'nda kardeşinin vakfını desteklediğini kesinlikle tespit edebildiğimiz tek kadın bani yapar. Bu, elbette onun tek örnek olduğu anlamına gelmez, ancak vakıfname gibi kaynakların yokluğu, bizi benzer vakaları inceleme olanağından yoksun bırakmaktadır.

Kimliklerine dair herhangi bir ipucunu sadece 1604 Defter'inde bulduğumuz diğer vakıf kurucularına gelince, kendilerininkini birleştirdikleri vakıfların kurucularıyla akrabalıkları üzerine akıl bile yürütemeyiz. Bunun nedeni Defter'de adların kaydedilişindeki tutarsızlıktır; bazen baba adı vardır, bazen yoktur. Bazı kadınların adları kocalarının adlarıyla birlikte kaydedilmiştir, bazıları için ise böyle bir bilgi yoktur. Örneğin Emine Hatun olarak kaydedilmiş bir vakıf kurucusu var; ancak 3.000 akçe ile kurulan vakfını Saraybosna'nın Dülger İbrahim mahallesindeki Pašajigit'in mescidiyle birleştirdiğinden hakkında başka hiçbir şey bilmiyoruz.[43] Pašajigit'in mescidine aynı miktarı vakfeden başka bir kadının adı (muhtemelen) sonsuza kadar bilinmez kalacaktır. Kendi adıyla bile kaydedilmemiş, sadece helvacının [*halvadžija*] karısı olduğu belirtilmiştir.[44] "Terzi *[hayyât]* İskender"in karısı olarak kaydedilen kadının kim olduğunu da bilemeyeceğiz. Bu kadın Mevlan Arap'ın vakfına 3.000 akçe bağışlamıştı ve bu vakfa 1604'ten önce para veren iki kadından biriydi. Defter'de diğer kadının adının Selime Hatun olduğu kaydedilmiştir.[45] Sadece hayırsever olduğunu bildiğimiz Kadriye Hatun bir başka 16. yüzyıl kadınıydı.[46] Bazı kadınların adlarının yazılmamış olması, toplumsal statülerinin mütevazı olduğuna işaret ediyor olabilir.

FARKLI GELİRLERİ OLAN VAKIFLAR İÇİNDE KADINLARIN VAKIFLARI

Defter, vakıf sahibinin belirli bir vakıfla birleşmesini aile ilişkileri dışında nelerin etkileyebileceği konusunda bize ipucu verebilecek hiçbir bilgi içermiyor. Kadınlar vakıflarını bazen daha zengin, bazen de daha yoksul olanlarla birleştirmişlerdi. Az önce sözünü ettiğimiz Emine Hatun ile Defter'de helvacının karısı olarak geçen kadın, Pašajigit'in mescidinin bakımına destek olmaya ka-

42 *A.g.e.*, s. 133.
43 *Opširni popis*, 496.
44 *A.g.e.*
45 *A.g.e.*, s. 487-88.
46 *A.g.e.*, s. 499.

rar vermişlerdi; kurumun temel giderlerini ancak karşılayan, son derece vasat gelirleri olan birer vakıftı bunlar. Bu iki kadın, dört erkek bağışçıyla birlikte, bir mescidin bakımına katkıda bulunmuşlardı. Yakup Paşa vakfının gelirleri daha da mütevaziydi. Nedeni, vakfı desteklemek için gelirleri alman binaların bir yangında hasar görmesiydi.[47] Paşa bu vakfı Bosna sancakbeyiyken kurmuştu. Sancakbeyliğine 1490'da atanmış, bir yıl sonra Saraybosna'daki en eskilerden biri olan mescidini yaptırmıştı.[48] Yangından sonra mescidin bakımının Yakup Paşa'nın vakfına 1604'ten önce katılan dört vakıf tarafından desteklendiği kesindir. Bu daha küçük vakıfları kuranlar arasında Hacı Kemal'in karısı Selçuke vardı.[49] Yakup Paşa'nın vakfı mali sıkıntı içinde olduğu için, Selçuke'nin vakfı büyük olasılıkla çok önemliydi. Bu hayırsever kadın 3.600 akçe ve iki dükkânın gelirini bağışlamıştı. 10.000 akçenin vakfedilmesiyle başlayan ve Yakup Paşa'nın vakfına katılan Nesuh Voyvoda'nın vakfıyla karşılaştırıldığında, Selçuke'nin vakfı yarı büyüklükteydi; ama Nesuh'un adının başında toplumdaki görece yüksek statüsünü gösteren voyvoda unvanının olduğunu görmek önemlidir. Voyvoda, Saraybosna'nın Yahya Paşa mahallesindeki caminin vakfına da 3.000 akçe bağışlamıştı. Öte yandan, Selçuke vakfının varlığı, iki adamın Yakup Paşa vakfına bağışladığı miktarın iki katıydı: Biri 1.500 akçeyle, diğeri 1.000 akçeyle vakıf kurmuştu.

Selime Hatun ve terzi İskender'in karısı, iki erkek vakıf sahibiyle birlikte Saraybosna'mn Yahya Paşa mahallesindeki fakir vakfın korunmasına yardım ettiler. Sinan'ın kızı Fatma, Hacı Eynehan'ın karısı Hanife de daha az gelirleri olan iki vakfın yaşatılmasına destek oldular. Bu iki kadının vakıflarını aile üyelerinin vakıflarıyla birleştirdiklerini daha önce göstermiştik. Fatma'nın vakfıyla birleşen Keke Sinan'ın vakfının geliri gerçekten düşüktü; Defter'deki kayda göre, Keke Sinan vakfiyeye bir madde koydurmuştu: Eğer vakfın geliri, karşılaması gereken mütevazı miktarlara yetmezse, imamın ve vakıf mütevellisinin maaşları orantılı olarak düşürülecekti.

Diğer bazı kadınlar vakıflarını daha zengin vakıflarla birleştirmişlerdi. Örneğin Hasan Çelebi'nin karısı Gülnase, vakfını Bosna'daki en zengin ve en eski vakıflardan biri olan Ayas Paşa'nınkiyle[50] birleştirmişti. Ayas Paşa iki

47 *A.g.e.*, s. 484.

48 Kemura 1910: 118. Yakub Paşa mükemmel bir komutandı, dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir kişilik olarak adı geçer. Bosna doğumluydu ve bir süre sadrazamlık yapmıştı (bkz. Mujezinović 1974, s. 89).

49 *Opširni popis*, 484. 16. yüzyılda Yakub Paşa mescidinin uğradığı elim kadere rağmen, bina 20. yüzyıla kadar ayakta kaldı; 1936'da yıkıldı (bkz. Mujezinović 1974, s. 89).

50 *Opširni popis*, s. 483.

dönem Bosna sancakbeyi olarak çalışmış ve görevinin sonunda, 1477'de, Saraybosna'da bir vakıf kurmuş, bu vakıf kapsamında bir mescid, küçük bir okul ve bir köprü yaptırmıştı.[51] Ayas Paşa'nın vakfına 1604'e kadar biri Gülnase'nin kurduğu olmak üzere beş küçük vakıf daha katıldı. Ali Voyvoda'nın kızı Ayşe Hatun kendi vakfını 16. yüzyıl Saraybosnası'nın en zengin vakıflarından biri olan Hacı Muslihiddin'in vakfıyla birleştirmişti. Ayşe'nin Hacı Muslihiddin ile akraba olup olmadığı bilinmiyor. Muslihiddin'in camisinin yapılış tarihi olan 1526'dan 1604'e kadar, vakfını Muslihiddin'inkiyle birleştiren tek hayırsever Ayşe'ydi. Aynı ayrıntılar 1565 Defter'inde kayıtlı olup Ayşe'nin vakfını daha önceki bir tarihte kurduğunu göstermektedir.

O tarihte, 1604 Defter'inin de tanıklık ettiği gibi, Saraybosna'daki Hacı İdris vakfı başka vakıflarla en çok birleşen kurumdu. Bu kuruma 12 küçük vakıf katılmış, bunlardan dördü kadınlar tarafından kurulmuştu: 4.000 akçe vakfeden Hanife Hatun; aynı miktarı vakfeden Şehsuvar Hatun; 3.000 akçe vakfeden Atmacı'nın kızı Emine; son olarak daha azını, 1.300 akçe vakfeden Gülizar Hatun.[52] Bu veriler yine de vakıflarını Hacı İdris'inkiyle birleştiren kadın ve erkeklerin gerçek oranını yansıtmaz, çünkü katılan 12 vakıftan dördü aynı kişinin, Abdullah oğlu Yusuf'undu. Yusuf Hacı İdris'in vakfına ek fon oluşturmak üzere, dört kere değişik miktarlarda para bağışlamıştı (toplam 7.500 akçe).[53] Demek ki dokuz kişi Hacı İdris'in vakfına ek fon bağışlamıştı; bağışçıların beşi erkek, dördü kadındı. Defter'den zaten gördüğümüz gibi, Hacı İdris'in vakfı, Hanife Hatun, Şehsuvar Hatun, Emine Hatun ve Gülizar Hatun vakıflarıyla birleştiği sırada, zaten görece zengindi. Literatürdeki bilgilere göre Hacı İdris varlıklı bir tüccardı, bir cami daha yaptırmış, Saraybosna yakınında Kiseljak'ta da bir kervansaray inşa ettirmişti.[54] 1565 Defter'ine göre Saraybosna'da o tarihte Hacı İdris'in vakfıyla birleşmiş sadece bir vakıf vardı: Hanife Hatun'un kurduğu vakıf. 1604 Defter'inde onun adı da vakfım Hacı İdris'in vakfıyla ilk birleştirenler arasında kaydedilmiştir. Buradan, Hacı İdris vakfıyla birleşen ilk vakfın bir kadına ait olduğu sonucunu çıkarabiliriz. 1565 ve 1604 sayımları arasındaki dönemde İdris'in vakfına 11 vakıf daha eklendi.

Hacı İdris'in Saraybosna'daki vakfı bir mescid ve bir okuldan oluşuyordu.[55] Mescidin 1540 civarında yapılmış olması gerekir, zira kaynaklarda

51 *A.g.e.*
52 *A.g.e.*, s. 498.
53 *A.g.e.*
54 Kemura 1910, s. 264-65; Mujezinović 1974, s. 331.
55 *A.g.e.*, s. 497.

bu adla anılan bir Saraybosna mahallesi ilk kez bu tarihte kayda geçmiştir.[56] Bu mescid 1938'e kadar varlığını sürdürmüştür.[57]

Hacı İdris vakfının bünyesine en çok kadın vakfı 16. yüzyılda eklendiğine göre, daha sonraki dönemlerde idamesine kadınların ne derece katkıda bulunduklarını bilmek ilginç olabilir. Ancak bu, vakfın tarihi hakkında daha sonraki yüzyıllar için de ek araştırma yapılmasını gerektirecektir.

Hacı İdris'in vakfına ek olarak başka büyük bir vakfın idamesine katkıda bulunan kadın vakıflarının oranıyla ilgili olarak Hevace Kemal'inki de sözü edilmeye değer. Defter'e göre bu vakfa da yedi başka vakıf katılmıştı. Üçü kadınlara aitti: Hevace Kemal'in kızları Nefise ve Hanife'ninkinden başka, Aliye Çelebi'nin kızı Hanife de vakfını onunla birleştirmişti.

16. YÜZYIL KADINLARI NELERİ VAKFEDİYORDU

Defter'deki kayıtlara göre, o dönemde kadınlar para ve çok daha az da olsa gayrimenkul bağışlamışlardı. Mallarından vakıf için ayırdıkları, genel olarak eşit değerdeydi: Çoğu kadın 3.000 akçe (Ayşe Hatun, Emine Hatun, Atmacı'nın kızı Emine Hatun, helvacının karısı, Aliye Çelebi'nin kızı Hanife, Hacı Eynehan'ın karısı Hanife, terzi İskender'in karısı Selime Hatun) bağışlamıştı. 3.000 akçeden fazlasını verenlerin sayısı daha azdır (Gülnase 3.640, Fatma 3.600, Kadriye Hatun 3.600, Selçuke 3.600). 1604 Defter'inde kadınların başka bir vakıfla birleştirdikleri en yüksek miktar Hanife Hatun'un bir kez, Şehsuvar Hatun'un yine bir kez bağışladığı 4.000 akçe, en düşük miktar Gülizar Hatun'un bağışladığı 1.300 akçe olarak görülmektedir. Hevace Kemal'in kızı Nefise'nin vakfettiği miktar Gülizar'ınkinin neredeyse iki katıdır (2.500 akçe).

Kadınların kurduğu birleştirilmiş vakıflar ile erkeklerinki karşılaştırıldığında, kadınların ve erkeklerin parasal vakıflarının çoğunun benzer miktarlarla kurulduğunu görebiliriz. En sık rastlanan miktar 3.000 akçedir. Çoğu erkek vakfı da kadınlarınki gibi para vakfederek kurulmuştu. Ancak, dükkân ve toprak gelirlerini vakfeden erkeklerin sayısı, aynı gayrimenkul gelirlerini vakfeden kadınlarınkinden daha yüksektir. Bu tür gelirler kadınlardan Hanife, Emirşahe ve Mercane kardeşler tarafından vakfedilmişti. 1604 Defter'inde bu üçünden başka sadece gayrimenkul bağışlayarak vakıf kuran kadın yoktu; her kız kardeş bir dükkân bağışlamıştı. Aynı Defter'de, Selçuke'nin birleştirilmiş vakfı hem para (3.600 akçe), hem de iki dükkânın gelirleriyle kurulan tek kadın vakfıdır.

56 Mujezinović 1974, s. 331.
57 *A.g.e.*, s. 332.

Kadınların tasarruflarındaki malı başlangıçta nasıl edindiklerini güvenilir bir biçimde saptamak zordur, ancak olasılıkla miras yoluyla ellerine geçmişti. Bu varsayım az önce sözü edilen Hanife, Emirşahe ve Mercane kardeşlerin örneğinde iyice ortaya çıkıyor: Defter'de vakıf için bağışladıkları dükkânların Firuz Bey hamamına yakın olduğunu ve babaları Hevace Durak'ın kendi vakfını kurarken bağışladığı 29 dükkânın aynı yapının çevresinde olduğunu belirten bir kayıt vardır. Böylece, neredeyse kesin olarak, kız kardeşlere yukarıda belirtilen dükkânların miras kaldığını öne sürebiliriz. Hanife ve Nefise kardeşlerin vakfettikleri paranın babalarından miras kalıp kalmadığını bilmiyoruz. Ancak, 1604 Defter'inin düzenlendiği tarihte, diğer vakıflara oranla babaları Hevace Kemal'in vakfının oldukça büyük fonlardan –nakit 40.995 akçe ve on dükkân ile iki evin gelirlerinden– oluştuğunu görüyoruz.

Voyvoda Sinan'ın kızı Hatice Hatun, yukarıda belirtilen kadınlarınkinden çok daha büyük bir miktarı vakfetmişti: toplam 15.016 akçe.[58] Hatice'nin Hüseyin Bey'in karısı ve Voyvoda Sinan'ın kızı olduğunu biliyoruz. Hatice Hatun'un malının babasından miras kalıp kalmadığını bilmiyoruz, ancak babasının yüksek statüde bir kişi olduğu kesindir. O da bir vakıf kurmuş, Hatice Hatun'un kocası Hüseyin Bey ile birlikte oturduğu Rogatica'da bir mescid yaptırmıştı. Hatice'nin erkek kardeşi Oruç Ağa da vakıf kurucusudur.[59] Hatice'nin vakfını kurduğu tarihte, ebeveynleri Sinan Voyvoda ve Fatime Hatun ölmüştü.[60] Dolayısıyla, mülkü olasılıkla ailesinden miras kalmıştı; mülk artık yasal olarak ona aitti. Kocasının kız kardeşi Mihri Hatun da, 16. yüzyıldaki hayırseverlerin çoğu gibi, sadece beşte bir kadar büyüklükte (3.000 akçe) bir miktarla vakıf kurmuştu.

16. yüzyılın sonunda kadar kurulan vakıflar arasında Şemsa Kadın'ın kurduğu, fonlarının büyüklüğü açısından dikkate değerdir. Bu kadın 16. yüzyılın ikinci yarısında Hersek'te birkaç dönem sancakbeyliği yapmış olan Sinan Bey'in karısıydı. Bosna kökenli Sokollu Mehmed Paşa'nın da (Mehmed Paşa Sokoloviç) kız kardeşiydi.[61] Malından 80.000 akçe gibi büyük bir miktarı bağışlamıştı. Paranın o dönemde geçerli olan yasalara göre ticarette kullanılmasını istiyordu: Vakıf mütevellisi ve muhasebecisinin maaşları elde edilen kârdan ödenecekti ve paranın geri kalan kısmı bir mescid ya da ihtiyaca göre başka bir hayır binasının inşası için saklanacaktı. Bu talimata göre, onun

58 Gazić 1985, s. 130.
59 *A.g.e.*, s. 133.
60 *A.g.e.*
61 Şemsa Kadın'ın vakıfnamesi, onun üç büyük hükümdara –I. Süleyman, II. Selim ve III. Murad– sadrazamlık yapmış Mehmed Paşa'nın kız kardeşi olduğunu belirtir (Trako 1985, s. 211).

vakfı kaynaklarda bulduğumuz diğer 16. yüzyıl kadın vakıflarından farklıdır. Şemsa Kadın'ın vakfı hakkındaki ayrıntılı bilgi bugüne kadar korunmuş olan vakıfnamesine dayanır. 1582 tarihli aynı vakıfnamede yer alsın diye, vakfını kocası Sinan Bey'inkiyle aynı zamanda kurmuştu.[62] Şemsa Kadın'ın vakfıyla bir bina inşa edilip edilmediğini, edildiyse nerede olduğunu bilmiyoruz; ancak türbesi, doğu Bosna'daki Čajniče'de, kocasının yaptırdığı caminin haziresinde, onun mezarının yanındaydı.[63]

16. yüzyılın sonuna kadar bir kadın tarafından kurulmuş en zengin vakıf Şahdîdâr'ınkiydi. Vakfedilen miktar 115.000 akçe idi, bunun 100.000'i nakit olarak bağışlanmıştı; 1604 Defter'inde kayıtlı en büyük vakıflardan biridir. Şahdîdâr'ın malının kökenini bilmememize rağmen, bağışını kocası Hüsrev Bey öldükten sonra yaptığını, Şahdîdâr'ın vakıfnamesinde söz edilirken beyin adının başına konan *el-merhûm el-merkum* [adı geçen merhum] sözcüklerinden anlıyoruz.[64] Hüsrev Bey 1541'de öldüğüne göre, Şahdîdâr vakfını bu tarihten bir süre sonra kurmuş olmalıdır.[65] Mahkeme kayıtlarına kopyalanan formda, Şahdîdâr'ın vakıfnamesi şöyle biter: "Şahdîdâr, ölümünden sonra vakfının, eğer taleb ederse Selçuk Sultan'ın kızının kızı Neslişah Sultan'a geçirilmesini beyan etmiştir; zira vâkıfe onun kölesi, onun malı ve onun hakkıdır."[66] Şahdîdâr'ın vakıfnamesini Boşnakçaya çeviren Fehim Dž. Spaho, buna dayanarak Hüsrev Bey'in kız kardeşinin azatlı kölesiyle evlenmiş olduğu sonucunu çıkarmıştır.[67] Eğer durum gerçekten böyleyse, büyük olasılıkla Şahdîdâr'ın malları kocasından miras kalmıştı. Öyle veya böyle, vakfını kurduğu zaman, tasarrufunda hem gayrimenkuller, hem de büyük miktarda para vardı.

Vakfedilen para miktarlarını karşılaştırdığımız zaman, bu makalede adı geçen hayırseverlerin varlıklı oldukları saptaması mantıklıdır. Ancak, Şahdîdâr'dan çok daha az malı olan kadınların da –Şemsa Kadın ve Hatice Hatun gibi– mallarını hayır için bağışladıklarını belirtmekte yarar var. Bu üç kadını (devlet adamlarıyla aile bağlarını göz önüne alarak) bir kenara koyarsak, Hevace Kemal ve Hevace Durak'ın –her ikisi de Saraybosna'nın tanınmış

62 Bu uzun vakıfname Osmanlı Türkçesinden Boşnakçaya Salih Trako tarafından çevrilmiştir (Trako 1985, s. 193-215).

63 Sancakbeyi Sinan Bey Bosna'daki en büyük hayırseverlerden biriydi. Memleketin her yanındaki çeşitli mescid, okul ve hayır kurumlarından oluşan büyük bir vakıf kurmuştu.

64 1. no.lu sicil, f. 40, satır 20.

65 Bu mescidin yapım tarihi güvenilir olarak saptanamamıştır, ancak 1540'tan sonra ve 1556'dan önce olduğu varsayılır (Mujezinović 1974: 333).

66 Spaho 1985, s. 80.

67 *A.g.e.*, n. 23.

hayırseverleriydi– kızlarının da varlıklı olduğunu kabul edebiliriz. Bu iki kadın ve haklarında adları ile hayırsever olduklarından başka hiçbir şey bilmediğimiz diğerleri para vakfetmişlerdi; mal vakfetmek o kadar enderdi ki ancak arada bir yapıldığı varsayılabilir. Osmanlı Bosnası'nda kadınların ne kadar gayrimenkul bağışladıkları sorusunun yanıtı 1604 Defter'inde yoktur. Bu döneme ilişkin vakıfnamelerde şöyle bazı ek bilgiler vardır. Vakıfnameler bağışlanan gayrimenkulün kesin boyutlarını ve yerini gösterdikleri için, gayrimenkulü olan kadınların adlarını öğrenebiliyoruz. Bu tür bilgiler hem Şahdîdâr'ın, hem de Hüsrev Bey'in vakıfnamelerinde vardır. Şahdîdâr'ınkinde, bağışladığı evin doğuda Aliye'nin kızı Dudiye'nin mülküyle sınır oluşturduğunu,[68] bu arada Gazi Hüsrev Bey'in Hanum Hatun adında bir kadından satın aldığı bir malı diğerlerine ek olarak vakfettiğini okuyoruz.[69]

SONRAKİ YÜZYILLAR

16. yüzyılda kadınlar tarafından kurulan vakıflar ile 17. yüzyılda Hacı Ahmed'in kızı Ayşe ve 19. yüzyılda İmaretlizade Veysel Ağa'nın kızı Fatime Aşide'nin vakıflarını karşılaştırdığımız zaman, daha sonraki yüzyıllarda öncekilere göre daha fazla gayrimenkul bağışlandığını görüyoruz. Bu iki hayırseveri kendi vakıfnamelerinden öğrendik. 1604 Defter'inde kayıtlı hayırsever kadınlarla ilgili bazı bilgiler bulmak umuduyla, Bosna ve Hersek'te düzenlenmiş ve bugüne kadar korunmuş 1092 vakıfnameyi inceledik.[70] Bu örneklemdeki vakıfnamelerin hiçbiri 1604 Defter'inde belirtilen kadınların vakıflarına atıf yapmamaktadır.[71] Vakıf kurucusu Şahdîdâr dışında, bu kadınlarla ilgili bilgimiz Defter'de kaydedilmiş olanlarla sınırlıdır. Bununla beraber, vakıfnamelerin listesi, yüzyıllar boyunca kadınların Osmanlı Bosnası'nda vakıf kurduklarını gösterir. 1604 tarihli Defter 16. yüzyılın sonuna kadar olan dönem hakkında bilgi içermekte ve az önce değinilen vakıfnamelerde daha sonraki yüzyıllarda yaşamış kadın hayırseverlerin adlarına rastlanmaktadır. 249 kayıtlı kadın hayırsever vardır ki bu Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde korunmuş vakıfnamelerin toplam sayısı içinde yaklaşık yüzde 23'ünün kadın vakıflarına ait

68 *A.g.e.*, s. 78.

69 *A.g.e.*, s. 50.

70 Fajić 1978, s. 245-302. Vakıfnameler 1884-1945 arasında üç ayrı deftere kopyalanarak korunmuştur, bugün ortak bir isim (*Sidžil Vakıfname*) altında Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde korunuyorlar.

71 Beklenebileceği gibi, burada kopyalanan vakıfnamelerin çoğu yakın geçmişe, 19. ve 20. yüzyıllara aittir. 15. yüzyıldan sadece 3, 16. ve 17. yüzyıllardan 26'şar ve 18. yüzyıldan 87 vakıfname korunmuştur.

olduğunu göstermektedir. Elbette bu sayılar kesin sayılamaz, zira ne 1604 Defteri'nin bilgi sağladığı kadın vakıflarını içerir, ne de özellikle daha erken yüzyıllardan vakıfnameleri korunmamış erkek ve kadınların vakıflarını.

Bosna ve Hersek'te korunmuş vakıfnameler, Ayşe ile Fatime Aşide'ninkilerdir. Ayşe 1646 yılında Mostar'da 7.000 akçe, iki dükkân ve bahçeler bağışlayarak bir vakıf kurmuştu.[72] İmaretlizade Veysel Ağa'nın kızı Fatime Aşide (*medîne-i Saraybosna'da Yahya Paşa mahallesinde sâkine fahrü'l-muhadderât Fatime Aşide bint İmaretli-zade Veysel Ağa ibn İbrahim Ağa* – 4-5),[73] vakfını iki yüzyıl sonra 1875'te iki dükkân, bir oda ve bazı arsalar bağışlayarak kurdu. Hacı Ahmed'in kızı Ayşe, vakıfnamesinde bağışlamaya niyet ettiği gayrimenkulün babasından miras kaldığını belirtmişti. Kendisinin ve kız kardeşlerinin ölümünden sonra vakfının babasınınkiyle birleştirilmesini de istemişti; böylece, Ayşe'nin vakıfnamesinden Hacı Ahmed'in vakıf kurduğunu öğreniyoruz. Vakıfnamesinde ne Fatime Aşide hakkında bilgi vardır, ne de malının kaynağı veya ailesindeki hayırseverler hakkında bir ipucu. Bu kısa paragrafta, daha sonraki yüzyıllarda kadınlar tarafından kurulmuş sadece iki vakfı gözden geçirdik.

VAKIFNAME HÜKÜMLERİ

Kadınlar vakıflarıyla ilgili yasal belge düzenletmek istedikleri zaman mahkemeye kendileri mi gidiyordu, yoksa bir vekil aracılığıyla mı hareket ediyorlardı, bu konuda sadece vakıfnamelerden bir şeyler öğrenebiliyoruz. Defter hiçbir bilgi vermiyor. Şahdîdâr'ın vakıfnamesinin kopyasında mahkemede bir vekilden söz edilmiyor, bu da bizim onun şahsen vakıf senedinin düzenlenmesine katıldığını varsaymamıza izin verir. Hatice Hatun, mahkemede vakfını kurmak üzere kocası Hüseyin Bey'e yetki vermişti. Dolayısıyla, vakıfnamede belirtildiği üzere mahkeme önce yetki belgesinin gerçekliğini denetlemiş, daha sonra vakıfnamenin düzenlenmesine geçmişti.[74] Hüseyin Bey'in vakıfnamesi kız kardeşi Mihri Hatun'un vakfını içerse de, bu belgede Mihri Hatun'un kendisini mahkemede temsil etmek üzere erkek kardeşine veya herhangi baş-

72 Nametak 1996, s. 363-66. Fajić'te (1978, s. 265) belirtildiği üzere, bu vakıfname, *Sidžil Vakıfname*, 1. defter, sayfa 233'te bulunan kopyadan Boşnakçaya çevrilmiştir.

73 Veysel Ağa kızı Fatime Aşide'nin vakıfnamesi *Sidžil Vakıfname*'nin 1. defterinin, 386. sayfasında kopyalanmıştır (Fajić 1978, s. 279). Fajić vakıfnamenin özgün kopyasının da korunduğunu yazmış, ancak nerede olduğunu belirtmemiştir. Bir aile belgenin Boşnakçaya çevrilmesini isteyince, tesadüflerin bir araya gelmesiyle, orijinali görebildim. Dolayısıyla bu makalede metni özgün vakıfnameden alıntılıyor ve akademik topluluğa ilk kez sunuyorum.

74 Gazić 1985, s. 131.

ka birine yetki verdiğini gösteren bir kayıt yoktur. Şemsi Kadın hakkında da böyle bir kayıt yoktur; onun vakıfnamesi, Hatice Hatun'unki gibi, kocasının vakıfnamesinin içine alınmıştı.

Bir hayırsever vakfını mahkeme önünde şahsen veya vekili yoluyla kurduğunda, yasal sürece göre, malının hangi parçasını bağışladığını, hangi amaçla vakfı kurduğunu ve bağışlanan malın geliriyle kimlere maaş ödeneceğini beyan ederdi. Aynı zamanda maaş alacakların görevlerini belirler, vakıf işlerini yönetmek üzere bir mütevelli [yönetici] ve bir nazır [denetçi] tayin ederdi. Şahdîdâr'ınki gibi daha büyük vakıflar söz konusu olduğunda, hayırseverin koyduğu kuralların kapsamı daha da genişti: Yaptırdığı mesciddeki imamın, okul muallîminin, muallim vekilinin (eğer böyle bir görev belirlenirse), muhasebecinin maaşları; aydınlatma, temizlik, halı alımı vb. dahil olmak üzere yapının bakımı için ayrılacak harcamaların miktarı. Bütün bu hükümler vakıfnameye kaydedilirdi. Dolayısıyla resmi bir belge olarak vakıfnamenin içerik sıralaması açısından bir formatı vardı. Gene de, her vakıfname belirli bir hayırseverin özgür iradesinin ifadesidir: Hayırseverin iradesine yasa gibi uyulması gerekiyordu.

16. yüzyıl vakıfnamelerinin çok azı korunduğu için, vakıf gelirlerinin kullanılma koşullarını bağışçıların nasıl belirttiklerini sadece Defter'den öğrenebiliyoruz. Defter'deki ilgili bilgiler pek az olmakla birlikte, kadınların kendi vakıflarının gelirlerinin birleştikleri vakfın yetkililerine maaş ödenmesi için kullanılması koşulunu getirdiklerini görüyoruz. Maaşın karşılığında imam veya müezzin Kur'an'dan hayırseverin belirlediği uzun veya kısa bir bölümü belirli zamanlarda okurdu. 1604 Defteri'ndeki vakıfların listesine baktığımız zaman, imam ve müezzin maaşlarının da birleştirilmiş vakıf gelirlerinden ödendiğini görebiliyoruz: Güvenli maaşlar mescidi –büyük bir vakfın merkezi kurumunu– işler halde tutardı. Baş yetkili olan imama müezzin gibi daha alt kademedeki görevlilerden daha fazla maaş verilirdi. Oysa, Defter'den çıkarsanabileceği kadarıyla, Şehsuvar Hatun diğer hayırseverlerden farklı bir koşul öne sürmüş, imam ve müezzine eşit maaş ödeneceğini belirtmişti.[75]

Ancak, belirlenmemiş vakıf görevlilerine işlevlerine göre gelir sağlamak kesin bir kural değildi. Hayırseverler, maaşı vakıflarının gelirinden ödenen görevleri kendilerinin atadığı belirli bir kişinin yapmasını şart koşabilirlerdi. Hacı Kemal'in karısı Selçuke, Mevlana Hüsam'a Kur'an'dan sureler okuması karşılığında vakfından bir maaş ödenmesi koşulunu getirmiş-

75 *Opširni popis*, s. 498.

ti.[76] Helvacının karısı da Mustafa oğlu Mahmud'a kendi vakfından maaş ödenmesine karar vermişti; onun da görevi Kur'an okumaktı.[77] Mevlana Hüsam ve Mustafa oğlu Mahmud kimdi? Neden hayırseverler onlara maaş ödenmesi koşulunu getirmişti? Defter'de bu soruların yanıtları yoktur. Her iki hayırsever maaş ödenecek kişilerin ölümünden sonra onlara ayrılan fonların vakıf görevlilerine ödenmesi koşulunu getirdiğine göre, çıkaracağımız tek sonuç onların vakıf görevlisi olmadıklarıdır. Selçuke ve helvacının karısı belirli kişiler için maaş koşulu koymuştur; onların aile üyesi veya arkadaş olup olmadıklarını kaydedilmiş bilgilerden anlayamıyoruz. Belki hayırseverler vakıfları karşılayabildiği sürece bu kişileri yaşamlarını sürdürebilecekleri bir maaşla desteklemek istemişlerdi. Atmacı'nın kızı hayırsever Seyda da, 1566'da kurulan vakfından belirli bir kişiye –Saraybosna'daki Ali Paşa Camii'nin imamı Abdiye Halife'ye– bir aylık bağlamıştı. Onun ölümünden sonra da söz konusu maaşın Seyda'nın oturduğu mahalledeki İskender Paşa Camii'nin imamı her kimse ona ödenmesini koşul getirmişti.[78] Atmacı'nın kızı Seyda'nın vakfı bu koşullarla İskender Paşa Camii vakfıyla birleşmişti, ancak Seyda bu maaşı belirli bir kişiye yaşadığı sürece aktarmıştı. Maaş vakfı kuranın koyduğu koşullara uygun olarak yerine getirilen görevler için ödenmekteydi. Bu görevlerin dini bir amacı vardı: Kur'an okumak. Bu, bir yandan atanan kişinin saptanmış görevleri yerine getirecek bilgisi (dini eğitimi) olduğu, öte yandan yüksek ahlaki niteliklere sahip olduğu anlamına geliyordu. Dolayısıyla, maaş ödeyerek –küçük vakıflarda günde bir akçeyi geçmiyordu– dini vakıflar cemaatin ahlaki, hatta dinsel-eğitimsel yaşamında bir rol oynuyordu.

Vakfın bu rolü, erkek veya kadın hayırsever belirli bir görevi üstlenip karşılığında maaş alma hakkının ebeveynden çocuğa geçmesi koşulunu koyduğunda daha da iyi anlaşılabilir. Örneğin Hevace Kemal'in kızı Hanife böyle bir karar vermiş, Şeyh Yunus Efendi'ye Kur'an okuması koşuluyla vakfından maaş ödenmesi hükmünü getirmişti. Yunus Efendi'nin ölümünden sonra maaş çocuklarına miras kalacaktı, sonra da onun çocuklarının çocuklarına.[79] Çocukların babalarının maaşını miras olarak alabilmeleri için, hayırseverin koyduğu koşulu yerine getirmeleri gerekiyordu; yani Kur'an'ı hatmedebilmeli, bunun için de en azından Kur'an okumayı öğrenecekleri sıbyan mektebine

76 *A.g.e.*, s. 484.

77 *A.g.e.*, s. 496.

78 Seyda'nın vakfının belgesi, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde, Sicil no.2'de kopyalanmış ve Kemura'da (1910, s. 220) tıpkıbasımı ve Boşnakçaya çevirisi yayımlanmıştır.

79 *Opširni popis*, s. 501.

gitmeliydiler.[80] Ayrıca, bu hükme göre Yunus Efendi'nin çocuklarının dürüst insanlar olmaları bekleniyordu.

Okulların doğrudan doğruya desteklenmesi, bu kadınların vakfın eğitim alanındaki rolünün iyice farkında olduklarını göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi Şahdîdâr'ın vakfı da yaptırdığı okulla bir eğitim boyutu kazanmıştı. Mihri Hatun'un vakfının da bir eğitim amacı olduğunu söyleyebiliriz; zira bu hayırsever kadın bağışladığı paradan elde edilen gelirlerden bir kısmını, erkek kardeşinin yaptırdığı iki okuldan birinin muallimlerinin maaşına ayırmıştı. Okulun kurucusu Hüseyin Bey, Vrhbarje köyünde açtığı okulun muallimine günde iki akçe maaş verilmesine karar vermişti, ancak muallim bir akçe de Mihri Hatun'un vakfından alıyordu. Bu yolla Şahdîdâr ve Mihri Hatun, her biri kendi fonlarına göre eğitimi desteklemişlerdi: biri bir okul açarak, diğeri bir muallimin maaşına ek yaparak. Fatime Aşide de vakfının fonlarından bir bölümünü eğitim amacına, özellikle de kadınların eğitimine ayırmıştı. Bu hayırseverin koyduğu koşula göre, "be-her sene receb ve şa'bân ve ramazân aylarında haftada birer defa Yahya Paşa câmi'-i şerîfde nisâ' tâ'ifesine va'z nasîhat edüp vâ'iz efendiye fazla-ı mezkûreden emsâli misillü ikrâm" edilecekti.[81] Fatime Aşide'nin nasıl bir öğrenim gördüğü hakkında hiçbir şey bilmememize rağmen, bu koşul öğrenmenin önemini anlamış olduğunu gösterir. Mostarlı Ayşe kendi kasabasındaki eğitime katkısını Karagöz Bey medresesindeki yoksul hocaları desteklemek için vakfının fonlarının bir kısmının kullanılması koşulunu getirerek yapmıştı. Ancak bu, hayırseverin tek koşulu değildi; eğer mümkünse bu okulun öğrencilerine kışın örtünebilecekleri battaniyeler ile onları sıcak tutacak yakacak odunun alınmasıyla ilgili isteğini de belirtmişti. Ayşe ve Fatime Aşide örnekleri, kadınların yaşadıkları topluluktaki eğitim dünyasının bazı "ikincil" alanlarıyla da ilgilendiklerini göstermektedir.

Bu makalede kaynak olarak kullandığımız dört vakıfnameden yola çıkarsak, diğerlerinin de kadınların vakıf fonlarının amaçlarıyla ilgili ilginç görüşler sağlayacağı beklenebilir.

80 Defter'de başka bir yerde, Şeyh Yusuf Efendi'nin, Hevace Kemal mescidinde (*Opširni popis*, 500) imam olduğu yazılıdır; Hanife vakfını bu mescidin vakfıyla birleştirmişti. Burada vakıf kurucusu kadının, maaşı imam için değil, ancak aslında bu görevi yapmakta olan belirli bir kişi için şart koştuğunu belirtmeliyiz. Maaşların ve görevlerin bu işi yapıp yapamayacakları belirtilmeden, adamın çocuklarına geçeceği koşulunu koyması, onun niyetinin belirli bir kişiyi yararlandırmak olduğunu göstermektedir.

81 Fatime Aşide vakıfnamesi, 29-31. satırlar (orijinal yazmadan bizim okumamız).

VAKIF HİZMETİNDE KADINLAR

Vakıf kurucusunun dürüst olduğunu ve görevi yerine getirebileceğini düşündüğü herhangi biri, vakıf mütevellisi veya nazırı olarak atanabilirdi. Mütevellinin, hayırseverin getirdiği koşulların bir buyrukmuşçasına yerine getirilmesini sağlama gibi özellikle önemli bir sorumluluğu vardı.[82] Defter bize vakıf kurucularının bu görevler için kimlere güvendiği hakkında çok az bilgi verir. Gülizar Hatun'un mescidin imamına vakfını yönetme görevini verdiğini görebiliyoruz, ancak bu pozisyona ilişkin maaşla ilgili hiçbir kayıt yoktur. Ayşe ve Fatime kardeşlerin de, 1564'te bu görevi babaları Mahmud'a emanet ettiklerinde, vakıflarının mütevellisi için ne kadar maaş ayırdıkları bilinmiyor.[83] Mütevellilik görevini babalarına bırakarak diğer birçok hayırsever gibi davranmışlardı: Vakıf kurucusunun mütevelli veya nazır olarak bir akrabasını veya bir yakınını ataması usuldendi; hatta bu görevi kendisi de üstlenebilirdi.

Kadın hayırseverlerin vakıflarının yönetimini ve denetimini kime bıraktıklarını anlamak, ayrıca kadınların vakıflarına ilişkin birçok konu hakkında daha iyi bir fikir edinebilmek için günümüze ulaşabilmiş vakıfnameleri daha fazla araştırmak gereklidir. Ancak, o zaman bile, vakıf kurucusu ile mütevelli veya nazır olarak atadığı kişi arasındaki olası ilişki anlaşılmadıkça sonuçların ne kadar güvenilir olacağından emin olamayız.

Hayırsever Hatice Hatun ile Mihri Hatun'un özel durumlarında, birinin yöneticilik görevini kocasına, diğerinin erkek kardeşine verdiğini biliyoruz. Kendi vakıflarını Hatice'nin kocası ve Mihri'nin erkek kardeşi Hüseyin Bey'le aynı zamanda kurduktan sonra, bu hayırsever kadınların her ikisi de bağışladıkları miktarların Hüseyin Bey'in vakfının mütevellisi tarafından yönetilmesi koşulunu koydular.[84] Ayrıca vakıfnamede, Hüseyin Bey'in kendi vakfını kendisinin yönettiğini okuyoruz. Ölümünden sonra bu görevin en dürüst çocuğuna, daha sonra torununa verilmesi koşulunu getirdiğine göre, iki kadının birleştirilmiş vakıflarını gelecek kuşaklarda aile çevresi içinden aynı kişinin yöneteceğini düşünebiliriz.

Başka iki kadın hayırseverin, Şemsa Kadın ve Mostarlı Ayşe'nin vakıfnameleri elimizdedir, ama mütevelli görevine atadıkları kişilerle ilgili bilgiler kesin değildir. Kocası Sinan Bey'in vakıfnamesine eklenmiş olan Şemsa Kadın'ın senedi, mütevellinin adını belirtmeden "daha önce belirtilen" söz-

82 Balagija 1933, s. 12.
83 Kemura 1910, s. 199.
84 Gazić 1985, s. 132, 133.

cüklerini kullanır.[85] Sinan Bey'in erkek kardeşi Ali Bey'i vakfının yönetimine tayin ettiği daha önce belirtildiğine göre,[86] Şemsa Kadın da kendi zengin vakfı için olasılıkla aynı kişiyi yönetici olarak kabul etmişti. Ayşe'nin vakfını o hayattayken kimin yönettiğini kesin olarak bilmiyoruz, ancak eğer kendisi daha önce ölürse bu görevin kocası tarafından üstlenilmesini planladığını biliyoruz. Ayşe ölümünden sonra, kocası Hacı Hasan'a "görevi olarak vakfı yönetirken" günde bir akçe verilmesi koşulunu koymuştu. Hacı Hasan'ın ölümünden sonra, Ayşe'nin koşuluna göre, kadı yeni bir mütevelli atayacaktı.[87] Bu koşullar yaşamı boyunca vakfı Ayşe'nin yönettiği düşüncesine yol açmaktadır; ancak burada sadece akıl yürütüyoruz.

Başka örneklere baktığımızda, kadınların gerçekten de vakıfları yönettiğini görüyoruz. Böyle bir örnek 1604 Defteri'nde vardır. Hanife, Emirşahe ve Mercane birleşik bir vakıf kurduktan sonra, "Emirşahe'nin mütevelli olmasını, onun ölümünden sonra vakıfnamedeki koşullara uygun hareket edeceklerini" belirttikleri kaydedilmiştir.[88] Ne yazık ki, bu kadınların vakıfnameleri günümüze ulaşamamıştır, bu nedenle Emirşahe'nin ölümünden sonra bu konuma kimin getirilmesini niyet ettiklerini bilmiyoruz. Ancak, Defter'deki bu tür bir kayıt bile, bir vakıf kurduktan sonra bir kadının kurumun yönetimiyle ilgilenmeyi sürdürebildiğini gösterir. Bu vakıfla ilişkili olarak, hayırsever kadının bağışının babasının vakfıyla birleştirilmesine rağmen, yönetiminin babalarının vakfının mütevellisine ya da örneğin erkek kardeşleri Mehmed'in vakfının mütevellisine aktarılmadığını görmek ilginçtir. Emirşahe yalnızca kendisinin ve kardeşlerinin vakfettiği mülkü yönetmiş gibi görünmektedir; en azından Defter onun bu göreve atandığına tanıklık eder.

Hafe adında bir başka kadın babası Musa Çelebi tarafından kurulan vakıfta mütevelli olarak görev yapmıştı. Bunu 1563 tarihli bir hüccetten ve kadı sicillerindeki kopyasından öğreniyoruz.[89] Hüccete göre, Hafe'nin kız kardeşi Fatime ve erkek kardeşi Mehmed babalarının vakfını yönetmekle ilgili bazı hakların kendilerine de ait olduğunu düşünerek bunları talep etmek üzere mahkemeye başvurmuşlardı. Duruşmadan sonra, Hafe'nin babasının bir sıbyan mektebinden oluşan vakfında atanmış mütevelli olarak çalıştığı ve yedi yıldır bu görevi dürüstçe yürüttüğü onaylanmıştı. Mahkeme bu görevi sürdürmesine hükmetmişti. Bu 16. yüzyıl ailesi hakkında mahkeme belgesin-

85 Trako 1985, s. 208.
86 *A.g.e.*, s. 200.
87 Nametak 1996, s. 364.
88 *Opširni popis*, s. 490.
89 Mujić 1985, s. 141-43.

de kaydedilmiş bilginin ötesinde hiçbir şey bilmiyoruz; vakıf kurucusunun bir oğlu olmasına rağmen kızlarından birini mütevelli atama kararının nedenini hiç bilemeyeceğiz.

Soylarında görevi yapacak bir erkek olmadığında, bir aile vakfının yönetimini bazen aynı soydan bir kadın üstlenirdi; bazı başka vakıflardan örnekler Bosna'da da uygulamanın bu olduğunu gösterir. Bu uygulamanın ipuçlarını 1604 Defteri'nde, Sinan oğlu Hacı Mehmed'le ilgili kayıtta buluruz. Bu kişi Saraybosna'da bir mescid ve küçük bir okul yaptırmıştı ve vakfın bütün görevlerini oğullarına, sonra da onların bu görevi en iyi yapabilecek oğullarına emanet etmişti. Ayrıca, eğer soyundaki bütün erkekler ölürse, bu görevler soyun kadınlarına emanet edilecekti.[90] Fatime Aşide'nin vakıfnamesinde Ahmed Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi'yi mütevelli atadığını okuruz. O öldüğünde, görev onun soyundan gelen erkeklere aktarılacak; soyunda erkek yoksa, vakıf sahibinin koşulları uyarınca, mütevellilik görevi Mustafa'nın soyundan kadınlara, kuşaktan kuşağa aktarılacaktı (*ve ma'âzallahü ta'âla münkarız olursa mûmâ ileyh Mustafâ efendinün evlâd-ı inâsı batnen ba'de batnın mütevellî olalar*).[91]

Bir vakıf nazırının görevleri ve işi mütevellininkinden daha azdı, dolayısıyla daha az maaş alırdı. Büyük bir vakfın nazırı o vakıfla birleşen küçük vakıfların nazırlığına atanabilirdi. Bu yüzden bazı vakıfnamelerde doğrudan nazır atanmaz, oysa mütevellinin atanması ihmal edilmez.

Bir nazır atandığında maaşını vermek gerekirdi, bu da kısıtlı fonları olan bir vakıf için daha yüksek giderler anlamına geldiğinden sıkıntı yaratabilirdi. İşte bu yüzden Gülizar Hatun mütevazı bir toplam olan 1.300 akçeyle kurduğu vakfını bir mescidin vakfıyla birleştirdiğinde, nazırlık görevini mescide düzenli olarak dua etmeye gelenlerin hepsine birden emanet etmişti.[92] Öte yandan, varlıklı bir vakfın kurucusu olan Sinan Bey'in giderleri kısmak gibi bir endişesi muhtemelen olmamakla birlikte, vakfının denetlenmesi görevini ücret almama koşuluyla oğullarına, sonra da kuşaklar boyunca onların torunlarına, azatlı kölelerine ve akrabalarına bırakmıştı. Sinan Bey'in vakıfnamesi karısı Şemsa Kadın'ın vakıf kuruluş belgesini içerdiğine, Şemsa Kadın da kocasının vakfını yöneten kişinin kendi vakfını da yönetmesini kabul ettiğine göre, Sinan Bey'in nazırla ilgili koşulu Şemsa Kadın'ın vakfını da bağlıyordu. Zaten vakıfnamenin Şemsa Kadın'ın vakfını ilgilendiren bölü-

90 *Opširni popis*, s. 497.
91 Fatime Aşide vakıfnamesi, 38. satır (orijinal yazmadan bizim okumamız).
92 *Opširni popis*, s. 498.

münde nazıra yönelik bir bahis yoktur.

Şahdîdâr kendi varlıklı vakfını kurarken, nazır maaşının bir akçe olacağını öngörmüştü. Vakıfnamede bu görevi Şahdîdâr'm üstlendiğini okuyabiliyoruz: *ve şaratat an-nezârete li nefsihâ an-nefiseti mâ dâmet fi hayâtihâ.*[93] Burada, Şahdîdâr ölümünden sonra görevin kocası Hüsrev Bey'in vakfının nazırınca üstlenilmesi koşulunu getirmişti; aynı biçimde, Hüsrev Bey vakfının mütevellisi olan ve kendi vakfına da atadığı Sinanudin Yusuf Voyvoda'nın ölümünden sonra mütevellilik görevinin Hüsrev Bey vakfının mütevellisi tarafından üstlenilmesi hükmünü de koymuştu.[94] Vakıfnamede Şahdîdâr'ın koşuluna göre vakıftan ödünç para verirken, mütevellinin nazırın bilgisi dahilinde hareket edeceği belirtilmişti ki bu da onun nazır olarak vakfının yönetimine etkin olarak katıldığına işaret eder.

Şahdîdâr, kadınların vakıf nazırı olarak görev almasının tek örneği değildir. Terzi Murad'ın bir vakfa 3.600 akçe bağışlamasıyla ilgili metinde daha fazla ipucu buluruz. Terzi Murad vakfına bir mütevelli atamış, ardından da mahkeme merhum terzi Murad'ın kızı Ayşe'yi nazır atarken "adı geçen mütevelli, Ayşe'nin bilgisi olmadan para ödemeyecek veya para almayacaktır" koşulunu getirmişti.[95]

SONUÇ

Osmanlı Bosnası'nda vakıf kuran kadınlarla ilgili ancak genel bir çalışma sunabiliriz, çünkü kayıp veya yetersiz kaynak sorunuyla karşı karşıyayız. Geriye gittikçe, korunmuş kaynaklar azalmaktadır. Bu nedenle, bu çalışma oldukça kısıtlı sayıda kaynağa dayanmaktadır: Defter –1604 yılı Bosna sancağı ile ilgili kapsamlı envanter– ve birkaç vakıfname. Bu kaynaklar eldeki konuyla ilgili kısıtlı bir içgörü sunar, çünkü Osmanlı Bosnası'nın ilk iki yüzyılında (15. ve 16. yy) düzenlenmiş çok az sayıda vakıfname bugüne ulaşabilmiştir, Defter'de ise her vakıfla ilgili sadece temel bilgiler vardır.

Hem Defter'de, hem de vakıfnamelerde hayırsever olarak kadınlardan da söz edildiğine göre, bu kişilerin toplumsal yaşama vakıflar kurarak katıldıkları açıktır. Bu, Osmanlı yönetimi altındaki ilk yüzyıllarda Bosna'da kadınların mal mülk sahibi olduklarını ve mallarına özgürce tasarruf edebildiklerini, bazılarının hayır için mülk bağışladıklarını gösteriyor: Kadınlar vakıf kurmak üzere serbestçe mahkemeye gidebiliyordu.

93 Sicil No.1, f. 40, satır 20.
94 *A.g.e.*, 18-21. satırlar.
95 Kemura 1910, s. 263-64. Yazarın belirttiği üzere, bu Sicil no.2'ye girilen bir belgenin metnidir.

Araştırmacıların gün ışığına çıkardığı başka vakalarda da görüldüğü üzere, Osmanlı Bosnası'nın ilk yüzyıllarında da kadınlar genellikle nakitle vakıf kurmuşlardı. Gayrimenkul vakfedenlerin sayısı çok daha azdı. Kadınların vakfettikleri miktarların değişmesi, vakıfların hem varlıklı, hem de görece daha mütevazı gelirli kadınlar tarafından kurulduğunu gösterir. Varlıklı olanlar yüksek toplumsal statüsü olan erkeklerle akrabadır. 16. yüzyılın sonunda, Bosna-Hersek topraklarında en zengin vakıflar Şahdîdâr ve Şemsa Kadın tarafından kurulmuştu. İlki Bosna sancakbeyi ve Saraybosna kentinin en büyük hayırseveri Hüsrev Bey'in karısı; ikincisi Bosna doğumlu Osmanlı sadrazamı Sokollu Mehmed Paşa'nın kız kardeşiydi.

Şahdîdâr Saraybosna vakfı kapsamında 19. yüzyıla kadar yaşadığı bilinen bir okul ve bir mescid yaptırmıştı. Haklarında yukarıda belirtilen kaynaklarda bilgi bulduğumuz bütün diğer kadınlar vakıflarını daha büyük vakıflarla birleştirmişti. Örneğin Şemsa Kadın zengin parasal vakfını (80.000 akçelik) kocasının kurduğuyla birleştirmişti. Hatice Hatun tarafından vakfedilen miktar (15.016 akçe) diğer kadınların bağışından oldukça yüksekti; o da kendi vakfını kocası tarafından kurulan daha büyük vakfa katmıştı.

Kadınların vakıflarında anapara olarak en sık rastladığımız miktar 3000 akçedir; bu, o dönemde erkeklerin para bağışlayarak kurduğu vakıflarda da en sık rastlanan miktardır. Ne yazık ki, bu değerde vakıf kuran kadınların statüleriyle ilgili pek fazla bir şey bilmiyoruz. Bazılarının diğer aile bireylerinin de –babalar, erkek kardeşler veya kocalar– vakıf kurduğu ailelerden geldiklerini görebiliyoruz. Bu kadınlar kendi vakıflarını akrabaları tarafından kurulanlarla birleştirmişlerdi.

Ancak, adları dışında –Gülizar Hatun, Hanife Hatun, Kadriye Hatun ve Şehsuvar Hatun– haklarında hiçbir şey bilmediğimiz kadın hayırseverlerin sayısı oldukça önemlidir. Bazı durumlarda, adlarının yanında kocalarının adları veya meslekleri kaydedilmiştir, ancak genellikle kocalarının toplumsal statülerini belirtecek bir unvan yoktur, mütevazı kökenli olmaları muhtemeldir. Eğer varsayımımız doğru ise, mütevazı varlıkları olan kadınlar da gönüllü olarak mallarını bağışlamışlardı. Kocaları bilinen kadınlarla ilgili sorulacak soru, onların mallarını vakıflara kocalarından bağımsız olarak bağışlayıp bağışlamadıklarıdır. Eğer Defter'de kayıtlı Şahdîdâr adı özellikle "merhum" Hüsrev Bey'in karısı olarak kaydedilmişse, Hacı Kemal'in, terzi İskender'in veya helvacının, karıları kendi vakıflarını kurdukları zaman hayatta olduklarını varsayabilir miyiz? Eğer böyleyse, o zaman kadınlar kocalarından bağımsız olarak vakıf kurma kararını almışlardı.

Bu mütevazı araştırmamız incelenen dönemde kadınların vakıfların yönetiminde mütevelli veya nazır olarak çalıştıklarını da gösteriyor. Elbette kendilerinin kurduğu veya babaları tarafından kurulanlardan söz ediyoruz. Bazen kadınlar kendi vakıflarında mütevelli veya nazır görevlerini üstlenmeye karar verirlerdi. Ebeveyne ait vakıflarda büyük olasılıkla atama vakıf kurucusu tarafından yapılıyordu. Bu nedenle, babasının vakfını yöneten Hafe Hatun'un atanmasını mahkeme geçerli bulmuştu. Mahkeme, Terzi Murad'ın kızı Ayşe'ye, babasının ölümünden sonra onun vakfının nazırlığını vermişti. Gene bunun mahkeme kararı mı, yoksa babasının vasiyetindeki talimatın uygulanması mı olduğunu hiç bilemeyeceğiz. Burada aktarılan araştırmada birçok soru cevapsız kalıyor; cevap bulabilmek için çok daha kapsamlı bir araştırma yapmak gerekirdi. Konu, en azından Osmanlı Bosnası'nın daha sonraki yüzyılları için, mevcut vakıfnamelerin incelenmesiyle daha derinlemesine irdelenebilir. Biri 17., diğeri 19. yüzyıla ait iki vakıfnameyi gözden geçirerek bu yöne işaret etmeye çalıştık.

Kaynakça

Baer, Gabriel, "Women and *Waqf*: an Analysis of the Istanbul *Tahrir* of 1546", *Asian and African Studies*, 17, 1983, s. 9-27.

Balagija, Abduselam, *Uloga vakufa u verskom I svetovnom prosvećivanju naših muslimana* [Müslümanlarımızın dini ve din dışı eğitimlerinde vakıfların rolü], Štamparija Drag. Gregorića, Belgrad, 1933.

Čar-Drnda, Hatidža, "Vakufski objecti u bosanskom sandžaku" [Bosna Sancağı'ndaki vakıf binaları], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 52-53, 2004.

Deguilhem, Randi, "Gender Blindness and Societal Influence in Late Ottoman Damascus: Women as the Creators and Managers of Endowments", *Hawwa*, 1, 3, 2003, s. 329-50.

Duran, Tülay (ed.), *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar. Hanım Sultan Vakfiyyeleri*, İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1990.

Fajić, Zejnil, "Popis vakufnama iz Bosne i Hercegovine koje se nalaze u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu" [Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki Bosna ve Hersek vakıfnameleri kataloğu], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 5-6, 1978.

Fatime Aşide'nin vakıfnamesi (yayımlanmamış özgün belge).

Fay, Mary Ann, "Women and *Waqf*: Property, Power, and the Domain of Gender in Eighteenth-Century Egypt", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, içinde, ed. Madeline C. Zilfi, Brill, Leiden, 1997, s. 28-47.

Gadžo-Kasumavić, Azra, "O sidžilima u Gazi Husrev-begovoj biblioteci" [Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki siciller hakkında], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 21-22, 2003.

Gazić, Lejla, "Vakufnama Husein-Bega, sina Ilijasa" [İlyas oğlu Hüseyin Bey'in vakıfnamesi], *Vakufname iz Bozne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, ed. Lejla Gazić, Orijental-

ni institut u Sarajevu, Saraybosna, 1985.

Jennings, Ronald C., "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18, 1975, s. 53-114.

Kemura, Šejh Sejfudin, *Sarajevske džamije i druge javne zgrade turske dobe* [Türk döneminden Saraybosna camileri ve diğer kamu binaları], Zemaljska štamparija, Saraybosna, 1910.

Meriwether, Margaret L., "Women and *Waqf* Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, içinde, ed. Madeline C. Zilfi, Brill, Leiden, 1997, s. 128-52.

Mujezinović, Mehmed, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovina. Knjiga I: Sarajevo* [Bosna Hersek'te İslami kitabeler. Kitap I: Sarajevo], Veselin Masleša, Saraybosna, 1974.

Mujić, Muhamed A., "Hudžet vakufa Musa-čelebja" [Musa Çelebi vakfının hücceti], *Vakufname iz Bosne i Hercegovina (XV i XVI vijek)*, Orijentalni institut u Sarajevu, Saraybosna, 1985.

Nametak, Fehim, "Vakuf-nama Aiše kćeri Hadži Ahmeda iz Mostara", [Mostarlı Hacı Ahmed kızı Ayşe'nin vakıfnamesi] *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 44-45, 1996.

Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604. godine [Bosna Sancağı'nın 1604 ayrıntılı tahriri], Bošnjački institute Zürich – Odjel Sarajevo i Orijentalni institut u Sarajevu, Saraybosna, 2000.

Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 2003.

Singer, Amy, *Constructing Ottoman Beneficence: an Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, State University of New York Press, Albany, 2002.

Spaho, Fehim Dž., "Vakufnama Shahdidar, supruge Gazi Husrev-bega" [Gazi Hüsrev Bey'in zevcesi Şahdîdâr'ın vakıfnamesi] *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, ed. Lejla Gazić, Orijentalni institut u Sarajevu, Saraybosna, 1985.

Trako, Salih, "Vakufnama Sinan-bega, sina Bajram-age" [Bayram Ağa oğlu Sinan Bey'in vakıfnamesi] *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, ed. Lejla Gazić, Orijentalni institut u Sarajevu, Saraybosna, 1985.

Tucker, Judith E., *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, 1998.

5

Selanik'te Yahudi Tütün İşçileri: Toplumsal ve Etnik Mücadele Bağlamında Cinsiyet ve Aile

GILA HADAR

Makedonya'nın en büyük kenti Selanik modern Yunanistan'ın kuzeyinde yer alır.[1] Yüzyıllar boyu bir yönetim ve ticaret merkezi olan Selanik,[2] 15. yüzyılın sonunda (1492-1497) İber yarımadasından sürülen Sefarad Yahudilerinin başlıca yerleşim yerlerinden biri oldu; ardından Yahudiler kent nüfusunun en büyük ve en başat öğesi haline geldi.[3] Başlıca ticarette ve sanayide etkin olan Yahudiler farklı sınıflar, meslekler ve gelir grupları halinde tabakalaşmışlardı. Yahudi cemaati kültürel alanda aile değerleri, dini törenler, dil (Ladino),[4] edebiyat, âdetler ve günlük yaşam alışkanlıkları açısından kendilerine özgü farklı gelenekler geliştirdi.

1 Bu makale, Prof. Minna Rozen danışmanlığında yazılmış doktora tezimin (Hadar 2003) bir bölümünden uyarlanmıştır.

2 Aynı zamanda Salonica, Salonique, Selanik, Thessaloniki; kentin farklı adları konusunda bkz. Portugali 1993, s. 156-57: "[İ]ki ya da daha çok topluluk, aynı bölgenin farklı bilişsel haritalarından söz etmek için, aynı olguyla ilgili farklı diller kullanır, böylece aynı bölge için farklı bilişsel haritalar inşa edebilirler... Söylem ve eylemlerinden her grubun bu aynı bölgenin geçmişi, bugünü ve geleceğini kendine has yollarla, diğer gruplarınkinden farklı olarak algıladığı açıktır."

3 Selanik'in 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başındaki demografisi için bkz. Moutsopooulos 1980, s. 19-23. Kentin nüfusu esas olarak Yahudiler, Türkler ve Yunanlılardan oluşmuştu, bunların yanı sıra Arnavutlar, Bulgarlar, Makedonlar, Vlahlar, Romanlar ve yabancı sekene de vardı. Bu dönemde Selanik'in genel bir incelemesi için bkz. Veinstein 1992; Anastassiadou 1997; Rozen [çıkacak], 1, s. 137-73.

4 Grubun, ulusun ve bireyin kimliğinin yaratılmasında dil en temel öğelerden biridir. Selanik Yahudileri –özellikle bütün sınıflardan Yahudi kadınları, ama en dikkat çekici olarak işçi sınıflarından olanlar– bir Yahudi-İspanyol dili olan ve İbranice karakterlerle yazılan Ladino konuşurdu yalnızca.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında, Selanik kenti tüm sakinlerini etkileyen büyük çaplı siyasal, toplumsal, jeopolitik ve demografik değişimlere sahne oldu. Çeşitli topluluklar Türk ve Helen milliyetçiliğinden, sosyalist ve komünist ideolojilerden ve modern kapitalist endüstrilerin gelişmesinden etkilendiler.

Selanik'te en olağanüstü olgulardan biri kentin endüstrileşmesi ve modernizasyonu ve bu süreçlere varlıklı Yahudi, Yunanlı ve Müslüman girişimcilerin Avrupalı bankalar ve işletmelerle beraber katkıda bulunmasıydı. Tütün endüstrisi Makedonya ve Yakındoğu'daki en büyük endüstrilerden biriydi. Yunan Makedonyası'ndaki tütün fabrikaları yaklaşık 20.000 işçi istihdam ediyordu. İşleme fabrikalarının bulunduğu Selanik'te çoğunluğu Yahudi kızları olan 8.000 işçi vardı.[5] Bununla birlikte, kentin, cemaatin, ailenin ve işçi sınıfının tarihsel anlatısında onları göremeyiz.

Bu makalede, Selanik'teki Yahudi kadın tütün işçilerinde[6] toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik kimlik yaratılması sürecinin yanı sıra, bu işçilerin yaşam tarzları ve günlük etkinliklerini; işgücüne katılmalarının özel ve kamusal alanda kendilerini algılayış biçimlerini nasıl değiştirdiğini; kamusal arenaya dalan, dönemin olaylarında ve toplumsal mücadelelerinde yer alan ve çalışanlar topluluğuna katılan, sosyalist ve komünist partilerin üyesi olan "prenses"le dış dünya, cemaat ve aile arasında hangi yollardan bağ kurulduğunu inceliyorum. Bu süreçlerin Osmanlı ve Osmanlı sonrası dönemlerde cemaat çıkarları ve etnik/ulusal çıkarlar konularıyla bağlantısından söz ediyorum. Toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite duygu yüklü konulardır, her biri kimliğin ve ait olma duygusunun biçimlenmesine katkıda bulunur. Ancak, bu dönem boyunca cinsiyet, sınıf ve etnisite tanımlarının birbiriyle çakıştığını, birleştiğini, hatta çatıştığını görüyoruz. Konunun bu farklı yönleri burada Henri Lefebvre, David Sibley ve Juval Portugali'nin mekânsallık kuramlarının yanı sıra Shirley Ardener ve diğerlerinin mekânın toplumsal açıdan cinsiyetleştirilmesi kuramları ışığında inceleniyor.[7]

Bu makale için ana kaynak Sefardi Yahudi basını, yani 19. yüzyılın sonundan 1941'e kadar Ladino dilinde yazılıp Selanik'te yayımlanmış gazete ve dergilerdir.

5 Yunanlı tütün işçileri için bkz. Dagkas 2004; Quataert 1995, s. 59-74; Quataert 1996, s. 311-32.

6 Selanik'te tütünde çalışan işgücünün çoğunluğunu 10-14 yaşları arasındaki kızlar oluşturuyordu; 14-20 yaş aralığındaki kadın işçiler azınlıktaydı. Dolayısıyla bu makalede "kadın işçiler" terimi kullanıldığı zaman, bu gerçeğin sürekli akılda tutulması gerekir. Aynı zamanda "kız" teriminin modern çağrışımlarının bu işçilerin kendilerini nasıl gördüklerini ya da cemaatlerinin onlara nasıl baktığını yeterli derecede ifade etmediği de hatırlanmalıdır.

7 "Kamusal/Özel" ikiliği hakkında bkz. Ardener 1981; Keohane 1992, s. ix-xii; Rizk Khoury 1997, s. 105-28.

SOSYALİST FEDERASYON

Jön Türk Devrimi'ne (Temmuz 1908) kadar, sendika ve grev yasaktı.[8] Devrimden sonra, Jön Türklerin "Hürriyet, Adalet, Eşitlik, Kardeşlik" şiarı altında toplanan işçiler günlük yaşamda ve fabrikada eşitlik istediler. Devrimi izleyen özgür düşünce ikliminde farklı etnik ve milli gruplar arasında, özellikle de özgür basın aracılığıyla bir tür kitlesel kültür üretimi başladı; bu üretim bu grupların her birinde etnik ve ulusal bilincin yükselmesine hizmet etti.[9] Yeni rejim sendikaların ve toplumsal örgütlerin kurulmasına izin veriyordu. "Herkes özgürlüğün kendisine sunduğu olanakları kullanmaya hevesli. Herkes, bugüne kadar yetkililerce yasaklanmış olan sendikaları ve dernekleri kuruyor. Fırıncılar, demiryolu işçileri, terziler, liman işçileri, ayakkabıcılar, tezgâhtarlar, dokuma atölyeleri ve fabrikalarındaki genç kızlar, hepsi grevde."[10]

İşçilerin şemsiye kurumu, devrimden hemen sonra açık olarak çalışmaya başlayan *La Federation Socialista*'ydı.[11] Federasyon 1909'da hepsi farklı etnik kökenlerden gelen, kafası sosyalist ideallerle dolu bir grup işçi tarafından kuruldu: Avraham Ben-Aroyah (Benaroya), Alberto Arditi, Samuel Amon (tütün işçisi), Angel Tomov, Dimitri Michalis, Salih Ben Abdi, Mehmet Nâzımî, İstiryo Nikopoulo, Dimitar Vlahof ve Jacques Ventura. Son ikisi federasyonu Osmanlı Meclis-i Mebusan'mda temsil etmişti. Dini ve etnik çizgilerde sendikalar da kurulmuştu. Bu sendikalar daha iyi çalışma koşulları ve ücret mücadelesine katıldı. Sosyalist Federasyon'un yayın organı *Journal del Lavorador*'du (*Laborador*). Dört dilde yayınlanıyordu: Ladino, Türkçe, Bulgarca ve Yunanca. Daha sonra, sansürle ilgili sorunlar nedeniyle, ismi *La Solidaridad Ovradera*, *La Solidarite Ovradera* ve *Avanti* olarak değiştirildi.

Jön Türk Devrimi'nin hemen ardından Selanik'te grevler başladı. Aşağı yukarı 10.000 tütün ve 3000-5000 liman işçisi, demir yolu işçileri ve fırıncılar dahil on binlerce işçinin katıldığı ilk grev tütün işçileri sendikası tarafından örgütlendi.[12] Tütün işçileri Sosyalist Federasyon'un üyesi bir sendikayı kentte ilk kuranlardı.[13] Kadın tütün işçileri kurulduğu ilk yıldan itibaren tü-

8 Bu yasağa rağmen, Kavala'da tütün işçileri grevi yapıldı ve güç kullanılarak bastırıldı. Kavala tütün işçilerinin grevi konusunda bkz. *La Epoca*, 23 Şubat 1900, 31 Mart 1905.

9 "Selanik'te", *El Avenir*, 31 Temmuz 1909: "Yunanlı iş sahipleri tezgâhlarını ve dükkânlarının girişlerini Yunan bayrağının renklerinde boyadılar."

10 *A.g.e.*, 28 Temmuz 1908.

11 Ben-Aroyah 1972, s. 311. Yunan ve Türk sosyalizminin 1909-1914 yıllarında ortaya çıkışı için bkz. Kofos 1964; Liakos 1985; Harris 1967, s. 16-20; Tunçay 1967; Haupt ve Dumont 1977; Tekeli ve İlkin 1980, s. 351-82.

12 Aktsoglou 1997, s. 288; *El Avenir*, 12 Ağustos 1908.

13 *Raporto annuel de la union de los lavoradores del tutun de Saloniqo*, 1909, s. 6.

tün işçileri örgütüne katılmışlar, ama yönetimde ve ya da işverenle görüşmelerde yer almamışlardı.

ÇALIŞMA KOŞULLARI

Genç kızların işgücüne katılımı aslında evdeki rollerinin bir uzantısıydı. Çalışmaya giden sütanneler, terziler, hizmetçiler, çamaşırcı kadınlar gibi, ailenin ve işverenin gözünde tütün işi kadınların ev işlerinin bir uzantısı olarak görülüyordu; tütün yapraklarını ayırma, ipe dizme ve kurumaları için asma, kadınların işiydi.[14]

Tütün işi mevsimlikti; tütün işlenmediği zaman, genç kızlar hizmetçi ve çamaşırcı olarak Yahudi, Müslüman ve Yunanlı ailelerin evlerinde çalışıyorlardı. Bu genç Yahudi işçi sınıfı kızlarının cinsiyet ve sınıf kimliklerinin oluşumu evin özel alanında ve fabrikalarda –kelimenin tam anlamıyla– yerde gerçekleşti. Ladino dilinde "yerde"nin karşılığı *embasho*'dur, aynı zamanda "aşağı" demektir ve olumsuz bir çağrışımı vardır: Ladino *basho* sözcüğü "'bayağı – eğitimsiz ve iffetsiz" anlamındadır. Yerlerin dizler üzerinde silinmesi gibi, tütün işi de fabrikada yere oturularak yapılırdı (Resim 5.1).

12-14 yaşlarındaki genç kızlar varlıklı ailelerin yanma hizmetçi olarak yollanırdı. Mart 1900'de kenti ziyaret eden bir İsveçli turist şöyle yazmıştı: "Bütün evlerde, Yahudi olmayan evlerde bile, çamaşırcılar ve hizmetçiler Yahudidir."[15]

Genç kızların işgücüne katılmalarındaki başlıca neden, açlık ve yoksulluk dışında, evliliğin önkoşulu olan drahoma için para biriktirme gereksinimiydi.[16] Sayısız kız çocuğuyla "lanetlenmiş" her ailenin yaşamı drahoma verme gereği etrafında dönerdi. Denklem basitti: zengin drahoma zengin koca demekti, fakir drahoma da fakir koca; drahoması olmayana koca da yoktu. 1910'da, işçi sınıfından bir genç kızın drahomaya yetecek parayı biriktirebilmesi için 10-15 yıl kadar çalışması gerektiği tahmin edilmişti.[17]

Genç Yahudi kızların çalışkan işçiler olarak ünü tütün şirketlerinin üretim maliyetlerini kısma ve kârı yükseltme arzularıyla birleşince, genç Ya-

14 Tüm dünyada tütün yapraklarını ayıran genç kadınlar benzer koşullar altında çalıştırılır. Diğer örnekler için bkz. Pollert 1983, s. 96-114; Stubbs 1985, s. 71-76; Tilly 1992, s. 172-73; Baron 1991, s. 1-46; White 1996.

15 Uziel 1978, s. 31; ayrıca bkz. "Din değiştirme", *El Avenir*, 2 Nisan 1909.

16 Drahoma geleneği Yunanlılar arasında da yaygındır. Drahoma yalnız mal ve gelin aktarımı değildir, aynı zamanda "onur" ve "utanç" sisteminin bir parçasıdır. Yunan kültüründe drahomanın anlamı için bkz. Lambiri-Dimaki 1985, s. 165-78; Hirschon 1981, s. 70-86; Sant Cassia ve Bada 1992, s. 53, 74-76.

17 *El Avenir*, Ocak 1910.



Resim 5.1. 20. yüzyılın başında bir tütün işleme fabrikası. Beth Hatefutsoth Fotoğraf Arşivleri, Tel Aviv (Yunanistan, Selanik, 322/111.47).

hudi kadınların ve kızların emeğine dayanan bir üretim bandının kurulmasına yol açtı. Tütün fabrikalarının yönetim stratejisi aileye dayalıydı. Şirketler, hem yaşları hem de Yahudi toplumunun cemaat ve aile nitelikleri nedeniyle "sorun çıkaran" değil de uysal, itaatkâr olduğu düşünülen bekâr genç kızları işe almayı tercih ediyordu. İşçiler birbirine yabancı değildi: Babalar, anneler, gelinler, damatlar, kız kardeşler, erkek kardeşler, kuzenler ve komşular yan yana kurutma ve ayırma salonlarında çalışıyorlardı; böylece genç kızlar üzerinde sürekli bir toplumsal denetim vardı. Erkek ve kadın işçiler esas olarak tütün yapraklarının boyut, renk tonu ve kaliteye göre ayırma ve paketlemesinde çalışıyorlardı. Çalışma günü 14 ila 16 saat sürüyor, çalışma salonları tütün yapraklarının kalitesini korumak için karanlık ve kuru oluyordu. Kadın işçiler yere ya halka halinde veya saf saf otururlardı, ayakların dibinde sepetlere ayrılacak tütün yaprakları dururdu. Tütün tozu zerrecikleri, havayla ciğerlerine ve gözlerine girer, solunum yolu problemlerine, akciğer enfeksiyonlarına, tüberküloza, göz enfeksiyonlarına ve kronik baş ağrılarına neden

olurdu; yerde oturmak ise kronik sırt ağrılarına yol açıyordu. Tezgâh vuruşlarının gürültüsü nedeniyle üretim salonunda konuşmanın olanaksız olduğu dokuma endüstrisinin tersine, tütün yaprağı ayırma işi kendi içinde sessizdi. Bu da genç kızlara olası her konuda, örneğin damat, ev ve aileyle ilgili romantik düşleri hakkında konuşmak için altın bir fırsat sağlıyordu; eğer gerdek yatağının altındaki çeyiz sandığı ev aletleri, yatak-yorgan ve bir geline yaraşır giysilerle dolu olmayacaksa, hiçbir zaman gerçekleşmeyecekti bu düşler. Bu sohbetlere toplumsal ve siyasal önemi olan konular da karışırdı: zor çalışma koşulları, uzun saatler ve düşük ücretler, aynı işleri gören erkeklere ve kadınlara ödenen maaşlar arasındaki farklar, tütün fabrikalarında iş yokken çalıştıkları varlıklı evlerin genç kızlarınkiyle karşılaştırdıkları kendi yaşam koşulları. Daha yaşlı kadınlar, özellikle çocuklarına ekmek parası sağlamanın sıkıntısını tek başlarına omuzlayan dullar, evlerde hizmetçiliği tercih ederdi. Ev işinin ücreti daha düşük olsa da, yıl boyunca sürekliydi ve daha fazla ekonomik güvence sağlıyordu.

Tütüne uluslararası talep artıp da tütün fiyatları yükseldikçe, yerel tütün endüstrisi, atölye ve dokuma fabrikalarındaki alışılagelmiş ücretlerden daha yüksek ücretler sunabildi.[18] İşbölümü cinsiyete göreydi. Erkekler ustabaşı, kesici ve hamal olarak çalıştırılıyor ve yüksek kalite tütün yapraklarını *–baş balı–* ayırıyorlardı; buna karşılık genç kızlar tarlalardan yaprakları topluyor (Resim 5.2) ve daha düşük kalite tütün yapraklarını *–basma, pastalçı, mirodatus ve kaba kolak–* ayırıyorlardı. Ayrıca, hem kadınlar hem de erkekler aynı işi gördüklerinde, kadın işçiler erkeklerin maaşının üçte birinden yarısına kadar bir ücret alıyordu. Örneğin, erkekler kesme ve ayırma için günde 20-23 kuruş alırken, aynı iş için genç Türk kızları 8-10 kuruş alıyordu. İşçi ücretleri işten çok cinsiyete göre ödeniyordu.[19]

Neden tütün endüstrisi yeni sosyalist düşünceler için en bereketli toprağı sağladı ve neden tütün işçileri, genç kızlar dahil, tüm sendikalar arasında, kentteki sosyalist mücadelenin en militan önderleri oldular?

Yanıt etkenlerin birleşiminde yatar: görece çok sayıda işçinin tek çatı altında çalışması;[20] işin mevsimsel oluşunun işçilerin siyasal ve toplumsal ör-

18 Quataert 1996, s. 322-23.

19 "Tütün İşçilerinin Grevi", *El Avenir*, 13 Nisan 1914; uluslararası tütün endüstrisinde kadın işçilere ödenen düşük ücretler konusunda bkz. Stubbs 1985, s. 79, Tilly 1992, s. 175; Pollert 1983, s. 100.

20 "Mektup", *Journal del Lavorador*, Eylül 1909; "Kız Kardeşim İşçilerime Bir Mektup", *Journal del Lavorador*, Ekim 1909: Bu, ipek tezgâhlarında ve dikiş atölyelerinde çalışan genç kadın işçilere bir sendika kurmaları çağrısıydı. Küçük bir kadın grubunun bir sendika kurma girişimleri ve ba-



Resim 5.2. Bir koca ve erkek kardeşin denetiminde tütün toplayan genç kadınlar, 1920 civarı. Mattaraso ailesinin izniyle, Hayfa.

gütlenmesine olanak tanıması; tütün yapraklarının ayrılıp iplere dizilmesi koşulları. Sık sık çıkılan grevler fabrika sahiplerinin gelirlerine zarar veriyor, üretim giderlerini artırıyordu. İşverenler işçi örgütlerini çökertmeye ve çeşitli yollarla üretim maliyetlerini indirmeye çalıştılar. 1910'da, mahkemelere başvuru yoluyla, tütün sendikalarını kanun dışı ilan etme girişimi bile olmuştu. Mahkeme fabrika sahiplerinin taleplerine uymuş, karşılığında işçiler fabrikaları terk etmiş ve mahkeme binasını abluka altına almışlardı.[21]

Fabrika sahiplerinin üretimi artırmak ve Yahudi sendikacılığını kırmak için bir başka girişimi yedi günlük iş haftası başlatmaktı. Sahipleri Yahudi olan ve 350 Yahudi işçi ile birlikte 30 Türk, Bulgar ve Yunanlı işçiyi çalıştıran Herzog fabrikası, Sebt gününde üretime devam etmeye karar verdi. Buna tepki olarak Yahudi kadın işçiler, Sebt gününün kutsallığına saygı göstermeyen bir fabrikada çalışmayacaklarını beyan ederek greve gittiler.[22]

şarısızlıkları konusunda bkz. "Neden intihar etmek istediler?" *El Popular*, 19 Ağustos 1930: İki Yunanlı hemşire kent hastanesinde hemşireleri bir sendikada örgütlemeye çalıştılar ve işten atıldılar; "kışkırtıcı" olarak ünlendikleri için başka iş bulamadılar ve sonunda intihar ettiler.

21 *La Epoca*, 8 Temmuz 1910; ayrıca bkz. Dumont 1997, s. 67 ref. 32, Ben-Aroyah'tan C. Huysmans'a mektup, 11 Ağustos 1910, Arch BSI.

22 *El Avenir*, 24 Ağustos 1909.

Kadın işçilere erkeklerden daha az ödendiğinden ve daha itaatkâr oldukları düşünüldüğünden, masrafları kısma ve verimi artırma çabasıyla fabrikadaki geleneksel erkek pozisyonlarına kızlar ve genç kadınlar alındı. Erkek işçileri kadınlarla değiştirme süreci Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm tütün fabrikalarında uygulanan ve özellikle Bulgaristan'da başarılı olan genel eğilimin bir parçasıydı.[23]

Erkek işçileri işten kovup yerlerine kadın işçileri koyarken ileri sürülen bahanelerden biri kadın işçilerin "namusunu korumak"tı.[24] Ancak fabrika sahipleri Selanik hahambaşısı Haham Meir'i Yahudi kızların Yahudi, Yunanlı ve Müslüman erkeklerle birlikte, aynı atölyede çalıştıkları "iddiasını araştırmak" üzere tütün atölyelerine davet ettiklerinde amaçları genç kızların "namusu"nu korumak değildi. Aslında, geleneksel olarak erkeklerin doldurduğu pozisyonlara kadın işçileri almak, dolayısıyla az ücret ödemek istiyorlardı. Sendika bildirisinde şöyle deniyordu:

> Kadın ve erkeği birbirlerinden ayırma talebi işverenlerin kadın işçilerinin namusunu koruma isteğinden kaynaklanmıyor. Kadın işçileri olduğu kadar, erkek işçileri de utanca düşüren yoksulluktur. Kadın olsun, erkek olsun işçilerin onurunu koruyan Tütün İşçileri Sendikası'dır.[25]

Haham durumu incelemiş, kızların atölyelerinde sadece kadın işçilerin bulunduğunu, oraya pek ender giren erkeklerin de yaşlı başlı olduğunu görünce içi rahatlamıştı.[26] Régie Cointeressée des Tabacs de l'Empire Ottoman'a ait tütün fabrikasında baş gösteren grevi yakından inceleyerek erkeklerin yerine kadın işçilerin ikamesi taktiğinin bir örneğini görebiliriz. Ağustos 1908'de fabrikada patlayan ilk greve, çoğu Yahudi olan 400 erkek işçi ve 400 kadın işçi katılmıştı. Mart'tan Mayıs 1911'e kadar, 400 kadın işçi ve 90 er-

23 "Herzog Fabrikası," *El Avenir*, 26 Ekim 1909.

24 Namus kavramının birçok anlamı vardır: Ailenin ve akrabaların namusu, sınıf namusu vb. Bir kişinin (erkek) namusu eli açıklık, dürüstlük, ciddiyet, arkadaşlara sadakat ve kendinden zayıf olanları –kadınlar, küçük çocuklar ve yaşlı ebeveyn– koruma gibi bir grup nitelikle ifade edilir. Evli olmayan bir genç kız grubun savunmasızlığının cisimleşmiş halidir; bu nedenle, aile utanç riskinden kaçmak için kızlarını hızla evlendirmeyi seçer. Ailenin namusu Yahudi kültürel mirasının ayrılmaz parçasıdır. Tarihsel kaynaklar ve benzer araştırmalar "namus"un yerel bir değişken ve "oryantalist" klişenin bir türü olmadığını gösterir; Yahudilerin Selanik'e yerleşmesinden trajik yok oluşlarına kadarki dönem boyunca "namus" kavramı bireyi, aileyi, cemaati ve kenti kucaklayan toplumsal dokudaki laytmotiflerden biriydi.

25 *El Avenir*, 27 Mayıs 1911.

26 Kadın ve erkeği ayırma talebi daha önceki grevlerde ortaya çıkmıştı. Bkz. *Journal del Lavorador* (Ekim 1909) , s. 2; *El Avenir*, 27 Mayıs 1911. Erkek işçiler de işlerini kaybetmesinler diye müdahale etmesi için hahambaşına dilekçe vermişlerdi.

kek işçi Reji'nin tütün fabrikasında greve gittiler.[27] Hasan Âkif, Keyazis Emin ve Herzog gibi tütün fabrikalarından erkek ve kadın işçiler onlara katıldı.[28] İşçiler geçinme endeksine göre ücret artışı, sendikalı işçilerin çalıştırılması, üretim kotalarına göre değil çalışma saatine göre ödenecek ücret ve iş gününün kışın 7-8 saate, yazın 10-11 saate kısaltılmasını talep ettiler:

> Yahudi, Yunanlı ve Türk işçiler yeniden örgütlenip çalışma saatlerini belirlediler. Erkekler 7.30 ile 16.30 arasında, kadınlar ise 8.00 ile 17.00 arasında çalışacaktı. İşçilerin iki kere on beş dakikalık molası olacaktı. Erkekler ve kadınlar için farklı yemek/dinlenme zamanları vardı; erkekler ne zaman kendilerine uyarsa ara verecekler, kadınların molası için zil çalacaktı.[29]

Müzakereler sırasında temel taleplerin biri, erkeklere özgü sayılan işler için kadınların istihdam edilmemesi ve erkeklerin tütün yapraklarını genç kızlarla beraber ayırmamasıydı. Bu yolla, hem erkek hem de kadın işçiler için iş garantisi olacaktı.[30] İşçi temsilcileri ile işverenler arasındaki uzun görüşmelerden sonra grev sona erdirildi. Kadın işçilerin ücretleri kesildi, buna karşılık erkeklerinki korundu. 400 kadın işçi maaşlarının düşürüldüğünü fark edince, görüşmeleri kendi başlarına sürdürmekte ısrar ettiler; işverenler onlarla konuşmayı reddedince, bu kez genç kızlar greve gitti. İşe gelen erkek işçiler fabrika kapılarını kilitli buldu: "Kızlar grevde, erkekler lokavtta." Hasan Âkif, Herzog ve Keyazis Emin de Reji'nin fabrikasını desteklemek için fabrikalarını kapattılar.[31]

Genç kızların hakça ücret ve çalışma koşulları mücadelesi, onların sosyalist harekete dahil olma süreçlerini hızlandırdı. Tütün işçileri sendikasında kendi mesleki sektörlerini ilk kuranlar kadın tütün işçileri oldu. Sektör, genç kızlar kararlılıklarını ve bağımsızlıklarını gösterdikten sonra kuruldu. Fabrikalarda ve sokaklarda, hem işverenlerine, hem de mesele ücretlere ve "verimlilik" için işten çıkarmalara gelince kendileri gibi çalışan kadınları feda etmekten çekinmeyen "kardeş" işçilere karşı mücadele ettiler. Genç kızlar işverenlerinin veya işçi komitelerinin saman altından su yürüttüklerini hissettikleri an-

27 *A.g.e.*, 8 Ağustos 1908. Belli başlı talepler ücretlerde % 30'luk bir artış ve iş gününün 10 saate indirilmesiydi. Anlaşılan tütüne talep yüksekti, bu sayede Régie yönetimi %20 ücret artışını kabul etti.

28 "Régie'de grev", *La Solidaridad Ovradera*, 28 Nisan 1911, 5 Mayıs 1911, 12 Mayıs 1911. Grev Kavala, Drama ve İstanbul'daki tüm tütün fabrikalarına yayıldı.

29 *Avanti*, 16 Ekim 1913.

30 "Lokavt", *La Solidaridad Ovradera*, 21 Nisan 1911; *La Solidarite Ovradera*, 12 Mayıs 1911.

31 "Tek Grev", *La Solidaridad Ovradera*, 31 Mart 1911, 12 Nisan 1911; "Grevin Sonu", *a.g.e.*, 2 Haziran 1911.

da grev çağrısında bulundular ve sokağa çıkıp gösteri yaptılar. Böylece, Selanik'te tütün fabrikalarında çalışan genç kızlar işçi sınıfının etkin üyeleri oldu. Tütün fabrikasında yerlerde çalışırken işçi olarak haklarını öğrendiler. Belirli bir süre için (yani evlenene kadar) yeni bir benlik duygusu edindiler; onlar artık haklarını talep eden, tavır alan, yalnız fabrikanın tahta döşemelerinde değil, işçi örgütlerinde de kararlara varan kişilerdi. 1912'de fabrika sahiplerinin tek düşleyebildiği sendika üyesi olmayan bir Yahudi kızı işe almaktı.[32]

MEKÂNDA DEĞİŞİKLİKLER

> Sınıf mücadelesine gelince, bu mücadelenin mekânın üretilmesindeki rolü aslidir, zira bu üretim yalnızca sınıflar, sınıf fraksiyonları ve sınıfları temsil eden gruplar tarafından gerçekleştirilir. Bugün sınıf mücadelesi mekâna her zamankinden daha fazla kazılmıştır.[33]
>
> Henri Lefebvre

Tarihsel kaynaklar, Selanik'teki bir Yahudi kadının, başka Yahudi cemaatlerinde olduğu gibi, tamamen bağımsız bir varlık değil, ailenin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. Selanik'in ataerkil aile ve toplumunda, aile yaşamı, daha doğrusu kadın ve çocukların yaşamı resmi mekâna ve ister "hükümet zamanı" veya "Yahudi zamanı" olsun resmi zamana uygun olarak sürdürülmüyordu; daha içsel, kısıtlı boyutlardaydı bu yaşam. Özel/kamusal ikiliğinin yanı sıra giyim, dil ve konuşma alanlarında başka ikilikler de vardı.

Tütün endüstrisinin kadın işçileri kamusal ile özel alan arasındaki ayrımı ilk kıranlardı. Yaklaşık 4000 işçi, erkekler, kadınlar, çocuklar ve bütün aile bireyleri, 1911'in 1 Mayıs yürüyüşüne katılmıştı. Dört dilde konuşmalar yapıldı. Katılımcıların yüzde doksan beşi Yahudi, geri kalanı Bulgarlar, Yunanlılar ve Türklerdi. Kamusal alan siyasal bir pazar yerine dönüştürülmüştü.

Yürüyüşü kınayan çok oldu; yalnız yürüyüşçülerin toplumsal ve siyasal kimlikleri nedeniyle değil, aynı zamanda ilk kez kadınlar ve çocuklar da katıldığı için.[34] 1 Mayıs 1911 olaylarında binlerce erkek ve kadın tütün işçisi aileleriyle beraber kendi mekânlarını işgal edip denetimleri altına aldıklarında, yeni bir başlangıç noktası belirlenmişti.[35] Yürüyüş işçilerin bir güç gösterisiydi, ama aynı zamanda kamu düzenine bir tehdit olarak görüldü. Kadın

32 *Avanti*, 9 Aralık 1912.
33 Lefebvre 1991, s. 55.
34 "Selanik'te Bir Mayıs", *El Avenir*, 2 Mayıs 1911.
35 Lefebvre 1991, s. 56.

işçilerin fabrikalarda eşit haklar istemeleri sadece işverenleri açısından sorun oluştururken, sokaklarda yürüyen genç kızlar ve genç kadınlar toplumun geleneksel düzenini ve kurumlarını tehdit ediyordu. Lefebvre'nin ileri sürdüğü gibi, "İçerisi ve dışarısı arasındaki fark, mekân kadar siyaset için de önemlidir. İçeride ne olduğunun eleştirisi, olasılıkla 'dışarıda' var olanla ilişkili değilse anlamsızdır."[36] Durum eski bir Yahudi özdeyişini kullanarak açıklanabilir: "Kralın kızı dışarı çıktı!"[37]

Nisan 1913'te,[38] kadın tütün işçileri bir kez daha greve gittiğinde erkek işçiler de onlara katıldı. O zamana kadar, bu genç kızların işçi komitelerinin aldığı kararlarda söz hakları yoktu; oysa artık karar alma sürecine katılmayı talep ediyorlardı.[39] 20 Şubat 1914'te, en büyük grevlerden birinin arifesinde, beş yüz genç kız, sendikalar içinde kadın işçilerin yeri konusunu ele alan Kadın Tütün İşçileri Konvansiyonu'na katıldı.[40]

1913 grevi görünüşte tütün işçileri sendikasının içindeki toplumsal cinsiyet ilişkileri meselesini anlaşmaya bağlamıştı. Genç kızların çeşitli mücadelelere ve gösterilere katılması, ayrıca karar alma sürecine katılma talepleri "kızların savaşmak için gereken enerji ve disipline sahip olduğunu" kanıtlamıştı.[41]

KADIN İŞÇİLERİN SINIF BİLİNCİ

Erkekler toplum ve sınıf mücadelesini kadın işçilerin katılımı olmadan kazanamayacaklarını anlayınca, onları örgütlenmeye ve sendika etkinliklerinde yer almaya teşvik ettiler. Genç kızlar da sınıf ideolojisi ve toplumsal eşitlik kavramlarını hem işçi hem de kadın olarak içselleştirdiler.[42] Selanik Yahudi cemaatinde yaygın bir deyiş vardı: "En saygıdeğer kadın en az

36 Shields 1988, s. 45.

37 Yahudi deyişi "Prensesin namusu içerde hüküm sürer" mekânın cinsiyetler arasında bölünmesini emreden bir toplumsal düzeni yansıtır; nitekim Ladino atasözü şöyledir: "İyi bir kadının dünyası kapalı kapılar ardındadır." Namus ve utanç, alçakgönüllülük ve cinsel aşağılanma konusunda bkz. Peristiany ve Pitt-Rivers 1991: 1-20; Pitt-Rivers 1965: 19-78; Friedl 1986: 42-45; Sant Cassia ve Bada 1992: 1-3.

38 *Avanti*, 2 Mayıs 1913. Bir Mayıs 1913, Selanik'in Yunanistan'a ilhakından sonra ilk Sosyalist "bayram"dı. Yunanlı yetkililer grevin yayılabileceğinden ve geleneksel Mayıs Yürüyüşü'nde huzursuzluk çıkabileceğinden korkarak yürüyüşü yasakladılar ve işçiler 1 Mayıs'ı işçi kulübünün kapalı salonunda kutladılar. Türkçe, Bulgarca, Yunanca ve Ladino konuşmalar yapıldı.

39 "Genç Kızlar Konvansiyonu", *Avanti*, 2 Mayıs 1913, s. 3.

40 "Sosyalist Hareket", *Avanti*, 20 Şubat 1914, s. 3.

41 "Kadınlar ve Sosyalizm", *Avanti*, 7 Mayıs 1913.

42 "Kadın-Erkek Eşitliği", *Avanti*, 8 Aralık 1913.

konuşandır."[43] Bu genç kızların konuşmaları, eşitlik ve etkin katılım talep etmeleri, bilinçlerinde bir değişim olduğunu gösteriyordu. Artık kendi seslerini kullanıyor, hem siyasal hem de kamusal tartışmalara katılıyorlardı. Kadın tütün işçilerinin hem bir ideolojisi hem de onu ifade edecek sözcükleri vardı. Örneğin, Orico Baruch, Miriam Sasbone, Esterina Kovo, Riketa Filo, Matilda Ashkenazi, Sonhola Algava ve diğerleri "Kahrolsun grev kırıcılar! Yaşasın gerçek sendikacılar!" diyerek grevcilerin fonuna para bağışladılar.[44] Bütün genç kızlar Sosyalist-Komünist Parti'nin[45] siyasal etkinliklerinde ve fabrikaların içindeki mücadelede yer almamıştı. Katılanların cesaretine ve eylemlerine hayrandılar, ancak işlerini kaybetme korkusuyla onlardan uzak durdular.[46]

Küçük bir genç kızlar grubu, partide ve sendikada etkin olan aile bireylerinin desteğiyle diğer kızlara önderlik yapıyor, onları grevlerde, gösterilerde ve toplantılarda yer almaya teşvik ediyordu: "İşçi kulübüne gelmekte utanılacak bir şey yoktur. Utanç köleleştirilmiş kalmaktır... Sendika kurmakta utanılacak bir şey yoktur. Utanç sendikasız olmak ve patronların kanımızı emmesine izin vermektir."[47] "Sendika Güç demektir."[48]

Bu Yahudi genç kızların modeli Avrupa'ydı: "Kızlar, kendinizi hazırlayın! Kadın işçi kardeşler ölü uykusundan uyanın, kendinizi yeni bir yaşama hazırlayın! Neden Avrupa'daki kardeşlerimize bakmıyoruz? İşçi hareketinde olan biten her şeyin içinde yer alıyorlar, hatta temsilci seçilme hakkını talep ediyorlar. Ya biz?"[49]

1913'te, Sosyalist Parti'nin düzenlediği bir gecede, erkeklerden biri İtalyan devrimci yazar ve sosyalist Yahudi bir kadın olan Ida Negri'nin yazdığı bir monologu okudu; genç kızlardan biri de haklarını korumak için erkeklerle yan yana sokağa çıkan kadınları destekleyen bir konuşma yaptı.[50]

Ancak, kadın tütün işçilerinin militan tavrı iş ilişkileri alanında kısıtlı

43 Ladino: *La mujer la mas alavada, es akeya ke avla poco.* Yona 1903, s. 15.

44 Ladino: *Abasho las amariyas, Vivan las verdaderas syndikalistas. Avanti*, 22 Aralık 1913.

45 Leontidou 1990, s. 75. Komünist parti, K.K.E. (Κουμμονιστικο Κόμμα Ελλάδος) ve tütün işçileri arasında örtüşen birçok alan vardı. 1918'de kurulan Yunan Komünist Partisi, aydınlardan, Anadolu mübadillerinden ve endüstri işçilerinin büyük bölümünden, özellikle tütün işçilerinden destek buldu. 1924'de Sosyalist Federasyon'un birçok Yahudi üyesi Yunan Komünist Partisi'ne katıldı. Ben-Aroyah daha sonra, 1928'de de Ventura partiyi terk etti.

46 Bienvenida Pitchon Mano ile görüşme, Selanik, Şubat 2002.

47 "Mektup", *Avanti*, 27 Ekim 1921. 1913'te kadın tütün işçilerinin bir örgütü varken, terzi kadınlar ve dokuma fabrikasındaki kadın işçiler kendi örgütlerini ancak 1921'de kurabildiler.

48 "Sendika Güçtür", *Journal del Lavorador*, Şubat 1910.

49 "Mektup", *Journal del Lavorador*, Ekim 1909.

50 *Avanti*, 29 Aralık 1913.

kaldı, fabrikalarda ve sokaklarda ifade edildi. Selanik'in kadın işçileri Batı Avrupa'daki sosyalist kardeşleriyle aynı başarıyı yakalayamadılar. Özellikle de, kadın dayanışmasının işverenlerine ve erkek işçi arkadaşlarına karşı ortaya çıkan gücünü evlerinde ve ailelerinde göstermeyi başaramadılar.

SINIF ÇATIŞMASI İÇİNDE ETNİK MÜCADELE

İşverenler tütün işçileri örgütünün dayanışma hattını kırma ve üretim maliyetlerini düşürme çabalarında, işçiler arasındaki etnik farklılıkları kullandılar. Ekim 1912'de kentin Yunanistan'a katılmasıyla, işçilerin de yer aldığı grevler ve gösteriler sınıf ve toplumsal cinsiyet alanlarının ötesinde sonuçlar doğurdu. Kentin Yahudileri, Yunanlıları ve Müslümanları arasındaki ilişkiler büyük ölçüde zedelendi. Bazı Müslüman fabrika sahipleri yeni siyasal gerçeğin, üyelerinin çoğunluğunun Yahudi olduğu tütün sendikasını kırmakta olasılıkla yeni olanaklar sunduğunu hissetmişlerdi.

Aralık 1912'de, sahibi Müslüman (dönme)[51] olan Hasan Âkif tütün fabrikası, erkek ya da kadın Yahudi işçileri çıkarmaya karar verdi ve o günden itibaren şirketin yalnız Yunanlıları çalıştıracağını ilan etti.[52] Ancak, bu taktik başarılı olmadı, çünkü Yunanlı ve Türk işçiler Yahudi kardeşlerini desteklediler.[53] Yunanlı ve Türk işçiler sınıf mücadelesini Sosyalist Federasyon'un grev fonlarına bağış yaparak destekledi. Bir Türk yoğurtçu, Ambel İsa, "Sınıf Mücadelesine" diyerek fona bağışta bulunmuştu.[54] Reji'de çalışan bir Yunanlı tütün işçisi olan İstiryo Nikopoulos da fona bağış yaptı. Yahudi işçiler de "Etnik propaganda başarılı olmayacak" diyerek bağış yaptılar.[55]

İşverenler, erkek işçileri kadın işçilerle değiştirme hamleleri başarısızlığa uğrayınca ve güya uysal kadın işçilerin aslında işçileri örgütleyen ve grevin ön saflarında duranlar olduğunu anlayınca, sendikalaşmış Yahudi kadın işçilerin yerine Türk ve sendikalı olmayan Yahudi kadın işçileri koymaya çalıştılar. Sendikalı olmayan Yahudi kadın işçilerin girişini engellemek üzere fabrikanın kapısında toplanmış olan grevcileri atlatmak için, bu kadınlara Türk-

51 Eden and Stavroulakis 1997, s. 37-47. İzmirli bir Yahudi olan Sabbetay Zvi 17. yüzyılın ortasında kendini kurtarıcı ilan etti. Padişah ona ölüm veya dininden dönme seçeneği sundu, o ve müritleri İslam'a döndü. Türkler ve Yahudiler onlara *dönme* derlerdi. Onlar ise kendilerine mümin anlamında İbranice *Ma'amin* derdi. Selanik ve İzmir dönmelerin merkezleriydi. Bu hareket ve cemaat için bkz. Scholem 1973; Georgeon 1992, s. 105-18; Küçük 1977.

52 "Lokavt", *Avanti*, 9 Aralık 1912.

53 "Tütün İşçileri Arasında", *Avanti*, 5 Kasım 1913.

54 "Tütün Grevcilerinin Günlük Bağış Listesi", *Avanti*, 11 Nisan 1913.

55 "Sosyalist Federasyon Günlük Fonları", *Avanti*, 14 Nisan 1913; Régie fabrikasından Lucha ve Rejina Dasa, Istirio Nikopoulos, Jacob Hassid ve Lazer Zion; *Avanti*, 8 Eylül 1913.

lere özgü ferâce giydirip peçeyle yüzlerini kapattırdılar.[56] Bu çaba başarısız oldu, çünkü grev yapan Yahudi kızlar kılık değiştirmiş işçilerin gerçek kimliklerini açığa çıkardılar ve tüm kadın işçilerin dayanışmasını sağlamak üzere komiteler kurdular. 1914'teki Büyük Tütün Grevi sırasında, Yahudi kızlar bir kez daha grev kırıcıların yüzlerini açtı. Ancak, bu kez peçelerin ardında saklananların Yahudi kızlar değil tütün yetiştirilen köylerden Selanik'e gelen Müslüman kızlar olduğunu anladılar. Bu Müslüman kızlar sendikalı değildi; erkeklerin yaptığı ayırma işini devraldılar, üç kuruşa ve bir somun ekmek için çalıştılar.[57] İşlerini, ücretlerini, ailelerinin geçim kaynağını, gelecek ümitlerini savunma ateşiyle Yahudi kadın tütün işçileri Müslüman kızların peçelerini aşağı indirdiler. Dokuz Yahudi kız Müslüman işçilerin dini duyarlılıklarını zedeledikleri suçlamasıyla tutuklandı.[58] Hahambaşı Meir bu olaylara ve Selanik'te yayımlanan Türk gazetesi *Yeni Asır*'daki bir makaleye yanıt olarak işveren ve Sosyalist Federasyon temsilcilerini topladı, durumu sakinleştirmelerini istedi. Haham Meir, gazetelere genç Yahudi kızların eylemlerini kınadığını belirten bir makale de yazdı.

Ayrı sendikalarda örgütlenmiş olan Yahudi ve Yunanlı işçiler ile aç Müslüman kadın işçiler arasında ortaya çıkan çatışma dinsel ve ulusal bir nitelik aldı. Birinci Dünya Savaşı krizinin ortasında yer alan grevler ve gösteriler kentteki Yahudi, Müslüman ve Yunanlılar arasındaki ilişkileri derinden zedeledi. Doğdukları toprakların Yunanistan tarafından ilhak edilmesi sonucunda "dışarıdan olma" ve yabancılaşma duygusunu paylaşan Yahudi ve Müslüman cemaatler arasındaki olumlu ilişki, artık bozulmuştu; Yunanlılar arasında ise vatanseverlik ruhu kabarıyordu. Grev, Makedonya'nın temel ihracatını oluşturan tütüncülüğe, dolayısıyla Yunanistan hükümetinin gelirlerine darbe vurdu. Yunan gazeteleri *Nea Alithya* [Yeni Gerçek] ve *Makedonia*,

56 Ladino: *Eyos las azen vestir kon ferâje ... y ansi se izo un groop o de ninias judias – Turkas.* ("Tütün İşçileri Arasında", *Avanti*, 5 Kasım 1913.)

57 Avdela 1998, s. 424-27. Avdela 1914'teki Büyük Tütün Grevi'ni benzersiz bir dönemeç noktası olarak tanımlar. Benim görüşüme göre, bu böyle değildir. Genç Yahudi kızlar bu tarihten önce de gösterilere katılmışlar, bu dönem boyunca grevi kırmak üzere işe alınan Türk ve Çingene kızlarına karşı mücadele etmişlerdi. Erkek ve kadın işçiler için daha iyi çalışma koşulları ve ücret konusundaki mücadele ve görüşmeler 1911'deki Büyük Grev ile başladı, Ağustos 1912'de ve 1913-1914 boyunca sürdü. Bkz. "Tütün Krizi: Halka, İşçiye, Babalara ve Annelere", *Avanti*, 14 Mayıs 1913. "17 Ağustos 1912'den beri, tütün işçileri sendikası tütün fabrikaları sahiplerine karşı mücadelede yer aldı." Türk ve Çingene kızların çalıştırılmaları hakkında bkz. "Tütün Çatışması" (*a.g.e.*, 9 Mayıs 1913): 3. Grevci kızların yerine 8-10 yaşlarında Türk kızları işe alınmıştı; "Tütün Çatışması", *a.g.e.*, 13 Haziran 1913. Makalenin yazarı Türk ve Çingene kızlarının tütün fabrikalarındaki işleri bilmediklerini belirtir.

58 "Tütün İşçileri Grevi", *El Avenir*, 14 Nisan 1914; "Grev", *a.g.e.*, 15 Nisan 1914.

Yunan işçilerinden "Yunan vatanseverleri" diye söz ediyordu. Ancak, sokaklarda kırmızı bayrak taşıyarak ve Osmanlı yönetiminde kullanılan fesleri[59] takarak protesto gösterisi yapan Yahudi işçiler, Selanik'in ilhakına Cemiyet-i Akvam'dan onay almaya gayret eden Yunanistan'ın çabasını sabote etmek için kent işçilerini kışkırtmakla suçlandılar.[60]

BİR SOSYALİST POPÜLER KÜLTÜR

> Ortak bilişsel haritalar, aynı kültürel, ekonomik, etnik ... grubun veya aynı mahallede yaşayan insanların, benzer bilişsel haritaları paylaşmaları anlamında, iç içe geçmiş öznellikler taşır.[61]
>
> Juval Portugali

Yahudi, Yunan ve Türk burjuvalarından ayrı bir kültürel ifade gereksinimi, işçi sınıfının toplum hayatındaki buluşma yerlerinin incelenmesiyle görülebilir. Bu makalede ele alınan dönem boyunca, Yahudi, Yunanlı ve Türk orta sınıflarının boş zamanlarını geçirdiği mekânlar kumsal boyunca uzanan gezinti yolu ve Beyaz Kule'nin yakınındaki kahvehanelerdi. Deniz esintisinin, muhteşem gün batımının ve "Parizyen" atmosferin tadını çıkarmaya gelenler *Nea Ellas* [Yeni Yunanistan], *Eptanisos* [Yedi Adalar],[62] *Olympos*, *Anadolu*, *La Turquie* ve diğerleri[63] gibi etnik çağrışımlı adlar taşıyan kahvehanelerde otururdu. Kahvehane müşterilerinin bu kurumların adlarına özellikle önem vermedikleri ileri sürülebilirse de, sosyalistlerin kentin kuzey batısında yer alan,

59 *La Epoca*, 23 Kasım 1900: "Gelecek haftadan itibaren Régie Tütün Şirketi'ndeki her işçi fes giyecektir." Jön Türkler'in gururla giydikleri fes özgürlük, bağımsızlık ve sınıf sembolü olmuştu. Selanik tütün işçileri, önceleri yukardan gelen emir nedeniyle fes giyerken, tütün işçisinin gururunun bir sembolü olarak giymeyi sürdürdüler; *Avanti*, 9 Aralık 1912. Yunanlılar kente girdikten bir ay sonra Yunan basını Yunanlılara karşı bir aşağılama biçimi olarak fes giyen Yahudileri eleştirdi (*Paros* gazetesinden); "Selanik'te 1 Mayıs", *a.g.e.*, 2 Mayıs 1913. İşçilerin 1 Mayıs gösterileri için broşür ve el ilanları dağıtmaları yasaklanmıştı; kırmızı bayraklarla, düğmelerinde kırmızı süslerle ve fes giymiş olarak işçi kulübünde toplandılar.

60 Avdela 1998, s. 424-30. Grevler ve gösteriler Yunanistan'ın ana ihracat kalemini besleyen tütün endüstrisini zedeledi; 1918'de, tütün Yunanistan'ın ihracatının %43'ünü oluşturuyordu. "Yahudiler ve Son Olaylar", *El Mesajero*, 14 Mayıs 1936. Benzer iddialar Mayıs 1936 başında, Büyük Tütün İşçileri Grevi'nde duyuldu. O sırada Yahudi nüfusunun kentte ve sokaktaki göstericiler arasında azınlık oluşturması, *Tahidromos* [Posta] gazetesinin Yahudi grevcileri Yunan ulusal duygularından yoksun olmakla ve kamusal düzeni bozmakla suçlamasını önlemedi.

61 Portugali 1993, s. 156-57. "Ortak bilişsel haritalar kültürel, ekonomik, etnik ve sınıfsal çatışmalarla çok yakından bağlantılıdır."

62 Bu isim Yunanistan'ın batı kıyısı açıklarındaki yedi adalara gönderme yapar.

63 Anastassiadou 1997, s. 191-92.

çevrelerine ve tütün fabrikalarına yakın Yeni Kapı civarındaki *El Amaneser* [Ladino: Şafak], *El Muevo Mundo* [Ladino: Yeni Dünya], *Café International* ve *Café Cristal*'i[64] tercih ettiklerini görürüz. Kısacası, kahvehanelerin adları ve yerleri farklı grupların aynı bölgede yaşayıp aynı mekânı paylaştıklarını, fakat aynı zamanda farklı bilişsel çevrelerde faaliyet gösterdiklerini düşündürmektedir.

Genç kızların sınıf bilinci üretim salonlarının döşemelerinde biçimlenmiş, sonra mahallelerinde güçlenmişti. İşçilerin çoğu Vardar Kapısı yakınındaki ve Baron Hirsch ve Régie Vardar (Régie tütün fabrikalarına yakınlığı nedeniyle böyle adlandırılmıştı) mahallelerinde, fabrikaların civarında yaşıyordu. Aile, iş deneyiminin, çevre ve toplumsal mücadelenin ayrılmaz parçasıydı. Tütün İşçileri Sendikası'nın liderleri, hedeflerine yalnızca işçilerin çalışma koşulları, ücretler ve kadın işçilerin katılımı konularıyla uğraşarak ulaşamayacaklarını anlamışlardı; her şeyden önce bir bütün olarak aileyi kendi saflarına çekmeli ve örgüt, hedefleri, mücadeleleri için ailenin desteğini sağlamalıydılar. Daha iyi çalışma koşulları ve daha yüksek ücret talebi, işçi sınıfı çevrelerinde "yoksul umutsuzluk mahalleleri"ni "yoksul umut mahalleleri"ne dönüştürmek için gereken daha iyi yaşam koşullarına olan daha büyük toplumsal talebin bir parçasıydı.[65] Bir bütün olarak ailenin sendikanın uzun dönemli planları içinde olduğu düşünülüyordu; aileler bir bütün olarak 1 Mayıs kutlamalarına, sendikanın düzenlediği gezilere, danslara ve pikniklere katılıyorlardı. Grevci işçilerin aileleri için bağış ve yemek paketleri toplanıp dağıtılıyordu.[66] Spor takımları kurulmuş, değişik sendikaların takımları arasında yarışmalar düzenlenmiş, halk kütüphaneleri açılmıştı;[67] akşam sınıflarında tütün fabrikalarının genç kızları yorgun annelerine Ladino (İbranice harflerle) okuma ve yazmayı öğretiyorlardı; Yunanca, tarih ve sağlık öğretimi de yapılıyordu.[68] Dans geceleri revaçtaydı; Sosyalist Hareket'in düzenlediği geceler

64 Ben-Aroyah 1972, s. 311. Sosyalizm yeni bir dönemin şafağı olarak görülüyordu; "Sosyalist Federasyon Fonu", *Avanti,* 29 Eylül 1913. Ocak 1915'te Sosyalist Federasyon'un tiyatro grubu, Federasyon'un önde gelen liderlerinden Alberto Arditi'nin hapisten çıkması onuruna Cennet Salonu'nda Molière'in *Cimri*'sini sahneledi. "El primo mayo en Salonika", *Suplimento del Avenir,* 2 Mayıs 1911; Dumont 1997, s. 82.

65 Leontidou 1990, s. 84-88.

66 "Tütün Krizi", *Avanti,* 13 Haziran 1913.

67 "Kitaplar", *La Solidaridad Ovradera,* 3 Mart 1911; "Kütüphane", *Avanti,* 10 Aralık 1921: "Komünist Gençlik Kütüphanesi her akşam 6.00 ile 9.00 arası ve cumartesi tüm gün açıktır." Açık sosyalist mesajları olan kitaplar için ayrıca bkz. Dumont 1997, s. 95, ref. 15.

68 "Ladino Dersleri", *Avanti,* 21 Kasım 1913, s. 2. Biri erkekler ve biri kadınlar için olma üzere iki Ladino sınıfı açılmıştı; "Yaşamımız", *a.g.e.,* 11 Şubat 1914; Flor Eskaloni Sapan ile görüşme, Ramat-Gan, 2000.

Karı Bazar dans okulu ve *Café Havuzlu* gibi işçilerin mücadelesini destekleyen ve bağış yapan bazı dans okullarında yapılmıştı.[69] Sınıf hiyerarşisi Yahudi cemaatinin düzenlediği danslarda bile korunuyor, burjuva kadınlar işçi sınıfından erkeklerle dans etmiyordu.[70]

Ladino dilinde gösteri yapan kültür derneği *De Grupo Dramatiko* sosyalist hareketin bir parçasıydı. Tiyatro gösterileri siyaset ve eğitim amaçlıydı. *De Grupo Dramatiko* kurulalı beri mahallede alternatif bir siyasal güç temeli oluşturmak üzere bilinçli bir temsil politikası gütmüştü. Bu örgüt, kent ve Yahudi cemaati politikalarının tartışıldığı toplumsal ve siyasal mekânların yaratılmasında ve biçimlendirilmesinde hayati rol oynadı.

Tütün işçileri, fabrikalarda çıkan çatışmalardaki deneyimleriyle, bir yandan eş ve anne olarak kendilerinden beklenen rolleri doldurmaya çalışmak, öte yandan kriz zamanlarında hem erkek hem de kadın işçilere cesaret veren "Thérèse Raquin", "Madlene", "Ana Maslovena" ve Octave Mirbeau'nun oyunu *Sosyalist Bayramı*'ndaki[71] işçi Gilbert'in kız kardeşi "Micheline" gibi işçi sınıfının kadın kahramanlarına benzemeye çalışmak arzusu arasındaki gerilimle de boğuşuyorlardı. Sahnelenen her oyunun açık bir sosyalist iletisi vardı.

BURJUVALARIN GÖZÜNDE KADIN TÜTÜN İŞÇİLERİ

Yunan hükümeti 1917'deki büyük yangından sonra kent manzarasını dönüştürme, kentin Bizans ve Helen özelliklerini canlandırma olanağı buldu.[72] Yeni mekânsal coğrafya, mekânın değişim değeri ve toplumsal ayrımlar temelinde biçimlendirildi. Proletarya yoksul ve perişan mahallelerde kaldı ve merkezden varoşlara itildi.[73]

Tütün işçilerinin ve kent proletaryasının evleri, fabrikalar, kamu konutları, hepsi Bara denilen bir bölgedeydi. Bu bölgede *İrinis*, *Afroditis*, *Prometheos*, *Odysseos*, *Tantalo*[74] ve *Bakhos* sokakları vardı ve belediye bu bölgeyi hem sanayi hem de yetişkinlerin eğlence bölgesi olarak belirlemişti.

Bu çifte endüstrileşme ve "arılaştırma" süreci Henri Lefebvre[75] tarafın-

69 "Sosyalist Federasyon Günlük Fonu", *Avanti*, 6 Ekim 1913.

70 "Sosyalist Federasyon Fonu", *Avanti*, 15 Aralık 1913: *Porké una noble dama refuzó de baylar kon un ovrador, i ke les sea segunda lisión, a los lavoradores ke adiran el Sionizmo.*

71 Romero 1983, s. 256-57, 283-86.

72 Yerolympos 1996.

73 "Sanayi Alanı", *Aksion*, 8 Ocak 1935. Belediye 15 gün içinde tüm fabrikaların kent çeperindeki "26 Ekim" Sokağı ile Beş Çınar Bahçeleri arasına taşınmasına karar vermişti.

74 Praudos, Papastrato, Latour, Pomro vb. tütün fabrikalarının hepsi Tantalo Sokağı'ndaydı.

75 Lefebvre 1996, s. 71-72.

dan tartışılmış ve David Sibley'in yazdığı *The Geographics of Exclusion*'da [Dışlanmanın Coğrafyası] şöyle tanımlanmıştır:

> Kenti yeniden biçimlendirmek için yapılan 19. yüzyıl planları böylece bir arılaştırma süreci olarak görülebilirdi; kenti kirlettikleri düşünülen çeşitli grupları –genel anlamda yoksulları, işçi sınıfı artıklarını, ırksal azınlıkları, fahişeler ve diğerlerini– dışlamak için tasarlanmışlardı.[76]

Tütün işçilerinin genelevlere yakınlığı orta sınıfın tütün işçisi kızları fahişelerle özdeşleştirmesine yol açıyordu (Resim 5.1). *El Kulevro* [Yılan] gazetesinde 1920 yılında çıkan bir makalede yazar şikâyet etmekteydi:

> Yahudi temsilcilere soruyoruz, "Neden 'iyi kızlar'ı uzağa yollayacağınıza eski mahallede kalmalarına izin veriyorsunuz? Yetkililer Bara'da namuslu insanların yaşadığını bilmiyor mu? Bu 'zarif hanımefendilerin' namuslu genç kadınlarla beraber yaşamasına izin vermek adil mi?"[77]

Kadın tütün işçilerinin fahişelerle ilişkilendirilmesinin bir başka nedeni kılıklarıydı. Tütün fabrikalarında çalışan kızlar sekiz dokuz yaşındaki kız kardeşlerine yüksek topuklu ayakkabılar ve bezlerle veya pamukla doldurulmuş sutyenler giydiriyorlardı. Daha büyük gösterebilmek için makyaj da yapıp işe alınmalarını, böylece sokaklardan uzak kalmalarını sağlıyorlardı.[78]

Tütün işçisi genç kadınlar daha basit bir nedenle de kent burjuvazisinin rahat, düzenli yaşamına bir tehdit oluşturuyordu: Kızlar tütün fabrikalarında çalıştığı için çamaşırcı ve hizmetçi bulunamıyordu. Orta sınıf kadınların gözünde, genç kızlar canlarının çektiğini yapıyordu; istedikleri zaman orta sınıf evlerinde çalışıyor, istemedikleri zaman tütün fabrikalarında çalışmaya gidiyorlardı. Bir gazetenin mizah sütununda, "Clara teyze" diye biri, hizmetçisinin bir Yunan veya Müslüman evine gittiğini, çünkü cumartesi günü Beş Çınar Bahçeleri'ndeki gezintisi için kendisine "üstünde çiçek bahçesi olan" bir şapka, eldivenler ve vücudunun güzelliğini vurgulayacak bir korse almasına yetecek zammı almadığım anlatarak şikâyet etmekteydi. "Clara teyze" zamanın değiştiğini, artık evin hanımının yardımcısına nazik davranması gerektiğini belirtiyordu, çünkü hizmetçiler her an tütün mevsiminin açıldığını ve fabrikalara gireceklerini söyleyerek bohçalarını toplayıp gidebilirlerdi.[79]

76 Sibley 1995, s. 57.

77 *El Kulevro*, 23 Temmuz 1920.

78 Bienvenida Pitchon-Mano ile görüşme. Bayan Mano okula gitmemişti; kendinden büyük üç kız kardeşi onu tütün fabrikasına işe götürdüler.

79 "Bula Clara: Chronica Popular", *El Avenir*, 3 Ağustos 1906.



Resim 5.3. Bara'da (Vardar bölgesi) fahişeler.
Flor Safan Eskaloni koleksiyonundaki anonim bir karpostaldan ayrıntı.

Genç kızlar tütün yaprağı ayırmayı tercih ediyordu. Bu mevsimlik iş, tanıdık çevreye dönüş anlamına gelirdi. Fabrikada hiçbir "evin hanımefendisi" tepelerinde durup emirler yağdırmıyordu, yorgunluktan bitkin düşene kadar çalışmaları da gerekmiyordu; burada eşittiler, her biri bir "kontes"ti ve farklı bir yaşam düşleyebilirlerdi.[80]

Öte yandan kendi mahallelerinde kadın tütün işçileri çok saygı görüyordu. Çalışkanlıkları, aile gelirine katkıları ve özellikle uysallığın kültürel kodun bir parçası olduğu bir çevredeki cesaretleri nedeniyle destekleniyor, saygı görüyorlardı. Sosyalist basındaki makaleler orta sınıftan kadınların hizmetçilerine kibirli davranmasını eleştirdiler. Burjuva kadınlara, kadın hizmetçilerini evin efendisinin ve oğlunun cinsel istismarından korumaları, onlara iyi davranmaları ve ücretlerini zamanında ödemeleri çağrısında bulundular.[81]

80 Bienvenida Pitchon-Mano ile görüşme. *La Cigarrera* şarkısı şöyledir: "Mavi elbisen sana ne kadar yakışıyor, tütün fabrikasından çıkarken bir kontes gibisin."

81 "Yahudi Kızların Namusu İçin", *El Avenir*, 27 Ekim 1910. Bu makale, yaşları 15-20 arasındaki,

AŞK VE ROMANTİZM

Genç kızların siyasal farkındalıkları arttıkça, aşk, aile ve çocuk düşleri de artıyordu.

Kızlar genellikle ana babalarının seçtiği (tercih edilen damat adayı geniş aileden biri, örneğin bir kuzendi) genç erkeklerle evlenirdi. Bazen –pek sık olmasa da– genç kız belirlenmiş adayla evlenmeyi reddedebilir, kalbinin sesini izlemeyi seçebilirdi. Söz konusu ailelerin tercihlerine göre, bir tütün işçisi olası damat adayı olarak ailenin onayını alamayabilirdi ve birbirini seven çifti ayırma girişimleri yapılırdı. Akran tütün işçileri Abraham Eskaloni ve Estherina Cohen âşık olduklarında da böyle oldu. Estherina'nın babası, Abraham'ın kızıyla flört etmesini onaylamıyordu, evliliği onaylamayı reddetti. Bunalan Abraham, Estherina'nın babasına yaklaşıp bıçakladı.[82] On uzun yıl boyunca Estherina kendi kocasını seçme hakkı konusunda tutumunu korudu, sonunda babası Abraham'la evlenmesine izin verdi.[83] Çok sık olmasa da, toplumsal ve ekonomik sınıflar ve dinler arasında evlilikler yapılıyor, örneğin Yahudi kadın tütün işçileri Müslümanlığı veya Hıristiyanlığı kabul edip Müslüman veya Yunanlı tütün işçileriyle evleniyorlardı.[84]

SONUÇ

Bu makalede, daha önce Osmanlı ve Osmanlı sonrası dönemlerde özel/kamusal alanlar, iş ilişkileri, Selanik'teki Yahudi aileleri ve cemaati konusundaki çalışmalarda üstünde durulmayan bir boyuta odaklandım: kadın tütün işçileri.

Kamusal alanda açık açık konuşanlar, öncelikle kadın tütün işçileri, yani ailelerine destek olmak ve drahomaları için birazcık para biriktirmek için çalışması gereken kızlar ve genç kadınlardı. Düşüncelerini söylediler, sıkıntılarını haykırdılar ve var olduklarını ilan ettiler. Kadın tütün işçilerinin toplumsal, sınıf ve siyasal bilinçleri, işçi sınıfının bu genç kızlar harekete katılmadığı ve ailelerinin desteği alınmadığı takdirde mücadelenin başarısız olacağını anlamaları sonucu ortaya çıktı.

ailelerinin tütün fabrikasında iş bulduklarını zannettiği Yahudi kızların çalıştığı iki genelevin öyküsünü anlatır.

82 *El Avenir*, 2 Eylül 1904, s. 12.

83 Belki de baba Estherina'nın seçimi konusunda endişe etmekte haklıydı: Beş yıllık evlilikten sonra Abraham öldü, hamile karısını parasız, desteksiz, üç bebekle dul bıraktı. Estherina bir süre sütanne olarak çalıştı, daha sonra tütün fabrikasına geri döndü. Çocukları erkek ve kız kardeşinin evlerinde büyüdü. İkinci Dünya Savaşı sırasında, Estherina ve çocukları Hortiachi köyünde sahte belgeler kullanarak saklandı ve Alman işgaline karşı Yunan direniş örgütüyle birlikte savaştı.

84 "Dinden dönmeler", *El Avenir*, 2 Nisan 1909. Bu makalede yazar, yoksul ailelerden genç Yahudi kızların Yunan ve Türk evlerinde hizmetçilik yapmalarını kınamaktadır.

Tütün fabrikalarında çalışmanın kadın işçilerde özbenlik biçimlenmesine katkısı oldu gerçi, ama onların yaşam tarzlarında esaslı ve sürdürülebilir bir değişiklik yaratmadı. Tatminkâr bir yaşamın genellikle aile aracılığıyla sürdürüldüğü bir toplumda, kadınlar tütün işini meslek seçmediler. Daha ziyade, bu işi ekmek parası kazanabilmek ve drahoma parası biriktirmek için bir gereklilik olarak gördüler; böylece zamanı geldiğinde evlenip yuva kurabileceklerdi.

Tütün fabrikalarında çalışmış kadınlarla elli yıl kadar sonra yapılan mülakatlardan anladığımız kadarıyla, bu işçi sınıfından kızların gözünde sanayileşme ilerleme değil, düşük ücretli ve alçaltıcı iş demekti. Bu, görüşmelerde kadınların işleri, iş koşulları, düşük ücretler, grev ve gösterilere veya sosyalist ya da komünist harekete katılıp katılmadıkları hakkında konuşmak istememelerinden anlaşılmaktadır. Bunun yerine, evlilik yaşamlarını, ailelerini ve çocuklarını konuşmayı tercih etmişlerdi.[85]

Tütün işi Selanik'in işçi sınıfı mahallerindeki genç kızların olgunlaşmalarında sadece bir basamaktı; bu basamakta dünyalarına yeni değerler girmiş ve kısa bir zaman için de olsa, sokaklara çıkıp toplumsal eşitlik istemeye cesaret eden "kontesler"' ve "prensesler" olmuşlardı. İş ilişkileri, toplumsal ve ideolojik ilişkiler aile bağlarının yerini almadı, daha ziyade bir bütün olarak aileyi daha geniş "ideolojik aile"yle bütünleştirmenin bir aracı oldular.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Yayımlanmamış
Arşivler:
Tel Aviv University, The Goldstein-Goren Center for Diaspora Research, Documentation Project of Turkish and Balkan Jewry.

Görüşmeler:
Flor Eskaloni, Ramat-Gan, 2000.
Bienvenida Pitchon Mano, Selanik, Şubat 2002.

Yayımlanmış
Raporto annuel de la union de los lavoradores del tutun de Saloniqo (14 Tishrei 5668-Av 5669; 21 Eylül 1907-Temmuz 1909) [Selanik Tütün İşçileri Sendikası Yıllık Raporu], Selanik: Brudo & Jameli Han, 1909.

85 Flor Eskaloni Sapan ve Bienvenida Pitchon-Mano ile görüşmeler.

Ben-Aroyah, A., "Reshit ha-Tenu'ah ha-Sosialistit bein Yehudei Saloniqi" [Selanik Yahudileri arasında sosyalist hareketin başlangıcı] *Zikhron Saloniqi* içinde [Selanik Hatırası], ed. D.A. Recanati, Tel-Aviv, 1972, 1, s. 309-20.

Yona, Y., *Kantes muevos por los teritemblos* [Depremin Yeni Şarkıları], Sofya, 1903.

Gazeteler ve Süreli Yayınlar

Aksion (Selanik), 1929-Şubat 1940; kurucusu Eli Frances, 1935'te La Prensa Libre ile birleşti; Ağustos 1938'den itibaren ed. Albert Molho.

Avanti (Selanik), 1911-1934 (?); Ladino; ed. Avraham Ben-Aroyah, Alberto Arditi, Jacques Ventura, Hayim Saporta, Leon Caraso, Melikoğlu. (haftada 3 kez). Sosyalist Federasyon'un yayın organı, 1921'den itibaren Komünist Parti'nin. 9 Aralık 1912, 11 Nisan 1913, 14 Nisan 1913, 2 Mayıs 1913, 7 Mayıs 1913, 9 Mayıs 1913, 14 Mayıs 1913, 13 Haziran 1913, 8 Eylül 1913, 29 Eylül 1913, 6 Ekim 1913, 16 Ekim 1913, 5 Kasım 1913, 21 Kasım 1913, 8 Aralık 1913, 15 Aralık 1913, 22 Aralık 1913, 29 Aralık 1913, 11 Şubat 1914, 10 Aralık 1921, 27 Aralık 1921.

El Avenir (Selanik), 1897-1917; Ladino; ed. David Y. Florentin (haftada iki kez). 2 Eylül 1904, 3 Ağustos 1906, 28 Temmuz 1908, 8 Ağustos 1908, 12 Ağustos 1908, 2 Nisan 1909, 31 Temmuz 1909, 24 Ağustos 1909, 26 Ekim 1909, Ocak 1910, 27 Ekim 1910, 2 Mayıs 1911, 27 Mayıs 1911, 13 Nisan 1914, 14 Nisan 1914, 15 Nisan 1914.

La Epoca (Selanik), 1897-1912; Ladino; ed. Sa'adi Halevi (haftada iki kez). 23 Şubat 1900, 23 Kasım 1900, 31 Mart 1905, 8 Temmuz 1910.

El Kulevro (Selanik), 1909-1925; Ladino; ed. Albert Matarasso (haftalık) 23 Temmuz 1920.

El Mesajero (Selanik), 1935-1941; Ladino; ed. Eliyahou Viasi (günlük) 14 Mayıs 1936.

El Popular (Selanik), 1928-1931; Ladino; ed. M. Arenos (haftalık).

Journal del Lavorador (Selanik), 1909-1910, Sosyalist Federasyon'un yayın organı; Ladino, Yunanca, Bulgarca ve Türkçe; ed. A. Tomov, A. Ben-Aroyah ve David Menasheh (yalnızca dokuz sayı çıktı). Eylül, Ekim 1909, Şubat 1910.

La Solidaridad Ovradera (Selanik), 1911-1912, Sosyalist Federasyon'un yayın organı; Ladino; ed. Shemuel B. Hamon (haftalık). 3 Mart 1911, 31 Mart 1911, 12 Nisan 1911, 21 Nisan 1911, 28 Nisan 1911, 5 Mayıs 1911, 12 Mayıs 1911, 2 Haziran 1911.

La Solidarite Ovradera (Selanik), 12 Mayıs 1911, Sosyalist Federasyon'un yayın organı.

İkincil Kaynaklar

Aktsoglou J. I., "The Emergence/Development of Social and Working Class Movement in the City of Thessaloniki (Working Associations and Labor Unions", *Balkan Studies* 38, 2, 1997, s. 285-306.

Anastassiadou, M., *Salonique, 1830-1912: Une ville ottomane à l'âge des rèformes*, Brill, Leiden, 1997.

Ardener, S. , "Ground Rules and Social Maps for Women: An Introduction", *Women and Space: Ground Rules and Social Maps* içinde, ed. S. Ardener, St. Martin's Press, New York, 1981, s. 11-34.

Avdela, E., "Class, Ethnicity, and Gender in Post-Ottoman Thessaloniki: The Great Tobacco Strike of 1914", *Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870-1930* içinde, ed. B. Melman, Routledge, New York, 1998, s. 424-27.

Baron, A., "Gender and Labor History: Learning from the Past, Looking to the Future",

Work Engendered: Toward a New History of American Labor içinde, ed. A. Baron, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1991, s. 1-46.

Bridenthal, R. C. Koonz ve S. Stuard (ed.), *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1987.

Dagkas, Alexandros, *Recherches sur l'histoire sociale de la Gréce du nord: Le movement des ouvriers du tabac, 1918-1928*, Association Pierre Belon, Paris, 2004.

Denisch, B., "Sex and Power in the Balkans", *Woman, Culture and Society* içinde, ed. M. Rosaldo ve L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford, 1974, s. 243-62.

Dubisch, J. ed., *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Dumont, P., *Du socialisme ottoman à l'internationalisme anatolien*, İsis, İstanbul, 1997.

Eden, E ve N. Stavroulakis, *Salonika: A Family Cookbook*, Talos Press, Atina, 1997.

Friedl, E., "The Position of Women: Appearance and Reality", *Gender and Power in Rural Greece*, içinde, ed. J. Dubisch, Princeton University Press, Princeton, 1986, s. 42-45.

Gamarnikov, E., D. Morgan, J. Purvis, ve D. Taylorson (ed.), *Gender, Class and Work*, Heinemann, Londra, 1983.

Georgeon, F., "Selanik musulmane et deunmè", *Salonique, 1850-1918: La 'ville des Juifs' et le réveil des Balkans* içinde, ed. G. Veinstein, Autrement, Serie Memoires n.12, Paris, 1992, s. 105-18.

Hadar, G., "Aspects of Jewish Family in Salonika 1900-1943" (İbranice), doktora tezi, Hayfa Üniversitesi, 2003.

—, "Régie Vardar: A Jewish 'Garden City' in Thessaloniki (1917-1943)", Bildiri, Yedinci Uluslararası Kent Tarihi Konferansı: Karşılaştırmalı Perspektiften Avrupa Kentleri, Atina-Pire, 27-30 Ekim 2004.

Harris, G. S., *The Origins of Communism in Turkey*, Stanford University Press, Stanford, 1967.

Haupt, G. ve P. Dumont (ed.), *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1977.

Helly, D. O. ve M. Reverby (ed.), *Gendered Domains: Rethinking Public and Private Women's History*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1992.

Hirschon, R., "Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality", *Women and Space: Ground Rules and Social Maps* içinde, ed. S. Ardener, St. Martin's Press, New York, 1981, s. 70-86.

Kaplan, M. (ed.), *The Marriage Bargain*, New York, Haworth Press, 1985.

Kaplan, T., "Women and Communal Strikes in the Crisis of 1917-1922", *Becoming Visible: Women in European History*, içinde, ed. R. Bridenthal ve diğ., Houghton Mifflin Company, Boston, 1987, s. 429-47.

Keohane, O. N., "Preface", *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History*, içinde, ed. D.O. Helly ve M. Reverby, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1992, s. ix-xii.

Kofos, E., *Nationalism and Communism in Macedonia*, Institute for Balkan Studies, Selanik, 1964.

Küçük, A., *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, İstanbul, 1977.

Ladas, S., *The Balkan Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey*, New York, 1932.

Lambiri-Dimaki, J., "Dowry in Modern Greece: An Institution at the Crossroads between Persistance and Decline", *The Marriage Bargain* içinde, ed. M. Kaplan, New York, 1985, s. 165-78.

Lampe, J. R. ve M. R. Jackson, *Balkan Economic History, 1550-1950: From Imperial Borderlands to Developing Nations*, Indiana University Press, Bloomington, 1982.

Lefebvre, H. *The Production of Space*, çev. D. Nicholson-Smith, Blackwell Publishers, Oxford, 1991.

—, *Writing on Cities*, çev. E. Kofman ve E. Lebas, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

Leontidou, L., *The Mediterrannean City in Transition: Social Change and Urban Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Liakos, Η σοσιαλιστικη ομοσονδια εργατκη Θεσαονικης (φεντερασιον) και η σοσιαλιστικι νεολαια, [Selanik'te Sosyalist işçilerin sendikası ve sosyalist hareket], Selanik, 1985.

Melman, B. (ed.), *Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870-1930*, Routledge, New York, 1998.

Moutsopoulos, N. K., *Thessaloniki 1900-1917*, Selanik, 1980.

Okyar, O. ve H. İnalcık (ed.), *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)/Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, "Türkiye'nin Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Birinci Uluslararası Kongresi/First International Congress on the Social and Economic History of Turkey", sunulan bildiri metinleri, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 11-13 Temmuz 1977, Meteksan, Ankara, 1980.

Peristiany, G. ve J. Pitt-Rivers (ed.), *Honour and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Pitt-Rivers, J., "Honour and Social Status", *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. G. Peristiany ve J. Pitt-Rivers, Weinfeld and Nicolson, Londra, 1965, s. 9-78.

Pollert, A., "Women, Gender Relations and Wage Labour", *Gender, Class and Work* içinde, ed. E. Gamarnikov ve diğ., Heinemann, Londra, 1983, s. 96-114.

Portugali, J., *Implicate Relations: Society and Space in the Israeli-Palestinian Conflict*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston ve Londra, 1993.

Quataert, D., "The Workers of Salonika, 1850-1912", *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839-1950*, ed. D. Quataert ve E. J. Zürcher, Londra ve New York, 1995, s. 59-74.

—, "Ma'amad Po'alei ha-Ta'asiyah be-Saloniqi, 1850-1912" [Selanik'te Sanayi İşçisi Sınıfı, 1850-1912], *Yemei ha-Sahar, Peraqim be-Toledot ha-Yehudim ba-Imperiyah ha-'Ot _manit* [Hilal Günleri: Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin Tarihinden Bölümler] içinde, ed. M. Rozen, Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1996, s. 311-32.

Recanati, D. A. (ed.), *Zikhron Saloniqi* [Selanik Hatırası], 2 cilt, Tel Aviv, 1972-86.

Rizk Khoury, D., "Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic and Public Spaces for Mosuli Women", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. M.C. Zilfi, Brill, Leiden, 1997, s. 105-28.

Romero, E., *Repertario de noticias sobre el mundo teatral de los sefaradies orientales*, Instituto 'Arias Montano', Madrid, 1983.

Rosaldo, M. ve L. Lamphere (ed.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974.

Rozen, M. (ed.), *Yemei ha-Sahar, Peraqim be-Toledot ha-Yehudim ba-Imperiyah ha-'Ot _*

manit [Hilal Günleri: Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin Tarihinden Bölümler], Tel Aviv Üniversitesi, Tel Aviv, 1996.

—, "Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Century", *Turcica* 30, 1998, s. 331-46.

—, *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans, 1808-1945*, c. 1, Goldstein-Goren Diaspora Research Center, Tel Aviv University, Tel Aviv.

Sant Cassia, P. ve C. Bada, *The Making of the Modern Greek Family*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Scholem, G., *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Princeton, 1973.

Shields, R., "An English Précis of Henry Lefebvre's *La production del'espace*", Ön makale 63, Nisan 1988. Sussex: Urban and Regional Studies Arts Building, 1988.

Sibley, D., *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*, Routledge, Londra ve New York, 1995.

Starr, J., "The Socialist Federation of Saloniki", *Jewish Social Studies*, 7, 1945, s. 323-36.

Stubbs, J., *Tobacco in the Periphery: A Case Study in Cuban Labour History, 1860-1958*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Tekeli, İ. ve S. İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) /Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, ed. O. Okyar ve H. İnalcık, "Türkiye'nin Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Birinci Uluslararası Kongresi/First International Congress on the Social and Economic History of Turkey" bildiri metinleri, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Temmuz 11-13, 1977, Meteksan, Ankara, 1980, s. 351-82.

Tilly, L. A., *Politics and Class in Milan, 1881-1901*, Oxford University Press, New York, 1992.

Tunçay, M., *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Ankara, 1967.

Uziel, I. P., *Ha-Migdal Ha-Lavan* [Beyaz Kule], The Institute for Research on the Jews from Salonika, Tel Aviv, 1978.

Veinstein, G. (ed.), *Salonique, 1850-1918, La "ville des juifs" et le réveil des Balkans*, Autrement, Serie memoires n.12, Paris, 1992.

White, J. B., *Money Makes Us Relatives: Women's Labour in Urban Turkey*, University of Texas Press, Austin, 1994.

Yerolympos, A., *Urban Transformations in the Balkans (1820-1920): Aspects of Balkan Town Planning and the Remaking of Thessaloniki*, University of Studio Press, Selanik, 1996.

Zilfi, M.C. (ed.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Brill, Leiden,1997.

6

Hıristiyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)

Svetlana Ivanova

Bulgar Katolik Piskoposu Filip Stanislavov (1608/10-1674) 17. yüzyıl ortalarında yakınıp duruyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli vilayetinde yaşayan sapkın Pavlik tarikatı üyeleri boşanmanın yasak olduğunu anlamıyor, bir erkeğin bir karıyı bırakıp bir diğerini almasını, Türkler ile Ortodoks Hıristiyanların da böyle yaptığını öne sürerek, savunuyorlardı.[1] Gerçekten de, Rumeli'de sanayileşme öncesi çok dinli Osmanlı toplumunda hem şeriata, hem de Ortodoks Hıristiyanların, Katoliklerin, Romanlar, Yahudiler, Ermeniler, vb'nin dini yasa ve âdetlerine dayalı birkaç farklı evlilik modeli vardı. Sonuç olarak evlilikle ilgili konular farklı topluluklarda, farklı ele alınıyordu ve dolayısıyla karşılaştırma yapmadan önce, tarihsel araştırma açısından, bu farklı uygulamaları ayrı ayrı incelemek gereklidir. Bu nedenle, bu makalede Ortodoks Hıristiyan kadınlar üzerinde durdum.[2]

Bir kadının statüsünü belirleyen en önemli etkenlerden biri –özellikle de evlenmeden yaşamanın bir seçenek olmadığı sanayi öncesi toplumda– evlilikti; dolayısıyla evliliğin kadın çalışmalarında merkezi bir konumu vardır.[3]

Ortodoks Hıristiyan kadının evlenmesi, evlilikteki konumu, boşanma ve dul kalmanın yarattığı kriz; evlilikle ilgili bütün bu konulara Osmanlı-

1 Milev 1914, s. 150.

2 Daha önceki çalışmalarım öncelikle Müslüman kadınlar ve onların evlilik sorunlarına odaklanmıştır: S. Ivanova 1996a, 1998, 2002. Hıristiyanların ve Müslümanların evlilik sorunları hakkında bkz. S. Ivanova 1996b, 1999a, 2001a.

3 S. Georgieva 1999, s. 245-86; Gradeva 2004a, s. 181-89; Grozdanova ve Andreev 1998; M. Todorova 1993; O. Todorova 1991, 1992, 1996a, 1996b, 2001, 2003, 2004.

Türk kadı sicillerinin[4] yardımıyla ışık tutmaya çalışacağım. Bu makalenin kapsadığı coğrafi bölge Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa vilayetlerinin Rumeli diye bilinen orta bölgesidir ve aşağı yukarı bugünkü Bulgaristan topraklarını kapsar.

BELGELER

Bu makalenin amacı farklı olduğu için, geçmişte Ortodoks kadınların evlilik statülerini düzenleyen daha geniş geleneksel hukuki çerçeveyle ilgili kaynakları kullanmadım. 18. yüzyılın ikinci yarısından önceki dönemde Ortodoks Kilisesi'nin evlilik olayını nasıl düzenlediğiyle ilgili görece daha az kaynak vardır. Piskoposluk konseylerinin kararlarına pek ender rastlanır.[5]

Neyse ki, Ortodoks Hıristiyanların evlilikle ilgili sorunlarının ele alınışını ayrıntılayan Osmanlı mahkeme kayıtları, yani kadı sicilleri vardır ve hiçbir kaynakla karşılaştırılamayacak kadar çok sayıdadır. Kadı sicilleri konumuzla ilgili, hem sayı hem hacim açısından en büyük belge grubudur.[6] Büyük potansiyellerine karşın, konunun çeşitli veçhelerini anlamamıza belli kısıtlamalar da getirirler.

Balkanlar'daki ve imparatorluğun diğer bölgelerindeki kadınların evlilik statüleriyle ilgili çok sayıda kadı sicili bugün araştırmacıların bilgisi dahilindedir. Ayrıca, tarihsel kaynaklar olarak Osmanlı kadı sicillerinin potansiyeli ve bunların yorumlanma yöntemi hakkında bazı sonuçlar çıkarılmıştır ki burada en azından bazılarını özetlemek önemlidir. Siciller genellikle sayısal analiz için uygun değildir. Ancak, belirli uygulamaların nasıl yaygınlaştığını veya yok olduğunu belgelemek için kullanılabilir. Ayrıca bu belgeleri bölgeye göre incelemek gereklidir. Araştırmacılar sık sık çevrilmiş veya notlanmış ampirik malzemeyi seçip çalışmalarına katarlar ve bunları ilgili şeriatla karşılaş-

4 Agmon, 1996; Göçek ve Baer 1997; Çiçek 1992; Gerber 1980; Gradeva 2004a; Imber 1997a; Jennings 1995, 1975; Layish 1991; Marcus 1989, s. 202-208; Matkovski 1973; Meriwether 1999; Peirce 2003, s. 129-34, 185-94, 351-74; Reindl-Kiel 1999; Tucker 1985, 1988; Würth 1995; Ze'evi 1995, 1996, s. 173-85; ayrıca bkz. not 2'deki referanslar.

5 O. Todorova 1989; Angelov ve Andreev 1974; Levin 1991, s. 32-46; Pantazopoulos 1967, s. 45-51. 19. yüzyıldaki kilise kurumlarının bazı belgelerini kullandım; kaynakça bilgileri ilgili yerlerdedir.

6 Bu makalede alıntılanan sicil, Ulusal Aziz Krilos ve Methodios Kitaplığı'nın Doğu Bölümü koleksiyonundadır (bundan sonra, OrO; bu koleksiyon hakkında bkz. S. Ivanova 2000), ayrıca otosefal Ohri Başpiskoposluğu bölgesinin bir parçası olan Manastır'ın (Makedonya'daki Vitola) yayımlanmış kadı sicillerinden bazı davaları da kullandım. Bu makalede alıntılanan bazı belgeleri önceki yayınlarımda kullandım (bkz. yukarıda not 2) ve bazıları Olga Todorova ve Rositsa Gradeva'nın çalışmalarında çıktı (bkz. yukarıda not 3). Burada, belgelerin yalnız kütüphane numaralarını ve yalnızca geniş alıntılanmış olanların yayın bilgisini vereceğim.

tırırlar.[7] Karı koca arasındaki tartışmaların kayıtlarını –bu kayıtlarda doğrudan konuşmalar bile bulunabilir– okuduklarında, bunları gerçeğe uygun zabıtlar olarak kabul etmek günümüz araştırmacılarına çekici gelir. Ancak, siciller hakkındaki bugünkü literatür bizi bu eğilime karşı uyarır: Kadı sicilleri basitçe mahkemedeki gerçek tartışmaların zabıtları değildir, amaçları da ne olup bittiğini doğru anlatmak değildir; daha ziyade, düzenlenen belgenin usül olarak geçerliliğini ve nihai mahkeme kararını teminat altına alan formülü kullanarak, davadaki ilgili öğelerin anahatlarını şeriatın sağladığı çerçeveye uygun biçimde aktarmaktır.[8]

Kadı sicillerinde yer alan evlilik ve boşanmayla ilgili davalar, çeşitli mezheplerin örfi hukukuna göre karara bağlanmış davalarla sayısal olarak karşılaştırılamaz. Sanayi öncesi dönemde Bulgar topraklarında âdetlerin formel hukuki kurumların önüne geçtiği gibi fazla genel bir bakış açısının geçerliğini ölçmek zordur. Kendi örfleri içinde uzlaşma aramak yerine mahkemeye başvuran Hıristiyan ve Müslüman kadınların oranını belirlemenin olanaksızlığının yanı sıra, Hıristiyan kadınların ne kadarının kilise mahkemesini değil de kadı mahkemesini yeğlediklerini bilmiyoruz.

Osmanlı malzemesinin sınırlarına rağmen, en azından hacmi nedeniyle bu malzemenin yardımı olmadan 19. yüzyıldan önce Hıristiyan dünyasında evlilik kurumunu ve bu kurum içinde kadının statüsünü incelemek olanaksızdır.

HUKUKİ ÇERÇEVE: EVLİLİK VE BOŞANMANIN KİLİSE HUKUKUNDA ELE ALINIŞI

Ortodoks kilisesi evliliği dini ve hukuki bir kurum olarak kabul ederdi. Bizans İmparatorluğu'nda 9. yüzyılın sonundan itibaren ve daha sonra Bulgaristan'da evlilikte kilise düğünlerinin zorunlu olması konusunda girişimler yapılmış, böylece kutsal bir tören haline gelen düğün, herkesin gözü önünde yapılması nedeniyle örf sistemiyle ilişkisini de korumuştu. Evlilik kesin olarak tekeşlilikti.[9] Daha önce örfün ve kilisenin gözünde neredeyse evliliğe eşdeğer sayılan nişan yapılırdı. Para ve mal konuları dahil evlilik öncesi anlaşmalar, nişan sırasında sonuçlandırılırdı. 14. yüzyıla gelindiğinde, kilise kanunlarına göre art arda üç evliliğe izin veriliyor, önceki evliliğin eşin ölümü

7 Imber 1997a, s. x-xi ve yapıtın çeşitli yerlerinde; ayrıca bkz. yukarıda not 4.

8 Baltacı 1987; İnalcık 1953-54; Jennings 1978; Mandaville 1966; Peirce 1998; Rafeq 1979; Seng 1991, s. 308; Ze'evi, 1998.

9 R. Ivanova 1984.

veya boşanma gibi bitiş nedenlerine bakılmıyordu. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Balkanlar'da geçerli olan Ortodoks kilisesi kanunlarına göre, yedinci dereceye kadar kan akrabalığı ve evlilik veya himaye (aynı çocuğun vaftiz babası/vaftiz annesi olmak) yoluyla hısımlık evliliği engellerdi. Dolayısıyla, ruhban sınıfının bir işlevi bu kuralların uygulanmasını ve yasaklara uyulmasını sağlamaktı. Kilisenin politikası *vula* –piskoposun verdiği evlilik izni– istenmesini zorunlu hale getirmekti.

Ortodoks Hıristiyanlık ahlaksız davranışları bertaraf etmenin aracı olarak evliliğin bitirilmesine izin verir; ancak kilise, barışma süreleri, mal yaptırımları, kefaret, tekrar evlenme kısıtlamaları vb. yoluyla boşanmayı önlemek için çaba gösterirdi. Kilise kanununda, kadına işkence etmek ve dövmek, kocanın üç yıl veya daha fazla yokluğu, eşlerden birinin diğerini öldürme girişimi, ciddi hastalık (ama tedavi çabalarından sonra), akıl hastalığı, kocanın üç yıl veya daha fazla iktidarsızlığı (kısırlığı değil) ve alkol bağımlılığı boşanma nedenleriydi. Kilise kanunu boşanmadan sonra çocukların statüsünü –anne babadan hangisinin onların bakımını üstlenebileceği, nafakaları gibi – düzenlerdi. Kendisi boşanmanın suçlusu değilse, kadın drahomasını geri alabilirdi.[10]

Bölgesel farklara rağmen, Hıristiyan Bulgarlarda –19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başından malzemelere dayanarak etnologların ve hukuk tarihçilerinin yeniden yapılandırıldığı haliyle – örf, evlilikle ilgili konulara görece bir standart getirmişti; bunun nedeni Hıristiyanlığın erken kabul edilmesi, dolayısıyla din dogmalarının evliliğin ele alınış biçimini etkilemesiydi. Örfi hukuk, kilise kanununun şart koştuğu boşanma nedenlerinin hepsini kendine mal etmişti; tek fark kadının kısırlığı ve ağız kokusunun da boşanma nedenlerine eklenmesiydi. Zaman içinde, örf evin reisine çok daha büyük bir güç verecek şekilde evrildi. 20. yüzyılın başında bile kamuoyu boşanmayı olağanüstü ve ender bir olay olarak görüyordu. Ancak bu, sadece bir arzuyu ifade ediyor, gerçek durumu yansıtmıyordu: Gerçekten de, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Bulgar etnografyacıların görüştüğü kişilerin boşanma nedenlerini son derece ayrıntılı olarak sıralamaları uygulamayı çok iyi bildiklerini ortaya koymuştu.[11]

Kilise aile ve evlilik konularıyla ilgili hukuki işlevlerini dini mahkeme-

10 Andreev 1965; Angelov ve Andreev 1974; Levin 1991; Pavlov 1897, s. 170, 326, 367-70; Snegarov 1926, s. 28-31; Hristodulova 1976, 1981; Shaguna 1872; S. Georgiev 1990, 2002, 2003.

11 Andreev 1956, s. 6, 1979; Baldzhiev 1891; Bobchev 1896, 1923; Marinov 1892, 2, s. 185, 220, 3, s. 153, 149-50; Papastathis 1974, s. 189-96.

ler (piskoposluk kurulları) kanalıyla ve Roma hukuku ilkeleri temelinde yürütüyordu.[12]

ŞERİAT NORMLARI VE GERÇEK DURUM: KADI MAHKEMELERİNDE EVLİLİK SORUNLARINA ÇARE ARAYAN MÜSLÜMAN KADINLAR

Şimdi kısaca Balkanlar'da Osmanlı mahkemelerinde uygulanan evlilikle ilgili temel kuralları özetleyeceğim. Bu makalenin amacı Hıristiyanların ve Müslümanların evlilik sorunlarının kadı mahkemelerinde ele alınışını karşılaştırmak değildir. Ancak, Hıristiyan değil de Müslüman kadınlardan örnek vermeyi uygun buluyorum.

Şeriata göre, nikâh dini bir tören değil, daha çok erkek ve kadın arasındaki cinsel ilişkiyi ve çocuk yapmayı meşrulaştıran medeni bir sözleşmedir. Nikâh, çeşitli Müslüman halkların âdetlerine göre yapılan geleneksel düğünden farklıdır.[13]

Evlilik sözleşmesi Müslüman evliliğinin geçerli olmasının önkoşuludur. Evlilik sözleşmesini tamamlayan öğeler iki tarafın evliliğe girme kararını eşzamanlı olarak, aynı yerde ve tanıkların önünde ifade etmeleridir. Bu karar şahsen veya çok genç bir eşin temsilcisi veya koruyucusu tarafından belirtilebilir. Sözleşme evlilik yaşamının farklı yönlerini düzenleyebilir, hatta boşanma nedenlerini madde madde belirtebilir; ancak özü, geline damat tarafından verilen evlilik armağanıdır [*mehr*]. *Mehr* iki kısımdan oluşur: Biri, geline nikâh tarihinde verilir [*mehr-i muaccel*], diğeri, eşinin ölümü veya boşanma durumunda kadının alacağıdır [*mehr-i müeccel*]. Mehr olmadan evlilik geçersizdir.[14]

Şeriatın getirdiği kuralların sicillerdeki kanıtları ya evlilik sözleşmeleri ya da nikâhın kıyıldığına dair kayıtlardır. Bulgar kasabalarındaki mevcut siciller evlilik kaydı sayılabilecek bazı belgeler içermektedir. Şeriat gerekleriyle uyumlu olarak 16. yüzyıl gibi erken bir dönemde bile Rumeli'nin merkezi bölgelerinde evlilik sözleşmeleri yapıldığına dair birçok dolaylı gösterge vardır. Bulgar kasabalarındaki siciller ile Balkanlar'ın başka bölgelerinde (ki çok daha fazla sayıda kayıtlı evlilik sözleşmesi vardır) bulunan siciller karşılaştırıldığında edinilen ilk izlenim, 17. yüzyılın ikinci yarısından önce özellikle ka-

12 Andreev 1954; Baldzhiev 1891, s. 187; Blagoevich 1974, s. 9-13; Papadopullos 1967. 205; Pantazopoulos 1967, s. 46. 107-108; O. Todorova 1997, s. 162-77.

13 Petrushevskii 1966, s. 175; Serebriakova 1979; Anderson 1950, s. 2; Meron 1969, s. 99-100; el-Nahal 1979, s. 45; Imber 1997a, s. 165-83; Schacht 1979, s. 161.

14 Vagabov 1968, s. 39; Galabov 1924, s. 50-64; Cin 1974; Fyzee 1974, s. 90-98; Verma 1971; Imber 1997b; 1997a, s. 175-78; Ortaylı 1985, s. 127-29.

dı mahkemesinde düzenlenen bu tür sözleşmelerin Bulgar topraklarındaki Müslümanlar arasında çok yaygın olmadığıdır.[15] Evlilik tescili olarak kabul edilebilecek belgelerdeki kayıtlar genellikle çok kısadır. Böyle bir evlilik sözleşmesi, Sofya'daki bir sicile 1686 yılında kaydedilmişti. Koca adayı Ahmed, karısı ise Ahmed (?) kızı Fatime'ydi, Mustafa oğlu Şaban gelinin vekiliydi; Mehmed oğlu Ahmed, Hüseyin oğlu Ahmed, Mustafa oğlu Mehmed de onun vekil olduğuna şahitlik etmişlerdi. *Mehr* 800 akçeydi; Hasan Kâtib oğlu Osman Efendi, Ahmed Çelebi ve diğerleri evlilik sözleşmesinin şahitleriydi.[16] Bir Rusçuk siciline 1715'te bütün ayrıntılarıyla Arapça bir evlilik sözleşmesi girilmişti: Kentin kadısı, el-hac İbrahim oğlu Abdullah, Allah'ın adına ve şeriata uygun olarak, Abdülfettah ile Havva arasındaki evliliği iki tanığın huzurunda kayda geçirmişti; *mehr* 100.000 akçe idi.[17]

Osmanlı hükümetinin politikası Müslümanları mahkeme önünde evlenmeye özendirmekti. Ancak, tüm gerekler yerine getirildiği takdirde, kadı huzurunda yapılmayan evlilikler de yasal sayılıyordu.[18] 16. yüzyılda mahalle imamı kadıdan aldığı yetkiyle evlilik akdini gerçekleştirebiliyordu; bu uygulama ancak 19. yüzyılda herkes tarafından benimsendi ve resmen yerleşti. Bu durumda kadı, gelinin yaşadığı mahalledeki imama "şeriata göre bu evliliğe bir engel olmaması koşuluyla" tanıklar önünde "evlenmeye gönüllü iffetli bakire" ile damadı taahhüt edilmiş *mehr* ile evlendirebilmesi için bir "izinname" verir ve sicile kaydederdi.[19] Bu hükümlerin sicile kaydı, evliliğin hukuki, sözleşmeye dayanan yönlerini tamamlıyordu; özel dualar eden imamın varlığı ise evliliğe dini bir tören özelliği verirdi. İmam aynı zamanda hukuken geçerli bir

15 S. Ivanova 1998, s. 56-57. Rumeli'nin merkezi bölgelerinde şeriat uyarınca şer'i mahkemede evlilik sözleşmesi yapmak konusunda aşağıdaki 16. yüzyıl davalarına bakınız: 1550 Sofya sicilinde Hıristiyanlar arasında bir evlilik ve Müslümanlar arasında bir evlilik; ne yazık ki belgeler İkinci Dünya Savaşı sırasında muhtemelen yok oldu, ancak açıklamalı biçimde yayımlanmıştır (Galabov ve Duda 1960, s. 65. ve 139. belgeler). 17. ve 18. yüzyıl belgelerinde aşağıdaki terimler kullanılmıştır: ***taht-ı nikâhında olup, beni tezvic idüp, akd-i nikâh-ı şer'i etmek*** (OrO, S8, s. 47, belge I; S8, s. 69, belge II, R51, f.1-a, belge II). Bütün vefat etmiş Müslümanların tereke listelerinde söz edildiğine göre, belli ki mehr anlaşması zorunluydu. Şer'i evlilik sözleşmeleriyle ilgili benzer veriler Ankara sicillerinde de görülür; bkz. Ongan 1974; ayrıca el-Nahal 1979, s. 44-45; Imber 1997b, s. 165-83. Evlilik sözleşmeleri ve özellikle Müslümanların Balkanlar'daki evliliklerinin kayıtları için bkz. Mujic 1987.

16 OrO, S12, s. 111, belge III.

17 OrO, R51, s. 34-a, belge I. Ayrıca bkz. Aydın 1984, s. 8-9.

18 Imber 1997a, s. 165. Bazı belgeler evlilik sözleşmesinin mahkemede düzenlendiğini kesin bir dille belirtirdi. Hukuki yollardan ***mehr***ini isteyen, Ahmed Bey'in kızı dul Havva, evliliğinin mahkemede feshi sırasında 8000 akçe ***mehr*** için tanıklık yapmak üzere hazır bulunacak tanıklar getirmişti. (OrO, S8, s. 69, belge II.)

19 OrO, R51, f. 1-a, belge II.

evliliğin olması için şeriat gereklerinin yerine getirilmesini sağlıyordu. Halkın arasında yaşayan mahalle imamı kuşkusuz herkesin evlilik durumuyla ilgili birinci elden bilgi sahibi olabiliyordu. Mutlaka bulunması gereken evlilik tanıkları da bu bilgilere sahipti elbette; ancak imam, halkın yönetiminde yer aldığından, durumun gerçek değerlendirmesini yapabilecek, her şeyin ötesinde durumun gerçekliğini ölçüp biçebilecek en uygun kişi olarak görülüyor olmalıydı. "Şeriata göre evliliğe bir engel olmaması koşuluyla" formülü muhtemelen bu anlamda yorumlanmalıdır. Kadı her evlilik için bir belge veriyordu. Bu belgeyi sicile kaydederek tamamen hukuki olan evlilik sözleşmesini de onaylamış oluyordu. Öte yandan imam, geçerli ve yasal bir evlilik için şeriat normlarının ihlal edilmemesinden sorumluydu. Kadı tarafından verilen yetkiyle akdedilen on dört Müslüman evliliği 24 Ekim 1616'da bir Sofya sicilinin iki sütununa kaydedilmişti. Şeriata aykırı hiçbir şey bulunmadığı onaylanmıştı. Nikâh tezkereleri sicile kaydedilmiş ve üzerlerine mahalle imamının mührü basılmıştı.[20] Kadı ile imam arasındaki işlev dağılımı, evlilik kurumu bağlamında hukuki bir sistem olarak şeriatın İslami ritüellerle birlikte var olduğunu yansıtmaktadır.[21] İslama karşı günah işlendiği durumlarda evliliklerin yenilenmesi koşulu, evliliğin yapısında belirli bir dini kural bileşeni olduğunu da göstermektedir.[22]

Kadınların evlilik statülerini resmen onaylattıklarına dair kayıtlar vardır. Bunu ya kocalarının mallarına tasarruf edebilmek veya bu ilk evlilikleri değilse tekrar evlenebilmek için yapıyorlardı. Sofya'dan Ebubekir kızı Sultana Hatun'un temsilcisi, kocası Mustafa'nın bir seferden eve dönerken boğulduğunu beyan etmişti. Bu haberi ona hemşerisi Mehmed oğlu Ahmed Beşe ile Mustafa oğlu Mehmed Beşe vermiş, Mehmed Beşe mahkemede bu duruma tanıklık yapmış, dolayısıyla mahkeme de Sultana Hatun'a hüccet vermişti.[23]

Bulgar kentleri sicillerinin içerdiği belgelerde evlilik sözleşmelerinin tipik hükümleri örneklenir. Evlilik anlaşmaları çeşitli hükümleri içerebilir ve farklı meselelere düzen getirebilir; Osmanlı İmparatorluğu'nun bu bölgesindeki mahkemelerde kayıtlı evlilik sözleşmeleri ise oldukça basittir ve zorunlu asgari öğelerin ötesinde bir şey içermez.[24]

20 OrO, Sİbis, s. 269, belge I.

21 Aydın 1984, s. 8-9.

22 Fetva ve fermanların hükümlerine göre evliliğin yenilenmesi için önce pişmanlık gösterilmesi gerekiyordu. Örneğin, "Çevre köylerdeki eşkıyaya karşı mücadelede yer almayı reddedenlere ... şeriatın hükmü nedir?" sorusuna yanıtında Şeyh Mehmed Sadaki şöyle demişti: "Savaşın dini bir görev olduğunu kuşku duyulmayacak metinler belirtir. Buna karşı gelenler inançlarını ve nikâhlarını yenilemek zorundadırlar." (*Turski dokumenti* 1961, 1, s. 53; *Turski Dokumenti* 1969, 3, s. 193.)

23 OrO, S149, s. 26-b, belge II.

24 S. Ivanova 1999a, s. 165.

Çeşitli kaynaklar Rumeli'de, en azından 16. yüzyıldan başlamak üzere, evliliğe adım atarken gelinlere gerçekten *mehr* verildiğini ve boşanma veya kocanın ölümü halinde ikinci mehrin verildiğini doğrular.[25] Anlaşıldığı kadarıyla kadının kendi malı sayılan çeyizi getirmesi zorunlu değildi. Ailenin desteği ve çocukların yetiştirilmesi için gerekli tüm masraflar koca tarafından karşılanırdı. Boşanma durumunda, dokuz yaşına kadar kızların, yedi yaşına kadar erkeklerin velayetini annenin almasına izin verilirdi.[26]

Müslüman erkekler yasaya göre aynı anda dörde kadar kadınla evlenebilirdi; sahip olabilecekleri cariye ve kölelerin ise bir sınırlaması yoktu. Aynı anda iki kişiyle evlilikle ilgili bazı vakalar tereke kayıtlarında ortaya çıkar. Hatta bir erkeğin dört eşle evlendiği vakalar vardır; Tırsteniklizade es-Seyyid İsmail Ağa böyle biriydi.[27] Ancak, incelenen bölgede ve dönemde Müslümanlar arasında tek eşlilik hâkimdi.

Fakat, birbiri ardına (ikinci ve sonrası) yapılan evlilikler hakkında da pek çok kayıt vardır ki bu, Müslüman toplumunda bekâr kalmanın yaygın olmayışını açıklar. Kara Hisar mahallesinden Mehmed ölünce, reşit oğlu ile iki kızına, kendi anneleri olmayan ve hiç yaşayan çocuğu bulunmayan merhum karısından tevarüs ettiği evin yarısı miras kalmıştı.[28]

Şeriata göre, evlenmeyi ve evli kalmayı engelleyen kalıcı ve geçici kısıtlar vardı. Kalıcı olanlar kan bağı –doğrudan ya da soydan– ve evlilik veya "süt" (beraber emzirilmek) yoluyla hısımlıktı. Geçici kısıtlamalar erkek ve kadının üç talâkla boşanmış olmaları; erkeğin zaten dört karısı olması; güveyin gayrimüslim olması, çünkü Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmeleri yasaktır; bir de *iddet* dönemi, yani kocanın ölümünden veya boşanmadan sonra üç hicri ay geçmeden kadının tekrar evlenememesiydi. Eğer kadın karılık görevlerini yerine getirmiyorsa kocanın dayak atmasına izin veriliyordu. Koca kaybolduğu zaman, karısı onu dört yıl beklemek zorundaydı.

Şeriata göre geçerli bir evlilik iki yolla sona erdirilebilirdi: Karı koca

25 Bazı durumlarda *nikâh akçesi* koyarlar – bkz. OrO, S14, f. 19-b, belge I. Söz konusu bölgede *mehr*in değeri için bkz. O. Todorova 2004, s. 127-30.

26 Galabov 1924, s. 52, 59; Petrushevskii 1966, s. 175; Imber 1997a, s. 175-78; S. Ivanova 1992, s. 80.

27 S. Ivanova 1992, s. 80. Örneğin, 1681-87 tarihli Sofya sicili S12'de 239 Müslüman terekesi (132 erkek ve 98 kadın) ve 27 gayrimüslim terekesi vardır. İki karısı olan beş, üç karısı olan bir Müslümana rastladık. (ayrıca bkz. OrO, R5, f.3-, belge 2; S8, s. 49, belge I; R50, f. 62-a, belge II; R53, f.3-a, belge V., Lady Montagu'nun popüler anlatısının yanı sıra, hukuki belgelerde de aynı sonuçlara varılmıştır; bkz. Gerber 1988, s. 232; Ortaylı 1982a, s. 37. Ancak, bunun modern öncesi dönem ve bölgeselcilik çağı olduğunu aklımızda tutmalıyız. Yerel bir imamın anlatısına göre Rumeli'de –Saraybosna'da bile– çokeşlilik oldukça yaygındı: bkz. Bašeskija 1987.

28 OrO, S149, f. 26-a, belge III.

ilişkiye girmemişse evliliğin feshi ve boşanma [*talâk*]. Talâkın iki biçimi vardı: Kesin [*bâin*] ve geçici veya geri döndürülebilir [*selâse*].[29]

Kocanın karısını boşaması halinde kanıt gerekmiyordu ve iki yolla olabilirdi: *talâk-i bâin*, yani kocanın niyetini belirtmesinden sonra evliliğin hemen bitirilmesi; *talâk-i selâse*, ya da üç talâk, yani kocanın boşanma isteğini üç kez kuşku duyulmayacak kadar açıkça, aynı anda ya da belirli aralıklarla ifade etmesi. *Talâk-i bâin*'in özel bir biçimi de vardı ki koşula bağlı boşanma diye bilinen bu durumda koca belirli koşullar koyar, bunlar yerine getirilmediği takdirde karısının onunla evlilik bağı kalmazdı.

Bu beyanların kadının yanında yapılması zorunlu değildi. Koca karısını boşadığında kadıya bildirmek zorunda da değildi ve boşanma sicile kaydedilmezdi.[30] Mustafa oğlu Mahmud'un Rukiye'yi boşadığını, bu kadının kocasına açtığı dava kaydından öğreniyoruz; 20 kuruş mehr-i muaccel, 42 kuruş mehr-i müeccel ve 5 kuruş nafaka istemişti. Ancak, iki tanığın yardımıyla Mahmud bu miktarları ona zaten ödemiş olduğunu ispatlamıştı.[31]

Bir kadın yalnızca mahkeme önünde ve belirli nedenlerle boşanma [*tefrik*] talebinde bulunabilirdi. Bu nedenler, kocanın dört yıl veya daha fazla yokluğu; karısını geçindirememesi (ki geçindirme zorunda olduğunu ispat etmesi gerekiyordu); kocalık görevlerini üç yıl veya daha fazla yapmamış olması; kocanın iktidarsızlığı (evlendiğinde de iktidarsız olduğu ispatlanabilirse ve aradan bir yıl daha geçmişse); iki yıl geçtikten sonra delilik, cüzam veya diğer hastalıklardı. Kadın evlendiği sırada çocuk yaştaysa ve cinsel ilişki gerçekleşmemişse, rüştüne erdiğinde boşanabilirdi. Diğer boşanma nedenleri kocanın ahlak dışı bir yaşam sürmesi veya karısını aynını yapmaya zorlaması; isteği dışında karısının mallarına tasarruf etmesi; karısının ibadet etmesine engel olmasıydı. 1728'de Zeyneb'in babası ve temsilcisi olarak hareket eden Mustafa Ağa, Sofya'da mahkeme ve kızının kocası İbrahim Beşe'nin önünde beyan etmişti: "İbrahim kızımın inancına ve dinine sövmüştür, bu nedenle kızımın boşanması için dava açıyorum." Mahkemenin kararı çiftin boşanması ve kadına *mehr* olarak 1000 akçe ödenmesiydi.[32]

29 Schacht 1979, s. 164-65; Imber 1997a, s. 197-207.

30 Galabov 1924, s. 60-61; el-Nahal 1979, s. 81.

31 OrO, S149, f. 9-b, belge I.

32 OrO, S309, s. 90, belge III, *Turski izvori* 1971, 2, s. 169-70'te yayımlanmıştır. Benzer bir dava Silistre siciline kaydedilmişti. Mustafa Ağa kızı Zübeyde Hatun'un vekili, onun kocasıyla geçinemediğini; kocanın *yatağan* ile karısına defalarca saldırdığını, öldürme girişiminde bulunduğunu ve küfür ettiğini söyledi. Böyle vakalarda iman ve nikâh tazelenmesi gerektiğine dair müftünün fetvası sunuldu. Vekil eşlerin ayrılmasını istedi. Mahkemede iki komşu kadın tanık olarak yer aldılar. Fetvada önerildiği gibi, eğer kadın nikâh tazelemeyi istemezse, eşlerin ayrılmasına hükmedildi. Zü-

Müslümanların boşanmasıyla ilgili belgeler, evlilik sözleşmesiyle ilgili olanlardan çok daha fazladır. Rumeli vilayetindeki sicillerde kayıtlı boşanma nedenlerine bakarak, evlilik sözleşmelerinde şeriatın öngördüğü koşullardan sadece asgarisinin yer aldığını, İslam yasasının izin verdiği çok daha geniş koşulların kullanılmadığı sonucuna varabiliriz.[33] Uygulamada, kadınlar genellikle *hul/hal* yoluyla boşanırdı. Bu doğaldır, çünkü bu boşanmalar *tefrik* tipiydi ve kadı siciline kaydedilmeleri zorunluydu.[34] Bu usulde, kadın uygun kabul edilebilir nedenleri belirtirdi; genellikle kullanılan kalıp sözcükler "geçinemiyorduk", "aramızda anlayış yoktu" veya "kavga ediyorduk, tartışıyorduk" idi ve daha ender olarak kocanın karısına şiddet uyguladığı eklenirdi. Bu usullerle ilgili kayıtlarda her zaman kocanın onayı bulunurdu ve bu tip boşanma karşılıklı muvafakat ile boşanma olarak tanımlanırdı.[35] Kadının kocasına tazminat ödemesi gerekirdi, bu da uygulamada *mehr*den ve nafaka talebinden vazgeçmesi anlamına gelirdi. Bazı durumlarda çocukları için de nafaka alacağı varsayılırdı. Sofya'daki Kuru Çeşme mahallesinin bir sakini, Prechin kızı Çingene Saime, mahkemede Mustafa oğlu Çingene Hüseyin'in kocası olduğunu, fakat hiç anlaşamadıklarını söylemişti. "Kaba davranışlarına kızdığım için, *hul* istiyorum, dolayısıyla bana karşı yükümlülüğü olan 1000 akçelik mehr-i muaccelden vazgeçiyorum." Saime çocuğunun geçimi sorumluluğunu da üstlenmiş ve velayetini almıştı.[36]

Kocanın tek taraflı beyanı boşanabilmesi için yeterliyken, birçok durumda kadınlar konumlarını meşrulaştırmak için hâlâ mahkemeye başvurmak zorundaydılar. Bu, özellikle "şartlı" boşanmalarda görülür; bu tür boşanmada kadın belirlenmiş koşulları yerine getirdikten sonra bile, serbest olabilmek için mahkemenin boşanmayı ilan etmesini beklemek zorundaydı. Böyle bir davada, Ahmed Ağa bir yıl önce eğer içki içerse karısı Safiye Hatun'un üç talâkla kendisinden kurtulacağını beyan etmişti; ancak içmeyi sürdürdü. Bu nedenle, Safiye Hanım 1686 yılında boşanmasının onaylanması için bir temsilci yoluyla mahkemeye başvurdu. Ahmed Ağa kendisinin

beyde Hatun'a soruldu, nikâh tazelemeyi reddetti. Sonuç olarak Zübeyde Hatun ve Osman Ağa boşandılar. (OrO, R50, f. 39-b, belge I, S. Ivanova 1996a'da yayımlanmıştır.)

33 Fyzee 1974, s. 162-63.

34 Schacht 1979, s. 161-65; Zilfi 1997.

35 O. Todorova 2004, s. 236.

36 OrO, S308, s. 31, belge I, Gradeva 2004a: 183'te yayımlanmıştır. Ender olmasına rağmen, 18. yüzyıldan kadı belgeleri, *mehr-i müeccel*'in ayrı bir parçası olarak çeşitli eşyadan söz eder, örneğin bir köylü kadın boşanmak istediği zaman tahıl ve hayvanları kocasına iade etmişti. (OrO, R52, f. 2-a, belge II; R51, f. 35-a, belge I.) 19. yüzyıl hüccetlerinde en temel düzeltmeler belgenin bu kısmındadır – *mehr* her zaman iki bölüm olarak ele alınmıştır; bkz. S. Ivanova 1999a, s. 167.

böyle bir koşul koyduğunu kabul etti, ancak içki içtiğini reddetti. Safiye'nin anlattıklarını destekleyen iki Müslümanın tanıklığını kabul eden mahkeme kadının üç talâkla kocasından kurtulmuş olduğunu beyan etti. Vidin mahkemesindeki bir başka davada, Belgrad'dan Fatime, kocası Salih oğlu İbrahim'in Niş'te yaşadığını ve ona hiç nafaka vermediğini beyan etti. Fatime'ye nafaka için bir hüccet çıkarıldı, o da yemek ve giysi alabilmek için ihtiyacı olanı talep etmek üzere hücceti kocasına yolladı. Ancak, İbrahim bu zorunlu ödemeyi yapmayı reddederek habercinin dönüşünden on gün sonra Fatime'nin serbest kalacağını ["*iradeti elinde olsun*"] söyledi. Fatime bu durumun onaylanmasını istedi ve davet edilen iki Müslümanla bu istek yerine getirildi. 15 Mayıs 1720'de boşanmanın koşulları kaydedildi, 24 Nisan 1720'de de boşanma gerçekleşti.[37]

Belgeler kocanın kararının boşanmalarda sonucu belirlediğini göstermektedir. Kararını, hatta bazen aklına eseni ifade etmek için farklı formüller kullanabilirdi.[38] Örneğin kocası çıkıp giden kadın adamın mülk gelirlerinden bir nafaka talep edebilir, ama bunu boşanma nedeni olarak ileri süremezdi.

Teknik olarak, kayıtlı boşanmaların çoğu Müslüman kadınların talebi üzerine gerçekleşmişti, çünkü erkeklerden farklı olarak onlar sadece mahkeme kararıyla boşanabiliyorlardı. Kadınlar meşru nedenler sunmak zorundaydı, özellikle de kocalarından maddi tazminat bekledikleri zaman ki erkekler de bundan kaçınmanın yollarını arardı. Rusçuk'ta 1737'de Ali Beşe karısını talâk-i bâin ile boşamış ve 40 kuruş *mehr*i ödemeyi reddetmişti. Karısı mahkemeye gitmek zorunda kalmış ve bir *musalih* [arabulucu] yardımıyla, 20 kuruş *mehr*de anlaşmıştı.[39] Kadınlar çoğu kez istenmeyen evlilik bağlarından kurtulmak için "kendilerini satın almak" zorunda kalmışlar, hatta çocukların bakımını da üstlenmişlerdi. Bunun için gereken cesareti, muhtemelen gelecekte nasıl geçineceğini dikkatle ölçüp biçtikten sonra bulmuşlardı; kocanın çocuklarına nafaka vermesine karar verildiği davalara bakılınca bunun gerçekten de cesaret istediği açıktır. Vidin'den Abdullah kızı Kadriye, 1704 yılında kocası el-Hac Ali'den talâk ile boşanmıştı. Mahkemeden, bakımını üstlendiği küçük Mustafa için günde 3 akçe istemiş ve almıştı.[40] Bugünkü Bulgar kentlerinin sicillerinde, incelenen dönemde Müslüman kadınların boşanma nede-

37 OrO, R3, f. 8-a, belge I; S60, f. 28-a, belge I.

38 Galabov 1924, s. 62-64; Anderson 1970; Schacht 1979, s. 161-65.

39 OrO, R6, F. 41-a, belge I. Boşanan bir Hıristiyan kadın "sulh" olduktan sonra malının bir kısmını eski kocasından ve eski kayınpederinden geri almıştı, bkz. S14, 2-a, belge III. Bedel-i sulh veya sulh için bkz. Gradeva 1993, s. 107-108, 115; Peirce 2003, s. 120.

40 OrO, S38, f. 6-a, belge I.

ni olarak zinayı belirtmeleriyle hiç karşılaşmamış olmam ilginçtir, çünkü bu onlar için maddi açıdan daha yararlı olurdu.[41]

Kadı mahkemesi, boşandıktan sonra eski koca şiddete başvurduğunda kadınların korunma isteyebilecekleri kurumdu. Razgrad kazasının köyü Banska'dan Osman kızı Kadriye Hatun, üç buçuk yıl önce aynı köyün yerlisi sipahi Mehmed Bey'den boşanmıştı. Vekili aracılığıyla, kolluk görevi yapan bir başka sipahi arkadaşıyla birlikte evine saldıran eski kocasını suçladı. Babasını ve kendisini kaçırmışlar, Rusçuk kazasının Kopriviçe köyüne götürmüşler ve orada ona tecavüz etmişlerdi. İki kez mahkeme tarafından çağırılmasına rağmen, Mehmed Bey ortaya çıkmamıştı. Kopriviçe köyünün sorguya çekilen sakinleri mağdurun sözlerini doğrulamıştı.[42]

Elimizdeki malzeme Müslüman erkeklerin evlilik statülerinin kadınlarınkinden çok daha avantajlı olduğuna dair yaygın görüşü doğrulamaktadır. Erkekler evlilik sorunlarının çoğunu bir kurumun karışmasına gerek kalmadan çözümlemekte özgürdüler. Ancak, kadınların bazı resmen kabul görmüş çarelere sahip oldukları açıkça ortadadır. Aile ve evlilik sorunlarına kadı bakardı; kadı mahkemesi Osmanlı İmparatorluğu'nun temel idari ve hukuki kurumuydu ve vilayetleri bir ağ gibi sararak özellikle kasabalıların bir adli makama ulaşmasını kolaylaştırıyordu. Bu olgu, evlilik kurumunun resmileşme derecesinin göstergesidir. Elbette, Müslüman kadınların bu hukuki olanaktan gerçekte ne kadar yararlandıklarını bilmek (zor olsa da) önemlidir.[43]

ŞER'İ MAHKEMELERE BAŞVURAN HIRİSTİYAN KADINLAR: "HIRİSTİYAN ISTOIANA'NIN TEFRİK HÜCCETİ"

Ana konumuzu 1709'da vuku bulmuş ilginç bir olayla tartışmaya başlayacağım. Sofya'da yaşayan, Şehirköy kazasının (bugün Sırbistan'daki Pirot kenti), Çorni Dol köyünden bir zimmi (gayrimüslim) olan Yovan oğlu İço, Sofya mahkemesine başvurmuştu. İço'nun yetişkin kızı [*kebire*] Hıristiyan İstoiana da mahkemede hazır bulunuyordu. İço, aynı kazanın Boindol köyünden Radoslav oğlu zimmi Mitre'den şikâyetçiydi. İço'nun iddiasına göre otuz gün önce İstoiana'nın ya da babasının izni olmadan, Mitre kızla "nikâhlanmıştı." Yasadışı bir iş yapmış, güç kullanarak İstoiana'yı yazlık koyun ağılına götürmüştü. Orada İstoiana'ya kocası gibi davranmıştı [*zevciyet muamelesi ider*]. Baba, sorgulamadan sonra mahkemenin tefrik kararı almasını istiyordu.

41 Imber 1983; Peirce 1998, s. 270-75.
42 OrO, R1, f. 5-a, belge I.
43 Gerber 1980, s. 230; Imber 1997a, s. 164; Jennings 1975, s. 101; Duben 1985, s. 81-88.

Sorgulandığında, Mitre İstoiana'nın "*akıla ve baliğe*" ermiş ve "*fail-i muhtar*" [özgürce davranabilen kişi] olduğunu, "*kendi rızasiyle*" hareket ettiğini söyledi. "Adını bilmediğim, Palavniçe (?) manastırından kekeme [*rekik*] bir papaz, onu *âyin-i bâtılamız üzre bana nikâh* etti. O şimdi benim *zevce-i menkûha*'mdır." Mitre'nin savları mahkeme tarafından kabul edilmemiş, kendisinden durumu ispat etmesi istenmişti. Bir süre sonra, iki Müslüman mahkemeye getirildi. Babanın savını doğrulayarak, evlilikten haberleri olmadığını, İstoiana'nın kendisinin ya da babası İço'nun izni olmadan zorla götürüldüğünü beyan ettiler. Böylece, şeriata göre, İstoiana'nm Mitre'nin yasal karısı olmadığına karar verildi. İstoiana, Mitre'den "tefrik" edildi ve mahkeme tarafından babasına verildi. Bu olaylar 20 Mayıs 1709'da "istek üzerine kaydedilmiş"ti. Tanıklar Ahmed Efendi oğlu Hüseyin Efendi ve Abdullah oğlu Mustafa Çelebi'ydi.[44]

KURUMLAR

Zimmilik sistemi uyarınca, Ortodoks Kilisesi 15. yüzyıl süresince ve sonraları yasal bir kurum olarak Osmanlı sosyal ve idari ağıyla birleştirilmiş durumdaydı. Böylece kilisenin daha önceki Balkan-Bizans döneminde oynadığı rolün öğeleri korunduğu gibi görevleri de artmıştı. Bu artışın nedeni, Osmanlı devletinin Ortodoks Kilisesi'ne üyelerinin aile ve evlilik ilişkilerini kilise kanunlarına göre düzenleme gücü vermesiydi. Elimizdeki kısıtlı bilgilere göre, kilise bu konulara ne zaman bir düzen getirmeye girişse, kanunlarının gereğini yapmaya çalışıyordu.[45] Ancak, Osmanlı yönetiminin ilk yüzyıllarında, kilisenin her yerel uzantısı bu gücü tam anlamıyla kullanamamış gibidir.[46] Bu da Hıristiyan kadınların yasal haklarının kısıtlanması anlamına geliyor olmalıydı. Kilisenin sistematik olmayan işleyişi, ayrıca yerel kiliselerin düzenlediği ve bugüne kadar korunabilmiş belgelerin azlığı, 19. yüzyıldan önce İstanbul Patrikhanesi'ne bağlı Bulgar piskoposluk bölgesinde yaşayan Hıristiyanların evlilik sorunlarını nasıl çözdüğünü araştırmayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla, kadı mahkemelerinde Hıristiyan kadınların evlilik sorunlarının ele alınışıyla ilgili Osmanlı belgelerinin sunduğu bilgileri kullanmak önemlidir. Kilisenin aile ve evlilik ilişkilerini düzenleme yetkisi Osmanlı devleti tarafından piskoposlara kişisel olarak verilen beratlarla sağlanıyordu. Sofya metropoliti

44 OrO, S4, f. 18-a, belge IV.

45 Papastathis 1974, s. 189-96; O. Todorova 1997, s. 162 ve yapıtın çeşitli yerlerinde; ayrıca bkz. aşağıda not 55.

46 Pantazopoulos 1967, s. 44.

Anastasii'ye 1703'te yeniden verilen beratta şunlar yazılıdır: "[Papazlar] evlenme izni verilmeyen kefereyi adı geçen din adamının bilgisi ve izni olmadan evlendirmeyeceklerdir. Eğer bir gayrimüslimin karısı kaçarsa veya bir gayrimüslim akd-i nikâh ve fesh-i nikâh eylemek istiyorsa veya kilisesinden aforoz edilecekse, yalnız adı geçen din adamı buna karışır, başka kimse karışamaz." Başka benzer belgelerde gayrimüslimlerin art arda yalnızca üç kere evlenebilecekleri önemle vurgulanmıştır; aksi halde cezalandırılacaklardır. Ayrıca birinci, ikinci ve üçüncü evlilikte ne kadar vergi, evlenme ya da evliliği sona erdirme ihtiyacı doğduğunda ne kadar vergi ödeneceği de belirtilmiştir.

Çerven (Rusçuk yakınında) piskoposunun atanmasıyla ilgili 1738 tarihli beratta kilisenin evlilikle ilgili yetkileri hakkında standart hükümler yer alır. Bu berata göre,

> devlet arşivinde saklanan belgelerden ... açıkça ortaya çıkıyor ki piskoposların kendilerine verilen beratlara dayanarak, geçmişte de yaptıkları gibi, birinci, ikinci ve üçüncü kez evlenenlerden ... vergi toplama hakları vardır. ... Boşanmış veya zor durumda olan bir Hıristiyan kadın talep ettiğinde, beratta adı geçen papaz ilgili din kuralları uyarınca ve kadın kiliseye bir ücret ödedikten sonra, evliliğe izin verme veya evliliği bitirme hakkına sahiptir. Adı geçen papazın izni olmadan, hiçbir papazın evliliğine izin verilmeyen kişilerin evlenmelerine izin verme hakkı yoktur. ... Bir papazın, inancına uygun olanların dışında ayin yapmaya zorlanmasına izin verilmeyecektir veya herhangi bir Hıristiyan erkeği şu ya da bu Hıristiyan kadınla evlendirmeye zorlanmayacaktır. Aforoz edilen Hıristiyanlara uygulanan müeyyidelerle ilgili düzenlenen ve gönderilen kâğıtlara müdahaleye izin verilmeyecektir. Adı geçen papazlar dini gereklere aykırı nikâh kıyarlarsa, ... azledilecekler veya sakalları tıraş edilerek cezalandırılacaklar, makamları da daha değerli din adamlarına verilecektir.[47]

Bu metinler kilisenin cemaatin evlilik sorunlarını düzenlerken karşılaştığı, üçten fazla evlenmek isteyenler veya muhtemelen başka evlilik kısıtlamalarını savmaya çalışanlar gibi sorunların ana hatlarını verir. Ohri başpiskoposluğu meclisi, yasadışı olduğu halde odalık tutmaya ve dördüncü evliliğe izin verdiği için yüksek rütbeli bir papazı aforoz etmiş ve dini görevlerinden uzaklaştırmıştı. Halk hikâyeleri ve 19. yüzyıl kilise mahkemesi belgelerine göre, bir başka yaygın sorun da yakın akrabayla evlenme isteğiydi.[48]

Hıristiyanlar evlenmek veya boşanmak için kadıya gitmek zorunda de-

47 Kabrda 1957, s. 383-84, 387-92; *Turski izvori*, 1971, 2, s. 175-76. Ayrıca bkz. Matkovski 1973, s. 93, 108.

48 Snegarov 1995, 2, s. 275-76.

ğillerdi, ancak belki de vergi toplamak için konumunu suistimal eden kadılar vardı. Örneğin İstanbul Patriği Kalinikos'un şikâyeti üzerine Vidin kenti yetkililerine yollanan 1700 tarihli bir ferman böyle bir vakaya işaret etmektedir. Sultanların verdiği beratlardan alıntı yapan patrik, *kefere taifesi*'nin *akd-i nikâh ve fesh-i nikâh*'mm piskoposlar ve papazlar tarafından *âyin-i bâtılımız üzre* yapılması gerektiğini belirtiyordu. Ancak, kadılar ve nâibler (kadı yardımcıları) biraz para kazanmak için kendilerinin vereceği bir mektup [*mürâsele*] olmadıkça nikâhın kıyılamayacağını iddia etmişlerdi. Bu durum hazineye zarar vermişti ve kâfir törelerinin ihlaliydi.[49] Böylesi bir para alınabilmesi için –haksız kazanç elde etmek için yasal yetkinin dışına çıkılmış olmasına rağmen– bir evliliğin ya da boşanmanın en azından resmen şer'i mahkeme tarafından onaylanması gerekirdi. Benzer bir vaka Vidin kadısına yollanan fermanla belgelenmişti: Eskiden kadılık yapmış biri kazada dolaşıp reayanın evlerinde kalıyor, miras kalan malları zorla bölüştürüp nikâh kıyarak yasadışı gelirler elde ediyor ve böylece kuralları çiğniyordu.[50]

Bu belgelerden kadıların Hıristiyan evliliklerini resmileştirmeleri ve resmi olarak saptanmış ücretleri almalarının olağan dışı olmadığı açıkça görülmektedir. Çeşitli bölgelerde farklı dönemlerde, özellikle de 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Bulgar köylerinde rahip kıtlığı olduğu bilinir. Bu yüzden kilisede düzenli nikâh kıyılamıyordu, bu da onları evlenecekleri tek açık kurumsal alternatife yöneltmekteydi: Kadı huzurunda sicile kaydedilmek. Öte yandan, tam da 17. yüzyılda, incelediğimiz bölgede, kadıların yargı yetkisi doruğuna çıkmış, kadı mahkemeleri ağı ve kadrolaşması tamamlanmıştı. Özellikle 17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar, kadılık makamı özellikle arzu edilir oldu; bunun sonucunda da yeni kadılıklar açılması için baskı yapılır oldu. Bu durum, ayrıca adaletnamelerde (padişahların reaya haksızlık yapanları yola getirmek için çıkardıkları ferman) görüldüğü üzere, toprak kadıları, yani alt rütbeden kadılar arasında yolsuzluğun artması bizi şu sonuca götürüyor: Kısıtlı bir süre yapacakları bu göreve atanmayı çok uzun süre bekleyen kadılar, gelir elde etmek için ellerine geçen her fırsatı kullanıyor, yani mümkün olduğu kadar çok işlem yapıp o işlemlerin gerektirdiği ücretleri toplamaya çalışıyorlardı ki bu, alışılmış uygulamalara aykırıydı. Bu durumda kadılar yerel zimmilere gözünü dikmişti. Daha önce sözü edilen 1700 tarihli fermana geri dönecek olursak, bir kadı için kazancını artırmanın en kolay yolu kazayı dolaşıp iş var mı yok mu diye bir göz atmaktı, çün-

49 OrO, S14, f. 7-b, belge II.
50 OrO, S14, f. 8-a, belge II.

kü Vidin kenti Müslüman ağırlıklı olmakla birlikte, çevre köylerin çoğu Hıristiyandı.[51]

Yukarıda sözü edilen fermanlar yerel piskoposların şikâyetleri üzerine çıkarılmıştı; daha önce belirtildiği gibi, 18. yüzyılda Rumeli'de bu tür sorunlar artmış görünmektedir. Yerel piskopos faaliyet alanının ve mali durumunun tehlikede olduğunu düşünüyordu. Mitre ve İstoiana olayının doğruladığı üzere, yönetim ve yerel yetkililer din adamlarının nikâh kıymaya yetkili olduklarını kabul ediyordu; tartışma konusu genel olarak kilisenin resmi nikâh kıyma yetkisinin olup olmadığı değil, bu belirli olayda nikâhın kıyılıp kıyılmadığı idi.

Ancak, Hıristiyanların çeşitli nedenlerle bizzat kadı mahkemelerine başvurdukları görülüyor. Bazı araştırmacılara göre, bu konuda parasal nedenlerin bir rolü vardı: Şer'iye mahkemelerindeki evlenme ve boşanma harçları piskoposların topladığından daha düşüktü.[52] Ek olarak, daha basit işlemler –örneğin, boşanma nedenlerinin araştırılmaması, uzlaşma döneminin olmaması, daha sonraki evliliklere yasaklama getirilmemesi– ve bazı dini kısıtlamalar Hıristiyanları kadıya başvurmaya özendirmiş olabilir. Gerçekten de, bütün bu etkenler 19. yüzyıl piskoposluk mahkemesi belgeleriyle kanıtlanmaktadır. O dönemde bile, kilise evlilik ilişkilerine dair kuralları uygulamakta ve özellikle evliliğe engel oluşturan nedenleri kabul ettirmekte zorlanıyor, "kadıya gitmesinler" diye uzlaşma yolları arıyordu.[53] Bazı belgelerden vardığımız sonuca göre, genel olarak, Hıristiyanlar evlilik ya da boşanma koşullarının uygulanmasını sağlama bağlamak için şer'i mahkemelerde evlenip boşanıyorlardı. Anlaşılan –çifte güvence arama arzusuyla– bazı Hıristiyanlar hem kilise yetkililerine hem de kadı mahkemelerine gitmişlerdi. Nitekim 1741'de, Manastırlı Karanfil ile Yankula bir papaz tarafından evlendirilmişler, bir ay sonra da evliliklerini tescil ettirmek üzere kadının karşısına çıkmışlardı. 1636'da bir kadın Manastır kadı mahkemesinde "Bu kaydın tarihinden önce, kocam beni âdetlerimize göre terk etti ve ondan boşandım" demişti. Bu sav iki Müslümanın tanıklığıyla onaylanmıştı: "Gerçekten de, adı geçen koca huzurumuzda onu kendi âdetleri usulünce boşadı."[54]

51 O. Todorova 1997; Gradeva 1989; İnalcık 1965, 1978: 81-82; Ortaylı 1982b; Faroqhi 1992, s. 351-59; S. Ivanova 1999b.

52 Matkovski 1973, s. 97-99, 103; O. Todorova 1989; Gradeva 2004a, s. 181-82.

53 Grozdanova 1979, s. 149.

54 Matkovski 1973, s. 103; *Turski dokumenti* 1969, 3, s. 48. Son belge bu âdetlerin tam ne olduğu sorusunu akla getirmektedir; kilise mahkemesinde bir boşanma mı (bu durumda iki Müslüman tanık anlamsız görünüyor) veya topluluk önünde ve örfi yasalara göre mi?

Benzer belgeler, en azından 17. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak (eğer bu süreci gösteren belgelerin ortaya çıkışını titizce izlersek) kadı ve piskopos mahkemelerinin evlilik kurumları alanında nasıl çakıştığını ortaya çıkarmaktadır. Kararlarını uygulamak için piskoposluk mahkemesinin elinde herhalde belirli araçlar vardı, fakat sicillerdeki kayıtların da gösterdiği gibi, evlilik sorunlarıyla uğraşan Hıristiyanlar kadı mahkemelerine başvurmayı sürdürmüştü.[55]

Kesinlikle söylemek mümkün olmamakla beraber, 18. yüzyılda evlilik ve aile konularını çözmek üzere kadı mahkemelerine yönelen Rumeli Hıristiyanlarının sayısı azalmış gibidir. Bu olgunun nedenlerini saptamak aynı derecede zordur; artık gereksinimleri mi kalmamıştı, yoksa evlilik sorunlarını çözmek için yasalarca yetkilendirilmiş Ortodoks kurumlarına daha fazla mı yönelmişlerdi, bunu bilemiyoruz. Şimdilik, ben ikinci açıklamayı yeğliyorum. Bulgar topraklarındaki Ortodoks kilise kurumlarının 18. yüzyılın ortalarında başlayıp 19. yüzyılda da süren sağlamlaşma süreci sonucunda, Hıristiyan kadınların evlilik konusunda kilisenin yargı hizmetlerine başvuru fırsatlarının artmış olması muhtemeldir. Rastlantısal veya değil, kesin olarak 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Hıristiyan evliliği konularında piskoposların yargı yetkisini onaylayan fermanlar daha düzenli çıkartılmaya başlamıştı. Piskopos *kondika*'larında [kodeks] 19. yüzyılda birçok boşanma vakası vardır.[56] Anlaşılan 18. yüzyılda piskoposluk kurulları daha düzenli çalışmaya başlamış, Kilisenin evlilik ve boşanmalar üzerindeki yargı yetkisi yeniden pekişmiş ve belki de Müslüman ve Hıristiyan kadınların evlilik meselelerinin ele alınmasında daha açık bir kurumsal ayrım ortaya çıkmıştı.[57] Yukarıda belirtilen bazı anlaşmazlıklar işte bu arka planın yardımıyla yorumlanabilir. Piskoposlar birkaç yüzyıldır kendilerine verilmiş olan yetkilerin ihlal edilmesinden hoşnut değildi. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında, bugün Bulgaristan olan topraklarda, kilise bu güçleri tam olarak uygulama olanağı kazanmışa benzemektedir. Böylece, kilise, evlilik ilişkileriyle ilgili işlevlerini o zamana kadar en azından kısmen *de facto* yürütmekte olan şer'i kurumları karşısına almış oluyordu.

55 Kilise dini mahkemelerde görülecek ve karara bağlanacak davaların alanını genişletmeye çalışmıştı. Rositsa Gradeva 1788 tarihli bir *Nomokanon*'dan alıntı yapar: "Piskoposlar kendi merkezlerinde Hıristiyan medeni hukukuna dair hemen her konuyu çözmek zorundadır ... Dolayısıyla, piskoposların şimdi sadece kilise kanununda (bu onlar için zorunlu ve gereklidir) değil, medeni kanunda da uzman olmaları gereklidir, böylece yasadışı yargılamayıp akıl dışı kararlar almayacaklardır." (Gradeva 2004a, s. 172.)

56 İnalcık 1982, 1, s. 437; Snegarov 1935, 1946; Pantazopoulos 1967, s. 44-45, 55-58.

57 S. Ivanova 1999a, s. 171-73.

Şu halde, İço'nun kızının nikâhıyla ilgili sorun için kadı mahkemesine başvurması istisnai görülmemelidir. Ancak, başvurusunun sebebini tahmin etmek daha zordur. O dönemde, Sofya'da kadı mahkemesinin yanı sıra bir de piskopos mevcuttu: Metropolit Anastasii.[58] İstoiana ve Mitre'nin evlilik ilişkileri olduğu ve –büyük olasılıkla yetkili bir din adamı tarafından– bir nikâh kıyıldığı için kilisenin bu evliliğin yasal olmadığını kolayca kabul etmeyeceği ve dolayısıyla hemen resmi bir boşanma kararı vermeyeceği varsayılabilir. Kilise daha ziyade babanın ve belki de İstoiana'nın karşı çıktığı evliliğin sürmesi için çaba gösterecekti.

Ancak ne piskoposlar, ne de kadılar cezai yaptırım uygulayabilirdi (hapis, dayak ve ölüm cezası); evlilikle ilgili veya başka bir yaptırımın uygulanmasını dini görevi olmayan Osmanlı yetkililerine havale etmeleri gerekiyordu.[59] Gerçekten de, merkezi hükümetin dikkatine sunulanlar arasında hem Hıristiyanların hem de Müslümanların evlilik sorunları vardır.[60]

Osmanlı yasalarına göre belirli durumlarda şer'i mahkeme, yerel güvenlik yetkilileriyle birlikte, Hıristiyanlar (ve Müslümanlar) arasındaki evlilik ve cinsellikle ilgili meselelere müdahale edebiliyordu; zina olaylarında da geçerliydi bu kural.[61] Zina yapanlara özel arızi bedel ve cezalar uygulanıyordu, bunlar sık sık Osmanlı vergi defterlerinde yer alan toplam arızi bedel ve cezalar listesine (*bâd-ı hava*) dahildi. Ceza olarak verilen para tımarlı sipahi ile sancak beyi arasında eşit paylaşılsa da, cezanın şer'i mahkeme tarafından verilmesi gerekiyordu. Örneğin, Rusçuk bölgesinden Taban köyünün zabiti Derviş Ağa, kadı mahkemesine başvurarak bir yıl önce Sabo'nun zina suçu işlediğini ve üç ay sonra kürtaj yaptırdığını beyan etmişti. Durum aynı köyün yerlileri papaz Georgy ile Nikola tarafından doğrulanmıştı; en azından mahkeme iki papazın "bu işler sebepsiz olamazdı" şeklindeki beyanlarını suçlamaları doğrular nitelikte bulmuştu. Dava zabıtları sicile kaydedilmiş ve Sabo büyük olasılıkla kararı uygulayıp para cezasının ödetilmesi için zabite teslim edilmişti. Bir başka olayda, Voyvoda el-Hac Ebubekir olasılıkla yetkisine güvenerek ve zina için para cezası almayı umduğundan, Dimo'nun eski karısı Pauna'nın, daha Dimo onu boşayıp reddetmeden ve şeriata aykırı olarak kandilci Vasil ile evlendiğini iddia etmişti. Provadya kasabası yakınındaki Dizdar köyünden Paraşkev oğlu Dimo sorgulanınca, aslında kendisinin kadını terk

58 Lachev t.y.
59 Gradeva 1989, 2004; Lape 1956, s. 40, 69; Snegarov 1947-48, s. 46-47.
60 O. Todorova 2003, s. 118-24; Zarinebaf-Shahr 1996, s. 86-87.
61 *Turski izvori* 1971, 1, s. 20; Peirce 1998, s. 318-22; Singer 1996, s. 131-32.

ettiğini doğrulamıştı. Bir başka örnek: Sofya mahkemesinde, 1617'de, Lozene-i Zir köyünden Yove'nin kızı Milka için kefalet kaydedilmişti. Zina ile suçlanmaktaydı. Şeriat uyarınca, durumunun incelenmesi için gözaltına alınmış, ancak suçlamaları kanıtlamakta zorluk çekilince Yove'nin oğlu, erkek kardeşi Stoyu kefaletini ödemişti. Bu durum köyün zâbiti Hüseyin Bey'in talebiyle sicile kaydedildi.[62]

Hem Osmanlı hem de kilise belgeleri, evlilik meselelerine kasaba veya köylerdeki cemaat temsilcilerinin de katıldığını gösteriyor; tanık gösterilmekten başka, belirli bir süreci başlatabilirler veya bir kararın uygulanmasına katılabilirlerdi. Evlilik ilişkilerinin her aşamasına etkin olarak katılan bir toplumsal çevrede, evlilik sorunlarına çeki düzen veren en alt kurumsal düzey buydu. Tanıklar, komşular, akrabalar, yaşlılar ve toplumun önde gelenleri, hepsi geleneklerin ve yerel âdetlerin temsilcileriydi. Evlilikle ilgili tüm olayların içinde yer almaları, o olayları meşrulaştırmaya yetiyordu.[63]

EVLİLİK

1638'de Manastır bölgesindeki Tzurno Buka köyünden Vişa zorla evlendirildiğini kadıya beyan etti. Kocası ve bir papaz, uyuduğu odaya girmişler ve alelacele bir dua okumuşlardı. Ertesi gün, kadı evliliği feshetti.[64] Bu olayda dikkat çeken, Mitre'nin İstoiana ile evlenmeye çalıştığı olayla benzerliğidir. Geçmişte geleneksel Bulgar toplumunda, düğün yapmak –kilise töreni olmadan, göreneğe göre yapılan düğün–evliliği yasallaştırmaya yetiyordu. Ancak, bazı kaynaklardaki ipuçlarına göre Osmanlı yönetimi döneminde, dini nikâh –papazın yönettiği ayinde yemin etmek– yavaş yavaş, yasal evlilik için yeterli olmasa bile temel işlem olarak kabul edilmeye başlanmıştı. Az önce sözü edilen her iki olayda, geleneksel düğünden hiç söz edilmemektedir; evliliğin geçerli olması için rahibin dua okuması yeterli sayılmıştır. Her iki tartışmalı evlilik vakasına Ortodoks papazlarının dahil olduğunu belirtmek önemlidir. Aslında, papazlar hem kilisenin hem de Osmanlı devletinin kabul ettiği görevliler-

62 OrO, R1, f. 5-a, belge IV, *Turski izvori* 1971, 2, s. 132-33'te yayımlanmıştır; OrO, S1bis, s. 8, belge I; Dimitrov 1981, s. 137; OrO, S1bis, s. 8, belge I, Gradeva 2004a: 178'de yayımlanmıştır.

63 Grozdanova 1979, s. 139-51; S. Ivanova 1991, 1996b, s. 184-186; Peirce 2003, s. 185-94. 19. yüzyılda –hem kilise mahkemelerinin hem de Hıristiyan şehir cemaatlerinin belgelerine göre– evlilik sorunları önce "köy içinde" veya "mahalle içinde" çözülmeye çalışılır, ondan sonra boşanmalar metropolitlikte hukuken resmileştirilirdi. Böylece, evlilikler ve boşanmalar kilise ve/veya cemaate, kilise ve geleneklerin hukuki çerçevesine, kamuoyunun ve resmi kilise mahkemesinin onayına bunulurdu. Bu ikiliğin yanı sıra formel ve enformel kurumların da işe karışması Osmanlı kaynaklarında da doğrulanmaktadır.

64 *Turski dokumenti* 1969, 3, s. 122.

di ve Ortodoks reayanın yasal nikâhlarını kıyma yetkileri vardı. Belki de bu yüzden, muradına eremeyen iki başarısız damat, papazın kıydığı nikâhın, elbette cinsel birleşmeyle birlikte, herkesin katıldığı bir düğün yapılmasa bile gelinleri ve ailelerini bir oldubittiye getirmeye yeterli olabileceğini ummuştu. Hem kilisenin hem de Hıristiyan cemaatin böylece kıyılan bir nikâhın feshini kabul etmekte isteksiz olacakları,[65] bu nedenle kadı mahkemesinin boşanabilmenin en basit seçeneği olarak görüldüğünü tahmin edebiliriz.

Nikâh kıymak[66] yerel papazın yetkisindeydi; piskopos beratlarında papazların dini törenle nikâh kıyma yetkileri de yer alırdı. Vraça piskoposu Sofronii, modern Bulgar yazınında bu türün ilk örneklerden biri olan anılarında, 18. yüzyılın sonlarında köy papazı olarak deneyimlerini aktarır ve Kırım Tatarlarının hanı Ahmed Giray Sultan'ın bir Bulgar kızını nasıl zorla ikinci eş olarak almak istediğini anlatır. Ancak Sofronii, hanı engellemek için kızı apar topar bir başka adamla evlendirmişti. Nikâh yasaldı ve Giray Han öfkesini papaza yöneltmekten başka bir şey yapamamıştı.[67]

Daha önce sözünü ettiğimiz bazı Osmanlı beratları, Ortodoks piskoposların evlenmek isteyenler için bir *vula*, yani resmi kilise izni çıkardıklarını, teknik olarak papazların bu konuda takdir yetkisini kullanabileceklerini doğrulamaktadır. *Vula* çıkarılması metropolitlerin yetkileri dahilindeydi. Ancak, belirli bir durumda iznin çıkarılmasının uygun olup olmadığı konusunda gerçekten bilgi verebilecek kişiler –mahalle imamı gibi– cemaate en yakın yaşa-

65 Marinov 1995: 143-44.

66 Etnografya kaynaklarında nişanlanmaya atfedilen önem konusunda bol bilgi vardır ve kilise kanunu bu konuda gelenekle uyuşmaktadır. Ancak sicillerde nişanla ilgili doğrudan atıf bulunmaz. Kadı sicillerinde yer alan, eşlerin boşandıkları zaman kocalarından aldıkları eşyalar ve mallarla ilgili atıflar, büyük olasılıkla evlilik öncesi aşamayla ilgilidir ve nişan zamanında alış verişi yapılmış armağanlar olarak yorumlanabilir. 19. yüzyıl piskopos kodekslerinde, nişan evliliğin düzenlenmesinde ayrı bir aşama olarak açıkça belirtilmiştir. Böylece, Tarnovo piskoposluğu kodeksinde, 1854'te damat Dobri Konstantin (ikinci evliliğini yapıyordu) ile Paraskeva arasındaki armağan alış verişinin kaydı vardır. Uygulamada, bu bir evlilik öncesi anlaşmaydı veya bir nişandı ve temel konusu eşler arasında mal ilişkileriydi. Söz konusu kodeks nişanlanmaların önemli bir evlilik öncesi eylem olarak görüldüğünü ve nişanı bozmak için dini mahkemenin müdahalesinin gerektiğini doğrulamaktadır. 1849'da, Nenu Stoeny ve Evprepia Nikolau arasındaki nişanın karşılıklı rızayla bozulduğu Tarnovo piskoposluk *kondika*'sına kaydedilmişti. Her iki tarafa da belgenin bir örneği verildi. Nişan için hukuki bir çerçeve sağlamaya çalışan piskoposluk yetkilileri, evlilikle ilgisi dolayısıyla nişana atfedilen önemden yola çıkmışlardı. Örneğin, 1835'te Plovdiv metropolitliği nişanın ve drahoma sözleşmelerinin bölge papazı ile mahalle muhtarının huzurunda yapılmasına karar vermişti; daha sonra piskoposluğun kabulüne ve kent ihtiyar heyetinin rızasına sunulacaktı. Çeyiz açısından, vatandaşlar üç sınıfa ayrılmıştı: ilk sınıf 15, ikinci sınıf 10 ve üçüncü sınıf beş iç gömleği hazırlayacaktı. Bkz. Snegarov 1933-1934, s. 12, 36, 51, 1947-1948, s. 338; TSuhlev 1932, s. 433-35.

67 Sofronij Vračanski 1981, s. 81.

yan papazlardı. Sofya metropolitinin atanması nedeniyle çıkarılan fermanda, yalnızca metropolitin bir nişanın sona erdirilmesi veya boşanma için arabulucuyu tayin etme yetkisi olduğunu beyan ediyordu. Bazı beratlar ve "kilise" fermanları, yetkili bölge papazını atlayıp başka din adamlarına başvuranlara karşı somut maddeler içerir: "Reayadan biri ne zaman kurallara aykırı olarak evlenme niyetiyle başka bir yere giderse, bu evliliğe izin verilmeyecektir." Varna metropolitine yazılmış olan bu fermanda, kiliseden *vula* almayıp mahalle imamının nikâhıyla evlenenlere iyi gözle bakılmamaktadır. Kilise kurallarını ihlal ederek nikâh kıyan papazlara kilise kanunlarında ve beratlarda belirlenen müeyyidelerin uygulandığı vakalar da kayda geçmiştir. Varna, Yeni Pazar, Kozluca (Razgrad'ın Oreşnik köyü), Pazarcık (Targovizhte kasabası) ve Mangalia (Romanya'da) metropoliti Paiisi'ye verilen 1802 tarihli berat çok açıktır: Reaya "akd-i nikâh ve fesh-i nikâh" işlemlerini metropolitin ve onun vekillerinin aracılığıyla yapacaktı; metropolit ile vekilleri gerektiğinde kiliselerinin âdetleri uyarınca kutsama ya da aforoz etme yetkisine sahipti. Ancak bazıları geleneklere uymuyordu. Evlenmek veya yasal eşlerinden boşanmak [*talâk*] istedikleri zaman, metropolitten izin istiyorlardı. Eğer geleneğe aykırı olduğu için onları evlendirmezse, Müslüman mahallelerindeki imamlara başvuruyorlar, o da açgözlü olduğu için nikâhı kıyıyordu.[68]

Ancak, 19. yüzyılın üçüncü çeyreği kadar geç bir dönemdeki yerel kaynaklarda, evliliklerin sistematik biçimde kaydedildiğine dair kanıt bulunmamaktadır. 18. yüzyıldan kalma bir *pismovnik*'te (yazışmalar için başvuru kılavuzu), "Bir evlilik kâğıdı nasıl yazılmalıdır?" başlıklı bir örnek form vardır. Bu boş örnek formda, yeni evli gelinin babası "isteyen kişiye ... kızımı eş olarak" verdim diye yazar, kızını kutsar ve çocuk sahibi olmasını ("huzur içinde doğum yapmasını") diler. Ayrıca, baba kızına "Kocasıyla beraber kullanmak, ikisinin olmak" koşuluyla bağışladığı malları sayar döker. Yani evliler kendilerine verilen malları tam tasarruf etme yetkisine sahiptir, buna kimse karışamayacaktır – "ne ben, ne annesi, ne de erkek kardeşleri." Tanıkların adlarının da kaydedilmesi gerekiyordu.[69] Uygulamada, kilise böyle bir bel-

68 *Turski izvori* 1971, 2, s. 176; Kabrda 1957, s. 391; OrO, R42, f.56-b, belge I. Ayrıca bkz. evlilikler ve boşanmalarla ilgili aynı ibarenin yer aldığı ve Kyistendil metropolitine verilen 1834 beratı: OrO, Radomir-kadia, 17 Cemaziyülevvel 1250, Bulgar Tarih Arşivi (bundan sonra BIA).

69 BIA, 1282, f. 94. Bir ortaçağ belgesinde evlilikle ilgili kısa açıklamalar için bkz. Tsonev 1910: 194. Ayrıca zina, ikinci ve üçüncü evlilikler, akrabalık dereceleri, eşler arasında boşanmaya neden olabilecek yakın akrabalıkla ilgili kefaret için bkz. öğretmen Philip'in 1685 tarihinden kalma elyazması *Missal*'ı (dua kitabı), Ulusal Aziz Kiril ve Aziz Methodios Kütüphanesi BIA, 972, f. 132-a – 134-b. Ayrıca bkz. O. Todorova 1997: 53, 116-19, 167-69.

geyle evlilik sözleşmesini –daha doğrusu evlilik öncesi sözleşmesini– onaylamış olacaktı. Belki de Mitre evlilik öncesi sözlü anlaşmadan –en önemlisi, bunun parasal yönlerinden– kaçınmak için İstoiana'yı kaçırmıştı. Belki de bu, geleneksel bir evlilik biçimi olarak bir "kız kaçırma" veya "kızın kaçması" olayıydı.[70]

Mitre'nin İstoiana ile yasal nikâh kıymak için bir seçeneği daha vardı: Başka Hıristiyanların da yaptığı gibi, kadıya başvurabilirdi. Hıristiyanların evlilikleri yerel sicillere kaydedildiği zaman, girişler Müslümanların kayıtlarından daha da az ve özdü. Bir Hıristiyanın nikâhı kadı huzurunda kendisinin veya vekilinin ve zorunlu tanıkların yer almasıyla kıyılırdı. Sofya kadı sicilinde görüldüğü üzere, Stamat oğlu Niko, vekili Kosta aracılığıyla 1550'de evlenmişti. Başka bir kayıtta görüldüğü üzere, Sofya kadı mahkemesindeki nikâhında Yorgi kızı Tota'yı da bir vekil –Dimo oğlu Kiriak– temsil etmişti. Tanıklar Dimo oğlu Niko ile Şenar oğlu Simo'ydu. 100 akçe tutarında bir *mehr* üzerinde anlaşmaya varılmıştı. 1763 tarihli bir Vidin sicilinde "Koca Parvul'dur, yasal karısı Hıristiyan kadın Stoiana'dır" kaydı vardır. Bu, üç Müslüman tanığın adlarının belgede yer almasıyla da doğrulandığı üzere, aslında bir nikâh kaydıdır. Kerim Bey'in çiftliğinden Stan oğlu Nikola'nın Rusçuk bölgesindeki Koşov köyünden İgnat kızı Kalina'yla nikâhlanması benzer biçimde kaydedilmiştir. Bu son iki vakada hiç *mehr* kaydedilmemiştir ve giriş kısa olup yalnızca nikâhı belgeler.[71]

Sicillerdeki çeşitli hüccetler –mülkün bölünmesi, Hıristiyanların nikâh ve boşanma kayıtları– Osmanlı belgelerinde kadının boşanma veya kocasının ölümü durumunda hak kazandığı *mehr* denilen toplu paranın Hıristiyan cemaatine de sağlandığını göstermektedir. 1715'te Rusçuk yakınındaki Genç Ali Ağa çiftliğinden İspas oğlu Dragoş'un ölümü nedeniyle, karısı İstoian kızı Todora ve yetişkin çocukları Dragoi ile Dimko vârisleri olarak kabul edilmişti. Daha sonra Dragoi de ölmüştü. İstoian'ın kızı ve müteveffa oğul Dragoi'nin karısı Kalina, babanın Dragoş'taki malından kocasının payını istedi. İsteğinin kendisi ve küçük çocukları Dragoi ile İvana adına olduğunu beyan etmişti. Sonunda, Dragoş'un mülkünden aşağıdaki iki kesinti yapıldı: Kalina'ya olan ve İstati ile İstamad'ın da doğruladığı 600 para tutarındaki borç ile "kadının nikâhı dolayısıyla talep ettiği ve doğrulanan" 240 para ödendi. Bundan sonra, mülkün geri kalan kısmı aşağıdaki gibi paylaştırılmıştı: Dul Todora'ya 1555 para (bunun 680 parası müteveffa oğlundan *münasaha* olarak düşen

70 Andreev 1956, s. 202-203; O. Todorova 2004, s. 170.

71 Galabov ve Duda 1960, s. 23-24; OrO, S13, f. 1-b, belge II; S63, f. 1-a, belge III, f. 1-b, belge II.

paydı); kızına 204 para; Dragoi'nin dulu Kalina'ya 510 para; Dragoi'nin oğluna 1926 para, kızı İvana'ya 963 para.[72]

Hıristiyanların boşanmalarıyla ilgili bazı belgelerde nikâh sırasında hiçbir *mehr* ödenmediği özellikle vurgulanmıştı. 1772'de Vidin varoşundaki Peio mahallesinden Todor kızı Hıristiyan Neno, mahkeme önünde Petre'nin kocası olduğunu ama *mehr* "tesmiye" etmediğini beyan etmişti. Aralarındaki tartışma nedeniyle *talâk* yoluyla boşanmışlar ve ayrı ayrı evlilik hak ve yükümlülüklerinden vazgeçmişlerdi.[73]

Mehr almak, özellikle kocanın kadım boşadığı olaylarda, şer'i nikâhla evlenen kadınlar için belli başlı avantajlardan biri sayılıyordu. Bu Hıristiyan kadınlara da çok çekici gelmiş olsa gerekti. Şer'i miras normlarının etkisine rağmen, geleneklere veya kilise kanunlarına göre yapılan evlilik öncesi anlaşmaların bir öğesi olarak *mehr*in Hıristiyanlar arasında yaygınlık kazandığını veya kadıların Hıristiyanlar için kıydığı nikâhlar veya evlilik fesihlerinde *mehr*den söz edildiğini ben bugüne kadar saptayamadım. Evlilik bittikten sonra geleneklere göre kadının drahomasını elinde tutabildiği anlaşılıyor, ama kayıtlara geçmiş, boşanmalarda kocanın nafaka ödediği –veya ölümüyle mallarından bir bölümünün kadına geçtiği– tekil olaylar genel bir kuralı yansıtır görünmemektedir. Eşler arasındaki mal paylaşımı sorunları kilise kanunları uyarınca halledilebiliyordu (bu kanunlar bazı geleneksel normları da benimsemişti); Kadınlar hem drahomaları hem de evlilik öncesi sözleşme gereğince aldıkları armağanları elde tutma hakkına sahipti.[74]

Müslümanlar gibi, Hıristiyanlar da yalnızca kadı mahkemelerinde evlenmiyordu; tek tük örnekte olduğu gibi imam nikâhıyla evlenenler de vardı. 1802'de Varna metropoliti, İstanbul'daki patrik aracılığıyla Bâb-ı Âli'ye şikâyette bulunmuştu: Kadîm kanunlara göre yasal eşleriyle evlenirken ve boşanırken engellerle karşılaşan bazı itaatsiz Hıristiyanlar Müslüman mahallelerindeki imamlara gidiyor, imam da açgözlülüğü nedeniyle, Hıristiyan kanunlarını çiğneyerek nikâh kıyıyor ya da evlilikleri feshediyordu. Bunun üzerine, metropolitin yetkisini onayan ve şer'i yetkililere bu uygulamadan kaçınmaları yolunda imamları uyarmalarını emreden bir ferman çıkarılmıştı. Belgede,

72 OrO, R51, f. 8-b, belge I.

73 OrO, S159a, f. 15-b, belge II.

74 Balkan yarımadasında orta bölgelerin dışındaki Hıristiyan âdetleri özünde farklıydı; bkz. Pantazopulos 1967; Shaguna 1872; Snegarov 1933-34, s. 12; Bobchev 1904; O. Todorova 2004, s. 174. Buna ek olarak, mirî toprakların tevarüsüne ve tapu işlemlerine dair Osmanlı örfi yasasında kadınların miras haklarının, ayrıca Hıristiyan dulların vergi sorumluluklarının, yavaş yavaş genişlediğine dikkat etmek gerekir. Bkz. O. Todorova 1996a, s. 105-106.

Vidin sancağının Bania kazasındaki benzer bir olayla ilgili bir ferman da alıntılanmaktadır.[75]

Belirtilmiş olduğu üzere, Hıristiyanlar kadı ya da imamı tercih ederken, belki de aşırı katı olduğunu düşündükleri mevcut âdetleri (ve muhtemelen kiliseyi) atlatabilecekleri bir kurum aramışlardı. Bu, aynı zamanda kadınlar için özellikle önemli olan kurumsal bir evliliği tercih etme anlamına geliyordu.

BOŞANMA

Bir Bulgar yazmasının 1777 tarihli derkenarında şunlar okunur: "Sert Ekmek [lakaplı] Penço'nun kızı olan gelinin evlendiği ve dokuz gün kocasıyla birlikte olduğu ve sonra küçük evde kendini iple astığı bilinsin."[76] Sofya bölgesinden bir köylü kadın evlilik sorunları için başka bir çözüm bulmuştu. 17 Ekim 1617 gecesi, Dobroslavçe köyünde yaşayan Todor oğlu Tzonio öldürüldü. Kurbanın erkek kardeşi olan ve yetişkin kızları Dafna ile Mukana'nın vekili ve özel mahkeme tarafından küçük Mihail ve Eno'nun vasisi olarak atanmış Nikola, mahkemede kurbanın kız kardeşi Stana ile birlikte ve köylerinden adları sıralanmış temsilcilerin önünde, Rade'nin kızı ve kurbanın karısı Pirka'nın şöyle itiraf ettiğini beyan etmişti: Pirka'nın kocası sağken, aralarında dirlik yoktu, hep tartışırlardı; onu dövüyordu ve deliydi. Kocasının tacizinden endişe duyarak Nikola'nın oğlu Dimitar'a, Şarko'nun erkek kardeşi çingene Spas'a gitti. Onlara iki parça *kâfirlik* gümüş bilezik, üç *kâfirlik* gümüş kolye, üç *kâfirlik* gömlek, iki *kâfirlik* kolsuz ceket, iki *kâfirlik* kürk palto, iki *kâfirlik* kemer ve bir gümüş kupa verdi. Bunların karşılığında, onlardan kocasını öldürmelerini istedi. "Onun ölümünün sebebi benim" demişti Pirka ve kocasının ölümü dolayısıyla köyde yaşayanlardan veya herhangi başka birinden "diyet" istemediğini doğrulamıştı; cinayetlerde standart bir uygulamaydı bu. Dimitar ve Spas onun "rey"iyle cinayeti işlemişlerdi. "Utanç içindeki" dulun talebiyle, mahkeme maktul Tzonio'nun malını karısına pay vermeden bölüştürdü. Pirka kocasını öldürttüğünü itiraf ettikten sonra, babası Rad, mahkeme tarafından çağrılacağı durumlar için onun kefili oldu (gene cinayetlerde standart bir uygulamaydı bu).[77]

Bu davaların gösterdiği iki uç örnek –intihar etmek ve tacizci kocanın öldürülmesi için anlaşma yapmak– dışında, incelenen dönemde hem kentler-

75 OrO, R42, f.56-b, belge I; aynı zamanda bkz. Dimitrov 1968, s. 61-62.

76 Hristova, Karadzhova ve Uzunova 2003-2004, s. 107, 194.

77 OrO, S1bis, f.19, belge II, f. 21, belge I, f. 23, belge I. Aynı zamanda Gradeva 2004a: 186-87. Bireysel ve toplu suç sorumluluğu konusunda bkz. Ivanova 1990.

deki hem köylerdeki Hıristiyan kadınlar, boşanmak için kadı mahkemelerine başvurmuşlardı.

Kadı gayrimüslimlerin boşanmalarını, ilgili evliliğin feshinin ilgili gayrimüslim inancının normlarına göre yapılıp yapılmadığına bakmaksızın kayda geçirirdi. Hıristiyanların boşanması, genellikle "fesh-i nikâh" terimiyle belirtilirdi ve kesindi.[78] Boşanma nedeni olarak siciller genellikle kısaca eşler arasında sürekli tartışma olduğunu belirtir. Müslüman boşanmalarında da bu en yaygın resmi nedendi (*hul* davalarında). 1781'de, Vidin bölgesindeki Filurdin kasabasında mûkim Verko, karısı Miladina'ya aralarında tartışma olduğunu ve kendisini *talâk-i bâin* ile terk ettiğini söylemiş, kadın da *mehr* almadan boşanmayı kabul etmişti. 1709'da, Sofya mahkemesinde Sungurlar mahallesinde mûkim İşterko oğlu Pano, karısı Tzone kızı Tuba ile bir türlü uyuşamadığım ve bir boşanma [*tatlik*] istediğini beyan etti. "Şimdi karımdan, yukarıda adı geçen Hıristiyan kadın Suba'dan ayrılıyorum. *Talâk-i bâin* istiyorum. Ona *mehr-i muaccel* olarak bir çift gümüş *kâfir* bileziği verip evlendiğimden, ona benzerlerini veriyorum." Anlaşılan, bu olayda evlilik sözleşmesi düzenlenirken bir *mehr* üstünde karar kılınmıştı. Başka bir kayda göre, o yıl daha sonra aynı Suba kadıdan iki küçük oğlu için nafaka –yemek, giyim ve diğer gereksinimler için– saptamasını istedi. Mahkeme babanın günde 2 para ödemesine karar verdi.[79]

Bizzat boşanma davası açan birçok Hıristiyan kadın da vardı. 1709'da, Vidin'deki el-Hac Pervane mahallesi sakini Filip kızı Mile mahkemeye başvurup kocası Raiko oğlu Zjivan'dan uyumsuzluk nedeniyle kendi isteğiyle boşanacağını [*talebim ile tatlik idüp*] beyan etmiş, evlilikten kaynaklanan alacaklarından ve nafakadan ve boşanmadan önce aralarında olan tüm diğer hak ve yükümlülüklerden vazgeçmişti.[80] Bu davada, açıkça belirtilmese de, *hul* işleminin uygulandığı görülür.

1728'de, Sofya bölgesindeki Seslavçe köyünden Simo kızı Yovana, kocası Gergo oğlu Stoian'ı, geçinemedikleri nedeniyle şer'en boşadığım [*muhalaa-ı sahihe-i şer'iye*] beyan etti. Karşılığında, sözleşmeleri gereği kocasının ona borçlu olduğu varlıklardan –10 kuruş değerinde bir çift bilezik, 1 kuruş değerinde bir yüzük ve *mehr-i muaccel*'i olan 6 kuruş nakit– vazgeçiyordu ve evliliklerinin başlangıcından boşanmalarına kadar olan zaman için herhangi bir talebi olmayacaktı. 1722'de, Sofya bölgesinden Kamarçi (?) köyünde mû-

78 Şeriata göre geçerli ve geçersiz evlilikler için bkz. Anderson 1950, s. 358.
79 OrO, S49, f. 10-b, belge I; S4, f. 20-a, belge III, f.22-b, belge I.
80 OrO, S60, f. 9-b, belge I.

kim Istoiço kızı Hıristiyan Tzveta, mahkemede Boyana köyünden Mitre oğlu Paun'un kocası olduğunu, ancak geçinemediklerini beyan etmişti. "*Hul* istediğime göre, onun bana borçlu olduğu varlıklardan *–mehr-i muaccel*'im olan 5 kuruş değerindeki bir çift gümüş bilezik– vazgeçiyorum; ayrıca *bedel-i sulh* olmak üzere, Paun'a 10 kuruş veriyorum ve onu *hul*'la boşuyorum." Paun koşulları kabul etmişti. Bütün bunların yanı sıra, Tzveta eski kocasına her biri 1 kuruş değerinde olan üç gömlek, 1 kuruş değerinde bir kemer, 1 kuruş değerinde bir çift çorap ve *bedel-i hul* olmak üzere 10 kuruş verdi.[81]

Böyle davaların çoğunda olduğu gibi, sicilde belgenin düzenlenip belli ki maddi çıkarı nedeniyle kocaya teslim edildiğini belirtilir. Müslüman kadınlarınkinde olduğu gibi, Hıristiyan kadınların davalarında da, *hul* diye adlandırılan bu boşanma işlemi, kocanın ayrıcalıklı konumunu vurguluyordu ki bunu Bulgar örfi hukuku da onaylamıştı.[82] Mahkemeye başvurma gereksinimi hem Hıristiyan hem de Müslüman kadınların zayıf konumlarına işaret ediyordu; ancak kadınların hukuki korunma ihtiyacının daha fazla oluşu dışında, böyle bir korunma sağlayacak kurumsal bir olanağın bulunması da olumlu bir sözü hak eder.[83]

Teknik olarak, Hıristiyan karı kocaları kilisenin boşaması gerekiyordu; 19. yüzyıldan bugüne ulaşabilmiş piskoposluk ve belediye defterleri konuyla ilgili önemli malzeme içerir. Daha erken dönemlerle ilgili olarak, yukarıda belirtilen *pismovnik*'te, "Terk etme kâğıdı nasıl yazılmalıdır" başlıklı örnek boş bir form oluşu özellikle değerlidir. Form şöyledir: "[...] köyünden veya bölgesinden, [...] kızı [...], kocasının kendine ait olan eşyaları çaldığı, gizlice kaçtığı, ona yedi yıl hiç para veya mektup yollamadığından şikâyet etmektedir; bu durum yeminli ifadeyle anlaşılmıştır; dolayısıyla onun maruz kaldığı kötü davranışlara tanık olduktan ve ne kadar güçsüz olduğunu gözlemledikten sonra, Tanrı ve kutsal yasaya göre, biz fakir kulunuz [...] adlı davacıya [kocanın adı]'dan ayrılmayı ihsan ettik ve kendi kararı uyarınca başka bir adamla evlenme izni verdik. Dolayısıyla kendisinin selameti için, bu ayrılma mektubu verildi." İkinci örnek form kocanın açtığı boşanma davaları içindi: "Farklı bir biçimde" karısı "şu ve bu suçu işleyen" kocaya boşanma izni verilmiştir, "çünkü Tanrı ve kutsal yasa zina eden kadının kocasından ayrılmasını emreder." Erkeğin de başka bir evlilik yapmasına izin verilmiştir.[84]

81 OrO, S308, s. 31, belge I; S269, f. 72-b, belge I.
82 Andreev 1979, s. 90-91.
83 Jennings 1975, s. 94.
84 BIA, 1282, f. 94-96.

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü üzere, boşanma dava usulü şer'i mahkemelerle benzerlikler gösterir: davacının ve mümkünse diğer tarafın mahkemede fiilen hazır bulunması, tanıkların varlığı (güvenilirliklerinin belirlenmesi için uygun prosedüre tâbi tutulabilecek iki tanık) ve kutsal yasaya atıf ki bu durumda elbette Hıristiyan kilise kanunlarına. Ancak, kadı hüccetlerindeki ve 19. yüzyıl piskopos *kondika*'larındaki bazı kayıtların tersine, örnek formlarda eski eşler arasındaki mal konularıyla ilgili hiçbir madde bulunmamaktadır. Öte yandan, boşanmanın nedenlerine epeyce yer verilir, oysa Hıristiyanların şer'i mahkemelerdeki boşanma davalarında bu konu fazla vurgulanmaz. Bu da Hıristiyanların neden şer'i mahkemeleri seçtiklerine bir açıklama getirmektedir. Kilise mahkemelerinin boşanmaya karar verip vermemeyi belirlemesinde esas göz önüne alınan, ayrılığın nedenleriydi ve bu nedenlerin gerçek olup olmadığı kamtlanmalıydı.

Örnek formda verilen ve bir kadın veya bir erkeğin boşanmasını sağlayacak nedenler ile 19. yüzyıl ortası ve sonundaki piskopos *kondika*'larında en çok kaydedilmiş nedenlerin birbiriyle uyuşması ilginçtir: Kadınlar kocalarının sürekli yokluğundan ve ailesini geçindirememesinden, erkekler ise eşlerinin zina yaptığından söz etmişlerdi. Bu *pismovnik*'teki formlar yeni bir evlilik için izinle biter; 19. yüzyıl piskopos *kondika*'larında böyle bir izin vardır, kadı hüccetlerinde ise yoktur. Bu, gelecekteki evliliğin kilise yasalarına uygun olacağını doğrulayan bir *vula* (boşanmadan sonra yeniden evlenmek için yerel piskoposun verdiği izin) talep etme uygulamasının var olduğuna dair dolaylı bir kanıttır.

Kocanın yokluğu nedeniyle boşanma çağın gerçeklerini yansıtır görünmektedir. 17. ve 18. yüzyıllarda artan göçler ve erkeklerin hareketliliği (genel olarak nüfus artışı ve belirgin toplumsal dönüşümlerin sonucu toplumda yıkıcı öğelerin kuvvetlenmesi, fakat daha özel olarak ekonominin hızlanması nedeniyle) evlilik bağının gücünü doğrudan etkilemiş gibidir. 1638'de, kocası uzakta çalışırken, bir Hıristiyan kadın yeni bir evlilik yapmıştı. Birinci kocasının kendisine dönmesi için ısrarına aldırmadan, onu boşadığını söyleyip 700 akçe aldı. 1788'de, köylü Sarbin İstanbul'a gitmeden önce karısını boşadı.[85] Bu nedenledir ki, Müslümanların koşullu boşanmalarının çoğunda, kocanın gittiği beyan edilmişti. Hıristiyan kadınların da, resmen boşanmadan bazı haklar talep ettiklerine dair kayıtlar vardır; mahkemeden kendileri ve çocukları için nafaka istemişler veya kocaları çok uzun zamandır ortada olmadığı

85 *Turski dokumenti* 1969, 3, s. 122; Matkovski 1978, s. 145.

için aile mallarını satma hakkı talep etmişlerdi. 1657'de Rusçuk'taki Kuyumcu mahallesinden Stamata mahkemede kocasının altı yıl önce Eflak'a gittiğini beyan etmiş, "Geçinmek için tek bir akçe veya bir mısır tanesi bile almadım", demişti. Benzer durumlarda hem Müslüman hem de gayrimüslim kadınlara uygulanan standart işlem gereği mahkeme kocasının evini satmasına izin verdi.[86] Göçmen oldukları için gerçek evlilik statüleri belirsiz olan damat adaylarının sayısında da bir artış vardı. Bu durum muhtemelen yeni bazı sosyal ve hukuki uygulamalara yol açmıştı; tarih yazımı, özellikle de Hıristiyan çevrelerdeki bu uygulamaları doğrudan doğruya boşanma sayısının artışına ve göçmen ailelerde kadınların artan rolüne bağlar. Örneğin, 19. yüzyıla ait başka *kondika*'lardaki bilgilere göre, uzaklardan gelen erkeklerden gerçek evlilik statülerine dair geldikleri yerlerden tanık veya kefil göstermeleri isteniyordu. Ivan Snegarov'a göre 19. yüzyıl *kondika*'larındaki malzeme, ekonomik göçler ve kocaların yokluğu yüzünden ailenin yaşam biçiminin değiştiğine işaret etmektedir. Doğum oranlarının da etkilendiği, yardımcı emekçi sıkıntısı doğunca iş yükünün kadın ve çocuklara yüklendiği ve ailede emek yaşı ve cinsiyeti dağılımının değiştiği söylenebilir. Bu durum ataerkil aile içinde babanın despotça yetkesini aşındırmış, kadına ise önde gelen bir rol kazandırmış olmalıdır.[87]

19. yüzyılda dini mahkemelerde dinlenen boşanma davaları boşanma gerekçeleri açısından dikkate değer ölçüde daha zengindir: Modern toplumda boşanmaya neden olan tüm toplumsal, ekonomik, psikolojik ve fizyolojik etkenlerin örnekleri görülür. Edinilen izlenim, eşler arasında zengin çeşitlilikte ilişkilerin olduğu ve bunun hem evlilikte hem de boşanmada önemli rol oynadığıdır. Toplumda "kadın zengin de yaşasa, fakir de, bu onun şansıdır, kaderidir ve kadın sabırla kötü kaderine boyun eğmelidir" düşüncesi hâkimdi. Oysa boşanma davalarının çoğunu, bu anlayışa ters düşmesine rağmen, kadınlar açmıştı. Boşanmalar hakkındaki 19. yüzyıldan kalma malzeme ataerkil evliliği aşındıran çok çeşitli etkenleri göstermektedir. Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısında bile, bu etkenler nicelik açısından özellikle anlamlı değildi.[88]

86 OrO, R1, f. 5-b, belge IV.

87 Snegarov 1935, s. 4, 52, 71-73, 75, 90-92, 109, 110; Snegarov 1933-1934, s. 50; Lape 1956, s. 24; Trayanovski 1980, s. 143. Ayrıca bkz. Parveva 1992; Bobchev 1923, s. 70-72; Bromlei ve Kashuba 1982, s. 69; G. Georgiev 1979, s. 60.

88 Tarnovo metropolitliği (bugünkü kuzey Bulgaristan, Stara Zagora ve Kazanlak bölgeleri) kodeksi, 1847-1875 dönemine ait 250'nin üstünde boşanma kaydı içerir. Bunlar arasında en büyük grup herhangi bir nedenin kaydedilmediği (kentlerden 73 ve köylerden 145 çift) davalardır; ardından kocanın uzun yıllar uzakta olduğu ve ailesiyle arasında parasal veya diğer bağların bulunmadığı davalar (kentlerden 25, köylerden 36 çift) gelir. Kişilerarası ilişkilerin boşanmada merkezi bir rol oynadığı durumlarda ve karşılıklı anlaşmayla gerçekleşen boşanmalarda, erkekler ve kadınlar genellikle eşit

Hıristiyanların boşanmalarıyla ilgili belgelerde evlilik sözleşmelerinin nesneleri olan para ve mala dair önemli veriler vardır. Daha önce belirtildiği gibi, kaynaklardan yola çıkarak, sözü geçen para ve mal *mehr* olarak nitelendirilebilir; bu uygulama doğrudan Müslüman evlilik normlarından alınmıştı. Geleneksel uygulamaları temel aldığımızda, *mehr* teriminin gelinin damattan aldığı armağanları, hatta bazı bölgelerde gelinin babasına ödenen (Bulgar Türkçesinde *baba hak* denilen) tazminatı, başka bir deyişle bazı bölgelerde drahomaya katılan çeyizi belirtmek için kullanıldığını varsayabiliriz.[89] Bu varsayımlar vefat eden kocalarından miras kalan ve ailelerinin veya yakın akrabalarının mallarından hisse alan Hıristiyan kadınlar hakkındaki kayıtlarla desteklenmektedir; başka bir deyişle bu kadınlar belirli mülkiyet haklarına sahiptiler.[90] Vidin bölgesindeki Drianoviçe köyünden Kalina, komşu köyde yaşayan erkek kardeşinden kalan mirastan bir pay almıştı. Bir başka vakada, oğullarını da kaybetmiş olan bir dul Hıristiyan kadın, kocasının mirasından pay almak için yeğenini dava etmişti. Üçüncü bir davada, bir kadın damadıyla mahkemelik olmuştu.[91] Bir davada bir Hıristiyan kadın kendisine ait üzüm bağını kocasının satmasına itirazda bulunmuştu; ancak, iki Hıristiyan kadın satış tamamlanırken kadının orada olduğuna tanıklık etmiş, bu nedenle mahkeme kadının iddiasını doğrulamak için bir temel olmadığına hükmetmişti.[92] Gorno Çepintsi köyünden bir zimmiye olan Mişo kızı Milka, annesinden kalan ve babasının kendisine vermediği bir gümüş bilezik, bir sacayağı, bir *çoha* ve bir bilezik için Sofya'da 1617'de, babasını mahkemeye verdi. Baba kızına bileziği verdi, fakat gerisi için kadın şunları beyan etti: "Arabulucular müdahale edene kadar sürekli tartıştık, sonunda bana 200 akçe ödemesi ve 100 akçe değerinde bir kova vermesinde anlaştık."[93]

konumdaydılar (kentlerden 10, köylerden 16 dava). Kadının dayanılmaz karakterinden dolayı eşler arasında süregelen uyumsuzluk (kent ve köylerden 23'er dava) ve kadın (kentten bir, köyden üç çift) veya erkeğin (köyden altı çift) evlilik görevlerini yerine getirememesi sonucu boşanma davalarında da durum aynıdır. Örfi kanun kadına karşı şiddeti hoşgörse de, bu nedenle kilise kanunu uyarınca boşanmalar yapılmıştı (kentlerden dokuz, köylerden 16 çift). Kadının (kentlerden üç ve köylerden 13 çift) ve kocanın (kentlerden üç ve köylerden dört çift) hastalığı boşanma nedeniydi ("cinsel sapıklık" olarak adlandırılan üç dava ile beraber). Zina davaları salt kadınların sadakatsizliği ile ilgiliydi (kentlerden 10 ve köylerden dört çift). Kocanın olgun olmaması veya aynı kandan olması nedeniyle birkaç boşanma da vardır. Daha fazla bilgi için, bkz. S. Ivanova 1996b, s. 177-82.

89 Andreev 1956, s. 205; Marinov 1995, s. 144; Pantazopoulos 1967, s. 57-65.

90 O. Todorova 1996a, s. 110-14, 1996b.

91 OrO, S14, f. 30-a, belge I; S60, f. 13-b, belge I.

92 OrO, S4, f. 10-b, belge I.

93 Gradeva 2004a, s. 180. Benzer davaların nedenleri hakkında, Elena Grozdanova böyle aracıların büyük olasılıkla köy cemaatinin temsilcileri olduğuna işaret etmektedir. (Grozdanova 1979, s. 141.) 19. yüzyıldan böyle çok dava vardır. Örneğin bkz. Karnobat kadısının hücceti ve yanındaki

Boşanmış Hıristiyanlar arasındaki mal sorunlarının çözümlenmesi alacaktan vazgeçilmesini de içeriyordu; bu çözüm 19. yüzyıl kilise mahkemelerinde de uygulanırdı ve kadı sicillerinde kullanılan kalıplara benzer sözcüklerle belgelenmişti. Sicillerde kaydedilmiş bazı davalarda, çocuklara bağlanan nafaka Müslümanlarınki gibi formüle ediliyordu.[94]

Belgelerin formel yapısı, Hıristiyan kadınların hangi koşullar altına boşanma adımını attıkları konusunda daha kesin bir görüş sahibi olmamızı engellemektedir. Kararı belirleyen faktör neydi? Aile içindeki zayıf ilişkiler miydi? Veya kadının en azından bir süre için kendi mali işlerini kontrol edebilmesini sağlayan gerçek bir fırsat mıydı?[95]

İstoiana ve Mitre arasındaki tartışmalı evlilikle ilgili daha önce alıntılanan belgede, aralarında herhangi bir mal ilişkisi konusuna hiç değinilmemişti. Ancak, mali güdülerin gelinin kaçırılmasını özendirmiş olması mümkündür. Mahkeme, tanıkların sağladığı kanıtlara –yaygın bir yargı prosedürü– dayanarak İstoiana ile Mitre arasında uzun zamandır bir evlilik ilişkisi bulunmasına rağmen, evliliğin geçerli olmadığına karar vermişti. Mahkemenin açıkladığından anladığımız kadarıyla bu kararın ardındaki neden, papazın onları evlendirme yetkisinin olmayışı değil, aralarında geçerli bir evliliğin olmadığının saptanmasıydı. Şeriat evliliklerin feshini öngörür,[96] ancak bu makalenin yazıldığı tarihe kadar yerel sicillerde böyle bir dava bulamadım. İstoiana ile Mitre'nin davasında, mahkeme yasal bir evliliğin olmadığını kabul etmiş, ancak nikâhı feshetmemişti; bunun yerine, en azından kaynaklara göre İstoiana'nın değil babasının dava açmasıyla kadının "tefrik"ine yani boşanmasına hükmetmişti. İstoiana'nın reşit olduğu anlaşılmaktadır ve babasını açıkça vekil tayin ettiğine dair bir kanıt yoktur ki baba üçüncü taraf olarak ancak böyle bir yetkiyle dava açabilirdi. Ancak, kadı kızın babasına geri verilmesine hükmetmişti. İstoiana'nın erginliği tartışılmadığına göre, bu davada sadece ataerkil yetkeye saygı duyulduğunu varsayabiliriz.

fetva; fetvada, kadın ve erkek birkaç mirasçının birden ölümü üzerine bir zimminin terekesinin paylaştırılma biçiminin geçerli olduğu belirtilir. Son çözümlemede, mirasın asıl kısmı vefat edenin karısı ve iki kızına kalmıştı. (OrO, F. 142, a.u. 141, s. 2.) Ayrıca bkz. Şiroka Laka köyünden (bugünkü Smolian) Todor Kâhya'nın 1869'da arazi ve evlerini bölüştüren üç kızı ve dört oğlu arasında vasiyetnamesi. (Smolian Devlet Arşivi, Envanter No. 1155, F. 415K, env. 16, a.u. 86.)

94 OrO, S149, 10-a, belge I, S 38, f. 1-a, belge IV. Ayrıca bkz. S. Ivanova 1999a, s. 166, n.26. Aynı konu hakkında 19. yüzyıl piskoposluk kodeksindeki bilgi için bkz. S. Ivanova 1996b: 183.

95 Kadınların –burada benim ele almadığım– mülk sahipliği statüsü konusunda örneğin bkz. O. Todorova 204: 323-61; Todorov 1983; Gerber 1980; Jennings 1975, 1973; Peirce 2003, s. 129-250; Faroqhi 2002, s. 133-217, 2003, s. 219-66.

96 Anderson 1950.

BOŞANMIŞ VEYA DUL KADINLAR

Müslümanlarda olduğu gibi, Hıristiyanların davalarında da boşanma veya eşin ölümü nedeniyle çiftin ayrılmasından sonra kalan mallarla ilgili konuların düzenlenişi de birçok vakada belgelenmiştir ve çok ayrıntılıdır.

Evlatların henüz reşit olmadığı davalarda, mallar için bir vasi tayin edilirdi, fakat vasi her zaman anne olmayabiliyordu. Sofya yakınındaki Boyana köyünde mûkim Stefan kızı dul İstefana'nın, kocası Stefan oğlu Stoian'ın ölümünden sonra karşılaştığı sorunlarla ilgili bir grup belge vardır. 1 Nisan 1709'da, müteveffa Stoian'ın vârisleri olarak İstefana'nın yanı sıra yetişkin Tsvetko ile küçük Yovan kaydedilmişti. Anne, gerekli niteliklere haiz olduğu saptandığından, küçük oğlunun mirastan payını alabilmesi için vasi atandı. Aynı gün, kendisinin talebiyle ve özel bir kayıtla, kadı mahkemesi tarafından çocuk Yovan'ın yemek ve giyimi için günde 8 akçe harcama izni verildi. Ertesi gün, İstefana iki Müslüman tanığın önünde, kocasının ortağı Ali oğlu elhac Ömer'den, Ömer'le beraber İpek kazasına koyun almak için giderken yolda ölmüş olan kocasının taşıdığı miktar olan 451 akçe aldığını doğruladı. Dul İstefana ile ilgili tüm tutanaklarda Boyana köyünün zabiti İbrahim Ağa'nın tanık olarak mahkemede bulunduğundan söz edilmektedir. Günlerce tanıklık ettikten sonra sonunda İbrahim Ağa da adli işlemlere dahil oldu. 3 Nisan 1709'da şer'i mahkeme tarafından müteveffa Stoian'ın küçük oğluna geçen mirasın nazırlığına [denetçiliğine] atandı. Dul İstefana 12 Nisan 1709'da, belgelerimize göre son olarak, müteveffa kocasıyla ilgili konular nedeniyle mahkemeye çıktı. Curce oğlu Boşko, dulu hem kendisi adına hem de küçük oğlunun vasisi olarak, diğer oğlu yetişkin Tsvetko'yla beraber mahkemeye vermişti; tanıkların huzurunda koyun almak için dulun kocasına 53 kuruş borç verdiğini iddia ediyordu. Boyana köyünün güvenilir sakinleri olan gayrimüslim Stoian oğlu Miladin ve Todor oğlu İlia bu iddiayı doğruladılar ve mahkeme 53 kuruşun davacıya oğul ve annesi tarafından geri ödenmesine karar verdi.[97]

Boşanmış Hıristiyan kadınlar sadece evlilik armağanlarının geri verilmesi için değil, kendileri ve çocukları için bir nafaka saptanması için de mahkemeye başvuruyorlardı. Petko kocasını vekili aracılığıyla boşamıştı, çeyizinin ve elbiselerinin bedelini aldığını beyan etmiş, ek olarak nafaka ve elbise için para isteğinde bulunmuştu. 1709'da Sofya'daki Orta Mescid mahallesinde mûkim Todor kızı Stoiana mahkemeye başvurdu ve *hul*'la boşandığı eski

97 OrO, S4, f. 9-b, belge II, f.10-a, belge II; f.10-6, belge II, f.11-b, belge I, f. 13-a, belge I.

kocası Rizo oğlu Arsen'in önünde, ondan hamile olduğunu söyledi. Mahkemeden çocuğunu doğurana kadar nafakasını sağlayacak mali yolları belirlemesini istedi. Stoiana günde 4 akçe almaya hak kazandı. Sofya'nın Zincirli mahallesinden Usta Yovan kızı Hıristiyan Março, mahkemede *talâk* yoluyla ayrıldığı eski kocası, Stoian oğlu Tomo'dan yemek, giyim ve üç küçük çocuğu –Anton, Mişo ve Anto– için nafaka talep ettiğini söyledi. Mahkeme ona günde toplam 4 akçe verdi. Sofya'nın Banişora mahallesinden Petre kızı Petka, erkek kardeşi Velko'yu vekili tayin etmişti; Abdullah oğlu Yusuf ile Krino oğlu Koiça tanık olacaklardı. Vekil, mahkemede Petka'nın boşanmış olduğu eski kocası İlia'dan, velayeti altında bulunan üç kızının –Mara, Angelina ve Kuna– yaşam ve giyimi için hakkı olan nafaka karşılığında bir çift *kâfirlik* gümüş bilezik, 4 *kâfirlik* gümüş zincir, 2 *kâfirlik* gümüş kolye ve 600 akçe değerinde sırmalı kürk kaftan aldığını doğrulamıştı.[98]

Rusçuk'taki Kuyumcu mahallesinden Stamata'nın davasından yukarıda söz edilmişti. Mahkemede kocasının altı yıl önce Eflak'a gittiğini ve ondan hiçbir parasal yardım almadığını, mahkemenin kocasının evini satmasına izin vermesini istemişti.[99] Başka bir deyişle, kadına, Müslümanlarda olduğu gibi, resmen boşanmadan maddi durumuna çare bulma yetkisi verilmişti. Bu ve benzer belgeler, kadınların mal sahibi olduklarının, fakat aile mallarının kocaların denetiminde olduğunun altını çizmektedir. Kadına bir mala tasarruf yetkisi verilmesi veya mahkemenin bir mülkten kendisine nafaka sağlaması için özel hukuki gerekçelerin var olması lazımdı. Ancak, çekirdek aile çerçevesi içinde kadına ve çocuklara maddi destek sağlamak üzere toplumda belirli mekanizmalar da vardı.

Az önce belirtilen belge ortada olmayan kocalar konusunu tekrar akla getirmektedir. Yeniden evlenmek için veya aile mülkünü elden çıkarmak için, kadınların evlilik statülerini açıklığa kavuşturmaları gerekiyordu. Aşağıdaki belge bu bağlamda yorumlanmalıdır. 2 Ekim 1722'de, Sofya'nın İmaret mahallesinden Mihail ile Dobro'nun karıları şer'i mahkemeye başvurdular. Dediklerine göre Hüseyin Beşe "mütesellim ağalar ve zabitler" aracılığıyla, ücretli iş için adam toplayıp Yenişehir'e yollamıştı. Kocaları da iki yıl önce böyle gitmiş ve bir daha haberleri alınmamıştı. Hüseyin Beşe adamların ya öldürüldüğünü ya da köle olarak satıldığını iddia etti. Kadınlar Hüseyin'in bu iddiayı mahkeme huzurunda doğrulamasını istiyorlardı. Ancak, yeniçeri mah-

98 OrO, S1 bis, s. 4, belge III, Gradeva 2004a: 182'de yayımlanmıştır; S1 bis, s. 10, belge IV; S4, f. 23-d, belge II; S 149, f. 16-a, belge II.

99 OrO, R1, f. 5-b, belge IV.

kemeye çıkarıldığında bu süre içerisinde Hıristiyan kadınların kocalarının başka biri tarafından ücretli çalıştırıldıklarını, bu yüzden ortada olmadıklarını belirtti. Yenişehir kadısına mütesellim adına –ancak büyük olasılıkla Sofya mahkemesi tarafından hazırlanmış– bir mektup yazıldı, mütesellimin *çokadar*'ı el-Hac Mehmed ile Hacı Yakub'a teslim edildi. Mehmed ile Yakub "Yenişehir'e vardıkları zaman, adı geçen kefereye haber verip mahkemeye çağırdılar"; kefere mahkemede sorgulanınca iki kocanın başka bir işte çalıştıklarını doğruladılar. Şehir Köy'de işi olan, ancak o sırada Yenişehir'de bulunan başka Sofya sakinleri aranan iki kocanın Sofya'nın İmaret mahallesinden ve hayatta olduklarını, ancak *Gergiovden*'den (Aziz Gergi günü) *Dimitrovden*'e (Aziz Dimitri günü) kadar Mehmed denen biri tarafından işe alındıklarını doğruladılar.[100]

Kocaların karılarına ve çocuklarına karşı parasal yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddettikleri, hatta eşlerini kandırdıkları pek çok olay vardır. Vidin bölgesindeki bir Eflak köyü olan Ribnik'ten Petre kızı Yove, babası Hristo oğlu Petre tarafından temsil ediliyordu. 1700'de Marko oğlu Georgi'yi mahkemeye verdi. Petre, mahkemede bulunmayan Georgi'nin oğlunun (onun da adı Marko'ydu) kızının kocası olduğunu iddia etmişti. Boşanmaları (*tatlik*) sırasında Marko karısının mallarını –gümüş ve altın takılar ile para– almıştı. Bir süre önce, Petre onları geri almak için mahkemeye başvurmuştu, ancak Georgi Marko'nun takı ve parayı aldığını reddetmişti. Bu kez 30 kuruşa "sulh" oldular. 1710'da Vidin kadısına, Dersaadet'te mûkim Kotza adında Hıristiyan bir kadının arzuhaline cevaben yine Dersaadet'te çıkarılmış bir ferman yollanmıştı. Kocası gayrimüslim Defto, Arslan adlı birinden 200.000 akçe borç almıştı; borcun hangi tarihte alındığı belli değilse de, 1699 ile 1708 arasında bir zamanda gerçekleşmiş olmalıydı. Kotza borcun kefili olmuş, karşılığı olarak kendi mallarını göstermişti. Ama kocası borcunu ödemeden Vidin kazasına kaçmıştı. Fermanın teslimi ve infazı için saray çavuşu İbrahim görevlendirilmiş, Defto'nun çavuşla Dersaadet'e gönderilmesi emredilmişti; orada divan-ı hümayun, sadrazam ve kazaskerin huzuruna çıkarılacak, durumu belirlenecek ve hukuki müeyyide neyse uygulanacaktı.[101]

Dul veya boşanmış Hıristiyan kadınlar[102] toplumsal etkileşimde daha faal olmak zorundaydılar. Kurumların sağladığı güvenceye en çok onların gereksinimi vardı ve bu nedenle hem kadıya hem de piskoposa başvururlardı.

100 OrO, S269, f. 23-a, belge II.
101 OrO, S14, f. 2-a, belge III; S60, f. 23-a, belge I.
102 O. Todorova 2004, s. 232-40.

Yerel Ortodoks kilisesinin bugüne kadar ulaşmış arşivindeki 1620 tarihli Yunanca bir "anlaşma"da, müteveffa Vasilis'in karısı Katherina'nın Tarnovo (bir metropolitlik merkezi) civarındaki önemli ve zengin bir köy olan Arbanasi'ye gitmiş olduğu, burada hepsi babası ve kocası tarafından kilise görevlilerine saklamaları için bırakılmış para, gümüş eşya ve giysileri aldığı belirtilir. Artık ne kendisi, ne de çocukları veya damatları başka hiçbir şey talep edemeyeceklerdi.[103]

HIRİSTİYAN KADINLAR VE MÜSLÜMAN ERKEKLERİN KARMA EVLİLİKLERİ

Günümüze kadar gelebilmiş belgeler, eğer bir kadın İslamiyeti kabul ederse, kocasının da ya aynını yapması veya kadından boşanması şer'i kuralını doğrulamaktadır. 1707'de Vidin'de varoşta mûkim Gömleksiz ("fakir" diye yorumlanabilecek bir lakap) diye bilinen bir gayrimüslimin karısı kadı huzurunda Müslümanlığı kabul etti ve Mehmed oğlu Hüseyin'le evlendi. Her iki taraf şer'i mahkemede 1000 akçe *mehr* ile evliliği kabul ettiklerini beyan etti. *İddet* dönemine uyulduğundan söz edilmediği gibi, önceki Hıristiyan kocanın da bir talebi yoktu. 1709'da Yazıcızade mahallesi sakini, Abdullah kızı, "İslamın kıvancıyla onurlandırılmış" Ayşe hatunun beyanı şöyleydi: "Artık İslamiyetin kıvancını taşıyorum, ancak kocam Yavon oğlu zimmi terzi Stoino beni ve iki küçük oğlunu nafakasız terk etti." Ali ve Abdülmenan adları verilen çocuklar Müslüman olduklarından mahkeme tarafından Ayşe'ye verildi. Kadın nafaka talep etti ve mahkeme babanın kadına ve iki oğluna günde 4 akçe vermesi kararını aldı. Bir başka davada iki tanık Ahmed kızı Emine'nin kocasının Hıristiyan olduğuna ve Emine'nin şimdi başka bir adamla evlenmek istediğine şahadet etmişti.[104]

Bu bağlamda Müslüman erkekler ile Hıristiyan kadınların karma evlilikleri[105] dikkate değerdir –örneğin 100 akçelik *mehr*le Abdullah oğlu sabuncu Hüseyin ile Dimitar kızı Yanka'nınki. Rusçuk'tan Georgi'nin kızı Gergana da kadıya Ramazan Çelebi'nin oğlu Ömer Ağa'dan boşandıktan sonra ödenmesi gereken 100 kuruş *mehri* aldığını beyan etmişti.[106]

Belgelerimizde birçok "Abdullah kızı ve ve oğlu"nun, yani din değiştirip İslamiyeti kabul edenlerin kadı mahkemelerinde Müslümanlarla evlenme

103 Tiutiundzhiev 1996, s. 13.

104 OrO, S38, f. 44-a, belge III; S4, f. 6-b, belge II; S8, s. 47, belge I, *Turski izvori* 1971, 2, s. 154'te yayımlanmıştır.

105 O. Todorova 1991; Jennings 1995; Shatzmiller 1996; Greene 2000, s. 105-107.

106 Galabov ve Duda 1960, s. 45; OrO, R4, f. 8-b, belge I.

veya boşanmalarına dair pek çok dava vardır. Müslüman erkekler ile Hıristiyan kadınların evlilikleri ise daha alışılmamış bir durumdur. Osmanlı İmparatorluğu'nda başat olan Hanefi mezhebine göre, bir erkek, çocuklarının annesi olan Hıristiyan veya Yahudi (ama pagan değil) bir kadını İslamiyeti kabul etmese de eş olarak alabilirdi. Bu, karma evlilikleri kabul edilebilir ve zararsız gören pragmatik bir çözümdü;[107] belki de evliliği yalnızca bir sözleşme olarak gören Müslüman anlayışı sayesinde, Müslümanlar arasında tek eşliliğin yaygın olması ve kendisine *mehr* verilen Hıristiyan kadının yasal hakları sayesinde olası kılınmıştı. 1718'de, Vidin'in İstanbul Kapusu mahallesinin sakini merhum Mustafa'nın vârisleri bebek Fatime ve Emine idi. Ancak, karısı Hıristiyan Anka *mehr-i müeccel*'ini (2000 akçe miktarında) ve bir de iki Müslümanın da doğruladığı üzere merhum kocasının kendisinden aldığı borcu (47 kuruş) talep ediyordu. Bu nedenlerle merhumun evi satıldı ve Anka'nın talepleri karşılandı.[108]

Doğal olarak, bu evliliklerin neden yapıldığı sorusu ortaya çıkıyor. Halk öykülerinin yanı sıra Bulgarca bazı Hıristiyan anlatıları (ve bunlara dayalı tarih yazımının bir kısmı) Müslüman erkeklerin Hıristiyan kadınlara zor kullandığı hakkında bir inanış yaratmıştı. Ancak, bu kaynakların ideolojik amaçlı olduğunu unutmamamız gerekir.[109] Müslüman erkekle Hıristiyan kadının yasal evlilikleri her tür tarihsel kaynakta görülür. Bütün bu karma evliliklerin resmi kurumların doğrudan gaddarca müdahaleleri sonucu yapıldığını düşünemeyiz; yine de Müslüman erkek, seçtiği kadını evlenmeye razı etmek için baştan çıkarmaya, ikna etmeye ya da zor kullanmaya karar verdiğinde, muhtemelen yetkililerin kendisinin lehine davranacağını umut ediyordu. Ancak resmi Osmanlı belgeleri bir Müslüman erkek ve bir Hıristiyan kadının normal evlilik ilişkisi sürdürdüğü, hatta evlilik sorunları olduğu davalar ile Hıristiyan ve Müslüman kadınlara açıkça kötü davranıldığı (cinsel taciz dahil) davalar arasında kesin bir ayrım olduğunu göstermektedir. Yeniçeri Osman Beşe, İlia'nın karısı Petkana'yı kaçırmıştı. Osman bir yıl boyunca Petkana'yı kocasından boşanmaya razı edebilmek için evinde tuttu. İlia dava açtı ve Osman Petkana'yı mahkemeye getirip kocasına geri vermek zorunda kaldı. Buna karşılık Petkana, alıkoyduğu mallarını geri vermesi için Osman'ı mahkemeye verdi.[110]

107 Petrushevskii 1966, s. 174.

108 OrO, S67, s. 51, belge I.

109 Gradeva 2004b.

110 OrO, S1 bis, s. 167, belge I ve III, *Turski izvori* 1971: 2. 119'da yayımlanmıştır; aynı zamanda bkz. Grozdanova ve Andreev 1998, s. 2; Gradeva 2004b; 206-11, s. 454; O. Todorova 2004, s. 149.

Bu evliliklerin nedenleri arasında yoksul Hıristiyan kadınlar için yeterli bir toplumsal güvence ağının olmayışını sayabiliriz; Hıristiyan kadınlar güvenceye kavuşmak için bir Müslümanla evlenmiş olabilirler. Bir Hıristiyan kadının Osmanlı toplumunda hem kendi konumunu hem de çocuklarınınkini yükseltebilmesinin tek yolu buydu. İnsanların doğal olarak birbirini çekici bulması faktörü elbette küçümsenmemelidir. Unutulmamalıdır ki, Müslüman erkeğin kendi gibi Müslüman bir kadın yerine belirli bir Hıristiyan kadını seçmesinin nedeni o kadını çekici bulmasıydı; elbette bir Hıristiyan kadın da bir Müslüman erkeği çekici bulabiliyordu. Bir başka etken de, İslamiyeti sonradan seçenlerin çoğunun kendi etnik kökenlerinden bir kadınla evlenme istekleriydi.[111]

Karma evliliklerin yasal düzenlemesinde çok önemli bir konu çocukların inançlarıydı: Çocuklar sadece Müslüman olabilirdi. Bu nedenle, Müslüman kadınların Hıristiyanlarla evlenmelerini veya mahrem ilişkide bulunmalarını yasaklayan şeriat, Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenmelerine izin veriyordu; bu evlilikten doğan çocuklar sadece Müslüman olarak yetiştirilebilirdi. Bu, Rumeli belgeleriyle de doğrulanmıştır.

Hıristiyan bir kadına bir Müslümandan miras kalamazdı, hakları çocuklarına devredilirdi. Vidin'in Gökçe Baba mahallesinden İbrahim oğlu Ahmed'in mirasçıları henüz bebek yaştaki oğulları Mehmed ve Hüseyin ile kızı Hanife'ydi. Bir Hıristiyan olan karısı dul İvana hamileydi. İhtiyarların ve müftünün görüşüne göre, sadece yakında doğacak olan çocuğu Ahmed'in mirasından pay alabilirdi; Hıristiyan karısına pay düşmüyordu. Mallar 10 Ekim 1698'de paylaştırıldı. Belgedeki derkenarlar, bazı yerlerin karalanmış olması İvana'nın ne kadar zor durumda kaldığını ve bulduğu çözümü gün ışığına çıkarır. Bebek Hüseyin de ölünce vâris olarak sadece erkek kardeşi Mehmed ve kız kardeşi Hanife kalıyordu; Hüseyin'in annesi İvana bir kez daha miras dışı bırakılmıştı. İvana daha sonra Müslümanlığı kabul etti, Fatime ismini aldı; bunun üzerine, 26 Ekim 1698'de oğlunun mirasçısı olarak kabul edildi. Bu sırada, İvana henüz Hıristiyanken, mahkeme Hüseyin oğlu Mustafa adlı kişiyi küçük çocukların ve yakında doğacak olanın vasiliğine atamıştı. Belgenin o kısmı karalanmıştır. 31 Ekim 1698'de (bu tarihte Hüseyin ölmüş ve İvana Fatime olmuştu) İvana küçük çocuklarının mirasından kendisine bir nafaka bağlanması için mahkemeye başvurdu. Mahkeme her çocuk için günde 1 para nafaka bağladı ve çocuklar için belirlenmiş miktardan harcama yapma ve

111 O. Todorova 1991: s. 61; Georgieva 1988, s. 199-201.

gerektiğinde ek borç alma izni verdi. Böylece düzenlenmiş olan belgenin annenin başvurusuyla çıkarılmış olmasına rağmen, çocukların vasisi Mustafa Beşe adına da çıkarılan bir izin küçücük ek bir metin olarak üst kenar boşluğuna eklenmişti.[112]

***

Bu çalışmada esas amacım Hıristiyan kadınların evlilik sorunlarını halletmeye uğraşırken ellerinde olan hukuki ve kurumsal seçenekleri göstermekti ve malzememi buna göre seçip yapılandırdım. Bu nedenle, esas olarak sicillerdeki ampirik malzemeye odaklanan bu metinde, evlilik ve boşanmayla ilgili pek çok konu dışarıda bırakıldı. Çözümlemenin hedefi, Osmanlı mahkeme uygulamalarının genel olarak bilinen özelliklerini öyküsel kanıtlar sağlayarak ayrıntılandırmaktı.

İncelenen malzemede tutku göremezsiniz. Ortodoks kurumların belgelerinde aşk ve nefret gibi daha kişisel öğeler iz bırakmıştır. 19. yüzyıldan çok önce –12. yüzyıl kadar erken dönemde– Ohri başpiskoposluğunun bir kaydında Prespa sakinlerinden Ana'nın Niko'yla evlendikten kısa süre sonra, ona karşı bir nefret geliştirdiğini okuyoruz. Niko'nun "her yerde karısını aramasına ve geri dönmesi için yalvarmasına" rağmen Ana onunla karşılaşmamak için "başka insanlara ve yerlere kaçıyordu". Ohri başpiskoposunun huzurunda boşanmasına izin verilmediği takdirde "uçurumdan atlayacağını veya suya girip boğulacağını veya kendisini asacağını"[113] beyan etmişti. Piskoposluk mahkemesi tarafların boşanmak isteme nedenlerini dikkatlice incelediği için, bazen eşlerin dile getirdiği duyguları da dinliyordu (19. yüzyıla gelindiğinde kayıt da etti). Kadın kocasının hakaretlerini ve öfkesini, erkekse karısının sadakatsizliğini anlatıp dururdu.

Öte yandan kadı sicilleri kuru ve soğukkanlıdır. Buna rağmen, zaman zaman duyguların işe karıştığı göze ilişebilir: Eşlerinin eve dönmesini dileyen kocalar veya başkasıyla evlenmek isteyen karılar görebiliriz sicillerde. Burada alıntılanan bazı sicillerin satır aralarında aşk önemli bir etken olarak su yüzüne çıkar. Güçlü geçim kaygıları ve kadının aile içindeki yerinin değişmesiyle beraber, aşk evliliğin yavaş yavaş da olsa dönüşümünde bir etken olmuştu; evlilik iki aile arasındaki ilişkilerden bir erkek ve bir kadın arasındaki ilişkiye ve maddi bir sözleşmeden bir toplumsal ilişki ve duygu yumağına dönüşmüştü.[114] Bu

112 OrO, S13, f. 3-b, belge I; f. 3-b, belge II; f. 4-a, belge IV.
113 Snegarov 1995, 1, s. 257.
114 Duben ve Behar 1991, s. 87.

eğilimin bir nedeni de kadınlar için özel önemi olan kurumsallaşmış evlilik ve boşanma çemberinin ağır ağır da olsa bir genişleme göstermesiydi. İncelenen dönem boyunca, kurumsallaşmış evlilik ve boşanmaları olanaklı kılan, büyük ölçüde kadı mahkemeleriydi.

İslam dünyasında ve Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların statüleri üstüne yapılan araştırmalar[115] kadınların ekonomik çıkarlarını gözetmek için, toplumdaki daha zayıf konumları nedeniyle, mahkemelere başvurmak zorunda kaldıklarını göstermektedir. Mal alışverişinde genellikle alıcıdan ziyade satıcıdırlar. Aile ilişkilerini ele alan araştırmacılara göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınlar erkeklere son derece bağımlıydı.[116] Ancak, aynı zamanda miras hakları korunuyordu, hukukun koruması altındaydılar ve boşanabilmek için var olan olanakları kullanıyorlardı. Osmanlı kadı mahkemeleri Hıristiyan kadınlara Müslüman kadınlara davrandığı gibi davranmıştı; oysa Ortodoks kilise kanunlarına göre bir evlilikte kadının statüsü erkeğinkiyle Katolik geleneğindeki kadar eşit değildi.[117] Bu olgular evlilikte ataerkil uygulamaların egemenliğine hiç karşı çıkılmadığına dair edinilmiş düşüncelerle çelişmektedir. Kurumsal evlilik kadınların lehineydi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli vilayetlerinde bir gerçeklikti.[118] Ancak, kurumsal evlilik gerçekte ne kadar yaygındı ve örfi yasaların enformel ve çok daha ataerkil uygulamalarıyla karşılaştırıldığında oranı neydi gibi önemli sorular cevapsız kalmıştır.[119] Daha önce belirtildiği gibi, burada zikredilen kaynaklar sınırlıdır, dolayısıyla kurumsal evlilik yapabilen ve kurum aracılığıyla boşanabilen kadınların kesin oranı hakkında doğrudan bilgi edinemiyoruz. O çağda yaşayanların bakış açıları ve görüşleri bu eksikliği gidermemize yardım edebilir. Bu amaçla, bu makalenin başına, Pavlik inancından yoksul ve yalıtılmış köylülerin taleplerine dönelim; görüyoruz ki yalnız seçkinler değil, en sıradan ve marjinal insanlar bile evlilik sorunları konusunda farklı çareler ve olanakların mevcudiyetinden haberdardı.

115 Hambly 1998; Zilfi 1997; Beck ve Keddie 1978; Sonbol 1996; Keddie ve Baron 1991; Hussain 1984; Ahmed 1992; Keddie 1979; Walther 1981.

116 O. Todorova 2004, s. 427-63; Matkovski 1973; Gerber 1980, s. 239-41; Jennings 1975, s. 59, 65, 74, 96.

117 O. Todorova 2004, s. 240.

118 Matkovski 1973, s. 83.

119 S. Ivanova 1996b, s. 187.

KAYNAKÇA

Agmon, Iris, "Muslim Women in Court according to the *Sijill* of late ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes," *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. Amira-el Azhary Sonbol, Syracuse University Press, Syracuse, 1996.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1992.

Anderson, J., "Invalid and Void Marriages in Hanafi Law", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5, 13, 1950.

—, "Reforms in the Law of Divorce", *Studia Islamica* 31, 1970.

Andreev, Mikail, *Rovzod i adulterum v klasicheskoto rimska pravo* [Klasik Roma hukukunda boşanma ve zina], Bulgarska Akademia na Naukite, Institut za Pravni Nauki, Sofya, 1954.

—, "Bulgarskoto obichaino pravo i negovoto razvitie prez poslednite desetiletia na Turskoto igo" [Türk boyunduruğunun son on yılında Bulgar örfi hukuku ve gelişimi], *Istoricheski Pregled* 5, 1956.

—, "Rimskoto pravo v Balgaria" [Bulgaristan'da Roma Hukuku], *Godishnik na Sofiiski universitet, Bogoslovski fakultet*, 56, 1965.

—, *Balgarskoto obichaino pravo* [Bulgar örfi hukuku], Nauka i izkustvo, Sofya, 1979.

Angelov, Dimitur Simeonov ve Mikhail Andreev, *Istoria na balgarskata feodalna darzhava i pravo* [Feodal dönemde Bulgar devleti ve hukuku], Izdatelstvo 'Nauka i Izkutsvo', Sofya, 1974.

Aydın, M. Âkif, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri", *Journal of Oriental Studies*, 4, 1984.

Baldzhiev, Vasil, "Studia varhu nasheto personalno sapruzhesko pravo", [Kişisel evlilik kanunumuz hakkında araştırma], *Sbornik za narodni umotvorenia i knizhnina*, 5, 1891.

Baltacı, Cahit, "The Importance of the *Kadı* Registers for Islamic World", *Studies in Turkish Arab Relations*, 2, 1987.

Bašeskija, Mula Mustafa Ševki, *Ljetopis (1746-1804)* [Günlük 1746-1804], çev. ve der. Mehmed Mujezinović, Veselin Masleša, Saraybosna, 1987.

Beck, Lois ve Nikki R. Keddie (ed), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978.

Blagoevich, A., "Usporedni metod pri prouchvanie obichainog prava kao istoriiske kategorie" [Örfi hukuku tarihsel kategori olarak çalışmanın paralel yöntemleri], *Obichaino pravo i samouprave na Balkanu i u susednim zemlama. Zbornik radovaca mechunarodnom nauchnom ckupa*, Srpska Akademia nauki u umetnosti. Posebna izdania Balkanoloshkogo instituta, 1974.

Bobchev, Stefan, "Argalak (prid) i proizhozhdenie na prikiata" [*Argalak* (*prid*) ve *prikia*'nın (çeyiz) kökenleri], *Periodichesko spisanie na Balgarskoto knizhovno druzhestvo*, 64, 1904.

—, "Narodnoto brancno pravo v yuridicheskite ni poslovitsi" [Adli atasözlerimizde halk evlilik yasaları], *Godishnik na Sofiiskia universitet, Yuridicheski fakultet*, 28, 1923.

—, *Sbornik na balgarskite yuridicheski obichai* [Bulgar adli gelenekleri derlemesi], Pechatnitsa 'Edinstvo', Plovdiv, 1896.

Bromlei, Iulian Vladimirovich ve M.S. Kashuba, *Brak i sem'ia u narodov IUgoslavii* [Yugoslav uluslarında evlilik ve aile], Izdatelstvo 'Nauka', Moskova, 1982.

Çiçek, Kemal, "*Zimmis* (non-muslims) of Cyprus in the *Sharia* Court, 1110-39 A.H./1698-1726 A.D.", yayınlanmamış doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, 1992.

Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Ankara, 1974.

Dimitrov, Strashimir ve diğ., *Istoria na grad Tolbuhin* [Tolbuhin kenti tarihi], Izdatelstvo 'Nauka i izkustvo', Sofya, 1968.

Dimitrov, Strashimir (çev., der. ve ed), *Osmanski izvori za istoriata na Dobrudzba i Severoiztochna Balgaria* [Dobruca ve Kuzeydoğu Bulgaristan'ın tarihi hakkında Osmanlı kaynakları], Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite, Sofya, 1981.

Duben, Alan, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History*, 10, 1985.

Duben, Alan ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge, UK ve New York, 1991.

Faroqhi, Suraiya, "Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation, 1570-1650", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 34, 1992.

—, *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control*, Eren, İstanbul, 2002.

—, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, çev. Gül Çağalı Güven ve Özgür Türesay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Fyzee, Asaf Ali Ashgar, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, Delhi, 1974.

Galabov, Galab D., *Miusiulmansko pravo* [Müslüman hukuku], Kooperativna pechatnitsa 'Franklin', Sofya, 1924.

Galabov, Galab D. ve Herbert W. Duda, *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, R. Oldenburg, Münih, 1960.

Georgiev, Georgi (der), *Osvobozhdenieto i etnokulturnoto razvitie na bulgarskia narod, 1877-1900* [Bulgaristan'ın kurtuluşu ve Bulgar ulusunun etno-kültürel gelişimi], BAN, Sofya, 1979.

Georgiev, Sashka, "Mnogobrachieto v Srednovekovnoto Balgarsko tsarstvo" [Ortaçağ Bulgar Krallığı'nda çokeşlilik], *Istoricheski pregled*, 10, 1990.

—, "Mezhdupolovite otnoshenia v brachnoto i brakorazvodno pravo, deistvalo v sredobekovna Bulgaria" [Ortaçağ Bulgaristan'ında evlilik hukukunda toplumsal cinsiyet ilişkileri], *Istorichesko badeshte*, 1-2, 2002.

—, "Marital Infidelity in Christian West European and Bulgarian Medieval Law (A Comparative Study)", *Bulgarian Historical Review*, 3-4, 2003.

Georgieva, TSvetana, *Enicharite v balgarskite zemi* [Bulgar topraklarındaki yeniçeriler], Nauka i izkustvo, Sofya, 1988.

—, *Prostranstvo i prostranstva na balgarite v XV-XVII viek* [Mekân ve 15. yüzyıldan 17. yüzyıla Bulgarların mekânları], LIK, Sofya, 1999.

Gerber, Haim, "Social and Economic Positions of the Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, s. 231-44.

—, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Hebrew University, Kudüs, 1988.

Göçek, Fatma Müge ve Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Expe-

rience in Eighteenth-Century Galata Court Records", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Madeleine C. Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997, s. 48-65.

Gradeva, Rositsa, "Kadiiskata institutsia na Balkanite, XV-XVIII vek" [15. yüzyıldan 18. yüzyıla Balkanlar'da kadılık kurumu], yayımlanmamış doktora tezi, Balkan Araştırmaları Enstitüsü, Bulgar Bilim Akademisi, Sofya, 1989.

—, "Za pravnite kompetentsii na kadiiskia sad prez XVII vek" [17. yüzyılda kadı mahkemelerinin yargısal güçleri], *Istoricheski pregled*, 2, 1993.

—, "Orthodox Christians in the *kadi* courts: the Practice of the Sofia *Sheriat* Court, 17th Century", *Rumeli under Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, içinde, İsis Press, İstanbul, 2004a.

—, "Turks and Bulgarians, Fourteenth to Eighteenth Centruries", *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, içinde, İsis Press, İstanbul, 2004b.

Greene, Molly, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Grozdanova, Elena, *Balgarskata selska obshtina prez XV-XVIII vek*, BAN, Institut za istoria, Sofya, 1979.

Grozdanova, Elena ve S. Andreev, "Zhenskiat zhrebii spored kniga na zhalbite" [Şikâyet Defterine göre kadınların yazgısı], *Istorichesco badeshte*, 2, 1998.

Hambly, Gavin R.G. (ed), *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety*, St. Martin's Press, New York, 1998.

Hristodulova, Magda, "Sotsialno-etichnite vazgledi na Evtimii Tarnovski za zhenata i Baraka, otrazeni v poslanieto mu do ugrovlashkia mitropolit Antim [Tarnovo'lu Evtimii'nin kadınlar ve evlilik hakkında Eflak Metropoliti Antim'e yazdığı mektubundaki toplumsal ve etik görüşleri], *Tarnovska knizhovna shkola*, 2, 1976.

—, "Sotsialno-pravna harakeristika na zhenata v sredovekovnata balgarska darzhava, VII-XIV v.' [7. ve 14. yüzyıllar arasında ortaçağ Bulgar devletinde kadınların toplumsal ve yargısal durumları], *Trudove na Velikotarnovski universitet "Sv.Sv. Kiril Metodii"*, 3, 1981.

Hristova, Boriana, Darinka Karadzhova ve Elena Uzunova, *Belezhki na balgarskite knishovnitzi X-XVIII vek, vol 2: XVI-VXIII vek* [10. yüzyıldan 18. yüzyıla Bulgar yazarların derkenarları cilt 2: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla], Narodna biblioteka "Sv.Sv. Kiril i Metodii", Sofya, 2003-2004.

Hussain, Freda (ed.), *Muslim Women*, Croom Helm, Londra, 1984.

Imber, Colin, "Zina in Ottoman Law", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* içinde, ed. Ö. L. Barkan ve diğ., Éditions Peeters, Louvain, 1983.

—, *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, 1997a.

—, "Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-Fetâvâ* of Yenişehirli Abdullah", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. Madeline C. Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997b.

İnalcık, Halil, "15. Asır Türkiye İktisadi Tarihi Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15, 1953-1954, s. 50-75.

—, "Adaletnameler", *Belgeler* 2, 3-4, 1965, s. 49-145.

—, "The Ottoman Decline and its Effects upon the Reaya", *Actes du IIe Congres interna-*

tional des etudes du sud-est européen (Athènes, 7-13 mai 1970) içinde, ed. Maria Nystazopoulou-Pelekidou ve Titos Jochalas, Atina, 1978.

—, "Ottoman Archival Materials on Millets", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Holmes & Meier, New York ve Londra, 1982.

Ivanova, Radost. *Bulgarskata folklorna svatba* [Bulgar halk düğünü], Izdaltelstvo na Balgarskata academia na naukite, Sofya, 1984.

Ivanova, Svetlana, "Institutat na kolektivnata otgovornost v balgarskite gradove prez XV-XVIII vek" [15. yüzyıldan 18. yüzyıla Bulgar kentlerinde ortak sorumluluk], *Istoricheski pregled* 1 (1990).

—, "Mahalata v balgarskia grad prez XV-XVIII vek" [15. yüzyıldan 18. yüzyıla Bulgar kentlerinde mahalle], yayımlanmamış doktora tezi, Tarih Enstitüsü, Bulgar Bilim Akademisi, Sofya, 1991.

—, "Musulmanki i hristianki pred kadiiskia sad v Rumelia prez XVIII vek. Brachni problemi" [18. yüzyıl Rumeli'sinde kadı mahkemelerinde Müslüman ve Hıristiyan kadınlar: Evlilik sorunları], *Istoricheski pregled*, 10, 1992.

—, "The Divorce between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century *Shari'a* Court of Rumelia", *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. Amira el-Azhary Sonbol, Syracuse University Press, Syracuse, 1996a.

—, "Brak i razvod v balgarskite zemi. XV-XIX vek" [Bulgar topraklarında evlilik ve boşanma. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla], *Izvestia na Narodnata biblioteka 'Sv.Sv.Kiril i Metodii'*, 22, 28, 1996b, s. 159-95.

—, "Sadebnoto tretirane na brachnite problemi na miusiulmanite v Centralnite chasti na Rumelia prez XVIII vek" [18. yüzyılda Orta Rumeli'de Müslümanlar arasında evlilik sorunlarının yasal olarak ele alınışı], *Balgarski folklore*, 4, 1998.

—, "Muslim and Christian Women in the *Sheriat* Courts in 18th c. Rumeli: Marriage problems", ed. Kate Fleet, "The Ottoman Empire in the Eighteenth Century" içinde, *Oriente Moderno* 18, 79, New Series 1, 1999a, s. 161-76.

—, "Widin", *The Encylopedia of Islam*, yeni bs., E. J. Brill, Leiden, 1999b), 11, s. 205-208.

—, "Istoria i savremenno sastoianie na kolektsia sidzhili v Orientalskia otdel na NBKM' [Bulgar Ulusal Kütüphanesi'nin Doğu Bölümü'ndeki sicil koleksiyonunun tarihi ve bugünkü durumu], *Izvestia na Darzhavnite arkhivi*, 74, 2000.

—, "Kakvoto poveliana zakona sapruzheski" [Evlilik yasasının emirleri nelerdir?] *Garnitsi na grazhdanstvoto: evropeiskite zheni mezhdu traditsiata i modernostta* [Vatandaşlığın sınırları: Gelenek ile modernlik arasında Avrupalı kadın] içinde, der. Krasimira Daskalova ve Raina Gavrilova, Bulgarska grupa za izsledvania po istoria na zhenite i pola, Sofya, 2001a, s. 30-62.

—, "The *Sicills* of the Ottoman *Kadis*. Observations over the *sicill* collection at the National Library in Sofia, Bulgaria", *Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç* içinde, ed. Kemal Çiçek, Sota, Haarlem ve Yeni Türkiye, Ankara, 2001b).

—, "Ali Pasha: Sketches from the life of a Kapudan Pasha on the Danube", *The Kapudan Pasha: His Office and His Domain* içinde, ed. Elizabeth Zacharidou, Crete University Press, Rethymnon, 2002.

Jennings, Ronald C., "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records:

The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16, 1973, s. 168-216.

—, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial records – The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18, 1, 1975, s. 53-114.

—, "*Kadı*, Court, and legal procedure in seventeenth-century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 48, 1978, s. 133-72.

—, "Divorce in the Ottoman *Shari'a* Court of Cyprus, 1580-1640" *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960). Actes du sixieme congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 Juillet 1992* içinde, ed. Daniel Panzac, Peeters, Paris, 1995.

Kabrda, Josef, "Dva berata na sofiiskia i vidinskia mitropolit ot parvata polovina na XVIII vek" [Sofya ve Vidin Metropolitlerinin 18. yüzyılın ilk yarısına ait iki beratı], *Izvestia na Instituta za balgarska istoria*, 7, 1957.

Keddie, Nikki R., "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 10, 1979.

Keddie, Nikki R. ve Beth Baron (ed), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Yale University Press, New Haven, 1991.

Lachev, M., "Katalog na Sofiiskite mitropoliti" [Sofya Metropolitleri katalogları] (yayımlanmamış metin, t.y.)

Lape, Ljupen, *Protokoli od zasedanijata na Priepskata opshtina, 1872-1886* [Prilep kent meclisi oturum tutanakları, 1872-1886], Institut za natsionalna istorija, Üsküp, 1956.

Layish, Aharon, *Divorce in the Libyan Family: a Study Based on the* Sijills *of the* Shari'a *Courts of Ajdabiyya and Kufra*, New York University Press, New York ve Magnes Press, Hebrew University of Jerusalem, Kudüs, 1991.

Levin, Eve, *Seks i obshtestvo na pravoslavnite slaviani* (Sofya: Universitetsko izdatelstvo 'Sv. Kliment Ohridski', 1991). [*Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700* adlı kitabın çevirisi, Cornell University Press, Ithaca,1989.]

Mandaville, Jon E., "The Ottoman Court records of Syria and Jordan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 86, 1966.

Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York, 1989.

Marinov, Dimitur, *Balgarsko obichaino pravo* [Bulgar örfi hukuku], Akademichno izdatelstvo 'Marin Drinov', Sofya, 1995.

—, *ZHiva starina* [Yaşayan antikçağ], c.3, Pethatnitsa Perets Akkalai, Sofya, 1892.

Matkovski, Aleksandar, "Graganski brakovi i razvodi na hristiani vo Makedonijai" [Osmanlı yönetiminde Makedonya ve Balkan yarımadasında Hıristiyanların medeni nikâh ve boşanmaları], *Glasnik na Institutot za Natsionalna istoria*, 3, 1973.

—, *Kreposnishtvoto vo makedonija vo vreme na turskoto vladeenje* [Türk egemenliği döneminde Makedonya'da serflik], Institut za natsionalna istorija, Üsküp, 1978.

Meriwether, Margaret Lee, *The Kin who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, The University of Texas Press, Avusturya, 1999.

Meron, Ya'akov, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *Studia Islamica*, 30, 1969, s. 73-118.

Milash, Nikodim, *Pravolslavno tsarkovno pravo* [Ortodoks kilise hukuku], Duhovna academia, Sofya, 1904.

Milev, Nikola I., *Katolishkata propaganda v Balgaria prez XVII vek* [17. yüzyılda Bulgaristan'da Katolik propaganda], TSarska pridvorna pechatnitsa, Sofya, 1914.

Mujic, Muhammed A., *Sidzil Mostarskog kadije, 1632-1634* [Mostar kadısının sicili], Prva knjizevna komuna, Mostar, 1987.

el-Nahal, Galal H. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1979.

Novakovic, Stojan (ed.), *Matije Vlastara Sintagmat: azbuchi zbornik vizantijskih crkvenih i drzavnih zakona i pravila slovenski* [Matija Vlastar'ın büyük *syntagma*'sı: Bizans kilisesi ve devlet kanunlarının ve Slav geleneklerinin alfabetik koleksiyonu], Stampano u Drzavnoj stampariji kraljevine srbije, Belgrad, 1907.

Ongan, Halit, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili, 1 Muharrem 997-8 Ramazan 998 (20 Kasım 1588-11 Temmuz 1590)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.

Ortaylı, İlber, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Journal of Ottoman Studies*, 5, 3, 1982a.

—, "Some Observations on the Institution of *Qadi* in the Ottoman Empire", *Bulgarian Historical Review*, 1, 1982b.

—, "The Family in the Ottoman Society", *Family in Turkish Society* içinde, ed. Türköz Erder, Turkish Social Science Association, Ankara, 1985.

Pantazopoulos, Nikolaos, *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Selanik, 1967.

Papadopoullos, Theodore, "Orthodox Church and Civil Authority", *Journal of Contemporary History*, 2, 4, 1967, s. 201-209.

Papastathis, Charalambos, *L'eglise et le droit coutumier aux Balkans pendant la domination ottomane*, Académie serbe des sciences et des arts, Belgrad, 1974.

Parveva, Stefka, "Balgarskoto naselenie v kraia na XVII i nachaloto na XVIII v.", yayımlanmamış doktora tezi, Tarih Enstitüsü, Bulgar Bilim Akademisi, Sofya, 1992.

Pavlov, Aleksei Stepanovich, *Nomokanon pri novom Trebnike* [Yeni dua kitabının *Nomokanon*'u], Moskova, 1897.

Peirce, Leslie, "She is trouble ... and I will divorce her": Orality, Honor, and Representation in Ottoman Court of 'Aintab", *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety* içinde, ed. Gavin R. G. Hambly, St. Martin's Press, New York, 1998.

—, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 2003.

Petrushevskii, Ilia Pavlovich, *Islam v Irane v VII-XV vekakh* [7. yüzyıldan 15. yüzyıla İran'da İslam], Izdatelstvo Leningradskogo universiteta, Leningrad, 1966.

Rafeq, Abdul Kerim, "The Law Court Registers and their Importance for a Socio-Economic and Urban Study of Ottoman Syria", *L'espace social de la ville arabe* içinde, der. Dominique Chevallier, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1979.

Reindl-Kiel, Hedda, "'On Monday the Bread of the Baker Malčo has to be Written': Property, Maintenance, Market and Crime in the Early 17th century Court of Küstendil", *Mélanges Prof. Machiel Kiel* içinde, ed. Abdeljelil Temimi, Fondation Temimi pour la recherché scientifique et l'information, Zaghouan, 1999.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Seng, Yvonne, "The *Şer'iye Sicilleri* of the Istanbul Müftülüğü as a Source for the Study of Everyday Life", *Turkish Studies Association Bulletin*, 15, 2, 1991.

Serebriakova, Meri Nizamovna, *Sem'i i semeinaia obriadnost' v turetskoi derevne* [Türk köyünde aile ve aile törenleri], Nauka, Moskova, 1979.

Shaguna, Andreiu de, *Kratkoe izlozhenie kanonicheskago prava edinnoi sviatoi apoltolskoi tserkvi* [Kutsal Apostolik kilise kanununun kısa sunumu], Duhovnaia akademia, St. Petersburg, 1872.

Shatzmiller, Maya, "Marriage, Family, and the Faith: Women's Conversion to Islam", *Journal of Family History*, 21, 3, 1996.

Singer, Amy, "Marriages and Misdemeanors: A Record of resm-i 'arus ve bād-ı havā", *Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 4 "Law and Society in Islam" özel sayısı, 1996.

Snegarov, Ivan, "Brachnoto pravo na Ohridskata arkhiepiskopia v XIII vek" [13. yüzyılda Ohri Başpiskoposluğu'nun Evlilik Kanunları], *Dukhovna kultura*, 1926.

—, "Stariat Tarnovski tzarkoven kodeks" [Tarnovo Piskoposluğu kodeksi] *Godishnik na Sofiskia Universitet, Bogoslovski fakultet*, 9, 1933-1934.

—, "Nov kodeks na Tarnovskata Mitropolia" [Tarnovo Metropolitliğinin yeni kodeksi], *Sbornik na Balgarska Akademia na Naukite*, 1935.

—, "Gratzski kodeks na Plovdivskata Mitropolia" [Plovdiv Metropolitliğinin Yunanca kodeksi], *Spisanie na Balgarska Akademia na Naukite* 51, 2, 1946.

—, "Gratzski kodeks na Pelagoniiskata Mitropolia" [Pelagonya Metropolitliğinin Yunanca kodeksi], *Godishnik na Sofiiski Universitet, Bogoslovski fakultet* 25, 1947-1948.

—, *Istoria na Ohridskata arkhiepiskopia-patriarshia* [Ohri Başpiskoposluk-Patrikliği Tarihi], c. 2, Akademichno izdatelstvo 'Prof. Marin Drinov', Sofya, 1995.

Sofronij Vračanski, *Vie et tribulations du pecheur Sofrani*, çev. ve giriş, J. Feuillet, Sofia Press, Sofya, 1981.

Sonbol, Amira el-Azhary (ed), *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, Syracuse, 1996.

Tiutiundzhiev, Ivan, *Tarnovskata mitropolia prez XVII i parvata polovina na XVIII vek* [17. ve 18. yüzyıllarda Tarnvo Metropolitliği], Slovo, Veliko Tarnovo, 1996.

Todorov, Nikoloi, *The Balkan City, 1400-1900*, University of Washington Press, Seattle, 1983.

Todorova, Maria Nikolaeva, *Balkan Family Structure and the European Pattern: Demographic Developments in Ottoman Bulgaria*, American University Press, Washington, D.C., 1993.

Todorova, Olga, "Niakoi Slavianski rakopisi kato izvor za yuridicheskite funktzii na Pravoslavnata tsarkva v balgarskite zemi ot dovazrozhdenskata epoha" [Bulgar canlanışı döneminden önce Ortodoks Kilisesi'nin yargısal işlevleri hakkında kaynak olarak bazı Slav el yazmaları] *Vtori mezhdunaroden kongres po balgaristika (Sofia, 23 mai-3 iuni 1986 g.). Dokladi*, ed. Boiko Kiriakov ve Hristo Hristov, Bulgarska academia na naukite, cilt 7, Sofya, 1989.

—, "Evoliutsia hristionskih vzgladov na smeshannie braki (hristian s miusulmanami) v XV-XVII vv." [15. yüzyıldan 18. yüzyıla karma evlilikler (Hıristiyanların Müslümanlarla) hakkında Hıristiyanların görüşlerinin evrimi] *Bulgarian Historical Review*, 1, 1991.

—, "Balgarskata hristianka prez XV-XVIII vek" [15. yüzyıldan 18. yüzyıla Hıristiyan Bulgar kadınları], *Istoricheski pregled*, 4, 1992.

—, "Niakoi vaprosi na zhenskia statut prez 16 vek" [16. yüzyılda kadınların statüsüyle ilgili bazı konular], *Balgarskiat 16-ti vek* içinde, ed. Boriana Hristova, Izdatelstvo na Narodnata biblioteka 'Sv. Sv. Kiril i Metodii', Sofya, 1996a.

—, "ZHenite v Sofia prez 70-te godini na XVII vek (po danni ot edin registar s nasledstveni opisi)" [17. yüzyılın yetmişli yıllarında Sofya'da kadınlar (tereke defterlerindeki verilere dayanarak)] *Istoricheski pregled*, 3, 1996b.

—, *Pravoslavnata tzarkva i Balgarite, XV-XVIII vek* [Ortodoks Kilisesi ve Bulgarlar, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla], Akademichno izdatelstvo 'Prof Marin Drinov', Sofya, 1997.

—, "Prostitutsiata v balgarskite zemi prez rannite vekove na osmanskoto vladichestvo" [Erken Osmanlı döneminde Bulgar topraklarında fahişelik], *Granitsi na grazhdanstvoto: evropeiskite zheni mezhdu traditsiata i modernostta* [Vatandaşlığın sınırları: Gelenekle modernlik arasında Avrupalı kadınlar] içinde, ed. Krasimira Daskalova ve Raina Gavrilova, Bulgarska grupa za izsledvania po istoria na zhenite i pola, Sofya, 2001.

—, "Mazhki vremena? (ZHenata v publichnoto prostranstvo prez parvite stoletia na osmanskoto vladichestvo)" [Erkek zamanları? (Osmanlı yönetiminin ilk yüzyıllarında kamusal alanda kadınlar)] *Kontrasti i konflicti 'zad kadar' v balgarskoto obshtestvo prez XV-XVIII vek* içinde, ed. Elena Grozdanova ve diğ., Izdatelska kashta 'Gutenberg', Sofya, 2003.

—, *ZHenite ot tsentralnite Balkani prez osmanskata epoha, XV-XVII vek* [Osmanlı döneminde Orta Balkanlar'daki kadınlar, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla], Izdatelska kashta 'Gutenberg', Sofya, 2004).

Trayanovski, A., "Brakorazvodni sporovi pred Veleshkite tsarkovnouchilishtni obshtini okolu 70-te godini na XIX vek" [1870'lerde Veles Kilisesi'nde ve okul kurullarında boşanma tartışmaları], *Glasnik na Institutot za nationalna istoria*, 1, 1980.

TSuhlev, Dimitur N., *Istoria na grada Vidin, negovata oblast* [Vidin kenti ve çevresinin tarihi], Pechatnitsa P. Glushkov, Sofya, 1932.

Tucker, Judith, *Women in the Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, UK ve New York, 1985.

—, "Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Towards a History of Arab Marriage", *Journal of Family History*, 13, 2, 1988.

Turski dokumenti za istorijata na makedonskiot narod [Makedonya ulusunun tarihine dair Türkçe belgeler], c.3, Arhiv na Makedonija, Üsküp, 1969.

Turski dokumenti za ayduntstvoto i aramiisvoto vo Makedonija [Makedonya'daki haydutlar ve haramiler hakkında Türkçe belgeler], c.3, Institut za Natsionalna Istorja na Makedonija, Üsküp, 1961.

Turski izvori za istoriata na pravoto v balgarskite zemi [Bulgar topraklarında Hukuk Tarihi hakkında Türkçe kaynaklar], c.2, ed. Bistra A. TSvetkova, Izdatelstvo na Bulgarskata academia na naukite, Sofya, 1971.

Vagabov, Mustafa Vagabovich, *Islam i zhenshchina* [İslam ve kadın], 'Mysis', Moskova, 1968.

Verma, B. R., *Muslim Marriage and Dissolution*, Law Book Co., Allahabad, 1971.

Walther, Wiebke, *Women in Islam*, Geoge Prior, Abner Schram, Montclair ve Londra, 1981.

Würth, Anna, "A Sana'a Court: the Court, the Family, and the Ability to Negotiate", *Islamic Law and Society*, 2, 3, 1995, s. 320-40.

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Women, Law, and the Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the late Seventeenth Century", *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. Amira el-Azhary Sonbol, Syracuse University Press, Syracuse, 1996.

Ze'evi, Dror. "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives", *International Journal of Middle East Studies*, 27, 2, 1995, s. 157-73.

—, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, State University of New York Press, New York, 1996.

—, "The Use of Ottoman *Shari'a* Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: a Reappraisal", *Islamic Law and Society*, 5, 1, 1998, s. 35-56.

Zilfi, Madeline, "We Don't Get Along: Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997.

— (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Brill, Leiden, New York, ve Köln, 1997.

7

Kadınlar, Moda ve Avrupalılaşma: Eflak-Boğdan, 1750-1830

Angela Jianu

> Kıyafet, bir maddi kültür öğesi olmaktan öte, toplumsal imgelemin değerleri ile gerçek yaşamın normlarını buluşturur. Bu, gelenek ile değişim arasındaki çatışmanın savaş alanıdır.
>
> Daniel Roche, *Sıradan Şeylerin Tarihi*

Kıyafet ve moda tarihi son yıllarda Batı Avrupa'da toplumsal tarih araştırmalarının önemli bir bölümü haline geldi.[1] İnsanların giyinme tarzları –ki gereklilik, estetik, baştan çıkarma, uçarılık, etnik-siyasal bağlılık ve ekonominin kesiştiği noktada yer alır– bugünlerde zihniyet araştırmalarının yanı sıra rejimlerin ve toplumların yükseliş ve çöküşü araştırmalarında da meşru bir araçtır.

Bu makalede giysileri, modayı ve tüketimi kültürlerarası bir arabağ olarak, taklit etmeyi veya anında tepki vermeyi teşvik eden veya kimlik inşa

1 Bu makalenin farklı biçimleri York Üniversitesi (İngiltere), Slav ve Doğu-Avrupa Araştırmaları Okulu (University College, Londra) ve Warburg Ensititüsü (Londra) araştırma seminerlerinde sunuldu. Dr. Jane Rendall'e, Dr. Geoff Cubitt'e (York Üniversitesi, İngiltere'deki doktora danışmanlarım) anlayışlı yorumları ve destekleri için teşekkür borçluyum. Dr. Adrian-Silvan Ionescu ve Dr. Anca Popescu ('N. Iorga' Tarihsel Araştırma Enstitüsü, Bükreş) uzmanlıklarını sırasıyla moda tarihi ve Osmanlı araştırmalarında cömertçe paylaştılar. Dr. Lia Chisacof (Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Enstitüsü, Bükreş) Yunanca adların transliterasyonuna yardım etti. Buradaki metin yayımlanmamış doktora tezimin ("Women and Society in the Romanian Principalities, 1750-1850", York Üniversitesi, İngiltere, 2003) yeniden yazılmış bir bölümüdür. Bu kitabın derleyenleri Prof. Amila Buturović'in ve Dr. İrvin C. Schick'in içgörülü açıklamalarından büyük yarar görmüştür.

edici araç gibi hizmet gören işaret ve simge sistemleri olarak inceliyorum. Seyahatname literatürü 18. ve 19. yüzyıl boyunca Batı ve Doğu Avrupa'nın nasıl sürekli birbirinin giysilerine baktığını, hatta kelimenin tam anlamıyla parmağıyla işaret ettiğini; görünüşün tam olarak insan karakteri, toplumsal tutumlar, siyasal bağlılıklar ve kültürel belirleyiciler açısından açığa çıkarabileceği veya örteceğinin neler olduğunu ölçmeye çalıştığını göstermektedir. Kıyafet konusundaki bütün bu okuma egzersizlerinin kalbindeki temel zıtlık kabaca bir yanda "Avrupa" (yani Batı Avrupa) modası ile öte yanda "Doğu" modası, başka bir deyişle, bu tartışmanın amacı doğrultusunda, Yakındoğu'da, Balkanlar'da ve Osmanlı'nın Doğu Avrupa'daki topraklarında 18. ve 19. yüzyıl kıyafetleri arasındaydı. Kabaca 1780-1850 arasında Romanya Prenslikleri'nde moda ve tüketimdeki değişikliklere odaklanarak,[2] çok farklı kaynaklardan, o dönemde yaşamış Romanyalıların Batı Avrupalılar tarafından algılanışının yanı sıra, kendi "Avrupa" ve "Avrupalılık" algılamaları açısından bireysel ve kolektif kimliklerini inşa ederken Romanyalıların giysilerini, moda aksesuarlarını, moda ev eşyasını ve lüks ithal mallarını kullanma biçimlerini yeniden kurgulamaya çalıştım.

Romanya Prenslikleri derken, 1859'da birleşene ve 1866'da Romanya Krallığı'na dönüşene kadarki siyasal ve diplomatik biçimleriyle Eflak ve Boğdan prensliklerine atıf yapıyorum. Kuzeybatıya doğru dur durak demeden ilerleyen Osmanlılar bu prenslikleri 14. yüzyıl gibi erken bir tarihte bile fethetmeye çalışmışlar, ancak ya onları tam bir "paşalık"a döndürmeyi başaramamışlar veya sadece kendi ekonomik ve siyasal nüfuz alanlarına katmayı seçmişlerdi.[3] 15. yüzyılda Eflak ve Boğdan Osmanlı hâkimiyetine girmişti; maddi yükümlülükler karşılığı özerkliklerini güvence altına alan "dârü'l-ahd" [ahit, yani anlaşma imzalayanların yurdu] kavramı altında kontrol ediliyordu.[4] Bu anlaşmayla prenslikler kendi yönetimlerini, siyasal yapılarını, dinlerini ve 18. yüzyıla kadar yerli prenslerini korumuşlardı.[5] Ancak, özellik-

2 İki Romanya / Tuna prensliği için birleştirici ad olan "Romanya"nın kullanılması 1848'den önceki dönem için anakroniktir.

3 Özel olarak bu konuyu ele alan iki kısa çalışma Panaitescu 1947 ve daha yeni olan Maxim 1993'tür.

4 İslam dünyasına yarı girmenin biçimi olan *darü'l-'ahd* sistemi için, bkz. Goffman 2002, s. 46. Büyük ölçüde Osmanlı kaynakları ve hukuk terminolojisine dayanan Osmanlı egemenliğine Rumen bakış açısı için bkz. Panaite 2000.

5 Şevket Pamuk Doğu Anadolu, Irak, Mısır, Yemen, Romanya prenslikleri ve Mağrib gibi yerlerdeki bu tür düzenlemenin Osmanlılar açısından yerel seçkinlerin sadakatini sağlamanın ve bu arada en az ekonomik aksamaya ve huzursuzluğa yol açmanın yararcı bir yolu olduğunu ileri sürer. Krş. Pamuk 2004, s. 225-47.

le 17. yüzyıldan itibaren prens giderek Osmanlı devlet hiyerarşisinde üst düzey bir kamu görevlisi haline gelmişti, ama yurdunda Tanrı'dan aldığı hakla hükümdar olmuş gibi davranmayı sürdürüyordu. Osmanlıların her iki prenslikteki ayaklanmaları bastırdığı 1659 tarihinden ve özellikle Karlofça antlaşması (1699) ile XII. Karl'ın Poltava'da Büyük Petro'ya yenilmesinden (1709) sonra, Bâb-ı Âli Eflak ve Boğdan üzerindeki denetimine doğuda yeni yeni ortaya çıkan Avusturya ve Rusya'nın meydan okuyacağını anladı. Bu iki prensliğe İstanbul'un Fener semtinde yaşayan seçkin Rum ailelerinden sadık yöneticiler atamaya karar verdi.[6] Görece kısa bir zaman içinde, Bâb-ı Âli'nin dragoman (tercüman) odası ile Tuna prenslikleri "hospodar"ları (prens, daha doğrusu yönetici) arasında kalıcı bir bağ kuruldu; sadece zengin ve nüfuzlu dragomanlar yasal veya yasal olmayan yollarla Eflak-Boğdan tahtlarını elde etmeyi umabilirdi. Aslında unvan en yüksek parayı verene satılıyor, yeni hospodar da hem vergi ve rüsumu arttırarak, hem de giderek devlet hizmetine daha fazla bağımlı olan "boyar"lara (yani yerel soylular) hükümet ve yönetim makamlarını satarak kayıplarını gidermeye çalışıyordu.

Boyarlar tarihleri boyunca servetlerini, güçlerini ve kimlik duygularını Osmanlı hükümdarı, prens ve onun himayesi altındaki Fenerli Rumlar ile Romanyalılar ve toplumun geri kalanı arasındaki karmaşık ilişkiler ağı içinde inşa etmişlerdi. Romanya toplumunda ruhban sınıfı, köylüler, Çingene kölelerin yanı sıra yer alan tacirler ve meslek erbabı ise çoğu zaman boyarlığa heves eder, bu unvanı elde etmeyi başarırlardı da. Osmanlıların atadığı hospodarla çekişip durmak, prensliklerin özerkliğini ve bir sınıf olarak kendi haklarını koruyabilmek için Fransa, Rusya, Avusturya, Osmanlılar gibi büyük devletlerin bazen birine, bazen ötekine başvurmak boyarların başlıca dış siyaset hedefi haline gelmişti. Bu hedef Romanya siyasal yaşamına en azından 1840'lar ve 1850'lere kadar egemen oldu. Ardından yeni bir toplumsal ve ulusal farkındalık ülkedeki siyasi enerjiyi toplumda ıslahat yapmaya ve ulus inşasına yöneltti.

Tarihçilerin "Fenerliler yönetimi" hakkındaki görüşleri ağırlıklı olarak olumsuzdur, ancak 1970'lerde bu dönemi başka bir gözle okuyanlar da çıkmaya başladı. Prensliklerdeki Avrupalılaşma kanalları konusundaki kendi analizim bu farklı görüştekilere dayanır. Bu görüşe göre, 19. yüzyıl başlarında Bükreş ve Yaş gibi belli başlı kentlerin "Osmanlı, Rus, İtalyan ve Doğu Avrupa etkilerinin can alıcı bir kesişme noktası, Helen kültürünün merkezleri" olarak yeniden biçimlendirilmesinde –yabancı egemenliği ile bu egemenliğin bı-

6 Prensliklerdeki hükümran Fenerli Rum hanedanlarının adları, burada dönemin belgelerinde kullanıldığı gibi Rumenceleştirilmiş biçimleriyle görülmektedir.

raktığı siyasal mirasın genel olarak olumsuz etkisine rağmen– Fenerli yöneticilerin olumlu katkısı vardı.[7] Osmanlıların atadığı yöneticiler beraberlerinde Fransızca ve Yunanca konuşan hekimler, kâtipler ve âlimlerle gelmişler, dolayısıyla okulların inşasında, matbaaların, hastanelerin ve yetimhanelerin açılmasında, ayrıca daha sonra modern Romanya'nın hukukunun temelini oluşturacak yasa sistemlerinin kaleme alınmasında önemli bir rol oynamışlardı.

Fenerliler yönetimine dair olumsuz okumaların nedeni, Romanya *ancien-régime*'inde "yerliler" ile "yabancılar" arasındaki iktidar ve servet yarışıdır. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda yaşamış Romanyalılar Fenerlilerin varlığından ve buna bağlı rekabetten hınç duyuyor olmalıydılar; Bükreş ve Yaş sarayları ile akademik merkezlerine hâkim olan Yunan dili ve kültürünün üstünlüğüne de kızıyorlardı herhalde; ama bu kültürün sözcüğün temel anlamında "Avrupalı" olduğunu unutmuşlardı. Müteveffa tarihçi Vlad Georgescu'nun yaptığı çalışma ilgili literatürde pek anılmaz; ancak bu çalışma, 1369-1878 arası Eflak ve Boğdan prensliklerinde kaleme alınan siyasal metinleri kantitatif olarak ele alan tek metindir.[8] Örneklemi 302 yazarın kaleme aldığı 2049 metinden (prenslerin fermanları, tutanaklar, kuramsal eserler, reform projeleri) oluşmuştu. Bu metinlerin 172 başlığa ayrılabilen temaları tarihin "anlamları", Romanyalıların "tarihsel kaderi", prensliklerin uluslararası statüsü, hükümranlığı ve özerkliği, Osmanlı ve Yunanlıların tasvirleri, endüstrileşmenin yararları, medeni haklar ve insan hakları başvuruları vb. hakkındaydı; bütün bunlar Georgescu tarafından alt bölümlere ayrılmış, inceden inceye sınıflandırılmış ve sayısallaştırılmıştı. Romanyalıların Fenerliler dönemindeki geniş siyasal-kültürel seçeneklerini ortaya koyan ve entelektüel seçkinlerin yazdığı çoğu metin Batı Avrupa'ya yakınlaşmayı, "Doğu"dan (Osmanlı'nın hükümranlığı ve Rusya'nın koruyucu gücünden) uzaklaşmayı savunur; kendilerini Avrupa'nın "güneydoğusundan" farklı kılma isteğini açıkça dile getirir (nitekim bugün de Romanyalılar "Balkanlar"ın bir parçası olarak görülmek istemezler). Avrupa karşıtlığı 1821'den önce pek görülmez; olduğu zaman da, Georgescu'nun görüşüne göre, büyük ölçüde İstanbul Patrikliği'nin ateşlediği dogmacı tartışmalardan kaynaklanırdı.[9] Tersine, birçok Romanyalı yazar Batı Avrupa okullarında öğrenim görmeye ve yurtdışına gitmeye çok olumlu bakıyorlardı. Batı'nın "yozlaştırıcı" etkisine saldırılar neredeyse tamamen 1848 sonrası dönemde yapılmıştı.

7 Mazower 2000, s. 55.
8 Georgescu 1987.
9 *A.g.e.*, s. 80-81.

O çağda yaşayanların Fenerliler döneminin (1711-1821) bu Avrupa yanlısı yolu engellediğine dair olumsuz görüşleri 1720-1770 arasında fazla siyasal metin yazılmamasıyla ve yazılanlarda da gerileme ve gerilikle ilgili düşüncelerin yaygın olmasıyla ortaya çıkar. 1760-1830 arasındaki gerileme çoğu zaman yabancı egemenliğine veya protektorasına bağlanır (16. yüzyıl-19. yüzyıl başı arasında Osmanlı-Rum, 1821'den sonra Rusya); dolayısıyla araştırmanın kapsadığı metinlerde yerel-toplumsal konulardan çok dış siyaset ağırlıktadır. 1821'den önce çok az yazar ülkenin ekonomik ve kültürel geriliğini yerli seçkinlerin (etnik Romanyalı) yolsuzluklarına, nüfuz ve yetki satmalarına ve/veya yetersiz yönetimlerine bağlamıştı. Bunun yerine, öncelikli konuları Osmanlılardan, Avusturya'dan ve Rusya'dan özerklik ve sonunda bağımsızlıktı.

Böylesine geniş kapsamlı ifadelerin ihtiyatla ele alınmaları gerekse de, Romanya tarihinin 1850'ye kadar olan dönemini kültürel açıdan büyük ölçüde Avrupa yanlısı ve siyasal açıdan reformist olarak görmemizi sağlayacak birer kılavuzdur hepsi. Bu hayati dönemde, küçük ancak etkili bir grup reformist soylu ve aydın, ulus, etnik bütünlük, Romanyalıların ortak gelenekleri, Avrupa yanlısı seçenek, Osmanlı, Rus ve güneydoğu Avrupa gelişme modellerinin reddi gibi kavramlar üzerinde durdu. Büyük ölçüde kuramsal kalan çabaları 1829 Osmanlı ticaret tekelinin kaldırılması, 1859'da prensliklerin birleşmesi, 1866'da anayasal monarşinin kurulması ve sonunda 1877'de ulusal bağımsızlık gibi dönüm noktalarına zemin hazırlamıştı.

GEZGİNLER, EGZOTİZM VE *TURQUERIE*

Seyahatnameler, Romanya'nın kaynak yoksulu geç 18. ve erken 19. yüzyıl toplumsal tarihinin temel bilgi kaynaklarıdır; nitekim Bükreş'teki Nicolae Iorga Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nün böylesi seyahatnamelerin Rumence çevirilerini yayınlama projesi bu anlayıştan yola çıkmıştır.[10] Ayrıca, henüz Rumence yayımlanmamış, uzun zaman öncenin tanınmamış dergilerinde yayımlanmış veya bugüne kadar yeterince yararlanılmamış birçok belgesel gezi literatürü vardır. İkonografya –gezgin sanatçıların taşbaskıları, adak olarak yapılmış kilise duvar resimleri ve 19. yüzyıl başı Romanyası'nın en erken resmi portreleri– Al. Alexianu, Andrei Cornea ve Adrian Sivan Ionescu[11] gibi sa-

10 Holban ve diğ. 1968-2001.

11 Fenerli ve Rumen etnik giysilerini resmedenler arasında Luigi Mayer (1790'larda ve 1800'lerde etkin), Louis Dupré (1789-1837), Jean-Etienne Liotard (1702-1789) gibi gezgin sanatçıların yanı sıra, Mihail Töpler (1780-1820?) gibi Romanya'daki ilk resmi portre ressamları vardır. Bkz. Alexianu 1971, 1987; Cornea 1980; Ionescu 1990, 2001. Romanya "primitifleri"nin çoğu eseri, Bük-

nat tarihçileri ve moda tarihçilerinin epeyce inceledikleri bir kaynaktır, ama daha yapılacak çok iş vardır.

Aynı önemde olmasa da, dönemin drahoma belgeleri, vasiyetnameleri ve servet envanterleri gibi ana iç kaynaklar da anlamlıdır, fakat elbette, asla kıyafetlerin gerçekten nasıl giyildiğine dair "canlı" bir imge sunmazlar veya kişisel eşyanın sahipleri, bağışlayanlar, gözlemleyenler için ne anlama geldiğini anlatmazlar. Ancak, bu kaynakların bize sağladığı, 1850'lere kadar neredeyse tamamen Türkçe olan geniş bir kıyafet terimleri sözlüğü, ayrıca kıyafet fiyatları ve tüketimi hakkında bilgi kırıntılarıdır; kıyafetin kabaca 1780-1850 arasındaki "toplumsal çevrimi"ne, yani giysilerin nasıl satın alındığı, armağan edildiği, aktarıldığı ve yeniden kullanıma sokulduğuna dair verdikleri bilgi de unutulmamalıdır.[12] Eflak ya da Boğdan'dan 18. yüzyılın sonuna ait bir drahoma kaydının dilini bugün bir Romanyalı neredeyse anlaşılmaz bulur; çünkü çoğunlukla artık kullanılmayan giysi ve ev aletlerinin adları Türkçedir. Bu tür adlar dile esas olarak resmi yönetim, hukuk ve ticaret dili olan Rumcayla girmiştir ki bu da örneğin "cübbe"nin neden *giubeo*, *ğiubeoa* veya *giubea* gibi tereddütlü yazıldığını veya "entari"nin çoğu belgede neden *anteri* olarak geçtiğini açıklar. Örneğin bir Boğdanlı boyar karısının kızına verdiği çeyizin 1775 tarihli listesinde "*samur* astarlı *cübbe*", "altın işlemeli *kakum cübbe*", "*sincab* astarlı *cübbe*", ve de "*germesud* (saten) gece *entarisi*" kalemleri vardır.[13] En azından 1830'lara kadar çeyiz sandıkları *biniş, alaca, ferace, kontoş* ve benzeri birçok eşyayla doluydu. Bu aşamada, Rumen tarih yazımında hâlâ söz konusu dönem için boyar aile mülklerinin fiyatları, alım satımı ve miras kalıpları konularında ayrıntılı araştırmalar yoktur. Buna ek olarak, hem alışverişte kullanılan Orta Avrupa ve Osmanlı madeni paralarının çeşitliliği, hem de değişim oranları ve parasal değerlerdeki hızlı dalgalanmalar, örneğin bir aile içindeki veya aileler arasındaki tüketim düzeylerini ölçmeyi veya aileler veya toplumsal, etnik ve mesleki gruplar arasında karşılaştırmalı bütçe ve harcama analizi yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, yukarıda belirtilen çeyiz listesinin hazırlandığı zaman civarındaki, yani 18. yüzyıl sonunda Boğdan'daki fi-

reş Sanat Müzesi Ulusal Sanat Galerisi'nin onlarca yıl sonra yeniden açılmasıyla sergilenmeye başlamıştır.

12 Rumencedeki yeme içme ve giyimle ilgili Türkçe sözcük sayısı yaklaşık bir yüzyıl önceki toplam sözcük dağarcığının etkileyici altıda birinden dramatik olarak düşmüş olmasına karşın, pek çok günlük nesne Türkçe adlarını korumuştur, örneğin *cizmă* [çizme], *geantă* [çanta], *papuc, çarşaf, ceapraz* [çapraz]. Balkan dillerindeki Osmanlı dilbilimsel mirasıyla ilgili bkz. Lewis 1996.

13 Drahoma, 7 Şubat 1775, "*şetrăreasa*" Maria Cucoranul (doğumu Cuza) tarafından kızı Anita'ya verilmiştir, Ghibănescu 1915, s. 53 içinde.

yat/gelir orantısı hakkında sadece fikir edinmek üzere birkaç örnek vereceğim. Örneğin 1763'te o sırada bir Osmanlı *divan efendi*'si olan kişi aylık 250 *lei*,[14] kâtibi 140 *lei* ve Fenerli prensin aşçısı 30 *lei* maaş alıyordu; aynı tarihte bir sincap derisi ve bir atlas parçası 65 *lei* değerindeydi, ferace 65 *lei*, aynı dönemde çok değerli olan bir at 246 *lei*, bir araba 125 *lei* idi.[15] Boğdan'ın 1764 bütçesine göre soyluların, memurların ve saray hizmetkârlarının maaşları *Uşierul cel mare*'ye (saray başmabeyncisi) verilen 60 *lei* ile bahçıvana verilen topu topu 2 *lei* arasında değişiyordu. Resmi aylık maaşı 20 *lei* olan Rum hekim Fotaki ve ayda 10 *lei* alan kürkçü elbette gösterişçi bir tüketimde bulunamazlardı, ama hospodarın kamu görevlilerine ve saray çalışanlarına verdiği armağanları (Slavca *mile*) da unutmamak gerekir.[16]

Bu dönemde, değişimin artan hızı üst sınıf kadın modasını; tüketim, ithalat ve dinlence biçimlerini; ev aksesuarlarını ve döşemesini, aynı zamanda, bir tahmin yürütülürse seçkinlerin –özellikle kadın seçkinlerin– kendi öz kimlik anlayışlarını çarpıcı biçimde dönüştürdü. Bu tartışmanın odaklandığı kent eliti üyeleri arasında üst ve alt kesimden soylular (yerel boyarlar), birkaç varlıklı tüccar ve hekimler ile kamu görevlileri gibi, genellikle unvan satın alarak boyar sınıfına kolaylıkla erişen yukarı doğru hareketli meslek erbabı bulunmaktaydı. "Fenerli" veya "Fenerli Rum" terimi, yukarıda belirtildiği gibi, 1711-1822 arasında Osmanlıların Eflak ve Boğdan'a atadığı yönetici seçkinler demektir, ancak benim incelediğim üst sınıflar, toprak sahipleri ve devlet görevlileri olarak Fenerlilerle uyum içinde olmasa da onlarla birlikte prensllikleri yöneten, kaynaklarını kullanan etnik Romanyalı boyarları da kapsar.

"Doğu"ya giden gezginlerin sık sık aktardıkları küçük sahnelerde yabancılar ve yerliler birbirlerinin kıyafetine bakıp dokunurlar; Lady Mary Wortley Montagu'nün (1716-1718 arasında yazılmış, 1763'te yayımlanmış) mektuplarındaki Türk hamamı sahnesi türünün en ünlü örneğidir.

Bu tür bir gezgin öyküsü Eflak'ta 1790'larda Fenerli seçkin bir hanımefendinin nasıl göründüğünü anlamanın uygun bir başlangıcıdır. 1794'te Yorkshire'daki Rokeby Hall'dan yola çıkıp Romanya prenslikleri yoluyla İstanbul'a giden (genç İngiliz erkeklerinin çıktığı Büyük Tur'dan çok daha maceralı bir yolculuk) genç ve varlıklı John B. Sawrey Morritt (1772-1843) ve iki arkadaşı, Transilvanya'dan öküz arabalarıyla Karpatlar'ı geçerek Eflak'a vardılar. Dönemin berbat Eflak yollarında günlerce sarsıldıktan son-

14 Tekil *leu*, çoğul *lei*, Türkçe "aslanlı"dan, bir kuruşa eşit.
15 Ghibănescu 1925.
16 Ghibănescu 1931.

ra, bir Eflaklı hanımefendinin misafirperverliğinin tadını çıkardılar; çocukları ve hizmetkârlarının çevrelediği hanımefendinin kocası olan "ağa" iş nedeniyle yolculuğa çıkmıştı.[17] Bu Doğu evcimenliği ve rengârenk kıyafet tablosu ertesi sabah sadece kahve ve gül şerbetinden oluşan ve bir Batılının gözünde sıra dışı olan kahvaltıyla tamamlanmıştı. Morritt 25 Temmuz 1794'te kız kardeşine şöyle yazıyordu:

> Hanımefendi odanın bir kenarını kaplayan alçak tahta bir divanda debdebe içinde oturuyordu, etrafında beş altı Yunanlı köle vardı ... Entarisinin uzun kollarını *à la Campbell* bağlanmış kuşağı hizasına kadar sıvamıştı.[18] Entari bilekleri ve bacakları etrafına pantolon gibi toplanmıştı ve benekli ince muslindendi. Tepesi düz yüksek başlığına altın püskül takılmış, alnı çevresine şal mendil sarılmıştı, omuzlarına düşen saçları açıktı. Entarinin üstüne kenarları kürklü, yarım kollu uzun açık mavi ipek bir manto giyiyordu; ayaklarında ince sarı deriden [sahtiyan] çizmeler vardı, terliklerini sedirin yanına bırakmıştı, çünkü hepsi *à la Turque* bağdaş kurarak oturuyorlardı. Göğüslerinin üstündeki ince bir kat muslini kuşağının altına sokmuştu ve emin olun, *première jeunesse* [gençliğinin doruğunda] olmasa da, daha zarif bir figür düşlemek zordu.[19]

Morritt'e gezilerinde eşlik eden Viyanalı ressamın çizimlerinin kaybolduğu sanılıyor.[20] Ancak, Fransa doğumlu İsviçreli "*peintre Turc*" Jean-Etienne Liotard'ın resimleri (1702-1789) söz konusu dönemde Fenerli Rum-Rumen kadının genel görünüşü hakkında bir fikir verir. Liotard, İstanbul'da birkaç yıl (1738-1742) kalmış, o sırada da Türk kıyafeti giymek için özel izin almıştı.[21] Boğdan'da geçirdiği yıllar (1742-1743) hakkında daha az belge vardır, ama o dönemde Balkan bağlamında Türk kıyafetinin çizgileri, renkleri ve kumaşlarının yanı sıra toplumsal ve siyasal kıyafet âdâbı hakkında birinci elden bilgi edinmişti. Liotard'ın bilinen tek Boğdanlı kadın figürü yönetici

17 Paul Cernovodeanu tarafından geçici olarak Oltenia'nın (Küçük Eflak) tanınmış bir boyar ailesinden Ilinca Argintoianu olarak tanımlanmıştır, hizmetçileri Rumlar değil kesinlikle Çingene kölelerdi. Kimliği hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Tappe ve Hope 1980, s. 591-615. Ayrıca bkz. Holban 2001, s. 1232-35'te Paul Cernovodeanu'nun yazdığı madde.

18 Büyük olasılıkla, sosyetenin ünlü güzeli Lady Charlotte Campbell'e bir gönderme, yaklaşık 1789-1790'da J.W. Tischbein tarafından klasik Yunan giysisiyle bir tablosu yapılmıştır. Bkz. Ribeiro 2002, s. 273, 275.

19 Marindin 1914, s. 62-63.

20 Alexianu 1987, s. 135. Bükreş'teki I. Constantin Karadja arşivlerinin katalogunu yayınlayanlara göre bazı desenler ve Marindin'in yayımlamadığı parçalar günümüze ulaşmış ve bu arşivlerde bekliyor olabilir; bkz. Filitti ve Brad-Chisacof 1996, s. 62-71.

21 Gayrimüslimlerin Türk kıyafeti giymelerine izin veren resmi belge için, bkz. örneğin, Elliot 2004, s. 103-23.

Prens Constantin Mavrocordat'ın karısı, Ecaterina Mavrocordat'ın (Yunanca: Mavrokordatos) resmi portresidir, fakat bu hanımefendinin kıyafeti ve pozu, günlük yaşamda daha rahat ve "burjuva" tavırları olan Fenerliler ile yerel boyarlarınkinden ziyade, geç "Bizans" saray debdebesini andırır (Resim 7.1). Liotard'ın Coventry Kontesi Mary Gunning'in portresi olduğu düşünülen eseri ise, geç 18. yüzyıl seçkin kent kadınlarının giydiği gündelik kıyafetin olasılıkla oldukça doğru bir temsilidir (Resim 7.2).[22]



Resim 7.1. Jean-Etienne Liotard, *Boğdan Prensesi Ecaterina Mavrocordat Portresi*. Kırmızı ve siyah kömürkalem, 1742-1743. Kupferstichkabinett, Berlin.

"Fenerli kadın modası"nın temel öğeleri –esas olarak kat kat bir görünüm– altı şalvar biçiminde ince tülbent bir iç gömleği; bir, hatta iki kat uzun veya kısa kollu *anteri* [entari]; genellikle tafta veya kadifeden bir kaftandı. *Anteri*'nin üzerine yazın ferace veya *biniş*, tören gibi olaylarda ise samur astarlı çok pahalı bir kaftan olan *maloté* giyilirdi. *Entari, ferace* ve *biniş*'i hem kadınlar hem de erkekler giyerdi, öyle ki –ayrıntılar hariç– kadın ve erkek bedenleri uzun, bol kıyafetleriyle birbirine çok benzerdi. Bu çeşitli kat kat giysilerin kumaşları genellikle parlak sarı, yeşil, mavi, kırmızı, bembeyaz olurdu; hafif yaz kıyafetleri ise –Liotard'ın resmettiği gibi– göze batmayan, ince, pastel renkli, son derece sofistike desenli kumaşlardan dikilirdi. Yukarıdakiler Türk-Fenerli kıyafetinin ana hatlarıdır, ancak Jennifer Scarce'ın Yakındoğu ve Ortadoğu kadın kıyafetleri hakkındaki ayrıntılı çalışmasında gösterdiği gibi, kesimde, renkte ve dokuda sayısız çeşitlemeler vardı.[23]

22 Liotard'ın yaşamı ve çalışmaları hakkındaki iki kapsamlı çalışma için bkz. Loche ve Roethlisberger 1978 ve Herdt 1992. Boğdan'da, Fenerli reformist Prens Constantin Mavrocordat'nın sarayında kalışıyla ilgili, bkz. Niculescu 1982, s. 127-66.

23 Scarce 1987. Bu çalışma, anlamları ve temsili değerlerinden çok, özellikle kumaşların kesim ve dikişleri hakkındaki teknik ayrıntıların bolluğu açısından yararlıdır.



Resim 7.2. Jean-Etienne Liotard, *Portroit d'une jeune femme en costume turc assise sur un divan* (Coventry Kontesi Mary Gunning'in portresi olduğu varsayılır). Parşömen üstüne pastel, 1750 civarı. Musée d'Art et d'Histoire, Cenevre, 1930-1932. Fotoğraf: Bettina Jacot-Descombes.

John Morritt'in Londra'nın aşırılıklarından uzakta, Yorkshire'da güven içinde rahat yaşayan kız kardeşi, 1770'lerde, yani Morritt'in gezilerinden yaklaşık yirmi yıl kadar önce İngiltere'de ve Batı Avrupa'nın diğer yerlerinde doruğuna ulaşmış olan *Turqueries* modasının farkındaydı herhalde. Lady Mary gibi seyahatname yazarlarının ve Antoine de Favray, Jean-Baptiste Vanmour ve Liotard gibi oryantalist ressamların (her ikisi de Lady Mary'nin portresini yapmıştı) başlattıkları[24] Doğu giysileri çılgınlığı Avrupa soylularının, çok varlıklı üst sınıf çevrelerinin ve Doğu'nun her şeyine âşık bir avuç meraklının dar dünyalarının çok ötesine uzanmamıştı. Hatta baloların, karnavalların veya –Liotard'ın atölyesindeki muhtemelen İstanbul'dan alınmış malzemeden seçilmiş bir kıyafet giymiş olan Mary Gunning'in olası portre-

24 Bkz. Lew 1991, s. 432-50; Mansel 1996: 43-48; Pointon 1993; Thornton 1985.

sinde örneklendiği gibi– portre oturumlarının dışında Batı'da baştan aşağı Türk kıyafetine bürünenlerin olduğu şüphelidir.

Batı Avrupalı üst sınıf kadınlarının gözünde, Türk kıyafetleri içinde temsil edilmenin Asya refahı, egzotizmi ve romans çağrışımları (örneğin Coventry Kontesi'nin portresinde, romantik bir entrikayı çağrıştıran "yırtılmış mektup" ayrıntısı) vardı. Böylece resmin süjesi hem ressamlar hem de poz verenler açısından 18. yüzyılın gündelik hayatındaki giyim norm ve geleneklerinden uzaklaşıyor, rehavet ve servet içinde yaşayan cilveli ve erotik Bin Bir Gece Masalı figürüne dönüşüyordu. İstanbul'daki yabancı diplomatlar, Lady Mary Montagu veya Liotard'ın yolculuk arkadaşı Sandwich Kontu gibi portrelerini yaptıranlar için, "Türk" tarzı bir portre, Doğu Sorunu'na ve Ortadoğu'ya ilginin Güneydoğu ve Orta Avrupa'daki siyasi gelişmelerle at başı gittiği 18. yüzyıl kamusal alanında statü ve otorite sağlama amacını taşıyordu.

John Morritt annesine yazdığı bir mektupta Eflak'ı dosdoğru *Bin Bir Gece Eğlenceleri*'nden çıkmış bir "Yunan ülkesi" gibi tanımlamıştı.[25] Bu sözcükler, her zaman etnisite ya da mekân açısından açıkça göz önünde canlandırılamayan tâ uzaklardaki "Doğu"nun, Antoine Galland'ın sevilen *Les mille et une nuits* [Bin Bir Gece] çevirisini (1704-1717) kuşaklar boyu okumuş olan (Batı) Avrupalılarda çağrıştıracağı anlamları gayet güzel anlatıyor; kolayca kendini kaptıran, çözümleyicilikten uzak bir seyircinin geçerken gözüne ilişen masallar, gizem, "öteki"nin gerçek veya düşsel kimlikleridir bunlar.

KIYAFET, SAĞLIK BİLGİSİ VE ULUSAL ÖZELLİK

Romanya'ya gelen başka gezginler, özellikle John Morritt'ten daha uzun zaman kalanlar, Asya kıyafetinin büyüsüne pek de kapılmış değillerdi, hatta bu tarz kıyafete Osmanlı ahlakı ile yaşam tarzının ulusal Rumen karakteri üzerindeki varsayılan etkisiyle ilgili anlamlar yüklemişlerdi. Boğdan Prensi Alexandru Mavrocordat Phiraris'in 1785-1786 yıllarındaki Fransız kâtibi olan D'Hauterive Kontu Alexandre-Maurice Blanc de Lanautte (1754-1830), Türk kıyafetleri konusunda olumsuz bir görüşe sahipti, fakat estetiği umursamıyor, bu kıyafetin sağlık ve ahlak üzerindeki zarar verici etkisinden kaygılanıyordu. Çoğu Fransız gibi Boğdanlıların güçlü "Latin" karakterinin hayranı olduğundan ve bir Aydınlanmacı olarak prensliklerin "uygar" Avrupa'nın izinden gitmesi gereğine inandığından, Türk kıyafetinin ülkenin hem ulusal karakterine hem de kendi zihnindeki geleceğine uymadığını düşünüyordu.

25 Marindin 1914, s. 60.

Türk kıyafetinin insanı "miskinliğe sevk ettiğine" ve sadece "çok daha zengin bir ulusun lüks yaşam tarzı ve farklı bir iklimin yumuşaklığına uygun" olduğuna inanıyordu. Doğu kıyafetlerinin sağlıklı, yapılı bir bedeni yararsız hale getirdiğini ve Boğdanlıların –dolayısıyla tüm Romanyalıların– "aktif yaşam tarzlarını sürdürmelerini" olanaksız kıldığını ekliyordu D'Hauterive. Eninde sonunda, diye açıklıyordu, bu benimsenmiş yaşam tarzının lüksü ve beyhudeliği ülke sakinlerinin "ahlaki nitelikleri"nin yanı sıra sağlık ve esenliklerini de bozacaktı.[26] D'Hauterive inanıyordu ki, kadınlar söz konusu olduğunda:

> Kıyafete, genel olarak edepli bile denemez ve sadece on sekiz yaşın altındaki kızların avantajınadır. Yaşlılık ve hamilelikle ilgili tüm rahatsızlıklar bütün açıklığıyla ortadadır. Sadece tenin rengini örter, vücudun tüm sarkıklığını ve geçirdiği değişimleri sergiler. Doğulular asla oturmaz, nadiren ayakta dururlar; yarı kaykılmış bedenleri pörsür, sabahtan akşama yastıklara dayandıklarından dik durma alışkanlığını kaybeder ... Daima bağdaş kurup asla ayakkabı giymediklerinden, ayaklarını yere basamazlar, yürümekten ziyade hımbıl hımbıl gezinirler.[27]

Osmanlı tarzı giysilerin sağlığa zararı konusundaki bu kaygılar yirmi otuz yıl sonra, tam geçiş döneminde, Romanya'nın ilk hastanelerinin çalışmasını ve kamu sağlığı konusunda yeni görüşlerin ortaya çıkışını denetleyen bir hekim tarafından tekrarlanmıştı. Bükreş'te 1830'da yayımlanan (ancak 1800-1828 gerçeklerinden söz eden) bir monografide, Bükreş kenti başhekimlerinden biri –ve Eflak başkentinde ilk pantolon ve redingot giyenlerden– olan Constantin Caracaş da "hem sağlığa hem keseye zararlı" bulup "Asya tarzı" dediği erkek ve kadın giysileri konusunda aynı derecede eleştireldi:

> Uzun, bol *anteri*'ler, üst üste giyilmiş kürkler, kuşak olarak kullanılan uzun şallar, hepsi bedene yüktür, özellikle sıcak odalarda bedeni aşırı ısıtır, dolayısıyla bütün uzuvlar çok terler, zorlanır, *atoni*'ye sebep olur ... Başlarını örttükleri ... muazzam boyutlardaki yuvarlak kalpak da aynı şekilde zararlıdır; Rusya'nın içlerinden büyük paralar karşılığında getirilmiş iki ya da üç koyun postundan yapıldığı için yalnız pahalı değil ... aynı zamanda tıpkı al-

26 Hauterive 1902b, s. 242-45.

27 *Le costume est en general peu decent et seulment à l'avantage des femmes qui n'ont pas encore dix-huit ans. Tous les inconvénients qui suivent l'age et les grossesses se montrent au grand jour. Le vêtement ne cache, pour ainsi dire, que le couleur du corps, dont il rend les formes dans toute leur mollesse et leur alteration. Jamais assises, rarement debout, leur corps à demi-couché s'amollit et perd, en s'appuyant du matin au soir sur les coussins du sopha, l'habitude de se soutenir. [...] l'erpétuellement accroupies, jamais chaussées, elles ne peuvent mettre leurs pieds en dehors et se traînent plutôt qu'elles ne marchent.* (Hauterive 1902a, s. 347-51.)

tına giyilen fes gibi baş için çok sıcaktır; başın tepede çok terlemesine neden olur, selamlaşmak için sık sık çıkarılması, kışın ve baharda paçavra hastalığına, diş ağrılarına ve aynı zamanda kulaklarda ve başta ağrıya neden olur.[28]

BATILILAŞMANIN HAZZI VE TEHLİKELERİ

Yukarıda 1794'te John Morritt'in kız kardeşine yazdığı mektuplarda Eflaklı hanımefendinin Türk tarzı kıyafetini hayranlıkla anlattığı sırada, Aileen Ribeiro'nun gösterdiği gibi, ***Turqueries*** modası İngiltere'de ve Batı Avrupa'da genel olarak sönmüş, giderek yerini neo-klasik üsluptan esinlenmiş kıyafet modasına bırakmıştı.[29] Yaklaşık aynı dönemde, Türk tarzı kıyafetin balo salonlarında üst sınıfın zevk için büründüğü bir kostüm olmayıp gündelik hayatta giyildiği Romanya prenslikleri, toplumun önce "biçimini" kısa bir süre sonra da "özü"nü etkileyen hızlı bir değişim sürecine giriyordu.[30] Yeni eğilim Batı Avrupalı her şeye hayran olmaktı ve bu hayranlık gitgide artıyordu. Rus generali Langeron, Rus ordusunun prenslikleri iki de bir işgal ettiği 1790-1810 döneminde çoğu zaman prensliklerde kalmış ve yeni *Zeitgeist*'ın ortaya çıkışını dalgın dalgın, ama biraz da tepeden bakarak seyretmişti:

> İç karartıcı ve ağır Asya tarzı kıyafetleri içinde hapisken, [Boğdanlı hanımlar] kısa zamanda ve pek az bir çabayla kendilerini *amour propre*'larının arzu ettiği, doğal zekâları ile peçeli çekiciliklerinin de teşvik ettiği bir uygarlığa teslim ettiler. Vazgeçmek istemedikleri tek şey dudak boyası ve pudraydı. Yüzleri gökkuşağının tüm renkleri ile boyanmıştır.[31]

28 *Anteriile cele lungi şi largi, blănile cele multe, puse una peste alta, brâul de şal lung, de câte cinci coti, toate acestea înfăşurând şi îngreuind trupul lor, îl înfierbântă peste măsură şi mai ales când le poartă în camerele lor călduroase, provoc înăduşirea corpului, greutate şi atonie în toate membrele lui. ... Tot atâta vătămare aduce şi calpacul sferoidal de mărime colosală, ... cu care îşi acopere capul; pe lângă altele, acesta este şi costisitor prin făptura lui, fiind compus din două-trei pielcele de miel foarte scumpe, aduse cu mare cheltuială din părtile dinăuntru ale Rusiei, ... Afară de această falnică căciulă, tot atât de mult încălzeşte şi fesul, care de obicei se poartă sub ea; acestea cauzând sudoare continuă la cap şi fiindcă obiceiul de a se tot descoperi pentru salutatiuni, si le întâmplă deseori iarna şi primăvara guturaiuri, dureri de dinti, de urechi şi cap.* (Samarian 1937, s. 107.)

29 Ribeiro 1979, s. 17-23.

30 "Biçim"' ve "öz" kavramları Romanya'daki Batılılaşma hakkında bir 19. yüzyıl tartışmasını ima eder. Yazar ve siyasetçi Titu Maiorescu, Romanya ulus inşası projesinin içi boş, "özü olmayan biçimlerinden" hoşlanmıyordu.

31 *Il leur a fallu peu de temps et elles ont eu peu de peine pour se soumettre à une civilisation que désirait leur amour proper et que réclament leur esprit naturel et leurs grâces voilées et emprisonnées sous les tristes et pesants habillements asiatiques. Il n'y a que le fard auquel elles n'ont jamais voulu renoncer. Leur visage est peint de toutes les couleurs.* (Hurmuzaki 1876 – 1912, s. 3/Supl. 1-2, s. 75.) Langeron Kontu Alexandre Louis Andrault (d. Paris, 24 Ocak 1763) 1790'da Rus ordusuna katılmış ve Rusya'nın Romanya topraklarında 1790-1828 arasında Osmanlı'ya karşı giriştiği

Langeron'un hiç kuşkusu yoktu, Avrupa modasını ve eğilimlerini Romanya prensliklerine Rus subaylar aktarıyordu; zaten onun gözünde Avrupalılaşmış Rusya toplumuyla karşılaştırıldığında bu prenslikler "Asya barbarlığı"nın içinde sıkışıp kalmıştı:[32]

> 1806'da biz [yani 1806-1812 savaşı sırasında işgal ordusundaki Rus subayları] hâlâ Doğu giysileri içinde, evleri eşyasız ve kocaları her daim kıskanç birçok kadın görüyorduk. Ancak devrim önce Yaş'ta, sonra Bükreş'te ve kasabalarda hızlı ve kapsamlı bir değişim yarattı. Bir yıldan az bir zamanda, tüm Boğdan ve Eflak hanımefendileri Avrupa giysilerini benimsedi. Dünyanın dört bir yanından iki başkente moda esnafı, terziler ve *couturières* geldi ... Gelişimiz Boğdan'ın yüzünü, I. Petro'nun kendi imparatorluğunun yüzünü değiştirmesinden daha hızlı değiştirdi. Bazı genç erkekler de redingotu benimsedi, fakat yaşlılar ve memurlar uzun sakallarını ve bol kıyafetlerini korudular. Dans etme de devrimci bir değişime uğradı. Ulusal danslar ortadan kalktı veya saygınlığını yitirdi. Artık Polonya, İngiliz ve Fransız dansları modaydı, vals de öyle; öğrenmek istedikleri her şeyde doğal bir beceriye sahip olan bu hanımlar bir yılda usta dansçılar oldular. Boğdan'a ilk geldiğimizde yürümeyi bile beceremiyorlardı.[33]

Langeron'un Büyük Petro'nun Batılılaşma programına atıf yapması hem uygun, hem de yanıltıcıdır. Bir anlamda, 1780-1850 arasında modada, ev eşyalarında, tüketim biçimlerinde, dinlence ve kentsel çevrede vuku bulan değişiklikler daha sonraki siyasal gelişmelerin zeminini oluşturan sessiz bir devrimdi. Ancak, prensliklerdeki kıyafet değişikliği Rusya'da olduğu gibi tepeden inme bir kararla olmamış, büyük ölçüde seçkin kadınların yönetiminde gerçekleşmişti. Bu değişiklikler hızla ortaya çıkmıştı, ama Langeron'un

bütün seferlerde yer almıştı. Anıları [Langeron] 1902'de yayımlanmıştır

32 Rusya'nın "Asya tipi" gerilikten Avrupalı incelmiş yaşam tarzına ani geçişi iyi belgelenmiştir. Yeni bir katkı için, bkz. Hughes 2001, s. 17-32; bu referans için Prof. Lindsey Hughes'a şükran borçluyum.

33 *En 1806, nous trouvâmes encore beaucoup de ces dames en costume oriental, leurs maisons sans meubles et leurs maris fort jaloux. Mais la revolution qui se fit alors à Jassy, ensuite à Bucarest et dans les provinces, fut aussi rapide que complete: Au bout d'un an, toutes les dames Moldaves et Valaques adoptèrent le costume européen. De tous côtés il arriva dans les deux capitals des marchands de mondes, de couturiers, des tailleurs. ... Pierre Ier ne changea pas plus rapidement la face de son Empire que notre arrivée ne changea cella de la Moldavie. Quelques jeunes gens adoptèrent aussi le frac, mais les vieillards et les jens en place restèrent avec leurs barbes et avec leur longue robe de chambre. La danse éprouva aussi une revolution. Les danses nationales furent proscrites, ou au moins méprisées. On apprit les polonaises, les anglaises, les valses, les françaises, et ces dames ayant beaucoup d'aptitude pour tout ce qu'elles veulent apprendre, parvinrent en un an à danser à merveille; lorsque nous arrivâmes en Moldavie, elles ne savaient pas marcher.* (Hurmuzaki 1876-1912, s. 3/Supl. 1-2, s. 79, not 1.)

söylediği gibi bir gecede gerçekleşmedi ve başlangıçta büyük olasılıkla toplumsal dokunun özünü değil sadece yüzeyini etkiledi.[34]

Bu geçiş sürecinde, sonuçlar istenmeden gülünç olabiliyordu. 1818'de Radcliffe bursuyla Bükreş'e gelmiş olan İngiliz hekim William MacMichael (1784-1839) "bol ve sarkan giysiler içindeki" Eflak boyarlarının "*à la Turc*" [*aynen*] ata bindiklerini veya "Viyana'da yapılmış eski püskü faytonlarda işsiz güçsüz dolaşıp umutsuzca etrafa bakındıklarını" görmüştü. MacMichael'e göre "Doğu ve Avrupa tarzı tavır ve giysilerin bileşimi karşı konulamayacak derecede gülünç"tü. "Boyar vakur bir Müslüman gibi görünür; ancak onunla konuştuğunuzda size tantanalı ve şahane sesli Türkçe yerine, orta karar bir Fransızcayla hitap edecek ve romanlardan, faro ve vist gibi iskambil oyunlarından laf açacaktır."[35]

1806-1812 arasındaki Rus işgalinden sonra, 1818 civarında ülke tekrar Osmanlı egemenliğine girdiğinde, MacMichael Bükreş'te yeni kurulan "Kulüp"te gözlemlediği erkek izleyicileri anlatmıştı:

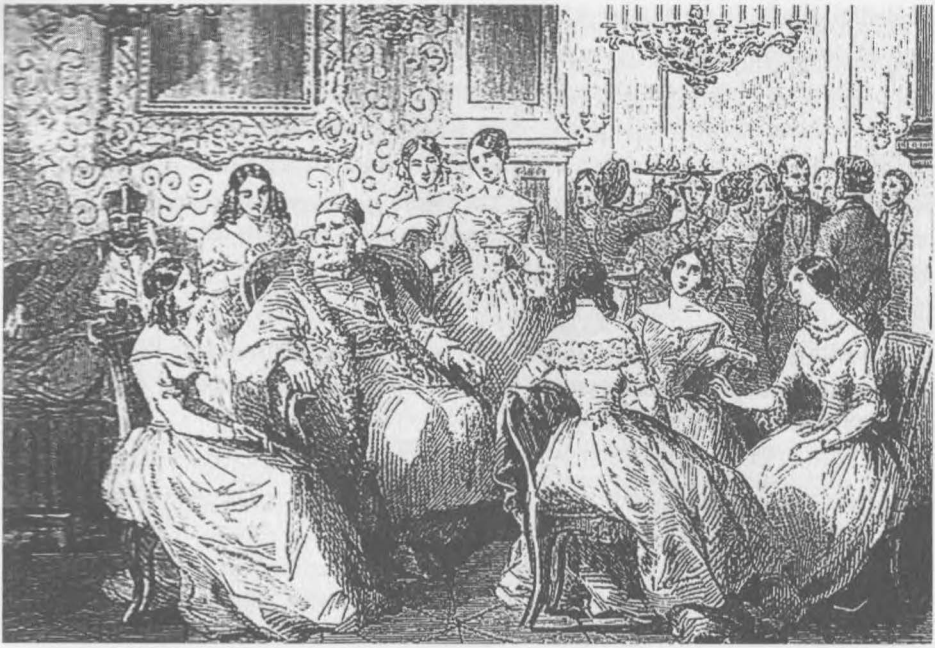
> Hepsi büyük kalpaklar, uzun bol cüppeler giymişti, çoğu nargile içiyordu; kısacası, erkeklerin görünüşü tamamen Doğuluydu, sedirlerde bağdaş kurmuş kadınların ise Fransız ve Doğu tarzlarını birleştirdikleri besbelliydi; saçları mücevherlerle zengin bir biçimde süslenmişti ve muhtemelen Viyana yapımı Fransız ipek elbiseler giyiyorlardı, bellerinde Yunan kemeri, ayaklarında ise Türk terlikleri vardı. Kuşkucu Türkiye hükümetinin kıskanç gözlerinde giyim eşyası önemsiz bir konu değildir; uygar Avrupa'nın kıyafetine bürünmek tehlikeli bir yenilik, modern politikanın en aydınlanmacı görüşlerinin benimsenmesi olarak görülür.[36]

Otuz yıl sonra, 1848'de bile, sosyal toplantılarda doğu ve Fransız tarzları arasındaki kadın ve erkek ayrımı belirgindi (Resim 7.3).

34 Ruslar, batı değerlerini aktaran tek kanal değildi. Pompiliu Eliade *De l'influence français sur l'esprit public en Roumanie* (1898) adlı eserinde Jean Louis Carra ve D'Hauterive Kontu gibi Fransız prenslik kâtiplerinin varlığını, Fransız öğretmenlerin, dadıların ve ev hizmetlilerinin gelişini, Bükreş ve Yaş'ta yabancı konsoloslukların açılmasını (1782'de Rusya, 1783'te Avusturya, 1785'te Prusya, 1796'da Fransa, 1801'de İngiltere), Fransız Devrimi'nin etkilerini ve ithal kitaplar ile dergilerin dolaşımını, Romanya toplumunun Osmanlı etki alanından yavaş yavaş çıkarken Batı (yani Fransız) etkisine açılışının belirtisi olarak ayrıntılarıyla incelemiştir. Eliade Romanya prensliklerine potansiyel olarak yıkıcı Batı değerlerinin girişine yardım eden birçok Fenerli Rum prensin ve çevrelerindekilerin son derece iyi eğitimli olduklarını, sanat hamiliği yaptıklarını göstermiştir. Bu dönemdeki Fransız etkisi hakkında daha yeni bir araştırma için, bkz. Berindei 1991.

35 MacMichael 1819, s. 82-83.

36 *A.g.e.*, 118. Bu dönemdeki toplantı ve eğlence kanalları olarak kamusal alanların yeniden yapılanması konusunda bilgi azdır; Bükreş "Kulübü" hakkında daha fazla bilgi bulmak mümkün olmadı.



Resim 7.3. Charles Doussault, "Yaş'ta Gece Eğlencesi." ***Album Moldo-Valaque ou guide politique à travers les Principautés du Danube*****'den taşbaskı. Paris:** ***l'Illustration*****, 1848.**

Osmanlıların prensliklerde Avrupa modalarına yasak getirerek kıyafet tarzına müdahale ettiğine dair herhangi bir belge bulamadım. Robert F. Forrest'in 20 Temmuz 1806 tarihli *Moniteur universel*'den alıntıladığına göre, o yıl çıkarılan bir fermanda Osmanlı yönetimi gayrimüslim tebaanın Türk elbisesi giymeleri, aksi takdirde 75 ilâ 100 kuruş ceza ödeyecekleri bildiriliyordu.[37] Ancak, bu son derece kısa referansta, savımız açısından bu bilgiyi ikna edici ve yararlı kılacak gerekli ayrıntılar yoktur. Bu ferman Osmanlı kontrolündeki toprakların hangi bölgesindeki hangi toplumsal gruplar için çıkarılmıştı? Aslında, çoğu Osmanlı rejimlerinin Müslümanlar ile genellikle daha aşağı görülen gayrimüslimleri ayırt eden belirgin kısıtlayıcı etiketler koyduğu belgelerle sabittir.

Osmanlı yönetimi II. Mahmud zamanında (sal. 1808-1839), özellikle 1829'dan itibaren köklü bir kıyafet değişikliği programı başlattı.[38] Ancak, bu reformlar sadece erkek memurlar ve askerlerin giysilerini kapsıyordu; şalvar-

37 Krş. Forrest 1991, s. 91-99, not 1.
38 Quataert 1997, s. 403-25.

lar dar pantolonlarla, sarıklar daha hafif feslerle yer değiştirdi. Kadınlar etkilenmedi. Aslında, Suraiya Faroqhi ve Madeline Zilfi'nin gösterdiği gibi, "kadınları kamusal alanda neredeyse 'görünmez' kılmak için çıkarılan buyruklar 18. ve 19. yüzyıllarda daha önceki dönemlerde görülmemiş bir sıklıkla tekrarlanmıştı" ve II. Mahmud bu konuda en az kendinden öncekiler kadar tutucu olduğunu kanıtlamıştı.[39]

19. yüzyılın başlarında Osmanlı dünyasındaki kıyafet değişiklikleri yalnız cinsiyete dayalı değil, aynı zamanda bölgelere hastı. İmparatorluğun Romanya prenslikleri dahil birçok bölgesinde, yerel görevliler II. Mahmud'un emrettiği yeni fes ve ceketli üniformayı giymiyorlardı. Aslında, Osmanlı egemenliğindeki Romanya prensliklerinde ve muhtemelen çoğu Balkan ve Güneydoğu Avrupa bölgelerinde ters bir süreç gelişti. İmparatorluğun her yerinde olduğu gibi, Fenerli prenslerin ve görevlilerin tören kıyafeti ve yetki simgeleri resmi kaftanlarda kullanılan kürk rengi, tipi kalpakların büyüklüğü, hatta sakal boyu bakımından sıkı bir düzenlemeye bağlıydı ve büyük olasılıkla bu düzenlemelerin ihlali Osmanlı yetkililerince cezalandırılıyordu. II. Mahmud'un reformlarından sonra ve Tanzimat döneminde bile, Fenerli Rum ve Boğdan-Eflak görevlilerinin kıyafetine ilişkin kurallar değişmeden kaldı, kadınlar ise yenileşmek ve modernleşmekte anlaşılan özgür bırakıldılar. Devlet ve saray törenlerinin getirdiği sınırlamalar, General Langeron ve MacMichael'in gözlemlediği ve Al. Alexianu gibi kıyafet tarihçilerinin gösterdiği gibi, 1840'lara kadar kıyafet konusunda erkeklerin neden kadınlardan daha tutucu olduğunu açıklayabilir. Bunun Osmanlının baskısından çok, Bükreş ve Yaş'taki Fenerli ve Fenerli sonrası saraylarının tutuculuğu olduğu varsayılabilir.

Boyar sınıfından seçkin Rumen kadınlar gardıroplarında devrim yapmaya başlarken, Fenerli saraylarının çevresinde bu değişiklikler daha bir tereddütle benimsenmişti; Avrupa modalarına sadece törenlerde uyan yönetici prenslerin karıları bile bu konuda müteredditti. Yaş'a yeni atanan Fransız konsolosun eşi Christine Reinhard, kendisini 1806 Temmuz'unda kabul eden *hospodar*'m karısı Safta İpsilanti'nin (Yunanca: Ypsilantis) "*à la française* kırmızı krep elbise" giydiğini görünce sevinmişti; oysa Safta'nın çevresindeki hanımlar Doğu giysileri içindeydi[40] (Resim 7.4[41]). Balkan yaşamının yokluklarına gizlemediği bir hoşnutsuzlukla katlanan Madam Reinhard bu jest sa-

39 Faroqhi 2004, s. 41 ve Zilfi 2004. 125-41.

40 [Reinhard] 1901, s. 201.

41 Safta İpsilanti'nin portresini bu ciltte yayınlayamadık, fakat aynı sanatçı tarafından yapılmış adı belli olmayan hanımefendinin bu portresi ona çok benzer.



Resim 7.4. Mihail Töpler, *Bir Kadının Portresi*. Tuval üzerine yağlıboya, imzasız, tarihsiz. Romanya Ulusal Sanat Müzesi, Bükreş, 3439. Resmin modeli Batı Avrupa "ampir" modası elbise ile Doğu'ya özgü aksesuarların (örneğin mücevherlerle süslenmiş küçük yassı başlık) zengin ve melez bir karışımına bürünmüştür; günün kozmetik geleneklerine uygun biçimde kaşları ortada birleşmiştir.

yesinde dönmek için sabırsızlandığı evindeki rafine, tanıdık dünyayı anımsayıp teselli bulmuştu.

19. yüzyılın başında Romanya'da kadınların Batı modalarını benimsemelerine yüklediği anlamlar hakkında sadece akıl yürütebiliriz. Kadınların özel mektupları veya günlükleri gibi o dönemden kalma kişisel anlatıların olmaması yüzünden, onların neredeyse tek başına başlattıkları değişimlerin ahlaki ve siyasi anlamlarından haberdar olup olmadıklarını bilmiyoruz. Seçkinlerin tüketim kalıplarını değiştiren sadece statü endişesi ve buna bağlı olarak Batı modellerine göre yönlenen moda farkındalığı mıydı? Yoksa kadınların Doğulu, ataerkil toplum düzenine sembolik olarak karşı gelmek için bile isteye benimsedikleri bir gündem miydi? Erkeklerin onların taleplerine ve yeni kıyafet tercihlerine direndikleri konusunda herhangi bir ipucu yoktur. Tam tersine, eldeki yazılı kaynaklar, boyarların saraya giderken mecburen ağır kaftanlarını ve kalpaklarını sürükledikleri sırada, kadınlarını memnun etmek için cömertçe keselerinin ağzını açtıklarını göstermektedir.

AVRUPALILAŞMA VE GELENEĞİN SESLERİ

Yeni Avrupalılaşma eğilimlerine muhalefet 1840'lardan sonra gözle görülür hale geldi; kadınların sorgusuz sualsiz ve hemen benimsedikleri değişim sürecine erkek kıyafetleri de uymaya başlamıştı artık. Fransa'da öğrenim görmüş olan Boğdanlı yazar Alecu Russo (1819-1859) modadaki değişim ile siyasi çöküş arasındaki bağa işaret etmekten çekinmemişti. Onun görüşüne göre, redingot ve yelek –kendi deyişiyle "eşitlik giysileri"– bütün bir kuşak Romanyalının özgürleşmesine yol açmıştı: "[Y]eni düşünceler pantolonla aynı zamanda fırtına gibi ülkemizi sardı", diye 1851-1852'de yayımlanan bitirilmemiş bir makalesinde yazıyordu,[42] "ve bu istila Tatar saldırılarından daha beterdi; tek bir kıvılcım *çakşır*'lardan ve *şlik*'lerden [Türkçe: başlık] *mest*'e, *cübbe*'ye kadar her şeyi, atalarımızın sandıklarındaki bütün kıyafetleri ateşe vermeye yetti ... Giysilerdeki değişiklikler yeni bir canlanmaya işaret ediyordu. Yeni düşünceler ve ilerleme redingot kuyruklarından ve yelek ceplerinden çıktı." Russo'nun bu kültürel değişikliklere ve Fenerlilerin hesaplı kitaplı, dalkavukça alışkanlıklarının yok olmasına karşı tavrında dikkat çekici bir belirsizlik vardır. Özgür düşünceli Russo sarayda ve kentlerde yeni, daha demokratik sivil değerlerin ortaya çıkışını memnuniyetle karşılarken, romantik gelenekselci Russo geniş arazilere sahip malikânelerinde boyarlar, serfler ve

42 Russo 1934, s. 12.

Çingene köleler arasındaki son derece idealize edilmiş toplumsal uyumun yok olmasına üzülüyordu.

19. yüzyılın başında ortaya çıkan olayları gayet muhafazakâr bir gözle izleyenler için, seçkinlerin yaşam tarzlarındaki değişiklikler ahlaki düzenin çöküşü ve geleneksel değerlerin kayboluşunun bir işaretiydi ve Tanrı gazabını doğal afetlerle gösteriyordu. Bükreş'in varoşlarından mütevazı bir fırıncı ve zanaatkâr olan, kuvvetli bir ahlak anlayışına sahip sofu Ortodoks Ioan Dobrescu (1777-1830), 1802-1830 arasındaki olayların günlüğünü tutmuştu; kozmopolitlik, yeni modalar ve Fenerli seçkinlerin tüketimdeki hedonizmleri karşısında gazaba gelmiş ve (feci bir gramerle) tepki göstermişti:

> Kadınların başları açık ve saçları kısa, bellerine kadar çıplaklar. Erkekler kendi elbiselerini bir tarafa atıp bazıları Alman, diğerleri Sfransız [Fransız demek istiyor] inançsızlar gibi yabancı giysilere bürünmüş, başka yönlerden, bazıları saçını neredeyse kazımış, bazıları kadınlar gibi bukleli. Ve bazılarımız, daha yetenekli olanlar, onlarla hemhal olup kitaplarını okuyacak, bazıları Sfransızca, bazıları Almanca, hatta bazıları Talyanca [İtalyanca]. Ve böylece paganların Tanrı gibi çok değer verdikleri kahrolası Volter'in [Voltaire] öğretileri geldi. Ve biz artık Paskalya Perhizini tutmuyorduk. Sofrada her zaman etler. Kiliseye Tanrı korkusuyla gireceğimiz ve günahlarımız için dua edeceğimiz yerde, gezmeye gider gibi gidiyorduk, en güzel giysilerimizi göstermek için, kadınlar şeytani süslemeleriyle. Kısaca, Bükreş tahtında kibir vardı. Artık Tanrı'ya değil, sadece güzel evlere ve giysilere, aldatmacaya ve zengin yemeklere, sarhoşluğa ve özellikle aleni fahişeliğe inanıyorduk.[43]

Depremler, yangınlar, açlık ve "inançsızların istilası", hepsi, Dobrescu'nun görüşüne göre, yaygın ahlaki çöküşün hakça ödülleriydi. Bu sert tepkinin

43 *Ia vedeti, fratilor, cîtă răutate s-au înmultit la neamul nostru, pentru fărădelegile no[a]stre. Că mai întîi, după cum înapoi am arătat, se cutremură pămîntul de căzură sfintele biserici şi hanurile şi casele. Al doilea, arse focul tîrgul mai de tot. Noi tot n-am băgat de seamă. Încă ne-am pus împotrivă cu Dumnezeu. Că întîi era casele învălite cu lemn, pă urmă le-am învălit cu her ... Apoi foametea gro[a]znecă. Şi tot n-am băgat de seamă. Apururea cu frica în sîn, putin de nu ne-au robit păgînii. Apoi, ce să vezi? Muerila cu capetele goale şi tunse, dezgolite pînă la briu. Oamneii îşi lepădaseră portul şi-şi luoase portu strein, ca pagînii, untii nemteşte, altii sfrantozeşte, altii în alte chipuri, cu părul tuns, cu zulufi ca muerile. Apoi ne amestecam cu ei şi cei mai procopsiti le învăta cărtile lor, unii sfrantozeşte, altii nemteşte, altii talieneşte. Şi intra învătatura lui Volter, acela urîtul lui Dumnezeu, pre carele îl avea, păgînii, ca pre un Dumnezeu. Şi sfintale posturi nu le mai băgam în seamă. Totdeauna cărnuri la mese. La biserică mergeam ca la o priveală, care şi mai care cu haine mai bune, muerile cu felurimi de podoabe drăceşti; iar nu să intrăm în biserică cu frica lui Dumnezeu, să ne rugăm pentru păcate. Mai în scurt, mîndriia aşăzase scaunu în Bucureşti. Nu credeam în Dumnezeu, numai în ziduri, în haine, în înşălătorii, în mîncări bune, în betii şi mai vîrtos curvia de fată.* (Corfus 1966'dan, 1813-14 için madde.)

tek örnek olmadığı, özellikle Tanrı'dan korkan orta ve alt sınıflarda ve aynı zamanda geleneksel olarak tutucu Ortodoks din adamları arasında da çıktığı varsayılabilir. Sarayın ve boyar evlerinin aşırı zenginliğinin çok uzağında olan Dobrescu, Fenerli toplumunun öteki yüzünü görmüştü –gecekondular, yoksulluk, açlık ve hâlâ Fenerli prens Ion Caragea'nın (Yunanca: Karatzas) adını taşıyan ünlü veba salgını gibi doğal afetler– ve yalnız lükse değil, aynı zamanda Caragea sarayındaki sahte kültürel rafinelik arayışına sövüp saymadan edememişti. Prensin kızı, iyi eğitim görmüş kızı Ralu'nun yaptırdığı Bükreş'in ilk tiyatrosu yandığı zaman şeytanca bir zevk duymuştu. "Yunan tanrılarının pagan tapınağı" gitti derken mutluluğunu gizlemiyordu.[44]

Ralu'nun piyano çalması bazı yerel boyarlar tarafından bile "skandal" sayılmıştı. Muhtemelen Romanya'daki ilk piyanoydu bu ve söylentiye göre ahlaki çöküşün ilk adımıydı.[45] Romanyalı yazar Ion Ghica, gayet uygun biçimde romantik hale getirilmiş gerçek bir yaşam öyküsünü anlatır; yaklaşık aynı zamanda geçen (1815'ler) ve Viyana'da eğitim görmüş, Bükreş'e piyano getirip çalarken gelip geçeni mutlu eden bir genç kadının öyküsüdür bu. Kızgın kocası piyanoyu parçalamış, genç kadın kederden ölmüş, ama ölmeden önce tabutunun piyano tahtalarından yapılmasını istemişti. Ölüm döşeğindeki isteği yerine getirilmedi; çünkü Ortodoks rahipler, o tarihte Almanca *klavier* diye bilinen enstrümanın "şeytan'ın âleti" (Rumence: *instrumentul necuratului*) olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardı. O dönemde piyanodan nefret edenler meyve konservelerini kiler niyetine enstrümanın içine koymaktan haz duyuyorlardı.[46]

Bu aşamada, 1850'den önceki dönemde kamuoyunda tutucuların mı yoksa modernleşmecilerin mi ağır bastığını bilmek olanaksızdır. Fakat Alecu Russo'nun yeni değerleri tanımlamak için kullandığı "uyanış" ve "ilerleme" sözcükleri kaleminden tesadüfen çıkmış değildi. Bunlar 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında evrilmekte olan siyasi söz dağarcığındaki anahtar sözcüklerdi; nitekim Romanyalı tarihçi Vlad Georgescu yukarıda anılan *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés roumaines* [Romanya Prenslikleri'nde Reform Anıları ve Projeleri] (1970-1972) ve *Istoria ideilor politice româneşti* [Rumen Siyasal Düşünce Tarihi] (1987) adlı eserlerinde bunu belirtir. "Avrupa" sözcüğü de bu geçiş döneminde sözcüğü sarf edenlerin kendilerini kıtanın "uygar' bölgelerine yakın ya da uzak gördüklerini anlatan anahtar kültürel te-

44 Corfus 1966, s. 373-74.
45 Massoff 1961, s. 1: 516, not 1.
46 *A.g.e.*

rimdi. Pompiliu Eliade'nin belirttiği gibi, 19. yüzyılın başlarında Romanya boyarları oğullarını Batı Avrupa okullarına ve üniversitelerine yollamışlardı. Kullandıkları sözcük "içe" veya "içeriye" yollamak idi; yani "Doğu" ve Osmanlıların denetimindeki Balkanlar Avrupa uygarlığının "dışında" oluyor, böylece aşağı görülüyordu.[47] Doğu Avrupa'nın geri olduğu görüşü Aydınlanmacı düşünürlere ve Batılı gezginlere mahsus değildi, büyük ölçüde bölge sakinlerinin kendi aşağılık duygularından kaynaklanıyordu.[48] 1820'lere kadar yabancı ülkelere seyahatin aşağı yukarı yasak olduğu bu topraklarda, kültürel bir Demir Perde kolektif imgeleme yerleşmeye başlamıştı bile.

Batı "taklitçiliği" ister kabul görsün ister beğenilmesin, modernleştirmeci seçkinlerin zevkleri biçimlendirmede ve Osmanlı denetimindeki Eflak ve Boğdan'da kent kültürünü dönüştürmedeki öncü rolleri artık yerleşmişti. Bugüne gelen yazılı kanıtların da gösterdiği gibi, seçkinlerin yeni yeni filizlenmekte olan tüketim kültüründeki öncü rolü Romanya prensliklerinin "Doğu"nun yörüngesinden çıkarak Avrupa ülkeleri arasında "haklı" yerlerini almalarının tarihsel bir zorunluluk olduğuna yürekten inanmalarından kaynaklanıyordu.

TİCARET, TÜKETİCİLİK VE AVRUPALILAŞMA

Göz alıcı tören kıyafetleriyle Fenerliler sarayının debdebesi, Rumların ve Türklerin refahının her daim gözler önünde oluşu, yerel Rumen boyarların zaten bol bol sahip oldukları lüks zevkini elbette teşvik edecekti. 16. yüzyıl kadar erken bir zamanda, mücevher ve tören aksesuarların alımı için şaşırtıcı miktarlar harcanıyordu. 17. yüzyılın başında Boğdan prenslerinden Movilă ailesine ait elmas levhalardan yapılmış bir taç 12.000 florine mal olmuştu ki bu bedel 40 köy veya 120 safkan at veya 800 İran halısı bedeline eşitti.[49] Yabancı gözlemciler Fener saraylarındaki Rum ve Rumen soyluların lüks sevgisinden sık sık söz etmişlerdi. Kont D'Hauterive *La Moldavie en 1785* adlı eserinde, "Boğdanlılar kumaş ve kürklerinin parasını ödeyeyim derken iflas ediyorlar, bütün güzel giysileriyle ile ortaya çıktıkları zaman da şahane görünüyorlar, çok zevkliler" demişti.[50]

Geç 18. yüzyıl Osmanlı-Rus antlaşmalarının yarattığı yeni siyasal ve ekonomik koşullar Romanya pazarlarının marjinallikten kurtulmaya başla-

47 P. Eliade, alıntılayan Massoff 1961, 1, s. 374.
48 Doğu Avrupa'nın Aydınlanma düşünürleri tarafından "icat edildiği" görüşü için bkz. Wolff 1994.
49 Nitu 1998, s. 7.
50 Hauterive 1902, s. 360.

masına ve Avrupa ile ticaret ilişkilerinin yavaş yavaş gelişmesine yol açarken, prensliklere sızmaya başlayan yeni Batı etkileri seçkinlerin tüketim hacminden ziyade tüketim kalıplarını değiştirmişti. Küçük Kaynarca antlaşmasıyla (1774) başlayarak, Osmanlı-Rus müzakereleri Romanya ticaretindeki Osmanlı tekelinin gitgide zayıflamasına neden oldu. 1784'teki Avusturya-Osmanlı ticaret anlaşması, Avusturya ile Romanya prenslikleri arasındaki ticaret ilişkilerini yoğunlaştırdı, süregelen ekonomik "çözülme" Osmanlı'nın prenslikler üstündeki ekonomik denetimine darbe vuran 1826 Akkerman Sözleşmesi ve 1829 Edirne Anlaşması ile doruğuna ulaştı; anlaşma maddeleri arasında prensliklerin diğer Avrupa ülkeleriyle ticaret yapma ve Tuna boyunca kendi ticari araçlarını kullanma özgürlüğü de vardı.[51]

Yeni koşullar, Doğu ile ticaretin sürdürülmesine koşut olarak Batı Avrupa'dan yapılan ithalat hacminin büyümesine de uygundu. Transilvanya, lüks Batı mallarının Eflak ve Boğdan'a girişinde transit bölgeydi. Bu dönemdeki kesin ticaret dengesinin sayısallaştırılması güçse de, her iki prensliğin varlıklı seçkinlerinin bu tür mallara talebi zevklerinin değiştiğine ve Orta ve Batı Avrupa'ya kararlı bir kaymaya işaret etmektedir. Bu aynı zamanda, daha faal olup servet biriktirebilen ve boyar sınıfıyla eşit düzeye geldikleri düşünülmeye başlayan tüccarların statüsünde kökten bir değişikliğe yol açmıştı. Bükreşli Hagi Mosku ve Sibiu'lu (Transilvanya'da Hermannstadt) Hagi Pop (veya Popp) gibi tüccar aileleri, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında Romanya'da yeni bir endüstri ve sermaye kültürü yaratan yeni tür tüccar-banker ve girişimcilerin en çok bilinenleriydi.[52]

Sibiu'lu Hagi Constantin Pop, Oltenia'nın (güney Eflak) daha alt seviye eşrafından Păuna ile evlenmiş, Ştirbei, Bengescu, Dudescu ve Jianu aileleri gibi Eflak'ın bazı en köklü ve varlıklı soylularının yeğlediği mal sağlayıcısı, bankacısı, ortağı ve dostu olmuştu. Oltenia'nın Avusturya tarafından işgali sırasında (1718-1739) Hagi Pop'un babası ve bir başka Oltenia'lı tarafından kurulan şirketi –ihracat-ithalat ve bankacılık işleriyle uğraşıyordu– o bölgede şubeler açmış ve Buda, Belgrad, Zagreb, Fiume, Trieste ile Venedik'teki dış ticaret yapan firmalarla bağlar kurduğu gibi, 18. yüzyılın sonunda Viyana'da kendi şubesini de kurmuştu. Oltenia'daki Avusturyalı yetkililerin Hagi Cons-

51 Bkz. Stan 1998. Romanya ticareti üzerindeki Osmanlı tekelinin yapısı ve boyutu konusundaki tartışmalar için bkz. Murgescu 1997, s. 573-90.

52 Türkçe Hacı'nın Rumence biçimi olan *Hagi* soyadı ilk başlarda atalarından birinin gerçekten de hacca gitmiş olduğunu belirtebilir. O dönemde tüccarların daha özgür seyahat ettikleri düşünülürse, bu kişinin tüccar sınıfının bir üyesi olması şaşırtıcı değildir. Halen Romanya'da oldukça sık rastlanan bir addır.

tantin Pop'a güvenmesi ve bu tüccarın Bükreş'teki Avusturya Kraliyet temsilcisi ile olan dostluk bağları, kazançlı bir iş için gerekli güvenceyi sağladı, ayrıca kalabalık bir memnun etmesi zor müşteri grubuyla aksamayan ilişkiler kurulmasında yardımcı oldu.[53] Hagi Pop şirketinin iyi korunmuş ticari yazışmaları, faturaları, fiyat ve alışveriş listeleri, 1800'lerde Romanya soylularının yaşam tarzı, değişen zevkleri, tüketim düzeyi, örf ve âdetleri hakkında bilgi edinmek için paha biçilmez birer kaynaktır. O dönemde geri ve genel olarak tarım ağırlıklı olan bir ekonomide modern girişimciliğin başlangıcına dair ender bulunan ipuçları sunarlar.[54]

Hagi Pop'un daha talepkâr müşterilerinden biri de heybetli dul Dumitrana Ştirbei idi; Hagi Pop'la yazışmaları Eflak soylularının "Avrupalılaşmaya" başlayan yaşam biçimlerini gözler önüne serer.[55] Dulun bilinen ilk siparişi (Ocak 1778 tarihli) ev ihtiyaçları ile şaşaalı egzotik malların karışımıydı: çatal bıçak, şeker kristalleri, serçe ve tavşan avı için saçma, bir erkek gömleği ve iç donu, ayrıca Brüksel lahanası ile marul tohumu ve diğerleriyle hiç ilgisi olmayan bir *Musk* (veya *Musco*, büyük olasılıkla "Moskova") tilkisi kürkünden yaka. Haziran'da bir araba (*carătă*) istedi. 21 Ocak 1781'de Cepturoaia'daki aile malikânesine bir bahçıvan yollanmasını talep etti. Görünüşe göre sevecen bir kayınvalide olarak oğlunun 22 yaşındaki karısı Catinca için, 1782 Nisan'ında saten biyeli iki eşarp ve küçük deri eldivenler ısmarladı. 5 Nisan 1784 tarihli bir mektupta, Hagi Pop'un yolladığı, ne yazık ki sadece bir yıl yaşayan küçük köpek "Miliort"tan ("Mylord"/Lordum) söz etmişti; daha sonraki mektuplarında Miliort'un yerine istediği minik köpeği ayrıntılı olarak anlatmıştı. Soylu, dindar, fakat aynı zamanda doymaz bir tüketici olan hanımefendi o tarihlerde ırak Oltenia'da bir moda çılgınlığı yaratmış olmalı; Oltenia'lı boyarlardan art arda gelen "küçük, tüylü, tüm Avrupa'daki en küçük köpek" veya "*Mamuzel* [matmazel] Zinca Văcăresco"ya armağan etmek için "hanımefendilere uygun çok küçük ve tüylü bir köpek" siparişleri bunun kanıtıdır.

Modaya uymak isteyen boyarlar için Oltenia'ya yollanan başka bir gösterişli yaratık kanaryaydı; siparişlerin ayrıntılarını okumak insana harika bir duygu verir. 9 Temmuz 1796'da, boyar Constantin Socoteanu, imzasını Yunanca atarak, "sadece tek notada ötmeyen" bir kanarya ısmarlamıştı:

53 Hagi Pop Şirketi ve belgelerinin koleksiyonu için bkz. Furnică 1908 ve Iorga 1904.

54 "Erken Avrupa endüstrileşmesinin hücum kıtaları" olarak girişimciler için bkz. Gildea 1996, s. 21.

55 Dumitrana Ştirbei'nin mektuplarından tüm alıntılar Iorga 1904'tendir.

"*Peşkeş* –verilen hizmete karşı bir armağan veya bir ödül anlamında Türkçe kelime– verileceği yüce kişiye layık olması için birkaç nota bilmesi gerekiyor." Hagi Pop'un diğer boyar aileleri ile yazışmalarının geri kalanı *shtrimphs* (Avusturya kadın çorabı), müşterinin son derece ayrıntılı talimatına göre Viyana'da yapılmış at arabaları, deri ve eldivenler, pahalı kumaşlar, tüyler, şemsiyeler, saatler, "*apă de obraz*" (sözcük anlamı "yüz suyu", yani kolonya), kokulu sabun, gümüş yemek takımı, mobilya, hatta duvar kâğıdı gibi giderek artan sayıda lüks moda mal siparişleriyle doludur. İyi kalite tütünün güve öldürücü olarak kullanıldığını, kumaşları düzeltmek için ütü kullanmanın da bilindiğini öğreniyoruz. *Charcuterie*, ananas (1798'de yataktaki genç bir anne için hekimin talebi), limon ve portakal, Frontignac şarabı, yabancı gazeteler ve ev hizmetlileri (bahçıvanlar, oda hizmetçileri, aşçılar) gibi siparişler seçkinlerin yalnızca giderek incelen zevklerini değil, aynı zamanda harcama gücünü – veya, onaylamayanlara göre, aşırılığını– ortaya koyuyordu. Bu insanların çoğu, özellikle erkekler, hâlâ Doğu tarzı kıyafetler içindeydi; örneğin Barbu Ştirbei (Dumitrana'nın oğlu) Karlsbad'da bir kaplıcada büründüğü paşa benzeri kıyafetiyle Orta ve Batı Avrupa'dan gelenlerin ve gezginlerin dikkatini çekmişti.[56] Ancak kadın çorabı, eldiven ve güneş şemsiyesi gibi yeni moda aksesuarların siparişleriyle gelen yabancı öğe, giyim tercihlerinde ve eğilimlerinde alttan alta bir devrim yapıyordu ve 1840'larda Romanya'yı modada, görgü kurallarında, siyasette, ideolojide ve zihniyette Avrupa'nın –ve sonunda Fransa'nın– uydusu haline getirecekti.

Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Latin kökenleri ve toplumsal-kültürel hedefleri nedeniyle prensliklerin *de jure* ait olduğu uygar, "aydınlanmış" Avrupa vizyonu, o dönemin yazılarındaki yaygın bir temaydı. Ancak, siyasi bir slogan olmadan önce seçkinlerin tüketimi ve yaşam tarzına dair giderek daha saplantılı bir anahtar söz olarak ortaya çıkmıştı. Diplomat ve çok bilgili bir adam olan Ienăchită Văcărescu 1786'da diplomatik bir misyonla Viyana'ya gittiğinde, Ştirbei'ninki gibi Doğu tarzı kürkleri ve ağır brokar giysileriyle Viyanalı hanımefendilerin hayranlığını çekmişti; diplomat, 1780'ler ve 1790'larda Rum-Rumen üst sınıfları saran Batı Avrupa lüksleri için yarışmaya dalacak kadar zengin ve modadan haberdardı. Văcărescu aile arşivinden 1773 tarihli bir belgede yurtdışına ısmarlanan gümüş ve porselen sofra takımlarının listesi yer alır: "Et servisi için Avrupa âdetine göre sapı olan, ayaksız ve kapaksız iki büyük *tipsii* [tepsi]"; "on iki çift gümüş çatal bıçakla beraber on iki

56 Bu 1796 gezisinin ayrıntıları için bkz. Iorga 1907, s. 215-231.

kaşık; çatallar üç uçlu İngiliz tipi olacak"; "fincana şeker koymak için Avrupalıların kullandığı gibi maşası olan bir şekerlik"; "Viyana porseleni on iki derin çorba çanağı." Ve son bir dokunuş: "Gümüş çatal bıçak takımlarının Avrupa soyluları arasında bugünlerde moda olduğu gibi ne çok ağır ne çok hafif olmaması" diye ısrar ediyordu talepkâr müşteri ve muhtemelen bizzat büyük boyar Ienăchită idi.[57] Burada dikkate değer bir yeni zengin görmemişliği vardır, ancak yaşlı Văcărescu birçok dil bilen, bilimsel bir Osmanlı tarihi yazmış biri ve Romanya'nın ilk lirik şairiydi; gösterişçi tüketim eğilimleri olan, birden bire zengin olmuş bir burjuva değildi. Hem kendisi ve hem de iki oğlu tanınmış yazarlardı ve katalogu günümüze kadar ulaşmış olan 170 ciltlik kütüphaneleri Homeros'tan Fontenelle'ye (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, Lyon, 1810) ve Mme de Genlis'in başlıksız eserlerine kadar klasik ve çağdaş çalışmalarla dolu etkileyici bir koleksiyondu.[58] Bu siyasi açıdan sağduyulu ve okumuş aile bile, ilk kez kadınlar ve onların moda tercihlerinin katkıda bulunduğu karşı koyulması zor Avrupalılaşma eğiliminin kuyusuna düşmüştü.

SONUÇ

Burada sunulan anlatı ve belge kaynakları, bölük pörçük olsalar bile, 18. yüzyıl Romanya seçkinlerinin giysi sandıklarının, kitaplıklarının ve kilerlerinin içeriğini büyük ölçüde dönüştüren birkaç iç içe geçmiş ve birbirine bağlı kültürel etki ve tercih dizisine işaret etmektedir. Yüzeyde, giyim ve yeme içme tercihleri servet ve statünün rekabetçi bir sergilenişiydi; ama ben, bu kadar açık seçik olmasa da, yeni benimsenmiş bu yaşam tarzı eğilimlerinin, boyar seçkinleri ile varlıklı tüccarlar ve meslek erbabı sınıfının kendilerini geleneksel, Bizans-Doğu, Ortodoks olarak değil de, Fransa'nın ağır bastığı bir "Avrupalı" kültürel, siyasi ve laik kimlik bağlamında yeniden tanımlamalarına

57 16 Temmuz 1773 tarihli belge, Carataşu 1975, s. 59-61 içinde.

58 Carataşu 1975, s. 11-12. Diğer kitaplardan bazı örnekler: Strabo, *Coğrafya*, iki dilde Yunanca-Latince basım; Aristoteles'in *Mantık*'ı üzerine Teofil Coridaleu'nun *Yorumlar*'ı (Venedik, 1725); Varinus, *Büyük Thesaurus* (Eflak Prensi Constantin Brâncoveanu'nun maddi desteği ile 1712'de Venedik'te basılmıştı); Doğu Kilisesi babalarının yazıları; gramer ve retorik konusunda eserler; Plutarkhos, Xenophon, Cornelius Nepos, Aristoteles, yanı sıra Peşte'te yayımlanmış *Hermione ya da Hades'in Mevsimsiz Nişanlısı*, gibi pek az bilinen yapıtlar. Katalogun ekinde Ienătă'nın oğlu ozan Nicolae Văcărescu tarafından belli ki daha sonra Fransa'dan alınmış olanların listesi vardır. Bazıları: *Tableau de l'Amour conjugal, Le Docteur de Cythère, Etrennes véridiques, Grammaire des fleurs* ve *Chansonnier français*. Bir bütün olarak, katalog büyük boyar ailesinin çok yönlü ilgilerinin tanığıdır, o dönem için kapsamı olağanüstü olmakla birlikte, bir hanedanın sıra dışı entelektüel yeteneklerini yansıtıyor olmalıydı. Bu dönemde okuma, basım, zevkler ve daha pek çok konuyla ilgili araştırmalara şiddetle gereksinim vardır.

yardım ettiğini ileri sürüyorum. Bu dümdüz bir süreç değildi, çünkü yerel kendi kendine yeterlilik doktrinleri ile Batılılaşma programları 19. yüzyıl boyunca birbiriyle rekabet halindeydi ve bu rekabet yüzyılın sonunda ivme kazanmıştı. Rumen Avrupalılaşma sürecinin dolambaçlı ve paradoksal yapısı, hem prenslerin etrafındaki Fenerli çevrelerinin, hem de Rusya işgal ordularının kendilerini Balkan "barbarlarını" uygarlaştıranlar olarak görmeleriyle daha da katmerleşmişti. "Barbarlar" ise kendilerinin "Latin" Avrupalılar olduğuna, uygarlığa doğru doğal ilerleyişlerinin yapay olarak "Asyalı" Osmanlı-Fenerli egemenliği –ayrıca siyasal olarak tutucu Rusya himayeciliği– yüzünden sekteye uğratıldığına inanıyor, bu da konunun karmaşıklığını artırıyordu. Gerileyen Osmanlı İmparatorluğu, rekabetçi bir Avusturya ve çarın büyüyen imparatorluğu arasında kalmış olan Eflak ve Boğdan seçkinleri, Batı'ya ve giderek bir 17. yüzyıl tarihçisinin kaderci deyişiyle "tüm kötülüklerin yolunda" bulunan ülkelerini kurtaracak yeni siyasal kültürün kaynağı olan Fransa'ya yönelmeyi seçtiler.

Osmanlı hemcinsleriyle karşılaştırıldığında Romanyalı kadınlar peçe takmak zorunda değillerdi, ev ve saray haremlerinde kapana kısılmış da değillerdi. Bu görece özgürlük onların kocalarından daha erken ve bazen kocaları adına yaşam tarzı seçimleri yapmalarına izin verdi. Raslantısal olarak veya amaçlı, kendilerini yeni kültürel tercihlerin ön sıralarına koydular. 19. yüzyılın başında örneğin Morritt'in "Türk hanımefendi" tablosundaki kartpostal benzeri güzelliklerini terk etme hevesindeki kadınlar, Batı'da eğitim görmüş oğullarının Osmanlı hükümranlığı, 1848'den itibaren de Rusya'nın denetimiyle mücadele etmelerini heyecanla beklemişlerdi. Erkekler kıyafet seçimlerinde saray görevlerinin talepleri ve Fener hiyerarşisinin simgeleri yüzünden daha kısıtlanmış iken, kadınlar bu kodları reddetme özgürlüğünü kendilerinde bulmuşlar ve siyasal değişimin genel akıntısını fark ederek, Avrupa modasını seçmişlerdi.

19. yüzyıl Romanyası'nda seçkinlerin başlattığı toplumsal ve kültürel değişim, Alecu Russo'nun o zaman ima ettiği gibi, kıyafet gibi görünür sınıf belirteçlerinin aşınmasına yol açarak, statünün basit olarak sınıf yerine, satınalma gücüne, zevke ve eğitime dayalı olduğu daha bireyci bir "burjuva" anlayışının doğmasına izin verdi. Seçkinlerin 1780'lerden 1850'lere kadar yaptığı tercihler görünüş kültürünü değiştirdiği gibi, kimliklerin ve nihai olarak siyasetin biçimlendirilmesinde kültürün gücüne dair yeni bir anlayış yarattı.

KAYNAKÇA

Alexianu, Al, *Mode şi veiminte din trecut* [Romanya moda ve kıyafet tarihi], 2 cilt, Meridiane, Bükreş, 1987, ilk bs. 1971.

Berindei, Dan, "Difuzarea şi difuzori ai 'ideilor franceze' în secolul al XVIII-lea în Principalite române", *Românii şi Europa – Istorie, societate, cultură*, c.1, böl. XVIII-XIX, Editura Museion, Bükreş, 1991.

Carataşu, Mihail (ed.), *Documentale Văcăreştilor* [Văcărescu Aile Evrakı], Litera, Bükreş, 1975.

Cernovodeanu, Paul. "John B.S. Morritt, Robert Stockdale, Randle Wilbraham", *Călători străini despre Tările Române* içinde, ed. Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu ve Ion Totoiu, 10 cilt, Editura Academiei Române, Bükreş, 1968-2001, 10/2, s. 1232-35.

Corfus, Ilie (ed.), "Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu (1802-1830)" [Zanaatkâr Ioan Dobrescu'nun Günlüğü, 1802-1830], *Studii şi articole de istorie* 8'den bir bölüm (1966).

Cornea, Andrei, *"Primitivii" picturii româneşti* [Romanya sanatının "Primitifleri"], Meridiane, Bükreş, 1980.

Eliade, Pompiliu, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, E. Leroux, Paris, 1898.

Elliot, Matthew, "Dress Codes in the Ottoman Empire: the Case of Franks", *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde, ed. Suraiya Faroqhi ve Christopher K. Neumann, Eren, İstanbul, 2004.

Faroqhi, Suraiya, "Introduction, or Why and How one Might Want to Study Ottoman Clothes", *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde, ed. Suraiya Faroqhi ve Christopher K. Neumann, Eren, İstanbul, 2004.

Faroqhi, Suraiya ve Christopher K. Neumann (ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, Eren, İstanbul, 2004.

Filitti, Georgeta Penelea ve Lia Brad-Chisacof, *Comorile unei archive* [Bir arşivin hazineleri], Editura Demiurg, Bükreş, 1996.

Forrest, Robert F., "The *Courier* [*sic*] *de Moldovie* and *Der Kriegsbote*: Two Views of the French Revolution for Romanians", *East European Quarterly*, 25, 1, 1991.

Furnică, Dumitra Z., *Din istoria comertului la români* [Romanya ticaret tarihinden], SOCEC, Bükreş, 1908.

Georgescu, Vlad, *Istoria ideolier politice româneşti* [Romanya siyasal düşünce tarihi], Jon Dumitru Verlag, Münih, 1987.

—, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés roumaines*, y.y., Bükreş, 1970-1972.

Ghibănescu, Gh., *Studiu şi documente cu privire la familia Răşcanu* [Răşcanu ailesinin belgesel bir araştırması], *Surete şi isvoade* serisinde, c.10, Tipografia Dacia, Yaş, 1915.

—, *Sama visteriei Moldovei din 1763 (Iunie-Decembrie)* [Boğdan devlet bütçesi, Haziran-Aralık 1763], *Buletinul 'Ioan Neculce'*, fas. 5, Yaş, 1925.

—, *Sămile visteriei Moldovei pe anul 1764 (Iunile iulie şi august)* [Boğdan devlet bütçesi, Temmuz-Ağustos 1764], Seria II, Buletinul '*Ioan Neculce*', fas. 9, Yaş, 1931.

Gildea, R., *Barricades and Borders*, Oxford University Press, Oxford, 1996, 2. baskı.

Goffman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University

Press, Cambridge, 2002.
Hauterive, [Alexandre Maurice Blanc de Lanautte], comte D'. *La Moldavie en 1785* [ilk bs. *Revue de Géographie*, Paris, 1879, 2, s. 366-76; 1880, 1, s. 45-58, Bükreş, 1902a.
—, *Mémoire sur l'état ancient et actuel et actuel de la Moldavie, présenté à s. A.S. le Prince Alexandre Ypsilanti, hospador régnant en 1787*, L'institut d'arts graphiques 'C. Göbl', Bükreş, 1902b.
Herdt, Anne de, *Dessins de Liotard, Suivi du catalogue l'oeuvre dessinée*, Musée d'art et d'histoire, Cenevre; Réunion des musées nationaux, Paris, 1992).
Holban, Maria, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu ve Ion Totoiu (ed.), *Călători străini despre Tările Române* [Romanya toprakları hakkında yabancı seyahatnameler], 10 cilt, Editura Academiei Române, Bükreş, 1968-2001.
Hughes, Lindsey, "From Kaftans into Corsets: the Sartorial Transformation of Women during the Reign of Peter the Great", *Gender and Sexuality in Russian Civilization* içinde, ed. Peter I. Barta, Routledge, Londra, 2001.
Hurmuzaki, Eudoxiu, Baron de (ed.), *Colectiune de documente privitoare la istoria românilor, 1199-1849* [Rumenlerin tarihi hakkında bir belge derlemesi, 1199-1849], 34 cilt, Socecu şi Teclu, Bükreş, 1876-1912.
Ionescu, Adrian-Silvan, *Artă şi document* [Bir belge olarak sanat], Meridiane, Bükreş, 1990.
—, *Moda românească 1790-1850. Între Stambul şi Paris* [1790-1850 Romanya modaları. İstanbul ve Paris arasında], Editura Maiko, Bükreş, 2001.
Iorga, Nicolae (ed.), *Studii şi documente cu privire la istoria românilor* [Rümenlerin tarihiyle ilgili araştırmalar ve belgeler], c.8, Editura Ministeriului de Instructie Publica, Bükreş, 1904; 1907, s.215-231.
[Langeron, Alexandre Louis Andrault, comte de], *Mémoires de Langeron, général d'infanterie dans l'armée russe, campagnes de 1812, 1813, 1814*, A. Picard et fils, Paris, 1902.
Lew, Joseph W. "Lady Mary's Portable Seraglio", *Eighteenth-Century Studies* 24, 4, Yaz 1991.
Lewis, Geoffrey. "The Ottoman Legacy in Language", *Imperial Legacy: the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde (ed.), L.Carl Brown, Columbia University Press, New York, 1996.
Loche, Renée ve Marcel Roethlisberger, *L'opera completa di Liotard*, Rizzoli, Milano, 1978.
MacMichael, William, *Journey from Moscow to Constantinople in the years 1817, 1818*, John Murray, Londra, 1819.
Mansell, Philip, "Art and Diplomacy in Ottoman Constantinople", *History Today*, Ağustos 1996.
Marindin, G. E. (ed.), *The Letters of John B.S. Morritt of Rokeby descriptive of journeys in Europe and Asia Minor in the years 1794-1796*, J. Murray, Londra, 1914.
Massoff, Ioan, *Istoria teatrului românesc*, Editura pentru Literatura, Bükreş, 1961.
Maxim, Mihai, "De ce n-au cucerit otomanii Tările Române?" [Osmanlılar Rumen topraklarını neden fethetmedi?], *Studii şi articole de istorie*, 60-61, 1993, s. 170-76.
Mazower, Mark, *The Balkans*, Weinfeld & Nicolson, Londra, 2000.

Murgescu, Bogdan, "Comert şi politică în relatiile româno-otomane (secolele XVI-XVIII)" [Osmanlı-Romanya ilişkilerinde ticaret ve siyaset, 16.-18. yüzyıllar], *Revista istorică*, 8, 9-10, 1997.

Niculescu, Remus, "Jean-Etienne Liotard ă jassy, 1742-1743", *Genava*, 30, 1982, s. 127-166.

Nitu, Florentina, "Pentru o istorie a preturilor în târile române: date privind costul podoabelor în secoulul al XVI-lea" [Romanya topraklarında fiyat tarihine doğru: 16. yüzyılda mücevherin bedeli], *Muzeul National*, 10, 1998.

Pamuk, Şevket, "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800", *Journal of Interdisciplinary History*, 35, 2, Güz 2004, s. 225-47.

Panaite, Viorel, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, Boulder, CO, 2000.

Panaitescu, P. P., "De ce nu au cucerit Turcii Tările Române?" [Türkler neden Rumen topraklarını fethetmedi?], *Interpretări româneşti. Studii de istorie economică şi socială*, içinde, Editura Universal, Bükreş, 1947.

Pointon, Marcia, *Hanging the Head: Portraiture and Social Formation in Eighteenth-Century England*, Yale University Press, New Haven, 1993.

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

Reinhard, Christine, *Une femme de diplomate: Lettres de Madame Reinhard à sa mere, 1798-1815*, Société d'histoire contemporaine, Paris, 1901.

Ribeiro, Aileen, "Turquerie: Turkish Dress and English Fashion in the Eighteenth Century", *Connoisseur*, 201, 807, Mayıs 1979, s. 17-23.

—, *Dress in Eighteenth-Century Europe*, Yale University Press, New Haven, 2002.

Russo, Alescu, "Studie moldovană", *Alecu Russo – Scrieri* [Yazılar], içinde (ed.), Petre V. Haneş, Tipografiile Române Unite, Bükreş, 1934.

Samarian, Pompei (ed.), *O veche monografie sanitară a Munteniei de Dr. Constantin Caracaş 1800-1828* [Dr. Constantin Caracaş'ın eski bir Eflak tıp monografisi 1800-1828], Institutul de Arte Grafice 'Bucovina', Bükreş, 1937.

Scarce, Jennifer, *Women's Costume of the Near and Middle East*, Unwin Hyman, Londra, 1987.

Stan, Apostol, *Independenta României: Detaşarea de piata otomană şi rataşarea de Europa 1774-1875* [Romanya'nın bağımsızlığı: Osmanlı pazarını bırakmak ve Avrupa'ya katılmak 1774-1875], Editura Albatros, Bükreş, 1998.

Tappe, Eric D. ve Trevor J. Hope, "A Cambridge Don and his Companions in the Balkans (1794): Some Unpublished Correspondence of Robert Stockdale, J.B.S. Morriott and Randle Wilbraham", *Revue des études sud-est européennes*, 18, 4, 1980, s. 591-615.

Thornton, Lynne, *Women as Portrayed in Orientalist Painting*, ACR Edition, Paris, 1985.

Wolff, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 1994.

Zilfi, Madeline C., "Whose Laws? Gendering the Ottoman Sumptuary Regime", *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde, ed. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, Eren, İstanbul, 2004.

8

Güneydoğu Avrupa Vampir İnanışında Kadınların Rolü

Peter Mario Kreuter

Bram Stoker'ın *Dracula* romanı (1897) inanılmaz başarısıyla kolektif imgeleme şu basmakalıp erkek vampir tipini yerleştirdi. Bu erkek motif, 19. yüzyılda Theophile Gauthier'nin *La morte amoureuse*'ündeki (1836)[1] Clarimonde veya Johann Wolfgang von Goethe'nin[2] *Die Braut von Korinth*'i (1797) gibi ünlü kadın vampir karakterleri görmemizi engelledi. Bununla beraber, 20. yüzyılda kadınlara "kahraman vampir" rolü verildiğini görüyoruz; özellikle, Mircae Eliade'nin kısa romanı *Domnişoara Christina*'daki (1936)[3] Bayan Christina folklorik vampir figürünün özgün güneydoğu Avrupa uyarlamasının bir örneğidir.

18. yüzyılda Avusturya askeri hekimleri tarafından yazılmış resmi raporlara bakıldığı zaman, vampirden ilk söz edenin Peter Plogojovic adında biri olduğunu görüyoruz.[4] Bu vaka, 1725'te *Kameralphysicus* Frombald'ın Viyana'daki imparatorluk hükümetine verdiği resmi raporda yer alan ilk olaydır. Fakat Frombald iyi bir anlatıcı değildi, kısa raporu Belgrad ve Viyana'daki yetkililerin eline ulaştıysa da kamuoyunun dikkatini çekmedi.

Sadece birkaç yıl sonra, Aralık 1731'de, yeni bir olay Belgrad'daki yönetimin ilgisini çekti. Sırp köyü Medvegya'da altı hafta içinde garip koşullarda 13 kişi ölmüştü. Dolayısıyla *Physicus Contumaciae Caesareae* [İmparator-

1 Gauthier 1889, s. 261-95.
2 Goethe 1925, 2, s. 197-203.
3 Eliade 1936.
4 Frombald 1725.

luk Salgın Hastalıklar Hekimi] Glaser, inceleme için Medvegya'ya yollandı. 12 Aralık 1731 tarihli ziyaretinin sonucunda yazdığı rapor Belgrad tarafından yetersiz bulundu; nedeni Glaser'in insanın kafasını karıştıran üslubu ve rapor edilen vampir saldırılarının kaynağını araştırmamasıydı.[5] En azından dikkate değer bir nokta var: Glaser'in raporuna göre, köylüler ölü iki kadını Medvegya'daki ölümleri başlatmakla suçluyor ve onların amansız birer hortlak olduğunu söylüyorlardı. Bu kadınlardan biri 50 yaşındaki Miliza, diğeri ise bebeğini doğurduktan hemen sonra ölen, arkasından bebeği de ölen 20 yaşındaki Stanna'ydı. Hem Miliza hem de Stanna komşulara vampirlerle yakın ilişki içinde olduklarını söylemişler, hatta Miliza bir vampirin öldürdüğü iki koyunun etini yediğini iddia etmişti.

Glaser'in ziyaretinden sadece bir ay sonra, Medvegya'ya ikinci bir soruşturma komisyonu yollandı. Bu kez komisyonun başkanı, olayı son derece dürüstçe inceleyen ve hem şüphelenilen vampirlerin, hem de onlar tarafından öldürüldüğü varsayılan insanların mezardan çıkarılmasını şahsen denetleyen genç askeri hekim Johann Flückinger'di. Raporu tüm Avrupa'da ünlendi ve 1730'larda Aydınlanma Çağı vampir tartışmalarının başlangıcı oldu.[6] Raporun kendisi garip bir belgedir: İçeriği zengin ve ayrıntılıdır, ancak 18. yüzyıl Almancası anlaşılmasını ve çevirisini zorlaştırmaktadır. Dili resmidir, Flückinger dilbilgisi kurallarına uyup uymadığına aldırış etmemiştir. Dahası, vampirler hakkındaki kitap ve antolojilerin yazarları ile editörleri dikkatsiz çalışınca, metinde sayısız farklılık ve hata ortaya çıkmıştır. Paul Barber *Vampires, Burial, and Death* [Vampirler, Gömme ve Ölüm] adlı çalışmasında, Flückinger'in *Visum et Repertum*'unu [Görülen ve Keşfedilen] başarıyla İngilizceye çevirmişti.[7]

Flückinger sadece altı yıl önce saman arabasından düşen Arnold Paole olayını rapor etmekle kalmamış, incelemekle görevlendirildiği asıl olay hakkında epeyce bilgi vermişti. Peki, o zaman Medvegya'daki kadın vampirler hakkında ondan neler öğreniyoruz? Aşağıda yazdıklarından bir bölümü okuyalım:

> Bunun üzerine aynı öğleden sonra, sık sık söz edilen en yaşlı *haiduk*'larla birlikte şüpheli mezarların açılması ve içindeki cesetlerin incelenmesi için mezarlığa gittik; cesetlerin tümü teşrih edildikten sonra bulunanlar:

5 Glaser [1732].
6 Flückinger 1732.
7 Barber 1988, s. 15-20. Flückinger'in raporundan aşağıdaki bölümler Barber'in çevirisinden alınmıştır.

1. Stana adında bir kadın, yirmi yaşında, iki ay önce üç günlük bir hastalıktan sonra doğum yaparken ölmüş, ölmeden önce hem kendisini hem de –doğumdan hemen sonra ölmüş ve dikkatsizce gömüldüğü için köpekler tarafından kısmen yenmiş– çocuğunu bir vampirin kanı ile boyadığını, dolayısıyla vampir olacaklarını söylemiş. Hemen hemen eksiksizdi ve çürümemişti. Ceset açılınca *cavitate pectoris*'te bir miktar taze ekstravasküler kan bulundu. *Arteriae* ve *venae vasa*'ları [damarlar] *ventriculis cordis* gibi, olağan değildi, pıhtılaşmış kanla doluydu, tüm *viscera*, yani, *pulmo* [akciğer], *hepar* [karaciğer], *stomachus* [mide], *lien* [dalak] ve *intestina* [bağırsaklar] sağlıklı bir insandaki gibi oldukça tazeydi. Ancak rahim epeyce büyümüş ve dışarıdan çok iltihaplıydı, plasenta ve lokiya yerindeydi, dolayısıyla *putredine* [çürümüş organlar] aynen tamamdı. Elleri ve ayaklarındaki deri, eski tırnaklarla birlikte, kendiliğinden düşmüştü, öte yandan tamamen yeni tırnaklar ve yanı sıra taze ve canlı deri görünüyordu.

2. Miliza adında bir kadın vardı (altmış yaşında), üç aylık bir hastalıktan sonra ölmüş ve doksan küsur gün önce gömülmüş. Göğsünde fazla sıvı kan bulundu ve diğer *viscera*, daha önce sözü edilenler gibi, iyi durumdaydı. Teşrihi sırasında, etrafta duran tüm *haiduk*'lar onun tombulluğuna ve mükemmel bedenine büyük hayret gösterdiler, hepsi kadını gençliğinden [veya kendi gençliklerinden] beri iyi tanıdıklarını, yaşamı boyunca çok sıska ve kurumuş göründüğünü belirttiler ve bu hayret verici tombulluğa mezarda kavuştuğunu vurguladılar. Aynı zamanda bu kez vampirleri onun başlattığını, çünkü daha önceki vampirler tarafından öldürülmüş koyunların etini yediğini söylediler.[8]

Flückinger'in açılan mezar listesi on üç madde içerir; ancak bazı mezarlara birden fazla ceset gömülmüştü, örneğin Stana'nın mezarında hem anneyi hem de bebeğini bulmuşlardı. Flückinger açılmış yedi mezarda kadın cesetleri bulmuş ve onları teşrih etmişti: Dolayısıyla cesetlerin yarısının kadın olduğu tahmin edilebilir. Bazıları tamamen bozulmuş ve belirgin biçimde çürümüştü, fakat bazıları şaşırtıcı derecede iyi durumdaydı. Miliza'nın bedeni ise bozulmamış, üstelik değişmişti: Sağken zayıf olduğu söylenirken ceset tombul olarak tanımlanmıştı.[9] Flückinger yazmayı sürdürür:

İnceleme bittikten sonra, vampirlerin başları yerel çingeneler tarafından kesildi ve bedenlerle birlikte yakıldı ve sonra külleri Morava ırmağına atıldı. Çürümüş cesetler ise mezarlarına geri kondu.[10]

8 *A.g.e.*, 16-17.

9 Oldukça farklı –hatta zıt– koşulların vampire işaret ettiğine inanıldığı vurgulanmalıdır. Güneydoğu Avrupa vampir inanışını ele alırken karşımıza çıkan ana sorunlardan biridir ve vampir belirteçlerinin açık seçik bir listesinin yapılması konusundaki herhangi bir çabayı beyhude kılar.

10 Barber 1988, s. 18.

Anlatılanların temel noktası yalnızca Miliza'nın vampir olması değil, köydeki art arda ölümlerin onunla başlamış olmasıdır. Miliza olayı, kısaca, halktaki vampir inancının ana öğelerini gösterir ve bu konuda erkekler ile kadınlar arasında bir fark olmadığını açıkça ortaya koyar: Her iki cins vampirin kurbanı olabilir, her ikisi de komşuları ve sığırları öldürmeye başlayan ilk vampir olabilir.

Miliza'nın vampir olma tarzı bile kadınlara özgü değildi. Güya bir vampirin öldürdüğü koyunun etini yemişti. Stana'ya gelince, vampirin işkencesine uğradığında kendini vampirin kanıyla boyayarak korumaya çalışmıştı; aynen Arnold Paole'nin –saman arabasından düşen adam– yaptığı gibi. Her iki durumda da alınan tedbir işe yaramamıştı.[11]

Bir başka açıdan da Miliza tipik bir vampir öyküsü gibi görülebilir. Birinci raporda, yani Glaser'inkinde, Miliza "50 yaşında, mezarda yedi haftadır yatan, sınırın Türk tarafından altı yıl önce gelmiş" sözcükleriyle tarif edilmişti.[12] Glaser ayrıca onun sadece iki koyunun etini yediğini belirtmişti. Ancak, bir ay bile geçmeden, yaşı 50'den 60'a değişmiş, Sırbistan'ın Türk tarafından Avusturya tarafına taşındığı bilgisi yok olmakla kalmamış, üstelik gençliğinden beri –veya *haiduk*'ların gençliğinden beri, zira burada Almanca metin açık değildir– bu köyün yerlisi olduğu söylenmişti. Her halükârda, zaman dilimi Glaser'in raporunda belirtilen topu topu altı yıldan daha uzun olmalıdır. Aynı metin içinde vampirin yaşının, yaşam koşullarının, hatta biçiminin değişmesi olağan dışı değildir; olay o kadar şaşırtıcıdır ki, ayrıntılar ikincil önemde görülür.

Daha sonraki metinlerde kadınların hem vampir hem de kurban olarak görülmesi de dikkat çekicidir. Avrupa'nın Almanca konuşan kesiminde, 1753'te Kapnick'ten Dorothea Pihsin olayı korkuyla hatırlanır.[13] Kapnick Transilvanya'da altın ve gümüş kaynakları açısından önemli bir maden kasabasıydı. Ancak daha sonra, 1753'ün ilk birkaç haftasında beş madencinin gizemli ölümleriyle daha da ünlenmişti. Ölü madencilerden biri teşrih edilmiş ve resmi rapora göre, cesette kan değil, su gibi bir sıvı bulunmuştu. Kısa bir soruşturmadan sonra, her ikisi de 1752'nin sonlarında ölmüş iki kadın –Anna Tonner ve Dorothea Pihsin– vampirlikle suçlandı. 20 Şubat 1753'te her ikisinin mezarı açılmış ve Anna Tonner'ın bedeni 105 gündür toprakta oldu-

11 *A.g.e.*, s. 19.

12 Glaser [1732]: fol. 1134v.

13 *Bericht der Nagybanyer Inspektoren an das Münz- und Bergwesens Direktoriums-Hof-Collegium, Nacybania 1753 Februar 28*, Hamberger (1992, s. 88-92) içinde.

ğu için neredeyse çürümüşken, Dorothea Pihsin'in cesedi –daha uzun süre, 129 gün, gömülü olmasına rağmen– çok iyi durumda bulunmuştu. Bedeni mezardan cellat tarafından çıkarılıp kasabanın darağacının altında yakılmış, Anna Tonner ise geleneklere uygun olarak gömülmüştü.

Rapor edilen kadın vampirlerin sayısının rapor edilen erkek vampirlerin sayısından az olduğu belirtilmelidir. Kesin sayılara ulaşmak zordur, ancak erkeklerin hortlak olma kaderiyle kadınlardan daha fazla karşılaştıklarına kesin kes inanılmaktaydı. Timişoara Batı Üniversitesi'nden Romanya'nın en ünlü halkbilimcisi ve vampir inanışına özel ilgisi olan Otilia Hedeşan, doktora tezinde bu konuyla ilgili bazı veriler sağlamaktadır.[14] Rumence vampir anlamına gelen *strigoi* terimi için şöyle der:

> Genel sözlükler çoğunlukla sadece eril *strigoi* maddesine yer verir, sadece birkaçı bu sözcüğün pek bilinmeyen dişil formunu, *strigoaie*'yi verir. Folklorik gerçeklik bu yeni türevin saf ve basit olarak *strigoi*'nin dişil varyantını göstermediğini, çok daha kısıtlı bir anlamı olduğunu kanıtlar. *Strigoaicele* "süt ve genel olarak servet hırsızları"dır, yani büyüyle uğraşan kişilerdir; bunların en güçlü –fakat aynı zamanda en yoğun tehdit altındaki– anları *Sângiorz*'dur; halk inancına göre, o gün talih kuşunu çalabilecekler, ancak belki de yenilgiye uğrayacaklardır.[15]

Strigoaie'nin bu biraz hafifletilmiş ve oldukça kısıtlı tanımı eril *strigoi* kavramının kadınlara aynen uygulanamayacağını açıkça gösteriyor. Ancak, Romanya folklorunun vampir figürü eğer erkek ve kadın vakalarında aynı yapıyı sergileseydi, kadın *strigoaie*'nin özelliklerinin erkek *strigoi* ile aynı olması mantıklı olmaz mıydı? Eğer *strigoi*'nin vampir sözcüğünün –insanların ve sığırların ölümüne, hastalığına yol açan ve onları korkutan hortlak ceset anlamında– Rumence karşılığı olduğu iddia ediliyorsa o zaman en azından *strigoaie*'nin birden fazla anlama geldiği kabul edilmelidir ve bu anlamlardan biri büyü ayinleri ve uygulamalarına atıf yapar, ama vampir inanışıyla ilgisi yoktur.[16]

Vampirler bir an için kenara bırakılıp halk inanışındaki bağlantılı figürlere bakılırsa, bir başka erkek figürünün, *vîlva lupilor*'un [kurtların lideri] kadın varyantında en azından benzer bir belirsizliğin olduğunu fark ederiz.[17] *Vîlva lupilor* kurt adamın, yani kurtlara önderlik edip onlarla iletişim kuran,

14 Hedeşan 1998.
15 *A.g.e.*, s. 8-9.
16 Kadın vampir figürünün istikrarsızlığı Murgoci 1926'da örneklerle tartışılmış ve açıklanmıştır.
17 Bu inanışa genel bir giriş için bkz. Hedeşan 2000, s. 135-77.

ancak kendisi hiç başkalaşmayan (veya pek az başkalaşan) figürün, bir anlamda, kuzenidir. *Vîlva lupilor*'a sadece Kuzey Transilvanya'daki Muntii Apuseni bölgesinde inanılır ve bu inanış bugün bile canlıdır.[18] Erkek bir figür ve erkek insanlar için kullanılsa da, sözcüğün kendisi Rumence gramerde dişildir. Ancak, rapor edilmiş bir kadın *vîlva lupilor* olayı yoktur. Şeytani bir dişi karakter için *vîlva* sözcüğü kullanıldığında, peri gibi tahayyül edilir ve kurtlarla hiçbir ilgisi bulunmaz. *Vîlva apei* ve *vîlva pădurii* terimleri de vardır, fakat yaklaşık İngilizce çevirileri "su perisi" veya "ormandaki ruh"tur.[19] Böylece, bu özel olayda da, eril kavram kadınlara aktarılamaz ve terimin dişil versiyonu erilinden oldukça farklı bir şeye işaret eder. Dahası, bu vakada eril figür dişil sözcükle adlandırılmıştır.

Bu nasıl açıklanabilir? Bu bilmecenin yanıtı kesinlikle halk inanışlarında genel olarak kadınlar veya dişil figürlerin yokluğu değildir. Belki dişi cinlerin bolluğuyla ilgilidir.[20] Örneğin hastalığa yol açan cinlere bakarsak, neredeyse tüm bu cin/hastalık adlarının dişil olmakla kalmayıp, aynı zamanda figürün kendisinin bile kadın olarak algılandığını görüyoruz.[21] Cinler maddi yaratıklar olmayıp hayaletlere daha yakındır. Ayrıca, belirli bir insan olarak değil, daha çok "yaşlı acuze" veya "çirkin kadın" gibi birer basmakalıp tip olarak tahayyül edilirler. Tam tanımlanmış değildirler, dış hatları büyük ölçüde belirsizdir. Halk inanışlarının somut figürleri eril olmaya eğilimlidir ve erkeklere özgü davranışlar sergilerler; oysa daha hayaletimsi olanlar dişildir ve kadınlara atfedilen davranışları sergilerler. Her iki tipin karışımı olanlar da gözden ırak tutulamaz.

Şifalı bitkilerle ve büyü yaparak sağaltanların kadın olduğuna inanılırdı. Erkeklerin ise yaralar veya dişlerde uzman olduklarına inanılırdı, fakat her tür hastalık için bölgede insanların gidecekleri tek kişi *baba*, yani sağaltıcı yaşlı kadındı. Dişil cinlerle ancak sağaltıcı kadınlar başa çıkabilirdi. Burada, birer tarım toplumu olan Bulgarlar, Sırplar ve Rumenler ile ataları göçebe olan Türkler ve Macarlar arasındaki temel farklardan birini belirtebiliriz. Türkler ve Macarlarda kadınların hiçbir tıbbi etkinlikle ilgisi yoktu; ister kol

18 Ağustos 2003'te, Brad civarındaki tepelerde, *vîlva lupilor* olduğunu iddia eden 75 yaşındaki Gheorghe David ile tanışma fırsatını buldum. Yalnız komşuları tarafından değil, aynı zamanda genel halk tarafından da böyle tanınıyordu. Hakkında daha fazla ayrıntı için, Alman televizyon şirketinin 2003 yılında yaptığı ve benim araştırmama dayanan belgesel film önerilir: bkz. Kölmel ve Schötteldreier 2003, ilk kez 15 Kasım 2003'te yayımlanmış video kaydı.

19 Hedeşan 2000, s. 144.

20 Çok kısa bir giriş Lettenbauer 1952'dir.

21 Dukova 1997, s. 89-91; Lübeck 1898, s. 242.

veya bacak kesme veya kırık kemikleri düzeltme gibi pratik işlemler olsun, ister büyüyle sağaltım.[22]

Tıbbi savlara dayalı daha da basit açıklamalar vardır.[23] Avusturya ordusundaki askeri hekimler daha 18. yüzyılda vampir inanışına bazı bilimsel açıklamalar bulmaya çalışmışlardı.[24] Bunların en inandırıcı olanı Georg Tallar'ınkiydi; Tallar Transilvanya'daki Rumen nüfusun belirli yemek alışkanlıklarında sağlık için tehdit unsurları görmüş ve bunların belirli hastalık, zafiyet ve sanrılara yol açabileceğine inanmıştı.[25] 20. yüzyılda, bazı doktorlar belirli bir hastalığın – örneğin şarbon veya porfiri– ve belirtilerinin vampir figürünün oluşmasına zemin hazırladığını ileri sürdüler. Bu açıklamaların çoğu burada tartışılmayacak kadar saçmadır, çünkü her olayda yazarlar folklorik vampiri edebi karşılığıyla karıştırarak, halk inanışlarının yanlış yorumlanmasına yol açmışlardır. Ancak belirli bir olayda, önerilen hastalık gerçekten de sorumuzu cevaplayabilir. 1995'te İspanyol nörolog Juan Gómez-Alonso vampirler ve tıp üstüne bir çalışma yayımladı ve kuramının merkezine kuduz hastalığını yerleştirdi.[26] Üç yıl sonra, vampir inanışının olası bir açıklaması olarak kuduz hakkında İngilizce kısa bir makale yazdı.[27] Bu makalede aşağıdaki cümleyi buluyoruz: "Vampirizme benzer şekilde, kuduz vakaları hem insanlarda, hem hayvanlarda, erkeklerde dişilerden yedi kat daha sık ve kırsal bölgelerde görülür."[28] Bilindiği gibi birçok vakada kuduz tilki, kurt veya diğer yabanıl hayvanların ve bazen evin köpeğinin mikroplu hayvanla yakın ilişkisinden sonra, mikroplu hayvanın ısırığıyla bulaşır. Burada ele alınan toplumlarda, kadınlar çoğunlukla ev işleriyle uğraşırken veya tarlalarda çalışırken, erkekler genel olarak hem tarlalarda hem de ormanda çalışıyordu. Dolayısıyla erkeklerin mikroplu hayvan tarafından ısırılması daha olasıydı. Gómez-Alonso'nun kuduz kuramı ne bizatihi vampir inancı, ne de kadın vampirlerin daha az sayıda oluşu konusunda yegâne açıklamayı sağlıyor. Ancak, daha önce sözü edilen olguları bir araya getirince, farklı etkenlerin nasıl görece daha az sayıda kadın vampir oluşunu açıklayan bir kuramı doğurabileceğini görüyoruz.

Balkanlar'la ilgili olarak, Osmanlı yönetiminin halk arasındaki vampir inanışlarını fark edip etmediğini bilmek ilginç olacaktır. Bugüne kadar arşiv-

22 Bkz. Schubert 1987, s. 220-27.
23 Bkz. Kreuter 2001-2002.
24 Kreuter 2001, s. 81-96.
25 Tallar 1784.
26 Gómez-Alonso 1995.
27 Gómez-Alonso 1998.
28 *A.g.e.*, s. 858.

lerden ilgili verileri toplamak için fazla çaba gösterilmedi.[29] Yerel yetkililer bazı olayları görmüşler, ancak kişisel olarak duruma müdahale etmekle ilgilenmemişlerdi. Örneğin, vampirleri imha eden adamların giderlerini ödemişler, ancak konuya daha derin bir ilgi göstermemişlerdi. Kayıtlarda vampir "câdû" adı altında görülmektedir.[30] Bu sözcüğün "cadı"dan "hayalet" veya "vampir"e kadar birçok anlamı vardır.

Kadınların vampir olarak rolü küçük olsa da, inanıştaki rolleri ihmal edilemez. Gerçekten de, kadınların kırsal toplumu vampir saldırılarından koruma faaliyetlerinde anahtar işlevleri vardı. Bunu nasıl yapabiliyorlardı? Her şeyden önce, bir vampirin bulunabileceği mezarları arayanlar, onları kazığa çakarak, başlarını keserek veya yakarak yok edenler kadın değildi.[31] Kadınların işi, genel olarak, ölü insanları yıkayarak ve giydirerek tabut için hazırlamaktı. Bu hazırlık sırasında vefat edenin tüm bedenini inceleyerek vampire dönüşme ihtimali olup olmadığına dair belirtileri görmeleri beklenirdi.

Ölünün mateminin tutulması ve gömülmesinde erkeklerin ve kadınların standart işlevleri incelendiğinde bütün cenaze törenlerinin erkekler ve (erkek) papazlar tarafından yapıldığı ortaya çıkar. Tabutu hazırlamak, mezarı kazmak, cenaze alayının başında gitmek, hepsi erkeklerin görevi ve işiydi. Öte yandan, güvenli olmayan ve kirli işler –aynı zamanda çıplak cesetle doğrudan ilişki– kadınların göreviydi.

Kadınların işi cesedi yıkamak ve giydirmek, tabuttaki görünüşüne çeki düzen vermekti. Kadınlar aynı zamanda evi, ölenin ruhu geri giremesin diye kapatırlardı. Anne ve besleyici rolünün bir uzantısı olarak ayrıntılı cenaze ziyafetleri hazırlarlardı. Ölünün ruhuna ayin yemekleri sunulurdu; ancak çoğu zaman aileyi maddi külfet altına sokan ciddi yeme-içme işi aslında kamuya sunulmuş bir tüketim gösterisi, evin kadınlarının her zamanki ev kadınlığı görevlerini yerine getirmeyi becerip beceremediklerinin kanıtı ve hanehalkının bu töreni kültürlerinin belirlediği biçimde nasıl uygulayacağını bildiğinin kamusal alanda onaylanmasıydı.[32]

Ölünün matemini tutmak köyün kadınlarının görevlerinden biriydi. Kendiliğinden ve duygusal ağıtlar yakarlardı. Bazıları gerçekten birer şarkı

29 Köhbach 1979; Ursinus 1992.

30 Ursinus 1992, s. 359.

31 Bu, kadınların asla bunları yapmayacağı anlamına gelmez. Ağustos 2003'te Banat'ta Slatina-Timiş köyünde, kuzeninin yardımıyla birkaç yıl önce kendi kocasının mezarına kazık çakmış 80 yaşını aşkın bir kadınla tanıştım. Bunu yapmasının nedeni ölü kocasının korkutucu ziyaretlerini durdurmakta diğer yöntemlerin hiçbirinin işe yaramamasıydı.

32 Kerewsky-Malpern 1987: 127.

olan bu ağıtlar, ölü ve onun şimdi gireceği dünya ile doğrudan ve son bir iletişim aracı olarak görülüyordu. Ölenin becerileri son kez sıralanır, ailenin ve tüm topluluğun kaybı açıklanır, ölü arkada sevdiklerini bırakarak başka bir dünyaya doğru yola çıkmaya hazırlanırdı. *Ölüye aracılık etmek;* işte kadınların başlıca işlevi buydu ve bu işlev dolayısıyla sadece gömme törenlerinde değil, vampir inanışında da yerleri vardı.

Herkesin her an vampire dönüşme tehdidi altında olduğuna inanılırdı. Elbette şeytanca yaşam sürmüş olanların öldüklerinde amansız hortlaklara dönüşme tehlikesi vardı. Katiller, hırsızlar, fahişeler, cimriler, sarhoşlar, aforoz edilenler, savaşta ölmüş askerler –neredeyse herkes– mezarda yatarken vampire dönüşebilirdi.[33] Arnold Paole vakasındaki gibi saman arabasından düşmek kadar basit bir kaza bile, vampirce bir varoluşa yol açabilirdi. Daha önce vampirle ilişki kurmak da kişinin kendi vampir olma kaderiyle karşılaşmasının klasik ânı olarak düşünülürdü. İnsan doğduğu anda bile öyle işaretler olurdu ki daha sonra mezarında vampire dönüşeceğini gösterirdi. Çok fırtınalı bir gecede veya güneşli bir günde doğmuş olmak kadar feci bir kazaya kurban gitmek de gelecekte vampire dönüşmenin işareti olarak görülebilirdi.[34] Veya ebe, anneye kötülük yapmak isteyip doğumdan hemen sonra bebeği lanetlemiş olabilirdi.[35] Sayı ilminin de bir rolü vardı: Yedinci erkek çocuk ve bazen yedinci kız çocuk, ölünce kesinlikle vampir olurdu.[36] Ayrıca, fiziki işaretler veya deformasyon tehlikeli kehanetler olarak yorumlanabilirdi. Bu tamamen saçsız olarak veya dişli doğmak gibi insanın yaşam süresinin sadece başında rolü olan bir kusur olabilirdi. Fakat bazen fiziksel işaretler uzun bir zaman, bazen ölene kadar kalabilirdi. Böyle bir bedensel işaret kuyruk sokumu kemiğinin uzaması yüzünden ortaya çıkan küçük bir kuyruktu; ender de görülse, biyolojik evrimin ara sıra tam başarılı olmadığını açıkça gösteren bir tıbbi durumdu bu. Günümüzde, bu kemik uzamışsa doğumdan hemen sonra ameliyat edilir; ama eskiden veya gelişmemiş tıp sistemlerinde insan yaşamı boyunca "kuyruklu" kalabilirdi.[37]

Ölüyü hazırlayan kadınlar böyle bir kuyruğu fark edebilirlerdi. Nitekim, Ağustos 2003'te, Romanya'da *femeie care spală morţi*[38] [ölü yıkayıcısı kadın] denilen ve neredeyse 80 yaşında olan Pecica'lı Nana Aurelia ile

33 Burkhart 1989, s. 70-73; Dukova 1997, s. 96; McNally and Florescu 1994, s. 119.
34 Burkhart 1989, s. 70.
35 Cremène 1981, s. 37.
36 *A.g.e.*, 38; Murgoci 1926, s. 329.
37 Burkhart 1989, s. 71; Cremène 1981, s. 38.
38 "Ölü yıkayıcısı" onun işlevinin yarı resmi adıdır.

Banat'ta tanıştım. Bana bir keresinde bir erkek bedenini gömü için hazırlarken, cesedin ona taze görünüşünden dolayı biraz garip geldiğini anlattı. İnceledikten sonra, bedeninde küçük bir kuyruk olduğunu fark etmişti. Kızgın bir çivi alarak cesedin göğsüne saplamasıyla,[39] ceset aniden görünüşünü değiştirmiş, grileşmiş ve cansızlaşmıştı.

Kadınlar daha genel olarak ölü ve gömülmesiyle ilgili tüm ritüellerin düzgün yapıldığından emin olmak zorundaydılar. En küçük bir hata veya dikkatsizliğin, asla şüphe edilmeyen bir bedeni gelecekte bir vampire dönüştürebileceğine inanılırdı.[40] Örneğin tabuttaki ölünün üstünden bir kedi veya bir hayvan atlarsa veya uçarsa, bu trajik bir sonuca yol açabilirdi.[41] Böyle bir olayı önlemek, yas tutan ailenin ve özellikle kadınlarının göreviydi.

Demek ki bu, Güneydoğu Avrupa vampir inanışında kadınların başlıca rolüydü. Kadınlar vampir olacağından şüphe edilen ana hedefler olmadıkları gibi, mutlaka kurban olarak da seçilmeyebilirlerdi. Vampir inanışında önemli bir rol oynamalarının nedeni ölüyü yıkama ve tabut için hazırlama görevini üstlenmeleriydi. Bu süreç boyunca, eğer ceset vampire dönüşebileceğine dair belirtiler gösteriyorsa, ilk tepkiyi verecek ve bu sonucu engelleyebilecek kişiler kadınlardı. Onların görevi köyü ve köy sakinlerinin yaşamlarını korumaktı. Bu misyonu yerine getiremezlerse, o zaman yaşayanları korumak ve vampiri yok etmek için erkeklerin eyleme geçmeleri gerekecekti.

Kaynakça

Barber, Paul, *Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1988.

Burkhart, Dagmar, *Kulturraum Balkan: Studien zur Volkskultur und Literatur Südosteuropas*, Reimer, Berlin ve Hamburg, 1989.

Cremène, Adrien, *La mytologie du vampire en Roumanie*, Editions du Rocher, Monaco, 1981.

Dukova, Ute, *Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen*, Otto Sagner, Münih, 1997.

Eliade, Mircea, *Domnişoara Christina*, Editura Naţională, Bükreş, 1936.

[Flückinger, Johann], *Visum et Repertum Über die sogenannte Vampyrs oder Blutaussaugers so zu Medvegya in Servien an Türkhischen Gränz den 7 Januarii 1732 geschehen.* Hofkammerarchiv Wien. Hoffinanz Ungarn, Rote Nummer 654 [Şubat 1732], fol. 1138-40.

39 Otilia Hedeşan birkaç kez Nana Aurelia ile mülakat yapmıştır ve Aurelia ona, burada sözü edilen dahil pek çok olay anlatmıştır; bkz. Hedeşan 1998, s. 235-48; özellikle 240-41.

40 Marinov 1914, s. 216; Miceva 1988, s. 467-68.

41 Burkhart 1989, s. 71; Murgoci 1926, s. 329; Miceva 1988, s. 467.

[Frombald, ?], *Copia des vom Herrn Frombald kayserlichen cameral Provisore zu Gradiska im Königreich Servien erlassenen Briefes anno 1725. Die im Königreich Servien damals in Schwung gegangenen sogenannten vanpiri oder Blutsauger betreffend*. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, StAbt Türkei I/191, Konvolut 1725, fol. 25-26.

Gauthier, Théophile, "La morte amoureuse", *Nouvelles* içinde, Charpentier, Paris, 1889, s. 67-102.

[Glaser, ?], *Bericht von der Dorffschafft Metwett an der Morava, welche sich beklagten eines Sterbens, darauf ich als Physicus Contumaciae Caesareae zu Paraskin dahin gegangen, selbiges Dorff von Hauß wohl und genau durchsuchte und examinierte den 12. Decembris 1731*. Hofkammerarchiv Wien, Hoffinanz Ungarn, Rote Nummer 654 [Şubat 1973], fol. 1134-36r.

Goethe, Johann Wolfgang von, "Die Braut von Korinth", *Gedichte* içinde, der. Hans Gerhard Graef, Holten, Berlin, 1925, 2, s. 197-203.

Gómez-Alonso, Juan, "Rabies. A possible explanation for the vampire legend", *Neurology*, 51, 1998, s. 856-59.

—, *Los vampiros a la luz de la medicina*, Neuropress, Vigo, 1995.

Hamberger, Klaus (ed.), *Mortuus non mordet*, Turia & Kant, Viyana, 1992.

Hedeşan, Otilia, *Pentru o mitologie difuză*, Marineasa, Timişoara, 2000.

—, *Şapte eseuri despre strigoi*, Marineasa, Timişoara, 1998.

Kerewsky-Malpern, Barbara, "The complementary of women's ritual roles in a patriarchal society", *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*, içinde, der. Norbert Reiter, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, s. 123-31.

Köhbach, Marcus, "Ein Fall von Vampirismus bei den Osmanen", *Balkan Studies*, 20, 1979, s. 83-90.

Kölmel, Andreas ve Eva Schötteldreier, *Der Vampirjäger*, video kaydı, Westdeutscher Rundfunk, Köln, 2003.

Kreuter, Peter Mario, "Krankheit und Vampirglaube", *Quo Vadis Romania?*, 18-19, 2001-2002, s. 59-72.

—, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Function. Rumänien und der Balkanraum*, Weidler, Berlin, 2001.

Lettenbauer, Wilhelm, "Über Krankheistdämonen im Volksglauben der Balkanslaven", *Serta Monacensia. Festschrift für Franz Babinger*, içinde, Brill, Leiden, 1952, s. 120-35.

Lübeck, K. L., "Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker", *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 8, 1898, s. 241-49 ve 379-89.

McNally, Raymond T. ve Radu Florescu, *In Search of Dracula. The History of Dracula and Vampires*, Houghton Mifflin, Boston ve New York, 1994.

Marinov, D., "Narodno vjara I religiozni narodni običai. Četvărta grupa: Nevidimi săštestva, koito să proizljazli ot čoveka", *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*, 28, 1914, s. 213-23.

Miceva, Evgenija, "Kultăt kăm mărtvite v obrednata sistema na bălgarite", *Vtori meždunaroden kongres po bălgaristika. Kongres ot 23.V. do 6. VI. 1986 g. Dokladi, t. 15: Folklor*, içinde, Bălgarska Akademija na Naukite, Sofya, 1988, s. 466-73.

Murgoci, Agnes, "The Vampire in Romania", *Folk-Lore*, 37, 1926, s. 320-49.

Schubert, Gabriella, "Die Frau in der Volkheilkunde auf dem Balkan", *Die Stellung der*

Frau auf dem Balkan içinde, der. Norbert Reiter, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, s. 219-31.

Tallar, Georg, *Visum Repertum Anatomico-Chirurgicum oder Gründlicher Bericht von den sogenannten Blutsäugern, VAMPIER, oder in der wallachischen Sprache Moroi, in der Wallachey, Siebenbürgen, und Banat, welchen eine eigends dahin abgeordnete Untersuchungskommission der löbl. k.k. Administration im Jahre 1756 erstattet hat, Durch Georg Tallar, Wundarzten*, Johann Georg Mössle, Viyana ve Leipzig, 1784.

Ursinus, Michael, "Osmaniche Lokalbehörden der frühen Tanzimat im Kampf gegen Vampire? Amtsrechnungen (*masārıf defterleri*) aus Makedonien im Lichte der Aufzeichnungen Marko Cepenkovs (1829-1920)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*, 82, 1992, s. 359-74.

9

Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'iye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar)

SOPHIA LAIOU

Bu makale kadınların eş veya olası eş ve anne olarak konumlarını araştırmaktadır.[1] Geniş bir ailevi ve kişisel konu yelpazesini (evlilik, boşanma, evlilik dışı hamilelik, çocuk velayeti, zina, evlilik öncesi cinsel ilişki, tecavüz ve fahişelik) aşağıdaki kaynakları kullanarak inceler:

1. Sisam adasındaki manastırın arşivlerinde bulunan yayımlanmamış dağınık Osmanlı belgeleri. Kadı sicilleri henüz bulunamadığı için elimizde Sisam kazasında Osmanlı mahkemesinin işleyişine ışık tutabilecek yalnızca bu belgeler vardır.[2]

2. Veria (Karaferye) Osmanlı şer'iye sicilleri no. 1 ve 19'un (sırasıyla 1011/1602-3 ve 1058-60/1648-50) yanı sıra aynı mahkemeye ait, Vasdravellis'in yayımladığı belgelerden derlenmiş birkaç dava; Vasdravellis'in çevirisiyle yayımlanan belgeler kadı sicillerinden seçilmiş ve burada kullanılanlar orijinalleriyle karşılaştırılmıştır.[3] Ayrıca, Girit ve Sakız'daki şer'iye sicillerinin sırasıyla N. Stavrinidis ve Ch. Mavropoulos tarafından derlenmiş çevirileri. Ek olarak, Kandiye'den 1669-1673 ve 1750-1767 yıllarını kapsayan ve son yıl-

1 Prof. J.C. Alexander, H. Aggelomatis-Tsougkarakis ve E. Olymbitou'ya değerli görüşleri ve önerileri için, meslektaşlarım Dr. Kotzageorgis ve Dr. Sariyannis'e de kaynakça referansları ve yorumları için teşekkür etmek istiyorum.

2 Sisam adasına ait Osmanlı arşiv malzemesi Yunanistan Ulusal Bankası Kültür Vakfı'nda (Atina) mikrofilm formatındadır, orijinaller ise Sisam (Samos) Metropolitliği Arşivi'ndedir.

3 Karaferye/Veria kazasının şer'iye sicilleri Makedonya Tarih Arşivi'nde (Selanik) mikrofilm formatında, orijinalleri Veria Genel Arşivleri'ndedir. Her iki arşivin personeline yardımları için teşekkür etmek isterim. Vasdravellis 1954, 2: *Arheia Verias-Naousis (1598-1886).*

larda çevrilmiş olan kadı sicili. Bugünkü haliyle 3 no.lu kadı sicilinin iki ya da muhtemelen üç ayrı defter halinde bir arada bağlandığı anlaşılmaktadır.[4] Kıbrıs'tan, Merkellbach tarafından yayımlanmış 1693-1695 yıllarının Lefkoşe Osmanlı şer'iye mahkemesi sicilleri ve Theoharidis tarafından yayımlanmış Kykkou Manastırı Osmanlı belgeleri.[5]

3. Sisanion ve Siatista, Trikke (sırasıyla Yunanistan'ın kuzeyi ve ortası) ve Paronaksia (Ege) piskoposluk kayıtlarından yayımlanmış bölümler de karşılaştırma amacıyla kullanılmıştır.[6]

Coğrafi olarak, burada sunulan araştırma Hıristiyanların çoğunlukta olduğu yerel cemaatleri (örneğin Sisam[7]) ve Ege Adaları'ndan anakara Yunanistan'ına kadar uzanan bölgedeki karışık toplulukları kapsar. Bu tür anlaşmazlıkları içeren davaların seçilmesindeki amaç, Balkan yarımadasının güneyinde ve bazı Ege adalarında –nüfusunun çoğunluğu veya en azından önemli bir bölümü Ortodoks Hıristiyan olan bölge– 18. ve 19. yüzyıllarda kadınların toplumsal konumunu daha derinlemesine araştırmaktır. Bu makale konunun kapsamlı bir incelemesini yapmayı hedeflememekte, bazı ortak etmenlerin altını çizmeye çalışmaktadır.

Hem İslam, hem Hıristiyan kültüründe evlilik kurumunun istikrar ve toplumsal bütünlüğün ana etmeni olduğu bir çağda, bu değer sisteminde kadınların konumu esastı. Var olan değer sisteminden herhangi bir sapma sadece ailenin değil, o ailenin ait olduğu toplumun da bütünlüğünü tehdit ederdi. Mahkeme belgelerinin incelenmesi çeşitli kısıtları da beraberinde getirir;[8] buna rağmen özellikle tarımsal çevreden ve alt ekonomik statüden kadınların araştırılmasında bu belgeler eldeki tek kaynaktır. Bu kadınların özel bir konuyu neden kamusal hale getirmeyi seçtikleri, saygınlık, annelik ve normal özel yaşam haklarını nasıl algıladıkları ve amaçlarına ulaşmak için hangi stratejileri kullandıkları hakkında bize ipuçları verir. Bu belgeleri okuduğumuzda, yerel Ortodoks Hıristiyanların egemen olduğu topluluklardan bazı kadınların Osmanlı şer'iye mahkemelerine gitmelerine yol açan toplumsal süreçleri de merak ederiz. Bu sorun hakkındaki araştırmalar şimdiye kadar Osman-

4 Stavrinidis 1976, c. 1-2; Karantzikou ve Photeinou 2003; Papiomytoglou 1995; Mavropoulos 1920.

5 Merkellbach 1991; Theoharidis 1993.

6 Kalinderis 1974; Giannoulis 1980; Sfyroeras 1956.

7 Sisam Adası 16. yüzyılın sonunda *Kapudan Paşa* Kılıç (Uluç) Ali'nin girişimiyle yeniden iskân edilmişti; Paşa, Müslümanların adaya temelli yerleşmesini yasaklamıştı (Laiou 2002, s. 37).

8 Osmanlı mahkeme belgelerini incelemenin zorlukları ve kısıtları hakkında bkz. Ze'evi 1998 ve Pierce 2003: 100-112. Cinsel suçlara ilişkin Bizans mahkeme belgelerine benzer bir yaklaşım için bkz. Laiou 1993: 145.

lı İmparatorluğu'ndaki farklı dinlerin bir arada yaşadığı topluluklara veya Müslüman öğenin egemen olduğu topluluklara odaklanmıştı. Bu araştırmalarla, gayrimüslim (başlıca Rum ve Ermeni) kadınların Osmanlı mahkemelerine başvurdukları açıkça ortaya çıkmıştır.[9]

II. Mehmed'in İstanbul Patrikhanesi'ne verdiğine inanılan ayrıcalıklara göre, Ortodoks diniyle ilgili (örneğin evlilik, boşanma, vasiyetnameler ve drahoma) ve Ortodoks reaya ile ilgili davalarda patriğin mutlak yargı yetkisi vardı.[10] Bu yetkiyi berat verilen yerel metropolitler de kullanabiliyordu.[11]

Ancak, Pantazopoulos'un gösterdiği gibi, kilisenin yargı yetkisi hem davaların şeriata ve kanuna göre görüldüğü Osmanlı mahkemeleriyle, hem de daha önce mahkeme dışı bir uzlaşma sağlanamazsa örfi yasaların uygulandığı cemaat mahkemeleriyle çatışmaktaydı.[12] Padişahın Hıristiyan tebaası, eğer cezai sorumluluk söz konusu değilse, kişisel ve aile anlaşmazlıklarını üç yoldan çözüme kavuşturabilir, yani piskoposluk mahkemesine, halk mahkemesine veya eğer kendi mahallinde veya yakın bir kasabada varsa Osmanlı mahkemesine başvurabilirdi. Son çare olarak da İstanbul'daki Divan-ı Hümayun'a başvurup yerel kadının kararını temyiz edebilirler veya böyle arzuhallerin "doğal" alıcısı İstanbul Patrikhanesi'ne gidebilirlerdi.

Osmanlı mahkemesine başvurma imkânı olan kadınların daha olumlu davranış bekledikleri açıktır; belki de kilise mahkemesine ya da halk mahkemesine başvurmuşlar ama olumlu sonuç alamamışlardı. Geleneksel Yunan tarih yazımında, Osmanlı kadılarının, en azından boşananları İslamiyete dönmeye ikna edebilme umuduyla, Hıristiyanların boşanma veya evliliklerini kaydetmeye pek hevesli oldukları belirtilir. Bu varit olmasa bile, Osmanlı kadısı normal olarak yerel metropolitin yargı alanına giren davaları karara bağlamaktan "manevi haz" alacaktı.[13] Bu makalede gayrimüslim reayanın çeşit-

9 Gayrimüslimlerin ve özellikle Kudüs'teki Yahudi topluluğunun toplumsal ve ekonomik yaşamlarını gün ışığına kavuşturma amacıyla sicillerin kullanıldığı bir örnek Cohen 1984'tür. Ayrıca bkz. al-Qattan 1999, özellikle 434-35. Bu konuda ayrıca bkz. Jennings 1993, s. 14-39; 1995, s. 363; 1978, s. 274-76; Seng 1994, s. 185, 197; Zilfi 1997, s. 279; Gradeva 1997, s. 55-56.

10 Pantazopoulos 1967, s. 24-25; Konortas 1998, s. 295-298, burada yazar Ekümenik Patrikliğe ilişkin "ayrıcalıklar kuramı"nı eleştirir.

11 Örneğin bkz. 1755'te Sakız adası metropoliti için çıkarılan berat; beratta metropolitin yargı yetkisini korumak amacıyla Hıristiyan sekene arasındaki evlilikler ve boşanmalar konusunda verilen doğrudan emirler de yer alıyordu (Mavropoulos 1920, s. 37, 41, 42.) Ayrıca bkz. 1757 tarihli patriklik beratının ilgili maddeleri (Konortas 1998, s. 382, 387, 388).

12 Pantazopoulos 1967, s. 91-112. Kilise ve cemaat mahkemeleri, yapıları ve aralarındaki ilişkiler için bkz. Lykouris 1954, s. 145-248; Koukkou 1980; Siatras 1997; Tourtoglou 1985; Sevastakis 1986, s. 18-20.

13 Ginis 1960-1963, s. 243-44.

li pratik nedenlerle kadıya başvurduğunu savunuyorum; İslam hukukunun belirli hükümlerini ve Osmanlı mahkemelerinin verdiği kararların hemen yürürlüğe girdiğini[14] (ve sadece Divan-ı Hümayun'da temyiz edilebileceğini) göz önüne almışlar, böylece gereksinimlerine daha uygun yasayı seçme ayrıcalıklarını kullanmışlardı.

Karaferye (Veria), Kandiye (Heraklion/Iraklion), Resmo (Rethymno) ve Sakız'ın 17. ve 18. yüzyıllara ait kadı sicillerinde önemli sayıda Hıristiyan evlilik ve boşanma kaydı vardır. Neden bu insanlar –hem kadınlar, hem erkekler– Ortodoksluk yerine İslam hükümlerine göre evlenmeyi veya ayrılmayı seçmişlerdir? Bu soruyu yanıtlamak için, ilk olarak evlilik kurumu ve boşanma sürecine hem İslam hukuku, hem de Ortodoks kilise mahkemelerinin uygulamaları ışığında bakmakta yarar vardır. İslam hukukunda, evlilik her iki tarafın anlaşması gereken bir işlem olarak görülürdü. İşlemin geçerliliğini sağlayan bir koşul damadın geline *"mehr"* ödemesiydi. İster para olsun ister mal, *mehr*in bir bölümü [*mehr-i muaccel*] –genellikle– evlilik akdedildiğinde, geri kalanı [*mehr-i müeccel*] kocanın ölümünden veya boşanmadan sonra verilirdi. Hanefi mezhebine göre (Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi mezhebi), erkek *mehr* ödeyerek kadının cinsel kısımlarının sahipliğini kazanırken, evlilik süresince onun nafakasını sağlama zorunluluğuyla onu toplumsal olarak kısıtlama hakkını kazanıyordu. Aslında, mehr ve nafakanın amacı aynıydı: erkeğin karısıyla mutlak ve tek cinsel ilişki kurma hakkını korumak.[15]

İslam hukukunda iki tür boşanma vardı: biri erkeğin karısını mutlaka mahkemede olmasa da tanıklar huzurunda tek taraflı üç kez reddetmesiyle gerçekleşen basit bir işlemdi [*talâk*]; diğeri kadının girişimi, erkeğin onayıyla oluyordu [*hul'*].[16] Birinci durumda, kadın *mehr*inin herhangi bir önemli parçasına, üç ay yaşayabilecek kadar bir tutarına [*iddet*] ve eğer rüştüne ermemiş çocukları varsa, çocuklar iki yaşına gelene kadar nafakaya ve çocukların gereksinimleri (elbise vs.) için erkeklerde yedi, kızlarda dokuz yaşına kadar bir ödeneğe daha hak kazanıyordu.[17] Eğer boşanma işlemlerini kadın başlatırsa, genellikle *mehr*in tümünü veya bir miktarını, üç aylık geçinme masraflarını veya rüştüne ermemiş herhangi bir çocuk için aldığı nafakayı kocasına tazmi-

14 Bu parametre Pantazopoulos tarafından da vurgulanmıştır (1967, s. 107).

15 *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, "Nikah", 26; Aydın 1982, s. 1-12; Imber 1997, s. 87-88. İslam'daki *mehr* ile Türk âdeti "ağırlık" arasındaki uyum ve bir arada uygulanmaları, yani, kocanın ailesinin *mehr*de olduğu gibi geline değil, gelinin ailesine ödediği gelin parası konusunda ayrıca bkz. Behar 2004, s. 549-52. Ağırlık'ın Yunanca versiyonu için aşağıya bkz.

16 *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, "Talak".

17 Zilfi 1997, s. 270-71.

nat olarak ödemek zorundaydı.[18] Tazminatın miktarına eşler anlaşarak karar veriyordu. Eşlerden birinin istemesiyle evliliğin feshedildiği belli koşullar da vardı: kocanın bir yıldan fazla iktidarsızlığı; eşlerden birini etkileyen bulaşıcı hastalık veya akıl hastalığı; kadının Müslümanlığı kabul etmesi (erkeğin Müslüman olması feshi gerektirmiyordu); kadının evlilik sırasında yaşının küçük olması; kocanın yoksulluk veya terk nedeniyle karısına bakamaması.[19]

Teorik olarak, başvuranlar Ortodoks reaya olduğunda evlilik akdi ve feshinden sadece Ortodoks din adamları sorumluydu. Ortodoks kilisesine göre, evlilik İsa tarafından kutsanmış bir törendi ve evliliğin kutsallığı, bozulmasından kaçınılmasını gerektiriyordu.[20] Ginis'e göre, Bizans döneminde kilise boşanma konusunda çok sert iken, 1453'ten sonra giderek daha esnekleşmişti. Bu artan esnekliğin nedeni birçok Ortodoks reayanın boşanma için Osmanlı mahkemelerine gitmelerine engel olmaktı; bunu başarmak için de kilise evliliği bitirme nedenlerini genişletmişti. Bu "yeni" nedenler arasında kocanın beş veya üç yıl yokluğu, gelinin bakire olmaması, evlilikten sonra ortaya çıkan delilik ve sara vardı. Bunlara Bizans döneminde zaten kabul edilen kocanın üç yıl iktidarsızlığı, temellendirilmemiş zina suçlaması veya kocanın başka bir kadınla aynı evde oturması nedenleri eklenebilirdi.[21] Kilise boşanmalarında nafaka bağlanması konusunda yasal bir hüküm olmadığını da unutmamak gerekir; nafakanın miktarı eski kocanın değerlendirmesine ve çoğunlukla örf ve âdetlere göre saptanırdı. Örneğin eski kocanın karısına çok hasta olduğu için baktığı, zaten boşanma kararının da bu hastalık nedeniyle verildiği davalar vardır;[22] bazı davalarda da kocanın celbedildiği ve terk ettiği karısına miktarı kilise mahkemesi tarafından belirlenecek bir *fakna* ödettirildiği kayda geçmiştir.[23]

Ortodoks kilisesinin boşanma konusundaki tutumunda önemli bir dönemeç niteliğindeki bir karar İstanbul Patriği III. Yeremya tarafından 1717'de resmileştirilmiş, evliliğin karşılıklı onay ile feshi kabul edilmişti. Bunun önemi, rıza ile boşanmayı yasaklayan Bizans içtihadına aykırı oluşunda yatıyor ve Osmanlı döneminde Ortodoks kilisesinin artan esnekliğini gösteriyordu.[24]

18 *A.g.e.*, s. 273.

19 Tucker 1998, s. 81-87.

20 Kilise nikâhının tanımı için bkz. Kampania Piskoposu Theophilos'un *Nomokanon*'u, 1788'de yazılmış (Ginis 1960, s. 87).

21 Ginis 1960-1963, s. 242-248; Apostolopoulos 1999, s. 210, 214; Bizans dönemi için bkz. Rallis ve Potlis 1852, s. 1: 295-96 (Photios'un *Nomokanon*'u, başlık 13, bölüm D).

22 Mihailidis-Nouaros 1982-1983, s. 13-14; Bourdara 1988, s. 156; Diafa 1997, s. 110; Ginis 1960, s. 89.

23 Lykouris 1954, s. 205-206.

24 Mihailidis-Nouaros 1982-1983, s. 10-12; Savorianakes 2000, s. 50-53, 60. Ginis 1706'da Trika-

Yerel Ortodoks cemaatlerinde kilisenin rolüyle ve benimsemeye zorlandığı esneklikle bağlantılı iki önemli konudan biri Müslüman kurumu olan geçici evlilik [*mut'a*/*kebin*], ikincisi de *mehr*dir. Birincisi kadı'nın ve iki tanığın huzurunda gerçekleşen evlilikti, belirli bir süresi vardı –ancak bu evlilik sözleşmesinde belirtilmezdi– ve erkek *mehr* olarak sözleşmede belirtilen miktarı öder veya ödemeye söz verirdi. Kararlaştırılan zaman geçtikten sonra, adam kadını bırakabilirdi ve kadın *mehr*i tazminat olarak alırdı.[25] Burada incelediğimiz bölgede, *kebin* evlilikleri ya Müslüman erkek ve Hıristiyan kadın arasında veya Hıristiyanlar arasında oluyordu. Evlilikten doğan çocuklar İslam hukukunda tüm miras ve nafaka haklarıyla meşru sayılıyordu; tersine Ortodoks Hıristiyan yetkililer Hıristiyanların Osmanlı mahkemelerinde akdedilmiş evliliklerini (*kebin* olsun olmasın) tanımıyor, dolayısıyla bu evlilikten doğan çocukları gayrimeşru sayıyorlardı. Evliliğin süresi evlilik sözleşmesine katılmadığı için, bu evliliklerin *kebin*, yani geçici olduğundan her zaman emin olunamaz. Kilise *kebin* evliliğini ve evlilikleri Osmanlı mahkemesine kaydettirmeyi zina olarak tanımlayarak bu yolu tercih edenleri caydırmaya çalışıyor, Osmanlı hükümeti de kilise yetkililerinin talebiyle her iki tarafın rızası olmadan *kebin*'i yasaklayan fermanlar çıkarıyordu. Buna rağmen âdet 17. ve 18. yüzyıllarda Balkanlar'da ve Ege adalarında yaygındı.[26]

la metropolitinin uzlaşmalı ayrılmayla ilgili bir kararından da söz eder (Ginis 1960-1963, s. 255, n. 7). Anlaşılan Patrikliğin kararı dönemin toplumsal gerçeklerini doğruluyordu.

25 *Mut'a* kurumu Şiiler tarafından kabul edilmiş, fakat Sünniler tarafından kabul edilmemiştir. Ancak, Sünniler evlilik sözleşmesinde süresini belirtmeden geçici nikâh kıyıyorlardı. Dolayısıyla, evliliğin geçici özelliği iki taraf arasında özel bir anlaşmadır. *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, "Mut'a"; Schacht 1964, s. 163. *Kebin* terimi Farsçadır ve gelin parası (Redhouse 1992, s. 628) veya erkeğin bir kadının cinsel organlarını kullanmak için ödediği "kira" demektir (Pantazopoulos 1986b, s. 493). Harmenopoulos'un *Hexabiblos*'unda –1345'te Constantine Harmenopoulos adında bir hukukçu tarafından derlenen kanunlar külliyatı, Osmanlı döneminde kilise mahkemelerinde kullanılan temel kanun kitabıdır– "yazılmamış nikâh"ın, yani rahibin kutsamadığı bir çiftin yasal ortakyaşamında, eğer erkek haklı bir neden olmadan kadını terk etmişse, ona tazminat vermek zorunda olmasının belirtilmesi çok ilginçtir. Bu hüküm İustinianus hukuku ve elbette İslam *kebin*'indeki ilgili uygun maddeleri anımsatır (Pantazopoulos 1986a, s. 40-41). Gezginlerin ve tüccarların *kebin*'i kullanışları ve kurumla ilgili yaptıkları gözlemler için bkz. Aggelomatis-Tsougkarakis 1992, s. 342-43 ve 392-93.

26 Pantazopoulos 1967, s. 94-102. Sultan III. Murad'm H.998/1589'da Kiklad adalarının sakinleri için çıkardığı ve Zerlentis'te (1924, s. 103) yayımlanmış *Ahdname*'nin Yunanca çevirisinde, Hıristiyan bir kadın Müslüman bir erkekle evlenmek isterse, önce kadının Müslüman olması gerektiği belirtilmiştir. Ortodoks din yetkililerinin baskısıyla çıkarılan bu kural, kadının İslamlaşmasını bir önkoşul olarak koyarak, Müslüman erkekler ve Hıristiyan kadınlar arasında *kebin* evliliklerin akdedilmesinin engellenmesi demekti. 1658'de Resmo Osmanlı mahkemesi tarafından çıkarılmış bir hüccet de bir zimmi (gayrimüslim) kadının, kendisiyle evlenmeye niyet eden Müslüman bir adamı (olasılıkla bir dönme) reddettiğini belirtir (Stavrinidis 1976, 1, s. 22). *Kebin* evliliği davaları için aynı zamanda bkz. Karantzikou ve Photeniou 2003, s. 54, 60, 119, 121, 133, 143, 144, 156, 160,

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerel Hıristiyan cemaatlerinde, çeyiz kurumu [προίκα] İslam hukukundaki karşılığından farklıydı; çünkü genel olarak erkekler çeyizi taşınmaz mal olarak alırdı. Çeyizin yanında gene gelinin damada verdiği para armağanı [*trachoma*; drahoma] da olabilirdi, damat da bir evlilik öncesi armağanı [προγαμιαία δωρεά] verirdi. Çeyiz ve *trachoma* arasındaki fark, birincisinin kilise tarafından kabul edilmesi, ikincinin ise edilmemesidir; eğer erkek kadını terk ederse ve evlilik resmen biterse, erkek çeyizi eksiksiz ve tümüyle geri vermek zorundaydı, ancak *trachoma* geri verilmezdi. Bununla beraber, başka yörelerde, damat tarafından kayınlarına gelini yetiştirme masraflarının karşılığı olarak verilen para, *agriliki,* uygulamasını görürüz. *Agriliki,* yer yer farklılaşmakla beraber, damadın çeyiz veya *trachoma* almadığı Tesalya ile Batı Makedonya'da vardır.[27] Yunan topraklarında çeyiz kurumunun oldukça karmaşık, örfi yasalarından gelen sayısız yerel çeşitlemeleri olduğu bilinmelidir. Bu karmaşıklığı göz önüne alarak, çeyiz hazırlamanın kızın ailesine ağır bir yük getirdiği söylenebilir, özellikle ailenin toplumsal statüsünün çeyizin değeriyle doğrudan orantılı olarak arttığı gerçeği karşısında. Diğer kız kardeşler, eğer varsa, "doğru dürüst" çeyiz ve evlilik ümidinden mahrum kalırlardı. 18. yüzyılda, kilise çeyiz ve *trachoma* âdetlerini denetlemeye çalışmak, birçok eve getirdiği parasal yükü kaldırmak için başarısız çabalar göstermişti.[28] Unutulmamalıdır ki 1453'ten sonra piskoposluk mahkemesinin uyguladığı kilise kanunu, bir erkek bir kadını terk ettiğinde, kadına çeyizin yanı sıra evlilikten önce verilen armağanları da geri vermesini buyuruyordu. Ama eğer hata kadındaysa, erkek çeyizi alıkoyardı.[29] Ancak uygulamada farklar vardı: Örneğin, 1780'de, Paronaksia başpiskoposluğu karısını zinayla suçlayan bir kocanın isteği üzerine evliliği feshetmişti. Aslında kilise kanununa göre çeyizin erkekte kalması gerekirken, boşanma belgesinde çeyizin kadına geri verilmesi hükmü yer alıyordu; bunun karşılığı olarak kadın da daha önce bir borcunu ödeyen kocasına bu borcun tutarını verecekti. Burada, boşanmanın kilise mahkemesi kararıyla gerçekleşmesine rağmen, eski eşler arasında aslında kilise kanununda uygulanmayan bir parasal anlaşma görüyoruz.[30]

167, 184, 204, 224, 231, 237, 255, 258, 274, 294, 298, 318.

27 Pantazopoulos 1967, s. 57-65. *Agriliki* için bkz. *a.g.e.*, s. 62, n.17. Yine de, terimin temel yorumu daha önce bir kez evlenmiş kocanın/karının ilk kez evlenecek gelecekteki eşine vereceği para veya taşınmaz maldır. Örneğin bkz. Sevastakis 1986, s. 142.

28 Pantazopoulos 1967, s. 57-59; Aggelomatis-Tsougkarakis 1992, s. 382-83, 388.

29 Ginis 1960-1963, s. 261, 275; ayrıca bkz. Ginis 1960, s. 91.

30 Sfyroeras 1956, s. 21.

Yukarıdaki teorik bağlamı akılda tutarak, aşağıdaki gözlemleri yapabiliriz. Kuvvetli aile ve toplumsal bağları olmayan, düşük mali statüdeki Hıristiyan Osmanlı kadın tebaa, parasal sorunlardan kurtulmak için geçici evlilikler yapabiliyordu. Evliliğin feshinden sonra –tabii eğer feshedilirse– yeni bir başlangıç yapabilir ve elindeki sermaye ile ikinci bir evlilik gerçekleştirebilirdi. Dahası bu evlilikten olan çocuk İslam hukukunda meşru sayılıyordu. Bu kuvvetli parasal güdü Hıristiyanlar arasında yapılan ve Osmanlı mahkemesine kaydettirilen evliliklerde de bir etkendi. Böyle evlilikler İslami kurallara uygun olmalıydı, dolayısıyla erkek evlenirken, boşanma veya ölüm halinde *mehr* ödemek zorundaydı.[31] Ancak, mahkemeden ayrıldıktan sonra Hıristiyanların ne yaptığını – erkeğin evlilik sözleşmesine yazılmış *mehr*in tümünü veya bir kısmını verip vermediğini, kadının da bir miktar para verip vermediğini– eşlerden biri veya diğerinin yasal başvurusu yokken bilmemiz mümkün değildir.

Gelgelelim, çeyizi kimin aldığına bakılmaksızın, Osmanlı mahkemesine evliliğini kaydettiren herhangi bir Hıristiyanın, Ortodoks kilisesinin koyduğu bazı (akrabayla evlenme yasağı gibi) kısıtlamaların etrafından dolanma veya var olan (kilisede kıyılmış) bir nikâhı Osmanlı mahkemesinde başka bir evlilik yaparak bitirme isteği gibi nedenleri olabiliyordu.[32] Dahası, Gradeva'nın belirttiği gibi,[33] dini nikâh kıydırmaya niyet eden Hıristiyanların önce yerel metropolitten evlilik ruhsatlarını almaları gerekiyordu. Bu da köylülerin piskoposluk ofisine gitmesini (genellikle Osmanlı mahkemesi ile aynı kentte olurdu) ve sonra düğün için eve dönmesini gerektiriyordu ki bu pahalı ve zaman tüketici bir yolculuktu. Ek olarak, Ortodoks tebaanın evlilik ruhsatının çıkarılması ve tören için metropolite –daha önce bir kere mi iki kere mi evlendiğine göre belirlenen– bir miktar para ödemeleri gerekiyordu. Bu "nikâh resmi" diye bilinen ve beratlarda sözü geçen bir vergidir.[34] 17. yüzyılın ortalarına ait bir patriklik kararına göre bu vergi (evliliğin birinci, ikinci veya üçüncü olmasına bağlı olarak) 200, 400 veya 600 akçe, artı tören için 30 akçe tutuyordu.[35] Gelinin yaşadığı bölgenin vergisini toplayan kişiye de *resm-i arus* (veya *resm-i gerdek*) ödemeleri gerekiyordu. Bu vergi gelinin dini-

31 Pantazopoulos 1986b, s. 495; Ginis 1960-1963, s. 250-52. Hıristiyanların kadı huzurunda evlilikleri için ayrıca bkz. Karantzikou ve Photeinou 2003, s. 42, 46, 91, 149, 162, 202, 277, 280, 315.

32 Pantazopoulos 1986b, s. 495. İki Hıristiyan akrabalık kurallarını ihlal ederek evlendiğinde verilen mala el koyma ve sürgün gibi sert cezalar için ayrıca bkz. Ginis 1960, s. 85.

33 Gradeva 1997, s. 58-59.

34 Kabrda 1969, s. 75-77.

35 *A.g.e.*, s. 77.

ne ve bakire olup olmamasına göre değişirdi.[36] Dolayısıyla gayrimüslim bir çift her durumda resm-i arus ödemek zorundaydı; sonra eğer kilise evliliği istiyorlarsa metropolite nikâh resmi ödeyecekler ve evliliğin akdedildiği bölgedeki rahibe de bir şeyler vereceklerdi. Eğer evlilik Osmanlı mahkemesinde gerçekleşirse, sadece kayıt ücreti öderlerdi. Birçok durumda resm-i arus nikâh resminden daha azdı ve bu, gayrimüslim çiftlerin tercihinde kısmen de olsa rol oynayabiliyordu.

Aynı mantıkla, evliliğin Osmanlı mahkemesinde kaydedilmesi için İslami kurallara uyulması gerekiyorsa, o zaman iki Hıristiyanın yerel Osmanlı şer'iye mahkemesinde kayda geçirilecek boşanma davasında da, iki Müslümanın ya da bir Müslüman erkek ile bir Hıristiyan kadının boşanmasında olduğu gibi, bu kurallara harfiyen uyulması beklenir. *Talâk* veya ***hul*** olsun, teorik olarak her iki taraf hakkını alırdı. Yine, İslam hukukunun kuralları tam olarak uygulanmazsa, gelecekte borçlu olunan miktarlarla ilgili herhangi bir talep olmadığı takdirde, bu Osmanlı mahkemesini değil, boşanan tarafları ilgilendiren bir konuydu.[37] Eğer böyle bir talepte bulunulursa, dava İslam hukukuna göre görülürdü. Zaten, eski eşlerin bu tür parasal talepler konusunda ihtilafa düşmeleri Müslümanlarda da görülüyordu.[38] Ayrıca, belgede belirtilmedikçe, boşanmak için Osmanlı mahkemesine başvuran zimmilerin daha önce kilise nikâhı kıydırıp kıydırmadıklarını bilmediğimizi vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, 1605'te Sisam kazasındaki Osmanlı mahkemesinde Leka adında bir gayrimüslim, yine gayrimüslim olan karısı Kaya'nın (?) huzurunda, onu boşamak istediğini [*"tatlik murad ederim"*], çünkü geçinemediklerini söylediğinde ve hem Müslüman hem de Hıristiyan tanıkların huzurunda nikâh feshedildiğinde, kadının İslam hukukuna göre hak ettiği her şeyi aldığını varsayabiliriz; yoksa Osmanlı mahkemesinde eski kocasına dava açа-

36 *Encylopaedia of Islam*, 2. basım, "Resm-i arus"'; Alexander 1985, s. 81, 83, 256, 258, 450; Barkan 1943, s. 329 (Mora kanunnamesi, 1716), 339 (Rodos ve Kos kanunnamesi, 1650). Rodos ve Kos kanunnamesinde, ***resm-i arus*** dullar (gayrimüslim veya değil) için 30 akçe ve bakireler için 60 akçeydi.

37 Osmanlı mahkemelerinin din ve kilise hukukunu ilgilendiren davaları nasıl ele aldığına gelince, Şam müftüsünün (18. yüzyıl) bir fetvası epeyce ilginçtir. Kadı veya müftünün zimmilerin evliliklerine müdahale etmesine izin verilmediğini belirtir. Ancak, eğer zimmiler kendi dini kurallarına göre akdedilmiş evliliklerini ilgilendiren bir ihtilafı çözmesini Osmanlı kadısından isterse, kadıdan beklenen, ihtilafı İslam hukukuna göre karara bağlamasıydı. (Tucker 1998, s. 49.) Dahası, Ebussuud'un (16. yüzyılın ortası) bir fetvası zimmilerin boşanma (tek taraflı – *talâk*) kâğıdı almak için Osmanlı mahkemesine başvurmalarının önemini vurgular. *Talâk* kadı önünde beyan edilirse, zimmi kendi dinine göre bu boşanmanın geçersiz olduğunu iddia edemez ve dolayısıyla kadın boş olmuştur (Düzdağ 1998, s. 157). Ayrıca bkz. Jennings 1978, s. 275.

38 Örneğin bkz. Zilfi 1997, s. 282-83; Tucker 1998, s. 93.

rak hakkını isterdi.[39] 1648'de Karaferye kazasının Asomati köyünden bir Hıristiyan kadın yine Hıristiyan olan kocasıyla geçinemediklerini ve *hul* istediğini beyan etmiş, dolayısıyla *mehr*inden ve *hukuk-i zevciyet ve sair hukuk-i şeriye*'den vazgeçmişti. Kocası da *hul* boşanmasını kabul ettiğini ve karısının "*zimmet*"ini [borcunu][40] verdiğini beyan etmişti. 1694'te Lefkoşe'deki Osmanlı mahkemesinde ise bir Müslüman dönme Hıristiyan karısının boşanmak istediğini, *mehr* ve nafaka hakkından feragat ettiğini beyan etmişti; sadece evi alacaktı, başka bir talebi yoktu.[41]

İki Hıristiyanın boşanmasında eşlerin birbirlerinden hiçbir maddi talebi kalmadığının belirtildiği pek çok sicil kaydı vardır. Örneğin, 1602'de Karaferye'den zimmi bir kadın şer'i mahkemenin ve Müslüman eski kocasının huzurunda nafaka ve *mehr* haklarından vazgeçtiğini beyan etmişti; belgeye göre boşanma erkek tarafından başlatılmıştı [*kendüye talak veren İbrahim bin Osman mahzarında*], dolayısıyla kadıya başvurmalarının nedeni bir borcun olmadığını kaydettirmekti.[42] Chrysomallis adında bir zimmi Hıristiyan karısı Filia ile çocukları olmadığı gerekçesiyle nikâhının feshedildiğini kaydettirmek için Karaferye Osmanlı mahkemesine başvurduğunda, karısı "çeyiz ve diğer hak ettiklerini" aldığını beyan etmişti. Belgede kadının ikinci kez evlenebileceği de belirtilmişti. Bu dava, evlilik parası için Arapça sözcük *mehr*'i kullanmadığı, bunun yerine Yunanca sözcük [προίκα/brika] [*brika ve sair hukukumu bi-t-tamam ahz ve kabz edüp*] kullandığı için de ilginçtir. Bu davada, benzer durumlarda olduğu gibi, evlilik zaten yerel metropolit tarafından feshedilmiş olabilirdi; Osmanlı mahkemesine başvurma nedeni resmen ve nihai olarak "borçlar"ın olmadığını onaylatmaktı.[43]

Bu kez Ermenilerle ilgili bir dava da bakmaya değerdir. 1755'te, İstanbul'da Ortaköylü bir çift kadı huzurunda geçinemediklerini ve kendi dinlerinin gereklerine uygun olarak drahoma saptanmış olmadığı için, evliliklerinin feshini istemiş ve birbirlerinden maddi talepleri olmadığını beyan etmişlerdi. Bu davada, Ermeni dininin ve geleneksel hukukunun kuralları başvuruyu desteklemek için kullanılmış, evliliğin feshi başka bir yükümlülüğün olmadığını resmen belgeleyebilmek için kadı siciline kaydettirilmişti. Çift muhtemelen dini törenle evlenmişti ve bu nedenle boşanmalarını haklı göstermek için din

39 Dosya 1/18, 1014/1605. Karaferye şer'iye sicilindeki benzer bir boşanma kaydı, no.1, 89.
40 Karaferye şer'iye sicili no. 19, 6.
41 Merkelbach 1991, s. 81.
42 Karaferye şer'iye sicili no.1, 83.
43 Karaferye şer'iye sicili no. 11, 105, 1037/1627. Ayrıca bkz. Vasdravellis 1954, 2, s. 17-18. Benzer davalar için ayrıca bkz. Karantzikou ve Photeinou 2003, s. 29, 147.

hukukunu gündeme getirmişlerdi.[44]

Mahkeme kayıtlarında sadece olgular yer alır, davalarda söz konusu olan güdüleri, mahrem düşünceleri ve ümitleri ise ancak tahmin edebiliriz; yine de Hıristiyan reayanın herhangi bir durumda gereksinimlerine uygun olan yargı sistemini seçme olanaklarına sahip olduğu vurgulanmalıdır. Belki de anlaşıp boşanmaktan vazgeçerler umuduyla işi bilerek geciktiren yerel metropolitten boşanma kâğıtlarını almakta zorlanan kadınlar, şer'i mahkemeye başvurup aynı işi gören hücceti alıyor, böylece piskoposluk mahkemesini kilisenin de nikâhı feshettiğini belirten belgeyi vermeye zorluyorlardı.[45] Ayrıca, eğer Hıristiyan bir kadın kocasını boşamak isterse, *hul* talep etmek –kocası maddi alıp verecek konusunda aynı düşüncede olduğu sürece– piskoposluk mahkemesine gitmekten daha kolaydı. Bunun bir nedeni şer'i mahkemede, belirli bir neden belirtmeden boşanabilmesiydi. Aksine, piskoposluk boşanma belgeleri eşlerden birini boşanmaya yönelten nedenleri sıralardı, çünkü boşanma, kilise tarafından kutsanmış yasal birlikteliğin çözülmesiydi, temelinde maddi bir sözleşme yoktu. Teoride, boşanmanın nedenleri piskoposluk yetkililerinin kullandığı hukuk kitaplarında sıralananlara uygun olmalıydı. İşte kilisenin boşanma gerekçelerini genişletmek zorunda kalmasının nedeni buydu, böylece Hıristiyanların boşanmak için şer'iye mahkemelerine başvurmalarına engel olunacaktı.

Bir uygulamanın bir istisnası 18. yüzyıldan başlayarak piskoposluk yetkililerinin izin verdiği anlaşmalı boşanmalardı, bunlarda çiftin "uyumsuzluk" nedenlerinden söz edilmiyor, kimse birbirini suçlamıyordu.[46] Dolayısıyla, boşanmayı çok isteyen ve kilisenin kabul ettiği gerekçelerin hiçbirini öne süremeyen bir kadın ya kocasıyla anlaşarak geçimsizlik nedeniyle boşanmak için başvuracak ya da gene kocasının rızasıyla ve mali uzlaşmanın sağlanmasından sonra *hul* için şer'iye mahkemesine başvuracaktı. Bu, taraflardan birinin ötekine bir ödeme yaptığı mali anlaşmaların piskoposluğun anlaşmalı boşanmalarında bulunmadığı anlamına gelmez; sadece kaydedilmemiştir.

Son olarak henüz araştırılmamış bir parametre var: Gayrimüslimlerin şer'iye mahkemelerine evliliklerini kaydettirmek veya boşanmak için başvurma sıklığı. Elbette böyle olaylar nedeniyle kadıya başvuran zimmilerin oranı

44 Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 1989, 2, s. 247: *beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla âyin-i bâtılamız üzere beynimizde mehr-i müeccel tesmiye olunmadığı ecilden beynimizde olan nikâhımızı ba'de 'l-fesh...*

45 Kilise yetkililerinin boşanma kâğıdı vermeyi kasıtlı geciktirmelerinin örnekleri için bkz. Kalinderis 1974, s. 103; Giannoulis 1980, s. 46, 51, 52, 53, 54; Sfyroeras 1956, s. 14.

46 Ginis 1960-1963, s. 255; Mihailidis-Nouaros 1982-1983, s. 13.

Müslümanlardan çok daha düşüktür. Örneğin Karaferye kazasından 1 no.lu mahkeme sicilinde zimmilerle bağlantılı sadece bir boşanma kaydı vardır; 19 no.lu mahkeme sicili için de bu geçerlidir. Bu sorunun yanıtı aynı bölge ve aynı döneme denk gelen kilise mahkemesi arşivleri ve şer'iye sicilinde karşılaştırmalı bir araştırmanın yapılmasıyla verilebilir.

Yukarıda belirtilenler temelinde, hüccetler birçok insanın kişisel sorununa acil çözüm bulmak ve İslam hukukunun avantajlarından yararlanmak üzere Osmanlı şer'i mahkemelerine boşanmak için başvurduğunun kanıtlarıdır. Şimdi bu parametreyi inceleyelim.

Kadı sicillerinde kayıtlı evlenme ve boşanma davalarında kadının rolü pasif, en azından saptaması zordur; ama kadın bizzat boşanma, çocuklarının velayeti ve nafakası, veya cinsel bir saldırı ve/veya şiddet nedeniyle mahkemeye başvurduğunda durumu daha açık seçik görebiliyoruz. Bu davalarda, mahkemede başkaları, genellikle bir erkek akraba tarafından temsil edilseler de, kadınların kendi haklarını kuvvetle aradıkları açıktır.

Girit'te açılan iki davada, Müslümanların dul karıları çocukların velayetini ve giderleri için günlük nafaka istemişlerdi. 1670'de Abdullah kızı Fatma, rahmetli Müslüman kocasından olan dört yaşındaki kızının "yemek ve giyim" masrafları için mahkemeye başvurmuştu. Kendisine kocasının mülkünün gelirlerinden günde dört akçe verildi, ancak kızı rüştüne erince bunu geri ödemesi gerekecekti. Beş gün sonra yaptığı ikinci başvuruda, mahkemeden kendisini küçük kızının malını "yönetmek ve korumakla" sorumlu vasi olarak tanınmasını istedi. İslam dinini yeni kabul etmiş olduğu göz önüne alınarak bu iş için yeterli olduğuna hükmedildi, böylece talebi yerine getirildi [*Fatma bint Abdullah nam hatun şeref-i İslam müşerrefe olub vesayet-i mezbureye kadire olmağın*]. Anlaşılan kocasının ölümünden hemen önce veya hemen sonra din değiştirmişti; muhtemelen böylelikle kızının yasal vasisi olabileceğini, çocuğuyla kalmasına izin verileceğini ve kız reşit olana kadar kadar rahmetli kocasının malından kızının payına düşeni idare edebileceğini düşünmüştü ki bu aynı zamanda kısıtlı bir zaman için nafaka alıp sonunda geri ödemek zorunda olmamak demekti.[47] Tersine, birkaç yıl sonraki (1657) benzer bir davada, bir tımar sahibinin gayrimüslim dul karısı ve bir erkek bebeğin annesi Resmo şer'iye mahkemesine başvurmuş, oğlunun yemek ve giyim masraflarını karşılamak üzere kendisine bir nafaka bağlanmış, ancak mahkeme çocuğun yasal vasisi olarak bir erkeği atamıştı.[48]

47 Stavrinidis 1976, 1, s. 180, 175; Kandiya şer'iye sicili no.2, 56, 59.
48 Stavrinidis 1976, 1, s. 8.

Annelerin Müslüman kocaları öldükten veya boşandıktan sonra çocuklarını mümkün olduğu kadar yanlarında tutabilmek için din değiştirdiği 1600'de Karaferye kadısının gördüğü bir davada daha da açık hale geliyor. Bir Müslüman sipahi Hıristiyan eski karısını küçük oğullarını kaçırmakla suçlamıştı. Tüm süreç evliliğin bu davanın açılmasından üç gün önce feshedildiğini göstermektedir; kadına göre Müslüman kocası onun Hıristiyan kocası ile iki çocuğunu öldürtmüş ve kendisini bu evliliğe zorlamıştı. İslam hukukuna göre çocuğun yedi yaşına kadar kendisiyle kalabileceğini bildiği için oğlunu kaçırdığını kabul etmişti. Ayrıca anlaşılan sipahinin boşanmak istemesinin nedeni kadının çocuğu Hıristiyan dinine göre yetiştirmekte ısrar etmesiydi. Mahkeme kararında İslamiyeti kabul ettiği takdirde (dava sırasında kabul etmişti) çocuğun yedi yaşına kadar annesiyle kalması, babanın nafaka olarak ayda 150 akçe ödemesi emredilmişti.[49] Hanefi hukukunda zimmi bir kadın, çocuk yasa gereği babasının dininden olduğu için, çocuğun dinini değiştirmeye niyet etmediği sürece erkek çocuklarda yedi, kız çocuklarda dokuz yaşına kadar çocuğun geçici velayetini [*hakk-ı hizane*] alabilirdi.[50] Bu davada, mahkeme İslamiyeti kabul etmenin velayetin koşulu olmasını istedi, çünkü baba, anneyi çocuğu Hıristiyanlığa döndürmeye çalışmakla suçlamıştı. Annenin din değiştirip aynı zamanda kasıtlı olarak çocuğuna Hıristiyan dininin ilkelerini öğretmeyi seçmesindeki (1670 davasında da bu durum söz konusu olabilir) açık paradoks ve zıtlık, dini "kimliğin" bilinçli olarak yüzeysel ve belki ikiyüzlü değiştirildiğini gösterir.

Hem İslam yasalarında, hem de Hıristiyan cemaatin dini ve örfi hukukunda boşanma sonrası çocuk velayetinin ele alınışı, bazı kadınların Osmanlı mahkemesine başvurma kararlarını etkilemiş olabilir. Yukarıda belirtildiği üzere, boşanma durumunda, İslam hukuku –özellikle Hanefi yorumu– velayeti anneye erkek çocuklarda yedi, kız çocuklarda dokuz yaşına kadar veriyordu. Hanefi mezhebinde annenin bu yaşlara kadar velayet hakkı özellikle belirlenmiştir. Eğer kendi vazgeçerse veya güvenilmez olduğu kanıtlanırsa, örneğin tekrar evlenirse, anne bu haktan mahrum bırakılır. Burada dikkat edilmesi gereken velayet hakkının boşanma işlemlerini kimin başlattığına bağlı olmamasıdır; kadın bir *hul* istemiş olsa bile, çocukları için nafaka hakkından vazgeçebilir, yine de onların geçici velayetini elinde tutabilirdi.

Öte yandan, Ortodoks cemaatlerinde boşanma sonrası çocuk velayeti

49 Vasdravellis 1954, 2, s. 2-3. Selanik ve Karaferye'de H. 1008 yılının mahkeme kayıtlarını tespit edemedim.

50 *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, "Hadana"; Tucker 1998, s. 128-31.

konusu belirsizdir. 1345 *Hexabiblos*'u yeniden evlenme olasılığından vazgeçtiği sürece annenin çocuklarının velayetini alması gerektiğini belirtir. Bizzat Harmenopoulos bir *skholion*'unda [derkenarında] velayet sorununun sadece kocanın ölümüyle ortaya çıkacağını açıklar; boşanma durumunda velayet, kabahati olmayan ebeveyne verilir.[51] Bu durum, Maurer'in 19. yüzyılda Yunan topraklarındaki "kamusal, özel ve kiliseye ait kanunlar"la ilgili değerlendirmesinde yazdıklarıyla çelişmektedir: Maurer'e göre, karısını terk eden erkek, drahomayı ve evlilik öncesi armağanları geri vermenin yanı sıra, evlilikten doğan çocukları da büyütüp yetiştirmek zorundaydı. Eğer onları kendisi yetiştirmek istemiyorsa, bunu anne yapacaktı, ancak onları maddi olarak desteklemek zorundaydı.[52] Boşanmada kadın kabahatli bulunduğu takdirde ne olacağı belirtilmemişse de, çocukların velayetinin kocaya veya ailesine verilmesi olasılığının yüksek olduğunu düşünebiliriz; elbette erkek bu haktan eski karısı lehine feragat etmediği sürece ki bu durumda nafaka ödemezdi. Maurer bu belirli uygulamayı "19. yüzyılda sivil örfi hukuk" içine katar. Örfi hukuktaki bu uygulama 1772'de Kos'ta [İstanköy] kilise mahkemesinin tarafların rızasıyla boşanması hakkında verdiği kararda belirgindir; kararda erkeğin kızı için reşit olana kadar günde iki *para* ödemesi gerektiği hükmü yer alır.[53] 17. yüzyılda Naksos adasında [Nakşa] boşanmadan sonra çocuk velayetiyle ilgili hangi yasal düzenlemelerin uygulandığı da belirsiz kalmıştır. Kesin olarak bildiğimiz, çocukların her iki ebeveynin mirasından pay alabiliyor olmalarıydı.[54]

Yukarıda anılan davalara geri dönülürse, karma (Müslüman erkek ve Hıristiyan kadın arasında) evliliğin söz konusu olduğu davalarda bile anne çocuk 7-9 yaşına gelene kadar velayet talep edebilirdi. Öte yandan, eğer sadece kilise boşanması ve Osmanlı mahkemesinin karara bağladığı boşanma ele alınırsa, aralarındaki çocuk velayetiyle ilgili fark, kadının evliliğin bozulmasında bir sorumluluk taşıyıp taşımadığı sorusunda ortaya çıkar. Kilise boşanmalarında kadın çocukların velayetini ancak kabahatli olmadığı zaman alabiliyordu, buna karşılık İslam hukukunda kabahatin kimde olduğuna bakılmaksızın geçici velayet veriliyordu. Çoğunluğu Ortodoks Hıristiyan olan yerel topluluklarda örfi hukuk özellikle önemli bir unsurdu; Maurer'in uygula-

51 Harmenopoulou 1971, kitap IV, başlık IX 3, 241. 1860'ta Sisam Adası'nda hukuki uygulamalara eklenmiş olan benzer bir hukuki düzenleme Sevastakis 1986, s. 190'da ve Theophilos'un *Nomokanon*'unda (Ginis 1960, s. 90), ek olarak Photinopoulos'un *Nomokanon*'undadır (1766) (Zepos ve Georgescu 1982, s. 70).

52 Maurer 1976, s. 105.

53 Mihailidis-Nouaros 1982-1983, s. 14.

54 Kasdagli 1999, s. 254.

malar konusundaki açıklamasından konunun farklı biçimlerde ele alınmış olabileceği ortaya çıkmaktadır. Çocuğu olan kaç çiftin boşanmak için kadıya gittiğini bilmediğimizi aklımızda tutmamız gerekir. Kilise mahkemesine uzlaşmalı boşanma için başvuran çiftlerin çocuksuz olduğu ileri sürülmektedir;[55] kadıya giden çiftler için de durumun böyle olup olmadığını, mahkeme belgelerinde özel olarak belirtilmediği takdirde bilemeyiz.

Bu davalarda çarpıcı olan (duygusal yönünün dışında), en başta, kadınların kendilerini ilgilendiren şeriat kurallarının farkında olup buna dayanarak sağduyuyla hak arayışlarıdır. Şeriatı bildikleri ilginç bir çocuk velayeti davasında da görülür: 1635'te Sisam kazasında, bir gayrimüslim baba, kızının 11-12 yaşma yaklaşması ve cinsel zevk deneyiminin eşiğinde olması [*hadd-i şehvet*] nedeniyle eski kayınvalidesinden kızının velayetini talep etmiş ve almıştı. Sicile eklenmiş bir fetva talebini destekliyordu; sonunda kız şer'iye mahkemesinin kararıyla babasına verildi.[56] Bu önemli bir davadır, çünkü İslam yasalarının neredeyse tamamen gayrimüslim bir ortamda bile katı bir biçimde uygulandığını örnekler: gayrimüslim eski eş tekrar evlendiği için *hakk-ı hizane* kendi annesine geçmiş ve kız *hizane*'nin ötesine geçtiği ve fiziki olgunluk belirtileri gösterdiği için babasına verilmiştir. Bundan sonra kızın namusunu korumak ve iffetini gözetmek babanın sorumluluğundadır. Hem İslam hukuku, hem de Ortodoks cemaatlerin geleneksel hukuku babayı ergen bir genç kızın çıkarlarını temsil edecek, namusunu gözetecek ve ona iyi bir evlilik sağlayacak en uygun kişi olarak kabul ediyordu. Adı geçen belgede, baba sadece kızının iffetini korumayı kabul etmekle kalmamış, bunu üstlenme sürecini kendi başlatmış, uygun fetvayı almak için uğraşmış ve şeriatın kendini ilgilendiren ayrıntılarını bildiğini göstermişti.[57]

Kadınların cinsel saldırı ve fiziksel şiddet suçlamalarıyla mahkemeye başvurması gibi, merkezi hükümetin yerel temsilcilerinin evlilik dışı hamilelik ve fahişelik durumlarında müdahalesi de, 17. ve 18. yüzyılda kadın cinselliği konusundaki tutumları göstermek bakımından son derece açıklayıcıdır.

Osmanlı mahkemesine tecavüze uğradıkları veya erkeklerin şiddetine maruz kaldıkları suçlamasıyla başvuran kadınların iddiaları ile başlayacağım. Davalar sayıca çok azdır, fakat niteliksel bir incelemenin konusu olabilirler, çünkü gayrimüslim kadınların cinsel ve/veya diğer fiziksel saldırıları kamunun önünde, özellikle bir Osmanlı mahkemesinde dile getirmeleri çarpıcıdır.

55 Mihailidis-Nouaros 1982-1983, s. 14.
56 Dosya I/67, 1045/1635.
57 Aynı zamanda bkz. Peirce 1997, s. 173, 187; Tucker 1998, s. 139; Imber 1997, s. 192.

1661'de Sisam Osmanlı mahkemesinde Hıristiyan bir kadın, Hıristiyan bir adamın ada kırsalındaki manastıra yakın bir yerde ona cinsel saldırıda bulunduğunu ve hamile kaldığını beyan etti. İslam hukukunun uygulanmasını istedi. Suçlanan beraat etti, çünkü davacı suçlamasını kanıtlayamadığı gibi adam da masum olduğuna yemin etmişti. Beraatında suçlayanın saldırıya karşı gelmediğini kabul etmesi rol oynamış olmalıydı.[58] Yirmi yıl sonra, gene Sisam mahkemesinde, gayrimüslim bir kadın yine gayrimüslim bir adamın kendisiyle evinde yasa dışı cinsel ilişki kurduğunu, bu yüzden hamile kaldığını anlattı. Suçlanan suçu reddetmiş, olaydan haberi olmadığını savunmuş ve suçlayanın delilleri yetersiz [*âciz*] bulunmuştu. Hem kadının köyünden, hem de yakındaki Karlovasi kasabasından erkek tanıklar çağrılmış ve suçlananın suçsuz olduğuna yemin etmişlerdi.[59] 1752'de, iki Hıristiyan kadın Girit'teki Osmanlı mahkemesine köylerinden bir Müslüman adamı suçladılar; birine göre adam oğluna cinsel tacizde bulunmuş, sonra öyle şiddetle vurmuştu ki oğul birkaç gün içinde yaraları nedeniyle ölmüştü. Diğer kadın ise adamın kendisini kaçırıp öldürmeye çalıştığından şikâyetçiydi; kaçmayı başarmış olmasına rağmen, adam eğer "isteklerine boyun eğmezse" onu öldürmekle tehdit ediyordu. Her iki kadın da adamın şeriata göre cezalandırılmasını istemişti. Suçlanan suçlamaları reddetmiş, fakat kadının köyünden sekiz Müslüman –bazıları sonradan Müslüman olmuş– tanık suçlananın katil olduğunu ve zina işlediğini beyan etmişlerdi. Mahkemede Hanya müftüsünün İslam hukukunda böyle bir insanın öldürülmesi ve mahkemenin ölüm cezası uygulaması sorularına olumlu yanıt veren fetvası okunmuştu.[60] Bir yıl sonra, bir Hıristiyan kadın mahkemede Ierapetra *dizdar*'ına açtığı davayı anlatmıştı; dizdar eşkıyanın kadının ırzına geçtiği, artık bakire olmadığı ve şimdi fahişelik yaptığı dedikodusunu yaymıştı. Daha sonra kadına tecavüz etmiş, iftira etmiş, saldırmıştı, kadın yaraları yüzünden yürümekte zorluk çekiyordu. Kadın başta iki yaralı bacağı için dizdardan şikâyetçi olmuş, tazminat istemişti, fakat sonra elli *ğuruş*'a anlaşmış ve bu parayı almıştı; eğer hareket edemez hale gelir de dizdarı yine mahkemeye verirse iddiası geçerli olmayacaktı.[61]

58 Dosya 2/39, 1071/1661: *mezbur Andriya gelüb beni ahz edüp ben dahi imtina etmemek ile bana fül-i şeni eyleyüp hamile olmuşumdur sual olunup müceb-i şer icra olunması matlubumdur.* Karşı koymadığını itiraf etmesi, yanı sıra –adam masumiyet yemini ettikten sonra– sık sık nöbet geçirdiğini söylemesi *non corpus mentis* olarak değerlendirilme ve böylece zinayla itham ederek karalama [*kazf*] suçunun cezasından kaçınma çabasını gösterir. Ayrıca bkz. Laiou 1999, s. 149-57.

59 Dosya II/83, 1092/1681, *Yani veled-i Aleksa nasrani beni evi içinde fül-i şeni ile bana zina etdi babelim zahir oldu.*

60 Stavrinidis 1976, 5, s. 1; Kandiye şer'iye sicili no. 26, 246.

61 Stavrinidis 1976, 5, s. 13.

Bütün bu davaların ortak öğesi zina suçundan doğrudan veya dolaylı söz edilmesidir. Son davada, anlaşma sağlandığı için artık dava konusu zina suçu değildi. En açık seçik olan davalar ilk ikisidir; gayrimüslim kadınlar zina –İslam hukukuna göre evlilik ve köle sahipliği bağlamında sahiplik statüsü olmadığı için yasa dışıdır– işleyene Osmanlı ceza yasasının uygulanmasını istemişlerdi.[62] Tecavüz kavramını ne şeriat kabul ediyordu, ne de Osmanlı kanunları; her iki taraf cinsel eylemde yer aldığı ve dolayısıyla tecavüzün mağdurunun (kuramsal olarak) suç işleyen kimse kadar suçlu olduğu görüşünü benimsenmişti. Yalnızca zina akıl hastasıyla veya yaşı küçük olanla yapıldığı vakalarda sadece tecavüzcü cezalandırılırdı.[63] Ancak, kadının rıza göstermediğini zımnen de olsa kabul eden bazı fetvalar vardır;[64] dolayısıyla hem şeriatın hem kanunların yukarıda belirtilen tutumuna rağmen, kadın mağdurlar büyük olasılıkla cezadan kurtuluyorlardı. O zaman bu gayrimüslim kadınlar mahkemeye bu suçlamaları götürerek ne elde etmeyi umuyorlardı?

İslam hukukunda zina (rızayla veya rıza olmadan yasadışı cinsel ilişki) Allah'a karşı suç kabul ediliyordu ve cezası evli bir Müslüman [*muhsan/e*] için taşlanarak öldürülmekten, evli olmayan bir Müslüman için yüz kırbaca (köle için elli) kadar değişen *hadd*'di.[65] Ancak, Müslüman mezhepleri yavaş yavaş da olsa bu suça karşı tavırlarını değiştirmişlerdir. Bu değişiklik, ikinci halife Ömer'in tecavüz davalarını ya kadına saldırganla evlenme fırsatı sunarak, eğer reddederse, kadına tazminat verdirterek veya kadın bakire değilse tecavüzcüyü kırbaçlatıp sonra tazminat ödettirmeden sürgüne yollayarak çözmesi geleneğine dayanıyordu. *Hadd* cezası yerine kadına tazminat ödetme eğilimi, sahiplik hakkının ihlal edildiği görüşüne dayanıyordu; tazminat ise –mehr gibi–gerçekte tecavüzcünün kurbanının cinsel bölgeleri üstündeki sahiplik hakkının (tek kere için de olsa) *ex post facto* kabul edilmesiydi.[66] Sert *hadd* cezasından kaçınmayla ilişkili olarak tazminat kavramı dini olmayan Osmanlı kanunlarına da yansımıştı; bu kanunlar da zinayı ceza gerektiren suç olarak görürken, bunu suçlu tarafın maddi, kişisel ve medeni statüsüne –ya-

62 Schacht 1964, s. 178.

63 Imber 1983, s. 62, 73. Bir ırza tecavüzde kadının rolüne karşı aynı tavrın 18. yüzyılda Fransa'da gösterilmiş olması ilginçtir (Vigarello 2001, s. 73-78). Ayrıca bkz. Hafton 2003, s. 311. Bizans döneminde rıza dışı cinsel ilişkiye farklı tutum ve kadının cezalandırıp cezalandırmama sorusu için bkz. Bizans hukukunda kadının ırza tecavüzde rızasının olmayışının oluşturduğu davada ırza tecavüzde silah kullanımı, suç ortaklarının bulunması, suçun yeri gibi bazı nesnel ölçütlerle kanıtlanabileceğini belirten Laiou 1993, s. 156-74.

64 Imber 1983, s. 80-83.

65 Imber 1983, s. 60; ayrıca bkz. Ze'evi 2001, s. 226, tablo 1-4.

66 Sonbol 1997, s. 216.

ni, onun parasal kaynaklarına ve Müslüman, özgür, evli, bakire, yaşı küçük olup olmamasına– bağlı olarak cezalandırıyordu.[67] Kadı suç işleyeni kırbaç [*tazir*] ve para cezasına da mahkûm edebilirdi.[68]

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere, ırza tecavüz suçlamasında bulunan bir kadın iddiasını güvenilir tanıklarla kanıtlamayı becerebiliyorsa, ölüm cezası hükmünde ısrar etmediği sürece tazminat alma şansı yüksekti. Soru şudur: Bir kadının tecavüze uğradığını kanıtlaması kolay mıdır? Sisam'daki iki davada, davacılar mahkemeyi ikna etmeyi başaramamışlardı. Önce kanıtlarını sunmalarına izin verilmişse de, mahkeme bunları "yetersiz" bulmuştu; kanıtların ne olduğunu sicil belirtmemiştir. 1661 davasında, suçlananın yemini, onun masumiyetinin en önemli kanıtı olarak değerlendirilmişti;[69] burada zinanın davacının evinin dışında, yani mutlak özel alanının dışında olması gerçeği kısmen rol oynamış olmalıydı. 1681 davasında, ırza tecavüz kadının evinde olmuş ve bu nedenle suçlananın sadece yemin etmesi yetmemiş, mahkemeye beş erkek tanık getirerek doğrulatmak zorunda kalmıştı.[70] Her iki davada ortak öğe davacıların hamile kalmasıydı, sebebinin de zina olduğunu iddia etmişlerdi. Böylece, Osmanlı mahkemesine başvurmaları, haklı bulundukları takdirde, maddi bir tazminat elde edebilme ve erkek kabul etmese bile babalığının belirlenmesi olabilirdi. Bu kadınların kaybedecekleri bir şey yoktu, zaten kendi toplumsal çevrelerine ters düşmüşlerdi (veya pek yakında düşeceklerdi). Mahkemede haklı çıkmanın çok zor olduğunu gayet iyi bilen ve kendilerini zina karalamalarına [*kazf*][71] açık bırakan bu kadınların kadıya başvurmaları, şimdi bulundukları konumdan ahlaken sorumlu olan kişiyi açığa çıkarma, onu kendi yakın çevresinde teşhir etme ve ceza görmesi çok zor olduğu için en azından ahlaki olarak lanetlenmesi isteğiyle pekâlâ bağlantılı olabilir.[72] 1661

67 Heyd 1973, s. 56-64, 95-103.

68 Sonbol 1997, s. 223. Konsolos Jean Giraud (17. yüzyıl) Atina'da zina yapan kadınların eğer kadıya rüşvet vermezlerse kamuya açıklandıklarını yazmıştır (Aggelomatis-Tsougarakis 1992, s. 396). Konsolos muhtemelen bir para cezası verildiğinden söz eder. Ayrıca, başka bir gezgin İzmir'de zina yapanın halk önünde kırbaçlanmasını anlatmıştır (age.). Bursa'da 17. yüzyılda mahkemeye subaşı tarafından getirilen ve zina ile suçlanan kadın falakayla cezalandırılmış, ancak para cezası ödeyip ödemedikleri belli değildir (Gerber 1980, s. 239).

69 Masumiyet yemini ile ilgili olarak, 1540-1541 Ayıntab kadı sicillerinde kadınların erkeklere oranla çok daha az davada masumiyet yemini etmeleri ilginçtir (Peirce 2003, s. 192).

70 Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 354. Bizans medeni hukukunda, suç mahallinin rolü farklıydı: Kadın eğer sesinin duyulmayacağı bir yerde ırzına tecavüze uğradıysa, bu onun rıza göstermediğinin kanıtıydı (Laiou 1993, 164-65). Tersine, İslam hukukunda suçun "özel alan"da, yani evin içinde işlenmesi önemlidir.

71 Kanuni Sultan Süleyman'ın Osmanlı ceza kanununda *kazf* kırbaçlama ve bir para cezası ödenmesi [*tazir*] ile veya *hadd* olarak cezalandırılıyordu (Heyd 1973, 109).

72 Ayrıca bkz. Peirce 2003, 203-204 ve 361-64, evlilik öncesi cinsel ilişkinin ve bunun zina olarak halka açıklanmasının bazen nasıl evlilikle sonuçlandığını anlatır.

tarihli davada kadının tecavüzden altı buçuk ay sonra mahkemeye başvurması, 1681 davasında da –davacının kaç aylık hamile olduğu belirtilmemişse– mahkemeye çok geç gelmiş oluşu çarpıcıdır. Gecikme, herhalde kadınların aleyhine olmuş, mahkemenin gözünde davaları inandırıcılığını epeyce kaybetmişti.[73] Belki de insanların diline düşmeyi geciktirmek istemişler ya da adam mahkemeye başvurmadan da babalığı kabul eder mi diye beklemişlerdi.

1752 davasında olayların seyri çok farklı oldu. Burada iki kadın, bir çocuğa tecavüz ve davacılardan birini kaçırıp öldürme girişimiyle suçlanan adamın cezalandırılması için birbirlerine yardım etmişlerdi. Müslüman köylülerinin beyanlarında görüldüğü gibi kamuoyunun da desteğini almışlardı. Son olarak, 1753 davasında çarpıcı olan davacının Ieratpetra dizdarını ırza tecavüzle değil, bacaklarını yaralamakla suçlamasıdır. Dizdarın saldırıdan hüküm giymesini sağlaması ve söylediklerini onaylayacak tanık bulması daha kolaydı, böylece onu bir uzlaşmaya zorlayabilirdi. Tersine, ırzına tecavüz edildiğini kanıtlaması çok zor olacaktı ve *kazf* [namusuna kara çalınma] tehlikesi olacaktı.

Bir başka ilginç dava 1764'te Kos'tan Hıristiyan bir kadının ırza tecavüz suçlamasıydı. Adamı "medeni mahkemeye" (burada Osmanlı mahkemesi anlamında) vermiş ve adam, mahkûmiyetten kaçmak için onunla geçici bir evlilik yapmış, sonra boşamış ve ona *kebin* vermiş, yani Hz. Ömer'in geleneğine göre kadının cinsel bölgelerini kullandıktan sonra *post facto* ödeme yapmıştı.[74]

Neden bu gayrimüslim kadınlar Hıristiyan cemaatinin yerel mahkemesi yerine Osmanlı mahkemesine yönelmişlerdi? Burada yanıt gayrimüslimlerin evliliklerini ve boşanmalarını kaydettirmelerinden daha açıktır. Ortada bir suç vardı, yargılanması Osmanlı mahkemesinin yetki alanına giriyordu. Naksos ve Paros'tan ırza tecavüz veya zina davalarıyla (babalık davalarıyla birlikte) ilgili ve bugüne ulaşabilmiş Yunan belgeleri, çoğu Ege adası onun yetkisi altında olduğu için davanın *kapudan paşa* tarafından ve yerel ileri gelenlerin huzurunda görüldüğünü belirtir. İleri gelenler davaya geleneksel hukuk temelinde bakmışlar ve en azından belirtilen olaylarla ilgili mevcut belgelere göre kararları merkezi yönetim temsilcilerinin huzurunda verildiğinden hemen infaz edilebilmişti.[75]

Cemaat mahkemelerinde bu tür davalar görülürken egemen olan düşünce yerel âdetlere göre değişiyordu. Örneğin 19. yüzyılın başında Naksos'ta, bir kadının cinsel ilişki kurduğu adam ardından onunla evlenmeyince, kadın

73 Sonbol 1997, s. 221.
74 Mihailiadis-Nouaros 1982-1983, s. 21.
75 Tourtoglou 1963, s. 152-56, 158-59; Kalpourtzi 2002, s. 38.

"bozulmuş bekâreti" için tazminat ("kızlık zarı tazminatı" olarak da bilinir) ve bu evlilik dışı ilişki bir çocuğun doğmasıyla sonuçlandıysa çocuğu için nafaka isteyebiliyordu. Öte yandan, Siros [Sıra Adası] örfi hukukunda (1695) "bozulma"ya rıza gösteren kadın halk tarafından aşağılanır ve sürülürdü;[76] oysa tecavüze uğrayan kadın bir maddi uzlaşmaya varabilir veya suçu işleyen Osmanlı donanmasının kadırgalarında yaşam boyu kürek cezasına çarptırılırdı. Kürek cezası verildiği takdirde, cemaatin önde gelenleri suçluyu cezanın infazını talep eden Osmanlı yetkililerine verirdi.[77]

Eldeki arşiv malzemesinde kadınların açtığı zina davalarına dair belge çok az olmasına rağmen, yerel Osmanlı yetkililerinin müdahale ettiği zina ve evlilik dışı çocukların doğumuyla ilgili daha çok belge vardır. Örneğin 1676'da, Sisam kazası zabiti kadıdan bir keşişi sorgulamasını istemişti, çünkü kulağına gelenlere göre yirmi bir yıl önce keşiş bir rahibeyle zina yapmış, rahibe hamile kalmış ve kürtaj yaptırmak isterken ölmüştü. 1648'de ise Karaferye kazası Muzur köyünden Halil Bey aynı köyden zimmi bir kadının Karaferye mahkemesine çağrılmasını ve hamileliğinin sorgulanmasını istemişti. Kadın çiftliğinde yaşadığı Mehmed Çelebi'nin tecavüzüne uğradığını, sonuçta şimdi beş aylık hamile olduğunu anlatmıştı.[78] Benzer müdahaleler Kıbrıs'ta da olmuş, 17. yüzyılın ortasında bir köyün sipahisi Hıristiyan bir kadını kendi köylülerinden biriyle yasadışı cinsel ilişki kurmakla suçlamıştı.[79] 18. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen üç *buyuruldu* adadaki zina davalarında *muhassıl*'ın kendisinden böyle bir şey istenmediği halde müdahale ettiğini gösterir.[80] Girit'te de, 17. yüzyıl ortasında, Resmo voyvodası evli olmayan bir Hıristiyanı hamileliğini açıklaması için mahkemeye çağırmış ve beraber yaşayan gayrimüslim bir çifte müdahale etmişti.[81]

Merkezi yönetimin resmi temsilcileri zina ve zinayla ilgili fahişelik gibi Allah'a karşı gelme suçlarını mahkemeye götürme hakkını kendilerinde buluyorlardı.[82] Ancak birçok durumda böyle suçlamalar yerel cemaatin talebiyle oluyordu, çünkü cemaat böyle bir suçu köylerinin veya kasabanın kamusal imajına veya cemaatin ahlaki kodlarına bir tehdit olarak algılıyordu. Nitekim 1705'te Sisam voyvodası bir köydeki kadının davranışlarına müdahale etmiş-

76 Tourtoglou 1963, s. 96-99; Siros'ta benzer bir tutum için, bkz. Zepos ve Georgescu 1982, s. 270.
77 Tourtoglou 1963, s. 100, n. 3.
78 Şer'iye sicili no: 19, 4: *mezbur Mehmed fuzulen beni çıkub ev içinde zina etdi.*
79 Jennings 1993: 20.
80 Theocharidis 1993, 3: 1203, 1467, 1599.
81 Stavrinidis 1976, 1, s. 20-21 ve 97-98.
82 Heyd 1973, s. 241-42.

ti. Hüccete göre, "*mersum* [adı geçen] *Zafira daima kendi halinde olmayup kendüye ecnebi ve namahrem olanlar ile ülfet ve ihtilât eyledüği* [sıkı fıkı olduğu]" duyulmuştu ve voyvoda bundan dolayı mahkemeden kadını sorgulamasını istemişti. Kadın suçlamaları reddetmiş, bunun üzerine mahkeme duruşmada bulunan beş Hıristiyan din adamından tanıklık yapmalarını istemiş; onlar da voyvodanın suçlamalarını doğrulamışlardı. Köylülerin kadının "serbest" davranışlarından öfkelendikleri ve adanın voyvodasının müdahale etmesini istedikleri anlaşılmaktadır.[83] Halkın fahişelikle suçladığı kadınlara mahkemenin uyguladığı ceza, köylerinden veya mahallelerinden sürülmekti.[84]

Peki, fahişeler kimlerdi? Bir kadın hangi koşullar altında fahişe oluyordu? Eldeki belgelerden çoğunun gençken ve evli değilken ırzına tecavüz edildiği ve bunun fahişe olarak yaftalanmaları için yeterli olduğu görülmektedir. Tecavüz edilmiş olmak anlaşılan onları toplumun kenarına itmişti. Evlilik veya iş gibi herhangi bir saygın yaşam biçiminden mahrum edildiklerinden, geçinmek için bilinçli olarak fahişelik yapmaktan başka çözümlerinin olmadığını görmüşlerdi.[85]

Yukarıdaki davalarda, Osmanlı yetkililerinin Hıristiyan cemaatin önderleriyle işbirliği yaptığı –hatta onların talebiyle hareket ettiği– anlaşılıyor. Kiklad Adaları ve Sisam gibi Ortodoksluğun egemen olduğu yerel topluluklarda ahlak bekçilerinin kilise temsilcileriyle ilişki içindeki ileri gelenler olacağı şüphesizdir. Öte yandan, Girit, Kıbrıs ve Makedonya gibi dini açıdan karışık bölgelerde, Müslüman sekenenin –görevli olsun olmasın– ahlaki standartları koruma istekleri de rol oynuyordu. Ayrıca, para cezası konusu vardı: Zina suçuna para cezası verildiğinden, *ehl-i örf* mahkemenin verdiği para cezasını toplamak için cinsel suçları olanların mahkemeye çıkarılmasını istiyordu.[86]

Buraya kadar Hıristiyan Osmanlı tebaanın Osmanlı mahkemelerine evlenmek veya boşanmak için nişanlıları veya kocalarıyla veya haklarını aramak için yalnız başlarına geldiklerini gördük. Birçok davada kadın mahkemede şahsen bulunmuş ve cinsel saldırı suçlaması gibi "sancılı" davalarda bile vekil tarafından temsil edilmemişti.[87] Kendini mahkemede temsil etmeyi se-

83 Dosya 3/34, 1117/1705. Benzer davalar için bkz. Tourtoglou 1963, s. 156, 158-59 ve Kalpourtzi 2002.

84 Imber 1983, s. 73-74; Heyd 1973, s. 93, 130. Fahişelerin sürgün edildiği davalar için bkz. Aggelomatis-Tsougarakis 1992, s. 349; Ginio 1998, s. 197; Rafeq 1990-1991, 2, s. 190.

85 Stavrinidis 1976, 1, s. 94-96; Agglomatis-Tsougarakis 1992, s. 349-50; Hafton 2003, s. 350.

86 Para cezası alanlar için bkz. Heyd 1973, s. 289-95.

87 İncelenen davalar içinde, evlilik ve boşanma davalarında kadınlar mahkemede çoğunlukla vekil tarafından temsil edilmişlerdi ve çoğunlukla vekilleri erkek veya kadın akrabalardı. Örneğin bkz. Stavrinidis 1976, 1, s. 347, 394-95; 2, s. 25, 97, 160, 162.

çen Müslüman kadınların daha alt sınıflardan, kuvvetli aile bağları olmayan, dolayısıyla mahkemeye gereken miktarı ödeyerek kendi çıkarlarını savunanlar olduğu ileri sürülmüştür.[88] Bu tanımın burada tartışılan vakalara da uyduğu görülmektedir: Mahkemeye giden Hıristiyan kadınların çoğu kırsal kökenliydi; ancak veri olmayışı nedeniyle, bunun onların ekonomik statülerini açıkça belirttiğini söyleyemeyiz. Ancak bu kadınların yerel seçkinler sınıfının üyesi olmadıklarına, daha ziyade kuvvetli toplumsal bağları ve maddi olanakları bulunmayan kadınlar olduklarına inanıyorum. Cinsel saldırı suçlamasında bulunan Sisamlı kadınların davası bunu örnekler: Her ikisi de hamileydi ve köyden gelmişlerdi, aileleri olsa bile onları desteklemeyeceklerdi.

Son tahlilde, Osmanlı mahkemesinde kadınların bir vekille temsil edilip edilmemelerine bakılmaksızın, kilise temsilcilerinin ve cemaat önderlerinin, en azından kilise ve cemaat mahkemelerinde çözülebilecek konularda kadınların şer'iye mahkemesine gitmelerine karşı çıkmayacaklarını düşünmek zordur. Örneğin biliyoruz ki, kilise aforoz ve gömmeyi reddetme yoluyla *kebin* evliliklerini engellemeye çalışıyordu ve Osmanlı mahkemelerine gidenlere, özellikle de kadınlara herhalde büyük bir tepki gösteriliyordu.[89] Cezai sorumluluğu bulunmayan, zor kişisel ve ailevi konuları çözüme kavuşturmak için Osmanlı mahkemesine başvurmak Ortodoks Kilisesi'nin en temel işlevlerinden birini geçersiz saymaktı. Konstantinopolis'in düşüşünden hemen sonra kiliseye tanınmıştı bu işlev: Din ve Hıristiyan reaya ile ilgili konularda yargılama yetkisi kiliseye aitti. Ancak, kişisel veya ailevi sorunları kamuoyuna açıklamak bir kadın için muhtemelen kolay değildi, çünkü bu durum onun bu sorunları çözmek için aile çevresi içinde girişimde bulunmadığı veya girişiminde başarısız olduğu anlamına gelecekti. Suçluluğun ve "utanç verici" sırların ortaya çıkması ve kadının ait olduğu topluluğun diğer üyeleri arasında dedikodu konusu olması, hem kendisi hem de ailesi için hiç hoş değildi. Böylece, Osmanlı mahkemesi son çareydi; potansiyel olarak soruna çabuk ve nihai çözümü sunabilecek bir merci idi. Bu seçeneği kullanmakla, aile ve içsel Hıristiyan ölçütleri devre dışı bırakılıyordu;[90] belki de insanın ipliğinin pazara çıkmasından daha az "sancılı" değildi.

88 Zarinebaf-Shahr 1997, s. 253; Faroqhi 2002, s. 185; Peirce 1999, s. 148-49. Müslümanların (eğer varsalar) çok küçük bir azınlık olduğu Ege adalarında kadınlar daha fazla hareket ve iletişim özgürlüğüne sahipti (Aggelomatis-Tsougrakis 1992, s. 365). Geç Bizans döneminde, Epiros despotluğundaki kadınların boşanma davalarında genellikle bizzat mahkemeye gelmeleri ilginçtir (Aggelomatis-Tsougarakis 1982, s. 475-76).

89 Pantazopoulos 1967, s. 99; Ginis 1960, s. 246.

90 Bu konuda bkz. Seng 1994, s. 185, 193.

Bununla beraber, yukarıdaki belgelerde incelenen kadınlar haklarını talep etmekte ısrarlıydılar ve bu amaçla hangi yargı sistemi kendileri için daha avantajlıysa veya en azından hangisinin daha avantajlı olduğuna inandılarsa ona yöneldiler. Böyle bir seçim yapabilmeleri geleneksel hukuk ve kilise hukukuna ek olarak İslam hukukunun ilkeleri konusunda da dolaylı veya dolaysız bilgi sahibi olduklarını gösteriyor olabilir; yüzeysel olsa da bu bilgi toplumsal ilişkiler yoluyla kazanılmış veya bazı davaların Osmanlı mahkemelerinde nasıl görüldüğü akrabalardan öğrenilmiş olabilir. Demek ki Osmanlı toplumunu oluşturan topluluklar birbirine karşı tamamen kapalı değildi. Sisam davasında olduğu gibi, Müslüman öğenin sadece birkaç Osmanlı zabit ailesiyle temsil edildiği topluluklarda bile İslam hukukunun bilinmesi çarpıcıdır. Hıristiyan kadınların (ve erkeklerin) Osmanlı mahkemesini kullanmaları çok önemlidir, çünkü belirgin bir yerel Müslüman öğe olmamasına rağmen yerel Hıristiyan nüfusun bu kurumu tamamen özümsediğini gösterir. Bir Müslüman veya Hıristiyanla yaptıkları evlilik sözleşmesini, boşanmalarını kaydettirmek veya İslam hukuku nezdinde haklarını talep etmek için Osmanlı mahkemesine başvuran, gerekli olduğunu düşündüklerinde dinlerini değiştiren, cinsel veya diğer fiziksel saldırıya uğradıklarında dava açan Hıristiyan kadınlar kararlılıklarını sergiliyor, var olan toplumsal kısıtlamalar içinde haklarını en doğru bildikleri şekilde talep ediyorlardı. Nihai olarak, bu kadınlar yaptıkları seçimlerle yerel dinsel ve toplumsal-siyasal yapıyla çatışmaya girmeye niyetli olduklarını gösteriyorlardı. Mahkemede Müslümanları, bazı davalarda zabitleri bile suçladıklarında, Osmanlı hukuk sisteminin haklarını koruyacağına dair umutları görmezden gelinemez.

KAYNAKÇA

Aggelomatis-Tsougarakis, Helen, "Greek Woman, 16th-19th century: The Travellers's View", *Mesaionika kai Nea Elliniki*, 4, 1992, s. 321-403.

—, "Women in the Society of the Despotate of Epirus", *Jahrbuch des Österreichiscen Byzantinistik*, 32, 2, 1982, s. 473-80.

Alexander, J. C., *Toward a History of Post-Byzantine Greece: The Ottoman Kanunnames for the Greek Lands, circa 1500- circa 1600*, J. C. Alexander, Atina, 1985.

—, "Law of the Conqueror (The Ottoman State) and Law of the Conquered (The Orthodox Church): The Case of Marriage and Divorce", *XVI congrès international des sciences historiques. Rapports*, 2 cilt, Stuttgart, 1985, 1, s. 369-70.

Apostolopoulos, Dimitris, *Anaglyfa mia tehnis nomikis. Byzantino dikaio kai metabyzantini nomothesia* [Bir hukuk sanatının rölyefleri. Bizans hukuku ve Bizans sonrası yasama], Ulusal Araştırma Enstitüsü, Atina, 1999.

Aydın, M. Âkif, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri", *Osmanlı Araştırmaları*, 3, 1982, s. 1-2.

Barkan, Ömer L., *XV ve XVInci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar*, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1943.

Behar, Cem, "Neighborhood Nuptials: Islamic Personal Law and Local Customs – Marriage Records in a Mahalle of Traditional İstanbul (1864-1907)", *International Journal of Middle East Studies*, 36, 2004, s. 537-59.

Bourdara, Kallopi, "To diazygio stin periohi ton Trikalon ton 17o kai 18o aiona" [Trikala bölgesinde 17. ve 18. yüzyıllarda boşanma], *Trikalina*, 8, 1988, s. 137-57.

Cohen, Amnon, *Jewish Life under Islam*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.

Diafa, Vasiliki, "To diazygio stin Kozani kata tin periodo tis Tourkokratias (1945-1856)" [Türk işgali döneminde Kozan'da boşanma], *Hi Kozani kai hi periohi tis. Praktika A'synedriou* içinde (Eylül 1993), Kozani Belediyesi, Kozani, 1997.

Düzdağ, Ertuğrul M., *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998.

Encyclopaedia of Islam, 2. baskı, Brill, Leiden, 1954-.

Faroqhi, Suraiya, "Women as Representatives: Defending the Interests of Ottoman Families in the Mid-Eighteenth Century", *Stories of Ottoman Men and Women*, Eren, İstanbul, 2002.

Gerber, Haim, "Social and Economic Position of the Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, s. 231-44.

Giannoulis, Nikolaos (ed.), *Kodikas Trikkis* [Trikkis Kodeksi], Atina, 1980.

Ginio, Eyal, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica*, 30, 1998, s. 185-209.

Ginis, Dimitrios, "Oi logoi diazygiou epi Tourkokratias" [Türk işgali dönemi sırasında boşanma nedenleri], *Epistimoniki Epetiris tis Sholis ton Nomikon kai Oikonomikon Epistimon. Mnimosynon Perikleous Vizoukidou*, 8, 1960-1963, s. 239-84.

— (ed.), *Nomikon poiethen kai syntahthen is aplin phrasin ypo tou panierotatou ellogimotatou episkopou Kampinias kyriou kyriou Theophilou tou ex Ionanninon (1788)* [Eski Yanya Piskoposu, En Kutsal ve En Akıllı Kampania Piskoposu Sayın Theophilos'un halk dilinde hazırlayıp derlediği Nomikon (1788)] (Selanik: Aristoteleion Panepistemion Thessalonikes, Schole Nomikon kai Oikonomikon Epistemon, 1960).

Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the *Kadı* Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, 4, 1, 1997, s. 37-69.

Hafton, Olwen. *Istoria ton gynaikon stin Europi (1500-1800)* [Avrupa'da Kadınların Tarihi (1500-1800)], çev. Irini Hrysohou, Nefeli, Atina, 2003.

Harmenopoulos, Konstantinos, *Proheiron Nomon hi Hexabiblos*, ed. Pitsakis Konstantinos, Dodini, Atina,1971.

Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Imber, Colin, "Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-Fetava* of Yenişehirli Abdullah", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997.

—, *Ebu's Su 'ud. The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

—, "Zina in Ottoman Law", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Émpire ottoman* içinde, ed. Ö. L. Barkan ve diğ., Éditions Peeters, Louvin, 1983.

Jennings, Ronald, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18, 1, 1975, s. 53-114.

—, "Divorce in the Ottoman *Shari'a* Court of Cyprus", *Histoire économique et sociale de la Turquie (1326-1960). Actes du sixieme congrès international tenu à Aix-en-provence du 1er au 4 Juillet 1992* içinde, ed. Daniel Panzac, Peeters, Paris, 1995.

—, "*Zimmis* (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21, 3, 1978, s. 274-76.

—, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993.

Kabrda, Josef, *Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'empire ottoman*, Universita J.E. Purkyně, Brno, 1969.

Kalinderis, Mihail (ed.), *O Kodix tis Mitropoleos Sisaniou kai Siatistis (1686-)* [Sisanion ve Siatista Metropolitliği Kodeksi (1686-)], Etaireia Makedonikon Spoudon, Selanik, 1974.

Kalpourtzi, Eva, *Gia ti Galaziani kai ton sklavo. Dokimes istorikis etnographias* [Galaziani ve Köle için. Tarihsel Etnografya üzerine Makaleler], Ellinika Grammata, Atina, 2002.

Karantzikou, E. ve P. Photeinou, *Ierodikeio Herakleiou. Tritos Kodikas (1669-1673 kai 1750-1767)* [İraklion Osmanlı Mahkemesi. 3. no.lu sicil (1669-1673 ve 1750-1767)], ed. Elizabeth Zachariadou, Vikelaia Dimitiki Vivliothiki, Heraklion, 2003.

Kasdagli, Aglaia, "Koinoniki tautotita tou fylou kai kathimerini pragmatikotita: to paradeigma tis metabyzantinis Naxou" [Toplumsal Cinsiyetin Kimliği ve Günlük Gerçek: Bizans-Sonrası Naksos Örneği], *Dine*, 6, 1993, s. 107-44.

—, *Land and Marriage Settlements in the Aegean*, Bizans ve Bizans-Sonrası Çalışmaları Helen Enstitüsü ve Iraklion Vikelaia Belediyesi Kütüphanesi, Venedik, 1999.

Kiousopoulou Tonia ve Rika Benvenista, "Gamilies stratigikes kai 'parekkliseis' ston oikogeneiko vio: Byzantio kai Mesaioniki Dysi" [Aile yaşamında evlilik stratejileri ve sapmalar: Bizans ve Ortaçağ Batısı], *Mnimon*, 13, 1991, s. 255-78.

Konortas, Paris, *Othomanikes theoriseis gia to Oikoumeniko Patriacheio*, Alexandria, Atina, 1998.

Koukkou, Eleni, *Oi koinotikoi thesmoi stis Kyklades kata tin Tourkokratia* [Türk işgali döneminde Kikladlarda cemaat kurumları], Yunanistan Tarih ve Etnoloji Derneği, Atina, 1980.

Laiou, Angeliki, "Sex, Consent, and Coercion in Byzantium", *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies* içinde, ed. Angeliki Laiou, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1993.

Laiou, Sophia, "Symvoli sti leitourgia tou othomanikou ierodikeiou tou kaza tis Samou" [Sisam kazasında Osmanlı mahkemesinin işlevine bir katkı], *Ellinika*, 49, 1999, s. 149-57.

—, *Hi Samos kata tin othomaniki periodo, 17os-18os ai* [Osmanlı Döneminde Samos Adası, 17. ve 18. yüzyıllar], Üniversite Stüdyo Basımevi, Selanik, 2002.

Lykouris, Ioannis, *Hi dioikisis kai hi dikaiosyni ton tourkokratoumenon nison Aigina, Poros, Spetsai, Ydra* [Türk işgalindeki Aigina, Poros, Spetsai, Ydra Adalarında yönetim

ve adalet], Parartima Epistimonikis Epetiridos tis Nimikis Sholis tou Panepistimiou Athinon, Atina, 1954.

Maurer, Georg Ludwig von., *Ho ellinikos laos. Dimosio, idiotiko kai ekklisiastiko dikaio apo tin enarxi tou agona gia tin anexartisia os tin 31 Ioliou 1834* [Yunan halkı. Bağımsızlık savaşından 31 Temmuz 1834'e kadar kamusal, özel ve kilise kanunları], ed. Vournas Tasos, Tolidi, Atina, 1976.

Mavropoulos, Chitos (ed.), *Tourkika eggrafa aforonta tin istorian tis Chiou kata metaphrasin Christou B. Mavropoulou* [Sakız adasının tarihi ile ilgili Christos B. Mavropoulos tarafından çevrilmiş Türk belgeleri], Typographeion P.A. Petrakou, Atina, 1920.

Merkelbach, J., *Die Protokolle des Kadiamtes Nikosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695)*, Peter Lang, Franfurt am Main, 1991.

Mihailiadis-Nouaros, Georgios, "Oi logoi diazygiou kata ti nomologia tou ekklisiastikou dikastiriou tis Ko (tou 18ou aiona)" [Kos kilise mahkemesinin yetkisine göre (18. yüzyılda) boşanma nedenleri], *Epetirida tou Kentrou Ereunis tis Istorias tou Ellinikou Dikaiou*, 29-30, 1982-1983, s. 7- 22.

Pantazopoulos, Nikolaos, "Agrafos gamos-Pallakeia. Symvoli is tin ereunan tou dikaiou ton mikton gamon kata ton ellinistikin kai byzantinin periodon" [Yazılmamış kanun – nikâhsız birliktelik. Helen ve Bizans dönemlerindeki karma evlilik yasası üzerine araştırmalara bir katkı], *Epistimoniki Epetiris tis Sholis ton Nomikon kai Oikonomikon epistimon*, 19, 2, 1986a, s. 3-46.

—, "Kepinion. Symvoli is tin ereunan tou thesmou tou politikou gamou epi Tourkokratias" [Kepinion. Türk işgali döneminde medeni nikâh kurumu hakkındaki araştırmalara bir katkı], *Epistimoniki Epetiris tis Sholis ton Nomikon kai Oikonomikon Epistimon*, 19, 3, 1986b, s. 489-520.

—, *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, Balkan Araştırmaları Enstitüsü, Selanik, 1967.

Papiomytoglou, Ioannis (ed.), *Eggrafa ierodikeiou Rethymnou, 17os-18os aionas* [Resmo Osmanlı kadı sicilleri, 17. ve 18. yüzyıllar], Dimosia Kentriki Vivliothiki Rethymnis, Retimno, 1995.

Peirce, Leslie, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Ottoman Society", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997.

—, "'The Law Shall Not Languish': Social Class and Public Conduct in Sixteenth Century Ottoman Legal Discourse", *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female 'Public' Space in Islamic/ate Societies* içinde, ed. Asma Afsaruddin, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

—, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 2003.

al-Qattan, Najwa, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, 31, 1999, s. 429-44.

Rafeq, Abdul-Karim, "Public Morality in the 18th century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée*, 55-56, 1990-1991/2, s. 180-96.

Rallis, G. A. ve M. Potlis, *Syntagma ton theion kai ieron kanonon to te Agion kai Panefimon Apostolon kai ton Ieron Oikoumenikon kai Topikon Synodon, kai ton kata meros Agion Pateron*, 6 cilt, Typographeion G. Hartofylakos, Atina, 1852.

Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, 12. bs., Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1992.

Salakides, Georgios, "Women in the *Kadı Sicilleri* of Yenişehir (Larissa) in the Middle of the Seventeenth Century", *Frauen, Bilder und Gelehrte. Festschrift Hans Georg Majer* içinde, ed. Sabine Prätor ve Christoph Neumann, Simurg, İstanbul, 2002, s. 209-28.

Savorianakes, Panayotis, "Oikogeneia kai gamilies praktikes sto Notioanatoliko Aigaio. Hi Kos sto 18o kai 19o aiona" [Güneydoğu Ege'de Aile ve Evlilik Uygulamaları. 18. ve 19. Yüzyıllarda Kos Adası], *Mnemon*, 20, 2000, s. 31-68.

Schacht, Joseph, *An Introductionto the Islamic Law*, 2. bs., Oxford University Press, Oxford, 1964.

Seng, Yvonne, "Standing at the Gates of Justice: Women in Law Courts of Early-Sixteenth Century Üsküdar, İstanbul", *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* içinde, ed. Mindie Lazarus-Black ve Susan Hirsch, Routledge, New York, 1994.

Sevastakis, A., *Dikaio kai dikastiki exousia sti Samo, 1550-1912* [Sisam'da yasa ve yargısal yetke, 1550-1912], Eboriki Trapeza tis Ellados, Atina, 1986.

Sfyroeras, Vasilios, "Gamoi kai diazygia sti Naxo ton 17o kai 18o aiona. Anekdota eggrafa apo ton Kodika A'tis mitropoleos Paronaxias" [Naksos'ta evlilik ve boşanmalar, 17. ve 18. yüzyıllar. Paronoxia Metrolitliği A'Kodeks'inden Yayımlanmamış Belgeler], *Kykladika*, 1, 1956, s. 5-32.

Siatras, Dimitrios, *Ellinika koinotika dikastiria kata tin Tourkokratia* [Türk işgali sırasında Yunan cemaat mahkemeleri], Dimotiko Kentro Istorikon Erevnon, Volos, 1997.

Sonbol, Amira, "Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997.

Stavrinidis, Nikolaos, *Metafraseis Tourkikon istorikon eggrafon aforonton is tin istorian tis Kritis* [Girit tarihiyle ilgili Türkçe tarihsel belgelerin çevirileri], 5 cilt, Vikelaia Dimotiki Vivliothiki, Heraklion, 1976.

Theoharidis, Ioannis, *Arheio Ieras Monis Kykkou. Othomanika eggrafa* [Kutsal Kykkou Manastırının Arşivi. Osmanlı belgeleri], 5 cilt, Kentro Meleton Ieras Monis Kykkou, Leukosia, 1993.

Tourtoglou, Menelaos, "Hi nomologia ton kritirion tis Mykonou (17os-19os ai.)" [Mikonos mahkemelerinde yargı yetkisi (17.-19. yüzyıllar)], *Epetirida tou Kentrou Ereunis tou Ellinikou Dikaiou*, 27-28, 1985, s. 3-257.

—, *Parthenofthoria kai euresis thesaurou*, y.y., Atina, 1963.

Tucker, Judith E., *The House of the Law. Gender and Islamic law in Ottoman Suria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1998.

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, *Şer'iye Sicilleri. Seçme Hükümler*, 2 cilt, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1989.

Vasdravellis, Ionnis (der.), *Istorika Arheia Makedonias* [Makedonya Tarihsel Arşivleri], 3 cilt, Etaireia Makedonikon Spoudon, Selanik, 1954.

Vigarello, Georges, *Istoria tou viamou. 16os-20os aionas* [Irza tecavüzün tarihi. 16. yüzyıldan 20. yüzyıla], çev. Lia Voutsopolou, Alexandria, Atina, 2001.

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice in the 18th Century", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997).

Ze'evi, Dror, "Changes in legal-sexual discourses: Sex crimes in the Ottoman empire", *Continuity and Change*, 16, 2, 2001, s. 219-42.

—, "The Use of Ottoman Shari'a Court records as a Source for Middle Eastern Social History: a Reappraisal", *Islamic Law and Society*, 5, 1998, s. 35-56.

Zepos, Panayotis ve Val Georgescu (ed.), *Nomikon proheiron syntahthen hypo Mihail Photeinopoulou eis Voukourestion (1765-1777)* [Mihail Photeinopoulou tarafından derlenen Bükreş'teki Nomikon Proheiron], Atina Akademisi, Atina.

Zerlentis, P., *To santzak ton nison Naxou, Androu, Parou, Santorinis, Milou, Syras 1579-1621* [Naxou, Androu, Parou, Santorinis, Milou, Syras adaları sancağı, 1579-1621], Typois Nikolaou G. Freris, Ermoupolis, 1924.

Zilfi, Madeleine, "We Don't Get Along: Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997.

10

Bakire Hıristiyanlar, Irza Geçen Türkler: Geç Osmanlı Döneminde Ulusal Çatışmaların Cinselleştirilmesi

İRVİN CEMİL SCHICK

Bu gece bakirelerimiz, yarın kellelerimiz!
Victor Hugo, *Les orientales*

Savaş dönemindeki vahşet haberleri üzerine eleştirel bir yazı yazmak her zaman tehlikeli bir iştir. En iyi ihtimalle revizyonist yaftası yersiniz, en kötü ihtimalle "savunmacılık"la suçlanırsınız. Bu tehlikeyi aklımdan çıkarmadan, makaleme bunun bir tarih yazımı *olmadığını* vurgulayarak başlıyorum: Burada ilgilendiğim konu, Balkanlar'da Osmanlı yönetiminden kurtulma mücadelesinde korkunç cinsel şiddet olaylarının yaşanıp yaşanmadığı, bu olayların anlatıldığı kadar sistematik ve yaygın olup olmadığı değildir. Bu, daha çok bir kültür kuramı ve metin analizi çalışmasıdır: Kadınlara uygulanan şiddete dair anlatıların önceden var olan kültürel matriks içinde nasıl üretildiğini, yayıldığını ve tüketildiğini; anlatılanların kültürel matriksi nasıl hem yeniden ürettiğini, hem de yeniden biçimlendirdiğini; son olarak da sanat ve edebiyatın ve özellikle uçup kaybolmayan basılı medyanın, siyasal amaçlar uğruna etkin biçimde kullanılabilsinler diye bu anlatıların kodlanmasına ve standardize edilmesine nasıl katıldıklarını araştırmak üzere yola çıkmıştır.

Lord Byron, Victor Hugo, Eugène Delacroix ve diğer birçok şair, yazar, ressam ve heykeltıraşın Yunan bağımsızlığı davasını desteklediği ve bu davayı yüzyılların Türk-"Asyalı" işgalinin kaldırılıp o efsaneleşmiş klasik Avrupa görkemine dönmenin tatlı umutlarıyla doldurduğu, yeteri kadar bilinir.

Ancak, bugün büyüklükleri teslim edilmiş sanatçılar olmaları, pekâlâ kaba sömürü de yapabildikleri ve eserlerinde çoğu zaman "Doğu despotizmi" ile "Doğu cinselliğini" bir araya getiren bayat klişelere başvurdukları gerçeğini değiştirmez. Dahası, Byron, Hugo ve Delacroix gibileri buz dağının sadece görünen ucudur; sadece Yunan bağımsızlık davasını değil, diğer Osmanlı Hıristiyanlarının davasını da destekleyen popüler kültür eserleri de –siyaset ve pornografiyi en şaşırtıcı yollarla birleştirenler dahil– ortada kol geziyordu.

Ben burada, dönemin jeopolitik gerçeklerinin kodlanabildiği, kamuoyunun harekete geçirilebildiği bir söylem üretimi bağlamında, bir dizi görsel ve yazınsal sanat yapıtına odaklanacağım; bunlardan bazıları diğerlerinden daha iyi biliniyor. Elbette, cinsel şiddetin ulusal özgürlük mücadelelerinden ve imparatorlukların onları bastırma çabalarından önce ya da bu süreçler sırasında var olmadığını söylemiyorum; amacım cinsel şiddet mecazının kolay tanınan ve siyasal olarak kullanışlı bir söylemsel araç sağladığını göstermek; öyle ki bu söylemsel araç sayesinde, daha önce de var olan etnisite, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet klişeleri, mükemmel bir kullanımla, çatışmaların yeniden bir kalıba dökülmesini sağlamaktadır.

Burada kullandığım bazı malzeme şüphesiz pornografi olarak sınıflandırılabilir. Bu çalışmaları –dolaşıma pek az girdiklerini belirtmek bile gerekmiyor– kullanmamdaki temel gerekçe, tarafsız bir göz için bunlar ile "ana akımlara ait" denebilecek kültürel ürünler arasında hiçbir *niteliksel* farkın olmadığıdır. "Özel" ve "yalnız üyeler için" yayımlanmış kitaplar *kitlesel* medyanın örnekleri sayılamaz, bunlar ile "yüksek" sanat *veya* popüler kültür arasındaki farkın öncelikle ve en başta özden çok bir derece meselesi olduğunu ileri süreceğim. Örneğin, bu sayfalarda yayınlanan üç ikili imgeye (Resim 10.1-3) bakalım: Her birinde ana akımdan bir resim ile açıkça erotik bir çalışmayı yan yana getirmeye çalıştım. Resim 10.2'deki imgelerin biri olan müstehcen fotoğraf Hiram Powers'ın *Yunanlı Köle* heykelinin (1844) bir türevidir; diğer iki çiftte, bir imgenin diğerinden doğrudan esinlendiğine dair hiç ipucu yoktur, ancak her çiftin ortak bir duygudan yola çıktığı açıktır. Resim 10.1'deki Gottfried Sieben'in *Balkangreuel* adlı taşbaskısına (1909) bir an bakalım: Bu illüstrasyonların ilk baskısı 550 nüsha ile sınırlandırılmıştı, ancak ardından İngiliz ve Çek korsan baskıları yapılmış, üstelik hemen her yerde bulunabilen kartpostalları da çıkmıştı. Kısacası, buradaki erotik çalışmaların Osmanlı Balkanlar'ındaki ulusal çatışmaların cinselleştirilmesindeki daha geniş örüntünün saf örnekleri olduğunu iddia ediyorum; bu örnekler, tam da aşırıya götürüldükleri için, incelemeye çalıştığım zihin yapısının paradigmaları olarak değerlendirilebilir.





Resim 10.1.
Üstte: Henri Charles Loeillot, "Jeune grecque sauvée de l'esclavage des Turcs" [Türkler'e köle olmaktan kurtarılan Yunanlı genç kız]. Taşbaskı. *Combats pour l'indépendance grecque*, No: 13. Bibliothèque nationale de France. Altta: Gottfried Sieben. Taşbaskı. Archibald Smith [takma ad] *Balkangreuel* [Balkan mezalimi] (Viyana: Gesellschaft österreichischer Bibliophilen [yani, C.W. Stern], 1909).





Resim 10.2. Solda: Hiram Powers'ın *Greek Slove* [Yunanlı Köle] heykelinin halka gösterimi (1844). Gravür, R. Thew. *Cosmopolitan Art Journal*, 1857. Sağda: Müstehcen fotoğraf, 1925 civarı, özel koleksiyon.





Resim 10.3. Solda: "Sırp-Türk savaşından sahneler: Bulgar bakireleri kaçırırken yakalanan Çerkesler." *Leipziger illustrierte Zeitschrift*, 1876. Sağda: "İlerlediler, titreyen kollarını göğüsleri üzerinde kavuşturmuşlardı, sırtları dikti, sağrıları kasılmıştı." Sado-mazoşist bir Ermeni tehciri anlatısı için Georges Topfer'ın illüstrasyonu. B. Dagirian, *La troublonte odyssée d'une caravane* [Bir kervanın tedirgin edici serüveni] (Paris: Librairie Franco-Anglaise, [1930]).

SAVAŞ VE DÜŞMANIN CİNSELLEŞTİRİLMESİ

Savaş (insan saldırganlığının en son biçimi) ile (saldırganlığa eğilimli veya saldırgan terimlerle temsil edilen) cinsellik arasında bir ilişki olabileceği tarih boyunca insanların aklına gelmiş olmalıdır. Ama burada beni en çok ilgilendiren altta yatan ve savaş ile cinselliği birbirine bağlayan –psikolojik veya toplumbilimsel– mekanizma değil, daha ziyade bu bağlantının, Truvalı Helen'in öyküsünden Jacques Callot'nun (1592-1635) ve Francisco Goya'nın (1746-1828) gravürlerine kadar uzanan sanatsal temsilleridir.

Tarihsel olarak, belirli orduların savaş zamanında işlediği suçlar bu orduları oluşturan insanlara genellikle atfedilen kolektif niteliklerle açıklanırdı; bu açıklamalar, Dušan Bjelić ve Lucinda Cole'un sözcükleriyle, "savaş gaddarlıklarına dair çıkan haberlere etnik kimliği öze indirgeyerek –kim iğdiş eder, kim kimin ırzına geçer, kim kol bacak keser– ve bir söylentiyi bir karşı söylentiyle yanıtlayarak bildik biçimde tepki verme eğilimini" örnekler.[1] Nitekim, tanınmış "seksolog" Iwan Bloch'un (Eugène Duehren takma adıyla) 1901'de yayınladığı Marquis de Sade hakkındaki kitabı okuyan Louis Morin adlı bir kişi, 1918'de sert bir cevap verme ihtiyacını hissetmişti; Morin'e göre Bloch'un niyeti Fransızları yaradılıştan sadizme eğilimli olmakla suçlayarak Birinci Dünya Savaşı'nda Almanların işlediği suçları "peşinen haklı çıkarmaya" çalışmaktı![2] Bundan sonraki sayfalarda tartışılan malzeme bu bağlama oturtulmalıdır.

Savaş döneminde cinsel şiddet konusu Birinci Dünya Savaşı sırasında ve savaştan hemen sonra büyük bir önem kazandı,[3] ama ben burada bir önceki yüzyılı ele alacağım.[4] Birçok araştırmacı, cinsel şiddet öykülerinin düşmanı şeytan gibi göstererek ve böylece toplumsal olarak şiddete ve can alma-

1 Bjelić ve Cole 2002, s. 285. Daha yakın tarihli bir bağlamda Bjelić ve Cole "etnopornografinin sansasyon yaratmak için bir ülkeyi ... evrensel ırza tecavüzcü metonimi olarak göstermesini" eleştirir. Cinselliğin ulusa projeksiyonu üzerine son derece aydınlatıcı eleştirel bir çalışma (bağlamı özgül olarak savaş değilse de) için bkz. Mosse 1985.

2 Duehren 1901; Morin 1918.

3 Konu hakkında en iyi bilinen çalışma Hirschfield 1930'dur; kısaltılmış İngilizce çevirisi Hirschfield 1937 olarak çıkmıştır, İkinci Dünya Savaşı'na odaklanan bir üçüncü cilt 1968'de Almanca yayımlanmıştır. Daha az bilinen kitaplar ve broşürlerden bazıları: Gallo 1912; Debenedetti [yak. 1916]; Spier-Irving [yak. 1917]; Vorberg 1918; Baumgarth [yak. 1919]; Brunner 1922; Schoene 1925; Fischer ve Dubois 1937.

4 Aşağıdaki sayfalarda görüleceği gibi, Kerstin Grabner ve Annette Sprung'un ırza tecavüzün ilk kez Birinci Dünya Savaşı sırasında bir propaganda aracı olduğunu ileri sürmeleri yanlıştır (Grabner ve Sprung 1999, s. 161-76). Birinci Dünya Savaşı'nın hakkı, olsa olsa benzeri görülmemiş düzey ve incelikteki savaş zamanı propagandası nedeniyle teslim edilebilir. "Cinsel korku" motifinin bir tartışması için, bkz. Schick 1999, s. 140-47 ve bu çalışmada zikredilen referanslar.

ya karşı koşullanmış olan askerlerin bu duygularını yenmelerine yardım ederek ne kadar önemli bir işlev gördüğü üzerinde durmuştur. Ancak, bir *mecaz* olarak cinsel şiddet, bir ülkenin boyunduruk altına alınmasının ve erkeklerin ülkelerini ve erkekliklerini koruyamamalarının yoğun simgelerle dolu bir temsilini de sağlar. Jan Jindy Pettman'ın yazdığı gibi,

> Böylece, kadınlara uygulanan şiddet erkeklerin ve ulusun namusuna saldırı haline gelir. Burada, gerçek kadın bedenlerinden ve karşılaştıkları tehlikelerden, ulusal veya komünal sınırları çizmek için kadın bedenlerinin imgelerini kullanan milliyetçi söyleme doğru karmaşık bir adım atılmıştır.[5]

Bu karmaşık adım, aslında toplumsal cinsiyete dair basmakalıp sözleri yeniden ürettiği ve tam da bu adımın atıldığı toplumdaki kadınların ezilmesiyle sonuçlandığı için son derece sorunludur. Sonuç bölümünde bu konuya döneceğim.

Albert Dauzat, savaş zamanı söylentilerini ele alan öncü çalışmasında bunların *kolektif* niteliğini vurgulamış ve kaynaklarının tek kişi olmadığını belirtmişti. Daha ziyade, ağızdan ağza dolaşırken farklı bir biçime dönüştüklerini ileri sürüyordu: "Her anlatıcı değişkenler sunabilir, ancak bunlar ancak genel ruh haletine uyduğu takdirde kabul edilirler."[6] Savaş zamanı söylentilerinin kolektif yazarları olduğunun vurgulanışı, toplumsal psikolojiye, kolektif belleğe ve kitle davranışının diğer yönlerine artan ilgisiyle dönem için tipiktir. Büyük tarihçi March Bloch, savaş zamanı efsanelerine "sadece uzun bir zaman süresinin ve sayısız ağzın bahşedebileceği muhteşem bütünlük"ten söz etmiş, "yalanın yalnızca tek bir koşulda, yayıldığı toplum içinde uygun bir kültür türlüsü bulabildiği takdirde kendini ürettiğini, beslenip büyüdüğünü, hatta yaşadığını" vurgulamıştı. Bloch'a göre,

> Yalan haber, her zaman kendi doğumundan önce var olan kolektif temsillerden doğar; sadece görünüşte rastlantısaldır veya daha kesin konuşursak, haberde rastlantısal olan ilk –ve tamamen keyfi– olaydır ve hayal gücünü tetikler; ancak bu tetikleyiş yalnızca hayal gücünün hazır ve sessiz sedasız mayalanmakta olması nedeniyle gerçekleşir... [Y]alan haber "kolektif bilinç"in kendi yüzünü seyrettiği aynadır.[7]

5 Pettman 1996, s. 51. Kadının ve ülkenin simgesel kimliği ve savaş zamanında ırza tecavüz benzetmesinin buna bağlı simgesel rolü üstüne ayrıca bkz. Seifert 1996, s. 13-33.

6 Dauzat t.y.: 45, 59. "Mesajın kendi kendini üretirken geçirdiği mikro-değişiklikler" hakkında ayrıca bkz. Ploux 2003, s. 9.

7 Bloch 1921, s. 17, 31.

Kuşkusuz savaş zamanı söylenti ve efsaneleri varlıklarını toplumun geniş kesimlerinin inançlarına borçludur: Halk öyküleri gibi, bu söylenti ve efsaneler de doğar ve yayılma süreci içinde gelişir. Ancak bir ordu muharebe meydanında en etkin olmak için nasıl birlikte hareket etmek zorundaysa, kamuoyu da savaş gibi sabrı zorlayan ve travma yaratan bir girişimi destekleyecek belirgin bir düşünce ve inanç ortaklığı içinde olmalıdır. Benim savıma göre, şiir, resim ve kartpostallar gibi geniş bir yelpazedeki kültürel ürünler işte burada hayati bir standartlaştırıcı rol oynamaktadır. Bu noktanın önemini değerlendirmek için Birinci Dünya Savaşı sırasında dolaşan yalan yanlış öykülerin –Belçikalı keskin nişancılar, Alman ceset fabrikaları, elleri kesilmiş bebekler, katledilmiş hemşireler– kamuoyunu hükümet saflarında ve düşmana karşı harekete geçirmekteki inanılmayacak etkisini bir saniye düşünmek yeterlidir.[8] Bu öyküler, aksi takdirde olsa olsa yaygın bir olumsuz duygu diyebileceğimizi ete kemiğe büründürmüş, bu yolla, yönetimlerin kendi halklarını canları istediği gibi yönlendirmelerini mümkün kılmışlardır. Fernand van Langenhove Belçikalı keskin nişancılar efsanesini savaşın ortasında soğukkanlı ve metodik biçimde yıkarken şöyle yazıyordu:

> Böylece, bu alt tabaka edebiyatta, kökenlerini incelediğimiz ve gelişmesini izlediğimiz belli başlı efsanevi episodları buluruz; edebiyatın içine sızıp entrikanın örgüsüne karışarak yepyeni başkalaşımlar geçirirler, yeni hayali durumlara aktarılırlar; onları bireyselleştiren ve zamana veya mekâna sabitleyen durumlardan genel olarak koparılmışlardır. Ne var ki, içinden türetildikleri tematik motifler hâlâ açıkça tanınabilir durumdadır.[9]

Bir sonraki bölümde, Türk erkeklerinin birer cinsel tehdit ve Balkanlar'daki Hıristiyan kadınların acil korunmaya ihtiyaç duyan kadınlar olarak anlatılmasının bazı örneklerini vereceğim. Justin McCarthy 1876'daki "Bulgar Dehşeti" ile ilgili şunları söylüyordu:

> Britanyalı okurları en fazla heyecanlandıran öykülerden biri, Hıristiyan kızların köle olarak satılmasına veya zorla Müslüman haremlere kapatılmasına dair anlatılanlardı. Manchester ve Birminghamlıların zihinlerinde bu anlatıların hangi fantezilere yol açtığı tahmin edilebilir. İnsanlar infial içindeydi. Ancak, hiçbir kadın satışı olmamıştı. Böyle satış ve kaçırma olayları olup olmadığını uzun uzadıya araştıran Avrupalı konsoloslar hiçbir şey

8 Birinci Dünya Savaşı sırasında ve hemen sonrasında çıkan söylentileri ve propagandayı anlamaya çalışan literatür oldukça geniştir. Bkz. örneğin Langenhove 1916; Lucien-Graux 1918-1920; Bloch 1921, s. 13-35; Ponsonby 1928; Viereck 1930; Wanderscheck 1936; Gloag 1939; Read 1941.

9 Langenhove 1916, s. 198.

> bulamamışlardı. Fakat siyasetin ve gazete tirajlarının dayatmaları bu öyküleri cazip kılmıştı, herkes inanıyordu bu öykülere. Avrupa'da, özellikle İngiltere'de geniş yer bulmuştu ve İngilizlerin Bulgar Hıristiyanlara yakınlık duymasında büyük rol oynamıştı.
>
> Bulgar Dehşeti Britanyalıların ilgilerini çekmemiş olsaydı, büyük olasılıkla savaş çıkmayacaktı.[10]

Kırım Savaşı'nın getirdiği İngiliz-Osmanlı ittifakından –fotoğraflar, gazete yazıları ve anı eşyaları aracılığıyla Britanya kamuoyunu her düzeyde gönlünü çelip baştan çıkarmış olan bir ittifaktı bu– topu topu yirmi yıl sonra, Benjamin Disraeli'nin Türk dostu hükümeti bu ve diğer vahşet anlatılarının yol açtığı feryatlarla neredeyse felç olmuş ve bir felakete yol açan 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nı engelleyememişti.

ULUSAL ÇATIŞMANIN CİNSELLEŞTİRİLMESİ

Polemikçi Avrupa edebiyatında ortaçağdan beri İslam cinselleştirilmiş ve Müslümanlar Hıristiyan kadınlar için bir cinsel tehdit olarak betimlenmiştir; bu tema örneğin *Chansons de Geste* içinde yinelenmiştir.[11] Cinsel ve askeri tehditlerin daha belirgin olarak "Türk" figüründe birleşmesi en azından İstanbul'un alınışına kadar uzanır. Örneğin 15. yüzyıl kronik yazarı Jacques de Clerq birçok Bizanslı soylu kadının ve kızlarının sığındığı Aya Sofya Kilisesi'ne giren Türklerin "yaratıcımız Tanrımız ve dinimizi aşağılayarak, onlarla zorla ve rızalarına karşı ve iradeleri dışında cinsel ilişkinin tadını çıkardıklarını" yazmıştı. Çağdaşı, bir başka kronikçi Mathieu d'Escouchy çok tekrarlanmış (fakat anlaşılan sonradan uydurulmuş) bir tecavüz öyküsü anlatmıştı. Bu kronikçiye göre Bizans Prensesi İrini'yi İslam'a dönmeye ikna edemeyen Fatih Sultan Mehmed onu Aya Sofya'ya götürüp çırılçıplak soymuş, sonra da kafasını kestirmişti.[12] Benzer anlatılar Alman risale ve ilahi yazarlarının eserlerinde de görülür; Johannes Brenz 1537'de şöyle yazıyordu:

10 McCarthy 1995, s. 62, 64. Ne olup olmadığından çok bu öykülerin yayılmasının günün siyasal gerçeklerini nasıl etkilediğiyle ilgileniyorum. Bu arada, her ne kadar marjinal kalsa da, bir karşı-anlatının bulunduğunu belirteyim; Ömer Seyfettin'in *Beyaz Lale* adlı kısa romanı [ilk kez 1913'te yayımlanmış] konusunda bkz. Arslantunalı 2006.

11 Bkz. Skidmore 1935, Bölüm 10. Cinselleştirme teması ile ilgili ortaçağ Müslüman-karşıtı Hıristiyan polemikleri için bkz. Daniel 1960, Bölüm 5; Setton 1992, Bölüm 1. Daniel'in gösterdiği gibi, bu söylemde sadece Müslümanlar değil, İslam dini de cinselleştirilmişti.

12 Jacques de Clerq, *Mémoires*, ed. J.A. Buchon, *Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet* içinde (Paris, 1826), 13, 147; Mathieu d'Escouchy, *Chronique*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Paris, 1863-1864), 2, s. 35-36; her ikisi de, başka ilginç örneklerin de olduğu Schwoebel 1967, 12-13'te zikredilmiştir.

> Türkler zafer kazandıklarında onurlu savaşçılar gibi değil dünyanın en rezil kişileri gibi davranırlar. Türk zorba Konstantinopolis'i aldıktan sonra imparator ve prenslerin karılarını ve çocuklarını bir ziyafete getirtmiş, onlara tecavüz etmiş ve davet sürerken parça parça kestirmişti. Böyle şeyler Türkler arasında hiç de ender olmayıp onların bir askeri zaferi kutlamalarının geleneksel yoludur ... Kadınların ve çocukların bu tür bir utanca maruz kalmalarının ne kadar korkunç bir utanç olduğunu herkes düşünsün – bu zebanilerin her türlü namussuzluğu içeren aşağılık hareketlerini anlatmayacağım.[13]

Gerçekten de, Lutherci propagandada "papacılar" ile Türkler arasında sık sık koşutluklar kurulurken, 1527'de yayımlanmış ve Katolikliği militanca savunan bir broşürde Luther'in kendisi bir Türk ile karşılaştırılmış, Türkün "rahibe olsun olmasın tüm kadınlara tecavüz edip şehvetine ram ettiği", Luther'inse "rahibe ve keşişleri kandırarak manastırlarından çıkartıp sahte, günahkâr evlilikler yapmaya zorladığı" ve çokeşli olduğu, bu arada Türkün sadakatsizliği hoş gördüğü ve ne namusa, ne de evliliğin kutsallığına değer verdiği" anlatılmıştı.[14] Beklenebileceği gibi, Osmanlıların Avrupa'ya yaptığı seferler ve özellikle Viyana'yı kuşatmaları da Türk düşmanın cinselleştirilmiş temsillerine yol açmıştı: Diane Wolfthal'ın gösterdiği gibi, Türklerle ilgili 16. yüzyıl Alman ağaçbaskılarındaki cansız bedenler, sanat tarihçileri tarafından geleneksel olarak basitçe ölü kadınlar olarak yorumlanmış olmalarına karşın, aslında onları belirgin tarzda ırza tecavüz kurbanları olarak tanımlayan temsili kodlar –örneğin eteklerinin dizlerinin üstüne sıyrılmış oluşu– taşımaktadır.[15]

Şimdi Türkleri Balkan kadınlarının ırzına geçen kişiler olarak gösteren iki örneği kısaca tartışacağım: 19. yüzyıl Grek hayranı sanat ve edebiyatı ile 1902-1903 Makedonya isyanını ele alan çalışmalar. Birincisi çoğunlukla "yüksek sanat" diyebileceğimiz eserleri, ikincisi çoğunlukla popüler malzemeyi kapsar; bu iki örneğin incelenmesinin bir amacı da iki kategori arasındaki derin benzerliğin altını çizmektir.

13 Johannes Brenz, *Wie sich Prediger und Leien halten sollen, so der Türck das Deudsche Land uberfallen würde: Christliche und nottürfftige Unterrichtung* (Wittemberg, 1537). Tam çeviri Bohnstedt 1968, s. 46-51'dedir; bu pasaj s. 47'dedir.

14 *Ein Sendbrieff darjnn angetzeigt wirt vermeinte vrsach warumb der Türck widder die Hungern triumphirt vn obgelegen hab. MD xxvij*, Wolffgang Stöckel, Dresden, 1527; Bohnstedt 1968, s. 24'te zikredilir.

15 Wolfthal 1999, s. 78-80.

Grek Hayranı Sanat ve Edebiyat

Romantizmin önemli bir esin kaynağı olan Yunan özgürlük hareketi (1821-1830) 19. yüzyılın ünlü Avrupalı ve Amerikalı sanatçılarını etrafına toplamıştı. Aleksandr İpsilantis, Konstantin Kanaris ve Markos Botzaris gibi Yunan bağımsızlık mücadelesinin kahramanları bu sanatçıların pek çok eserinde övülürken, bazıları da davayı desteklemek üzere kamuoyunu harekete geçirmek için Türklerin esir aldığı Yunanlı kadın motifini –bu düşüncenin izin verdiği tüm cinsel gerilimlerle beraber– kullandılar. Filhelenizm hareketi konusunda çok yazıldı; bu kısa makalede bu konuya hak ettiği yeri vermem olanaksız.[16] Bunun yerine, "cinsel çapulcu Türk" motifinin günün siyasal gündeminde oynadığı rolü açıklamak için görece geniş bir yelpazeden çıkardığım bir avuç örneğe odaklanacağım.

Britanya'daki Grek hayranlığının en güçlü kişilerinden biri, elbette Lord Byron'dı. *Childe Harolde's Pilgrimage* [Genç Soylu Harolde'un Hacılığı] adlı eserinde (1812-1818) şu dizeler vardır:

> Eskiçağ anıtlarıyla dolu topraklar,
> Grek ülkesini ve Grek sanatını ezdi elleriyle barbarlar. (I, 952-53)[17]

İdealize edilmiş Yunanistan ile Türk boyunduruğu altında eski benliğinin bastırılmış ve köleleştirilmiş bir gölgesine dönüşmüş olan şimdiki hali arasındaki zıtlığın gösterileceği sahneyi böylece düzenledikten sonra, Byron dikkatini Yunan kadınlarına çevirir. Childe Harolde, zorlu Osmanlı komutanı Ali Paşa'nın (Tepedelenli Ali Paşa) Arnavutluk'taki doğum yeri olan "Tepalen"de (Tepeleni), her ırktan ve inançtan işinde gücünde erkekler görür; fakat

> Burada asla duyulmaz kadın sesi: ayrıdır yeri,
> İzin verilmeyen kıpırdamasına, gözlenen, peçeli,
> Tek bir kişiye verir kendini ve yüreğini,
> Kafesinde uysal, istemez dolaşmayı bile.
> ...
> Ali uzanmıştı, savaşın ve acının adamı:
> Yumuşak ışığını yayarken Şefkat
> O yaşlı saygın yüze,
> Hatlarında izini göremezsin,
> Altta pusuya yatmış yüz karası işlerin.

16 Örneğin bkz. Droulia 1974; Spencer 1973; Tsigakou 1981.
17 Tüm Byron alıntıları Byron 1905'tendir.

Demiyoruz ki o kır düşmüş uzayan sakal
Gençliğin tutkularına uymaz;
...
Ruth'un şefkatli sesini hor gören suçlar,
Hiçbir erkeğe yakışmayan, ama en çok,
Bu yaşlı adamı kaplan dişiyle işaretleyen. (II, 541-44, 554-60, 563-65)

Montesquieu'nün *Lettres persanes*'da [Acem Mektupları] (1721) popülerleştirdiği klasik harem/saray ve Doğu despotizmi birlikteliği budur; Alain Grosrichard bu birlikteliği belagatle anlatır.[18] Eğer zalim Türk "gençliğin tutkularına" köle olmuş rezil yaşlı bir adam olarak kişileştirilmişse, "kafesinde uysal" ve "dolaşmak isteği" duymayan kadın da elbette Yunanistan'dan başkası değildir. Byron yazmayı sürdürür:

Güzel Yunanistan, uçup gitmiş değerin hüzünlü kalıntısı!
Ölümsüz, ama o kadar: çökmüş, ama büyük!
Dağılmış çocuklarına şimdi kim önderlik edecek,
Ve nicedir alışılmış boyunduruğu kim yok edecek? (II, 693-96)

Yunanistan'ın harem kadını olarak kişileştirilmesi Byron'un Çerkes güzeli Leila, Türk ağa Hassan ve Venedikli dönek Giaour [Gâvur] arasındaki trajik aşk üçgenini anlatan *The Giaour, a Fragment of a Turkish Tale*'inde [Gâvur, Bir Türk Masalından Parça] (1813) tekrarlanır. Öykü Osmanlı yönetimindeki Yunanistan'da geçer:

Güzel diyar! Şefkatle gülümser her mevsim
Kutsanmış adalara ki uzak Colonna'nın
Tepesinden baktığında,
Memnun eder o manzarayı gören yüreği,
Ve sevinç katar yalnızlığa.
...
Ne garip – başka her şey huzurluyken,
Orada gururla ayaklanır tutku,
Vahşice hüküm sürer şehvet ve yağma
Karartır o güzel ülkenin göğünü. (7-11, 58-61)

Demek ki huzurlu ve güzel Yunan toprakları bir kez daha "Türk'ün şehveti"yle kirletilmiştir. Fakat Byron, Hassan ile Giaour'u açık seçik "onlara karşı biz" ve "barbarlığa karşı uygarlık" ikili karşıtlığı halinde göstermez,

18 Grosrichard 1998.

farklı olmaktan ziyade benzer yapar. Örneğin, Leila'yı ölüme mahkûm eden Hassan, intikamını alan ise Giaour'dur, ama Byron rollerin kolaylıkla tersine dönebileceğini vurgular. Bu ikircikli durum bir alegori olarak yorumlanmıştır; perişanlığının eşit derecede sebebi olan iki rakip emperyal güç arasında sıkışıp kalan Yunanistan'ı bizzat Leila temsil etmektedir.[19]

Gerçekten de, Türk boyunduruğu altındaki Yunanlıların çektiği acılara Batı'nın hiç aldırmayışı, Byron'un Grek hayranlığıyla dolu şiirinin ana itici güçlerinden biriydi. *Childe Harolde's Pilgrimage*'da yurttaşlarını öfkeyle lanetliyordu:

> Ne! Britanyalı hiç dile getirecek mi,
> Athena'nın gözyaşlarında mutlu olduğunu Albion'un?
> Senin adına onun göğsünü burduysa da köleler,
> Yüzü kızaran Avrupa'nın kulaklarına söyleme bunu (II, 109-12)

Yunanistan'ı başı dertte genç kız olarak temsil etmek, şövalyelik ruhunu siyaset yararına harekete geçirmenin etkili bir aracı olabilirdi. Byron'ın *The Siege of Corinth*'de [Korint Kuşatması] (1816) cinsel fethi çağrıştıran sözcüklerle betimlediği bir sahnede, bir başka Venedikli dönek kalenin ele geçirilmesinde Türklere yardım eder:

> Ama değildi nedeni çok gecikmiş bir öcü almak,
> Tek başına, dönek Alp
> Müsamahasızca öğretti Müslüman savaşçılara,
> Vaat edilen yarığı delme becerisini.
> Bu duvarların ardına kapatılan bakireyi
> O amansız adamın
> Rızası olmadan kazanma umuduyla,
> Ki kızın yüreği öfkeyle reddetmişti onu,
> Adı henüz Hıristiyanken Alp'in
> Bakire eline göz diktiğinde. (177-86)

Duvarların arasına hapsedilmiş bakire genç kız ve delinmiş yarık imgeleri Byron'un yurttaşlarını nasıl harekete geçirmezdi ki?

Byron gibi, Victor Hugo da *Les orientales*'de [Doğulu Kadınlar] (1829) filhelenizm davasını ele almıştı. Bu eserde, anlaşılmaz ve "Doğu"ya

19 McGann 1968, s. 156; Sharafuddin 1994, s. 247, 158. Schick 2004, s. 97-104'te, Batılıların 19. yüzyılda Çerkesler ile Yunanlıları özdeşleştirmesini tartışıyorum –aslında var olmayan bir bağlantı olduğunu söylemeye bile gerek yok.

has bir despotizmin kanlı mekânı olarak saray fantezisi şahikasına ulaşır. Shakespeare'in "Ah korkunç! Korkunç! En korkunç!" dizesiyle başlayan *Les têtes du serail* [Sarayın Kelleleri] İstanbul'da geçer:

> Saray!... Sevinçten titriyordu o gece.
> Kutsal kubbelerin altında dans ediyordu hanımsultanlar,
> Teflerin neşeli nağmeleriyle, ipek halılar üzerinde,
> Ve tören takılarını kuşanmış bir kral gibi
> Altı bin bezeli kellenin görkemiyle
> Peygamberin çocuklarına gösteriyordu kendini. (II, 1-6)[20]

Fakat kimdir bu ipek halılar üstünde dans eden "hanımsultanlar"? Botzaris'in ruhu konuşur:

> Bu çığlıklar da ne?...–Kız kardeşlerimizi, kızlarımızı, kadınlarımızı
> Alçak arzularına ram etmeye çağırdığı o saatler
> Vahşi soluğunun altında solacak bu çiçekler. (IV, 55-57)

Saraya giden kanlı yolu sayısız esir Hıristiyan kadın –söylemek gereksiz, sadece tek yönde– katetmiştir.[21] Hugo *Chanson de pirates*'da [Korsan Şarkıları] Türk korsanların kaçırdığı ve yaşamı imparatorluk hareminde biten genç bir rahibeyi –modern zamanların Vesta bakiresi– anlatır. Korsanlar Fas'tan Sicilya'ya doğru gittiklerine göre, rahibenin Yunanlı olması pek mümkün değildir; yine de özellikle Grek hayranı temalara sahip pek çok şiir arasında bu şiirin varlığı böyle bir özdeşleştirmeyi kaçınılmaz kılar. Aynı durum, (herhalde Hıristiyan) bir kentin düşüşünü canlandırmak için cinsel imgelerin kullanıldığı *La ville prise* [Fethedilmiş Kent] için de geçerlidir:

> Analar korkuyla ürperdi; çarpıntılı bakireler,
> Ah Halife! Ağladılar solan gençliklerine,
> Ve hoyrat ulaklar, sürüklediler çadırlardan dışarı
> Öpüşlerle, darbelerle örselenmiş canlı bedenlerini. (9-12)

Bu "çarpıntılı bakireler"in Fransız şiirinin büyük ustasına değil de halk arasında dolaşan pembe dizi öykülerine daha çok yakıştığı söylenebilir; ama Hugo'nun imgelerinin okurları üzerinde bunca müthiş bir etki yaratma-

20 Tüm Hugo alıntıları Hugo 1944'tendir.

21 Her yerde hazır ve nazır esir alınmış Hıristiyan kadınlar ve onların Müslüman/Türk efendileri temasını –ve esaret anlatılarının Batı düşüncesindeki çeşitli işlevlerini– Schick 2005'te tartıştım.

sının nedeni belki tam da budur. Şair *Les têtes du serail*'da sekizinci ve son haçlı seferini yönetirken Tunus'ta ölen IX. Louis'nin anısını canlandırırken, bir kere daha Avrupalı yürekleri kabartmak istiyordu:

> "Yalvaran sesimizi duy, sen ey Hıristiyan Avrupa.
> Bir zamanlar Saint Louis kurtarmak için bizi,
> Sahillerimize seferber etmişti şövalyelerini, asillerini."
> ...
> "Ah! Böyle saf bir kanın tehdit ettiği yaslı Avrupa
> Tâ Saray'a kadar izlemezse gösterdiği yolu
> Tanrı acı pişmanlıklar saklıyor ona." (V, 49-52; 13-15)

La bataille perdue'de [Kaybedilen Muharebe] Hıristiyanlık için daha mutlu günlerin müjdesi verilir; Mesolongion'u yağma eden kuvvetlerin komutanı Mehmed Reşid Paşa şansının dönmesine üzülmektedir:

> Daha dün şatolarım, güzel şehirlerim vardı
> Binlerce Yunanlı kadınım vardı satacak köle ruhlu Yahudilere
> Geniş haremlerim, büyük tersanelerim vardı
> Şimdi yenilmiş, yoksun, sürgün ve lanetli
> Kaçıyorum... İmparatorluğumdan geriye hiçbir şey kalmadı. (67-71)

Elbette Byron ve Hugo filhelenizmin doruğunu temsil ederler; ancak aynı temalar, Yunan davasına destek toplama amacıyla binlerce olmasa bile yüzlerce yayında ele alınmıştır. Şu anonim Amerikan broşürü iyi bir örnektir: *Turkish Barbarity: An Affecting Narrative of the Unparalleled Sufferings of Mrs. Sophia Mazro, a Greek Lady of Missolonghi, Who with Her Two Daughters (at the Capture of that Fortress by the Turks) were Made Prisoners by the Barbarians, by Whom their Once Peacable Dwelling was Reduced to Ashes, and Their Unfortunate Husband and Parent, in His Attempt to Protect His Family, Inhumanly Put to Death in Their Presence* (1828) [Bayan Sophia Mazro'nun benzersiz acılarının etkileyici bir anlatısı ki Mesolongion'lu bu Yunanlı Kadın iki kızıyla (bu kale Türkler tarafından alındığında) barbarlar tarafından hapsedilmiş, bir zamanlar huzurlu evleri kül olmuş ve talihsiz kocası ve babaları ailesini korumaya çalışırken, onların gözü önünde insanlık dışı bir şekilde öldürülmüştür]. Birinci tekil şahıs olarak yazılmış bu anlatıya, "Sakız adası sürgünü"nün ikinci bir anlatısının eşlik ettiği, çeşitli Amerikalı erkeklerinin onayını almış olan bu kitapçıkla Amerikan filhelenistleri anlaşılan para toplamaktaydı. Anlatı "Merhametsiz Türk, Haç'ın yeminli düşma-

nı"nm Yunanlılara ettiği zulmü herkesin bildiğine, ancak haberlerin bugüne kadar basında yazılanlarla sınırlı kaldığına işaret ederek başlıyordu; ama "nihayet aramıza bu talihsiz kişilerden biri" girmişti ve olan biteni açık açık herkese anlatacaktı.[22] Bu girişin ardından, Sophia Mazro Mesolongion'-daki ayaklanmayı ve Osmanlı'nın buna tepkisini anlatmaya başlar. Kocasının öldürülüşünden sonra, sıra cinsellikle yüklü kölelik konusuna gelir:

> [Ç]ok geçmeden anladık ki, beklentilerimizin aksine, hayatımız kurtulmuştu, ancak büyük acılara, daha da büyük felaketlere, eğer mümkünse, katlanacaktık! –kızlarımın alın yazılarının belirlenmiş olduğunu anlamaları sağlandı– birçok Hıristiyan kızla birlikte Büyük Senyör'ün hüküm sürdüğü toprakların uzak yerlerine yollanacaklar, orada en yüksek parayı verenlere köle olarak satılacaklardı! (11)

Bekleneceği üzere kızlara İslamiyeti kabul edip özgürlüklerini satın alma seçeneği verilir, elbette reddederler ve "köle olacakları uzak topraklara götürecek gemiye binerlerken" Mazro onları seyreder. (11) Mazro'nun daha sonra başka bir uzak diyara, köleliğin keza yaygın olduğu Amerika'ya gitmesindeki ironi, anlaşılan kitapçık yazarının hiç aklına gelmemiştir.

Saygın Amerikalıları hedeflediğinden, anlatı bu kadardı; kalanı okurun düş gücü tamamlayacaktı. Bu tür anlatılarda çoğu kez görüldüğü gibi, çıplaklık yakışıksız cinsel davranışları akla getirmek üzere sürekli kullanılıyordu; nitekim eziyet görenlere yardım malzemesi dağıtmakla görevli Amerikalılardan biri, Bay J.P. Miller, Poros adasından şunları yazmıştı:

> Çocuklar tamamen çıplaktı, kadınlarsa onlardan ancak birazcık daha iyi durumdaydı, birinin kolunda, vahşice ırzına geçen bir Arap'ın yol açtığı üç yara vardı. Onu hemen New Haven'deki yardımsever kadınların bağışlarıyla giydirdim ... New Jersey, Orange'dan yollanan hazır elbiselerin hepsini kolilerden çıkarıp yarı çıplak duranlara dağıttım. Çoğu kez, bir dağ kızı yardım almak üzere önüme geldiğinde, utançtan bakamıyordum, o da paçavralarla çıplaklığını örtmeye çalışırken bir yaprak gibi titriyordu. (22)

Lord Byron gibi edebiyat devleri ile Sophia Mazro anlatısı gibi popüler kitapçıklar arasında sayısız şiir, öykü ve romanın yanı sıra gazetecilerin, siyasetçilerin ve propagandacıların yazdıkları vardı. Böyle bir roman, şair ve *Beauties of the Bosphorus* [Boğaziçi'nin Güzellikleri] (1839) ve *The City of the Sultan and the Domestic Manners of the Turks* [Sultanın Kenti ve Türk-

22 Anonim [1828], s. 5-6. Diğer sayfa numaraları metindedir.

lerin Kendi Ülkelerindeki Davranışları] (1838) gibi birçok kitabın yazarı Julia Pardoe'nin *Romance of the Harem* [Harem Romansı] adlı eseridir (1839). Yerel renkleri vereyim derken yanlış etnografik ayrıntılarla tıka basa doldurulmuş, belleklerde yer etmeyecek bu romanda "Yunanlı Kölenin Şarkısı", "Yunanlı Aşığın Şarkısı" ve John William Hobbs'ın daha sonra "Esir Yunanlı Kızın Şarkısı" başlığıyla bestelediği başlıksız bir şiir yer alır. Şöyle sürüp gider bu sonuncusu:

> Ah! Özgür, zincirsiz bir şeydir yürek,
> Bir okyanus dalgası! Kanatlanmış bir kuş!
> Çölün düzlüğünde dörtnala giden binicisiz at,
> Fırtına gümbürtüsünün vadideki yankısı:
> Hiçe sayar bütün bağları ve alay eder fermanıyla
> Dünyanın ve mağrurların, ve cüret eder özgürlüğe!
>
> Ah! Ehlileşir yürek bir gülücükle veya bir sesle
> Güzelin dudaklarından ve gözlerinden gelen;
> Ama güdüsüyle rakip şu çatık kaş ve güç,
> Bulur onu daima kararlı, soğuk ve bükülmez;
> Çökebilir, patlayabilir, ama zorbalar görecektir ki
> Viraneyken bile cüret eder özgürlüğe![23]

Özgür olmaya can atan Yunanistan'a uygun bir alegoridir bu; gerçi romanın yayımlandığı 1839'da, hele de şarkının Londra'da ilk kez seslendiriliş tarihi olan 1850 civarında çoktan bağımsızlığına kavuşmuştur Yunanistan. Her şey bir yana, şarkının başarısı –ilk iki dizesi John Bartlett'in *Familiar Quotations*'ına [Tanıdık Özdeyişler] girmiştir– Yunanistan bağımsızlığını kazandıktan yıllar sonra bile filhelenizm temasının çekiciliğini hâlâ koruduğuna tanıklık eder.

Hiram Powers'm 1844'te tamamlanan ve 1847-1848 ABD turunda yüz bin kişi tarafından ziyaret edilen *Yunanlı Köle* heykelinin inanılmaz popülerliği, köle sahipliğinin sürdüğü Amerika'da bile filhelenizm düşüncesinin ne kadar kuvvetli olduğunun bir kez daha tanığıdır.[24] Resim 10.2'deki gravürün açıkça gösterdiği gibi, ziyaretçiler arasında sosyeteden kibar kadınlar, hatta çocuklar vardı; o dönemin ahlaki iklimine rağmen, anlaşılan heykelin çıplaklığı, inançsızların bedenini esir ettiği ama ruhunu edemediği Hıristiyan

23 Pardoe t.y., s. 150.

24 Powers'ın *Yunanlı Köle*'si ve Amerika'da kölelik arasındaki gerilimli ilişki hakkında bkz. Nelson 2004, s. 167-183. Powers'ın *Yunanlı Köle*'sine halkın tepkisine dair bir tartışma için bkz. Kasson 1990: Bölüm 3.

bir kadın olarak yaydığı ahlaki güçle dengelenmişti; anonim bir şairin dizesiyle "Çıplak, ancak iffetiyle örtülü" idi.[25] Gazeteler heykele ve sanatçıya övgüler yağdırıyordu. Powers da heykelin her sergilendiği yerde broşürler dağıtarak kamuoyunu yönlendirmek için elinden geleni yapmaktaydı. *Yunanlı Köle*'nin birkaç kopyasının ilkini tamamladığı sıralarda kendisiyle yapılan bir söyleşide örneğin şöyle demişti:

> Türkler Köle'yi Yunan Devrimi sırasında Yunan adalarından birinden almışlardı; devrimin tarihi herkesçe bilinir. Babası ve annesi ve belki tüm akrabalarını Yunanistan'ın düşmanları yok etmiş, sadece onu bir kenara atılamayacak kadar değerli bir hazine olarak korumuşlardı. Şimdi barbar yabancılar arasında, onu bugünkü durumuna getiren belalı olayların tümünü hatırlamanın baskısı altındadır; nefret ettiklerinin bakışları altında çıplaktır ve yoğun bir endişeyle kaderini beklemektedir, ama bu endişe Tanrı'nın iyiliğine güvenmenin verdiği destekle gerçekten de hafiflemiştir.[26]

Powers'ın *Yunanlı Köle*'sine düzülmüş belki de en tanınmış övgü Elizabeth Barrett Browning'in 1850 tarihli şiiridir:

> İdeal güzelliğin giremeyeceğini söylerler
> Istırabın evine. Duruyor eşikte
> Yabancı bir imge zincirli elleriyle,
> Adı Yunanlı Köle! Onu kastetmiş sanki sanatçı
> (O tutkusuz mükemmelliği ona veren,
> Tabanın genişlediği yerde gölgeli, ama kararmamış)
> Başka diyarlarda insanlık suçlarını
> İnsanın ideal duygusuyla karşı karşıya getiren. İşle tâ içine,
> Sanatın ateşli parmağı, sonlandır çok geçmeden
> Köleliği bu dünyadaki. Seslen, güzel taş,
> Tanrı'nın saf güzellik yüceliğinden insanlık suçuna karşı!
> İlahi yüzde yakala, sadece Doğu'nun değil
> Batı'nın da acılarını, vur da utandır güçlüyü,
> Ak sessizliğin gümbürtüsüyle, alaşağı edilen.[27]

Son dize –bu arada, bu dize de Bartlett'in *Familiar Quotations*'ına konmaya değer bulunmuştu– Powers'ın eserini, Amerikan kentlerinin ve çiftliklerinin her günkü gerçeğinden neyin farklı kıldığını vurgular: kölenin göz

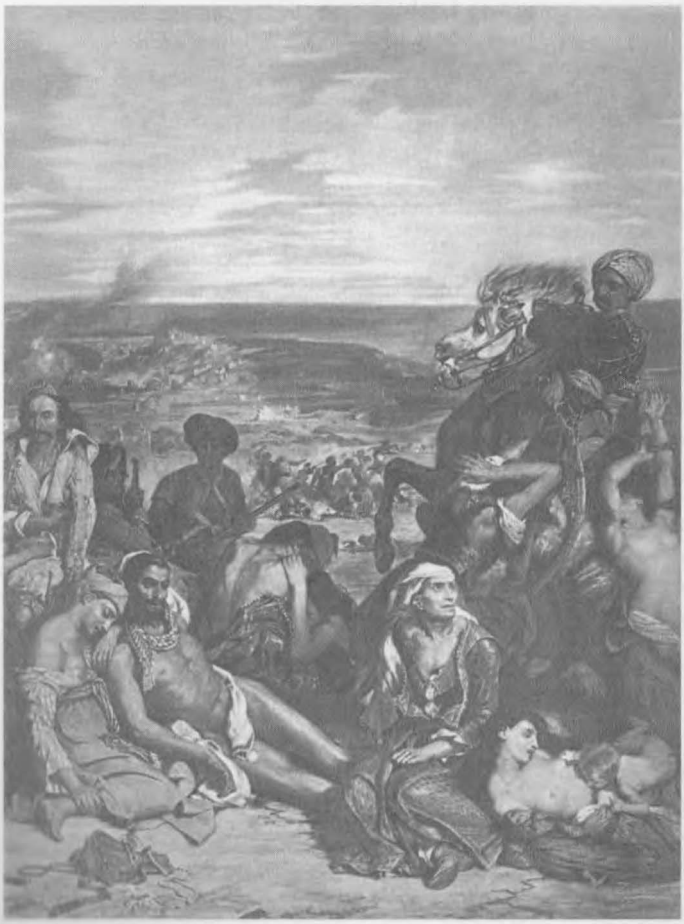
25 Söylendiğine göre şiir "H.S.C." baş harfleri ile *The Knickerbocker Magazine*'nde yayımlanmıştı; Anonim 1848: 19'da tekrar basılmıştır.

26 Lester 1845, I, s. 88.

27 "Hiram Powers' 'Greek Slave'." ([Browning] 1900, s. 198.)

kamaştırıcı beyazlığı. "Başka diyarlardaki insanlık suçu" bizatihi kölelik değil, beyaz Hıristiyan kadınların Türkler tarafından köleleştirilmesidir. Şairin köle sahibi varlıklı ailesi göz önüne alındığında, bu hayati bir ayrımdı ve Elizabeth Barrett Browning'i epeyce rahatlatıyordu.

Grek hayranlığı resim dünyasında da taraftar bulmuştu. Eugène Delacroix'nın bu temayı ele alan en önemli çalışmalardan biri olan *Sakız'da Katliam*'ı (1824, Resim 10.4), doğrusunu söylemek gerekirse, sanatçının *Halka Yol Gösteren Özgürlük* (1830) ve *Sardanapalus'un Ölümü* (1827) gibi başyapıtları arasında soluk kalan, şaşırtıcı derecede zayıf bir resimdir. *Sakız'da Katliam*'ın konusu bunca dramatik olmasaydı bu denli ünlü olacağını düşünmek zordur. Delacroix'nın diğer filhelenist çalışmaları arasında Byron'un şi-



Resim 10.4. Eugène Delacroix, *Le massacre de Scio* [Sakız katliamı] (1824). Paris, Louvre Müzesi'ndeki özgün yapıttan fotogravür.

irlerinden esinlenen bazı tablolar da vardır. Ayrıca, *Mesolongion Harabelerinde Yunanlılar* (1826) tablosunun sergilenmesinden elde edilen gelir, aynı yıl Osmanlıların Mesolongion'u tekrar ele geçirip yakıp yıktıktan sonra kaçırdığı Yunanlı kadınları kurtarma çalışmalarına hibe edilmişti. Mesolongion kalıntılarının üstünde duran figürün, *Sakız'da Katliam*'da ön plandaki kalabalıkta yer alan bazı figürler gibi kadın olması, epeyce uygun düşmüştür. Gerçekten de, tuvalin en sağındaki Türk'ün atına bağlanmış, kıvranan çıplak figür, acıma ile şehvet duygusu arasındaki çizgide tehlikeli biçimde sallanmaktadır; anlaşılan Delacroix'nın aklından da bu çizgi geçmiştir. Kızın gençliği, ortadaki yaşlı ve hasta figürlerle keskin bir zıtlık içindedir ve çıplaklığı az önce maruz kaldığı ya da bir an sonra kalacağı tecavüze şüphe götürmeyecek biçimde dikkat çeker. Joan DelPlato'nun belirttiği gibi, "Figür, hareme kapatılma korkusunun Grek hayranlığı duygusunu kışkırtmak için kullanıldığı büyüleyici bir örnek olay incelemesi sunar."[28]

Makedonya Ayaklanması

Geç Osmanlı Balkanlar'ında ulusal çatışmanın cinselleştirilmesi, fazla bilinmemekle birlikte, 1902-1903 Makedonya ayaklanmasında da ortaya çıkar. Makedonya ihtilalcilerinin çabalarını destekleyen ve filhelenizmle karşılaştırılabilecek bir hareket olmasa da, bu olaylar, Britanya ve başka yerlerde Türk karşıtı coşkuyu kamçılamış olan 1876 "Bulgar Dehşeti" etrafında kopan fırtınanın hemen ardından çıkmıştı.[29] Makedonya'da dökülen kanlar, ayrıca bir başka Hıristiyan ulusun Osmanlı yönetimine başkaldırması ve Türkleri Avrupa'nın daha da dışına itmesi, birçok yazar ve sanatçının hayal gücünü harekete geçirdi. Bunun sonucu olarak, bir Batılı şunları yazıyordu:

> Makedonya Bulgarlarının özgürlük mücadeleleri, sanırım acayip dekoru ve Doğu'nun barbar renkleriyle Batı'nın ılımlı renklerini karıştırması nedeniyle ilginçti. Makedonya Doğu'nun gölgesidir. Doğu'nun ve eski Batı'nın tutkuları, nefretleri, aşkları ve çığlıkları, Makedonya sınırları dahilinde hâlâ bulunabilir.[30]

28 DelPlato 2002, s. 93; daha genel olarak, oryantalist resimlerde haremdeki Yunanlı kadınlar figürü hakkında bkz. 90-103.

29 William Ewart Gladstone'nun adı kötüye çıkmış broşürü *Bulgarian Horrors and the Question of East* (Gladstone 1876), Disraeli hükümetine saldırmak için kullanılan ilk ve en önemli oportünist araç olarak, Britanya'da şiddetli Türk karşıtı duygular yaratılmasına büyük katkısı olmuştu; bkz. örneğin Harris 1939. Ardından ortaya çıkan isterik ırkçı söylemin iyi bir örneği Freeman 1877'dir.

30 Smith 1908, s. v-vi.



Resim 10.5. Jaroslav Čermák, *Razzia de bachi-bouzoucks dans un village chrétien de l'Herzégovine (Turquie)* [Hersek'teki (Türkiye) bir Hıristiyan köyüne başıbozuk baskını] (1861). Dahesh Sanat Müzesi, New York, 2000.19.

Bu sanatçılar, Osmanlı Balkanları'yla ilgili çok eskilere dayanan kültürel kalıpyargıların üstüne inşa edilmiş olan –Çek sanatçı Jaroslav Čermák'ın, Resim 10.5'te gördüğümüz, gülünç derecede abartılı resmiyle doruğuna ulaşan– önemli bir çalışmalar bütünü ortaya çıkardı. Aralarından birkaç çarpıcı örneği tartışmak istiyorum.

Londra doğumlu Charles Carrington (Paul Ferdinando'nun takma adı, 1868-1921) 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında kıta Avrupası'nda erotik malzeme yayıncılarının en faalleri arasındaydı. *La flagellation à travers le monde* [Dünyada Kamçılama] başlıklı popüler bir dizide, Jean de Villiot takma adını kullanan üretken yazar(lar)ın kaleme aldığı *Œil pour œil: Épisode de l'insurrection macédonienne* [Göze Göz: Makedonya Ayaklanmasından bir Serüven] (1905) başlıklı etkileyici bir kitap çıkarmıştı. Bu kitap bir kez, o da topu topu 300 nüsha basılmışa benziyor; gene de, Balkanlar bağlamında savaş ve cinselliği birleştiren iyi bir örnektir ve böyle olduğu için kesinlikle dikkatimize değerdir. Romanın başında, yazarın savaş gaddarlıklarını betimlerken abartmadığını belirten uzun bir Önsöz vardır; bu görüş, Jacques Dhur'un 13 Ekim 1903'te *Le Journal*'de çıkan "Une page rouge" [Bir Kızıl Sayfa] başlıklı makalesi özetlenerek desteklenir.[31] Bu özet, Edirne vilayetinde vuku bulduğu anlatılan vahşeti –ırza geçme dahil– titizce verilmiş ayrıntılarla betimler:

> Koulata'da –80 evlik bir yerleşim– [ve] Tchéglaïk'te [Çağlayan?] –100 evlik küçük bir kasaba– geçen 28 Ağustos'ta Türk askerleri işe girişti. Koulata'da birkaç köylü öldürdüler... Tzona Ivanova, Thodora Stoyanova ile kızı dahil birkaç kadının ırzına geçtiler... Tchéglaïk nüfusuna aynı biçimde davranıldı. O köyde Türklerin kurbanları arasında askerlerin ırzına geçip katlettiği ve parça parça kestiği dört kadın ve sekiz genç kız vardı... 29'unda asker ve başıbozuk Ericlaire'i [Erikler?] istila etti, 69 Bulgar evi yakıldı, diğer 40'ı talan edildi ve yıkıldı, karılarının ve çocuklarının gözleri önünde 45 erkek öldürüldü... Haremlerin yeniden doldurulması için kadınlara saldırıldı... Başıbozuk ve asker Almadjik'i [Elmacık?] yaktılar ve yaklaşık 20 aileyi katlettiler. Adı geçen köydeki Türk evlerine birçok kadın ve genç kız götürüldü... Yaşlı bir kadın, Thodora, öldürüldü, yanı sıra Türklerin önce çırılçıplak soyduğu, dansetmeye zorladığı ve sonra ırzına geçtiği 35 kadın ve genç kız vardı... Pek çok kadın ve genç kızın, özellikle Zlasta Ioneff, Doukinia Stamatova ve küçük Daphinea Stoycova'nın ırzına geçildi. Diğerleri hareme yollandı...

31 Önce bunun sahte bir atıf olduğunu düşünmüştüm, ancak gerçektir. İzini sürerek bana bir kopya sağladığı için Ozan Yiğitkeskin'e minnettarım.

Anlatı bu doğrultuda sayfalarca sürer, sonunda önsöz bir zafer edası ve retorik bir soruyla biter: "Bunları okuduktan sonra, bu kitabın yazarı kendini hayali birtakım gaddarlıkları anlatmaya kaptırmakla nasıl suçlanabilir?"[32]

Bütün bunlar bir yana, roman inanılması çok zor bir öykü anlatır: Tchéglaïk'te köyün bir ileri geleninin kızı Thodra Ivanovna, "bakire karnı deşen" Ali Pesheven adlı bir Arnavut savaş beyinin yönettiği başıbozuk baskınında, düğün gününde, hem babasını hem de kocasını kaybeder. İntikam alacağına yemin eder ve Bulgar isyancılara katıldığı sırada eşkıya tarafından kaçırılıp İstanbul'da genelev işleten bir Fransız kadına satılır – burada ola ola, sado-mazo oyunlarda çok başarılı bir baskın kadın olur! Kader bu ya, Pesheven sonunda geneleve gelir. Şaşılacak şey ama o zamana kadar bakireliğini korumuş olan Thodra, ona bile isteye teslim olur; ancak tam kızlığının bozulması anında adamı hadım edip sevdiklerinin yanı sıra anavatanının ve memleketlilerinin uğradığı saldırıların öcünü alır.

Bu romanda olaylara dayanan birçok olgu vardır, ama daha da fazlası kurgusaldır. Örneğin, Thodra eşkıya tarafından kaçırıldıktan sonra, üç Amerikalı ile karşılaşır: genç bir din adamı, onun annesi, bir de Makedonya işgalcilerine Tanrı adına yardım ederek yürek acısını unutmak isteyen Maggy Marble adında Chicago'lu bir sosyete kızı. Bu kişinin 1901'de Makedonyalı isyancılar tarafından kaçırılan Amerikalı misyoner Ellen Maria Stone'nun gerçek öyküsüne dayandığına şüphe yoktur.[33] Ancak, bu gerçek kırıntısı yazarın öyküyü anlatırken eğlenceli birtakım katkılarda bulunmasını engellemez: örneğin Miss Marble'ın bir süre sonra kendisine tecavüz edilmesini gayet tahammül edilebilir bulduğunu, çünkü her seferinde sıkı bir kamçı seansı sonunda rızasının alındığını öğreniyoruz! Emsal olarak bu kez açıkça kurgusal olan ünlü anonim klasik *The Lustful Turk*'ü [Şehvetli Türk] (1828) gösterebiliriz; bu kitabın sonunda Cezayir Dayısı Ali, kaçırılmış bir Yunanlı kız tarafından hadım edilir (*The Lustful Turk*'ün filhelenizm coşkusunun doruğunda olduğu bir dönemde yayımlanmış olması dikkate değerdir.) "Türk"ün hadım edilmesinin ardındaki sembolizm belli ki Osmanlı İmparatorluğu'nun güçsüzleştirilmesi olduğuna göre, burada, Balkanlar'daki siyasi Osmanlı egemenliği aynı zamanda *cinsel* bir egemenlik olayı gibi ele alınmaktadır.

32 Villiot 1905, s. vi-xx. Diğer sayfa numaraları metinde.

33 Örneğin bkz. Sherman 1980; Carpenter 2004. İkincisi okunması kolay, gazeteci üslubunda bir eserdir, ancak bu olayın Amerika'nın "ilk" modern rehine krizi olup olmadığı tartışılabilir: Ne de olsa unutulmamalıdır ki Berberi Savaşları tam olarak Amerikalılar rehin alındığı için çıkmıştır ve 19. yüzyıl birçok tarihçi tarafından "modern" sayılmaktadır.

Neticede, *Œil pour œil* büyük ölçüde eskiden beri süregelen cinsel klişelerin üstüne inşa edilmiştir; nitekim anlatıcının "İnsan nasıl Roma'da ermişlik isterse, İstanbul'da zevk ister" cümlesi bunun kanıtıdır (s. 179). Ancak, günümüz bağlamında bu kitabı ilginç kılan, tam da milliyetçilik ile cinselliği üst üste getirmesidir. Birkaç örnek vermeme izin verin; birincisi genelevin sahibi ile Ali Pesheven arasındaki konuşmadır:

> – Seferler sırasında sıkılmıyor musunuz?
> – Asla! dedi Ağa, aldırmaz bir edayla.
> – Makedonya'da güzel kızlar var, ha?
> – Elbette! Fena değiller!
> – Bundan az buçuk haberim var. Burada, evde, nefis Bulgarlar var. Ama geldiklerinde biraz solgundular... Babalarını ve ağabeylerini öldürdüğünüz bakireleri ne yapıyorsunuz?
> – Amma soru! diye güldü asker, Irzlarına geçiyoruz!
> – Sonra?
> – Ne demek sonra? Irzına henüz, bazen işin teşrifatına aldırmayan on erkek tarafından geçilmiş bir kızla ne yapmamızı istiyorsun, dördüncü veya beşinci herif hareketsiz, bilinçsiz, hatta bazen ölü bir kadından başka bir şey bulamaz çılgın aşk açlığını dindirmek için, çünkü kadınlar art arda ırza geçilmeye dayanamaz. (s. 170-1)

İkinci metin, Thodra'nın düşünceleriyle ilgilidir:

> Sadistleri eskiden de görmüştü; sözcüğü bilmeden, ne anlama geldiğini biliyordu. O Arnavutlar,[34] o başıbozuklar, katledip yağmaladıktan sonra Makedonyalı bakirelere koşan o lanetli Türkler, onları yükselen alevlerin arasında, ateşin parıltısında iğrenç okşamalara katlanmaya zorlayanlar, sadece acı vererek zevk alanlar, kendilerini sadece gereksiz vahşetle, şiddetle uyandırabilenler, işte bu insanlar sadistti. (s. 220)

Kısaca, sanırım bu kitabın siyaset ile pornografi arasındaki sınırı bulanıklaştırdığı söylenebilir. Bazıları siyasi içeriğin hikâyeyi daha inandırıcı ve dolayısıyla cinsel olarak daha heyecanlı yapma gibi fırsatçı bir amaca zemin hazırlamaktan başka bir şey kapsamadığını öne sürebilirler, ancak bence bu basitleştirme olacaktır. Ayrıca, yazarın tek niyeti bu olsa bile, okurların metnin okumalarına kaçınılmaz olarak kendi kültürel ve siyasal birikimlerini

34 Bu kitapta, başka çalışmalarda olduğu gibi, Türk olmayan Balkan Müslümanlarının (örneğin Arnavutların) yanı sıra imparatorluğun diğer Müslüman tebaası (örneğin Çerkesler, Araplar ve Kürtler) da "Türk" gibi tasvir ediliyorlardı.



Resim 10.6. Gottfried Sieben, taşbaskı. Archibald Smith [takma ad], *Balkangreuel* [Balkan mezalimi] (Viyana: Gesellschaft österreichischer Bibliophilen) [yani, C.W. Stern], 1909).

kattıkları ve bundan aldıkları dersleri daha sonra bir gazeteyi ellerine aldıklarında veya dünyanın gidişatı hakkında sohbet ederken kullanmamalarının mümkün olmadığı, ortadadır.

Yine bağlantılı, bu kez görsel bir çalışma, Viyanalı erotika yayıncısı C.W. Stern'in bastığı *Balkangreuel* [Balkan Mezalimi] (1909) başlıklı, büyük boy on iki taşbaskıyı içeren şaşırtıcı portföydür. Üstündeki Archibald Smith adı da takmadır; baskılar yetenekli kitap illüstratörü Gottfried Sieben'in (1856-1918) elinden çıkmıştır. Resim 10.1 bu taşbaskılardan birini, Resim 10.6 bir diğerini sunuyor. İkincisinde birçok Avrupalının iğrenç bulacağı bir sahne vardır: dört Türk askeri bir Ortodoks kilisesinin içinde dört bakirenin ırzına geçerken papazı da seyretmeye zorlamaktadırlar. (İstan-bul'un fethi dolayısıyla anlatılan ırza geçme öykülerinde Aya Sofya'nın nasıl öne çıktığını hatırlayınız.) *Œil pour œil*'deki *L'orgie cruelle dans l'église* [Kilisede zalim şehvet âlemi] başlıklı bölümün konusu da buna oldukça benzer, ancak mağdurların bazıları erkek çocuklarıdır. (Benzer birçok kitap gibi, *Œil pour œil* eşcinsel düşmanlığını siyasal sermayeyi arttırmak için kullanır; Thodra'yı kaçıran Kürt onu genç bir erkek sanmıştır!) Villiot şöyle yazar:

> Küçücük oğlanların da kılıçla başları kesilmişti. Sadece en güzel birkaçına dokunulmamıştı. Askerler onları, genç kızları koruma altında tuttukları kiliseye itmişti.
>
> İşte orada kana ve ganimete doymuş ve şimdi başka eğlenceler arayan vahşi bir sürü emeline nail oluyordu.
>
> Tanrı'nın tapınağına bilhassa girdiler... Elleri arkada bağlı esirler sessizce ağlıyor, küçük oğlanlar ise çığlıklar atıyordu.
>
> Kürtler ağır ağır dolaşıyordu. Beğendikleri bir kız veya bir çocuk bul-

> dukları zaman, kime rastlarsa, boynundan, omzundan, kolundan yakalayıp kendilerine çekiyorlardı. (s. 69-70)

Gerçekten de, iki çalışma arasında yeteri kadar benzerlik vardır, en azından Sieben'in Villiot'dan esinlenmiş olması gerekir; ama açık konuşmak gerekirse, bu sahnelerin koreografisini tek başına yapmak çok fazla düş gücü gerektirmeyecektir!

Balkangreuel kurumsallaşmış sanatsal savaş vahşeti betimleme geleneğinin bir parçasıdır, hem kendisinden önce hem de sonra yayımlanmış çalışmalarla karşılaştırılabilir: Jacques Callot, *Les misères et les mal-heurs de la guerre*'i [Savaşın acıları ve felaketleri] (1633); Francisco Goya, *Los desastres de la Guerra* [Savaş Faciaları] (gravür 1810-1820, ilk bs. 1863); J.G. Domergue, *Le livre rouge des atrocités allemandes* [Alman vahşetinin kızıl kitabı] (1916); Frans Masereel, *Remember!* [Hatırla!] (1946). Ancak, *Balkangreuel*'i diğerlerinden farklı kılan, cinsellik tümünde varken, bu çalışmaların cinsel şiddeti Makedonya'daki savaş zulmünün özü olarak anlatması bakımından tek oluşudur; bunun da çatışmanın "Doğulu" bir ortamda cereyan etmesiyle yakından ilişkili olduğuna şüphe yoktur. Taşbaskıların başında, muhtemelen bir başka takma ad olan Herbert Stone (bu isim en az bir başka C.W. Stern yayınında da kullanılmıştır) imzalı bir Giriş vardır. Sadece beş sayfa uzunluğundaki bu metin Balkanlar'ın karmaşık ve kanlı bir bölge olduğu kalıpyargısını kullanır; bu bölgede "Sırplar, Bulgarlar, Türkler, Arnavutlar, Yunanlılar bir kaleidoskoptaki cam yapraklar gibi rengârenk ve karmakarışıktır, tek fark ne kadar döndürülürse döndürülsün ortaya düzenli bir resim çıkmamasıdır, ancak bir ana renk hep parlar: Kan!"[35] Çeşitli etnik ve dinsel grupların varsayılan şiddet eğilimi geniş genellemeler halinde tanımlanmış ve sonra sanat çalışması için sahne kurulmuştur:

> Sanatçının kalemi, izleyen sayfaları çizerken cesurdu. Sizin için tatlı, baştan çıkarıcı aşk sahneleri değil, savunmasız kadının üstüne kendini bir hayvan gibi atan erkeğin şiddet eylemlerini resimledi. Kadının arzu değil, acı ve öfke duyduğu sahneler. Kadın vahşi tecavüzcünün kollarında kıvranırken cinayet ve intikam düşünür. Sanatçı malzemesini yumuşatmak ve gemlemek için cesur kalemini ustalıkla kullandı. Resimlediği erkekler gibi cesur, zalim ve acımasız.
>
> Dolayısıyla bu sayfalara ciddiyetle ve duygudaşlıkla bakın ve kadınlarınızı, Makedonya'daki kız kardeşlerinin hatırı için, ayaklar altındaki halı misali ellerinizin üzerine yerleştirin. (s. 7)

35 Smith 1909, s. 3, Herbert Stone'un yazdığı Giriş. Diğer sayfa numaraları metinde.

Türkleri tek şiddet suçu işleyenler olarak ne giriş bölümünün, ne de resimlerin göstermesi dikkat çekicidir. Farklı giysilerinden, sadece Osmanlı askerlerini, başıbozukları ve Arnavutları değil, Makedonyalı isyancıları da tanımak mümkündür. Ancak, bu resimlerin korsan basımlarında durum farklıydı. Örneğin, takma adlı Ophillia Pratt'ın yazdığı *Balkan Cruelties* [Balkan Mezalimi] (1916) adlı kitapçıkta özgün başlık ve resimler korunmuş olmasına rağmen, metnin kendisi tamamen Ermenilerin gördüğü zulümle[36] ilgilidir ve kötü adamlar su götürmez biçimde Türk ve Kürttür. Vikont James Bryce'm Önsöz'ü –büyük olasılıkla kendi izni olmadan *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire*'dan [Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermenilere nasıl davranıldı] (1916)[37] biraz değiştirilerek alınmıştı– yazmasıyla övünen bu garip yayın, Sieben taşbaskılarının fotoğraf baskılarından ve bunlara eşlik eden on iki inanılmaz derecede kaba saba şiirden oluşur. Bir bölümü şöyledir:

> Ah ırzına geçilmiş güzel, ne sahne,
> Böyle miydi ormanın yeşilinde de?
> Eller ağaca bağlanmış, toprakta sırtlar,
> Dizlerle onu uzak tutma şansı ne kadar?
> Çaresiz ve çıplak bir güzel olduğunda
> Şehvet düşkünü Türk, formunda.
>
> Lanetli kemiğini dayadığında,
> Taş kadar sert geldi kıza,
> Mücadele etti kolları bere içinde kalana kadar,
> Bu Türk'ün onun tadını daha da çıkarmasını yarar,
> Her hareketi daha fazla zevk verdi,
> Çünkü "ata binmeyi" severdi. (Şiir 7)[38]

Resim 10.1'deki taşbaskıya eşlik eden şiirde ise aşağıdaki dörtlükler yer alır:

> Kasaba yağmalandı, verildi ateşe,
> Haykırış ve kurşun ve küfürle,
> Kanlı sarhoş Türk kötüdür,
> Şehveti uyanan daha da kötüdür.

36 Aslında, bu keyfi bağlam değişimi benzersiz olmaktan uzaktır. Jaroslav Čermák'ın resmi 1861 Paris Salon'unda sergilendiği zaman mekân kesin olarak Hersek'ti, ama gravürünün başlığı 'Suriye Katliamından bir Sahne"dir! (Strahan [yak.1880], 1, levha 137).

37 Krş. Bryce 1916, s. xxi.

38 Pratt 1916.

Bir dolu güzel, genç ve kırılgan,
Vahşi erkeğin şehvetini doyuran,
Ve birçok çiçek gibi saf bakire,
Ayaklar altına alındı tozun içinde. (Şiir 11)

Sieben illüstrasyonlarının bir başka korsan versiyonu olan *Eunuch a jiné obrazy z Balkánu* [Hadım ve Balkanlar'dan diğer sahneler] (1932) "J.S."nin metni eşliğinde Prag'da özel olarak 100 kopya basıldı. Burada, her resim hakkında (15. yüzyıl başında geçen!) küçük bir öykü yazılmıştı; örneğin başlıktaki hadım, Resim 10.6'daki acımasız Türkler tarafından sözde iğdiş edilen papazdı. Kitap Çekoslovakya'daki panslavizmin savaş sonrası dorukta olduğu sırada yayınlanmıştı ve Osmanlıların hiçbir zaman işgal etmediği bir ülkede, olmayan bir Türk karşıtlığını kamçılamak için bu ideolojinin hizmetindedir:

> Kelle vergisi ve tarım ürünlerinden alınan onda birlik vergi her yerde vardı. Bunlara ceza görmeyen şiddet eklenmişti –ışıldayan güzellikteki kadınlara işkence ve ırza geçme, anneleri babaları önünde kızların ırzlarına geçme, kocaları savaşta ölen kadınlara tecavüz. Her gaddarlık sefih tutku âlemleriyle bitiyordu, Eski Sırbistan'da da böyle olmuştu, ama bu canavarlıkları daha da feci kılan, tüm Avrupa'nın sessiz kalışı, müdahale etme iradesi gösteremeyişiydi... Balkanlar'daki Türk mezalimi neticesinde kanlar nehir gibi aktı ve Hıristiyanlar korkunç acılar çekti.[39]

Çek okurlar muhtemelen Makedonyalı devrimcilerin üniformalarını tanıyabileceğinden, Hıristiyan Slavların kadınların ırzına geçişlerini betimleyen sahneler basitçe Türklerin işi diye geçiştirilmemiş, aksine, resimlere eşlik eden öykülerde, kurnazca, Slav kardeşlerine Türklerin reva gördüğü gaddarlıkların haklı karşılığı olarak açıklanmıştı!

Bunca korsan basımını, kartpostallarda yer alışını,[40] fotoğraflarının çekilip basılışını, erotik sanat ve edebiyat konusundaki kitaplara dahil edilişini düşünürsek, Gottfried Sieben'in *Balkangreuel*'deki illüstrasyonlarının portföyün kapsamıyla sınırlı kalmamış olduğu açıktır. Burada belirtmem gerekiyor: Çoğu zaman Gottfried Sieben'e atfedilen gizemli bir sulu-

39 Smith ve J.S. 1932, s. 6-7. Çek metinlerindeki yardımları için Ivan G. Schick ve Mirna Šolić'e minnetarım.

40 Örneğin Brunner (1922, s. 84), Romanya ordusunda Birinci Dünya Savaşı sırasında dolaşan kartpostalların amacının "askerleri Türklere karşı kışkırtmak" olduğunu belirtir. Kartpostallardan altısını betimler ve birinin fotoğrafını basar; anlaşılan Sieben'in *Balkangreuel*'inden haberi yoktur, ama atıfta bulunduğu imgelerin tümünün oradan alındığı bellidir.

boya resim dizisi daha vardır ve bunlardan örnekler birçok yerde basılmıştır.[41] Türkiye ve Balkanlar'da falaka olaylarını betimleyen bu resimler, "M. Sadow" (!) takma adıyla yayımlanmış *Die Prügelzucht in der Türkei und im Orient*'e[42] [Türkiye ve Doğu'da Dayak Cezası] eşlik etmek üzere yapılmış olabilirler. Ancak, bu kitabın izini bulabildiğim birkaç nüshası resimsizdi; bütün çabalarıma rağmen bu resimlerin tam dizi halinde yayımlanıp yayımlanmadığını –yayımlandı ise nerede yayımlandığım– belirleyemedim.

SONUÇ

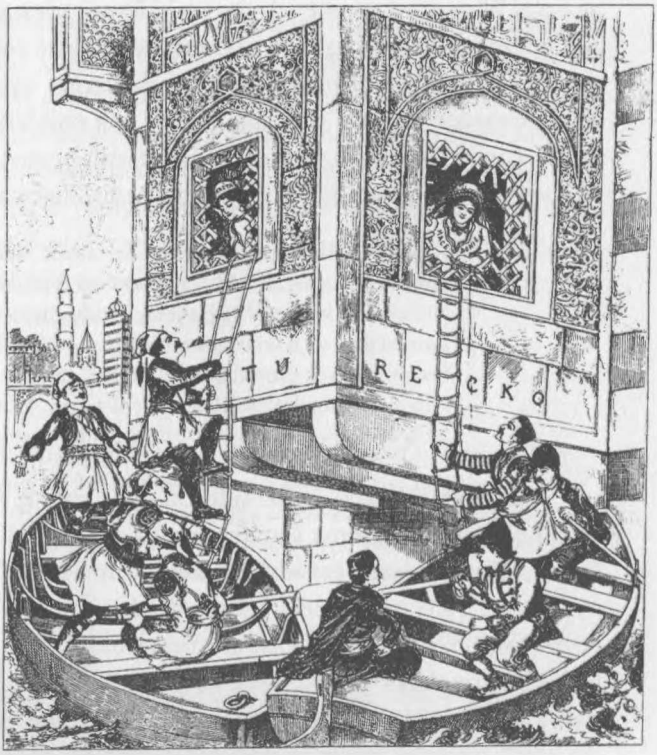
Girit krizi sırasında, bir Çek gazetesinde 1897'de yayımlanan bir siyasi karikatür Girit ve Makedonya'yı Boğaz'daki bir yalıya hapsedilmiş iki kadın olarak gösterir; Yunan ve Bulgar giysileri içindeki genç erkekler, sandallarını yalının pencerelerinin önüne çekmiş, iki kadını kurtarmaya hazırlanmaktadırlar (Resim 10.7). Bu karikatür birçok açıdan benim burada altını çizmeye çalıştığım olguyu özetler: Bağımsızlık mücadeleleri cinsiyetleştirilmiş ve cinselleştirilmiştir; Osmanlı egemenliği, cinsel egemenlik ve erkeklerin kadınlara boyun eğdirmesi olarak temsil edilmiş, böylece yüzyıllar kadar eski cinsiyet ve cinsellik kalıpyargılarının milliyetçi politikalar doğrultusunda harekete geçirilmesi sağlanmıştır.

Osmanlı Balkanları'nda ulusal çatışmayı temsil etmek için kullanılan etnik gruplararası ve inançlararası cinsel ilişkinin en temel unsurlarından biri *acı çekme* idi. Arthur Kleinman, Veena Das ve Margaret Lock'un zekice belirttikleri gibi,

> Çekilen acıların kültürel temsilleri –imgeler, prototipik öyküler, mecazlar, modeller– popüler kültür veya belirli toplumsal kurumlar tarafından siyasi

41 Bana bu imgelerin üslubunun Sieben'inkinden çok farklı geldiğini söylemeliyim; onun eserleri kadar incelikli değiller. Ancak bunlara yer veren tüm kitaplar imgeleri Sieben'a atfeder. Her halükârda, bugüne kadar bulabildiğim tüm imgelerin ve nerede yayınlandıklarının bir listesini vereyim: Bir harem sahnesi, Institut für Sexualforschung Wien 1928-1931, 3, s. 697; bir başka harem sahnesi, Englisch 1932; Arabistan'da geçen bir sahne, Welzl 1929, s. 75; bir Balkan sahnesi, hem Welzl 1929, s. 96 hem de Institut für Sexualforschung in Wien 1928-1931 içinde; bir başka Balkan (?) sahnesi, Welzl 1929, s. 152. Buna ek olarak, bu seriden ama yayımlanmamış olduğu anlaşılan bir harem sahnesinin, arkası "ARCHIV D. INST. F. SEX. FORSCHUNG WIEN" damgalı ve o dönemde çekilmiş, yeni elime geçen fotoğrafı için Isabelle Azoulay'a şükran borçluyum.

42 Bu kitap, *Die Disziplin bei allen Völkern. Eine Geschichte der Körperschaften aller Nationen* serisinin ilk cildi olarak yayımlanmıştır. İki bölümden oluşur: Biri Türkiye'de –özellikle haremde– işkence ve zulüm, diğeri Balkanlar'da işkence ve zulüm üzerinedir. Seride Rusya'da işkenceyle ilgili bir cilt daha olduğunu biliyorum.



Resim 10.7. Yunan ve Bulgar milliyetçileri sırasıyla Giritli kadını (Girit'i) ve Makedon kadını (Makedonya'yı) haremden (Türkiye'den) kurtarıyor. Bohemya'da çıkan *Humoristické Listy* gazetesinde yayınlanan karikatür (20 Mart 1897). John Grand-Carteret, *La Crète devant l'image: 150 reproductions de caricatures grecques, françaises, allemandes, anglaises, autrichiennes, hongroises, bohémiennes, danoises, espagnoles, italiennes, russes, suisses, américaines* (Paris: Société française d'Éditions d'Art L.-Henry May, [1897]).

ve ahlaki amaçlarla sahiplenilebilir (ve genellikle böyle olur). Bu nedenle, *acı çekmenin toplumsal kullanımı vardır.*[43]

Arthur ve Jean Kleinman'ın, savaş vahşeti mağdurlarının acılarını toplumsal kullanıma sokmalarına odaklanarak öne sürdüğüne göre, tecavüze uğrayanların anıları ve bu anıları dile getiren travma öyküleri, "birer alışveriş aracı, simgesel bir sermaye olur, böylece fiziksel kaynakların değiş tokuşuna katılır ve siyasal sığınmacı statüsünü kazanırlar."[44] Bu makalede ele alınan kurgusal metinler ve imgeler kendi dönemlerinde birbiriyle benzeşiyordu, fakat genellikle birinci tekil şahıs anlatılar olmadıklarından, asıl işlevleri biraz farklılaşmıştı. Tasvir ettikleri cinsel şiddet ve çağrıştırdıkları ortak tecavüz anılarıyla bu çalışmalar *ulusların siyasi sermaye birikimlerine yardım etti*, uluslar bu sermayeyle emperyal rekabet ile nüfuz ve toprak mücadelesinin karakteri-

43 Editörün Giriş'i, Kleinman, Das, ve Lock 1997, s. xi; vurgu bizim.
44 Kleinman ve Kleinman 1997, s. 9-10, vurgu bizim.

ze ettiği küresel askeri güç –deyim yerindeyse– piyasasına girdiler. Sayısız şiir, roman, oyun, resim, baskı ve heykelde yeniden ve yeniden anlatılan cinsel tecavüz öyküleri ulusal bağımsızlık hareketlerine siyasal destek sağladı, zira böylece mağdur statüsü elde edip desteği hak ettiklerini gösterebilmişlerdi.

Cinsel şiddet ve ırza tecavüzü siyasetin hizmetinde araçsallaştırmaktaki sorun, mecazların asla masum olmayışıdır. Pettman'ın yazdığı gibi:

> [U]lusun ve devletin aşağılanmasını temsil etmek üzere kullanılan ırza tecavüz mecazı ... siyasi saldırı veya yenilgi felaketi ile gerçek kadınlara tecavüzü birbirine karıştırır ve bu süreç içinde gücün erkek egemen siyaseti kadınların acıları ve haklarını kendine mal eder. Ulusu/ülkeyi sevilen bir kadın bedeni halinde erotikleştirmek, cinsel tehlike ile sınır ihlalleri ve sınır savunmasının özdeşleştirilmesine yol açar... [S]ınırların denetlenmesi kolaylıkla kadın bedenlerinin ve eylemlerinin denetlenmesine dönüşür.[45]

Başka bir deyişle, cinsel şiddetin siyasi mecaz olarak kullanılması, centilmenlik denilen koruma şantajını ayyuka çıkarır: Erkekler kadınları denetleme hakkını, onları diğer erkeklerden koruma karşılığında gasp ederler. Jenny Sharpe, 1857 tarihindeki "Sepoy Ayaklanması" denilen olaya Britanyalıların tepkisini konu alan ilginç araştırmasında, "Irza tecavüzün *temsili*, İngiliz kadınlarını 'seks' olarak kendine mal eder. Bu mal ediş erotikleştirilmiş ve ırzına geçilmiş birer beden olarak kadınların nesnelleştirilmesi yoluyla gerçekleşir" diyordu. Böyle söylemsel stratejilerin toplumsal sonuçlarını hayal etmek zor değildir: Irza tecavüz öyküleri "kadın bedenlerinin cinsel olarak gasp edilebileceğinin gösterilmesinde toplumsal cinsiyet rollerini şiddetle yeniden üretir. Bu bakış açısından, ırza tecavüzün anlamı onun söylemdeki üretiminden koparılamaz."[46] "Barbar" Türklerin Balkan bakirelerinin ırzına geçmesi anlatıları sadece ırkçılığı güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda kadınları nesnelleştirerek ve onları gaspın doğal nesneleri ve tecavüzün hedefleri olarak betimleyerek toplumsal cinsiyeti yeniden üretirler. Nancy Paxton'ın sömürgelerdeki ırza tecavüz anlatıları hakkında yazdığı gibi, cinsel tecavüzün mecazi kullanımı "çift görev yapmıştır": "Britanyalı sömürgecilerin egemenliğini Hint erkeklerin kanunsuzluklarını ileri sürerek doğal hale getirmiş, aynı zamanda Britanyalı kadınlara kurban rolünü biçerek toplumdaki geleneksel cinsiyet rollerini pekiştirmiştir; böylece, Britanyalı feministlerin kadınlara daha fazla siyasal ve toplumsal eşitlik taleplerine karşı koymuştur."[47]

45 Pettman 1996, s. 49, 51.
46 Sharpe 1993, s. 66-67, 120.
47 Paxton 1992, s. 6.

Burada tartışılan kalıpyargılar hâlâ canlılığını korumaktadır. Balkan bakireleri ile ırzlarına geçen Türklerin öyküleri 1990'ların başında Yugoslavya'daki çatışmalar sırasında önemli bir rol oynadı;[48] şüphesiz suç faillerinin zihinlerinde kitlesel ırza tecavüzleri ve diğer vahşeti haklı çıkarmaya büyük katkısı oldu. Ayrıca, her nerede olursa olsun kullanımları –tabiri caizse, her "nöbetleri"– onları daha güçlü yapıyor: Bloch'un seksen yılı aşkın bir zaman önce yazdığı gibi, "İnsanın neye inanmaya ihtiyacı varsa, ona kolayca inanır. Ses getiren eylemlere, özellikle de zalimce olanlara esin veren bir efsanenin yok edilmesi hemen hemen mümkün değildir."[49]

Kaynakça

Anonim, *Turkish Barbarity: An Affecting Narrative of the Unparalleled Sufferings of Mrs. Sophia Mazro, a Greek Lady of Missolonghi, Who with Her Two Daughters (at the Capture of that Fortress by the Turks) were Made Prisoners by the barbarians, by Whom their Once Peacable Dwelling was Reduced to Ashes, and Their Unfortunate Husband and Parent, in His Attempt to Protect His Family, Inhumanly Put to Death in Their Presence*, G. C. Jennings, Providence, 1828.

Anonim, *Powers' Statue of the Greek Slave, Exhibiting at the Pennsylvania Academy of Fine Arts*, T.K. ve P. G. Collins, 1848.

Arslantunah, Mustafa, "Balkanlar'da Sadizm", *Virgül*, Philadelphia, 2006, s. 92.

Baumgarth, Hans Georg, *Das Geschlechtsleben im Kriege: Eine Rechtfertigung für viele Unglückliche*, Rosen Verlag, Berlin (yak. 1919).

Bjelić, Dušan ve Lucinda Cole, "Sexualizing the Serb", *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation* içinde, ed. Dušan Bjelić ve Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 2002.

Bloch, Marc, "Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre", *Revue de synthèse historique*, 33, 1921.

Bohnstedt, John W., "The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 58, 9, 1968.

[Browning, Elizabeth Barrett], *The Complete Poetical Works of Mrs Browning*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1900.

Brunner, J. [Julius] C., *Illustrierte Sittengeschichte: Krieg und Geschlechtsleben*, Delius Verlag, Frankfurt am Main, 1922.

Bryce, [James], [1st] Viscount. *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-16: Documents Presented to Viscount Grey of Fallodon, Secretary of State for Foreign*

48 Burası belki de yakın dönemin siyasi konularına girmenin yeri değildir. İlgilenen okurlara, bu makalede tartışılan malzemedeki cinselleştirilmiş savaş propagandası örnekleri için aşağıdaki kaynaklar önerilir: Milovan Milutinović'i alıntılayan Gutman 1993, s. ix-x; Nada Todorov'u alıntılayan Cigar 1995, s. 70; Nikola Marinović'i alıntılayan MacDonald 2002, s. 268.

49 Bloch 1921, s. 28.

Affairs, Printed under the authority of His Majesty's Stationary Office by Sir Loseph Causton and Sons, Limited, Londra, 1916.

[Byron, George Gordon Byron, Baron] [Lord Byron], *The Complete Poetical Works of Lord Byron*, Houghton Mifflin Company, Boston, New York, ve Chicago, 1905.

Callot, Jacques, *Les miseres et les mal-heurs de la guerre*, Israel [Henriet], Paris, 1633.

Carpenter, Teresa, *The Miss Stone Affair: America's First Modern Hostage Crisis*, Simon & Schuster, New York, 2004.

Cigar, Norman, *Genocide in Bosnia: the Policy of "Ethnic Cleansing"*, Texas A & M University Press, College Station, 1995.

Daniel, Norman, *Islam and the West: the Making of an Image*, The University Press, Edinburgh, 1960.

Dauzat, Albert, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, La renaissance du livre, t.y., Paris.

Debenedetti, Todros, *La crudeltà sessuale e la Guerra*, S. Lattes & C., Editori, Torino (yak. 1916).

DelPlato, Joan, *Multiple Wives, Multiple Pleasures: Representing the Harem, 1800-1875*, Fairleigh Dickinson University Press; Associated University Presses, Madison ve Teaneck, Londra, 2002.

Domergue, J. G., *Le Livre rouge des atrocités allemandes, d'après les rapports officiels des gouvernements français, anglais, et belge, par l'image*, Paul Escudier'nin Önsöz'ü ve Jean Richepin'in Sonsöz'üyle (Ědition Le Magazine, Paris, 1916).

Droulia, Loukia, *Philhéllenisme: Ouvrages inspirés par la guerre de l'indépendance greque, 1821-1833. Répertoire bibliographique*, Centre de recherces néo-helléniques de la Fondation nationale de la recherche scientifique, Atina, 1974.

Duehren, Eugène [Iwan Bloch'un takma adı], *Le marquis de Sade et son temps*, çev. A. Weber-Riga, Octave Uzanne'nin Giriş'iyle, H. Barsdorf, Ěditeur, Berlin; A. Michalon, Paris, 1901.

Englisch, Paul, *Sittengeschichte des Orients*, Kiepenheuer Verlag, Berlin; Phaidon Verlag, Viyana, 1932.

Fischer, H. C. ve E. X. Dubois, *Sexual Life During the World War*, Francis Aldor, Publisher, Londra, 1937.

Freeman, Edward A., *The Turks in Europe*, William Mullan and Son, Londra ve Belfast, 1877.

Gallo, Emanuele, *La Guerra e la sua ragion sessuale*, Fratelli Bocca, Editori, Torino, 1912.

Gladstone, William Ewart, *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, John Murray, Londra, 1876.

Gloag, John [Edwards], *Word Warfare: Some Aspects of German Propoganda and English Liberty*, Nicholson and Watson Limited, Londra, 1939.

Goya, Francisco, *Los desastres de la Guerra. Coleccion de ochenta laminas inventadas y grabadas al agua fuerte*, Publicala la R[ea]l Academia de nobles artes de San Fernando, Madrid, 1863.

Grabner, Kerstin ve Annette Sprung, "Krieg und Vergewaltigung", *Krieg: Geschlecht und Gewalt*, içinde, ed. Barbara Hey ve diğ. Leykam Buchverlagsgesellschaft m.b.H., Graz, 1999.

Grosrichard, Alain, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, çev. Liz Heron,

Verso, Londra, 1998.
Gutman, Roy, *A Witness to Genocide*, Macmillan Publishing Company, New York, 1993.
Harris, David, *Britain and the Bulgarian Horrors of 1876*, The University of Chicago Press, Chicago, 1939.
Hirschfield, Magnus (ed.), *Sittengeschichte des Weltkrieges*, 2 cilt, Verlag für Sexualwissenschaft Schneider & Co., Leipzig ve Viyana, 1930.
—, *The Sexual History of the World War*, Falstaff Press, New York, 1937.
Hugo, Victor, *Œuvres poétiques complètes*, Robert Goffin'in Giriş'iyle, Editions Bernard Valiquette, Montréal, 1944.
Institut für Sexualforschung in Wien (ed.), *Bilder Lexicon*, 4 cilt, Verlag für Kulturforschung, Viyana ve Leipzig, 1928-1931.
Kasson, Joy S., *Marble Queens and Captives: Women in Nineteenth-Century American Sculpture*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1990.
Kleinman, Arthur ve Jean Kleinman, "The Appeal of Experience, the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", *Social Suffering* içinde, ed. Arthur Kleinman, Veena Das, ve Margaret Lock, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1997).
Kleinman, Arthur, Veena Das ve Margaret Lock (ed.), *Social Suffering*, University of California Press, (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1997.
Langenhove, Fernand van, *Comment naît un Cycle de Légendes: Francs-tireurs et atrocités en Belgique*, Librairie Payot et Cie., Lozan ve Paris, 1916.
Lester, C. Edwards, *The Artist, the Merchant, and the Statesman of the Age of the Medici, and of our Own Times*, Paine & Burgess, New York, 1845.
Lucien-Graux, Dr. [Lucien Graux'nun takma adı], *Les fausses nouvelles de la Grande Guerre*, 7 cilt, l'Édition française illustrée, Paris, 1918-1920.
MacDonald, David Bruce, *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester University Press, Manchester ve New York, 2002.
Masereel, Frans, *Remember!*, Herbert Lang, Librairie-Éditeur, Bern, 1946.
McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, The Darvin Press, Inc., Princeton, 1995.
McGann, Jerome J., *Fiery Dust: Byron's Poetic Development*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1968.
Moose, George L., *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Howard Fertig, New York, 1985.
Morin, Louis, *Comment le Docteur Boche, pour justifier à l'avance les infamies allemandes, accusait de sadisme sanglant les français en général et les parisiens en particulier*, Charles Bosse, Paris, 1918.
Nelson, Charmaine, "Hiram Powers's America: Shackles, Slaves, and the Racial Limits of Nineteenth-Century National Identity", *Canadian Review of American Studies*, 34, 2, 2004.
Pardoe, [Julia], Miss., *Romance of the Harem*, W.P. Fetridge & Co., New York and Boston, t.y.
Paxton, Nancy L., "Mobilizing Chivalry: Rape in British Novels about the Indian Uprising of 1857", *Victorian Studies*, 36, 1, 1992.

Pettman, Jan Jindy, *Worlding Women: a Feminist International Politics,* Allen & Unwin, St Leonards, 1996.

Ploux, François, *De bouche en oreille: Naissance et propagation des rumeurs dans le France du XIXe siècle*, Aubier; Éditions Flammarion, Paris, 2003.

Ponsonby, Arthur, *Falsehood in War-Time: Containing an Assortment of Lies Circulated throughout the nations during the Great War*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1928.

Pratt, Ophillia [takma ad], *The Balkan Cruelties; Being a Tale of Bloodthirsty* [Turkey] *in Twelve Parts*, Viscount Bryce'ın Giriş'iyle, kendi yayını, Londra, 1916.

Read, James Morgan, *Atrocity Propaganda, 1914-1919*, Yale University Press, New Haven, 1941.

Sadow, M. [takma ad], *Die Prügelzucht in der Türkei und im Orient*, Leipziger Verlag G.m.b.H., Leipzig, 1908.

Schick, İrvin C., *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*, Verso, Londra, 1999.

—, *Çerkes Güzeli: Bir Şarkiyatçı İmgenin Serüveni*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2004.

— (ed.), *Avrupalı Esirler ve Müslüman Efendileri: "Türk" İllerinde Esaret Anlatıları*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

Schoene, Alfons, *Krieg und Sexualität*, Verlag der Syndikalist Fritz Kater, Berlin, 1925.

Schwoebel, Robert, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517),* B. De Graaf, Nieuwkoop, 1967.

Seifert, Ruth, "Der weibliche Körper als Symbol und Zeichen: Geschlechtsspezifische Gewalt und die kulturelle Konstruktion des Krieges", *Gewalt im Krieg: Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhundreds* içinde, ed. Andreas Gestrich, Lit Verlag, Münster, 1996.

Setton, Kenneth M., *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1992.

Sharafuddin, Mohammed, *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 1994.

Sharpe, Jenny, *Allegories of Empire: the Figure of Woman in the Colonial Text*, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 1993.

Sherman, Laura Beth, *Fires on the Mountain: The Macedonian Revolutionary Movement and the Kidnapping of Ellen Stone*, East European Monographs, Boulder; Columbia University Press, New York, 1980.

Skidmore, Mark, *The Moral Traits of Christian and Saracen as Portrayed by the Chansons de Geste*, Colorado College Publications, Colorado Springs, 1935.

Smith, Archibald [Gottfried Sieben'ın takma adı], *Balkangreuel*, Gesellschaft österreichischer Bibliophilen (C.W. Stern), Viyana, 1909.

Smith, Archibald [Gottfried Sieben'in takma adı] ve J. S., *Eunuch a jiné obrazy z Balkánu* [Hadım ve Balkanlar'dan diğer sahneler], kendi yayını, Prag, 1932.

Smith, Arthur D. Howden, *Fighting the Turk in the Balkans. An American's Adventures with the Macedonian Revolutionists*, G.P. Putnam's Sons, New York ve Londra, 1908.

Spencer, Terence, *Fair Freece, Sad Relic: Literary Philhellenism from Shakespeare to Byron*, Octagon Books, New York, 1973.

Spier-Irving, I. [Isaak], *Irrwege und Notstände des Geschlechtsleben im Kriege*, Universal

Verlag, Münih (yak. 1917).

Strahan, Edward [Earl Shinn'in takma adı] (ed.), *The Art Treasures of America; Being the Choicest Work of Art in the Public and Private Collections of North America*, George Barrie, Philadelphia (yak. 1880).

Tsigakou, Fani-Maria, *The Rediscovery of Greece: Travellers and Painters of the Romantic Era*, Steven Runciman'ın Giriş'iyle, Caratzas Brothers, Publishers, New Rochelle, 1981.

Viereck, George Sylvester, *Spreading Germs of Hate*, Edward M. House'ın önsözüyle, Horace Liveright, New York, 1930.

Villiot, Jean de [takma ad], *Œil pour œil: Episode de l'insurrection macédonienne*, Charles Carrington, Libraire-Éditeur, Paris, 1905.

Vorberg, G. [Gaston], *Das Geschlechtsleben im Weltkriege: Zeitgemässe Betrachtungen*, Verlag der Aertzlichen Rundschau Otto Gmelin, Münih, 1918.

Wanderscheck, Hermann, *Weltkrieg und Propaganda*, Verlag von E.S. Mitter & Sohn, Berlin, 1936.

Welzl, Joachim, *Das Weib als Sklavin*, Verlag für Kulturforschung, Viyana ve Leizig, 1929.

Wolfthal, Diane, *Images of Rape: The "'Heroic" Tradition and its Alternatives*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1999.

11

Hıristiyan Şair Luka Botić'in Gözünden Osmanlı Bosnası'nda Kadınlar

Mirna Šolić

Frka'ya

Hırvat edebiyatı 19. yüzyılın ilk on-yirmi yılında, komşu Osmanlı İmparatorluğu'na karşı yüzyıllar boyu verilen mücadeleyi ve buna bağlı olarak "Hıristiyanlığın siperi"nde yaşamanın getirdiği yükü olumsuz "Türk" figürüne dönüştürmüş olan köklü halk geleneğinin etkisi altındaydı.[1] Gerçekten de, ilk kez 1850'lerde ortaya çıkmış olan "*hayduk*-Türk" öykü türü Hıristiyanlık ile İslamiyet arasına bir çizgi çekmeyi sürdürmüş, *hayduk*'ları yüceltmişti. Türk zulmüne karşı savaşa katılan bu Hıristiyan halk kahramanları, Hıristiyan Avrupa'nın savunucusu olarak Hırvatistan'ın tarihsel öneminin simgesi olmuşlardı. Gerçekten de, Antun Barac'ın söylediği gibi, 1850'lerin edebiyatı kalıpyargı Türk imgelerinin dışında pek fazla bir şey veremiyordu. Kabul görmüş nefret kalıplarının körüklediği bu edebiyat Osmanlı olan her şeyin yok edilmesini istiyordu. Barac, pek az yazarın başka konulardan esinlenmeyi başardığını veya "Türk kanıyla kıpkırmızı boyanmış" bu edebi modadan kendini kurtarabildiğini belirtir.[2]

Yukarıda sözü edilen "*hayduk*-Türk öyküleri" dahil olmak üzere

1 Davor Dukić'in Hırvat destanlarında ve sözlü kahramanlık şiirlerindeki "rakip" figürü konusundaki çalışması "*hayduk*-Türk" türüne uygulanabilir. Dukić'e göre, birçok halk şiiri sadece birkaç *sjuzet* kalıbına indirgenebilir, dolayısıyla ikili bir yapı yaratılır, anlatıcı "biz" (Hıristiyanlar) olur, karşısında da "onlar" (Türkler) yer alır (Dukić 1998).

2 Barac 1947, s. 13.

halk edebiyatının yaygınlaşması, İllirya hareketi (1830-1860) olarak bilinen 19. yüzyıl Hırvat ulusal, siyasal ve kültürel canlanmasının tipik bir niteliğiydi. Yeni yeni palazlanmakta olan burjuva sınıfına mensup ve diğer benzer ulusal hareketlerden –özellikle Orta Avrupa'dakilerden– etkilenen genç entelektüeller kuşağı (Ljudevit Gaj, Stanko Vraz, Ivan Kukuljević, Janko Drašković ve diğerleri), Habsburg monarşisi içinde siyasal olarak parçalanmış, ekonomik olarak yoksullaşmış Hırvat topraklarının siyasal ve kültürel olarak bütünleşmesinin yararlarını anlatabilmek için halk edebiyatının popülist karakterine dayandılar. Hırvatların doğal ve siyasal birleşme hakkını doğrulamak için, romantik milliyetçiliklerini sözümona tarihsel "İllirya" kurgusuna dayandırdılar; bu "İllirya", Balkan yarımadasının yerli Slav-öncesi (yanlış olarak Slavların ataları saydıkları) sakinlerinin efsanevi toprağıydı.

Bu 19. yüzyıla has bir olgu değildi yalnızca; aynı zamanda Hırvat topraklarını birleştirme gereksinimine odaklanan yüzlerce yıllık Hırvat ve Pan-Slav siyasal düşünce geleneğinin[3] devamıydı. Hırvat toprakları şunları kapsıyordu: Dalmaçya (1797'ye kadar bir Venedik kolonisiydi ve sonra kısa süre Napoleon tarafından yönetilmiş, diğer Hırvat topraklarından ayrı olarak Habsburg monarşisinin "tevarüs edilmiş" bir parçasını oluşturmuştu); "Vojna krajina" (Habsburgların kurduğu, Osmanlı İmparatorluğu sınırına yakın bir askeri bölge); son olarak da Slavonya ile beraber asli Hırvatistan (bugünkü Hırvatistan'ın kuzey kısmı). Kültürel bütünleşme öncelikle eğitime temellendirilmişti. Eğitim, ulusal bir edebiyat sahnesinin yaratılması ve ulusal farkındalığın artırılması için yaygın cehaletle savaş anlamına geliyordu. İllirya hareketinin siyasal ve kültürel programının bir başka can alıcı bölümü, farklı lehçelerle ayrılmış halklar arasında arabulucu olacak ve ulusal karakterin daha fazla yok olmasını önleyecek standart bir dil inşasıydı. Kuzeyde, Macar yetkililer Macarcanm resmi dil olması için gayret sarfediyorlar, Dalmaçya'da ise siyasal gruplar birkaç yüzyıl süren Venedik egemenliğinin etkisiyle İtalyan kültürüne dönüş için kulis yapıyorlardı.

3 19. yüzyıl hareketinin başlangıcı Hırvat edebiyatı ve siyasi düşüncesinde 14. yüzyıla kadar geri götürülebilir (Juraj Šižgorić, Vinko Pribojević, Juraj Križanić, Mavro Orbini, Pavao Ritte Vitezović ve diğerleri). Mitolojik anakronizm yüzünden, sadece Slavlar "İlliryalı" olmakla kalmadı, Güney Slav dillerine de "İllirya dili" dendi, genellikle "Hırvatça" veya sadece "Slavca" ile karıştırıldı. İlliryanizm sorunu bir kimlik sorunu haline gelmişti. Trpimir Macan'ın belirttiği gibi, 19. yüzyıl Hırvat aydınları "İllirya dili" terimini "Hırvatça"ya tercih etmişlerdi, zira ikincisi lehçeyi kullanan Zagrep'in etrafındaki bölgenin sakini olup ***kajkavian*** denen dili konuşanlar için kullanılıyordu, kısıtlı bir bölgeye aitti, dolayısıyla Balkanlar'daki Hırvatlar ve diğer Slavlar için ortak standart dil olmaya uygun değildi (Macan 1995: 135).

Kuzey Hırvatistan vilayetlerinin Dalmaçya ile birleştirilmesi Hırvat ulusal bilincinin gelişmesi için çok önemliydi. Hırvatistan'ı Avrupa'nın kültürel haritasına yerleştiren Dalmaçya zengin kültürel geleneğiyle bilinirdi. Kırsal artalanlarının tersine, Zadar, Šibenik ve Split gibi kıyı kentleri ve adaları, Ragusa Cumhuriyeti (bağımsızlığı için Osmanlılara vergi ödüyordu) ile beraber 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar hümanizma, Rönesans ve barok kültürünün gelişen merkezleri olmuşlar, ancak 18. yüzyılın siyasal değişikleri bu süreci kesintiye uğratmıştı. O dönemin edebi, felsefi ve sanatsal başarıları Hırvatların Avrupa kültürüne en büyük katkısı, dolayısıyla Hırvatistan'ın Hıristiyan ve Batı Akdeniz kültürel mirasına ait olduğunun kanıtı sayılmıştı. Ayrıca, iki dilli bir edebiyat geleneği, son derece gelişmiş bir dil normunun mevcudiyeti, zengin bir çeviri geleneği, dilin daha da standart hale getirilebilmesi için verimli bir zemin sağlamıştı.

Edebi bakış açısından, kültürel korunma gereksinimi 15. yüzyılda, Hırvat edebiyatının babası sayılan Marko Marulić'in eserlerinde dile getirilmişti; bu gereksinimi dişil *bašćina* (miras) kavramı temsil ediyordu. *Bašćina* Latince sözcük *patria*'mn (vatan) çevirisidir, fakat Latin eşdeğerinin aksine (*patria*'mn nötr eşanlamlısı *domovina* olurdu), Hırvat yazarlar bu sözcüğü aidiyetin kültürel yönüne bilinçli semantik bir atıf olarak seçmişlerdi; sözcük onların ulusal ve siyasal niteliklere değil de, ortak kültürel (Hıristiyan ve Avrupalı) benzerliklere dayanan Hırvat kimliğini ve ulusunu nasıl algıladıklarına atıf yapar.

Hırvat yazarlar *bašćina* mecazını sadece Osmanlı yönetimi sırasında veya ülkenin siyasi parçalanması sonucu tehlikeye düşen kültürel mirasla ilgili kaygılarını ifade etmek için değil, kendi dillerini, tarihlerini ve kültürlerini ihmal etmiş olan vatandaşlarını eleştirmek için de kullanmışlardı. Dahası, *bašćina* dilbilgisi bakımından dişil olduğu için, bu terim merkez alınıyor, etrafında edebiyat geleneksel tekniklerle cinsiyetleştiriliyordu; özellikle de ülkenin temsillerinde bu geçerliydi. Annette Kolodny'nin yazdığı gibi, "ülkenin dişil olarak temsili 16. yüzyılda yeni bir şey değildi. Hint-Avrupa dilleri gibi birçok dil, fiziksel dünyaya cinsiyet atfetme, insan yetenekleri yükleme âdetini eskiden beri sürdürüyordu."[4] Örneğin, Hırvat bağlamında, Rönesans şairi Petar Zoranić –daha sonra görüşlerini ayrıntılı olarak tartışacağım– Split'i çevreleyen dağları dişil olarak kişileştirmişti; bu cennet gibi manzarada ülke mirasının önemi, hoplayıp zıplayarak dans eden peri kızları tarafından şaire

4 Kolodny 1975, s. 8.

açıklanıyordu. Ülkenin cinsiyetleştirilmesinin bir başka örneği Hırvat pastoral şiiri geleneğinde bulunabilir; bu gelenek İtalyan pastoral edebiyat geleneğine dayansa da, son derece siyasal oluşuyla İtalyan kır şiirlerinin zıddıdır. Örneğin, barok şair Ivan Gundulić *Dubravka* başlıklı pastoral şiirde bir Arkadia yaratmıştı; bu cennetimsi yer Dubrovnik civarında hayali özgür bir bölgeydi. Şair böylece kasabasının bağımsızlığını tehdit edebilecek ciddi dış (Türk işgali) ve iç (kent-devletin yöneticileri ile toplumsal sınıflar arasındaki çatışmalar) sorunları vurguluyordu.

İllirya hareketindeki halk geleneğine dönersek, "*hayduk*-Türk" öyküleri o dönemin halk edebiyatına iki yönlü yaklaşımın sadece bir tarafını temsil ediyordu. Barac'ın belirttiği gibi, Hırvat yazarlar ve filologlar "alın terleriyle", "bir Hırvat kısa öykü yanılsaması yaratmak için" ellerinden gelen her şeyi yapmışlardı.[5] İllirya hareketinin Pan-Slav idealizmine kapılan aydınları ve yazarları diğer Slavlarla (özellikle Çekler, Slovaklar ve Güney Slavları) kültürel bağları yoğunlaştırdılar ve halk şiirine, mevcut kuralları taklit etmek yerine etnografik araştırmaya, geziye ve ilk elden deneyimlere dayanan yeni bir yaklaşımı benimsediler.

Romantizm öncesi bu dönemde Dalmaçya kırsal bölgelerinde –askeri geçmişten çok– kültürel miras sayısız yabancı gezgin tarafından yeniden keşfedildi ve yüceltildi. Biyoloji ve diğer doğa bilimlerine akademik ilgisi olan bir İtalyan din adamı, Alberto Fortis, bunlar arasında belki de en ünlü olanıdır. Fortis, Morlakların yükseklerdeki huzurlu yaşamını ilk anlatanlardandı ve *Viaggio in Dalmazia* [Dalmaçya'da gezi] (1774) adlı kitabında Bosna Müslümanlarının ünlü aşk şiiri *Hasanaginica*'yı ilk kaydedendi. Hırvat entelektüelleri ve ruhban sınıfı onun örneğini izlediler. 1830'larda, Hırvat piskopos Josip Juraj Strossmayer kültürel ve ulusal kimliği koruma girişiminde halk şiirinin kayda geçirilmesi çağrısını yaptı. Diğer Slavlarla, özellikle de Osmanlı yönetimi altında yaşayanlarla kültürel ve siyasal kardeşlik kurma düşüncesinin harekete geçirdiği Hırvat yazarlar, Osmanlı Bosnası'nda yolculuk yapmaya başladılar. Yerleşik halk kalıplarının yerine sıradan insanın yaşamının, alışkanlıklarının, geleneklerinin ve halk şarkılarının belgesel anlatılarını koydular. Olumsuz "Türk" imgesi ağır ağır yok olmaya yüz tuttu, fakat bu arada Bosna egzotik "öteki" haline geldi. Gerçekten de, Bosna, "Doğu"ya hayali bir erotizm ve egzotizm yükleyen Batı Avrupalı yazarları taklit eden Hırvat entelektüelleri tarafından romantizm duyguları içinde yeniden keşfedildi.

5 Barac 1947, s. 11.

Benim tezime göre, Hırvatların kültürel miraslarını gezilerle ve halk şiirine duydukları ilgiyle romantik yeniden keşfi, Osmanlı ve Dalmaçya (Hırvat) kültürleri arasında katı bir sınır çizen geleneksel tarih yazımına ve edebiyat ölçütlerine –özellikle ötekilik ve toplumsal cinsiyet temsilleri açısından– yeni bir ışık tutmaktadır. Daha yeni karşılaştırmalı etnografik yaklaşımlar, tarihyazımı araştırmaları, Osmanlı çalışmaları, Dalmaçya gibi çok kültürlü sınır bölgelerinin edebiyatı hakkındaki araştırmalarla beraber kültürel akımların varlığına ve böylece üretilen duyarlılıklara odaklanmış ve sınır bölgesini "bir sınır çizgisi olarak değil, daha önceleri birbirinden farklı olan iki toplum arasındaki yorum bölgesi" olarak tanımlamıştır.[6]

Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It* [Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya] (2004) başlıklı, Osmanlı İmparatorluğu ile etrafındaki siyasal güçler arasında bağlar kuran kitabında, imparatorluk sınırlarının komşularıyla barış dönemlerinde geçilebilir oluşunu, böylece dış dünya ile diplomatik ve günlük iletişim sağlanışını birçok açıdan inceler. İmparatorluk merkeziyle ilişkileri açısından sınır bölgelerinin önemini ve bu bölgelerin jeopolitik ve kültürel açıdan imparatorluk için ne kadar önemli olduğunu analiz eder. Osmanlı-Dalmaçya ilişkilerine gelince, Faroqhi Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok savaşa rağmen Venedik'le "diğer Hıristiyan devletlerle olandan daha yakın" bağlar kurduğunu savunur. Dolayısıyla, Venedik'in egemenlik alanında olan Dalmaçya kentleri sadece Adriyatik'teki birer askeri karakol olmakla kalmıyordu; Osmanlılar ile Venedik arasındaki alışveriş, ticaret ve diplomatik temasların –Ragusa Cumhuriyeti'nin yanı sıra– canlı ve önemli merkezlerini oluşturuyordu.[7]

Sınır bölgesinin tarihsel açıdan dinamik arkaplanıyla ilgili olarak, diyebiliriz ki, daha sonra göstereceğim gibi, bu bölgede yazılmış edebi eserler "kültürel çatışma üreten bir engel ve kültürel farklara saygıyı özendiren bir köprü olan" sınırın, bir anlamda "coğrafi-şiirsel temsili"dir.[8] Dalmaçya-Osmanlı sınırı bağlamına uygulandığında, bu edebi eserler Hıristiyan ve İslami kültür ortamları, toplumsal kodları ve normlarının edebiyat ve günlük yaşamla nasıl iç içe girdiğini gösterir.

Şaşırtıcıydı ama, halk mirasına romantik yeni İllirya yaklaşımı Osmanlı Bosnası hakkında gerçek ve tarihsel bilgi eksikliğini de açığa çıkarmıştı. Bu yaklaşımı benimseyen yazarlar gezilerinin amacının Hırvatları Bosna

6 Lamar ve Thompson 1981, s. 7.
7 Faroqhi 2004, s. 141.
8 King 1966, s. 125.

konusunda aydınlatmak olduğunu sık sık vurgulamışlardı. Örneğin Matija Mažuranić'in gezi kitabı *Pogled u Bosnu* [Bosna'ya Bakış] (1844) üsluplu bir belgesel ve Osmanlı Bosnası'nın lirik bir tasviridir. Yazar sık sık "İllirya dili" ile Türkçe sözcüklerin bir karışımını taklit eder; kendi deyişiyle *bošnjački*'dir bu, yani Boşnakça.[9] Kitabın önsözünde, Mažuranić gezisinin amacının okurlarına tarihsel bilgi eksikliğinden, iletişim kanallarının yetersiz oluşundan ve Hırvatların sürekli Batı Avrupa kültürüne ait olma gayretinden dolayı ihmal edilmiş olan Bosna'yı tanıtmak olduğunu belirtir. Onun sözcükleriyle,

> O zamandan beri, bana öyle geliyor ki, biz [Hırvatlar] arkamıza bakmadık. Tersine, her zaman Batı'ya bakarak Almanlar, İtalyanlar, Fransızlar, İngilizler hakkında kendimizden daha fazla şey öğrendik; dünyanın geri kalan kısmı hakkında da Bosna'yı elbette neredeyse hiç bilmeyen yakın komşularımızdan öğrenebildiğimiz kadarını öğrendik. Ancak sonsuza kadar bu böyle mi olmalıdır? Geri dönüp İllirya'mızın bu kısmının durumunu görmek için en kısa yolu seçmenin zamanı değil mi?[10]

Burada ele alacağım Luka Botić (1830-1860), Bosna halk geleneklerini kaydeden, böylece "Bosna deneyimini" yazılarının temeli yapan bir başka yazardır. Split'te doğan bu Hırvat şair, bütün Hırvat topraklarının kültürel ve siyasal açıdan bütünleşmesini isteyen İllirya düşüncesinden esinlenmişti. Ayrıca Botić, Noreen Grover Lape'nin "çifte bilinç" dediği, "sınır bölgeleri"nde doğmuş büyümüş yazarlarda ya bir iki-kültürlü miras ya da göç yoluyla içkin olan bir yetinin tipik örneğidir; bu yazarlar bu çifte bilinç sayesinde farkı dile getirebilir, "açık ve kapalı sınırlar arasındaki gerilimle –kültürel ilişkiyi sürdürme veya sonlandırma mücadelesiyle– baş edebilirler."[11]

Botić "çifte bilinci" nedeniyle, edebi keşiflerinde Mažuranić'ten daha öteye gidebilmişti: Boşnakça öğelere daha yakın üsluplu bir dil kullanmakla kalmamış, aynı zamanda halk geleneğine yeni anlamlar getiren farklı edebiyat geleneklerini, ayrıca sınır bölgesinde edebiyat ve yaşama dair yeni kavrayışları da bu dile eklemişti. Botić'in "çifte bilinci" farklı gelenekleri birleştirme yeteneğinde yatar: Bunlar, Hırvat (Dalmaçya) edebi mirası, (Fortis gibi) Split'in artalanında duyduğu Dalmaçya halk türküleri ve Bosna halk edebiyatıdır.

Botić, Josip Juraj Strossmayer'in çağrısı üzerine Bosna'dan kuzey Hırvatistan'a gitmiş ve Hıristiyanlık ile Müslümanlığın aşk sayesinde bir arada

9 Mažuranić 1965, s. 229.
10 *A.g.e.*, s. 189.
11 Lape 2000, s. 22.

var olabileceği düşüncesiyle geri dönmüştü. Dört kısa yapıtında –*Dilber-Hasan* (1854), *Pobratimstvo* [Kardeşlik] (1854), *Bijedna Mara* [Sefil Mara] (1861) ve *Petar Bačić* (1862)– Botić genç Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki aşkı betimler. Daha önemlisi, dişilin farklı toplumsal ve sanatsal kavramsallaştırılmaları yoluyla, Osmanlı Bosnası kadınlarının toplumsal törenler ve halk şiiri merceğinden görülen canlı bir imgesini sunar. Göstereceğim gibi, Botić Bosna halk şiirinin cinsiyetleştirme kavramlarını ve iletişim kalıplarını, kendisinin de kültürel vârisi olduğu Hırvat edebiyatının ölçütleriyle bilinçli olarak bir araya getirmişti. Hırvat edebiyatında dile getirildiği haliyle cinsiyetin ve ötekiliğin temsilleriyle de denemeler yapmış ve yüzleşmişti. Buna ek olarak, bir yazarın, doğal olarak yabancı gözlerle gözlemlediği başka bir kültüre dalabilme yeteneğini araştırmıştı. Son olarak, Tin Ujević'in belirttiği gibi, Botić Bosna'ya saplantılı bir tutku duyuyordu. Bu saplantı, "Doğu'nun denize ulaştığı" Akdeniz Rönesans kentinde yaşadığını düşlediği ve Romantizmin başka yazarlarında da tipik olarak görülen "egzotik kadın" aracılığıyla bütün eserlerinde su yüzüne çıkar:[12]

> Botić bakir bir ruhla, Hıristiyanlık ile İslamiyet arasındaki ilişkide kendi romantizm versiyonunu deneyimledi. Romantikler İspanya'ya bakıyordu; Botić o İspanya'yı Bosna'da buldu ... İspanya'da Doğu, Kuzey Afrika Müslümanlarının hilalleri ile simgelenen Müslüman mimarisinde hâlâ mevcuttu, fakat sadece anı olarak. Oysa Bosna'da Doğu, dokunulmamış bir gerçeklik olarak kalmıştı.[13]

Maja Bošković-Stulli'nin yazdığına göre, ne kadar soyut ve stilize olurlarsa olsunlar, bu halk şiirleri var olan gerçek toplumsal ilişkileri ve bu ilişkilerde kadınların oynadığı rolü açığa çıkarır. Bu sanatsal stilizasyon öğesi olmadan, "halk şiirleri aktarılamaz ve sunulamazdı."[14] Stilizasyon yoluyla aktarım, Luca Botić'in belli başlı dört eserinde farklı derecelerde mevcuttur. Biri dışında tüm öyküleri az ya da çok gerçek tarihsel olaylarla ilgilidir. *Pobratimstvo* tarihsel temeli olmayan tek lirik öyküdür; bu eserde Botić zamanın türkü ve halk âdetlerinin özelliği olan "kardeşlik" [*pobratimstvo*] toplumsal kalıbını kullanarak soylu Müslüman kız Ajkuna ile Hıristiyan Radmilović Mijo arasındaki aşkı betimler. *Petar Bačić*'te olaylar Türklerin Klis'i (Split yakınında) aldıkları ve kentte gerçek bir tehlike oluşturdukları 1537'de geçer.

12 Ujević 1965, s. 163.
13 *A.g.e.*, s. 156.
14 Bošković-Stulli 1984, s. 234.

Bir 16. yüzyıl günlüğünün türküye eşlik eden çevirisi savaşın bu dördüncü yılını "Dalmaçya'nın en kötü yılı" diye tanımlar.[15] Ancak, İslamiyet ile Hıristiyanlık arasındaki dinsel çatışma Hıristiyanlar arasındaki toplumsal adaletsizlik temasıyla yer değiştirmiş ve bir Müslüman olan Januš-beg ile Petar adlı bir Hıristiyan arasındaki dostluk yüceltilmiştir. Botić'in tek düzyazı eseri *Dilber-Hasan* 1806'da Osmanlılara karşı ikinci Sırp ayaklanmasının arifesinde, bir Müslüman ile bir Sırp arasındaki bir başka dostluğu anlatır. Ayrıca, yazarın Osmanlı Saraybosnası'nda başından geçenleri ve bir Müslüman ile bir kâfir arasındaki aşkı canlı ve stilize bir üslupla tasvir eder. Son olarak, *Bijedna Mara*, Mara ile Adel'in [Adil] mutsuz aşklarını (ve Melka'nın Adel'e olan aşkını) anlatır. Dili ve ölçüsü açısından, dört eser arasında en karmaşık olanıdır.

Osmanlı bağlamının ve bu kapsamda Bosnalı kadınların en güzel tasviri, dönemin Müslüman Bosnası'nın tipik aşk şiiri olan *sevdalinka*'nın Botić'in eserlerine sanatsal olarak kaynaştırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Botić *sevdalinka*'ları büyük ölçüde yapıtlarında kullanmıştır, çünkü bir aşk şiiri tipi olarak, Osmanlı Bosnası'nda günlük olayların estetikleştirilmesini ve erkekler ile kadınlar arasındaki etkileşimi temsil ederler. Munib Maglajlić'e göre, bu lirik formun gelişimi, Bosna'daki Osmanlı varlığının (16. yüzyıl ile 1878 Avusturya-Macar işgali arasında) en verimli döneminde, gelişen Bosna kentlerinin belirli özelliklerine ayrılmaz şekilde bağlıdır; bu dönemde hızlı bir kentsel gelişmenin yanı sıra sanat ve edebiyatta büyük başarılar görülmüştü. Kentler, "Doğu'nun su ve yeşillik kültü"[16] terimi uyarınca gelişmişti; Maglajlić bu terimle kendi içine kapalı bir kent yapısı biçimi olarak eski ortaçağ surları ile suya ve doğaya yakın kurulmuş seyrek yeni yerleşimlerin kentsel ilkeleri arasındaki zıtlığı vurgulamak için kullanır.

Maglajlić'in belirttiği gibi, Müslüman kadınların toplumsal konumları ve rolleri kentsel mekânın yapılandırılmasında önemli bir öğe haline gelmişti. Özel (harem veya haremlik) ve kamusal (selamlık) alanlara bölünmüş evler Osmanlı yöneticilerinin evlerine benziyordu. Ancak, Batı kuramlarında tanımlandığı gibi cinsiyetle ilişkili olarak kamusal ve özel arasındaki fark, tümüyle Osmanlı toplumuna uygulanmamalıdır.[17] Leslie Peirce'ın önerdiği gi-

15 Botić 1949, s. 339.

16 Maglajlić 1983, s. 15.

17 Batı'daki özel/kamusal ikiliğinin de yekpare olmadığını, özellikle feminist kuramcıların eleştirisine uğradığını belirtmekte yarar vardır. Örneğin Nancy Duncan bu katı ayrımı ele alarak "özel ve kamusal alanların her ikisinin de heterojen olduğunu ve tüm alanların açıkça özel veya kamusal olmadığını" ileri sürmüştür (Duncan 1996, s. 128). İki terimli farkların Batılı olmayan toplumlara uygulanması feminist eleştirinin de konularındandır. Ortadoğu kültürlerindeki kadınları tartışan

bi, Osmanlı kent alanı farklı yetke ilkelerine göre kurulmuştu ve kamusal/özel ayrımı "ayrıcalıklı ile sıradan, ilahi ile dünyevi" arasındaki ayrımla yer değiştirmişti; bunlar "toplumsal cinsiyet ikiliğini aşan ayrımlar"dı.[18] Dolayısıyla ayrıcalıklılar "özel" ve sıradanlar "kamusal" oldu; bir başka deyişle, "özel" güç demekti.

Peirce'ın toplumsal cinsiyet, güç yapısı ve kentsel mekânın örgütlenmesi arasındaki farklı ilişkiler konusundaki analizi Osmanlı toplumunda kadınların toplumsal rolü ve etkisi üzerine yeni bir ışık tutar. Geleneksel görüşlerin aksine, kadınların iletişim alanında daha önce sanılandan daha fazla güç sahibi olduklarını vurgular. Örneğin kadınların flört etme ritüelindeki "gizli" gücü *sevdalinka*'mn tipik bir yönüdür: kız *demirli pendžer* [demirli pencere; kafes] arkasında durur ve kendisiyle flört eden adamla sohbet eder. Buna *ašikovanje* (Türkçe "âşık" kelimesinden türemiştir) denirdi ve bu tür flörtler alt sınıflar arasında yaygındı.[19] Böylesi bir iletişimde kafes ardında saklanmış kızın rolü ayrıcalıklıydı: Flört ettiği adamı görebiliyor, hatta kendine uygun olup olmadığına karar verebiliyordu.

Öte yandan, erkekler kadınlarla doğrudan görsel ilişkiden yoksundu. Onlar en fazla, kızın güzelliği hakkında onları gören başka kadınların yaydığı dedikodu ve söylentileri duyuyorlardı. Dolayısıyla görünürlük kavramı "iç gücü" temsil ederek toplumsal bakımdan önem kazanıyordu; toplumda önemli bir ritüel olan *ašikovanje* ile *sevdalinka* performansında can alıcı bir rol oynuyordu.

Botić'in eserlerinde, özellikle *Bijedna Mara*'da, *sevdalinka* olay, oyuncular ve mekânın birbiriyle bağlantılı olduğu bir iletişim kalıbı biçiminde sunulur. Birincisi, şarkı söylemek genç Adel için aşkını dile getirmenin tek yoludur. Başından beri umutsuz aşk ve özlem duyguları içindedir. Türk egemenliği döneminde komşu Klis'ten Split'e giderken yolda bir şaire rastlar. Bu şair hem bir şifacıdır (şifalı otlar toplamaktadır) hem de Adel'in öteki ben'idir: Sözde Adel'in yüreğini bir şarkı ile iyileştirecektir. Söylediği şarkı, sevilenle hayali bir buluşmada okunan şiir türünde bir diyalogdur. Aynı zamanda birinin sevdiğini beklemesinin ve onu görmek için yolculuğa çıkma-

Cynthia Nelson, mekânın iki terimli farklar yoluyla siyasetten arındırılmasını ve "yabancı ve erkek oluşları nedeniyle, eğer girebilmişlerse, kadınların toplumsal dünyasına kısıtlı ulaşımları olan etnografyacıların sınırlı bilgisini eleştirmiştir (Nelson 1974, s. 553). Julie Marcus Batı'da "Müslüman kadınların gizli dünyası" olarak düşlenen ve özel/kamusal ikiliğine eşlik eden cinsel fantezilerin nihai projeksiyonu olan harem dünyasına atıf yapar (Marcus 1992, s. 92).

18 Peirce 1993, s. 8.

19 Maglajlić 1983, s. 16.

sının temsilidir. Ayrıca, şiir bir başka önemli karakteristik öğeyi, günlük olayların estetikleştirilmesini sergiler.[20] Botić bütün bunları altı heceli dizelerle yeniden yaratır:

Da me hoće draga	İsterse sevgilim
Zdravo dočekati,	hoş karşılamak beni,
Zdravo dočekati,	hoş karşılamak beni,
Milo pozdraviti:	içten selamlamayı beni:
Što mi nosiš, zlato,	Bana ne getireceksin, kıymetlim,
iz tog Klisa tvoga?	Şu senin Klis'inden?
Ja ti nosim, dušo,	Sana getiriyorum, sevgilim,
Rumenu jabuku,	bir al elma,
I nosim ti, dušo,	ve sana getiriyorum, sevgilim,
ulsije vodice,	kokulu gülsuyu,
I nosim ti dušo,	ve sana getiriyorum, sevgilim,
Srce obranjeno.	korunmuş bir yürek.[21]

Botić'in yukarıda belirtilmiş olan ilk üç yapıtındaki olay dizisi bütün Balkanlar ve Akdeniz'de geçer, oysa *Bijedna Mara*'da çatışma ve aşk öyküsü Split'in tam göbeğinde cereyan etmektedir. Öykü gerçek bir tarihsel belgeye dayalıdır. Botić'in türküsü, Venedik düklerine yollanan düzenli raporlardan birinin şiirsel yorumudur. 8 Nisan 1547 tarihli bu raporda Venedikli görevli bir Türkün bir Hıristiyan kızı kaçırdığı söylentisini hükümdarına bildiriyordu. Ancak, hem kızın, hem de delikanlının birbirlerine olan aşklarını gizlemek için bu öyküyü uydurdukları anlaşılmıştı. Raporun yazarı bu öyküyü 1546'da geçen benzer bir olayla karşılaştırır; tanınmış soylu bir ailenin kızı Mara Vornić Split pazarına mallarını satmaya gelen genç "Türk" Adel'e aşık olmuştur.

Beklenileceği gibi, aşkları acıklı sonla bitecektir: Mara'nın anne ve babası ilişkiyi onaylamazlar; Mara bir manastırda ölür ve Adel Müslüman bir kızla evlenir. Yazar genç bir "Türk"ün –aslında Bosnalı bir Müslümandır– pazarda *slavjanski*, yani "Slav tarzı" söylediği aşk şarkısını kaydetmiştir. Şarkı şiir halinde değildir, yazar tarafından tekrar anlatılmıştır. Botić şarkıyı aşağıdaki gibi çevirir:

> Kumrumuzu bir Türk gördü. O Türk benim. Yüzün benim balmumumdan daha beyaz ve süzdüğüm güllerden daha güzel. Kumrumuzu bir Türk gördü. O Türk benim. O kızı konuşurken duydum, ağzı balımdan daha tatlıy-

20 *A.g.e.*, s. 55.
21 Botić 1949, s. 110.

dı. Senin kumrunun bedeni benim atımınkinden daha güzel. Delikanlı şarkı söylediği zaman, Türkler gülümseyerek dedi ki bu aşktır.[22]

Split pazarında söylenen şarkının kökeni hakkındaki çeşitli tartışmalarda farklı kültürel etkiler incelenmiş, bu da tipik olarak belirgin ve farklı olarak görülen iki kültür arasındaki karşılıklı ilişkiye biraz ışık tutmuştur. Örneğin Jakša Ravlić şarkının büyük olasılıkla Dalmaçya halk geleneğine ait olduğunu, 10. yüzyıl kadar erken bir dönemde Slavlar tarafından bölgeye getirildiğini düşünmüştü.[23] Ancak, şarkının söylenmesindeki toplumsal kalıpları inceleyen Munib Maglajlić, Ravlić'in kuramını sorgulamış, 16. yüzyıl Osmanlı-Dalmaçya çatışmasının ortasında Split pazarında sunulan şarkının aslında kaydedilen ilk *sevdalinka* olduğunu iddia etmiştir. "Her şey düşünüldüğünde" diye yazar, "mutsuzca âşık olan Boşnak Adil, aynı zamanda bilinen ilk şarkıcıdır ve ayrıca büyük olasılıkla bilinen ilk *sevdalinka* şairi ve genel olarak Müslüman sözlü edebiyatının bilinen ilk şairidir."[24]

Maglajlić'in analizi, Hıristiyan kentler ile Müslüman-Osmanlı artalanları arasında günlük temelde iletişim kanallarının var olduğu ve insanların ilişki içinde olduğu tezini desteklemektedir.[25] Parmak bastığı en önemli nokta ise şudur: Marko Marulić'in *Molitva suprotiva Turkom*'da [Türklere karşı Dua] ve İncil'deki Judith'i şiirle anlattığı *Judita*'da (1501) geleneksel Doğu'dan gelen işgalciler olarak Türkler mecazını kullandığı sırada, günlük yaşam düzeyinde iki kültür bir arada var olabilmektedir.[26] Botić'in şiire dönüştürdüğü 16. yüzyıl metni, tarihsel bir belgeye dayalı dinlerarası aşk öyküsünü Osmanlı uygarlığına olumsuz bakıldığı bir zamana yerleştirerek, Hırvat edebiyatının ikili yapısını düzeltir.

Ašikovanje de büyük olasılıkla yazarın Bosna gezisinde gözlemlediği gerçek flörtten esinlenmiştir. *Ašikovanje* 20. yüzyılın başında Bosna'da hâlâ

22 A.g.e., s. 179-80.
23 Ravlić 1970, s. 70.
24 Maglajlić 1983, s. 13.
25 Faroqhi 2000, s. 16.
26 Halk şiirindeki akımlar gibi, Hırvat edebiyatında da, özellikle "eski Hırvat edebiyatını besleyen Türk karşıtı saplantı" bağlamında, yüzyıllar boyu ikili bir kavram tekrarlandı (Prosperov Novak 1996, s. 186). Ancak bu geleneksel kavrama sık sık itiraz edilmişti, örneğin İlliryalı yazar Ivan Mažuranić'in kaleminden çıkan epik şiir *Smrt Smail-age Čengića*'da [İsmail Ağa *Čengića*'nın ölümü] (1846) Türk ağanın imgesi ahlaklı bir adam oluşu nedeniyle değiştirilir. "Türk karşıtı saplantı"nın –hem Hırvatistan hem Bosna'da– tarihsel çalkantılar zamanında yeniden su yüzüne çıkan bir alt akıntı olarak kalması, en son Bosna ve Hersek'teki savaşta (1992-1995) belirginleşmiş, Bosna'daki Müslüman kültürden haberi olmayan Hırvat yazarların yapıtlarında ortaya çıkmıştı –örneğin Ivan Aralica'nın makaleler derlemesi *Što sam rekao o Bosni*'da [Bosna hakkında ne dedim] (1995).

söyleniyordu. Hırvat yazar Antun Hangi bu şarkıları çok canlı tasvir etmişti. Bosnalı Müslümanların en önemli ritüellerinden biri olduğunu düşünüyordu. Kaydettiği şarkılar kızların penceresi altında söylenirdi. Hepsinin karakteristik bir sözcük dağarcığı, sözcük oyunları, benzetmeler ve karşılaştırmalar kullanan benzer diyalojik, üslupsal ve semantik yapıları vardır. Romantikleştirilmiş tasvirlerinde, herhangi bir fiziksel temasın olmayışı da dikkate değerdir; aşk görerek veya görmeyi arzulayarak deneyimlenir.[27] Botić de benzer bir kalıp kullanır: Mara utangaçtır ve Adel'i görünce utanır, buna karşılık şarkı Adel'in duygularını dile getirebileceği tek yoldur:

U Turčina dulvodica	Türkün gülsuyu
Slatko miriše;	Tatlı kokar;
Al'je ljepša djevojčica,	Ama daha tatlıdır kızlar,
Ljepša od ruže;	Gülden daha tatlı;
A ja Turčin ginem za djevojkom,	Ve ben, bir Türk, çekiyorum bir kızın hasretini,
Za djevojkom krotkom golubicom!	Bir kızın, bir tatlı kumrunun![28]

Özlemek, beklemek ve görmek kavramı tüm Botić karakterlerinin eylemlerine bir giriş niteliğindedir. Mara'nın rakibi Müslüman bir kız olan Melka da, yüzünü bile görmemesine rağmen Adel'e aşıktır. Bir Osmanlı soylusunun kızı olarak Melka ilk bakışta odasının dışındaki dünyadan soyutlanmış bir kadını temsil eder. Osmanlı kızlarının ve çevrelerinin resmedilişi romantik egzotizmin tipik örnekleridir; buna karşılık Hıristiyan çevre edebiyat tarihinden alınmış üslupçu biçimler aracılığıyla tasvir edilir. Oda, kadının özel alanı olarak tanımlanır; içinde tipik ve geleneksel egzotik Doğulu güzel figürleri vardır:

Al'u sobi i jest teke čudo:	Ah, sadece bir mucize var odada:
Svi gospodski sazi i nakiti	Sadece zengin halılar ve süsler
Naokolo sobu zaodjeli,	Kaplar her yanını odanın
Pram prozoru suncu pritvorenom	Pencere aralık bırakılmış güneş girsin diye,
Na mekijem dušecim kadife,	Yumuşak kadife döşeklerde,
Na visokim svilnijem blazinjam,	Harika ipek örtülerde,
Srebrom, zlatom sitno izvezenim	İnce gümüş ve altın işlemeli,
Leži sama sumorna djevojka.	Yatar yalnız ve sıkıntılı bir kız.[29]

27 Hangi 1906, s. 151.
28 Botić 1949, s. 116.
29 *A.g.e.*, s. 110.

Melka'nın ilk kez ortaya çıkışı, Bosnalı Müslümanların türkülerinde çok sık görülen açılış sahnesine benzer: Pencere pervazında yalnız başına oturmuş bir kız, iş işler ve sevdiğini özler:

Vezak vezla Melka na pendžeru	Melka oturmuş örüyordu pencerede
Vezak vezla, sjetno uzdisala.	Örgüsünü örerken, ah çekiyordu.[30]

Melka Adel'i özlemektedir. Onun güzelliğini ve kahramanlığını kardeşi Ömer'in anlattıklarından öğrenmiştir. Ömer ona görmediği biri için acı ve özlem çekmenin yararsızlığını, yani sevdanın özündeki paradoksu anlatmaya çalışır:

Al'odavna sad ne viđam Adu,	Ah! Nice oldu Ado'yu görmeyeli,
Nit je momak tebe kad vidjeo.	Oğlan da hiç görmedi seni.[31]

Dolayısıyla, Ömer özlemekten vazgeçmesi için Melka'yı ikna etmeye çalışır. Utangaçlığın erdem olduğunu, *sevdalinka*'nın özü gereği insanın göremediği birine sevdalanmasının olanaksızlığını vurgular.

Ataerkil bir toplumda bir kadın erdemi olarak utangaçlık kavramı, Hatidža Krnjević'in işaret ettiği gibi, Bosna Müslümanlarının ve dolayısıyla Osmanlı döneminde Bosnalı Müslüman kadınların türkülerindeki ana motiflerden biridir. Bu tür türkülerin en ünlüsü olan *Hasanaginica*'da bunu can alıcı trajik psikolojik öğe olarak görür.[32] Hasanaginica'nın utangaçlığı hayatına mal olur, ancak Melka'nın öyküsünde durum farklıdır. Şair-şifacı Melka'nın odasına gelip Mara'nın, yani rakibinin manastıra girdiğini söyler ve Melka'nın utangaçlığı yok olur.

Melka utangaçlığını kolayca yenmiştir; Adel'le evlenebilmek için bütün ailevi ve toplumsal bağlarını kullanır. Önce kız kardeşinin acı çekmesine öfkelenen Ömer ona yardım etmeye karar verir ve bu sayede ataerkil evin kapıları açılır. Erkek kardeşleriyle karşılaştırıldığında kız kardeşlerin ikincil, bağımlı rolde oluşu, erkeklerin kız kardeşlerine mutlak bir sevgi beslemeyecekleri, onları korumayacakları anlamına gelmiyordu; tersine, örneğin kocanın rolüyle karşılaştırıldığında, erkek kardeşin rolü "doğumdan başlayan [kan] ilişki[si]" olarak önemliydi.[33] Pek çok durumda, erkek kardeş babanın ataer-

30 *A.g.e.*, s. 100.
31 *A.g.e.*, s. 101.
32 Krnjević 1973, s. 271.
33 Erlich 1966, s. 123.

kil rolüne bürünüyordu. Erkek kardeşler ve kız kardeşler arasındaki sevgi ilişkisi sadece Osmanlı Bosnası'na has değildi, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde de mevcuttu. Judith Tucker, 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olan Nablus örneğini vererek, babanın yokluğunda, boşanma veya kocanın ölümünde kadınların güvenebileceği bir erkek kardeş olduğunu belirtir.[34]

Söz konusu dönemin aile ilişkileri konusundaki yeni bilgilerimiz, Batı'nın ataerkillik kavramlarının İslam kültürüne, yerel, tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşulları hesaba katmadan, doğrudan uygulanmasını sorgulamamıza yol açıyor. Ataerkil sistemde kamusal alanda annenin rolü babanınkine eşit değildir; ancak yeni kuramlar evlilik ilişkisi içinde aile yapısının gizli anaerkilliğe göre kurulduğunu öne sürüyor; çünkü kadınların ev içindeki konumları, geleneksel olarak kamusal alana –dolayısıyla erkeğin alanına– giren evlilik işleriyle, hatta yasal konularla ilgilendikleri için, güçlüydü. Tucker'ın belirttiği gibi, "güçlü erkek aile reisinin karısı olsun kızı olsun bütün kadınlara mutlak biçimde boyun eğdirdiği kaba bir ataerkil düzen" içinde yaşamak yerine, "[mahkeme belgelerinin] gösterdiği üzere kadınlar yaşamları boyunca birçok aile ilişkisine müdahale edebiliyorlardı."[35] Anneler çocuklarının duygusal yaşamlarında merkezi bir koruyucu rolü üstlenmekle kalmıyor, yaşlandıklarında, dolayısıyla tecrübeli olduklarında, gelinler gibi ailenin yeni kadın üyeleri üzerinde güç sahibi oluyorlardı. Öyle ki, iş kadınların "aile reisi" rolüne bürünmelerine kadar varıyordu; çoğu zaman gelinin kendi annesinin yerine geçebiliyor ve geleneksel olarak akrabaların sorumluluğu olan namus koruma görevini üstlenebiliyorlardı.[36]

Bijedna Mara'da, bu rolün Adel'in annesi tarafından üstlenildiğini görüyoruz; nüfuzunu ve toplumdaki konumunu Melka'nın lehine kullanacaktır. Hatidža Krnjević'in ileri sürdüğü gibi, Bosna Müslüman türküleri anne temasını sayısız biçimde geliştirmişti; bu türkülerde aşırı tutkulu kişiliği nedeniyle çocuklarına zarar vermek hatta öldürmek isteyen "kötü" anneler olurdu; elbette kötü dış koşulların kurbanı olan anneler de vardı.[37] Bu tür türkülerde çok yaygın bir motif, annenin oğlunu –eğer isteklerine uymazsa– kanının ve varlığının yanı sıra ilişkilerinin de simgesi olan sütünü helal etmeyeceği yolunda uyarmasıdır. Dahası, olası gelin veya eşle ilgili olarak, anne "oğ-

34 Tucker 1991, s. 248.
35 *A.g.e.*, s. 250.
36 Kandiyoti 1991, s. 33.
37 Krnjević 1973, s. 174.

lan annesi" veya "genç bir kadının kocasının annesi" olarak davranır, ki bu ailenin hiyerarşik yapısında ayrıcalıklı bir konumdur.[38]

Petar Bačić'de, genç kızın oğulu cezbetmek için anneyi kullanmaya çalışmasının bir örneği vardır. Müslüman bir kız olan Mejra, oğlunu bekleyen ve savaştan sağ döneceğini uman Petar'ın annesine iltifat edip eğlendirir. Mejra annenin zayıflığını ve endişesini kullanır; ona önceki gece oğlunu kılıçlardan ve tüfeklerden korumak için yaptığı büyüyü anlatır. Anneye tatlılar ve armağanlar sunar. Osmanlı ordusunun geri geldiğini görünce kaçarken, yaptığı iyi işleri unutmaması için anneye yalvarır:

Pa da vidiš ljepote djevojke!	Ve güzel bir kız görürsen eğer!
Ona s'maši u svileno krilo,	Uzanır ipeksi kucağına,
Iz krila mi vadi đakonije	Tatlıları çıkarır
Od samog meda i šećera,	Saf bal ve şekerden,
Pa mi nudi Bačićevu majku,	Bačić'in annesine sunar,
Svojom rukom nudi i zalaže.	Elleriyle sunar ve besler onu,
Starica se brani i otima	Yaşlı kadın geri çeker kendini
U nevolji, u žalosti svojoj;	Üzüntü içinde, acı içinde,
Djevojci se otet ne mogaše,	Hayır diyemez kıza,
Niti njenom silnom silovanju,	Ne güçlü şiddetine,
Niti njenom milom milovanju.	Ne yumuşacık şefkatine.
...	...
Zavikali umoreni Turci	Yorgun Türkler bağırdı
Dogoneći plijen ispred sebe;	Ganimeti sürerken önleri sıra;
A Mejra mi lagana djevojka	Ve Mejra, şu incecik kız,
Skočila je od zemlje na noge:	Fırladı ayağa oturduğu yerden:
'Pozdravi mi svog sina Bačića,	Karşıla oğlun Bačić'i,
I nemoj me, majko, ostaviti,	Ve beni bırakma, anne,
Nemoj mi se iznevjerit majko!	Beni arkadan vurma, anne![39]

Son olarak, bir annenin gelin arayışına, evlilik görüşmeleri ve anlaşmalarına bilfiil karışmasına bir bakalım. Anne, kadın olarak, gelinle ve ailenin diğer kadın üyeleriyle iletişim kurmuştur; bazen onun onayı ailenin dengesi için çok önemlidir. Osmanlı tarihi boyunca padişah ailesinde ve yönetici ailelerinde "ana oğul arasındaki bağın yaşamsal bir siyasi ilişki oluşu"[40] gibi, "sıradan" bir ailenin üyeleri için de belirleyiciydi.

Bijedna Mara'da, Adel'in annesi oğlunun durumundan endişe duyar.

38 *A.g.e.*, s. 195.
39 Botić 1949, s. 273.
40 Peirce 1993, s. 27.

Adel yalnız başına saz çalmaktadır (*sevdalinka*'lar saz eşliğinde söylenirdi); şiirsel bir yalnızlıktır bu, kara sevdanın acısı içine çökmüştür. Anne onun aşk yüzünden acı çektiğini bilir, ama sorumluluklarını anımsatmaktan geri kalmaz, ondan ailesine bakmasını ve evlenmesini beklediğini söyler. Adel'in evlenmesi önemlidir, zira babası ölmüştür ve aileyi yönetip koruyacak başka erkek yoktur. Annesi, dost ve tanıdıkları arasındaki zengin ailelerden uygun bir gelin bulmak için görücü gitmeyi önerir:

Mnogo puta smislih da ti kažem	Pek çok kez söylemeyi düşündüm sana
Pa sve srcu odoljeh do danas,	Ve bugüne kadar direndim yüreğime
Zašto mi se ne ženiš, sinko?	Neden evlenmiyorsun, oğlum?
Po tvojoj mi ćudi djevu kaži	Beğendiğin gibi bir kız seç,
Prijatelja glavnijeh imamo,	Önemli dostlarımız var,
Nadaleko dosta jih imamo,	Yeteri kadar var çevremizde,
A imamo božjeg blagoslova,	Ve tanrının lütfu bizim,
Mnogijeh se stiditi ne moraš,	Onların önünde utanmana gerek yok,
Pa da t'majka isprosi djevojku!	Annen senin için bir kızı isteyebilir![41]

Sonunda Adel'in annesi oğlunun ölen sevgilisine yandığını anlar; fakat onu bir bekleyen daha olduğunu bildiği için, bir görüşme ayarlamaya karar verir. Onu tamamen anlıyormuş gibi davranarak, akıllıca teselli eder, gizlice ona seçtiği kızı düşünmeye hazır olacağı anı sabırla beklemeye başlar:

S njom se mlađan slatko naplakao,	Oğlan ağladı dolu dolu,
Njoj je tužan rane pootkrivo.	Açtı yaralarını ona.
Al majka mudra bješe glava,	Ama akıllı kadındı ana,
Ne će ništa prigovorit sinu,	Oğluna etmedi sitem,
Ne sve žali za mrtvom djevojkom,	Hâlâ ölü bir kız için yas tutsa da,
Dok je svoga osvojila sina.	Oğlunun dostluğunu kazanmıştı ana.[42]

Zamanı gelince Adel'in annesi, Melka'nın akrabaları olduğunu ve Adel'in anne tarafından teyzesi olan annesinin sözde ölümünden sonra yalnız kaldığı öyküsünü uydurur. Onun güzelliğini över, toplumsal olarak oğluna uygun bulduğunu söyler. Adel'e kızı ziyarete gideceğini ve bir koca adayı seçmesine yardım edeceğini söyler. Adel bunun üzerine onunla hemen evlenmeye karar verir ve annesine kızı gelin alması için yalvarır. Adel annesinin iradesine itaat edip geleneklere boyun eğince *sevdah* acısı ve özlemi yok olur:

41 Botić 1949, s. 119.
42 *A.g.e.*, s. 172.

Idem sine, da ja vidim Melke,	Ben gidiyorum, oğlum, Melka'yı görmeye,
Evo meni glasi učestali,	Sık sık duyuyorum lafını,
Navalili prosci njenom ocu,	Kızın talipleri sıkıştırıyor babasını,
Mnogi prosci iz mnogijeh strana,	Çok talibi var dört bir yandan,
Kažu, dizdar boće ćer udati;	Diyorlar ki dizdar everecek kızını;
A ja ti se bojim za siroče,	Ama korkarım zavallı yetim,
Udat će se i prevarit će se,	Evlenip üzülecek,
Bit će ljuba, srećna ne će biti.	Evli bir kadın olacak, ama mutlu olmayacak.[43]

Adel'in kararı trajik aşk türküsünün melankolisini de aniden sona erdirir. Ancak, bazı eleştirmenlerin dediği gibi, bu beklenmedik karar sanat açısından uygun olmayan, zayıf bir sona işaret etmez.[44] Mara ve Adel'in aşkını çevreleyen olaylar ideolojik merkezi oluştursa da, türkü Melka'nın acısının ve Adel'e olan aşkının tasviriyle başlar ve evlilikleriyle biter. Bu bağlamda, Adel'in Mara'ya olan aşkı ve Mara'nın trajik sonu öykünün merkezi bölümüdür. Fakat aynı zamanda (bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki aşk olarak) 16. yüzyılın geleneklerine ve Dalmaçya-Osmanlı artalamnın tipik toplumsal ortamına ters düşmektedir.

Melka Osmanlı dönemi Boşnak kadınının temsilidir; trajedisi ve ölümü türkünün gerçek kaynağı olan Mara ise tipik dindar Hıristiyan olarak resmedilmiştir. *Sevdah* oyununa katılmış olsa bile, anlatının "Hıristiyan" çerçevesine aittir. Melka'nın tersine, Mara psikolojik özellikleri geliştirilmemiş, edilgen, acı çeken tiptir. Mara'nın acısı *sevdalinka*'mn tipik ıstırabından, ailesine ve geleneğe ihanet ettiği için manastırda çektiği dinsel acılara kadar uzanır. Hıristiyan ahlakının etkisi de belirgindir: Şair, Adel ona dokunmadığı için saflığının korunduğunu belirterek Mara'yı babasının önünde günahlarından affeder. Kaldı ki Mara'nın Adel'le konuşmuş bile olmadığını, aralarındaki tek iletişimin *görsel* olduğunu açıklamaya çalışır:

Djevojka je vidjela Turčina,	Kız Türkü gördü,
Ma da š njime govorila nije,	Asla konuşmadı onunla
I to može da grijehu vodi;	Yoksa günah olurdu;
Al ' nije l' ga jadna iskajala,	Zavallı kız ödemedi mi kefaretini,
Što je srcem svojim ratovala,	Savaşarak yüreğiyle,
I na volju silnom što ne dade?	Teslim olmayarak güçlü iradesine?[45]

43 *A.g.e.*, s. 177.

44 Örneğin Jakša Ravlić, Adel'in bir Müslüman kızla evlenme kararını *Bijedna Mara*'nın ana fikriyle ideolojik, estetik ve psikolojik bir uyumsuzluk olarak görür (Ravlić, 1949, s. 19).

45 Botić 1949, s. 134.

Hıristiyan kültür modeli ve (tutku ve aşk nedeniyle) acı çekme ilkesi, *sevdalinka*'da acının dile getirilişiyle karşılaştırılarak tanımlanabilir; *sevdalinka*'da dinsel çerçeve yok olmaya yüz tutar, tutku tek başına yıkıcı bir öğe olur:

Jesam li ti govorila, dragi:	Sana demedim mi, sevgilim:
'Ne ašikuj, ne veži sevdaha!'	"Âşıklık etme, sevda şarkısı söyleme!'
Od sevdaha goreg jada nejma,	Ne sevdadan daha büyük bir acı var
A žalosti od ašikovanja.	Ne aşık olmaktan daha büyük hüzün.[46]

Mara'nın iç mücadelesinin tasviri ve olaylar dizisinin gelişimini etkileyecek herhangi bir psikolojik özelliğin olmayışı, Luka Botić'in eserlerindeki Rönesans ve barok imgelem etkisine işaret eder. Botić sadece Dalmaçya'daki geleneksel halk sanatına değil, aynı zamanda Hırvat ve İtalyan edebiyat tarihine de dayanıyordu.[47] Düşmüş bakire veya oğul alegorisi, ayrıca çölde veya manastırda acı çekme kavramı, genel olarak barok üslubun, özelde Hırvat barok üslubunun tipik özellikleridir. Tipik örnekler arasında Ivan Gundulić'in *Suze sina razmetnoga* [Evi terk eden oğulun gözyaşları] (1622) başlıklı eseri ve Ignjat Durdević'in *Mandaljena Pokornica*'sı [Pişman Mandaljena] vardır. Ancak, romantik bir yazar olan Botić, barok üslubun alegorik ve mecazi yapılarından kaçınmış, Mara'nın Adel'e olan aşkı ile ailesinin bağışlayıcılığını aramanın acısı arasındaki mücadelesini resmetmek için sadece acı çekme kavramını ve Hıristiyan günah anlayışını kullanmıştı. Adel'in gelenek duygusu aşkına galip gelir, Mara ise ailesinin kendini asla affetmeyeceğini bilerek ölür:

Glavom kreće nesretna djevojka:	Mutsuz kız başını eğer:
Nek s'ne mole Bogu da ozdravim,	Dua etmesinler iyileşeyim diye
No za dušu moju neka mole,	Ruhum için dua etsinler,
Da Bog skine s moje duše grijeh,	Tanrı o ruhu günahtan arındırsın,
I da skine kletvu roditeljsku!	Ve annemle babamın lanetinden![48]

Ayrıca Hıristiyan ve yurtsever kadın kavramı sadece günah ve acı çekme kavramlarında değil, aynı zamanda olayların geçtiği coğrafi mekânın tasvirinde de görülür. Botić Split pazarını aşk sahnesine ve Adel'in Vornić'lerin evine

46 Maglajlić 1977, s. 20.

47 Ravlić yabancı etkilerin Hırvat edebiyatının diğer yapıtlarından dolaylı olarak geldiğini belirtir. Ravlić önemli etkiler arasında Torquato Tasso, Tommasso Grossi ve özellikle Alessandro Manzoni ve onun *Del romanzo storico e in generale dei componimenti misti di storia e di poesia*'da (1845) tarihsel roman hakkındaki görüşlerini sayar (Ravlić, 1949, s. 20).

48 Botić 1949, s. 158.

yaklaşma çabalarına ayırır. Ama manzara tasvirlerinde Split çevresine, özellikle de kentin geleneksel şiirsel simgesi olan Mosor dağına odaklanır. Dağların romantik tasvirleri yine Hırvat edebi geleneğinden kaynaklanır; gerçek coğrafi çevreye yerleştirilmiş hayali Arkadia'nın mitolojik dünyasındaki kadınlık ile siyasal yurtseverlik kavramı arasında yakından bir ilişki kurmaktadır:[49]

Što zlo nije, pjesniku se smije	Kötü olmayan her şey gülümser ozana
I veselo igra oko njega,	Ve etrafında mutlu dans ederler,
Kao što mu se jutros na uranku	Tıpkı bu sabah gibi, erken doğan güneşle,
Sva priroda od zemlje do neba	Tüm doğanın yaptığı, yerden göğe kadar,
Bajna, čarna, vilinska i rajska,	Muhteşem, mucizevi, masalımsı ve uçucu,
I ponosna sa krasote svoje,	Güzelliğiyle gurur duyan,
U toj divnoj spljetskoj okolici.	Split'in o güzelim çevresinde.[50]

Peri kızlarıyla karşılaşma tasvirleri sadece Hırvat edebiyatı geleneğinde değil, halk edebiyatında da görülür, zira peri kızları ve doğa ortak Akdeniz halk mirasının öğeleridir.[51] Ayrıca, Botić'in Marjan tasviri ve gezgin şair motifi doğrudan doğruya ozan Petar Zoranić'in ilk Hırvat romanı kabul edilen *Planine* [Dağlar] (1536) adlı gezi kitabına işaret eder. Bu gerçek 16. yüzyıl şairinin Botić'in hayalindeki versiyonu olan Franjo Boktulija, Split çevresinde dolaşıp acı çekenlere yardım eder. Zoranić'in Zoran'ı ise onu aşk acısından kurtaracak olan peri kızı Dejanira'yla (Dinar sıradağlarına adı verilmiştir) buluşmak üzere kıyıdan dağlara doğru bir yolculuğa çıkar. Dejanira'yı görmeye giderken pek çok mucizevi olayla karşılaşır, efsanevi çobanlarla konuşur, mutsuz aşk öyküleri dinler ve sonunda peri kızı Hrvatica ("Hırvat kadını" anlamına gelir) ile karşılaşır; bu peri onu aşk acısından kurtaracak ve yaşamın gerçek anlamını gösterecektir: Osmanlı yönetimi altında ihmal edilmiş Hırvat kültür mirasına değer vermek.

Arkadia'ya sürgün, bu "miras"a –veya Zoranić'in adlandırdığı üzere *bašćina*'ya– sahip çıkmanın önemini yurtseverce açığa çıkarır. Siyasi anlamı olmaktan başka, kültürü, edebiyatı ve dili koruma gereksinimine de işaret eder; Zoranić'e göre bunlar ihmal edilmiş, dolayısıyla savunmasız kalmıştır.

49 Ülkenin ve manzaranın kadınlaştırılması birkaç edebiyat kuramcısının yapıtlarında tartışılmıştır; örneğin bkz. Smith 1970; Kolodny 1975, s. 84; Heyne 1992.

50 Botić 1949, s. 138.

51 Bošković-Stulli 1999, s. 89.

Ayrıca, cennet gibi dağlardaki çobanlar sürülerini öldüren kurtlara lanet okumaktadır. Kurtlar elbette Türklerdir, zira mecaz insanlar, özellikle de kadınlar için kullanılır:

Tvoji peharnici	Uşaklarınız
drže u uzi i tamnici,	zincire vurup hapsediyor,
čiste divice,	saf bakireleri,
tvoje zaručnice,	nişanlınızı,
Prez stida oskrvniše.	utanmazca kirlettiler.[52]

Son olarak, *sevdalinka*'nın ince duyarlığının aksine, manzara tasvirlerinde açık bir erotizm görülür; eril ve dişil ilkelerin mücadelesi ya da iç içe geçmesini anlatır bu tasvirler ve yalnızca yüksek sanata değil halk şiirine de özgüdür. Botić dipnotlarında bu türkülerdeki yer adlarını etimolojik olarak tanımlamış, kökenlerini ve anlamlarını açıklamıştı. Böylece hem kendinden önceki edebiyatçıları niteleyen edebi tarzı uygulamış, hem de dağların manzarasını açıkça erotize etmişti:

Živa slika nebeskijeh vrata	Cennet kapılarının capcanlı bir imgesi gibi
Rascvala se zora nad Mosorom,	Mosor üstünde şafak söküyordu,
Vedra, mila, sjajna, plamenita,	Dingin, sevecen, ışıltılı ve parlak,
Prelila se po prostranom nebu	Geniş mi geniş göklere saçıldı
Kao sunce u šarenu dugu.	Rengârenk gökkuşağına vuran güneş gibi.
Suncu ne da pomoliti lica,	İzin vermedi güneşin yüzünü göstermesine,
Hoće svoju ljepotu da kaže;	Kendi güzelliğiydi göstermek istediği;
Al sunce, muško, preko nježne	Ama güneş, erkek, yaydı
Svoje sv'jetle trake prebacuje	yumuşak ışıklarını
Po Sudurdu i starom Kozjaku	Sudurd ve eski Kozjak üstüne
I po surom goletnom Marjanu.	Ve çorak ve engebeli Marjan üstüne.[53]

Hıristiyan bir çevrede, bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki aşkın tek çözümü ölüm ve geleneklerin getirdiği toplumsal normlarla uzlaşma gibi görünmektedir. *Pobratimstvo* ve *Dilber-Hasan* aşk öykülerinin, gene halk biçiminden fakat aynı zamanda romantik ve gerçek yaşamdaki karşılaşmalardan etkilenmiş farklı olası sonuçları vardır: kaçırma, kaçış ve din değiş-

52 Zoranić 1988, s. 192.
53 Botić 1949, s. 139.

tirme. Bunların hepsi Osmanlı dönemindeki Müslüman Bosna hakkındaki etnografik edebiyatta vardır; başka bir dine veya toplumsal sınıfa ait olan sevilenin cezbedilmesinin olanaksızlığını anlatır. Hepsi, yaşlı kuşağa üzerindeki baskıları temsil eder; evliliğe izin vermeleri istenmektedir. Antun Hangi, 20. yüzyılın başında vuku bulmuş kaçırma ve kaçma olaylarından söz etmiştir ve hepsi tanıkların ağzından anlatılır. Bu, kaçırmanın mutlaka bir şiddet hareketi olmadığını veya sadece birbirine aşık iki kişiyi ilgilendirmediğini, topluluğun yardımıyla yürütüldüğünü ve toplumun onayının arandığını kanıtlar:

> Bir kızın ebeveyni kızın sevdiği, açıkça veya gizli olarak uzun zamandır flört ettiği veya sözlendiği biriyle evlenmesini yasaklarsa, ya sevdiğiyle anlaşarak veya güvenilir bir kadın aracılığıyla kendi kaçırılışını planlama yoluna gider. Belirli bir gün ve saatte, genellikle gece geç vakit, kız bir kovayla biraz su alacakmış gibi dereye gider. Derede sevgilisi birkaç arkadaşıyla onu bekler ve kendi evine götürür ... Kızın anne babası uzun süre yeni damada ve itaatsizlik etmiş kızlarına kızgınlık duyarlar ve bir süre ne kızın ne de damadın önlerine çıkmalarına izin verilir. Fakat sonunda anne baba yenik düşüp uzlaşırlar.[54]

Pobratimstvo'da, soylu bir Müslüman kızı olan Ajkuna, Bosna'nın Trebinje kentinden, babasının esir aldığı bir Sırp olan Radmilović Mile'ye aşıktır. Ajkuna Bosna Müslüman türkülerinde çok yaygın bir isimdir ve kullanımı işlevselidir, gerçek tarihsel bir kişiliğe değil de, türkülerin kabul görmüş üslup kalıbına atıfta bulunur. Aynı biçimde, *Petar Bačić*'de, Kumrija hizmetkârlardan birinin adıdır ve bu ad Bosna Müslüman türkülerinde yaygın bir addır. Ayrıca, Skadar manzarasının tasvirindeki şiirsel abartma kurgusaldır, kızın sevdiğiyle kaçışına lirik bir çerçeve sağlar:

Na pendžeru bi s'Ajka naslonjala,	Pencereden eğilirdi Ajka,
Gledala bi sunce na zahodu	Seyrederdi günbatımını,
Gledala bi Bojanu pod Skadrom,	Seyrederdi Skadar altında Bojana'yı,
Kako Skadar u njoj s'ogledava	Nasıl da yansırdı onda Skadar
Sa svojilem vitijem munaram	İncecik minareleriyle
I hiljadu bijelijeh kula.	Ve bin bir beyaz kulesiyle.[55]

Ajkuna Mijo'yla kaçar ve Trebinje'ye kadar arkasından gider. Ancak, Ajkuna'nm kaçışı gerçek gizli bir kaçışa benzemez, sanki uzun bir veda töreni-

54 Hangi 1906, s. 164-66.
55 Botić 1949, s. 61.

dir (Bosna Müslüman türkülerinde bu sahne yaygındır); müstakbel kocasına katılmak ve yaşamını onun ailesi ile sürdürmek için evinden ayrılan tipik bir gelindir adeta. Ajkuna en güzel giysilerini giyer, saçlarını süsler. Hatta annesine allahaısmarladık der ve önceki yaşamını düşünür, geçmişe dair anılar geçer aklından, çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği bu yerin ayrıntılarını gözden geçirir.

Dilber-Hasan'da kız kaçırma olayı umutsuz ve romantik bir girişimden bir şiddet eylemine dönüşür; Osmanlı Saraybosnası'nda yaşayan Sırp güzeli Sofa kaçırılır. Botić'in tasvir ettiği Saraybosna, bir yabancı ve bir şairin gözüyle, tarihsel metinlerdeki temsiline yakındır ve oldukça romantiktir. *Bijedna Mara*'daki Hıristiyan kenti Split'in tersine, Saraybosna zeki ve nükteli diyaloglar aracılığıyla çok daha canlı tasvir edilmiştir; Hırvat edebiyat tarihinde yaygın olan ideolojik edebi çerçeve burada yoktur. Burada şarkı kavramı merkezi hale gelmiştir; ayrıca, misafirlerini aşk türküleri ve nükteli şarkılarıyla eğlendiren yetenekli kahvehane sahibi Hasan ile ve Hıristiyan mahallesi Latinluk'ta oturan bir kız arasındaki bağı oluşturur. Yerel Müslümanlar bir Sırp kadın ve bir Müslüman erkek arasında aşkın olanaksız olduğuna ikna etmeye çalışsalar da, Hasan şarkılarıyla Sofa'nın dikkatini çekeceğini iddia eder. Hasan müzik yeteneğine hayran olan Pavel adında, kendisi de şarkı söyleyen genç bir Sırpla arkadaş olur. Hasan burada Hıristiyanların Osmanlı kültürünü algılayışının metonimi haline gelir: Hıristiyan kadın karakterin tersine, Adel gibi, o da duygusal, açık, sanata yakındır ve aşkını herkesin önünde açıklama cesareti vardır. Katolik Split'teki Mara gibi, Osmanlı Saraybos-nası'ndaki Sofa da penceresinin altında söylenen *sevdalinka*'nın ve gene Hasan tarafından dile getirilen mutsuz aşk türkülerinin büyüsü altında Hasan'a âşık olur. Onların gücü ve büyüsü içine işler. Katolik Split'te olduğu gibi, Osmanlı Saraybosnası'nda da şarkıların, bir kızın yaşamında belirsiz bir gelecek için aile evini terk edeceği anı temsil eden olağanüstü ve yazgı belirleyici bir iletişim gücü vardır:

> Ve o akşam Hasan ile Pavao onun penceresinin altına geldiler ve sadece Abdul ve Fatima'nın o dokunaklı şarkısını söylediler. Ama Sofa içinde bu şarkının yazgısını duydu. Yazık, şimdi sonsuza dek terk etmek istediği erkek kardeşlerinin ve anne babasının kucaklarındaki o ilk masum ve kutsanmış huzuru nerede?[56]

Sofa tutkusuna –Mara gibi– engel olmaya çalışır, çünkü Tanrı'dan korkar. Ayrıca, dinlerarası evliliklere karşı toplumsal ve geleneksel yaptırım-

56 *A.g.e.*, s. 377.

ların farkındadır. Ancak, acı çeken olarak edilgen rolünün üstesinden gelir, kültürel kodları ve düzenlemeleri aşmanın tek olası çözümü olarak Hasan'ın kaçma düşüncesine katılır:

> Hasan din değiştirseydi, Türklerden dolayı Saraybosna'da kalamazdı. Bir Türkün kollarındaki Sofa da, ailesinden dolayı ... Hasan iki âşığın Dalmaçya'ya kaçışını anlatan şarkılar söyledi; aşkı ve şarkıları dışında mutsuz geçen yaşamında başka bir rehberi yoktu onun. Sofa kaçma düşüncesine sadece gözyaşları ve iç geçirmelerle karşı çıktı; günden güne o tehlikeli ve feci düşünceye teslim oldukça, kalbi daralan zavallı kız durmadan ah çekti, ağladı. Fatima ve Abdul'un hüzünlü, mutsuz öyküsünü duymamış olsaydı içi daha rahat etmeyecek miydi?[57]

Plan başarısız olur ve trajediyle biter, çünkü Hasan'ın rakibi Avdaga beklenmedik bir şekilde kızı kaçırır ve onu Saraybosna'nın dışındaki evinde saklar. Kaçırma eylemi, anlatı ve temalarıyla geleneksel halk şiiri ve inançlarının tipik kalıplarını izler. Kılık değiştirmiş bir karakter vardır, ayrıca "Arap" hizmetkârın[58] ırkçı karikatürü gibi kalıpyargısal, oryantalist öğeler içeren özellikler görülür anlatıda. "Arap"ın canavarca gülüşü kaçırılan batıl inançlı kızın örtük dini korkularını su yüzüne çıkarır:

> Ne güzel bir dua, korku ve umutla dolu; ruhundan alçakgönüllülük ve iman aktı! ... O an kapı gıcırdadı ve Arabın başı göründü: Yüzü kara ve parlaktı, gözleri iki kıvılcım, dudaklar dışa dönmüş, burnu kemerli, saçları

57 *A.g.e.*, s. 375.

58 *A.g.e.*, 389. Botić'in sözünü ettiği "Arap hizmetkâr" büyük olasılıkla bir siyah Afrikalıydı. Güney Slav edebiyat geleneğinde ve etnik tanımlarında Müslüman Boşnakların "Türk" diye bilinmesi gibi, Türkçede de "Arap" genellikle siyahları anlatmak için kullanılırdı. Balkanlar'da siyahların varlığı tarihsel ve halkbilimsel açıdan açıklanabilir. Tarihsel olarak, Afrikalılar Osmanlı alaylarında bulunan etnik gruplardan biriydi ve bu yolla Balkanlar'da yaşayanlarla ilişkiye girmişlerdi. Halkbiliminde, Akdeniz'de ve bunun sonucu olarak Dalmaçya geleneğinde, iyi ve kötü arasındaki ve uzantısında, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki savaşı simgeleyen siyahlık motifine ve siyah beyaz çatışmasına çok sık rastlanır. Çeşitlemelerden birisi Akdeniz'de oynanan geleneksel bir savaş dansı olan *Moreška*'dır. Dalmaçya'da, Korčula adasında hâlâ oynanmaktadır. Dans Korčula'ya ada bir Venedik kolonisi iken muhtemelen İtalya'dan veya –Venedik aracılığı ve ticaretle– İspanya'dan gelmişti. Etimolojik olarak *Moreška*, muhtemelen Berberi kaynaklı Latince *maurus*'tan [Arap-Berberi karışımı siyah halk] gelir ve dans başlangıçta Hıristiyan İspanya'nın Berberi "imansız"lara karşı savaşından ve Berberilerin İspanya'dan çıkarılmasıyla sonuçlanan Hıristiyanlık zaferinden esinlenmişti. Korčula'da oynanan bu halk oyununun uyarlaması bir biçimde özgün halindeki dinlerarası çatışma ilkesinden ayrılır; daha çok iki etnik kimlik arasındaki çatışmayı gösterir. Kaçırılmış bir bakire için savaşan Hıristiyan ve Müslüman şövalyeler yerine, Osman –beyaz bir kraldır ve geleneksel yerel halkın bir mecazı yerine geçer– genç Müslüman bakire Bula'yı Moro'dan kurtarmaya çalışır; Moro, adından anlaşıldığı üzere siyah bir kral, yani Dalmaçya kıyılarındaki etnik "öteki"dir.

taras taras, dişleri küçük ve beyaz. Bu imgede kız sanki şeytanın kendisini görmüştü.

Biri *sevdalinka*'ya, diğeri egzotikleştirilmiş, oryantalist bir Bosna vizyonuna bağlı iki farklı kız kaçırma nosyonu, Botić'in yapıtlarının temelinde yatan trajik çatışmaya işaret eder: Günlük yaşamda iki kültür birbirini ne kadar etkilerse etkilesin, sonuçta iki zıt gelenektirler. *Dilber-Hasan*, Botić'in diğer tüm eserleri gibi trajik biter. Hasan öldürülür, Hasan'm isteği üzerine Sofa Pavel ile evlenir. Botić'in geleneksel normların ötesinde bağlar kurma deneyleri başarısız olur.

Etnik gruplararası ve dinlerarası aşk maceralarını ele alan eserlerde trajik sonuçlar ender değildir. John McBratney, Rudyard Kipling'in ırkların karışımına dair yazdıkları bağlamında böyle sonuçları tartışmıştır; Kipling "aynen Anglo-Hintli çağdaşları gibi meleze karşı kararsızdır; 'siyahla beyazın karışması'ndaki geleneklere karşı gelmenin çekiciliği, ırkların karışmasının getireceği istikrarsızlıktan duyulan derin korkuyla karışır."[59] McBratney'e göre, istikrarsızlık basitçe beyaz ırkın diğer ırklarla ilişkiye girmesiyle ortaya çıkacak biyolojik soysuzlaşma korkusundan (geç 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın ırkçı kuramlarının iddiası buydu) kaynaklanmaz, yeni "melez" ırkın Hindistan'da ciddi olarak Britanya'nın egemenliğini tehlikeye sokacağından da korkulmaktadır. Dolayısıyla Britanyalıların (bazı durumlarda Hintlilerin) kurduğu emperyal yönetim yapısı ırkların karışmasına yaptırım getirmişti; farklı ırklardan çiftlerin, kendilerine "mutlu" veya "kastsız" bir mekân, "siyah ile beyazı normalde ayıran farkların geçici bir süre askıya alındığı bir kurtarılmış köşecik" yaratma çabaları baltalanıyordu.[60] Bu analizi Botić'in şiirlerine uyguladığımız zaman, temelde, böyle bir alanın yaratılma çabalarını zayıflatan Hıristiyan (ve dolayısıyla Hırvat) toplum yapısıdır, çünkü Osmanlı istilacıların düşman kültürüyle karışma olasılığını bir tehdit olarak görmektedir. Böylece, *Bijedna Mara*'da farklı ırktan gençlerin aşk macerasının cezası, Mara'nm yaşamının geri kalan bölümünü, Hıristiyan dinsel ideallere göre yapılandırılmış yalıtılmış bir alanda, manastırda geçirmesidir. Daha ince bir düzeyde Osmanlı-İslam toplumsal yapısı farklı dinlerin karışmasını da engeller: Ajkuna Hıristiyan sevgilisine kavuşmak için anne babasının evinden kaçmak, Hasan da Sofa ile birlikte olabilmek için Bosna'yı terk etmek zorunda kalmıştı.

Son olarak, farklı dinlerden âşıkların beraber olabilmeleri için din de-

59 McBratney 2002, s. 63.
60 *A.g.e.*, s. 68.

ğiştirme nihai çare olarak görünmektedir. Tarihçilerin gösterdiği gibi, din değiştirip Müslüman olmak Osmanlı İmparatorluğu'nun işgali altındaki topraklarda görece yaygındı; ancak Türklerin zorla din değiştirtme ve kitlesel iskân kuramı yeni araştırmalarda tekrar gözden geçirilmektedir, bu araştırmalar birçok "kâfir"in bazı toplumsal ve siyasal ayrıcalıklardan yararlanmak için din değiştirdiğini göstermiştir. Molly Greene, Venedik'in Doğu Akdeniz'deki kalesi olan Girit adasının Osmanlılarca fethi konusundaki araştırmasında, bu tarihsel olayın Kandiye kasabası üstündeki siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlarını göstermiştir. Denizlerdeki konumu, tarihi ve kültürü ve de Akdeniz özellikleri nedeniyle Kandiye ve Girit'te farklı kültürlerin karışımı, Split ve Dalmaçya'dakine çok benzemektedir. Greene, Balkanlar'daki tarihsel olayları Girit'tekilerle karşılaştırarak, farklı din değiştirme örneklerini inceler ve Hıristiyan olsun, Müslüman olsun din değiştirenler arasındaki ilişkileri betimler.[61] Sonunda, Girit'i örnek alarak, hiç karma evlilik olmadığına dair yaygın anlayışı eleştirir, erkekler ile kadınlar arasındaki bazı ilişkilerin yapısını tartışmak için kadı sicillerini inceler:

> Hem mahkeme kayıtları hem de seyahatnameler karışık evliliklerin ender olmadığını, İslam yasasının Müslüman erkekle Hıristiyan kadının (ancak tersi değil) evlenmelerine izin vermesiyle kolaylaştığını göstermektedir. Bu Müslüman-Hıristiyan birliktelikleri toplumun dışında ve yalıtılmış değildi, aslında önemli kurumların yazılı izniyle gerçekleşmişti. Mahkeme kayıtlarından, İslami mahkemelerin bu evlilikleri kaydetmeye hiç de karşı olmadığını biliyoruz. Hıristiyan tarafında bile kilise – itiraf edelim ki sadece köy papazı gibi alt düzeyde– bu evlilikleri kutsamaya hevesliydi.[62]

Ancak, Botić'in halk şiiri yorumu ve Hırvat edebi geleneği bilgisi aracılığıyla gördüğümüz din değiştirmeler ve karma evlilik olasılığı, Greene'in Girit adasının tarihsel anlatılarıyla tam koşut değildir. Botić din değiştirmeyi sadece erkeklerin seçtikleri kadınla evlenmek için kullandıkları bir yöntem olarak tanımlar, erkeklerin de kadınların da din değiştirmenin sorunlarının mümkün tek çaresi olduğunu bildiklerini gösterir. Bu anlamda, Botić'in yapıtları Albert Lord'un ele aldığı "düğün ve kurtuluş" şarkılarının yansımasıdır, fakat bu yazarın din değiştirmenin yalnız kadınlar tarafından yapıldığı tezini de sorgulamaktadır.[63] Gerçekten, Botić'in yapıtlarında din değiştirenler hep erkeklerdir. Bu olgunun açıklaması Botić'in Hıristiyan (ve yurtsever) ide-

61 Greene 2000, s. 78-110.
62 *A.g.e.*, s. 105.
63 Lord 1991, s. 194.

olojisinde, ayrıca onun geleneksele olan vurgusunda ve kadınlara dair yurtseverce düşüncelerinde –kadınlar her türlü değişimden, özellikle kültür ve din değişikliğinden korunmalıdır–bulunabilir. *Bijedna Mara*'da, Mara, her şey "Hıristiyan coğrafi alanı"nda olup bittiği için çaresizce Adel'in Katolikliği seçeceğini umar. Aslında Adel'in Hıristiyan olacağı sanılır, fakat o bunu yapamaz; Mara'nın ölümü dolayısıyla tuttuğu matemin ardından, Müslüman bir kızla evlenir. *Petar Bačić*'de, Mejra Petar'ın Müslüman olacağını umar:

Miruj, Mejro, srditi se nemoj,	Dur, Mejra, kaygılanma,
Hoće tebe utješiti majka,	Annen seni rahatlatmak istiyor,
Ti ćeš svojoj ozdraviti majci.	Annen için iyileşeceksin.
Mladi će se Bačić poturčiti,	Genç Bačić Türk olacak,
Kaursko će ime ostaviti,	İmansız adından vazgeçecek,
Mi ćemo mu tursko izbirati,	Onun için bir Türk adı seçeceğiz,
Krasno ime Omer-beže mladi,	Güzel bir ad, Genç Ömer Bey,
Pa ćemo mu tebe pokloniti,	Sonra vereceğiz seni ona armağan
I zvat će se dizdarovim zetom,	ve ona denecek dizdarın damadı
A ti, Mejro, Omer-begovica.	ve sana, Mejra, Ömer Bey'in hanımı.[64]

Botić'in din değiştirme motifini Bosna Müslüman türkülerinden almış olması olasıdır; bu türkülerde, Çek etnolog Ludvík Kuba'nın belirttiği gibi, âşığın arzusu "Türk"ü Hıristiyanlığa döndürecek kadar güçlüdür.[65]

Mejra, Petar'ın annesini, Petar ile arasını bulması için hoş tutar, ama Petar dinini değiştirmez. Birincisi, Petar bir Hıristiyan kızı olan Jelka'ya aşıktır; ikincisi, dindar bir Hıristiyan (ve Hırvat) olarak Petar Bačić "Türk"lerin verdiği ayrıcalıkları kazanmak için dinine, kültürel geleneğine ve inançlarına ihanet etmek istemez. Ancak, kendi cemaati içinde haksızlığa kurban gider, toplumsal statüsü ve yoksulluğu Jelka ile evlenmesini engeller. Zaten Jelka Venedikli bir soyluyla nişanlıdır; onunla buluşmaya, Petar'ın kaybından duyduğu üzüntüyü anlatmak için gelinlik yerine siyah giysiyle gider. Bu toplumsal haksızlık öğesi nedeniyle, türkünün sonu romantik ve trajiktir, Split'ten uzakta, Venedik tarafına doğru açık denizde geçer. Petar'ın sevdiğini kaçırma girişimi başarısızlığa uğrar, Venedikli muhafızlar onu öldürüp kızı geri alırlar.

Sonuç olarak, Luka Botić'in yapıtlarında kadının farklı temsilleri, bu 19. yüzyıl Hırvat yazarının türkülerini, Avrupa romantizminin daha geniş ideolojik, siyasal ve estetik bağlamına yerleştirir. Ayrıca, Botić'in tarihsel bel-

64 Botić 1949, s. 250.
65 Kuba 1953, s. 643.

gelere dayanan türkülerinde Dalmaçya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki sınırda günlük yaşamın bir resmi sunulur. Bu türküler iki siyasal ve kültürel sistemin, yani Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın birlikte var olduklarını gösterir. Bu yaklaşım, iki toplum arasında katı ve sert bir sınır olduğunu savunan geleneksel tarih yazımının yerleştirdiği kavramlardan farklıdır. Son olarak, Botić hem halk edebiyatının hem de "yüksek" edebiyatın farklı yazma tarzlarını kullanarak, Osmanlı döneminde yaşamış Boşnak kadınlarını farklı bağlamlarda gösterir ve toplumsal ritüellerde önemli bir rol oynayanlar olarak betimler. Ancak, onun şiirsel ve ideolojik prizması bir dış gözlemcininkidir. Botić, başka bir kültürün kodları içine girmeye çalışmış olsa da, sonuçta Hıristiyan bakış açısına ve onun estetik ve siyasal geleneklerine sadık kalmıştır.

Botić'in Bosna'ya hayranlığı Split artalanında ve Habsburg İmparatorluğu ile Osmanlı İmparatorluğu sınırlarının ötesinde saklı olan kültürün üslupçu bir keşfidir. Onun Bosna'yı yeniden keşfedişinin ideolojik destekleri, Avrupa romantizminin özel, yerel, kültürel ve siyasal bir çeşitlemesi olan İllirya hareketinin Pan-Slav düşüncesindedir. Zamanının birçok Hırvat aydını gibi, Botić de Bosna'ya gitmiş ve Hıristiyan Habsburg İmparatorluğu sınırının hemen ötesinde yaşayan Müslüman Slavların âdet ve geleneklerini kaydetmişti. Ancak Botić'in sanatsal ilgileri onu zamanın Hırvat gezi yazarlarının gündelik yaşama ilgi duyan belgesel yaklaşımının ötesine götürmüştü. Sadece halk gelenekleri ve şiirlerini kaydetmekle kalmamış, Müslüman Boşnakların kültürlerini anlatmak için Türkçe ve Arapça sözcükleri de yazılarına katmıştı. Bölgenin insanlarını, özellikle kadınlarını betimlemek için farklı yazın geleneklerini ve yazım biçimlerini kullandı. Son olarak ve konumuz açısından en önemlisi, kadınları belirli toplumsal bağlamlarda ve durumlarda lirik bir dille tasvir ederek, iki kültürün –İslam ve Müslüman– karşılıklı etkileştiğini ve birbirini etkilediğini, ancak kendi tarihsel nedenleriyle ayrı kaldıklarını göstermişti.

Botić Osmanlı Bosnası kadınlarını bir Hıristiyan şairin gözleriyle görmüş olmasına rağmen, halk şiirinde sunulduğu biçimiyle toplumsal kodların alternatif bir okumasını yaparak onların toplumsal rollerine yeni bir ışık tutar. Halk malzemesinin sanatsal kullanımı yoluyla, Osmanlı Bosna toplumunun Batı'nın toplumsal cinsiyet konusundaki geleneksel özel/kamusal kavramlarına pek uymadığını ve kadınların ataerkil toplum yapısı içinde oldukça önemli rollerinin olduğunu göstermiştir. Kadınların gücü kamusal alanda kısıtlıydı, ama onlar –özellikle anneler– kendi evlerinin mahremiyetinde ayrıcalıklı ve etkiliydiler. Aile yaşamının, evlilik düzenlemeleri gibi bazı en önemli anlarına katılıyorlardı. Ailenin ayakta ve dik kalmasından, çocuklarının ve

hatta ailenin yetişkin erkek üyelerinin duygusal yaşamlarından sorumluydular; onlar da karşılığında kadınlara saygı gösterip korurlardı. Son olarak, aile dışındaki erkeklerle ilişkinin kısıtlı olduğu bir toplumda, çoğunlukla kadınlardan oluşan iç ağlar yaratmışlardı.

Botić Müslüman Osmanlı kadınlarına (Hıristiyanlara da) benzersiz bir Boşnak aşk şiiri biçimi olarak *sevdalinka* aracılığıyla yaklaşır. Flört ritüelinin bir parçası olarak *sevdalinka* Bosna kentlerinde ve kent kültüründe Osmanlılara has özelliklerin gelişmesini yansıtır. Botić *sevdalinka*'yı bir iletişim kalıbı ve aşk, hasret, arzu duygularının belirli bir anlatım biçimi olarak kullanır. Bir açıdan *sevdalinka* Botić'in Bosna tutkusunun ve özellikle Hırvatistan'ın kuzey kesimlerinde gezdiği zaman hissettiği özel Bosna ruhaniliğinin özünü simgeler. *Sevdalinka*'nın iletişimsel yapısı şarkıya dayalı bu toplumsal olaya hem Osmanlı Saraybosnası'nda, hem de Hıristiyan Split'te katılanlar için önemliydi. Ayrıca, Split pazarında söylenen *sevdalinka* iki kültür arasında ana bağlantı olmuştu ve "öteki"nin (bu olayda, İslamın) iyi tanımlanmış Roman-Slav-Hıristiyan dünyasının tam merkezine girişini kültürel olarak temsil ediyordu.

Sevdalinka farklı dinlerden olan âşıkların birleşmesini sağlayacak kaçırma, kaçma ve din değiştirme gibi olası yolları da gösteriyordu. Bu üç olgu sadece halk şiirinde değil, kültür araştırmalarında ve kroniklerde de kaydedilmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinin yanı sıra Akdeniz'in Osmanlı ve Venedik egemenliğindeki sularında da değişik oranlarda görülebiliyordu. Kadınlar, tıpkı Botić'in onları resmettiği gibi, asla çaresiz ve edilgen değillerdi, aksine daha geniş toplumla birlikte bu romantik eylemlerin içinde yer aldılar. Botić'in yapıtlarındaki erkek sevdiğine kavuşmak için din değiştiriyordu; ancak Botić'in "yabancı" Hıristiyan şair konumundan yazdığı hatırdan çıkarılmamalıdır: Karakterlerin din değiştirme isteği veya başarısız kaçırılma ve kaçma girişimleri, aşktan daha güçlü olduğu ortaya çıkan geleneklerin ve dini ortamın etkisi altındaydı.

Son olarak, Botić'in manzara tasvirleri eserlerindeki kadının temsilinde önemli rol oynar. Bir yandan, Dalmaçya artalanlarını tasviri Hırvat edebiyat tarihinden alınan sanatsal üsluplardan çok etkilenmişti. Botić burada Rönesans ve Barok şiirinden ve bu şiirlerin Hıristiyan sofuluğuna dair halk geleneklerini ve kavramlarını ideolojik olarak kullanmasından esinleniyordu. Botić'in şiiri yurtseverlik ile dişil olan arasındaki, veya daha ziyade *bašćina* ve erotizm arasındaki romantik bağlara da dayanıyordu. Katolik Split'in hiçbir tasvirinin olmaması ilginç ve önemlidir, çünkü Botić'in Bosna'ya ne yoğun ilgi duyduğuna işaret eder; o Bosna'dır ki Osmanlı olan kültürü pazarda söylenen şarkılar yo-

luyla Split'in tam merkezine sızmıştır. Öte yandan, Osmanlı Saraybosnası Arapça ve Türkçe kökenli sözcüklerin kullanıldığı son derece stilize bir dille, canlı diyaloglarla ve *sevdalinka* ile Müslüman türkülerinin arzu dolu karakterine yakın şarkılarla resmedilmişti. Ama her ikisinde de laytmotif farklı dinlerin üyeleri arasındaki trajik aşktır: Mara bir Hıristiyan şehidi gibi ölmüş, Sofa ise Hasan'ın ölümünün ardından bir Hıristiyanla evlenmiştir.

KAYNAKÇA

Barac, Antun, "Luca Botić", *Veličina malenih*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1947.

Bošković-Stulli, Maja, *Usmeno pjesništvo književnosti* [Edebiyatın ufkunda sözlü şiir], Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.

—, *O usmenoj tradiciji i životu* [Sözlü gelenek ve yaşam üstüne], Konzor, Zagreb, 1999.

Botić, Luka, *Djela* [Eserler], ed. Jakša Ravlić, Jugoslavenska akademija znanosti I umjetnosti, Zagreb, 1949.

Dukić, Davor, *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici* [Hırvat tarihi destanlarında rakip figürü], Hrvatska sveučilisna naklada, Zagreb, 1998.

Duncan, Nancy, "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces", *Body Space: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* içinde, ed. Nancy Duncan, Routledge, Londra, 1996.

Erlich Vera, *Family in Transition: A Study of 300 Yugoslav Villages*, Princeton University Press, Princeton, 1966.

Faroqhi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, çev. Martin Bott, I.B. Tauris Publishers, Londra ve New York, 2000.

—, *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control*, Eren, İstanbul, 2002.

—, *The Ottoman Empire and the World Around It*, I.B. Tauris Publishers, Londra, 2004.

Frangeš, Ivo, *Povijest hrvatske književnosti* [Hırvat edebiyatı tarihi], Nakladni zavod matice Hrvatske-Cankarjeva založba, Zagreb ve Ljubljana, 1987.

Greene, Molly, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Hangi, Antun, *Život običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini* [Bosna ve Hersek'te Müslümanların Yaşamı ve Adetleri], Naklada Daniela A. Kajona, Saraybosna, 1906.

Heyne, Eric (ed.), *Desert, Garden, Margin, Range. Literature on the American Frontier*, Twayne Publishers, New York, 1992.

Kandiyoti, Deniz, "Islam and Patriarchy: a Comparative Perspective", *Women in the Middle Eastern History: Shifting Boundraries and Gender* içinde, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, Yale University Press, New Haven, 1991, s. 23-44.

King, Rosemary A., *Border Confluences: Borderline Narratives From the Mexican War to Present*, The University of Arizona Press, Tucson, 1966.

Kolodny, Annette, *The Lay of the Land. Metaphor as experience and History in American Life and Letters*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill, 1975.

Krnjević, Hatidža, *Usmene balade Bosne i Hercegovine* [Bosna Hersek'in sözlü türküleri], Svejlost, Saraybosna, 1973.

Kuba, Ludvik, *Cesty za slovanskou pisni* [Slav şarkılarında yolculuk], Státní nakladatelstvi krásné literatury, hudby a um ni, Prag, 1953.

Lamar, Howard ve Leonard Thompson (ed.), *The Frontier in History. North America and Southern Africa Compared*, Yale University Press, New Haven, 1981.

Lape, Noreen Groover, *West of the Border. The Multicultural Literature of the Western American Frontiers*, Ohio University Press, Athens, OH, 2000.

Lord, Albert, *Epic Singers and Oral Tradition*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Macan, Trpimir, *Hrvatska povijest. Pregled* [Hırvat tarihi araştırması], Matica hrvatska, Zagreb, 1995.

Maglajlić, Munib, *Od zbilje do pjesme: Ogledi o usmenom pjesništvu* [Gerçekten şiire: sözlü şiirde denemeler], Glas, Banja Luka, 1983.

—(ed.), *101 sevdalinka*, Prva književna komuna, Mostar, 1977.

Marcus, Julie, *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Zed Books, Londra, 1992.

Mažuranić, Matija, *Pogled u Bosnu* [Bosna'ya bakış], ed. Marin Franičević ve diğ., *Pet stoljeća hrvatske književnosti*, c.32, Matica Hrvatska, Zagreb, 1965.

McBratney, John, *Imperial Subjects, Imperial Space: Rudyard Kipling's Fiction of the Native Born*, The Ohio State University, Columbus, 2002.

Nelson, Cynthia, "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World", *American Ethnologist*, 3, 1974, s. 551-65.

Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignity in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1993.

Perić-Polonijo, Tanja, *Tanahna galija. Antologija usmene lirike iz Dalmacije* [Sezgi Kadırgası: Dalmaçya sözlü lirik şiir derlemesi] Splitski književni krug, 1996.

Prosperov Novak, Slobodan, *Povijest hrvatske književnosti.* Knjiga 2: *Od humanističkih početaka do Kašićeve ilirske gramatike 1604* [Hırvat edebiyatı tarihi, c. 2: Hümanist başlangıçtan Kašić'in İllirya gramerine 1604], Antibarbarus, Zagreb, 1996.

Ravlić, Jakša, *Rasprave iz starije hrvatske književnosti* [Eski Hırvat edebiyatı hakkında makaleler], Matica hrvatska, Zagreb, 1970.

—, "Luka Botić", *Djela*'ya girişi yazan Luka Botić, ed. Jakša Ravlić, Jugoslavenska akademija znanosti I umjetnosti, Zagreb, 1949.

Smith, Henry Nash, *Virgin Island; the American West as Symbol and Myth*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1970.

Tucker, Judith, "Ties that Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth- Century Nablus", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, Yale University Press, New Haven, 1991, s. 233-53.

Ujević, Tin, *Sabrana djela. Kritike, prikazi, članci i polemike o hrvatskoj ii srpskoj književnosti* [Eserler derlemesi. Hırvat ve Sırp edebiyatı hakkında eleştiriler, incelemeler, makaleler ve polemikler], c.7, ed. Drago Ivanišević, Znanje, Zagreb, 1965.

Zoranić, Petar, *Planine* [Dağlar], ed. Marko Grčić, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1988.

12

Geç Osmanlı Bosnası'nda Kayıp Kocalar, Bekleyen Kadınlar, Boşnak Müftüler

SELMA ZEČEVIĆ

İstanbul'da bir Divan-ı Hümayun kâtibi 1187/1773 yılı Sefer ayının 19. gününde, padişahın bir fermanını Ahkâm-ı Bosna'ya [Bosna için çıkarılan fermanların yazıldığı defter] kopyaladı. Başlığında belirtildiği gibi, ferman Eyalet-i Bosna'nın iki kentine ve iki ileri gelenine yollanmıştı. Bir kopya o tarihte makamı Travnik'te[1] olan vali Topaloğlu Gazi Osman Paşa'ya,[2] diğeri ise kısa bir süre sonra görevinden alınacak olan sorunlu Saraybosna kadısı İzmirli Mehmed Emin Efendi'ye gitti.[3]

Ferman, Bosna eyaletindeki Saraybosna kentinden, o yıl daha önce Divan-ı Hümayun'a arzuhal sunmak üzere İstanbul'a bir yolculuk yapmış olan Nizame adlı bir Müslüman kadınla ilgiliydi. Fermanın kopyasındaki kısa dava özetine göre, Nizame evliydi, kocası Bektaş Alemdar memleketleri Saraybosna'yı karısının nafakasını sağlamadan terk etmişti. Ferman Bektaş'ın yolculuğa neden çıktığını belirtmese de, karısına nafaka bırakmamış olması Saraybosna'dan birkaç günden fazla uzaklaşmayı planlamadığını göstermekteydi. Ancak epey zaman geçmiş, Nizame kocasının nerelerde olduğu hakkında hiç haber alamamıştı, dolayısıyla öldü mü, yaşıyor mu bilmiyordu. Bu sırada, Bektaş'ın babası ve erkek kardeşi yerel kadıya başvurarak Bektaş'm *mefkûd* [kayıp] ilan edilmesini, mallarının idaresini de kendilerine verilmesi-

1 Travnik 1690'ların sonunda Bosna eyaletinin başkenti olmuştu (Malcolm 1994, s. 91).

2 Bosna eyaletinde 1861'den 1869'a kadar vali olarak hizmet eden Topaloğlu Gazi Osman Paşa ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Hadžihuseinović 1997-99, 1, s. 559-62.

3 Bkz. Bašeskija 1968, s. 64.

ni istemişlerdi. İstekleri İslam hukukundaki kayıp bir Müslüman erkeğin tüm mallarının sağlık durumu açıklığa kavuşana kadar güvenilir bir vasiye (vasilere) teslim edileceğini belirten kuralla uyumluydu.[4] Yerel kadı bu işlemin var olan durumda açıkça gerekli olduğunu düşündü ve Bektaş'ın mallarını yaşayan en yakın erkek akrabaları olan babasının ve erkek kardeşinin idaresine verdi.

Ancak, Bektaş'm mal varlığı üzerinde hakkı olan sadece bu erkekler değildi. İslam hukukunun kişisel statü konusundaki yine aynı kuralına göre, kayıp Müslüman erkek evliyse, karısının kocasının malı üzerinde belli hakları vardı.[5] Öldüğü veya onu yokluğunda boşadığı veya başka bir dine döndüğü öğrenilene kadar, kadın karısı olarak kabul edilirdi. Dolayısıyla, nafaka hakkı kocasının ortadan kaybolmasıyla bitmiyordu.

Nizame bir süre sonra parasız kalmıştı, hiçbir gelir kaynağı yoktu. Bu nedenle, kayınlarından (kocasının malının vasisi olduklarından) kocasının yasal olarak sağlamak zorunda olduğu nafakayı istedi. Kayınları kocasının malından ona herhangi bir pay vermeyi kabul etmeyince, Saraybosna'daki şer'iye mahkemesine başvurdu. Nizame ile kayınları arasındaki tartışmanın ayrıntıları kayda geçmemiş olmasına rağmen, fermandaki kısa alıntı Nizame'nin haklarını talep etmek için hem Saraybosna mahkemesine hem de bölge merkezi olan Travnik mahkemesine gittiğini gösteriyor. Bu, kayınlarının ya kendisi gibi Saraybosna'da değil de Travnik'te yaşadığını ya da Nizame'nin kendi lehine bir karar çıkartmak için bir üst mahkemeye gittiğini gösteriyor olabilir.

İki kent ve iki mahkeme arasında gidip gelmesine rağmen, Nizame nafaka alamamıştı. Yılmadı, davasını Divan-ı Hümayun'a sunmak üzere İstanbul'a gitti. Saraybosna'dan İstanbul'a –üç hafta sürebilecek–[6] yolculuk zaten zordu, ancak Müslüman bir kadın için çok daha yıldırıcı olabilirdi: Yolculuk sadece atla mümkündü, tek dinlenme noktaları hem doğru dürüst

4 Bkz. Serahsî 1970-79, 11, s. 40-42; Mergînânî 2000, 2, s. 903-904.

5 Bir kocanın karısına nafaka verme göreviyle ilgili hükümlerin kısa ve yararlı bir özeti için bkz. Linant de Bellefonds 1965, s. 259-63.

6 Bosna'dan İstanbul'a giden Batılı gezginler Saraybosna'dan vardıkları yere kadar yolculuğun süresi hakkında farklı bilgiler bırakmıştır. Süre yol koşullarına, yolculuk aracına ve en önemlisi yolcuların geçtiği bölgelerdeki siyasal duruma bağlıydı. İngiliz gezginlerin Saraybosna'dan İstanbul'a yolculuklarının farklı anlatıları için bkz. Hadžiselimović 2001. Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli kazalarının ayrıntılı bir listesini yazmış olan geç 18. yüzyıl Bosna kadısı Abdullah Hurremović, Saraybosna ile İstanbul arasındaki mesafenin bir yolcunun yolda yaklaşık "yirmi altı kez gecelemesini" gerektirdiğini belirtmişti ki muhtemelen biraz abartılmış bir tahmindir (Šabanović 1943, s. 349).

yatma ve hem de olası erkek tacizlerine karşı korunma sağlamakta sorgulanabilir ünleri olan yolcu hanlarıydı.[7] Ayrıca, bir Müslüman kadın yolculuğu sırasında kendisine eşlik edecek erkek bir koruyucuya gereksinim duyacaktı, yani Nizame erkek akrabalarından birine kendisine eşlik etmesini rica etmek zorundaydı.

Nizame'nin İstanbul'da kalışı ve Divan-ı Hümayun'a başvuruşuyla ilgili ayrıntılı bilginin yokluğuna rağmen, ferman sonuçla ilgili hiç şüphe bırakmaz. Nizame, yolculuktan sonra Divan-ı Hümayun üyelerine şikâyetini sunmuş, onlar da davayı kayıp bir adamın karısının haklarına ilişkin şeriat hükümlerinin ışığında incelemişti. Nizame'nin lehine bir karar alındı ve kararı bildiren ferman kaydedilmek, kopyalanmak ve Bosna eyaletindeki ilgili yetkililere yollanmak üzere kâtiplere verildi.[8]

Çeşitli nedenlerden dolayı evlerini terk edip belirsiz bir süre dönmeyen kocalar Müslüman toplumlara ya da 18. yüzyıla has değildi. Herhangi bir toplumda bu tür olaylar savaş ve göç zamanlarında artıyordu. Ayrıca, mutsuz bir evlilikten kurtulmanın en kolay yolu eşi terk etmekti. Örneğin, 18. yüzyılda Pennsylvania'daki kayıp koca vakalarını inceleyen Merril Smith, karılarını bırakıp bilinmeyen bir yere doğru gitmenin, o eyalette yürürlükte olan 18. yüzyıl boşanma kanununun karmaşık yasal süreçlerinden geçmeden dertsiz bir boşanma yolu olduğunu inandırıcı bir biçimde ileri sürmüştür. Bu dönemde, terk etmenin boşanmanın en yaygın yöntemi olduğunu öne sürer.[9] Osmanlı Bosnası'nda 18. yüzyılda yaşayan Müslüman erkekler için karılarını terk etmek boşanmanın illa da gerekli yolu değildi, zira şeriat Müslüman erkeklere görece daha doğrudan ve daha az karmaşık bir işlemle karılarını boşama olanağı veriyordu.[10] Ancak, Bosna tarihinin bu dönemine ait hukuksal ve diğer kaynaklar Müslüman erkeklerin çeşitli nedenlerle evlerini terk ettiklerini, genellikle de geri dönmediklerini belirtir. Örneğin, 18. yüzyılın Saraybosnalı tarihçisi Mullâ Mustafâ Bašeskija (ö. 1809) hacdan ve iş yolculuklarından dönmeyen erkekleri anlatır.[11] Siyasal olarak gergin 18. yüzyıl süre

7 Osmanlı Balkanları'ndaki hanların yararlı bir tasviri için bkz. Jezernik 2004. Osmanlı Bosnası'ndaki farklı hanların en ayrıntılı tanımlaması Krešević'tedir (1957).

8 *Ahkâm-ı Bosna*, s. 99.

9 Smith 1991, s. 87.

10 İslam hukukçuları boşanmaya olumsuz bakmalarına rağmen, gene de izin veriyor ve onaylıyorlardı. Farklı Sünni mezheplerinde farklı boşanma türleri ile ilgili düzenlemelerin bir değerlendirmesi için bkz. Linant de Bellefonds 1965: 305-471. Egemen Hanefi mezhebine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılda yürürlükte olan düzenlemelerin ayrıntılı incelemesi Tucker 1998: 78-113'dedir.

11 Bašeskija 1968, s. 307, 309.

since, birçok Boşnak erkek sık sık çıkan savaşlara katılıp eve dönmemiş, nerede olduklarının haberi bazen evlerine ulaşmamıştı.[12] Bunun sonucunda, bu erkeklerin karıları kendilerini garip bir hukuki konumda buldu: Kocasız ve dolayısıyla evliliğin yararlarından mahrum kalmalarına rağmen, kocalarının kaderi hakkında haber çıkmadığı sürece evli sayılıyorlardı. Kocalarının yaşayıp yaşamadığına dair kesin kanıtları olmayınca da, tekrar evlenemiyorlardı.

Toplumsal cinsiyet rollerinin analizi açısından, bir kadın kocasının yokluğunda erkek gibi davranmak zorundaydı. Geçim kaynağı olsun olmasın, kayıp adamın karısı aile reisi oluyor, aile mülklerini idare etmek ve çocukların tam velayetini üstlenmek gibi kocanın bazı rollerini üstleniyordu. Ancak, evli bir kadın sayılıyor ve bu nedenle başka bir evlilik yapamıyordu. Öte yandan kayıp erkek, evliliğin en önemli koşulunu yerine getiremiyordu –karısıyla birlikte olmak ve ailesinin geçimini sağlamak– dolayısıyla evlilik sözleşmesinin toplumsal ve hukuki bazı koşullarını çiğnemiş oluyordu. Evde olmayışı nedeniyle, ailenin geçimini sağlama ve karısının cinsel eşi olma rolü süresiz askıdaydı. Hukuki ve diğer ilgili yetkin metinlere ulaşabilen Bosnalı müftüler 18. yüzyıl Bosna toplumunun özel koşullarında bu sorunu nasıl yorumluyorlardı? Kayıp erkeklere ve onların bekleyen karılarına hangi yasal hakları tanıyorlardı? Çeşitli İslam mezhepleri bu sorunu nasıl çözüyordu?

Bu araştırma geç Osmanlı Bosnası'nda fetva metinlerinin yazılışı ile şeriatın norm ve kurallarının toplumsal cinsiyete göre yapılandırılması arasındaki ilişkiyi inceliyor. Daha somut olarak, 18. yüzyılda Bosnalı müftülerin kayıp Bosnalı kocalar ve terk edilmiş karıları hakkında hüküm verirken Müslüman erkekler ve kadınlara biçilmiş toplumsal cinsiyet rollerini nasıl yeniden yorumladıklarına odaklanacağım. Bu analiz Bosnalı Müslüman ulema sınıfının, yani müftülerin hazırladığı bir yasal metinler bütününe dayandığı için, hukuk kültürü, metin üretimi ve Osmanlı Bosnası'nda toplumsal cinsiyetin inşası arasındaki bağlantıyı kısaca gözden geçirmemiz doğru olacaktır.

12 Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırında yer alması nedeniyle Bosna sıklıkla, özellikle Avusturya'yla savaşları sırasında Sultan'ın ordusuna asker sağlardı. Örneğin Bašeskija Mayıs 1788'de Saraybosna'yı 3.000 erkeğin terk edip Avusturya ile savaşan Osmanlı birliklerine katıldığını yazar (Bašeskija 1968, s. 266-67). Üstelik Boşnaklar Osmanlıların yalnızca kapılarının eşiğinde açtıkları savaşlara katılmamışlardı. Örneğin Enes Pelidija 1727'de 5.000 Müslüman Boşnak erkeğin askere alınıp Osmanlı-İran Savaşı'na katılmak üzere cepheye yollandığını, 1728'de sadece yaklaşık 500'ünün geri geldiğini belirtir (Pelidija 1991, s. 339-41).

OSMANLI BOSNASI'NDA HUKUK KÜLTÜRÜ VE METİN ÜRETİMİ

Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin 14 kataloguna şöyle bir göz gezdirdiğimizde, Bosna'ya dair Farsça, Osmanlı Türkçesi ve Arapça yazılmış birkaç bin metnin dört yıl boyunca (1992-1996) kasıtlı olarak yok edilmesine rağmen,[13] yalnızca bu kütüphanede bile Osmanlı Bosnası'nda yazılmış, kopyalanmış ve/veya çalışılmış 20.000'i aşkın metin olduğunu görürüz.[14] 1537'de Gazi Hüsrev Bey medrese külliyesi[15] içinde kurulmuş olan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Bosna-Hersek'te dört yüzyıllık Osmanlı hükümranlığı sırasında (1463-1878) çeşitli çok dilli metinlerin üretim ve dağıtım sürecine katılmış Bosnalı yazar ve okurların varlığına tanık en eski arşivlerden biridir.[16] Kütüphanede arşivlenmiş hukuk metinleri ve belgelerinin daha ayrıntılı bir incelemesi, zaman içinde Bosnalı Müslüman hukukçuların Osmanlı Bosnası'ndaki hukuk kültürünün farklı yanlarının incelenmesi için kullanılabilecek zengin kaynaklar ürettiğini ve/veya yeniden ürettiğini ortaya çıkarır. Örneğin, bu metinlerin ve belgelerin büyük çoğunluğu, Osmanlı Bosnası'ndaki Boşnak fakihler ile kadı ve müftülerin Hanefi mezhebine bağlı olduklarını gösterir.[17] İslam mezhepleri, İslam hukukunun alanına giren ibadet kuralları, vakıfların kurulması ve yaşatılması, evlenme ve boşanma gibi tüm konuların doktriner yorumlarının ana kaynaklarını oluştururdu.[18] Bu mezheplerin her biri, hem o mezhebe adını veren imamlara hem de diğer büyük ulemaya atfedilen hukuki metinler bütününe dayanıyordu. Bu metinler belirli bir mezhebin yetkili metinleri olarak kabul edilir ve böylece İslam mezheplerinin fakihleri ve öğrencileri tarafından sürekli çalışılır, ezberlenir, kopyalanır ve yorumlanırdı.[19]

13 1992-1996 döneminde Bosna-Hersek'te bu ve diğer kütüphanelerin imha edilmesinin bağımsız bir incelemesi için bkz. Riedlmayer 1994, 1996.

14 Krş. Dobrača ve diğ. 1996-2004.

15 Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nin kısa ancak yararlı bir anlatısı için bkz. Mujezinović ve Traljić 1982.

16 Osmanlı Bosnası'nda kitap kültürü ile ilgili önemli akademik metinlerden ikisi Hadžiosmanović 1997 ve Ždralović 1988'dir.

17 Geç 14. yüzyıldan sonra, Osmanlı sultanları Hanefiliği tercih ederek, bu mezhebi imparatorluğun resmi mezhebi yaptılar. 16. yüzyılda Hanefi mezhebi –Osmanlı fetihleriyle– Balkan yarımadasına ve Macaristan'a yayıldı (krş. Imber 1997, s. 25). Osmanlı Bosnası'nda Hanefi öğretisinin yayılması ve şer'iye mahkemelerinde uygulanmasının daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Handžić 1941.

18 İslam mezheplerinin gelişmesi ile ilgili farklı akademik görüşler için bkz. Hurvitz 2000, s. 39-45.

19 Brinkley Messick'in yetkili metinlerin ana özellikleri hakkındaki görüşleri bu bağlamda çok uygundur: "Yetkili metinler diğer bilim disiplinlerinin tarihi kadar şeriat ilminin tarihi için de temeldir. Böyle bir metin belirli yer ve zamanlarda 'dayanak' haline gelmiştir: Okumuşlar bu metne danışmış, uzmanlar bulgularını ona temellendirmiş, ulema yorumlarında açıklamalar getirmiş, hocalar inceliklerini açıklamış, öğrenciler belirli bölümlerini ezberlemişlerdir" (Messick 1996, s. 16).

Bir yanda yetkili metinler, öte yanda onların çalışıldığı, kopyalandığı ve arşivlendiği medreseler ve kütüphaneler arasındaki karşılıklı ilişkiler, Boşnak âlimlerinin kendilerini geniş Hanefi topluluğu ve daha somut olarak Osmanlı hukukçuları içinde nasıl değerlendirdiklerini anlamakta hayati bir rol oynar. Boşnak hukukçuların çalıştığı, kopyaladığı ve yazdığı zengin hukuki metin ve belgeler bütünü, bazı hukukçuların, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli ve Anadolu gibi merkezi eyaletlerindeki "taşralı" denilen müftülerin ortalama eğitimin biraz üstüne çıkmış dindar adamlardan başka bir şey olmadıklarına dair yaygın düşünceyi sorgular.[20] Boşnak hukukçuların okuduğu ve çalıştığı yetkili hukuki metinlerin incelenmesi, bunların imparatorluğun Hanefi mezhebini kabul etmiş her yerinde aynı amaçla kullanılan hukuki metinlerden farklı olmadıklarını gösterir.[21] Her mezhebin yetkili metinlerinin aynı oluşu, mezheplerin egemen olduğu bölgeler arasındaki coğrafi mesafeleri azaltmış, böylece imparatorluğun neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar gündelik faaliyetlerinde bu metinlere güvenip kullanan hukukçular arasında bir yakınlık duygusu yaratmıştı. Örneğin, Anadolu, Bosna veya Maveraünnehir'deki sıradan Müslümanlar müftülerine "İmamlarımız ne diyor?" veya "Bizim mezhebimize göre doğru görüş nedir?" gibi sorular sordukları zaman, o müftülerin hepsi Hanefi mezhebinin yetkili görüşlerini oluşturan aynı metinler bütününe bakıyordu.[22] Bu nedenle, bir mezhebi hem hukukçuların, hem de sıradan Müslümanların yer aldığı bir tür "hayali cemaat" olarak değerlendirmek akla uygundur; bu cemaatteki insanlar kimliklerini yaşam sorunlarına doğru çözüm bulmalarına yardım eden bir yetkili metinler bütünü etrafında inşa ediyorlardı.

Gene de, Bosnalı Hanefi müftülerin okuduğu ve yorumladığı yetkili metinlerin aynı oluşu, bu metinlerin yorumlarının da aynı olacağını varsay-

20 J.R. Walsh İstanbul'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyaletlerinde İslami yasaları yorumlayan meslektaşlarının tersine, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi eyaletlerinde (Rumeli ve Anadolu) şeriat konularında fetva vermekle yükümlü olan müftülerin ulema sınıfının üyeleri olmayıp sadece dindar Müslümanlar olduklarını iddia eder (Walsh, *EI* 2, s. 867). Gerçi Osmanlı Balkanları'nın diğer kısımlarındaki yerel müftülerin geçmişleriyle ilgili daha fazla araştırmaya gereksinim vardır, ama Osmanlı dönemindeki Bosnalı müftüleri ele alan bazı biyografik sözlükler, 16. yüzyıldan sonra Osmanlı Bosnası'nın ana kent ve kasabalardaki tüm müftülerin Osmanlı İmparatorluğu'nda hem yerel hem başka yerlerdeki medreselerde yıllarca öğrenim gördüklerini ve ulema sınıfından olduklarını gösterir.

21 Bkz. örneğin Haso Popara'nın 9. cildi, Dobrača ve diğ. 1996-2004.

22 Uriel Heyd, Osmanlı fetvaları hakkındaki en yetkin kaynaklardan birinde, soru sahibinin müftüye sorularını sormadan önce kullandığı bazı genel giriş soruları üzerinde durur. Bunlardan bazıları şöyledir: "Bu konuda [büyük Hanefi hocaların] yanıtı nedir? Dinin büyük hocaları ... gerçek dinin koruyucuları ... bu sorun ile ilgili ne diyorlar?" (Heyd 1969, s. 39-40.)

mamıza yol açmamalıdır. Aslında, çeşitli müftüler kendi deneyimlerinin ışığında bu metinlerin inceliklerini okumuş, çalışmış ve/veya yorumlamış, dolayısıyla yeni, bağlama özgü yorumlar getirmişlerdi. Yetkili Hanefi metinlerini, özgün hukuki tezleri ve fetva derlemelerini yorumlayan Bosnalı hukukçular istisna değildi.[23]

MÜFTÜ İLE METNİ: *EL-FETÂVÂYÜ'L-AHMEDİYYİ'L-MÛSTÂRİYYE*

Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi arşivlerindeki zengin hukuk kaynakları arasında bir hukuk metinleri derlemesi kayda değer: *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye* [Mostarlı Ahmed'in Fetvaları]. Ahmed el-Mostarî 17. yüzyılın sonlarına doğru Mostar'da doğmuş bir "taşralı" müftüydü. Özgeçmişi o dönem fakihlerinin geçtiği standart yolu izlediğini gösteriyor: İlk ve orta İslami öğrenimini Mostar'da yaptı, sonra Bosna dışındaki Osmanlı medreselerinden birine gitti.[24] Ne yazık ki, Bursa'daki medreseye gitmesi dışında el-Mostarî'nin yüksek öğrenimiyle ilgili hiçbir şey bilinmiyor. Bosna-Osmanlı din adamları hakkında bilgi veren bazı biyografik sözlükler 18. yüzyılın başlarında Ahmed el-Mostarî'nin Mostar'a müftü ve yerel medreseye hoca atandığını doğrulamaktadır.[25] Entelektüel özgeçmişine dair fazla ayrıntı olmasa da, bir dizi Bosnalı âlimin atıf yapmaya değer bulduğu ve onun olduğu düşünülen birkaç hukuk çalışması vardır.[26] Mostar müftüsü olarak neredeyse kırk yıl hizmet ettikten sonra, Ahmed el-Mostarî 1776'da aynı kentte öldü.

Ahmed'in doğduğu kente müftü atanması şaşırtıcı değildir, zira 16. yüzyılın başından Bosna'daki Osmanlı egemenliğinin sonuna kadar, bu Osmanlı eyaletinde yasaları yorumlayan tüm müftüler imparatorluğun medreselerinden mezun yerel ulema havuzundan atanıyordu.[27] Yerel cemaat ile müftüleri arasındaki bağ çok önemliydi, çünkü Müslümanlar da Müslüman ol-

23 Bosna-Osmanlı ulemasına dair bazı biyografik sözlükler Osmanlı Bosnası'ndan kaynaklanan çeşitli görüşler, metinler ve fetva derlemelerinin incelenmesi için kullanılabilir. Bkz. örneğin Šabanović 1973 ve Bašagić 1912. Osmanlı döneminde Bosna'nın hukuk kültürünü ve Bosnalı hukukçuların yazınsal etkinliklerini araştırmak için bir başka önemli kaynak Ljubović 1996: 63-80'dir.

24 Šabanović 1973, s. 347-53.

25 Hasandedić 1975, s. 433; Hasani 2003, s. 248.

26 El-Mostarî'nin yapıtlarının kapsamlı bir listesi için bkz. Fajić 1995, s. 144-45.

27 Sejfudin Kemura Osmanlı Saraybosna'sındaki müftüler hakkındaki biyografik sözlüğünde, 16. yüzyılın ortalarından sonra hepsinin yerel ulema havuzundan seçildiklerini, atanmadan önce hem Bosna'daki hem de başka yerlerdeki Osmanlı medreselerinden mezun olduklarını belirtmiştir. 16. yüzyıldan önce Boşnak olmayan müftülerin atanmış olması, orada yerel Osmanlı-Boşnak ulemasının ancak 16. yüzyıl ortasında oluştuğu gerçeğiyle açıklanabilir (Kemura 1916; Hasandedić 1975).

mayanlar da şeriatla ilgili tüm konularda onların uzman görüşüne güveniyordu. Ayrıca, müftülerin hem Osmanlı kanunlarını hem de eldeki bir sorunun ne zaman bu kanunlara göre düzenleneceğini bilmeleri bekleniyordu.[28] Özetle, bir müftünün, ister değişmez şeriat, ister insanların yaptığı kanunlarla ilgili her konuda onun uzman görüşlerini almak isteyen dilekçe sahiplerine açık ve bilgi verici yanıtlar sağlayabilmesi bekleniyordu. Örneğin, Mula Mustafa Bašeskija'ya göre Saraybosnalı müftü Sejid Mehmed Efendija Svrako (ö. 1780), cemaatinden büyük saygı görüyordu, çünkü fetvaları açık ve doğruydu.[29] Öte yandan, eğer bir müftü İslam hukuku konularında bilgili olduğunu gösterir açık seçik fetvalar veremezse, bazen cemaat oldukça acımasız olabiliyor, talihsiz molla herkesin içinde küçük düşürülebiliyordu.[30]

Müftülerin ürettiği en önemli metinler fetvalardır. Roma hukukunda uzmanların *jus respondi* sürecinde sağladığı uzun yanıtlar veya Yahudi hukuku uzmanlarının sağladığı açıklamalar olan *responsas* gibi, bir fetva da sıradan bir kişinin sorduğu soruya yanıt olarak İslam uzman hukukçusunun ürettiği bağlayıcı olmayan hukuki görüştür.[31] Bu nedenle, bir fetva metni genellikle uzman olmayan bir Müslüman soru soran [müstaftî] ile bir uzman hukukçunun [müftî/müftü] arasındaki diyalogun kayda geçirilmişidir. Olağan biçimiyle, her fetva soru soranın davayı açıklamasıyla başlar ve soru soran konu(lar) hakkında uzman görüş ister.[32] Fetvanın ikinci kısmı hukukçunun söz konusu konu(lar) hakkındaki soru(lara) cevabından oluşur; Osmanlı fetvalarını inceleyenlerin de belirttiği gibi bu cevap genellikle kısa bir "evet" (izin verilir) veya "hayır" (izin verilmez) biçimindedir. "Sual" ve "cevap" fetva metninin vazgeçilmez parçalarıysa da, bazen hukukçunun kararının ardında yatan mantığı ve söz konusu davayı incelerken hangi yetkili metne başvurduğunu gösteren bir açıklama da yer alır.[33] Yetkili metinlerin ve belirli bir ka-

28 Mustafa Hasani doğru olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda müftülerin Osmanlı kanununun iki bileşenini –şeriat ve kanun– yorumladığını belirtir (Hasani 2003, s. 245). Bir müftünün kanunlarla ilgili sorunları da ele alışının mükemmel bir örneği el-Mostarî'nin fetva derlemesinde bulunabilir; bu derlemede devlet kanunlarının ilgi alanına giren sorunlarla ilgili birçok fetva yer alır.

29 Bašeskija 1968, s. 186-197.

30 Mula Mustafa Bašeskija'nın yazdığına göre, Saraybosna'da bir 18. yüzyıl müftüsü olan Hacı Muhammed Efendi Čajničanin bu göreve ilmi uzmanlığı nedeniyle değil, iyi ilişkiler kurduğu için getirilmişti. Saraybosnalılar fetvalarının güvenilir olmadığını anladıktan kısa bir süre sonra onunla herkesin içinde alay etmeye başlamışlar, müftü de bunun üzerine istifa etmişti (Bašeskija 1968, s. 218).

31 Krş. Masud, Messick ve Powers 1996, s. 3-33.

32 Heyd 1969, s. 41-42.

33 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Boşnak müftülerin çıkardığı fetva metinlerinde başvurulan yetkili metinlerin de zikredilmesi, ortak bir özellikti. Krş. Hasani 2003, s. 244-45.

rarın gerekçesinin böylece belirli bir sıra dahilinde açıklanması, herhangi bir konuda verilen fetvanın içerdiği karmaşık yorum sürecinin analizinde yeni kanallar açar. Örneğin, fetva metninin uzun versiyonunu okuyan, müftünün seçtiği yetkili metinleri tekrar okumasından, eldeki davayı yorumlamasına ve son aşamada hükmünü kısa bir cevap biçiminde vermesine kadar, sürecin farklı aşamalarını görür.

El-Mostarî derlemesinin fetvaların uzun biçimlerine ek olarak bu bağlamda belirtilmesinde yarar olan başka bir özelliği vardır: Fetvaların temel bölümleri –yani sual ve cevap– Osmanlı Türkçesi'yle, ek bölümler –yetkili metinlerin belirtilmesi ve kararın açıklanması– ise Arapça yazılmıştır. Bu önemli dil değişikliği, yine, Bosnalı müftünün ulema sınıfına çifte üyeliğini gösterir: İslam hukukunu dünyanın her yerinde Arapça yazan Hanefi âlimler ve Bosna'daki şer'iye mahkemelerinde yönetim dili olarak Osmanlı Türkçesini kullanan Osmanlı hukuku uzmanları ve uygulayıcıları.[34] Dolayısıyla müftü, Osmanlı Türkçesinde kısa soru/yanıt formunda bir fetva vermesinin yanı sıra, soru soranın davasını şer'i mahkemede temellendirebilmesi için o fetvayı "kullanıma hazır" bir biçimde sunuyordu.[35] Fetva metninde yetkili metinlerin açıklamalarını ve başlıklarını Arapça yazarak, müftü Hanefi mezhebinin yetkili kaynakları hakkındaki bilgisini kanıtlıyor, fıkıh ilmindeki uzmanlığını göstermiş ve kararına gerekli meşruluğu sağlamış oluyordu.

Ancak, el-Mostarî'nin eldeki soruyu inceleme sürecini, müftünün ulaşabildiği doktriner metinlere baktığı ve sonra mezhebinin büyük ulemasının görüşlerini sadece tekrarladığı birer aşama olarak görmek fazla basit olacaktır. Herhangi başka bir okur gibi, el-Mostarî de doktriner metin okumasına kendi mekân ve zamanının belirli bağlamına en uygun bulduğu, bilimsel görüş seçimini nihai olarak etkileyen, kendi "burada ve bugün"ünü katıyordu. Sonuç olarak, el-Mostarî'nin belirli bir yerel cemaate aidiyeti ve o cemaatin toplumsal dokusunu ilk elden bilmesi, eldeki somut sorunlara dair fetva verirken gereken yorum sürecinde önemli bir rol oynamıştı. Brinkley Messick'in gayet yerinde belirttiği gibi, "yerel olarak cinsiyetlendirilmiş sorular yerel ola-

34 Osmanlı Bosnası'nda şer'iye mahkemelerinin dili Osmanlı Türkçesiydi. Bosna sicillerinin içeriği ve biçiminin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Gadžo-Kasumović 2003.

35 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli mahkemelere yerel müftülerin çıkardığı fetvaları getirmek yaygın bir uygulamaydı. Fetvayı mahkemeye getirmenin amacı birinin davasını desteklemek ve böylece karar veren kadıdan olumlu bir karar çıkması şansını artırmaktı. Ancak, fetvalar bağlayıcı olmayan yasal görüşler olduğu için kadılar kararlarını verirken onları göz önünde bulundurmak zorunda değillerdi. Osmanlı şer'iye mahkemelerine fetvaların getirilmesi hakkında bkz. Jennings 1978, s. 134; Peirce 2003, s. 114-15; Ergene 2003, s. 139-40.

rak yorumlanan içtihatlarla ilgiliydi. Müftüler şeriat ideali ile gerçeğinin yaratıcı aracılarıydı."[36]

GAİBE KARIŞMIŞ ERKEKLER

Kayıp erkekler kategorisi [*mefkûd*] İslamın her dört mezhebine ait ana dini metinlerde tartışılmıştır.[37] Mezheplerin kayıp erkeklerin yasal konumlarını tanımlamaya gösterdikleri ilgiyi anlayabilmek için, uzayan yokluklarının diğer insanlara olan yasal sorumlulukları ve haklarıyla, özellikle de yasal olarak nafaka sağlamakla yükümlü olduğu karısı ve çocuklarıyla ilgili sayısız soruna neden olabileceğini düşünmek gerekir. Üstelik adam kayıp, yani *absentia* [ortada yok; mefkûd] ise malı mülkü de ortada kalır, bu da aile üyelerinin malın paylaşılması talebinde bulunmalarına yol açar. Bütün mezhepler ilke olarak mefkûd kategorisinin sorunlu olduğunda, dolayısıyla adam ortada yokken onun konumu, hakları ve yükümlülüklerinin gözden geçirilmesi gerektiğinde uzlaşsalar da, yokluğunun bazı önemli yönleri, örneğin ölü ilan edilmesi için gerekli süre, karısının ondan boşanabilme ve ardından yeniden evlenebilme hakkı açısından farklıdırlar. İslam fıkhı uzmanlarının kayıp adamın ve terk edilmiş karısının yasal statüsünü tartışma biçimi, İslam hukukunun belirli alanlarında cinsiyet rollerinin inşası ve sürdürülmesini tartışırken önemlidir.[38]

"Mefkûd" kategorisi kendi içinde cinsiyetleştirilmiştir, çünkü İslam hukuku söylemi evli bir Müslüman kadının kocasının bilgisi ve izni olmadan evinden uzun bir süre kaybolacağı olasılığını öngörmemiştir. Bu nedenle, eğer evli bir Müslüman kadın kocasının rızası olmadan evinden çıkıp giderse, itaatsiz [*nâşize*] ilan edilebilir ve nafaka hakkını kaybedebilir, hatta daha da kötüsü kocasına boşanma nedeni sağlamış olurdu.[39] Dolayısıyla, evlilik-

36 Messick 1996, s. 151.

37 "Mefkûd"un hukuki statüsüyle ilgili Hanefi öğretisinin yararlı bir özet açıklaması için bkz. Tyan 1970.

38 İslam hukuku cinsiyetçidir çünkü bir cinsin (erkek) diğeri üzerinde (kadın) güç sahibi olduğu cinsiyete dayalı bir hukuk söylemi yaratmak için cinsler arasındaki farkları temel alır. Ancak, Abdulaziz Sachedina'nın gözlemlediği gibi, İslam hukukunun cinsiyetlendirilmiş özelliği insanlar arası ilişkiler alanında [*mu'amelât*], Allah-insan ilişkisi alanında [*'ibâdât*] olduğundan daha açıktır. Sonuç olarak, cinsiyetlerarası asimetrinin en açık özellikleri, İslam hukukunun evlilik ve boşanma yasaları gibi erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkileri düzenlediği alanların yanı sıra aile hukukunun diğer bazı alanlarındadır (Sachedina 2000, s. 160-76).

39 Genellikle karının kocasına itaatsizlik etmesini anlatan *nüşûz* ilkesi evlilik ve boşanma yasalarında içkin oyun cinsiyet asimetrisinin en güçlü göstergelerinden biridir. Örneğin, 18. yüzyıl ortasında Saraybosna'daki bir şer'iye mahkemesinde Müslüman bir Boşnak kocanın karısının itaatsizlik ettiği [*nüşûz*] iddiasıyla kadıdan uygun kararı vermesini istediği davanın aşağıdaki özetini dikkate alın. Mahkeme sicilindeki özete göre, Saraybosnalı Murteza Ağa karısı Afife'nin sık sık küçük oğulları Abdullah'ı alıp babasının evine ziyarete gittiğini iddia etmişti. Murteza kadının böyle sık

lerde sadece mevcudiyetin değil namevcudiyetin de cinsiyetleştirildiği görülmektedir.

Ancak, İslam içtihadında mefkûd kategorisiyle ilgili çalışmalar daima kayıp erkeğin karısının hak ve yükümlülüklerini de içerir; bu bağlamda kadına *zevcetü'l- mefkûd* denir. Mefkûdun zevcesinin kocasının hakları ve yükümlülükleriyle ilgili tartışmaya katılması anlaşılabilir olsa da, kocasına varsayılan maddi bağımlılığı göz önüne alındığında, fakihlerin onun yasal konumunu kocasınınkine göre tanımlama tarzı, bu hukukçuların evlilik birliği içinde erkek egemenliğine dayalı toplumsal düzeni korumak için uyguladıkları stratejileri örnekler. Hukukçular koca ve mal sahibi rollerindeki kayıp adamın haklarını korumaya gayret ederken, karısını ise *hukuken* evli, ama her ikisini de kesin ayrılmış cinsiyet rollerine dayalı belirli görevleri yapmaları için bağlayan evlilik sözleşmesi imzaladığı ortağından *fiilen* mahrum bırakılmış bir kişinin istenmeyen yasal konumunda bırakmışlardır. Ancak, karının kocasına –herhangi başka bir mal gibi– ait olduğu öncülünden kaynaklanan cinsiyet asimetrisini kurumsallaştırdığı için evlilik yasalarının cinsiyetlendirilmiş olduğu kabul edilse bile, mefkûdun zevcesinin bu tarz ele alınışı son derece sorunludur. Evliliğin temel amacı, Judith Tucker'ın belirttiği gibi, toplumsal uyum ve her iki eşin cinsel doyumudur. Bu amaç ancak her iki eş de evde mevcutsa, yani eğer beraber yaşıyorlarsa gerçekleşebilir.[40] Böylece yasa, bir evlilikte eşlere farklı haklar tanısa bile, her ikisinin de, her ne kadar eşitsiz olursa olsun, belirli yükümlüleri olduğu hükmüne varır. Dolayısıyla, evde bir eşin mevcut olmaması evlilik kurumunu zayıflatır ve amacının ciddi olarak sorgulanmasını gerektirir. Hanefi hukukçuların bir kayıp kocanın, ona karısı ile beraber oturma, onun cinsel eşi olma ve hane reisi olarak hareket etme yükümlülüğü getiren evlilik sözleşmesini *hukuken* ihlal edişini bilinçli olarak önemsiz gibi gösterme kararı, *fiilen* evde oturan ve evlilik sözleşmesini çiğnememiş karısı için zararlı sonuçlar doğuruyordu.[41]

sık gidip gelmesinin ona kötü davranmasından değil, itaatsiz biri olmasından kaynaklandığını söyledi. Dolayısıyla mahkemenin onu itaatsiz karısına nafaka ödemek zorunluluğundan affetmesini ve kadının bu davranışını boşanma [*talâk*] nedeni olarak kabul etmesini talep etti (Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, *Sicil* No. 6, 75).

40 Tucker 1998, s. 63.

41 Ünlü âlim ve hukukçu el-Gazâlî (ö. 1111) *İhya'i-ulûmeddîn* adlı eserindeki "Beraber Oturma Kuralları, Evlilikte Neler Olmalı ve Karıkocamn Zorunlulukları" bölümünde iyi bir evlilik için evli eşlerin yerine getirmesi gereken yükümlülüklerin yararlı bir özetini yapmıştır. Ona göre, bir koca "on iki konuda ılımlı olmak ve iyi davranmak zorundaydı: oruç tutmak, beraber oturmak, oynaşmak, yetke kullanmak, kıskançlık, nafaka, öğretme, uygun paylara ayırma, geçimsizlik zamanlarında nezaket, mahrem ilişkiler, çocuk yapma ve boşanma yoluyla ayrılma" (Farah 1984, s. 93).

El-Mostarî fetva derlemesinde, özellikle kayıp adam ve onun (terk edilmiş) karısını ele aldığı birkaç görüşü eklemişti. Derlemesindeki diğer fetva metinleri gibi, "mefkûd hakkındaki bölüm"deki fetvalarda da el-Mostarî'nin sorulan soruyu incelerken yetkili metinlerden okuduğu parçaların yanı sıra kararının ardında yatan gerekçe yazılıdır. Dikkatine sunulan diğer konularda olduğu gibi, el-Mostarî kayıp adam konusuyla ilgili sorunları da tipik yöntemle ele almıştı: Durumu hukuki olarak kabul edilebilir bir soru biçiminde özetlemek, yetkili Hanefi metinlerini incelemek, davayı koşulların ışığı altında yorumlamak ve davacıya açık bir yanıt sağlamak. O zaman, el-Mostarî'ye göre "mefkûd" kategorisine kim giriyordu?

"Mefkûd" tanımında, el-Mostarî en etkili ve yetkili Hanefi metinlerinden birine, el-Mergînânî'nin (ö. 1197)[42] *el-Hidâye*'sine dayanıyordu. Şöyle yazmıştı el-Mergînânî: "Bir adam ortada yoksa ve nerede olduğu, ölü mü diri mi olduğu bilinmiyorsa, kadı onun malını mülkünü koruması için birini atar."[43] Yani, mefkûdun statüsünün belirsizliği malının yasal bir koruyucunun denetimine verilmesine yol açmıştır. El-Mergînânî kayıp adamın malının koruyacak kişiyle ilgili ayrıntıları belirlemezken, el-Mostarî bu rolün kayıp adamın bir akrabasına değil, bir devlet görevlisi olan "beytülmal emini"ne verilmesi gerektiğini belirtmişti.[44] İki devlet görevlisinin –kadı ve kaybolan adamın malını korumak için atadığı görevli– işe karışması, müftülerin mefkûdun malını korumak için aldıkları önlemlerin anlamlı bir örneğidir. El-Mostarî, en önemli Osmanlı hukuk metinlerinden biri olan Muhammed b. Feramurz b. Ali Molla Hüsrev'in[45] *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i güreri'l-ahkâm*'ına dayanarak, devlet görevlilerinin kayıp adamla ilgili konulara katılmasının gereğini kabul etmişti, "çünkü kadı kendine bakmaktan acizlere bakmak için birini atar, mefkûd da bu kategoriye girer ve böylece malının denetlenmesi gereken bir 'erkek çocuk' veya deli haline gelir."[46] Demek ki müf-

42 El-Mergînânî'nin (ö. 1197) *el-Hidâye fi el-fıkhü'l-Hanefî*'si, yazarın *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin genişletilmiş bir versiyonu olarak zaman içinde en yetkili Hanefi fıkhı metni haline geldi. Krş. Dobrača ve diğ. 1996-2004, 9, s. 117. *El-Hidâye*'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki önemi için bkz. Peirce 2003, s. 114.

43 El-Mergînânî 2000, s. 903.

44 Ahmed el-Mostarî, s. 52a.

45 Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i güreri'l-ahkâm* adlı eseri yazarın yine kendi yazdığı *Gürerü'l-ahkâm* üzerine görüşleridir. Osmanlı hukukçularına göre *Dürerü'l-hükkâm* en önemli ve yetkin Hanefi kaynaklarından biriydi (Dobrača ve diğ. 1996-2004, 9: 251). Bu kaynak el-Mostarî tarafından sık sık kullanılmıştır.

46 Ahmed el-Mostarî, 53a. El-Mostarî doğru olarak bu görüşü Molla Hüsrev'e atfetse de, aslında Molla Hüsrev bu görüşü el-Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinden almıştı. Bu, Hanefi mezhebinde yetkin görüşlerin İslam dünyasındaki hukukçu kuşakları tarafından metinlerde yeniden üretilme biçimi-

tüler devletin kayıp adamın malını denetlemesini meşrulaştırmak için onun yasal statüsünü değiştirmişler, el-Mostarî'nin fetvasına göre onu "erkek çocuk" veya "deli"ye indirgemişlerdi. En önemlisi, bütün mezhepler çocuğu cinsel olgunluğa, deliyi de zihni olgunluğa sahip olmadığı için İslami hukuk söyleminin dışında bırakıyordu. Başka bir deyişle, çocuk ve deli oybirliğiyle hukuken yetersiz addediliyordu, dolayısıyla yasaklıydılar [*mechûr*]. Ancak, yasaklı kişilerle ilgili yetkili Hanefi metinleri gözden geçirildiğinde[47] görülür ki kayıp adamın statüsüyle bir erkek çocuğun veya delininkinin karşılaştırılması sadece onun *mefkûd* iken malını korumaktan aciz olduğu görüşünü desteklemek için kullanılmıştı ve başka herhangi bir acizliğine işaret etmiyordu. Böylece, malı devlet görevlilerinin bakımına verildiğinde mefkûdun hukuki statüsü gerçek anlamda değişmemişti. Özellikle, erkek sıfatıyla hanenin reisi ve karısının eşi olarak davranması gereken evinde bulunmaması, yasal statüsünün değişmesini gerektirecek bir ipucu olarak görülmemişti.

El-Mostarî'nin fetvalar derlemesinde mala dair birçok sorunun bulunması, mefkûdun akrabalarının adamın mülküyle son derece ilgili olduklarını gösteriyor. Örneğin bir fetva şöyledir:

> *Sual:* Zeyd ara ara çıkıp gidiyordu ve ne fiilen ne de hukuken ölmüştü. Malları başkasına satılabilir ve diğer akrabaları arasında bölüştürülebilir mi?
> *Cevap:* Hayır.
> *Açıklama:* Durumu bilinmeden malı bölünemez, çünkü sağ olarak tekrar ortaya çıkabilir. Malı ancak ölümü kesinleştikten sonra bölünebilir.
> *Yetkili kaynak:* Muhammed b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i güreri'l-ahkâm*, *Kitâbü'l-mefkûd*.[48]

El-Mostarî'nin bu konudaki tavrı mefkûd malıyla ilgili Hanefi kaynaklarının çoğuyla uyumludur: Kayıp adamın nerede ve ne durumda olduğu anlaşılana kadar, yani artık yaşamadığına dair açık delil sunulana kadar, malı korunacaktır. Ancak, kayıp adamın ölü olduğu ilan olunana kadar mallarının ne kadar süreyle askıda tutulacağı sorusunu yanıtlamak için başvurduğu kaynaklar bu konuda farklılaşır. Örneğin el-Mergînânî, el-Mostarî tarafından sık sık alıntılanan yetkin *el-Hidâye*'sinde Hanefi hukukçuların bir mefkûdun ölü ilan edilmesi konusunda farklı zaman aralıkları saptadıklarını sav-

nin bir örneğidir (krş. Molla Hüsrev 1877, s. 128; el-Mergînânî 2000, s. 903).

47 Örneğin bkz. Serahsî 1970-79, 24, s. 156-84.

48 Ahmed el-Mostarî, s. 51b.

lamıştı. Kendisi mefkûdun doğum tarihinden 120 yıl geçtikten sonra ölü olarak ilan edilebileceği kuralını benimsese de, Hanefi mezhebinden bazı ulemanın bekleme süresinin 100 veya 90 yıl olması görüşünde olduklarını belirtir.[49] El-Mostarî bir adamın ölü sayılması için geçmesi gereken süre konusundaki görüşünü aşağıdaki fetvada açıklamıştı:

> *Sual:* Sürekli mefkûd olan Zeyd'in doğumundan itibaren 90 yıl geçti, kadı ölümü ile ilgili karar çıkarıp malını vârisleri arasında paylaştırabilir mi?
> *Cevap:* Evet.
> *Yetkili kaynak: Mu'înü'l-Kudât, Kitâbü'l-mefkûd.*[50]

Yukarıda görüldüğü gibi, el-Mostarî Hanefi mezhebinde en az tutulan görüşü, mefkûdun doğumundan 90 yıl geçtikten sonra ölü sayılabileceği görüşünü seçmişti. Mefkûdun ölü ilan edilmesinin malının vârisleri arasında bölüştürülmesi açısından önemli sonuçları vardı. Ayrıca karısının evlilik statüsünde bir değişiklik olması, yani dul statüsüne geçip başka bir evlilik için müsait olması demekti.

El-Mostarî şöyle der: "Ölümüyle ilgili karar verilirken, karısı için de dullara tanınan bekleme süresi başlar. Bekleme süresi ölümün ilan edildiği gün başlar."[51] El-Mostarî'nin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sine dayanarak verdiği bu hükme göre, mefkûdun fiilen tek eşi olan karısının evlilikten kurtulmak için tek seçeneğinin kocasının doğum gününden itibaren 90 yıl geçmesini beklemek olduğu görülür. Hukukçular bu durumu nasıl haklı çıkarıyorlardı? Kocasının yokluğunun uzaması mefkûdun karısının statüsünü herhangi bir şekilde değiştiriyor muydu?

EVLİ AMA KOCASIZ

Hanefi mezhebinin mefkûdun karısının hukuki statüsü hakkındaki, ayrıca yasaya göre kocası onu geçindirmek zorunda olduğuna göre mallarından kadına düşen paya dair hükümleri, kocanın ortadan kaybolması halinde kadının durumunda herhangi bir değişiklik olabileceğine işaret etmez. Evli herhangi bir

49 El-Mergînânî, Ebu Hanife'nin ünlü öğrencisi Muhammad eş-Şeybânî'nin (ö. 809) söylediklerini şöyle kaydetmişti: "Doğum gününden 120 yıl geçtikten sonra, onu ölü ilan ederiz." El-Mergînânî bazı Hanefi hukukçuların bu sürenin 100 (Ebu Yusuf) veya 90 yıl olması gerektiğini savunduklarını söyler (Krş. Dobrača ve diğ. 1996-2004, 10, s. 445.)

50 Ahmed el-Mostarî, 52a. Osman Lavić, *Mu'înü'l-Kudât*'ın Muhammed b. Süleyman'ın kadılar için kaleme aldığı bir el kitabı olduğunu ileri sürer. Maalesef, bu yazar hakkında daha fazla bilgi yoktur (Krş. Dobrača ve diğ. 1996-2004, 10, 445.)

51 Ahmed el-Mostarî, s. 52b.

Müslüman kadın gibi nafaka hakkı vardır; bu durumda yasal koruyucuya emanet edilmiş maldan ona nafaka verilecektir.[52] Hanefi hukukçuların mefkûdun karısına hakça davrandıkları görülür; kayıp kocanın malının bir kısmının karısının hak ettiği nafaka olarak verilmesi gerektiğini ittifakla beyan ederler. Ancak koca arkasında mal bırakmadan kayıplara karıştıysa, bu terk edilmiş kadınlar için açık yanıtlar vermemişlerdir. Böyle bir evlilikten kurtulmak için kadınların önünde hangi seçenekler vardı? Kocalarının nafaka olarak verilecek malı olmamasını boşanma taleplerine dayanak yapabilirler miydi?

El-Mostarî'ye mefkûd karısının haklarıyla ilgili aşağıdaki soru sorulmuştu:

> *Sual:* Kocası fiilen ve hukuken hâlâ sağ olan Hind, bir başka erkekle evlenebilir mi?
> *Cevap:* Hayır.
> *Açıklama:* "Kocasının durumu hakkında haber alana kadar onun karısıdır" diye bir hadis vardır.
> *Yetkili kaynak:* Muhammed b. Feramurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i güreri'l-ahkâm*, *Kitâbü'l-mefkûd*.[53]

El-Mostarî'nin fetvasında Molla Hüsrev'den alıntıladığı görüş mefkûdun karısını muhtemelen çok uzun bir süre beklemek zorunda bıraktığı için kadına olağanüstü bir yük bindiriyor gibiyse de, aslında Hanefi mezhebinin en yetkin metinlerinde dile getirilen görüşlerle uyumludur. Örneğin, Hanefi ulemasının en önemlilerinden biri ve el-Mostarî'nin sık sık alıntıladığı es-Serahsî (ö. 1090) ünlü yapıtı *Kitabü'l-Mebsut*'ta şöyle beyan etmişti: "Mezhebimize göre, kadın bir daha evlenmez. Bu görüş Peygamber'in damadı 'Ali ibn Ebu Talib'e kadar uzanır. Ebu Talib şöyle demişti: 'O özenir, [kocasının] ölümü veya boşanması belli olana kadar sabırlı olsun.'"[54] Maalesef, es-Serahsî, Ali ibn Ebu Talib'in bu beyanını hangi bağlamda ve koşullar altında yapmış olduğuyla ilgili hiç bir ayrıntı vermemişti. Dolayısıyla, bir mefkûdun karısının nasıl ve neden "özeneceği"nin ve "sabırlı" olup kocasının durumunun açıklığa kavuşması için ne kadar beklemesi gerektiğinin saptanması zordur. Aynı derecede ünlü bir başka Hanefi âlimi, el-Mergînânî, Hanefi mezhebindeki egemen görüşü özetlerken, önde gelen ulemanın biri Hz. Muhammed'e diğeri damadına atfedilen iki hadise dayandığını, her ikisinin de "onunla

52 El-Mergînânî 2000: 903.
53 Ahmed el-Mostarî: 52a.
54 Es-Serahsî 1970-1979, 21, s. 236.

[mefkûd] ve karısı arasındaki [evlilik] bağının bozulamayacağını"[55] ima ettiğini belirtmişti.

Diğer üç ana Sünni mezhebi bu görüşü paylaşmıyordu. Örneğin, Maliki mezhebine adını veren Mâlik b. Anas (ö.795) kocası kayıp bir kadının onun durumu ile ilgili haberi dört yıl beklemesi gerektiğini belirtmişti. Bu dönemden sonra, bir kadı kocasını ölü ilan edebilir ve kadın zorunlu bekleme süresi [*iddet*] olan dört ay ve on günü başlatabilirdi.[56] Mâlik b. Anas bu konuda hükmünü verirken, kayıp bir adamın karısının kocasının yokluğunun ilk gününden dört yıl geçtikten sonra, zorunlu bekleme sürecini uygulamaya başlayacağına hükmeden ikinci halife ve sahabeden Ömer b. Hattab'a (ö. 644) atfedilen bir hadise dayanmıştı.[57]

Adlarını İmam Muhammed İdrîs eş-Şafi'î (ö. 820) (Şafiler) ve İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 855) (Hanbeliler) alan iki mezhep, yine Halife Ömer'in yetkesine dayanan imamlarının görüşlerini izleyerek, mefkûdun karısının adamın kayboluşundan itibaren dört yıl onunla evli kalması gerektiğini belirlemişlerdi. Bu dönemin ardından, her iki mezhep de bir dulun başka bir evlilik yapabilmesi için dört ay on gün beklemesi gerektiğinde anlaşmışlardı.[58]

Hanefi ulema ile diğer üç ana Sünni mezhebinin uleması arasındaki görüş farkları, ilgili kararlarında ana görüş olarak kullandıkları metinsel göstergelerin [*delîl*] seçimindeki farktan kaynaklanır. İlk bakışta Hanefilerin görüşü daha geçerli gibidir, çünkü onların hükümleri peygamberin bir hadisine dayanırken, diğerlerininki peygamberin sahabesinden Ömer b. Hattab'ın beyan ettiği iddia edilen bir söze dayanıyordu. Temel metin olarak Hanefi mezhebinin kullandığı hadis –"kocasının durumuyla ilgili açıklama gelene kadar karısıdır"– eğer gerçekse, neden diğer üç mezhebin önde gelen uleması, bunun yerine Ömer b. Hattab'ın görüşünü seçmişti?

Bu tartışmalı hadis temel Sünni hadis derlemelerinde ve diğer üç Sünni mezhebinin imamlarının eserlerinde yoktur, bu da büyük olasılıkla uydurma olduğunu gösterir. Bu tezi destekleyen kuvvetli bir sav Hanefi fakihlerin arasında en ünlü hadis uzmanlarından biri olan Abdullah b. Yusuf Zeyla'î'nin

55 El-Mergînânî 2000, s. 904.

56 Mâlik b. Anas 1989, s. 266.

57 Mâlik b. Anas, Ömer b. Hattab'ın mefkûdun karısının iki evlilik arasında bekleme süresine başlamadan önce dört yıl beklemesi gerektiğini saptamasına yol açan koşulları açıklamazken, hem es-Serahsî hem de el-Mergînânî, Ömer b. Hattab'ın "cinlerin" Medine'den götürdüğü bir adamın karısının kocasını dört yıl beklemesi gerektiğini ve sonra bir dulun bekleme sürecine başlamasını belirlediğini iddia eder (krş. el-Mergînânî 2000, s. 903-904; es-Serahsî 1972, s. 36-37).

58 Eş-Şafiî 2001, s. 609; İbn Kudâme 1986-90: 11: 245-46. İbn Hanbel'in bu sorunla ilgili görüşü için bkz. Spectorsky 1993, s. 113-14.

(ö. 1360-1361) *Nasbü'r-râye* adlı eserinde mefkûd hakkındaki bölümde bulunabilir. Zeyla'î bu hadisin hem metnini hem de mevcut iki isnâdını inceledikten sonra bu hadisin "zayıf" ve "münker" [tasdik edilmemiş] olduğu sonucuna varmıştı.[59]

Muhtemelen güvenilmez olmasına rağmen, bugüne kadar bu hadis Hanefi hukukçuların kararlarında mefkûdun boşanmak ve bir başka evlilik yapmak isteyen karısının haklarıyla ilgili en önemli isnâd olarak kalmıştır. El-Mostarî'nin uzman görüşünün Osmanlı Bosnası'nda şeriatı uygulayan kadılarca paylaşıldığını varsayarsak kocaları kayıp Bosnalı Müslüman kadınlar hiç boşanabilmişler miydi? Bosnalı Müslüman kadınların kayıp kocalarının karşısındaki konumu imparatorluğun başka yerlerindeki diğer benzer kadınlardan nasıl farklıydı?

İMPARATORLUK COĞRAFYASININ ÖNEMİ: "BEN ŞAFİÎ OLDUM"

Osmanlı Bosnası'ndan kadı sicilleri gibi eldeki kaynaklara göre, bazı terk edilmiş Bosnalı eşler sonunda kocalarının kaderiyle ilgili haber almışlar ve kocalarının ölümünün resmi ilanı şer'iye mahkemesince kayda geçirilmişti. Bu uygulamanın ilginç bir örneği, el-Mostarî'nin nasılsa İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'ne gelmiş *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye*'sinin bir kopyasının içindeki olağandışı bir mahkeme belgesinde kayıtlıdır.

Bu metnin nasıl ve neden Bosna'dan çıkıp İstanbul'daki arşive girdiğini yeniden kurgulamak zordur.[60] Ancak, belgenin ilk birkaç kopuk –ve bazı 18. yüzyıl Bosna müftülerinin fetvaları ile Mostar'daki şer'i mahkemede düzenlenmiş belgelerden oluşan– sayfasından yola çıkarak muhtemelen mahkemeyle bağlantısı olan birinin mülkiyetinde olduğunu düşünebiliriz. Örneğin, sekizinci sayfasında 1799'da Mostar'daki şer'iye mahkemesinde dört tanık önünde düzenlenen bir evlilik sözleşmesinin kaydı vardır. Bu kayıt Hüseyn b. Çurak (?) ile bakire olmayan [*tayyibe*] Safiye bint Muhammed adında olgun bir kadının evlilik sözleşmesi imzaladığını ve üç bin dirhem *mehr*de[61] anlaştıklarını gösterir. Bu evlilik sözleşmesi kaydında kendi zamanının ve yerinin bağlamında olağandışı bir şey yoktur; ancak, sözleşme ile aynı sayfaya yazılmış belge bu evliliği şimdiki tartışmanın amacıyla ilişkilendirir. Bu ikinci bel-

59 Zeyla'î 1996, s. 717-18.

60 Ahmed el-Mostarî, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS Kasideci-zade 290, s. 8/b.

61 *Mehr*in miktarı koşulu evlilik sözleşmesinin yasallığının ana koşullarından biriydi (bkz. Schacht 1964, s. 163-64).

ge, yukarıda belirtilen [*mezbûre*] Safiye'nin kocası Mustafa'nın dokuz yıldır kayıp olduğunu belirtir. Sultan Süleyman Camii'nin vaizi olan İshak Çelebi ve akrabası Salih Çelebi'nin şer'iye mahkemesine başvurduğunu ve yemin altında yukarıda adı geçen kayıp Mustafa'nın öldüğünü mahkeme görevlilerine bildirdiğini aktarır. Mustafa'nın ölümünün resmen ilanına birkaç dürüst erkek tanıklık etmiş ve dava sonunda karara bağlanmıştı. Sonuç olarak, Safiye'nin statüsü değişmiş ve –bir dul olarak– Hüseyn b. Çurak ile evlenmesi uygun bulunmuştu.[62]

Maalesef, kocası Mustafa'nın haberini dokuz yıl "bekleyen" Safiye'nin durumuyla ilgili hiçbir şey bilinmiyor, zira bu dava hakkında 18. yüzyılda Mostar'da düzenlenmiş başka bir mahkeme belgesi yoktur. Ancak, Mostar müftüsü Ahmed el-Mostarî'nin kendisi gibi Mostarlı Safiye'nin Mustafa'yla evlenmesinden kısa bir süre önce kaydettiği fetva metinlerini göz önüne alırsak, bu kadının iki güvenilir tanık tarafından öldüğü kanıtlanmadıkça Mustafa'yla evli kalmaktan başka seçeneği olmadığı açıktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ne kadar geniş topraklara yayılmış ve bu imparatorlukta ne çok hukuki ve kültürel uygulamalar yapılmış olduğu göz önüne alındığında, kayıp Müslüman kocaların karıları olan diğer Osmanlı kadınlarının durumları daha mı iyiydi? Kocaları mefkûd iken evliliklerini bitirme konusundaki seçenekleri daha mı fazlaydı?

Bu konuda elimizde olan kaynaklar Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli mezheplerin –Bosna'nın tersine– bir arada var olduğu bölgelerde kadınlar gerekli bekleme dönemine ilişkin daha uygun görüşü olan bir mezhebe geçebilirlerdi ve nitekim geçmişlerdi. 18. yüzyıl Filistin ve Suriye hukuki metin ve belgelerine dayanarak İslami hukuk kuramı ile uygulaması arasındaki etkileşimi analiz eden Judith Tucker, kayıp kocalarla ilgili davalardaki kararlarda aşağıdaki uygulamaları gözlemlemiştir:

> Fakat bir Hanefi kadı, bir koca kayıp olduğu zaman evliliği kolay kolay bozamazdı. Ona göre, evlilik ancak bir kadın kocasının kendisini boşadığı, öldüğü veya din değiştirdiği haberini aldığı zaman bitirilebilirdi. Haberlerin kendisine güvenilir insanlar tarafından verilmesi gerekirdi ve buna "kalpten inanması" gerekirdi. Aksi takdirde, kocasının uzun süredir ortada olmayışına veya kendisinin maddi koşullarına bakılmaksızın, Hanefi müftülere göre, kadın hâlâ evliydi. Mahkemenin görevli kadısı başka nedenlerle bir fesih kararı veremiyorsa, o zaman bu güçlük bir Hanbeli veya Şafiî

62 Ahmed el-Mostarî, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstârîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS Kasideci-zade 290, s. 8/b.

> "naib"in [kadı vekili] bu tür davalara bakmasının temin edilmesiyle aşılabilirdi. Gerçekten de, her üç kentte böyle bir naib bu tür davalara bakmak için Hanefi kadı tarafından davet edilmiş, böylece terk veya nafakasını temin etmeme davalarında, klasik Hanefi hukukunda olmamasına rağmen fesih kararı yaygınlaşabilmiştir.[63]

Tucker'ın gözlemleri bizi iki önemli sonuca götürür. İlkin, hem 18. yüzyıl Bosnası'nda, hem de Suriye ve Filistin'de yasaları uygulayan Hanefi kadıların, kayıp bir adamın karısının bir başka evlilik sözleşmesi yapmadan önce kocasının ölümünün onayını beklemesi gerektiği yolundaki Hanefi öğretisini izlemekte tutarlı oldukları görülür. Bu şaşırtıcı olmamalıdır, zira bu öğretinin en önemli Osmanlı belgelerinde ve yetkili Hanefi metinlerinde yer aldığı düşünülürse, Osmanlı kadıları hüküm verirken bunu göz önüne almak zorundaydılar. İkincisi, bir Osmanlı kadınının imparatorlukta nerede yaşadığı, bu kararın aşılmasının olasılığı açısından çok önemliydi. Belirli bir bölgede ne kadar çok mezhep varsa, Osmanlı kadını için de kayıp kocasını boşayabilmenin o kadar seçeneği vardı.

El-Mostarî'nin fetva derlemesinin derkenarındaki bir fetva (ne yazık ki imzasız) bazı Boşnak müftülerin kayıp kocalarından boşanmak isteyen Boşnak kadınların daha uygun bir mezhebi seçmelerine izin vermeye hazır olduklarını belirtir. Fetvanın metni aşağıda okunduğu gibidir:

> *Sual:* Mefkûdun karısı kocası tarafından bırakılmış tüm nafakayı bitirdikten sonra, mezhebini değiştirdiğini, dolayısıyla artık Hanefi değil Şafiî olduğunu (*taşşafa'a oldu*) beyan etti. [Yasal olarak] bunu yapabilir mi?
> *Cevap:* Mezhep değiştirmeye ve İmam Şafiî'yi izlemeye izin verilir.[64]

Bu kararın ardında yetkili metinlerin ve açıklamanın bulunmayışı müftünün yetkili Hanefi metinlerini bilmediği veya olağan fetva verme işlemine uymayı başaramadığı anlamına gelmeyebilir. Daha çok, bekleyen kadına, kocasının kaderi belirsiz kaldığı sürece bitiremeyeceği evliliğinin feshi için bir olanak sağlamak istediğini gösterir. "Taşşafa'a" olan Bosnalı Müslüman kadının böyle uygun bir görüş için nereye başvurabileceğini kesin olarak söylemek mümkün değildir, zira Bosna'daki tüm kadılar Hanefi mezhebindendi. Bu konuda farklı mezhepler arasındaki yorumsal ayrılıkları bilen bazı kadın-

63 Tucker 1998, s. 84.

64 Ahmed el-Mostarî, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstârîyye*, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Saraybosna, MS 2226, s. 13b, derkenar.

ların, istenen kararı vermeye gönüllü ve Hanefi olmayan kadıları bulabilecekleri yerlere, Bosna dışına yolculuk yaptıklarını varsaymak belki de olasıdır. Nizame –Bektaş Alemdar'ın olumlu bir karar almak için Saraybosna'daki evini bırakıp İstanbul'a giden karısı–hukuki sorunlarını çözmek ve yaşam sorunlarına daha uygun çözümler bulmak için evlerini bırakıp uzun bir yolculuğa çıkan pek çok Bosnalı kadından sadece biriydi.[65]

SONUÇ

El-Mostarî'nin derlemesinden birkaç fetvayı dikkatle okursak, Osmanlı eyaleti Bosna'da İslam hukuk kültürünün iki araştırılmamış yanma ışık tutabiliriz: Birincisi, fetva türü hukuki metinlerin üretimi, ikincisi, 18. yüzyılda Mostar'da görev yapan "taşra" müftüsü tarafından cinsiyetlendirilmiş norm ve düzenlemelerin inşası ve yeniden üretilmesi. Özel olarak, kayıp koca [*mefkûd*] ve onun bekleyen karısı [*zevcetü'l-mefkûd*] sorununu ele alan birkaç fetva metninin incelenmesi, bir müftünün eldeki konuları mevcut Hanefi yetkili metinlerinin ışığında yeniden yorumladığına dair kanıt sağlar.

El-Mostarî'nin fetva verirken içtihada dayanması hiçbir biçimde kural dışı değildi, zira bütün müftüler kendi zamanlarındaki olağan sorunları kendi mezheplerinin eldeki yetkili metinleri ışığında inceliyorlardı. Herhangi başka bir okur gibi el-Mostarî de okuduğu metinleri kendi "burada ve şimdi'si ile belirlenen bir bağlama göre yorumluyordu. Bu anlamda, el-Mostarî'nin fetva metinleri bir müftünün yorum sürecine ilişkin iki boyutlu bir inceleme için önemli bir kaynak malzeme oluşturur. Artzaman düzeyinde, zaman içinde en yetkili Hanefi öğreti metinleri haline gelmiş olan diğer metinlerin kırıntılarını yüzeye taşıyıp eldeki sorunların tartışılma geçmişini açığa çıkarırlar. Eşzaman düzeyinde, bir 18. yüzyıl müftüsünün mevcut doktriner görüşlerden birini seçerek kendi dönemi bağlamında en uygun bulduğunda nasıl karar kıldığını gösterirler.

Kayıp Müslüman erkeklerin yokluğundan kaynaklanan sorunlar el-Mostarî'nin "okuma repertuar"ım oluşturan yetkin metinlerin çoğunda tartışılmıştı. Üstelik, en yetkin Hanefi âlimlerinin büyük çoğunluğu bu sorunları "mefkûd hakkındaki bölüm" başlığı altında tartışmışlardı. Müslüman hu-

65 Divan-ı Hümayun'dan Osmanlı Bosnası'ndaki yerel kadılara gönderilen fermanlar birçok Müslüman Boşnak kadının yerel mahkemelerde davalarının adilce görülmediğini düşünerek davalarını imparatorluğun en yüksek yasal kurumu olan Divan-ı Hümayun'a götürmek için İstanbul'a gittiklerini gösterir. Boşnak kadınların Divan-ı Hümayun'un dikkatine sundukları davaların çoğu malla ilgiliydi. Bkz. 1775-1795 dönemi için *Ahkâm –ı Bosna*. 18. yüzyılda Osmanlı kadınlarının Divan-ı Hümayun'da adalet arayışları hakkında bkz. Zarinebaf-Shahr 1997, s. 253-64.

kukçuların "mefkûd" kategorisine ilgileri, bir erkeğin süresi belirsiz yokluğunun, geride bıraktığı malın saldırıya açık oluşu gibi pratik sonuçları göz önüne alınırsa anlaşılabilir. Hanefi hukukçular mefkûdun mallarını korumak için çeşitli stratejiler geliştirmişlerdi; bu da adamın yokluğunda mallarının üzerindeki haklarının korunması konusunda kaygılandıklarına işaret ediyordu. Hukukçuların gözünde, o hukuk açısından sağdı ve dolayısıyla yetişkin bir Müslüman erkeğin bütün haklarına sahipti. Kayıp erkeklerin mallarını korumanın yanı sıra, Hanefi hukukçular onların karılarının üzerindeki haklarına da karşı çıkılmamasını sağlamışlardı. Bundan dolayı, kayıp bir adamın karısı kocasının sağ ya da ölü oluşuyla ilgili herhangi bir şüphe olduğu sürece evli kalmalıydı. Erkeğin yokluğunda, kocası evinde olsaydı malın onun geçimi için kullanacağı kısmına hak kazanıyordu.

Kayıp adamın ve bekleyen karısının hak ve sorumluluklarına üstünkörü bir bakış, Hanefi hukukçuların Müslüman adamın evinden uzak olmasının etkilerini en aza indirmeye ve hem kendisinin hem de karısının haklarını herhangi evli bir çift gibi korumaya ve sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlamaya çalıştıkları sonucunun çıkarılmasına yol açabilir. Ancak, bu düzenlemelerin pratik sonuçları daha yakından incelendiğinde, her iki eşin yasal olarak belirli haklara sahip oldukları ve belirli sorumlulukları yerine getirmek zorunda oldukları evlilik sözleşmesinin [*nikâh*] koşullarını, Hanefi hukukçuların *fiiliyatta* zayıflatmaya çalıştıkları görülür. Evlilikteki eşler arasında asimetrik hakları kapsayan evlilik sözleşmesi, kocanın ve karısının toplumda kesin kes ayrılmış cinsiyet rollerini sürdürülebilmelerinin hukuki bir aracıydı: Kocanın karısı üzerinde özel hakları vardı, karısının her ikisi de kocası tarafından sağlanan *mehr* ve nafaka hakkı vardı. Ayrıca, birbirlerinin üzerinde cinsel hakları vardı ve ayrı fakat birbirine bağımlı babalık ve annelik süreçleri yoluyla çocukların yetiştirilmesi sorumluluğunu paylaşıyorlardı. Son olarak, evlilik birliğine girmeleriyle, eşler cinsiyete göre ayrılmış rol ve sorumlulukların koşullandırdığı evlilik ahenginin çökmemesi için birlikte oturmak zorundaydılar. Evlilik sözleşmesi ile hukuken tanımlanmış ve onaylanmış bu geniş yelpazedeki roller göz önüne alındığında, kayıp adamın nikâhın birçok koşulunu teknik olarak çiğnediği açıktır. Ancak, Hanefi kadılar kayıp adamın ve terk edilmiş karısının hak ve sorumluluklarıyla ilgili bir hükme varırken bunu dikkate alır gibi görünmemişlerdir. Evlilik kurumunu ve iki eşin tüm hak ve sorumluluklarını korumak yerine, evli erkek eşin *tüm* ve karısının *bazı* haklarını korumuşlardı. Üstelik, erkek eşin *bazı* evlilik sorumluluklarını, karısının ise evli bir kadının *tüm* sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği

düşüncesindeydiler. Kocanın karısı ile aynı evde oturamaması, onun cinsel eşi olarak davranamaması, hane reisi olamaması ve çocuklarına babalık yapamaması, bunların tümü onun *fiilen* evinde bulunmamasından kaynaklansa da, hukukçular kayıp adamın hakları ve sorumlulukları hakkındaki düşüncelerinde bunları hesaba katmadılar. Hukukçuların kocanın evden uzakta olduğu zamanlarda evlilik birliğindeki toplumsal cinsiyet rollerinin bozulmasını göz önüne almamalarından daha önemlisi, onların kocanın yokluğunda, karısının hane gelirinin harcanması ve çocukların özel bakımı gibi kocasının bazı *erkek* rollerini üstlendiğini anlamak istememeleriydi.

El-Mostarî'nin fetvaları kayıp adam ve terk edilmiş karısı sorununu ele alan bazı önemli yetkili Hanefi metinlerini öne çıkarmıştı, böylece bu konudaki Hanefi hukuk tartışmalarına önemli bir ışık tutmuştu. Örneğin, kocasının durumundan kesin olarak emin olmayan kadına boşanma hakkı vermemesini açıklarken, el-Mostarî Hanefi hukukçularının bunu Hz. Muhammed'in diğer hiçbir Sünni mezhebin kullanmadığı bir hadisine temellendirmeyi seçtiğini ortaya çıkarmıştır. Diğer mezheplerin fıkıh kitaplarında ve başlıca Sünni hadis derlemelerinde bu hadisin göz ardı edilmesi, bazı ünlü Hanefi âlimlerinin, örneğin Zeyla'î'nin eserlerinde belirttiği gibi, bu hadisin uydurma olduğunu ima eder. Hanefi âlimleri bu hadisi, tartışmalı kökenini göz önüne almaksızın, kocası kayıp iken evini terk etmek isteyen kadının seçenekleri hakkındaki olumsuz kararlarının "delil"i olarak hevesle kullanmışlardı. Ünlü Hanefi hukukçulardan Serahsî, el-Mergînânî ve Molla Hüsrev'in görüşlerini alıntılayarak bu kararı tekrarlayan el-Mostarî, erkeğin hakları korunurken karısının haklarının ciddi olarak ihmal edildiği bir kararın sürüp gitmesinde bir rol oynamıştı.

Osmanlı Hanefi hukukçularının kayıp adamın hakları ve karısına onun yokluğunda boşanma hakkının verilmemesi konularında genel olarak anlaşmaları nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu kural hep aynı biçimde yorumlandı ve uygulandı. Ancak, Osmanlı hukukçuları kayıp adamın karısıyla ilgili kararlarını değiştirmek istemeseler de, Osmanlı kadınları bunu atlatacak yollar buldular. Böylece, devletin tercih ettiği Hanefi mezhebi ile diğer Sünni mezheplerinin bir arada var olduğu bölgelerde, terk edilmiş Müslüman kadınlar durumlarına dair daha olumlu görüşler almak üzere genellikle Şafiî veya Hanbeli naiplere başvurdular. Dolayısıyla imparatorluktaki coğrafi konumları olumsuz kararı aşmalarında can alıcı bir rol oynayabiliyordu ve "bekleyen" Müslüman kadınların yaşamlarını önemli ölçüde etkiliyordu. Osmanlı Bosnası gibi Hanefi mezhebinin egemen olduğu bölgelerde ise, eğer

mezheplerin durumu farklı yorumladığından haberleri ve muhtemelen uzun bir yolculuk yapacak kadar olanakları yoksa, Hanefi olmayan bir müftü bulup daha olumlu bir kararı elde edemiyorlarsa, Müslüman kadınlar diğer bölgelerdeki hemcinsleriyle aynı seçeneklere sahip değildi. Ancak, bir Bosnalı müftünün Şafiî mezhebine dönmenin yasal bir eylem olduğunu beyan ettiği ve dolayısıyla daha anlayışlı bir görüşü savunan tek fetvası dışında, Osmanlı Bosnası'ndan hiçbir başka kaynak bu tür uygulamaların gerçekten var olduğunu göstermez.

Kaynakça

Ahkâm-ı Bosna, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul, Defter No. 4, Dava 2.

Ahmed el-Mostarî, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye*, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Saraybosna, MS 837/1. (Aksi belirtilmedikçe, tüm alıntılar bu belgedendir.)

—, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye*, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Saraybosna, MS 2226.

—, *el-Fetâvâyü'l-Ahmediyyi'l-Mûstâriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS Kasideci-zade 290.

Bašagić, Safet-beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine* [İslam literatüründe Boşnaklar ve Hersekliler: Bosna-Hersek'in kültürel tarihine bir katkı], Zemaljska Štamparija, Saraybosna, 1912.

Bašeskija, Mula Mustafa Ševki, *Ljetopis, 1746-1804* [Kronik, 1746-1804], çev. ve ed. Mehmed Mujezinović, Veselin Masleša, Saraybosna, 1968.

Dobrača, Kasim ve diğ., *Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu: Katalog Arabskih, Turskih, Perzijkih i Bosanskih Rukopisa* [Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi: Arapça, Türkçe, Farsça ve Boşnakça el yazmaları], 14 cilt (Londra ve Saraybosna: al-Furqan and Riasat of Islamic Community in Bosnia-Herzegovina, 1996-2004).

Ergene, Boğaç A., *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire*, Brill, Leiden ve Boston, 2003).

Fajić, Zejnil, "Ahmed b. Muhammad el-Mostari i njegovo djelo *Durrat al-Fatāwā*" [Ahmed b. Muhammed el-Mostarî ve yapıtı *Dürretü'l-Fetâvâ*], *Takvim*, 1995, s. 144-45.

Farah, Madelin, *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of al-Ghazāl 's book on Etiquette of Marriage from Ihyā'*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1984.

Gadžo-Kasumović, Azra, "O sidžilima u Gazi Husrev-begovoj biblioteci" [Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki siciller hakkında] *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, XXI-XXII, 2003, s. 41-94.

Hadžihuseinović, Salih Sidki, Muvekkit. *Povijest Bosne* [Bosna Tarihi], 2 cilt, El-Kalem, Saraybosna, 1997-1999.

Hadžiosmanović, Lamija, "Knjiga i biblioteka Bošnjaka u Sarajevu i drugim mjestima Bosne i Hercegovine u virjeme osmanske vladavine' [Osmanlı yönetimi sırasında Saraybosna ve Bosna Hersek'teki diğer yerlerden Boşnak kitapları ve kütüphaneleri] *Prilozi Historiji Sarajeva* içinde, ed. Dževad Juzbašić, Institut za Istoriju, Orijentalni Institut, Saraybosna, 1997, s. 111-19.

Hadžiselimović, Omer (ed.), *At the gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. East European Monographs No. 572, Columbia University Press, New York, 2001.

Handžić, Mehmed, *Pogled na sudstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme turske vlasti* [Türk yönetimi döneminde Bosna Hersek'teki adli sistemin bir değerlendirmesi], Državna Štamparija, Saraybosna, 1941.

Hasandedić, Hivzija, "Mostarske Muftije: Prilog Kulturnoj Povijesti Mostara" [Mostar'ın müftüleri: Mostar'ın kültürel tarihine bir katkı], *Glasnik*, 9-10, 1975, s. 432-53.

Hasani, Mustafa, "Zbornik Fetvi Muftije Ahmeda Ef. Mostarca" [Mostar Müftüsü Ahmed Efendi fetvalarının derlemesi], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, XXI-XXII, 2003, s. 243-61.

Heyd, Uriel, "Some Aspects of the Ottoman Fetvā", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32, 1, 1969, s. 35-56.

Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context. Re-Examination of the Formation of the Hanbali Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7, 1, 2000, s. 37-64.

Imber, Colin, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffaked-Dîn 'Abd Allâh b. Ahmed, *El-Muğnî*. 15 cilt, Hajr, Kahire, 1986-1990.

Jennings, Ronald, "Kadı, Court, and Legal Procedure in Seventeenth-Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 48, 1978, s. 133-72.

Jezernik, Božidar, *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*, Saqi ve the Bosnian Institute, Londra, 2004.

Kemura, Sejfudin, *Sarajevske Muftije od 926-1519 do 1334-1916 godine* [926-1519'dan 1334-1916'ya Saraybosna müftüleri], Islamska Dionička Štamparija, Saraybosna, 1916.

Hüsrev (Molla), *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i güreri'l-ahkâm*, el-Matba'ayü'l-Vahabiyye, Kahire, 1877.

Kreševljaković, Hamdija, *Hanovi i Karavansaraji u Bosni i Hercegovini* [Bosna Hersek'te hanlar ve kervansaraylar], Naučno Društvo NR Bosnia i Hercegovine, Saraybosna, 1957.

Linant de Bellefonds, Yvon, *Traité de droit musulman comparé*, Mouton & Cie., Paris ve Lahey, 1965.

Ljubović, Amir ve Sulejman Grozdanić, *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima* [Bosna Hersek'te Doğu dillerinde düzyazı], Orijentalni Institut u Sarajevu, Saraybosna, 1996).

Malcolm, Noel, *Bosnia: A Short History*, MacMillan, Londra, 1994.

Mālik b. Anas. *al-Muwatta of Imam Malik Ibn Anas: the First Formulation of Islamic Law*. çev. Aisha Abdurrahman Bewley, Kegan Paul International, Londra, 1989.

el-Mergînânî, 'Ali ibn Ebî Bekr. *El-Hidâye. Şerhü'l- bidâyâti'l-mübtedî*, 4 cilt, Dârü's-Selâm, Kahire, 2000.

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick ve David S. Powers (ed.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1996.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1996.

Mujezinović, Mehmed ve Mahmud Traljić, *The Ghazi Khusrev Beg Library – Sarajevo* The Ghazi Khusrev Beg Library, Saraybosna, 1982.

Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 2003.

Pelidija, Enes, "O učešću Bosanaca u Tursko-Perzijskom ratu 1727. godine" [1727'de Türk-İran Savaşı'na Bosnalıların katılması hakkında], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 40, 1991, s. 335-43.

Riedlmayer, András, "Killing Memory: The Targeting of Libraries and Archives in Bosnia-Herzegovina", *MELA Notes of the Middle East Librarians Association*, 61, Güz 1994, s. 1-6.

—, "Libraries Are Not for Burning: International Librarianship and the Recovery of the Destroyed Heritage of Bosnia-Herzegovina", *Arts Libraries Journal*, 21, 2, 1996, s. 19-23.

Šabanović, Hazim, "Popis kadiluka u Europskoj Turskoj od Mostarca Abdullaha Hurremovića" [Abdullah Hurremović'in Rumeli kazaları listesi], *Glasnik Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevu* (1943).

—, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima* [Bosna-Hersek Müslümanlarının Doğu dillerindeki edebiyatı], Svjetlost, Saraybosna, 1973.

Sachedina, Abdulaziz, "Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence", *Intellectual Traditions in Islam* içinde, ed. Farhad Daftary, I.B. Tauris ve The Institute of Ismaili Studies, Londra, 2000.

Serahsî, Muhammmed ibn Ahmed, *Kitâbü'l-Mebsût*. 30 cilt, Dârü'l-Maarife, Beyrut, 1970-1979.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1964.

eş-Şafi'î, Muhammad b. İdrîs, *El-Umm*, Dârü'l-vefa' lit-tibâ'e ve'n-neşr ve't-tevzî`, el-Mensûre, 2001.

Smith, Merril, *Breaking the Bonds: Marital Discord in Pennsylvania, 1730-1830*, New York University Press, New York, 1991.

Spectorsky, Susan A. (çev.), *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rāhwayh*, University of Texas Press, Avusturya, 1993.

Tucker, Judith, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1998.

Tyan, Émile, "La condition juridique de 'l'absent' (*mafkūd*) en droit musulman particulièrement dans le madhhab Hanafite", *Studia Islamica*, XXXI, 1970, s. 249-56.

Walsh, J. R., "Fatwā", *Encyclopedia of Islam*, 2. basım, Brill, Leiden, 1954-, 2, s. 866-67.

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice in the 18th Century", *Women in the Otttoman Empire* içinde, ed. Madeline Zilfi, Brill, Leiden, New York ve Köln, 1997).

Zeyla'î, 'Abd Allâh b. Yûsuf, *Neşbü'r-râye tahrîc ahâdîs el-Hidâye*, Dârü'l-kutubü'l-ilmiyye, Beyrut, 1996).

Ždralović, Muhamed, *Bosansko-Hercegovacki prepisivači djela u arabičkim rukopisima* [Arapça el yazması eserlerin Bosna-Hersekli müstensihleri], 2 cilt, Svjetlost, Saraybosna, 1988.

Dizin

Ahmed I. 28
Akdeniz 32, 95, 319, 323, 326, 335, 339, 341, 344
Akoglous, Xenophon 50, 53-55, 59, 61, 62, 64, 75
Almanya 33, 73
Alman 230, 231, 244, 285;
masallar 58
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 294, 296, 302
Anadolu 47-53, 61, 62, 67, 148, 151, 206, 212, 352
Arapça 33, 62, 85, 87, 91, 109, 113, 168, 262, 343, 345, 351, 355, 369, 371
Araplar 32, 67, 85, 295, 339, 352
Argiropolis 49
Arnavutlar 137, 302, 303, 305
Arnavutluk 2, 290
ašikovanje; *âşıklık* 91, 327
Asya 9, 15, 24, 221-224;
despotizmi 9
ataerkil 6, 79, 80, 86, 88, 90, 95, 97, 146, 190, 192, 200, 229, 329, 330, 343
Atina 28, 29, 44, 50, 52, 53, 75-77, 159, 204, 253, 270, 275-280, 312
Avrupa;
Batı Avrupa 2, 5, 9, 211, 212, 214, 220, 221, 223, 229, 232, 233, 235, 320, 322;
Doğu Avrupa 24, 29, 212, 213, 221, 232;
cinselliği 282;
despotizmi 282, 291;
masalları 48, 56, 58
Avusturya 7, 73, 76, 77, 213, 215, 225, 233-235, 237, 241, 244, 324, 350
Aydınlanma 34, 232, 242

Batılılaşma 4, 223, 224, 237
Belgrad 135, 173, 206, 233, 241, 242
Bizans 1, 2, 25, 27, 30, 36, 48, 49, 52, 153, 165, 206, 219, 236, 254, 257, 269, 270, 274, 275, 277, 278, 288;
Milletler Topluluğu 1
Boğdan 211-214, 216-219, 221, 223, 224, 227, 229, 232, 233, 237, 238
Bosna 1, 2, 7, 79, 81, 82, 83, 85-89, 90, 91, 93, 95, 98, 109, 111-113, 115, 119, 120-126, 132-136, 317, 320-324, 327, 329, 330, 337, 338, 340, 342-353, 355, 363-366, 368-371;
edebi kültürü 85;
halk edebiyatı 322;
Müslümanları 320, 329;
Sancağı 112, 135, 136;
sancakbeyi 120, 121, 134;
türküleri 5, 6, 79, 81, 83, 85, 86, 95, 330, 337, 338, 342
Boşnak 5-7, 79, 85, 87-99, 327, 333, 343, 344, 347, 350-354, 356, 365, 366, 369;
kadınları 7, 87, 333, 343, 365, 366
Boşnakça 85, 86, 91, 322, 369
Bulgar 143, 165-169, 173, 175, 177, 179, 181-183, 186, 188, 191, 201-208, 284, 287, 288, 299, 301, 302, 308, 309;
Dehşeti 287, 288, 299
Bulgarca 5, 139, 147, 158, 197
Bulgaristan 2, 8, 144, 164, 165, 179, 190, 201, 202, 206
burjuvazi 9, 153, 219, 236, 237, 318
Bursa 27, 202, 270, 276, 353
Bükreş 211, 213-215, 218, 222, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 234, 238-240, 250, 280

cariye 12, 13, 36, 37, 39, 43, 170
cinsel perhiz 11, 12

Çerkes 6, 12, 26, 35, 291, 314

çeyiz 182, 259
çokeşlilik 14, 289

Dalmaçya 318-322, 324, 327, 333, 334, 339, 341, 343, 344, 346
Defter-i Mufassal-ı Liva-i Bosna 111;
(1565 tarihli) 115;
(1604 tarihli) 112-116, 118, 119, 121-125, 127, 131, 132
din değiştirme 2, 11-13, 30, 341, 342, 344
Divan-ı Hümayun 255, 256, 347-349, 366
Dracula 241
Drama 52, 145

Edirne 2, 17, 233, 301;
Anlaşması 233
Eflak 2, 190, 194, 195, 203, 211-214, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 232-234, 236, 237, 240
Ege Adaları 2, 254, 258, 274
ensest 41
Ermeni 56, 62, 255, 262, 284;
masalları 56
evlilik sözleşmesi 164, 167-169, 172, 184, 187, 258, 260, 275, 350, 357, 363, 365, 367

fahişelik 208, 253, 267, 268, 272, 273
Farsça 85, 351, 369
Fenerliler 25, 213-215, 217-219, 225, 227, 230, 231, 237;
fetvalar 169, 192, 267, 350, 352-355, 358, 359, 363-366, 370
filhelenizm 290, 292, 294, 296, 302
Fostiropoulou, Despoina 50, 53, 54, 56, 58-62, 64, 67, 71-73, 76
Fotiades, Haralampos 58-60, 69, 70, 72, 73
Fransa 4, 12, 27, 31, 32, 42, 213, 218, 225, 229, 235-237, 269;
Fransızlar 6, 9, 12-15, 18, 24, 25, 35, 36, 37, 40-42, 56, 57, 221, 224, 225, 227, 230, 293, 302
gayrimüslimler 88, 170, 174, 176, 187, 190, 193, 198, 226, 255, 258, 261, 264, 267- 269, 271, 272
Gazi Hüsrev Bey 112, 136;
Kütüphanesi 113, 125, 128, 135, 351, 353, 357, 365, 369
Girit 29, 62, 253, 264, 268, 272, 273, 279, 308, 309, 341
Grek 33, 289, 290, 292, 293, 298, 299;
ayrıca bkz. Yunan

halk şiiri 6, 60, 317, 320, 323, 336, 339, 341, 343, 344
Hanbeli 362, 364, 368
Hanefi 8, 197, 256, 265, 349, 351-353, 355-369;
hukukçu 357, 359, 360, 363, 365, 367, 368;
kadı 364, 365, 367
harem 12, 13, 14-21, 23, 25, 29, 30, 33, 35, 36, 37, 40, 42-44, 46, 291, 296, 308, 312, 313, 324, 325, 346;
ağası 22;
kadınları 14-19, 29, 33, 35, 291
Helen kültürü 213;
milliyetçiliği 138;
Helenizm 25, 30
Hersek 111, 123, 125, 126, 135, 136, 300, 306, 327, 345, 346, 369, 370
Hıristiyan 34;
ahlakı 11, 333;
cemaati 182, 184, 259, 265, 271, 273;
kadınları 8, 22, 25, 165, 173, 175, 176, 179, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 195, 196-200, 258, 261, 262, 266, 268, 274, 275, 287, 288, 293, 298, 338, 341; ayrıca bkz. Ortodoks, Katolik
Hırvat 5, 6, 317-323, 327, 328, 334, 335, 338, 340-346;
edebiyatı 318, 319, 323, 327, 334, 335, 338, 344, 345, 346;
entelektüeli 320;
kimliği 319;
ulusal kültürü 6;
yazarı 319, 320, 327, 328, 342

Hırvatistan 1, 317-319, 327, 344
hukuk (İslam) 109, 110, 256, 258-261, 264, 265-270, 275, 348, 351, 354-356;
kültürü 366;
hukukçular 110, 349;
yasası 109, 110, 112, 172, 265, 267, 341; ayrıca bkz. şeriat, şer'iye
hul 172, 187, 188, 193, 256, 261-263, 265

İllirya 318, 320-322, 343, 346;
hareketi 318, 320, 343
İngiltere 19, 31, 73, 211, 220, 223, 225, 288
İran 62, 66, 206, 232, 350, 371
İspanya 2, 32, 323, 339
İspanyol 32, 33, 60, 62, 137, 247
İtalya 33, 62, 334, 339
İtalyan 33, 148, 213, 318, 320
İzmir 32, 49, 149, 270

Jön Türk 139, 151;
Devrimi 139

kadı 195, 255, 365;
mahkemesi 167, 180;
sicilleri 131, 163, 164, 182, 192, 199, 253, 256, 264, 270, 278, 341, 363;
ayrıca bkz. hukuk (İslam), şer'iye
kadın;
Batılı 11, 12, 14, 15, 17, 22;
Doğulu 11, 15, 20, 21, 22;
Hıristiyan 8, 30, 32, 193, 290;
hukuki hakları 8;
Müslüman 90, 150, 163, 165, 167, 170, 173, 174, 188, 197, 198, 200, 274, 324, 325, 329, 347, 349, 356, 361, 363, 365, 368, 369;
Osmanlı 7, 111, 112, 344, 364-366, 368;
tütün işçileri 148, 154, 156;
Yunan 6, 13, 22, 24-26, 29, 31-33, 290, 294, 299
kamusal alan 22, 146, 156
Kandiye 29, 253, 256, 268, 341
Karadeniz 47, 48
Karaferye 253, 256, 262, 264, 265, 272
Karpatlar 217
Katolik 6, 163, 200, 206, 338, 344
kayıp koca 5, 347, 349, 357, 361, 363-366
kilise mahkemeleri 256, 267
Komünist Parti 148
Konstantinopolis 25, 29, 274, 289
korsanlar 293
Kos 261, 266, 271, 278, 279

Ladino 137-140, 147, 148, 150, 152, 153, 158

Macar 86, 246, 318
Macaristan 2, 7, 351
Makedonya 50, 138, 150, 164, 205, 208, 253, 259, 273, 279, 289, 299, 301-303, 305, 308, 309;
ayaklanması 289, 299, 301;
özgürlük hareketi 290
Manastır 164, 178, 181
masallar 56, 57, 61, 62, 75;
Bin Bir Gece 221;
Hint 62;
İmera 49, 50, 58-64, 66, 67, 71, 74-76;
Kırk Vezir Hikâyeleri 60;
Kotyora 49, 55, 59, 61, 62, 64, 74, 75;
Stavrin 53
Mavrocordat (Boğdan Prensi) 219, 221
Mehmed (Fatih Sultan) 25, 27, 288
Mehmed Paşa (Sokollu) 123, 134
mehr 167, 168, 170-173, 184, 185, 187, 191, 196, 197, 256, 258, 260, 262, 263, 269, 363, 367
metres 42, 43
Montagu, Mary Wortley (Lady) 17, 22, 23, 35, 45, 170, 217, 221
Mora 25, 27, 261

Mostar 8, 99, 126, 130, 206, 346, 353, 363, 364, 366, 370
Mostarî, Ahmed 353-355, 358-361, 363, 365, 366, 368, 369
Muhammed (Hz.) 110, 361, 368
mübadele (Lozan Ahali Mübadelesi) 7, 50, 5152
mülteci 50-52

Ortadoğu 25, 48, 53, 56, 59, 60, 74, 219, 221, 324;
masalları 48, 56
Ortodokslar 8, 47, 49, 50, 163-166, 175, 179, 181, 182, 199, 200, 206-208, 230, 231, 236, 254-258, 260, 265-267, 274, 304

Pantazopoulos, Nikolaos 164, 175, 179, 191, 206, 255, 256, 258-260, 274, 278
Pardoe, Julia 296, 313
Patrikhane (İstanbul) 175, 255
Pontus 5, 47-64, 66, 67, 71, 73, 74, 76;
cumhuriyeti 53;
dili 62, 73;
masalları 47, 48, 53-59, 63, 71, 74;
örgütleri 53;
Rumları 47, 49, 50, 56, 59;
Araştırmaları Komitesi 52, 53; Arşivi 53
Pontuslu 7, 47, 48, 50, 52, 56-58, 66, 73;
kadın 47, 54, 71;
masalcı 55
Resmo 29, 256, 258, 264, 272, 278
Romantizm 320, 342, 343
Romanya 7, 9, 212-215, 217, 221-225, 227, 229, 231-236, 238-240, 245, 249, 307;
folkloru 245;
prenslikleri 212, 217, 223-225, 227, 231, 232;
kadınları 5, 9, 218, 227, 237;
Avrupalılaşma 237
Romeo ve Juliet 81
Rumeli 163, 164, 167, 168, 170, 172, 178, 179, 198, 200, 203, 204, 348, 352, 371
Rus 9, 60, 213, 215, 223-225, 232, 288
Rusçuk 168, 173, 174, 176, 180, 184, 190, 194, 196
Rusya 49, 50, 62, 73, 213, 214, 215, 222-225, 237, 308

Sakız 32, 253, 255, 256, 278, 294, 298, 299
Santa 49, 54, 59, 63, 67, 71, 74, 75, 76;
masalı 59, 63, 71, 74
Saraybosna 2, 98, 99, 112-122, 124, 126, 128, 132, 134-136, 170, 201, 324, 338, 339, 344, 345-348, 350, 351, 353, 354, 356, 366, 369, 370, 371;
mahkemesi 348
Selanik 2, 5, 8, 50, 53, 76, 77, 137-139, 141, 144, 146-151, 156-161, 206, 253, 265, 276-279
Seraglio, Sérail 14, 44, 46, 239; ayrıca bkz. harem
Sevdalinka 87-90, 99, 344
Sırbistan 2, 7, 174, 244, 307
Sırp 241, 246, 284, 305, 324, 337, 338, 346;
ayaklanması 324
Sieben, Gottfried 282, 283, 304, 305-308, 314
sipahi 174, 180, 265
Sisam 253, 254, 261, 266-268, 270, 272, 273, 275, 279
Slav 79, 85, 206, 207, 211, 307, 318, 320, 326, 339, 346
Slavca 85
Slavonya 2, 318
Sofya 158, 168-172, 174-176, 180, 181, 183, 184, 187, 191, 193-195, 201-208, 251, 288;
bölgesi 187;
kadı mahkemesi 174, 181, 184, 187, 195;
metropoliti 175, 176, 183

sosyalist 8, 138, 139, 142, 145, 148, 149, 152, 153, 157, 158, 160;
basın 155;
Bayramı 153;
Federasyon 139, 148-150, 152, 153, 158;
Hareket 147, 152, 159;
Parti 148
Split 319, 322, 323, 325-327, 335, 338, 341-345
Stavrin 49, 50, 53, 64, 69, 70, 76
Şafiî 362-365, 368, 369
şer'iye mahkemesi 253, 254, 255, 258, 260-262, 265-268, 270, 271, 274, 275, 277, 355
şeriat 167, 181, 192

talâk 171, 187, 261
Tarnovo 182, 190, 196, 203, 207
Tatar 58, 77, 229;
masalları 58
tecavüz 60, 174, 253, 268-271, 273, 286, 288, 289, 302, 307, 309, 310
Timişoara 245, 251
Trabzon 48, 49, 64, 66; masalı 66
Transilvanya 2, 217, 233, 244, 246
Tuna 9, 212, 213, 233;
prenslikleri 213
Türkçe 1, 10, 51, 60, 62, 85, 139, 147, 158, 208, 216, 217, 225, 229, 233, 235, 279, 322, 325, 343, 345, 369
Türkiye 7, 15, 26, 37, 67, 160, 161, 203, 204, 225, 300, 308, 309
tütün;
fabrikası 145, 149;
İşçileri Sendikası 144, 145, 152, 157;
işçisi 137-139, 142, 145-151, 154, 155, 156;
Reji 145, 152, 159

vampir 7, 241-245, 247-250
Varna 183, 185
Venedik 233, 236, 277, 318, 321, 326, 339, 341, 342, 344
Vidin 173, 177, 178, 184-187, 195-198, 205, 208
Viyana 22, 225, 218, 231, 233, 235, 236, 241, 251, 252, 283, 289, 304, 312-315
voyvoda 118, 120, 123, 180

Yahudi 2, 5, 8, 33, 56, 137, 138, 140, 141, 143-151, 153-156, 197, 255, 354;
hukuku 354;
işçiler 5, 140, 143, 149, 151;
kadınlar 33, 137, 138, 143, 146, 149, 150, 156; sendikacılığı 143
Yaş 213, 214, 224-227, 238
Yeni Pazar 183
Yeremya III. (İstanbul Patriği) 257
Yunan;
bağımsızlığı 281, 290;
dünyası 32, 53, 67;
folkloru 53;
masal 53, 54, 68, 73; ayrıca bkz. Grek
Yunanca 5, 62, 87, 139, 147, 152, 158, 207, 211, 214, 219, 227, 231, 236, 256, 258, 262
Yunanistan 2, 7, 25-27, 29-31, 33, 36, 47-53, 55, 57, 61, 64, 67, 69, 71, 76, 137, 141, 147, 149, 150, 151, 253, 254, 277, 290-292, 296, 297

Zagreb 233, 345, 346

Osmanlı İmparatorluğu'nun 14. yüzyılın başlarında ilk olarak Gelibolu Yarımadası'nın ele geçirilmesiyle başlayan Balkanlar seferi, Rumeli'nin bütünüyle Osmanlı yönetimi altına girmesine kadar devam etti. Katolik, Ortodoks, Yahudi ve Müslüman halkların Osmanlı yönteminde 500 yıl kadar birlikte yaşamasının bugüne kadar ulaşan mirasta katkısı büyük olmuştur. Osmanlı döneminde kendi iktisadi, hukuki ve dini örgütlenmelerini sürdüren Balkan halkları Osmanlı'nın millet sistemine dahil olurken en çok da kültürel anlamda bir alışveriş gerçekleşmiş ve bu harmanlanmış yapı parçalanmışlığa rağmen kendini korumuştur.

Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları çalışması bu mirasın oluşumunda büyük katkıları olan kadınların toplumsal kimliklerini, aşklarını, ticari ilişkilerini farklı makalelerde ayrıntılı olarak ele alıyor. Batı'nın gözünde Doğulu cariyeler, vakıf kuran Bosnalı kadınlar, çeyiz parasını çıkarmak için tütün işçiliği yapan Yahudi genç kızlar veya kocaları uzun seferlere çıkan ve geri dönmeyen eşler gibi farklı türden kadınlar konu edilirken, anlatılar sadece toplumsal cinsiyete odaklanmıyor. Edebiyat, hukuk, giyim tarzları ve türküleri kapsayan geniş bir yelpazede derlenen makalelerde kadınların toplumsal yaşamın bütün cephelerine nasıl katıldıkları, karşıt cinsle olan ilişkileri, seslerini duyurmak için kullandıkları yollar ele alınırken, Osmanlı döneminde Balkan kadınlarının tarihsel manzarada istikrarın sağlanması ya da değiştirilmesinde oynadıkları önemli roller ön plana çıkarılıyor.

Amila Buturović'in ve İrvin Cemil Schick'in ifadesiyle *"tarih çok uzun zamandır basitçe erkeklerin tarihi anlamına geldi; artık kadınların tarihini basitçe tarih olarak görmenin zamanıdır."*

TARİH

Son derece ilginç... çok az bilinen bir konuya oldukça değerli bir katkı...
Prof. Dr. Suraiya Faroqhi, İstanbul Bilgi Üniversitesi

OLGA AUGUSTINOS PATRICIA FANN BOUTENEFF **AMILA BUTUROVIĆ** KERIMA FILAN **GILA HADAR** SVETLANA IVANOVA **ANGELA JIANU** PETER MARIO KREUTER **SOPHIA LAIOU** İRVİN CEMİL SCHICK **MIRNA ŠOLIĆ** SELMA ZEČEVIĆ

ALFRED BASEL, ***BOSNA'DAN BİR GÖRÜNTÜ***

rüzgar kitabevi
ruzgarkitabevi@hotmail.com
212 56 52 - EDİRNE

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI