MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE OSMANLI KADINLARI

EDİTÖR
MADELINE C. ZILFI



TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE OSMANLI KADINLARI

MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE OSMANLI KADINLARI



Türkiye
Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı
Yayınıdır

Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Barbaros Bulvarı
80700 Beşiktaş/İstanbul
Tel: (0212) 227 37 33 - Faks: (0212) 227 37 32

© 1997, Koninklijke Brill, Leiden.
© Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000

Yayına Hazırlayan
Ayşen Anadol

Kapak Resmi
Fausto Zonaro,
"Kayığa Binen Kadınlar"
Dolmabahçe Sarayı

Kitap Tasarımı
Haluk Tunçay

Baskı
Numune Matbaacılık
(0212) 629 02 02

İstanbul, Aralık 2000

ISBN 975-333-142-8

MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE OSMANLI KADINLARI

EDİTÖR
MADELINE C. ZILFI

Çeviri
Necmiye Alpay

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI 111

Madeline C. Zilfi, doktorasını 1976'da Chicago Üniversitesi'nde tamamladı; Maryland Üniversitesi Colloge Park Tarih Bölümü'nde çalışıyor. Zilfi, *The Politics of Pietry: The Ottoman Ulema 1600-1800* (Chicago, Bibliotheca Islamica, 1987) adlı kitabın ve Osmanlı tarihi üstüne çok sayıda makalenin yazarıdır.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ
Madeline C. Zilfi *1*

18. YÜZYIL ANADOLU KIRSALINDA SUÇ, KADINLAR VE SERVET
Suraiya Faroqhi *8*

KADINLAR VE VAKIFLAR: 18. YÜZYIL MISIR'INDA
MÜLKİYET, İKTİDAR VE TOPLUMSAL CİNSİYETİN NÜFUZ ALANI
Mary Ann Fay *27*

18. YÜZYIL GALATA KADI SİCİLLERİNDE OSMANLI
KADINLARININ TOPLUMSAL SINIRLARI
Fatma Müge Göçek-Marc David Baer *47*

19. YÜZYIL MISIR'INDA SAĞLIK MESLEĞİ VE KADIN
BEDENİNİN DENETLENMESİ
Mervat F. Hatem *63*

KADINLAR, EVLİLİK VE MÜLKİYET: YENİŞEHİRLİ
ABDULLAH'IN *BEHCETÜ'L-FETÂVÂ*'SINDA MEHR
Colin Imber *77*

TERLİKLER KAPIDA MI, KAPALI KAPILAR ARDINDA MI:
EV İÇİNDE VE KAMUSAL MEKÂNDA MUSULLU KADINLAR
Dina Rizk Khoury *101*

YENİDEN KADINLAR VE VAKIF ÜSTÜNE: HALEP, 1770-1840
Margaret L. Meriwether *122*

"MÜZİSYENLER VE DANS EDEN KIZLAR": OSMANLI
MİNYATÜRLERİNDE KADIN İMGELERİ
Nancy Micklewright *144*

EKBERİYET, CİNSELLİK VE TOPLUM DÜZENİ:
TOPLUMSAL CİNSİYETLE İLGİLİ OSMANLI SÖZ DAĞARCIĞI
Leslie P. Peirce *161*

ERKEĞİN AĞZIYLA SÖYLENEN GAZEL: OSMANLI KADIN
ŞAİRLER VE ATAERKİLLİĞİN GÜCÜ
Kemal Silay *188*

OSMANLI MISIR'I VE MODERN MISIR'DA TECAVÜZ VE HUKUK
Amira Sonbol *204*

EKSİKSİZ SEVGİ: OSMANLI SURİYE'Sİ VE FİLİSTİN'İNDE
İSLAM HUKUKUNA GÖRE ANNELİK
Judith E. Tucker *222*

OSMANLI KADINLARI VE 18. YÜZYILDA ADALET ARAMA GELENEĞİ
Fariba Zarinebaf-Shahr *241*

"GEÇİNEMİYORUZ": 18. YÜZYILDA KADINLAR VE HUL
Madeline C. Zilfi *251*

KAYNAKÇA *284*

DİZİN *304*

TEŞEKKÜR

Bu derlemede yer alan makaleler, 17-18 Nisan 1994 tarihinde Maryland Üniversitesi College Park'ta yapılan "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadınlar: Ortadoğu'da Erken Modern Dönem Tarihi ve Mirası, 1650-1830" başlıklı konferansta bildiri olarak sunulmuştu. ABD'li, Avrupalı ve Ortadoğulu bilimcilerin araştırma çabalarını ve kavrayışlarını konferansın kalabalık ve heyecanlı dinleyicileriyle paylaşabilmelerini College Park Maryland Üniversitesi ile bu üniversitenin Tarih Bölümü'nün sağladığı fonlara borçluyuz.

Araştırmalarımızın çoğunu yürütmüş olduğumuz Türkiye, Mısır, Irak, İsrail, Filistin ve Suriye'deki çeşitli arşivlerde ve yazma kitaplıklarında çalışan görevlilere ve diğer meslektaşlarımıza da gerek birey gerekse grup olarak teşekkür etmek isteriz. Bize büyük bir incelikle yardım eden dış ülkelerdeki meslektaşlarımızın hepsine karşılık vermemize olanak yok; burada, ancak teşekkürlerimizi ve erişilebilen belgelerin olanaklı kıldığı bilimsel diyaloga bir miktar katkıda bulunmuş olma umudumuzu sunabiliriz.

Konferans ve ortaya çıkan derleme birkaç öncülü yansıtıyor. Bunlardan birincisi, Osmanlı dönemine ilişkin eşsiz belgelerin Ortadoğu kadınlarının çoklu, genellikle çelişkin ve her zaman da karmaşık durumunu açığa çıkardığı; ikincisi, Batı tahakkümünün ve Batı'ya dönük yerel reformların tüm bölgedeki değişimin kalıplarını ve hızını dönüşüme uğrattığı kabaca 1650-1830 arası yılların, dramatik toplumsal ve kurumsal değişikliklerin yaşanmaya başlandığı bir dönemi temsil ettiği; üçüncüsü ise, kadınların 19. yüzyıl ile çağımızdaki rol ve statülerinin ancak çeşitli geçmişlerin ışığında anlaşılabileceği ve bu çeşitli geçmişler içinde en anlamlılarından birinin de 19. yüzyıldaki köklü yeniden biçimlenmelerden hemen önceki dönem olması gerektiğidir. Bu "erken modern dönem", en az incelenmiş –ve bir bütün olarak Ortadoğu tarihinde en az anlaşılmış olduğunu ileri sürebileceğimiz– Osmanlı kuşaklarını kapsamaktadır; bu yüzden elinizdeki derleme o dönemi ele alıyor.

Madeline C. Zilfi
College Park, Maryland

SUNUŞ

MADELINE C. ZILFI

İslam Ortadoğu'su alanında kadın araştırmalarına geç ve yavaş gelindi. Bu gözlem, klasik İslam dönemi ile 20. yüzyıl arasındaki kadın tarihi için özellikle geçerli. Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortadoğu tarihindeki hâkim rolü ve Osmanlı belgelerinin bolluğu dikkate alındığında, Osmanlı altalanının, Ortadoğulu kadınlar ile toplumsal cinsiyetlerine ilişkin tarihsel incelemelere yol açması beklenirdi, oysa böyle olmadı. Osmanlı rejiminin Ortadoğu'da başlıca Arap ve Türk nüfusları üstündeki yaygın ve uzun süreli hâkimiyetine karşın, Osmanlı dönemini inceleyen tarihçiler, pek az istisnayla, "kadına dikkat etmediler."

Yirmi yıl önce, Osmanlı araştırmalarının kadınlarla ilgili olarak övünebileceği pek az çalışması vardı; oysa söz konusu olan, 16. yüzyılın başlarından itibaren Arapların, 14. yüzyıldan itibaren de Türklerin tarihsel deneyimini, imparatorluğun 20. yüzyılın ilk yirmi yılında parçalanmasına değin şu ya da bu düzeyde biçimlendirmiş bir devletti. 19. yüzyıl öncesi Türkçe konuşan nüfusa ilgi duyan okurlar, başka kaynakların yanı sıra, Osmanlı hanedanına mensup kadınlarla ilgili olarak Uluçay'ın kitabına (1959), Anadolu'da kadınların İslami yargı sistemini kullanması konusunda Jennings'in kitabına (1975), hanedan kadınlarının anıtlar yaptırması konusunda Bates'in kitabına (1978) ve 16. yüzyıl Osmanlı "klasik çağ"ı Türk kadınları konusunda Dengler'ın kitabına (1978) bakabilirdi.

1980'lerde kadın alanında çalışan başka bir bilimciler kuşağının ortaya çıkmasıyla, İslam dünyasındaki kadı sicillerinin sunduğu zengin olanakların yolunu göstermiş olan Jennings gibi araştırmacılara, Arap eyaletleri alanında A. Marcus (1983, 1986) ve Baer de (1983) katıldı. Bu yazarların tümü, kadınların hayır vakıfları, mülkleri ve bunlarla ilgili hukuk ve ticaret konuları da içinde olmak üzere, mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkarıl-

masıyla ilgileniyordu. Sınırlamaları ne olursa olsun, bu yeni çalışmalar tarih yazımı açısından önemli bir dönüm noktasında başka çalışmaları tutuşturabilecek bir kıvılcım oluşturmuştu.

Osmanlı dönemindeki kadınlar üstüne çalışmalar alçakgönüllü bir ivme kazanırken, günümüz Ortadoğu kadınının ve genel olarak Müslüman kadının incelenmesi başlı başına bir alan denebilecek boyutlara ulaşıyordu. Arap, İran ve Türk topraklarındaki kadınları konu alan denemelerin sayısı, Avrupalı ve Amerikalı kadınları konu alanlara oranla epey geride kaldığını kabul etsek de, daha da artıyordu. Yeni çalışmaların çoğu, toplum biliminin, özellikle antropolojinin ve daha az da olsa siyaset bilimi ile toplumbilimin ilgi alanlarını yansıtıyordu. Her durumda, incelemelerin büyük çoğunluğu 20. yüzyıl kadınlarıyla ilgilenmekteydi: Abadan-Unat 1981; Atiya 1982; Beck ve Keddie 1978; Fernea 1985; Fernea ve Bezirgan 1977; Kandiyoti 1977, 1981; Mayer 1980; Mernissi 1975; Minai 1981; Minces 1980; Nashat 1983; Nelson 1974; Sayigh 1981; J. Smith 1980; ve Youssef 1974, 1977 Utas (1983), Walther (1981), Esposito (1982) ve daha sonra da Davis (1986) ise, kadınları uzun dönemler içinde ve İslami dönemin daha eski geçmişi temelinde ele almaları açısından istisna oluşturuyordu. Ancak, bu yıllarda İran devriminin başarıya ulaşmasıyla birlikte kadınlarla ilgili bilimsel çalışmaların büyük bölümünün de ister istemez, İran'ın kendisiyle değilse bile, örtünmeyle, toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla, erkek-dişi "alanları"yla ve günümüzü yansıtan daha başka izleklerle uğraşması şaşırtıcı gelmemektedir.

Kültür antropolojisi, Ortadoğu tarih ve siyaset biliminin tersine, kadını bir araştırma kategorisi olarak saptamıştı bile; dolayısıyla kadın araştırmalarına kolayca geçebildi. Antropolojik alan çalışmaları birbirinden çok farklı altkültürleri adeta bir "mücevherci gözlüğü" takarak yakından inceleyen aydınlatıcı araştırmalarla boşluğu doldurdu: Bir Kuzey Libya köyündeki Berberiler, Türkiye kırlarından Berlin kent merkezine inen Türk göçmenler, İran'ın iç bölgelerinde Farsça konuşanlar, Zagros'taki Kaşkai besiciler, Kahire işçi sınıfından Müslüman Mısırlılar, Yukarı Nil'den Kopt kentliler ve benzerleri. Bu çalışmalar, diğer disiplinlerdeki bilimsel çalışmaları da kendi girişimlerinde kadını ve toplumsal cinsiyeti "görme" konusunda esinlendirdi. Ayrıca, o sıralar geçerli olan popüler söylemi eleştirel bir yaklaşımla reddetti: Antropoloji literatüründeki çeşitli yerellikler ve sınıf farklılıkları, "Ortadoğulu kadınlar" gibi anlamayı kolaylaştırıcı bir adlandırmanın bile epeyce anlamsız olduğunu gösteriyordu. Ancak, söz konusu çalışma bir bütün olarak tümleştirici genellemeden ve artsüremli [diyakronik -ç.n.] çözümlemeden uzak olduğu için, önceki yüzyıllarla ilgilenen tarihçilere pek de kolaylık sağlamadı. Toplum biliminin 20. yüzyıla

odaklanması, çağımızdaki duruma ilişkin bilgi ile, geçmişi yeniden inşa etme ve geçmişten bugüne miras kalanı anlama yetimiz arasındaki boşluğu belki de başka her şeyden daha çok vurgulamış oldu.

1970'lerin sonlarıyla 1980'lerin başlarında Ortadoğu tarihçilerinin şimdiyi vurgulama eğilimleri ve toplumsal tarihin henüz yeni başlıyor olması yüzünden, kadının 20. yüzyıl öncesindeki deneyimini esaslı biçimde soruşturan pek az bilimsel çalışma oldu. İncelenen tarihlerin az çok gerilere götürülmesi ilk kez 19. yüzyıl Mısır'ı -artık yalnızca adı Osmanlı olan Mısır-- üstünde çalışan bilimciler sayesinde gerçekleşti (Ahmed 1992; Cole 1981; Kuhnke 1974; Marsot 1978; Philipp 1978; Tomiche 1968; Tucker 1979, 1983, 1985). 1980'lerin ortalarında tarih yazımının toplumsal tarih izleklerine yönelmesiyle bu alan daha da açılmış oldu. Osmanlı yüzyıllarına ilişkin bilimsel çalışmalar arasında, her ne kadar araştırmaların ön safları "köylüler"e (toplumsal cinsiyet belirtilmemekle birlikte örtük bir biçimde erildirler) ve toprak sahibi-kiracı ilişkilerine ayrılmış kalsa da, kadınların ve toplumsal cinsiyetin incelenmesi, alttan gelen yeni tarihte daha merkezi bir yer kazanmaya başladı.

1980'lerin ortalarından bu yana İslami canlanma hareketlerinin tüm bölgede yükselişi çağdaş toplumda kadının rolü tartışmasını alevlendirdi. Akademik araştırmalar çağımıza odaklanmayı sürdürdüyse de, yeni İslamcı hareketlerin toplumsal gündemi İslami geçmişe de ışık tuttu. Bu hareketlerin kadınlara ilişkin "otantik" İslami uygulamaları yayma çabaları ve bu uygulamaların içeriği üstünde bir uzlaşma olmayışı, kadının tarihsel rolü ve statüsü sorununu iyedileştirdi. Yine de, İslami geçmişin, özellikle de 19. yüzyıl ortalarından daha önceye ait geçmişin tarihini açığa çıkarma amacı güdenler, söz konusu tarihin nerede ya da hangi çağda bulunacağını açığa kavuşturmuyor. Yeniden canlanma yanlıları arasında, İslami geçmişin bir tarihi *olduğunu* kabul etmeyenler bile var.

Ortadoğu üstüne bilimsel çalışma yapanlar içinde birincil araştırma dili Osmanlı Türkçesi olmayanlar, konuları gerektirse bile Osmanlı kaynaklarından kaçma eğilimi gösteregeldi. Bunun nedenleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaa halkların gözünde taşıdığı anlamdan çok, yerini alan devletlerdeki ulus inşası ve gerek ABD'de gerekse diğer yerlerde lisans eğitimindeki egemen dil yapısıyla ilgili. Bazı bilimciler, Osmanlı geçmişin ya kötücül ya da önemsiz olduğu görüşündeki Osmanlı sonrası devletlerin –ve o devletlerin Avrupalı denetçilerinin– gösterdiği yolu izledi. Başka bazı örneklerde ise Arap ülkelerinde Osmanlı yüzyıllarına denk düşen ya da düşmeyen dönemler üzerine çalışma yapanlar yalnızca, Osmanlı malzemeleriyle ilintili olsun olmasın, Arap kaynaklarına dayanan konuların peşine düştüler. Kuşkusuz, özellikle 18. yüzyıl Mısır'ı

ve Suriye'si üzerine gitgide artan araştırmalar dil ve ulus-devlet bölünmeleri arasında bir köprü kuruyor; ne var ki yakın zamanlara kadar bu istisnaların sayısı fazla değildi.

Bu tür devlet ve alan nedenleri sonucunda bilimsel literatürde "İslami geçmiş" sözü sık sık yalnızca Osmanlı öncesine gönderme yapıyor. Dolayısıyla, İslamiyetin kuruluşundan sonraki ilk yüzyılların üstünde duran, sonra da 19. ve 20. yüzyıllara atlayan bir anlatı ortaya çıkıyor. Kadınlara ait deneyimin öyküsü de benzer bir zamandizin [kronoloji] izliyor. Osmanlı dönemi, örtük olarak, bazen de açıkça önemsizleşiyor; bir tür disiplin içi "oryantalleştirme" yoluyla çoğu kez düpedüz dışlanıyor ya da adı geçse bile tanınmaz kılıklara sokuluyor.[1]

İslamiyetin ilk yüzyıllarının, daha sonraki toplum ve halkların yaşam düzenleri açısından taşıdığı önem yadsınamaz. 20. yüzyıl pratiğinin kökleri, gerçekten de önemli ölçüde inancın kuruluş yıllarında ve hiç kuşkusuz kurucu belgelerinde yatmaktadır. Ancak, İslamiyetin merkez ülkelerinin geçmişi aynı zamanda Osmanlı yüzyılları tarafından temsil edilmektedir ve kadınların deneyimine ilişkin anlamlı soruların pek çoğuna yanıt, en azından kısmen, Osmanlı kaynakları yoluyla verilebilir. Otantik İslam pratiğinin neleri kapsadığı ve kadının otantik yeri konularının çözümü eninde sonunda Müslüman topluluğa aittir. Tarih bilimi, özellikle Batı kaynaklı olanı, söz konusu tartışmalar için geçerli olabilir ya da olmayabilir. Osmanlı dönemi, kadınların geçmişini yeniden inşa etmek için yola çıkan bilimsel çalışmalara, günümüz tartışmalarını doğrudan aydınlatıyor olsalar da olmasalar da, karşılaştırmalı değerlendirme ve kavrayış için gerekli belgesel dokuyu ve geniş zemini sağlıyor. Elinizdeki derleme bu türden öncüller ve olanaklar akılda tutularak oluşturuldu.

"Erken modern" derken, terim doyurucu olmasa da, 17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl başlarına kadar olan dönemi kastediyoruz. Terimin Avrupa tarihi içindeki kökleri, Ortadoğu'ya ne ölçüde uygun düşeceği konusunda sorular uyandırıyor. Ancak, burada istenen, Ortadoğu merkezli (evet, esnek) bir zamandizin çerçevesi içinde olmakla birlikte, di-

---

1 Örneğin, Fernea'nın (1977) tuhaf göndermesinde, 7. yüzyılda, yani Ortadoğu'daki Türk hâkimiyetinden yüzyıllar önce, Müslüman Arap kadınları üstünde zararlı "Türk" etkisinden söz ediliyor (s. xxii). Bu bölüm, Abbasilerin dağılmasını, Haçlı Seferleri'ni ve Moğol istilalarını görmezden gelerek, Osmanlıların Anadolu'da hele hele Suriye ve Irak'a göre yeni yeni güç haline gelmeye başladığı 14. yüzyılda "İslamiyet'in Karanlık Çağları"nın başlatılmasını Osmanlılara yıkıyor (s. xxix). Kadınların giyim âdetlerine ilişkin bir özet olan *EI*[2]deki "libas" maddesi, geniş Osmanlı zaman ve mekânını bir hamlede kat ederek Osmanlı döneminin büyük bölümüyle geçmiş uygulamaları yansıtmaktan ibaret olduğunu kaydediyor.

namik toplumsal yeniden sıralanmaların akla gelmesi. Bununla birlikte, terim ve zamandizin ancak geçici olarak kullanılabilir. Ama şu an için, Avrupa'nın yönlendirmek amacıyla bölgeye karıştığı 19. yüzyıl ortalarından önceki yıllara odaklanmamıza yardım ediyorlar, ki bu yılların tarihi genellikle ya statik sayılmıştır ya da bu tarihe imparatorluğun hep gerilediği açısından yaklaşılmıştır. Bizler bu sorunların üstesinden gelmekten uzağız, elinizdeki çalışmanın terminolojisi de, gözden geçirilmeye ve yenilenmeye içtenlikle açık.

Buradaki makalelerin çoğu, kadınların ve ailelerin tarihindeki ayırt edici süreklilikleri ve geçiş noktalarını saptıyor. Günümüzde yaygın siyasi ve askeri zamandizinleriyle karşılaştırıldığında, bir bütün olarak derleme, tarihsel açıdan imparatorluğun en sonunda birkaç zaman çizgisi üstünde dönemlere ayrılabileceğini düşündürüyor. Demek istediğimiz, kadın deneyimlerinin kendi zamandizinini oluşturmak üzere çekilip ayrılabileceği değil. Osmanlı kadınlarına ilişkin bu ilk derlemede yer alan malzeme, daha çok, "aile", "ataerkillik" ve "mülkiyet ve iktidar" sorunları içinde kadınları tekrar okuyarak, toplumsal ilişki ve kurumların esnek, tartışılan boyutlarını ortaya koyuyor. İncelemelerin çoğu, kadının erkeğe tabi olmasını öngören toplumsal cinsiyet sisteminin tevarüs edilmesine karşın, söz konusu dönemde kadınlara ayrılmış geniş bir eylem alanı bulunduğunu gösteriyor.

Derlemedeki makaleler, çeşitli derecelerde olmak üzere kaynak sorunuyla karşı karşıya. İlgili dönemin kadınlarını konu alan çalışmaların ve buradaki makalelerin çoğu ağırlıkla Osmanlı kadı sicillerinden yararlanıyor. Bu kayıtlar, İslam toplumunun tarihini çok büyük ölçüde aydınlatıyor, daha doğrusu, aydınlatacak. Yalnızca İstanbul ve çevresi için, davaları, dilekçeleri, miras dağıtımını vb sınıflandıran 10 binden fazla sicil defteri var. Uzak eyaletlerde bulunan ve bu eyaletler hakkındaki kayıtlardan günümüze kalabilenler daha az olmakla birlikte, korunmuş olanlar tarihin daha derinden anlaşılmasını sağlıyor. Diğer bütün hukuk belgeleri gibi kadı sicillerinin de sınırları var; yargıyı ve hukuk sürecini tam kavrayamadığımız için bunlardan bazıları üstüne yalnızca tahmin yürütebiliyoruz. Boşanmayı konu alan kendi makalemde hukuk dilinin sorunlarından bazılarına değindiysem de, yüzyıllara dayanan toplumsal düzgüler ortasında yer alan ve sicillerin belirli kalıplara dayanan diliyle anlatılan bu karşılaşmanın nasıl bir şey olduğu, davadaki tarafların gerçek deneyim ve beklentileri belirsiz kalıyor. Kayıtları düşenler, tarihçiler gibi "veri" kovalama fikriyle davranmamış. Bununla birlikte, söz konusu metinleri eleştirel biçimde okuyan bu derlemenin yazarları, bu kaynakları yaşanmış ömürlere göz atmak için tararken bile en ciddi sınırlamalarla baş etmeye

çalıştılar. Bu yaklaşımda yine de bazı sorunlar varsa da, bu derlemenin kadınların yaşamını "gözümüzde yeniden canlandırma" yönünde bir başlangıç olduğunu ve gerek hukukun yaşayan yollarını, gerekse sanatsal ve maddi kültürün etkileyici dünyalarını daha fazla keşfetme yönünde uyarıcı olacağını umuyoruz.

18. YÜZYIL ANADOLU KIRSALINDA SUÇ, KADINLAR VE SERVET

SURAIYA FAROQHI
Münih Üniversitesi

Yaklaşık son otuz yıldır, suç ve suçluların cezalandırılması toplumda başka türlü keşfedilmesi zor olan gerilimleri anlamakta birer kılavuz olarak kullanıldı. İşlendiği iddia edilen suç çoğu kez lanetlenir, çünkü sanığın komşuları, hatta ailesinin mensupları aralarındaki kavgayı ve kini sürdürmektedirler; hayli yakın bir geçmişe ait çok üzücü bir örnek olarak, Würzburg Gestaposu'nun dosyalarındaki çok sayıda ihbarı vermek olanaklı.[1] Daha sonraki bir aşamada devlet mekanizması da işin içine girerek suçlamayı şu ya da bu suç türüne sokar, sanığı tanımlar ve ruhsal baskıların hiçbir zaman yok olmadığı, fiziksel baskılarınsa sık sık uygulandığı bir yargılama yürütülür. Hem devlet aygıtı hem de egemen sınıf, mahkemeleri kendi hâkimiyetini pekiştirmek ve maddi kazançlarını sürdürmek için kullanmaktadır. E. P. Thompson, Denis Hay ve arkadaşları 18. yüzyıl İngiliz ceza hukukunu epeyce kötücül bir "yukarıdan sınıf savaşı" türü olması açısından incelemişlerdir.[2]

Genellikle modern dönem İtalya'sıyla ilgilenen daha başka tarihçiler de köylüler ve yerel ileri gelenler içindeki, hasım karşısında üstünlük elde etmek için doğru ya da yalan yere suçlamaların, kaçırma edimlerinin ve hilelerin kullanıldığı iktidar mücadelelerini ele aldılar. Her şey rakip karşı-

---

1 Robert Gellately, *Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft: Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933-1945*, çev. Karl ve Heidi Nicolai, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1993.

2 Douglas Hay ve diğ., *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, New York, Random House, 1975.

sında kullanılabilecek bir kaynağa dönüştürülebildiğinden, genç kadınlara da bu gözle bakılmış olması şaşırtıcı değil. Aileyi utandırma amacıyla, kiliseden dönmekte olan bir genç kız kaçırılabiliyordu.[3] Sözümona aydınlanma yüzyılı olan 18. yüzyılda Savoy Kralı'nın zindanlarındaki görünürde çaresiz kadın mahpuslar, komşularını ya da aile mensuplarını büyücülükle suçlayarak kendi konumlarını düzeltmeyi deneyebilmişlerdi. Bu tarz stratejilerin geri tepebilmesi ise başka bir sorun.[4]

Quaderni storici dergisiyle birlikte çalışan bir grup tarihçinin incelediği bu örneklerden, kadınların, aile kavgalarında genellikle birer rehineden ibaret olmakla birlikte, her zaman da böyle olmadıkları anlaşılıyor. Bazı kadınlar iktidara erişme girişiminde bulunmuş. Ayrıca, kadın sorunlarına duyarlı bazı bilimsel çalışmalar ve işin doğrusu feminist tarihçiler, kendi ev ve ailelerinin hem baskıcı hem de koruyucu alanından çıkan kadınların karşılaştığı güçlükleri ele alıyor. Bu çalışmalarda, kendilerine yalnızca kurban rolünü değil, aktör rolünü de biçmeyi denemiş kadınlar inceleniyor. Böyle bir davranış tarzını sürdürmek, 19. yüzyıl sonları büyük Avrupa kentlerinde, diğer her yerden daha kolaydı. Ne var ki, görece daha "modern" olan o ortamda bile, etkin bir rol üstlenen kadınlara gerek erkekler, gerekse içinde yaşadıkları toplumsal düzenle uzlaşmış diğer kadınlar epeyce düşmanlık gösteriyordu.[5] Bununla birlikte, karar üretiminde pay sahibi olma girişimi Victoria dönemi sonlarının Avrupa kentleriyle sınırlı değildi; tam tersine.

Arka plana bu tarih yazımı durumunu alarak, Anadolu taşra ortamındaki bir cinayet olayını çözümleyeceğim. Söz konusu olay epeyce özel, çünkü kurban da, suçlayan da kadın. Öyle görünüyor ki taşralı kadınlar, özellikle önde gelen yerli ailelere mensup olanlar, gerek Osmanlı toplum ve siyaset tarihini, gerekse kadınların tarihini anlamamıza epey katkıda bulunacak. Ancak, Osmanlı kadınlarıyla ilgilenen tarihçilerden çoğunun şu anki yönelimi farklı olduğundan, bu çalışmada kullanılan tarih yazımı modellerinin çoğu Osmanlı tarihinin dışından alındı.

---

3 Angelo Torre, "Feuding, Factions and Parties: The Redefinition of Politics in the Imperial Fiefs of Langhe in the Seventeenth Centuries", çev. Corrada Curry, *History from Crime* içinde, ed. Edward Muir ve Guido Ruggiero, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, s. 135-169.

4 Giovanna Fiume, "The Old Vinegar Lady, or the Judicial Modernization of the Crime of Witchcraft", çev. Margaret A. Galluci, *age.*, s. 65-87; ve Sabina Loriga, "A Secret to Kill the King: Magic and Protectic in Piedmont in the Eighteenth Century", çev. Margaret A. Galluci ve Corrada Curry, *age.*, s. 88-109.

5 Judith R. Walkowitz, *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, s. 15 vd.

OSMANLI TAŞRA TOPLUMUNDA KADINLARIN İKTİDARA (SINIRLI) ERİŞİMİ

Kadınlara açık siyasal rollerin araştırılmasına duyulan güçlü ilgi gibi, eldeki belgelerin sınırları da verili olduğundan, Osmanlı kadınlarını konu alan araştırmalar hanedana mensup kadınları adamakıllı vurguladı, aile içi dinamiklere ve bu dinamiklerin siyasal dönüşümdeki rolüne özel bir ilgi gösterdi. Tahtın tevarüsüne ilişkin kurallar değiştiğinde ya da padişah karizmatik bir sima olmaktan çıkıp sadakatlerin hanehalkı arasındaki bağlara dayandığı bir bürokratik düzenin başı durumuna geldiğinde, hanedan kadınlarının rolü de değişiyordu.[6] Tabi halkın kadınlarına gelince, ilgi merkezi, bu kadınların ailenin yeniden üretiminde oynadığı rolden oluşuyordu. Bu geniş konu, kocalarla eşleri ve annelerle çocukları arasındaki ilişkileri, ayrıca, önemli bir konu olarak ev içi üretimdeki kadın etkinliğini içermektedir.

Somut konuşacak olursak, bu son yaklaşım kadın-mülkiyet ilişkisinin tarzında odaklanıyor. Araştırmacılar, kadınların İslam hukukunun (şeriat) kendilerine tanıdığı payları gerçekten elde edip edemediklerini, erkek akrabaların bu paylara gayri resmi olsa da el koyup koymadıklarını saptamak için miras kavgalarını incelemişlerdir.[7] Tarıma dayalı bir toplumda taşınmaz malların yaşamsal önemi düşünüldüğünde, kadınların ev ve bahçe sahibi olabilme derecesi de ilgi uyandırıyor. Öyle kadınlar var ki, bazı eyaletlerin kanunnamelerinde onların hak iddialarına uyacak biçimde değişiklik yapıldıktan sonra çiftlik mirasçısı olmuşlar.[8] Pek sık rastlanmamakla birlikte, en azından büyük kentlerde para kazanan kadınlar da olduğu işitilmemiş değildir.[9] Bazıları iplik işinde, dokumacılıkta ve nakış işlerinde çalışıp becerilerinin ürünlerini özel kadın pazarlarında satıyor ya da hamamlarda ve zengin ailelerin yanında hizmetçi olarak çalışıyorlardı. Belgeler elverdiği ölçüde bu kadınların tümü tarih açısından dikkat konusu oldu.

Aynı çizgide olmak üzere, konu tüketilmiş olmaktan uzaksa da, idari rollere erişim sağlayan haklar elde etmiş kadınlar da incelenmiş durumda. Tımar sahibi olağandışı kadınlar, özellikle hatırı sayılır sayıda vakıf yöneti-

---

6 Leslie P. Peirce, "Shifting Boundories: Imoges of Ottomon Royal Women in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Critical Matrix* 4 (güz-kış 1988), s. 43-81.

7 Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judiciol Records -the Sharia Court of Anotolion Kayseri", *JESHO* 18 (1975), s. 53-114.

8 Suraiya Faroqhi, "Land Transfer, Land Disputes and Askeri Holdings in Ankara, 1592-1600," *Memorial Ömer Lütfi Barkan* içinde, ed. Robert Mantron, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Moisonneuve ve Institut François d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, 1980, s. 96-97

9 *Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700"*, IJMES 12 (1980), s. 231-44.

cisi kadın buluyoruz.[10] Büyüleyici olmakla birlikte henüz pek az anlaşılmış bir konu ise Hıristiyan ve Müslüman âyân ya da kocabaşı ailelerine mensup olup, ailenin reisi padişahın öfkesine maruz kaldığında, kaçtığında ya da idam edildiğinde ailenin belini doğrultmasında bazen önemli bir rol oynamışa benzeyen kadınlar.[11]

Kadınların modern öncesi bir siyasal sistemin işleyişi sayesinde güç sahibi olması sorunsalı, erken modern dönem Avrupası konulu incelemelerle bazı yakınlıklar gösteriyor. Anlamlı bir örnek olarak, 17 yüzyıl Alman devletlerinde bazı kadınların, aileleri "özel" bireylerden oluşma bir gruptan çok siyasal bir birim olarak görüldüğü için iktidara erişebilmelerini verebiliriz. Hanehalkı yapısı kadının kocasına bağımlı olmasını getirmekle birlikte, dullar da hanehalkının başına geçebilmiş ya da evli kadınlar, kocalarının yokluğunda onlar adına davranma hakkını elde edebilmişler.[12] Napolyon devletinin yasaları özel dünyaların sınırlarını değiştirip kadınları kamusal alandan tümüyle silince kadınlar kendilerini iktidara ve nitelikli istihdama götüren söz konusu yolların kesildiğini gördüler.[13] Bu saptamanın yansımaları, *Ständestaat*'ın çok ötelerine uzanmakta ve Osmanlı bağlamında da önem taşımaktadır. Judith Tucker, 19. yüzyıl Mısır kadınları konulu çalışmasında, özellikle tıp alanında benzer gelişmelere işaret ediyor. Britanyalı idareciler profesyonel nitelikler gerektiren bir alanda bağımsız hareket eden kadınlar görmek istemediklerinde, bu mesleği uygulayan kadınlar, erkek doktorların hemşiresi ve yardımcısına indirgenmişlerdi.[14] Günümüz Avrupa dışı toplumlarıyla ilgilenen antropologlar da benzer yargılara ulaştılar; genellikle küçük ölçekli topluluklar kadınlara refah ve bağımsızlığa erişme olanağı sunmakta, ama bu durum köyün kapitalist işletmeye dönüşmesi ve dış dünyayla daha yakın bağlar kurması oranında sona erme eğilimi göstermektedir.[15]

---

10 Hedda Reindl-Kiel, "A Woman *Timar*-Holder in Ankara Province during the Second Half of the 16th Century", *Journal of the Economic and Social history of the Orient* 40 (1997), 2, s. 207-238.

11 Gilles Veinstein, "La patrimoine foncier de Panayote Bénakis, Kocabaşı de Kalamata", *Raiyyet Rüsûmu, Essays Presented to Halil İnalcık, Journal of Turkish Studies 11* içinde (1987), s. 211-33, ed. Bernard Lewis ve diğ.

12 Heide Wunder, *"Er ist die Sonn, sie ist der Mond," Frauen in der frühen Neuzeit*, Münih, CH Beck, 1992, s. 244-268 ve diğ. yerlerde.

13 Lynn Hunt, "The Unstable Boundaries of the French Revolution", *A History of Private Life, From the Fires of Revolution to the Great War* içinde, ed. Michelle Perrot, Cambridge, The Belknap Press of Harvord University Press, 1990, s. 44-45.

14 Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Combridge, Combridge University Press, 1985, s. 120-121.

15 Günseli Berik, "Zur gesellschaftlichen Lage von Teppichknüpferinnen: Formen we-

Bu çalışmada, bir 18. yüzyıl ortaları İç Anadolu köyündeki aile yapılarına göz atarak kırsal kesim ailelerinde kadının rolünde yoğunlaşacağız. Sorgulayacağımız olayda iki kadın görünüyor; daha önce de gördüğümüz gibi, genç olanı, aile içinde işlenen bir cinayetin kurbanı, daha yaşlısı ise muhtemel caniyi mahkemeye veren bir akraba. Bu öykü en azından birkaç kadın için toplumsal iktidara erişim sorunuyla bağlantılı. Aynı derecede önemli olmakla birlikte ele alınması daha zor olan bir sorun da, başka kadınları taciz, hatta cinayet hedefi durumuna getirmiş olan aşırı fiziksel çaresizlik sorunu.

18. YÜZYILIN OLAYLARI VE 20. YÜZYILIN ANTROPOLOJİSİ

Bu bağlamda, 20. yüzyıl Anadolu kırsal kesimine ilişkin bazı antropolojik incelemelerle bağlantı kurmayı deneyeceğiz. Köy yaşamıyla ilgili modern incelemeler temsil sorununda odaklanıyor: Erkeklerle kadınların çıkarlarının her zaman aynı olmamasına karşın, erkekler, dış dünyayla alışveriş söz konusu olduğu ölçüde kendi kadınları adına konuşmaktadır.[16] Burada, kadınların gerek kendi adlarına, gerekse ailelerinin diğer mensupları adına konuştuğu birkaç olayı ele alıp bunun hangi koşullarda olanaklı olduğunu saptamaya çalışacağız.

Bugünün Anadolu köylerini konu alan antropolojik incelemeler de öğretici oluyor, çünkü bazı bilimsel çalışmalar, kadınların anlaşmazlık durumlarında mahkemeler dahil hangi arabulucu etkenlere başvurduğunu tartışıyor. 20. yüzyıl ortalarındaki anlaşmazlıkların, daha önceki dönemlerde beklenebilecek olandan tümüyle farklı bir biçimde gelişebileceği kabul ediliyor. Telgraf, mektup ve telefonu, erkekten daha az olsa da, köylü kadınlar da kullanıyor ve bu da köy dışındaki kurumlara başvurmayı büyük ölçüde kolaylaştırıyor. Ancak, temsilci ve arabulucu kullanımı konusunda hukuk antropologu June Starr'ın da işaret ettiği bazı düşünceler, tarihsel durumlar için de geçerli olabilir. Bu çerçevede, Starr'a göre, "yapılandırılmamış iki taraflı görüşmeler" yalnızca basit anlaşmazlıklarda başarılı olabilmektedir. Anlaşmazlık çok sayıda konuyu içeriyorsa ya da eski-

---

iblicher Unterdrückung und Strukturen ländlich industrieller und landwirtschaftlicher Tätigkeit", *Aufstand im Haus der Fraun: Frauenforschung aus der Türkei* içinde, ed. Ayla Neusel, Şirin Tekeli, Meral Akkent, Berlin, Orlanda Frauenverlag, 1991, s. 149-150.

16 Nükhet Sirman, "State, Village and Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society* içinde, ed. Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, Londra, Routledge, 1990, s. 21-52.

den beri sürüyorsa bu tür görüşmelerin pek az yararı vardır.[17] Bu gibi durumlarda resmi yollara başvurmak çatışmayı çözmenin tek yolu olarak algılanabilir. Biz bu saptamayı ele alarak "kendi" öykümüzü bu çerçevede yorumlamanın eldeki verilere anlam kazandırmakta katkısı olup olmayacağını bulmaya çalışacağız.

KAYNAKLAR

Her kim Osmanlı kadınlarının, hatta diğer çoğu kadının tarihini incelemek istese, erkek egemen bir toplumda kadınların geriye pek az kayıt bıraktığı gerçeğiyle yüz yüze geliyor. Kadınlar, nüfus sayımlarına bile epey geç dahil edilmiş. Araştırmacıların içinde, seçkinlerden olmayan Osmanlı kadınlarını incelemek isteyenler nüfus sayımı kayıtları üstünde çalışma olanağını en erken 19. yüzyıl sonları için bulabiliyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında hiç değilse İstanbul için nikâh kayıtları tutulmuş durumda; İstanbul, büyük kadın gruplarıyla ilgili, bu nedenle de kadınların tarihi için kullanılabilecek ilk verileri sunuyor.[18] Ya da belki "tarihçilerin yaptığı ilk yığınsal veri incelemeleri" demeliyiz. 19. yüzyıl emlak sayımına gelince, çok sayıda olmasına ve erkekler kadar kadınları da ilgilendirmesine karşın bu envanterlere henüz pek dokunulmadı.

Bu emlak sayımları miras işlemlerini kolaylaştırmak için yapılıyor ve miras işlemleri, 19. yüzyıl sonlarına kadar şer'iyye mahkemelerinin alanına giriyordu. Ancak, bu mahkemelerin kayıtları, başka tür mal işlemleriyle ilgili kanıtlar da sunuyor. Seçkin kesimden olmayan kadınların yazgısına ilgi duyan tarihçiler, mahkeme sicillerinde yer alan satış ve uyuşmazlık kayıtlarıyla ilgileniyor. Ancak, kadı sicilleri, kadınların tarihçileri için hem hoş hem de can sıkıcı sürprizlerle dolu. İnceleme konusu olan yere ve döneme bağlı olarak, belgelerin durumu da çok değişiyor. Judith Tucker'ın seçkin kesimden olmayan 19. yüzyıl Mısır kadınları üstüne çalışması olağanüstü zenginlikte; hem araştırmacının duyarlığını, hem de kaynaklarının bolluğunu yansıtıyor. Bu çalışmada kırsal üretici ve mal sahibi, ücretli işçi ve küçük ölçekli girişimci olarak çalışan kadınlar gibi, başkalarının evinde hizmetçi olarak çalışan kadınlar da çözümleniyor.[19] Tucker, toplumluk yaşamına dahil olmak isteyen kadınların ne gibi yol ve araçları kullanabildiğini de tartışıyor. 19. yüzyıl Kahire'sinde yaşayan kadınlar, sözge-

---

17 June Starr, *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, Leiden, E.J. Brill, 1978, s. 184.

18 Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

19 Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*.

limi 18. yüzyıl Halep'inde yaşayan kız kardeşlerinden daha fazla kamusal eylem fırsatı bulduklarından olmalı, 19. yüzyıl öncesi sicillerine dayanan incelemeler pek böyle kapsamlı olamıyor. Bununla birlikte, Halep'te bile mal sahibi kadınlara ve davalarda kadın taraflara hayli sık rastlanıyor olmalı ki dikkatli bir toplumsal tarihçi bize yalnızca erkeklerden oluşan değil, hem erkek hem de kadınların yaşadığı bir kent göstermeyi başardı.[20]

Daha da geriye gittiğimizde yerel değişke başlıca etkenlerden biri olmayı sürdürüyor. 17. yüzyıl Bursa'sı kadı sicillerinde iplikçi, dokumacı, hatta ticaretle uğraşan kadınlar üstüne hatırı sayılır miktarda kanıt var.[21] Aynı çağın Kayseri'sindeyse, tersine, kadınlar yalnızca miras davaları bağlamında, hemen erkek akrabalara satılacak mülk paylarının sahibi olarak, evlilik sorunlarında ve borçlarda ortaya çıkıyor.[22] Kadı sicillerinde işe kentli kadınların da karıştığı önemli sayıda olay belgelenirken, köy kadınları adamakıllı gölgede kalıyor. Köylü kadınların köylerinden kalkıp kent mahkemelerinde davacı ya da davalı olmaya gitmeleri, olağanüstü durumlarla sınırlı. Kırsal kesim kadınlarına ilişkin bir şeyler bulmak istiyorsak, bugüne değin elde bulunanların ötesinde birincil kaynaklar bulmak gerekiyor. Bilgilerin genel toplamı böylesine zayıf olunca, en basit kırıntılar bile değer kazanıyor.

Bu türden kaynaklardan biri, 18. yüzyıl ortalarında tutulmaya başlanmış olan "vilâyet ahkâm defterleri"dir. Bunlara, 17 yüzyılın "şikâyet defterleri"nin iyileştirilmiş biçimi olarak da bakılabilir; bu bağlamda "iyileştirilmiş" sözcüğü, kayda geçirilen şikâyet sayısında esaslı bir artış olduğu anlamına geliyor.[23] Ayrıca Kayseri, Konya, Niğde ve Larende (günümüz Karaman'ı) gibi orta büyüklükte kent merkezlerinin bulunduğu Karaman Eyaleti gibi görece küçük bir bölgeye de defter tutma izni verilmiş. Ciltlerden her biri yaklaşık iki yıllık bir süreyi kapsıyor. Bu göreli bilgi yoğunluğu, tarihçinin tek tek yerel yerleşim birimlerine ilişkin belgeler bulmasına olanak sağlıyor: Eski şikâyet defterleri ile uğraşılıyorsa tam bir Sisifos çabası söz konusu. Dikkatimizi küçük topluluklarda topladığımız ölçüde kadınlar hakkında bilgi bulma şansımız arttığından, kırsal yaşamla ilgili, görece geniş kapsamlı vilâyet ahkâm defterleri, 18. yüzyıl köy kadınlarının tarihi için umut veren birer kaynak niteliğinde.

---

20 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989.

21 Gerber, "Social and Economic Position"

22 Jennings, "Women"

23 Krş. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992, s. 40-67

Ancak, söz konusu kayıtlar tutulurken ilgili toplumsal gruplar açısından kadı sicillerine göre daha seçici davranılmış olduğu düşünülebilir. Kadınlara ya da ailelerine ait sorunların vilâyet ahkâm defterlerine girme şansı bulması için, İstanbul'a şikâyet gönderme işleminin gerektirdiği kaynaklara sahip olma koşulu vardır. Bunun bir sonucu olarak, söz konusu kayıtlarda görülen vaka seçimi, kadı sicillerinden bildiğimizden farklı. Çıplak gözle bakıldığında bile, kadınların da yer aldığı ahkâm defterleri vakaları içinde miras anlaşmazlıklarının ağır bastığını görmek olanaklı. Bu nedenle, yeni yeni kullanılmaya başlanan bu kaynak bugüne değin bilinen malzeme açısından değerli bir tamamlayıcı niteliğinde.

ORTAM

Öykümüz, Kayseri civarındaki büyük köylerden biri olan Erkilet'te geçiyor. Bizans döneminde Kapadokya'nın başkenti olan Kayseri, Selçuklular döneminde Anadolu'nun en büyük kentlerinden biri, bir iktidar merkeziydi. Ancak, 20. yüzyılın ortalarına kadar bu kent başlıca ticaret yolları açısından kötü bir konumdaydı ve bölgesel bir pazar merkezinden ibaret kaldı.[24] Bölgedeki diğer çekim merkezi Muşkara köyüydü; 18. yüzyılda III. Ahmed'in sadrazamı Damad İbrahim Paşa tarafından yapılan önemli yatırımlar sayesinde kente dönüşmüş, adı da Nevşehir olarak değiştirilmişti.[25]

Kapadokya köylerinin çoğu eski yerleşim yerleri; içlerinden birinde Selçuklular zamanından kalma bir köşk bile var. Köy adlarından pek çoğu köken olarak Türkçe değil ya da son birkaç onyıl içinde değiştirilmelerine kadar değildi. Vergiye temel teşkil etmek üzere hemen hemen tamamlanmış son arazi tahririnin yapıldığı 16. yüzyıl sonlarında bu köylerden çoğu hatırı sayılır boyutlardaydı (birkaç binlik bir nüfusa tekabül eden birkaç yüz vergi mükellefi). Günümüzde bazı köyler, Erciyes Dağı'nın yüksek yamaçlarında yer almalarına karşın, açık seçik bir kent görünümü sunuyor.

Bu yerleşim yerlerinden bazıları, önemli sayıda Hıristiyan, Rum, Ermeni ya da Karamanlı barındırıyordu. Aynı ailede sözgelimi hem Türk

---

24 Kayseri konusunda, krş. Ronald C. Jennings, "The Judicial Registers (*Şerî Mahkeme Sicilleri*) of Kayseri as a Source for Ottoman History", doktora tezi, UCLA; Irène Beldiceanu-Steinherr, "La Cappadoce à l'époque turque", *Le aree omogenee della civiltà rupestre nell ambita dell'impero bizantino: La Cappadocia*, Galatina, Congedo Editore, 1981 içinde, s. 97-113. Suraiya Faroqhi, *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri*, Cambridge, Combridge University Press, 1987.

25 Ilknur Aktuğ, *Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1993.

hem de Rum adlarının kullanıldığına hayli sık rastlandığından, Hıristiyan nüfusun etnik arka planını saptamak genellikle zor oluyor. Türk adı olarak, dinsel çağrışımı olmayanlar seçiliyordu; kadınlara Yazgül(ü), Turfanda ya da Eğlence gibi şiirsel adlar verilirken, en sevilen erkek adlarından biri Murad'dı.[26] Burada incelenen aile özellikle ilgi çekici bir adlar karışımı sergiliyor: İki kadın Türk adı taşırken (Kadem ve doğru okunabilmişse Gül Ana) Arzuman'ın Ermeni adı olduğu anlaşılıyor. Kadem'in babası Sava bir Rum adı taşıyora benziyor; damadı Vasil için de aynı durum geçerli. Vasil'in baba adı zor seçilebiliyor; Anasdas olabilir. İç Anadolu Hıristiyanlarının toplumsal yaşamına ilişkin bilgilerimiz bu durumu açıklamaya yetmeyecek kadar sınırlı ve Müslüman kâtiplerin bu tanıdık olmayan adları yanlış anlama eğilimi de pek yardımımıza koşmuyor.

Adı belki de Bizans yerleşim yeri Arkhalla'ya denk düşen Erkilet köyünün yazgısı da Kayseri bölgesindeki diğer köylerinki gibi. 16. yüzyılda nüfus hızla büyümüş, tarımsal üretim ise, en azından tahrir defterlerinde yazılı olduğu kadarıyla, buna ayak uyduramamış.[27] Celali isyanları sırasında bölge gerek başlıca isyancı çeteler, gerekse ufak tefek yağmacılar tarafından fena halde zarara uğratılmış. 1645'te Kayseri kentinin nüfusu 16.000'den ibaret; başka bir deyişle 1853 nüfusunun yarısı kadar.[28] Özellikle meyve üretiminin önem taşıması ve –ağaçlar yakacak odun diye kesilmemişse– insanların kaçmasıyla meyve üreticilerinin müşterisiz kalması yüzünden köylerin de ağır kayıplara uğramış olması olası. Ancak, 17. yüzyılın ikinci yarısında her şey gözle görülür bir biçimde yeniden kurulmuş. Aralarında gayrimüslimlerin de bulunduğu hali vakti yerinde bazı aileler incelikli evler inşa etmişler, toprak da iyi fiyatlara satılır olmuş. Kayseri bölgesindeki gibi pek çok tarlaya, diğer yerlerden çok daha önce özel mülk gözüyle bakılmaya başlanmış; toprak piyasası özellikle canlı.

Bu yeniden inşa etkinliği için gereken sermayenin bir bölümü İstanbul'da toplanmış olabilir. Her ne kadar Kayseri ve köyleri ilk bakışta gözden ırak bir köşede yer alıyorsa da göç daha 16. yüzyıldan itibaren bir geçim kaynağı. İstanbul'da Süleymaniye Camii külliyesinin şantiyesinde

---

26 Ronald C. Jennings, "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *IJMES* 7 (1976), s. 28, Kayserili Hıristiyanların kullandığı Türk adlarına örnekler veriyor.

27 Ronald C. Jennings, "The Population, Society and Economy of the Region of Erciyeş Dağı in the 16th Century", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* içinde, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, Louvain, Editions Peeters, 1983, s. 149-250.

28 Faroqhi, *Men of Modest Substance*, s. 43-47.

(1550-1557) çalışan pek çok duvar ustası memleket olarak Kayseri'yi göstermiş; Amasya ve Midilli'ye ek olarak Kayseri ve çevre köylerinin de bir inşaat işçisi kaynağı olduğu anlaşılıyor.[29] Bölgede yumuşak taş bolluğunun bölge sakinlerini süslü taş evler inşa etmeye özendirdiği ve bunun sonucunda yerli inşaat ustalarının özel hünerleriyle ünlendikleri düşünülebilir. En ünlü Osmanlı mimarının, Süleymaniye tasarımcısı Mimar Sinan'ın, bu zanaatçılardan pek çoğunu kendi şantiyesine alması bu ün nedeniyle olmalıdır; ne de olsa Sinan da yerel ustalardandır: Kayseri bölgesindeki Ağırnas köyünden.[30] Osmanlı idaresinin el koyduğu ustalar dışındaki bazı kişiler kendi emeklerini kendi istekleriyle, göçmen işçi olarak hayatlarını kazanmak için sunmuş olmalılar. 18. yüzyılda, başkent yönündeki bu göç devam ediyordu; 1155/1742-43 yılı için, Kayseri bölgesinden gelen ve İstanbul'da Parmakkapı yakınlarındaki Papazoğlu ve Kurşunlu hanlarında yaşayan Hıristiyan göçmenlerle ilgili bir kayıt var.[31] Adlarına bakılırsa bu grup çoğunlukla Ermenilerden oluşmuş olmalı. Aralarından birkaçı hamamda, biri de doğramacı olarak çalıştırılmış.

Tarıma ve göçmen işçiliğe ek olarak ticaret de önem taşıyor. Bazı Kayserili tacirler Mısır'a kadar giderek ticaret yapıyor; 1156/1743-44 yılına ait bir belgede, bu işi yapan bir tacirin, ortağına borçlu olduğu kâr payını ödememek için firar ettiğinden söz ediliyor.[32] Adamın, Kayseri bölgesinde bir yerlerde, bir olasılık kendi köyündeki evinde yaşamakta olduğu bildiriliyor. Ayrıca, alçakgönüllü boyutlarda ama vazgeçilmez olarak, kırsal ticaret de var. 1159/1746 tarihli bir emirnamede, uğursuz bir olay yansıtılıyor: Nevşehir yakınlarındaki Ortahisar köylüleri, Niğde civarında ticaret yapmak için bir grup oluşturmuştur. Ne var ki soyguncular tarafından pusuya düşürülmüşler ve içlerinden biri öldürülmüştür.[33] Ailesi daha sonra ölen akrabalarının bizzat ortakları tarafından öldürüldüğünü ileri sürmekte ve hayatta kalan ortaklardan diyet almaya çalışmaktadır. Ticaretle uğraşan yerliler, tahıl ve meyveden başka, Çukurova göçebelerinin küçük miktarlarda ürettiği, Kayseri dokumacılarınca kullanılan işlenmemiş pamuğun da ticaretini yapmış olabilir.

---

29 Ömer Lütfi Barkan, *Süleymoniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, 2 cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1972-1979, c. 1, s. 151.

30 Aptullah Kuran, *Sinan, the Grond Old Master of Ottoman Architecture*, Washington ve İstanbul, Institute of Turkish Studies ve Ada Press, 1987, s. 23.

31 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Karaman Ahkâm Defterleri No.1, s. 39 (1155/ 1742-43) (bundan böyle KAD olarak anılacak).

32 KAD 1, s. 215 (1156/ 1743-44).

33 KAD 3, s. 31 (1159/ 1746-47).

TOPLUMSAL YAPI VE İKTİDAR

Kayseri köylerinin toplumsal yapısı konusunda bizi hayal kırıklığına uğratan sadece birkaç görüntü elde edebiliyoruz. Bazı yerleşim birimlerinde iktidar tümüyle geleneksel bir biçimde, yani tımar sahibi tarafından kullanılıyordu. Koramaz nahiyesindeki bir köyün vergisi Kayseri garnizonunca alınıyor, garnizon mensupları vergi toplamaya bizzat geliyordu.[34] Gadre uğramış köylülere inanılacak olursa garnizonun adamları tıpkı yüz yılı aşkın bir süre önce bölgeyi kasıp kavuran eşkıya gibi davranıyordu. Bu köy kadar "eski moda" olmayan köylerde vergi iltizamı kimdeyse iktidar onun elindeydi. Bu yerel mültezimler ya daha üst düzey mültezimlere ya da görev yerinde ikamet etmeyen yöneticilere karşı sorumlu olabilir. 1155/1742-43 yılında Talas köylüleri İsmail adında birinden şikâyetçi oluyor. İsmail, bölgede oturan bir mültezimdir ve üzüm bağlarından aldığı vergiyle yetinmesi gerekirken, yetinmemiştir.[35] Bu kişi köylülerden vermekle yükümlü oldukları vergilerin dışında 500 kuruş gasp etmiş, köylülerin evine zorla, şiddet kullanarak girmiş ve zararsız insanlara sopayla vurmuştur. Bu kişi cinayetle bile suçlanmaktadır. Davranışının bahanesi ise köyün topluca ödemesi gereken (metinde kime ödenmesi gerektiği belirtilmiyor) 60 kese akçe (30.000 kuruş) bir borçtur.[36] Köylüler bu borcu aralarında bölüşüp alacaklılara hepsini ödemiş olduklarını ileri sürerken İsmail köylülerin bu savını reddetmiş ve sözümona vergi adı altında dokuz kese daha almıştır. Bu yerel diktatörler bazen Hıristiyan bile olabiliyordu; Parmakkapı'da oturan, daha önce de karşımıza çıkan Ermeniler, insanları "sırf kötülük olsun diye" suçlayan böyle bir kişiden şikâyetçi olmuşlardı. Vank köyünde Ovanis adlı birinin Ermeni arkadaşlarından birine, cinayet suçu atma tehdidiyle şantaj yapmaya çalışmış olduğu anlaşılıyor.[37]

Erciyes Dağı yamaçlarına kurulu büyükçe bir Hıristiyan köyü olan Talas'ta gayrimüslimler saygınlık ve güç kazanmak için özel fırsatlar bulmuş gibiler. Mirası 1164 Cemaziyülevvel/ Nisan 1751'de bölüşülmüş olan Yorgi veled-i Sefer'in tereke defterinden [mal dökümü] böyle anlaşılıyor.[38] Yorgi'nin malları 1245 kuruş değerindedir ki bu, çok daha kentsel, bu nedenle de daha pahalı olan ortamlarda bile hatırı sayılır bir tutardır. Ancak,

---

34 KAD 1, s. 67 (1155/ 1742-43).

35 KAD 1, s. 40 (1155/ 1742-43) (iki metin).

36 1720'de bir kese 50.000 akçeye eşdeğerdir; krş. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971-1973. Aynı yıllarda, 100 akçe bir kuruş etmektedir.

37 KAD 1, s. 52 (1155/ 1742-43).

38 Kayseri Kadı Sicilleri 140-1, s. 43 (1164/ 1750-51) (bundan böyle KKS olarak anılacak).

özellikle dikkate değer olan nokta, Yorgi'nin gösteriş için yaptığı harcamalardır: ipek bir kaftan, üç tüfek, gümüş kakmalı bir kılıç, bununla takım oluşturan bir kama, gümüş bir yarım kemer ve işçiliği kaba bulunmuş olmakla birlikte yine gümüş süslemeli eyer takımı. Dikkat çeken bir nokta, bu epeyce gösterişli askeri takıma eşlik edecek bir atın olmaması. Yorgi'nin, bunların yanı sıra, bazıları yepyeni olmak üzere bir dolu halı ve kilimi de var; bunların evde kullanılmak üzere Yorgi'nin evindeki kadınlar tarafından mı dokunduğu yoksa müteveffanın halıcılıkla mı uğraştığı belli değil. Yorgi'nin terekesinde hatırı sayılır bir buğday ve arpa stokunun yanı sıra bir çiftliğin işleyişi için gerekli öküzler, merkep ve fıçılar da bulunmakla birlikte zenginliğinin tarımdan kaynaklanmadığı açık. Kendisi, bölgenin ileri gelen Rumlarından (kocabaşı) biri olarak bir tür mültezim olabilir. At ve silah sahibi olmak uygulamada tüm Osmanlı tebaasına yasaklanmış olduğundan, müteveffanın bir gayrimüslim olarak Kayseri civarında gümüş kakmalı takımlarıyla gezip tozmuş olması düşük bir olasılık.[39]

Müslüman köylülerle Hıristiyan köylüler arasında çekişmeye şimdiye değin rastlanmamış olmakla birlikte, Sarmısaklı köyünün Müslüman köylüleri Karaca Kürd adıyla bilinen bir aşiretten şikâyetçi olmuşlar. Bu aşiretin mensupları hayvanlarını köylerin ekili tarlalarına otlamaya bırakmış.[40] Görüldüğü gibi Kayseri bölgesindeki iktidar yapıları hayli karmaşıktı; uzlaşamayan tarafların merkezi yönetime göreli olarak sık başvurması merkezi yönetimi bu uzak bölgelere kadar getiriyordu.

ÖYKÜ

1156/1743 yılında, Gül Ana (?) binti Arzuman adındaki kadının öldürüldüğü savı gerek Kayseri kadısını, gerekse merkezdeki resmi makamları uğraştırmış. Gül Ana'nın annesi Sava kızı Kadem, Kayseri mahkemesine çıkarak kızının, damadı Vasil tarafından, "Çerkez bıçağı" ile yaralandığından şikâyetçi olur.[41] Davacı ya da ailenin başka mensupları olayın tanıklar tarafından gereğince doğrulanmasını sağlamış ve gerekli belge (hüccet) düzenlenmiştir. Kurban, aldığı yaralardan, kırk gün sonra ölmüştür. Ailenin cürüm diyeti talebiyle mahkemeye başvurması üzerine sanık kaçmış, bunun ardından, mağdur olan anne, sanığın nerede görülürse tutuklanmasını talep etmiştir.

---

39 Bununla birlikte, Kayseri tereke defterlerinin gösterdiği üzere, 17. yüzyılda sağlam ve saygın kentliler genellikle silah sahibiydi. Bu durum göz önüne alındığında bile, söz konusu takımların zenginliği ve değeri dikkati çekiyor.

40 KAD 1, s. 48 (1155/ 1742-43).

41 KAD 1, s. 185 (1156/ 1743-44).

Az rastlanan bir şans eseri olarak sanık Vasil'in yine 1156/1743 tarihini taşıyan karşı ifadesi de elimizde; Vasil'in hısımları tarafından mı bulunduğu yoksa İstanbul'a kendi isteğiyle mi başvurduğu bilinmiyor.[42] Vasil, karısının bıçaklanmış olduğunu kabul etmektedir. Ancak, karısı olaydan sonra, kendisine saldıranın kocası olmadığını, kocasıyla kavga etmediğini bildiren bir ifade de vermiştir. Vasil'e göre, zavallı kadın olaydan üç ay sonra ölmüştür; bu ifadenin Kadem'in iddiasıyla çelişip çelişmediğini bilmek zor, çünkü Kadem'in "kırk gün" deyişi yalnızca "uzunca bir zaman" gibi de anlaşılabilir. Vasil'in savına göre Gül Ana'nın ölümünün yeniden ortaya dökülmesinin nedeni, kendisinin Arzuman'la Kadem'den, daha önce vermiş olduğu bir sepeti geri istemesidir. Söz konusu sepetteki malların değeri, kırsal bölgede küçük bir servet anlamını taşıyan 5 kese ya da 2.500 kuruşmuş. Sepette, inciler ve altın bir kemer, ayrıca bir miktar İngiliz yünlüsü ve 28 parça, sarığa elverişli ince pamuklu varmış. İşte yaşlı çift, cürüm diyeti haklarını öne sürerek, bu değerli eşyayı alıkoymayı önermişler. Kendi savlarını destekleyecek bir kadı bularak Vasil'in bildiği kadarıyla, kendi lehlerine bir hüccet düzenletmişler. Vasil'in kayınvalidesi ve kayınpederi o belgeye güvenerek, adı verilmeyen bir kişinin tutuklanmasını da sağlamışlar; söz konusu kişinin, mahkeme istediğinde Vasil'in duruşmada hazır bulunacağı güvencesini vermeyi kabul etmiş olması olasıdır. Her durumda, Vasil, şeyhülislamın fetvasını aldığını ileri sürerek, kayınvalidesiyle kayınpederine emanet etmiş olduğu değerli eşyanın kendisine geri verilmesini istemiştir. Bu olayla ilgili başka bir belge saptanamadığından, sonuçta ne olduğu da bilinmiyor.

Bu ifadelerin ikisinin de görünüşlerine göre değerlendirilemeyeceği açık. İşe boşlukları, anlaşmazlığın iki tarafınca da söylenmemiş noktaları sıralamakla başlayabiliriz. Her şeyden önce, cinayet nedeninden hiç söz edilmiyor. Bir kadın kocası tarafından öldürüldüğünde açık neden ya da özür genellikle sadakatsizlik olmuştur. Ne var ki Vasil'in bu türden bir savı yok. Vasil, Gül Ana'nın nasıl, kim tarafından ve hangi nedenle bıçaklandığına ilişkin bir açıklama da getirmiyor. Diğer suç kayıtlarında soygun ya da ırza geçme girişimlerinden söz edilmekte, direnmeye çalışan kadın öldürülmüş olmaktadır; burada ise böyle bir şey söylenmiyor. Gül Ana'nın Vasil'i kendi ölümünden herhangi bir biçimde sorumlu olmaktan arındırdığı konusunda Vasil'in savını doğrulayan bir tanık da yok. Ne zaman bir vaka olsa kadı sicillerine bu tür bildirimlerin yazılması usuldendir; böyle bir belgeye göndermede bulunulmaması İstanbul'daki görevlileri şaşırtmış olmalıdır. Şeyhülislamın fetvasına gelince, sorunun son derece soyut

42 KAD 1, s. 182 (1156/ 1743-44).

bir çerçevede sorulmuş, Vasil'in savının da böylece sınanmaksızın kabul edilmiş olması olasıdır. Eninde sonunda, verili bir vakada fetvalar kendiliğinden geçerlik kazanmıyordu; kadı, ilgili olayın danışılan hukuk bilgininin fetvasındaki lafza uyup uymadığına karar veriyordu. Ancak, en azından bir fetvanın varlığı, yalnızca Sava kızı Kadem'in değil, hasmının da İstanbul'daki yüksek makamlara erişebilmiş olduğunu gösteriyor.[43]

Kadem'in öyküsü daha eksiksiz olmakla birlikte, anlatısında yine de boşluklar var. Gül Ana'nın annesi diyet istediğini vurgularken, kendisine emanet edilen bir sepet dolusu değerli eşyadan hiç söz etmiyor. Cinayetin olası nedenlerini, hatta neden katilin Vasil olduğunu düşündüğünü bile söylemiyor. İnsanın aklına, acaba anne olay yerinde bulunmuş muydu ya da kızı, bıçaklanma olayıyla ölüm arasındaki uzun haftalar boyunca annesine sırlarını açmış mıydı gibi sorular geliyor. Kadem, kadıya gittiğinde tanıklar getirmiş olsa da, dilekçesinde bu tanıkların kimliğine ilişkin tek bir ipucu yok.

KÖYDE CİNAYET GİRİŞİMİ

Gül Ana'nın öldürülmesine ilişkin iki raporu anlamlandırabilmek için, kadınlara yapılmış canice saldırılarla ilgili başka belgelere bakmak yararlı olabilir. Kayseri bölgesinden, neredeyse aynı çağa ait ve tam böyle bir olayla ilgili bir metnimiz var.[44] Ne yazık ki bu metin Gül Ana'yla ilgili belgelerden daha eksik. Kayseri bölgesinin bir sakini, tersi belirtilmediğine göre Müslüman olduğu varsayılabilecek biri, sınanmış bir formüle başvurarak, eşinin saygın bir kadın olduğunu, üçüncü tarafların müdahalesini haklı kılacak hiçbir şey yapmadığını belirttiği bir şikâyette bulunmuş. Mahmud adında biri öldürme niyetiyle bahçede ya da bağda bulunan kadına saldırmış ve bu saldırıda, davacının çocuklarından ikisi yaşamını yitirmiş. Olası tanıklardan söz edilmiyor. Olayın bir soygun ya da ırza geçme girişimi mi yoksa bir kan davası mı olduğunu öğrenemiyoruz. Davacının çocuklarının öldürülmesi, özellikle çocukların pekâlâ ergenlik çağında olabileceği düşünüldüğünde, kan davası olasılığına işaret ediyor. Belki de kadın kocasının çocuklarını korumak isterken saldırıya uğramıştı; çocuklar kadının da olabilirdi.

Hangisi doğru olursa olsun, şikâyette öne çıkan noktanın, davacının çocuklarının öldürülmesi değil de kadına yapılan saldırı olması dikkat çekici. Akla gelen soru, bu şikâyetin sebebinin, saldırıya uğrayan kadının

---

43 Krş. J.R. Walsh, "Fatwâ, Ottoman Empire", *EI*[2]

44 KAD 1, s. 235 (1157/ 1744-45); ayrıca krş. KAD 2, s. 34 (1157/ 1744-45).

saygınlığına düşen gölgeyi giderme niyeti olup olmadığıdır. Bir önceki olayda Kadem, damadın ödeyeceği diyetle Gül Ana'nın ve dolaylı olarak da ailesinin onuru hiç olmazsa ölümünden sonra korunmuş sayılacağı için damadını şikâyet etmiş olabilir. Ancak, Kadem'in talebinin bütün sonuçlarını anlayabilmek için, 18. yüzyıl aile ilişkileri konusunda çok daha fazla araştırmaya gereksinmemiz olacak.

BİR HIRİSTİYAN KADININ MÜLKİYETİ

Suçun mülkiyet yönüyle uğraşmak bir miktar daha kolay. Değerli eşya sepetinin rolü açıkça yaşamsal; bu yüzden de Kayseri köylerinde mülkiyete, özellikle de kadınlarınkine daha yakından bakmamız gerekiyor. Gül Ana'nın kişisel malı mülkü konusunda geriye hiç bilgi kalmadığı gibi, olayın mallarla ilgisi olup olmadığını da bilmiyoruz. Ancak, işin içinde hangi büyüklükteki tutarların olabileceği konusunda bir fikir edinmek için, aynı köyden, Erkilet köyünden bir Hıristiyan kadının tereke listesine bakmak yararlı olabilir. Bu kadın Gül Ana'dan biraz büyük olup Şaban 1141/Mart 1729'da ölmüş.[45] Hacı Hıdır kızı Yazgül, babasının Kudüs'ü ziyaret etmiş olmasından, ama en çok da kendi mallarından anlaşıldığı kadarıyla hali vakti az çok yerinde bir aileden geliyor. 102 guruş tutan mallarının içinde bağ olmaya elverişli bir arazi de bulunmakla birlikte, Yazgül'ün öldüğü sırada bu toprak işlenmiyora benziyor. En değerli eşyalar ise 10 guruş fiyat biçilen, başka bir deyişle ölenin bağına eşdeğer olan gümüş bir kemerle, 50 guruş değerindeki bir altın burma bilezik.

Bütün bunlar, Kayseri'de yalnızca kentli Hıristiyanlar arasında değil, köylüler arasında da bir grup zengin aile bulunduğunu gösteriyor. Gül Ana'nın ailesi bu çevreye mensup olmalı. Talas kocabaşısının terekesinde sözü edilen kişiler aynı gruptansa, ki olasıdır, durumu iyi olan Hıristiyan köylüler arasında altın ve gümüş takı kullanımı yaygın demektir. Zengin Müslümanlar gibi bu kişiler de kadınlar için mücevher, erkekler içinse değerli silah ve at ediniyorlardı; 18. yüzyılda sonradan prestij kazandıran eşyalar arasına giren saatlerden, Kayseri bağlamında henüz söz edilmemektedir. Bu durum, anlaşmazlık konusu olan sepetteki incileri ve altın kemeri özel bir perspektife yerleştirmemize olanak veriyor: 18. yüzyıl Bursa'sında en gözde değerli "taş" inciyken, gerek Yazgül'ün gerekse Yorgi'nin gümüş kemerleri ya da yarım kemerleri var. İnsan, sepetteki mücevherlerin Gül Ana gelin olurken Vasil tarafından aileye nişan ya da düğün dolayısıyla verilmiş armağanlardan olup olmadığını merak ediyor.

---

45 KKS 122-123, s. 60 ve 42 (iki ayrı sayfalama var) (1141/ 1728-29).

Dokumalara da yakından bakmakta yarar var. İngiliz yünlüleri Kayseri bölgesine birkaç yoldan gelmiş olabilir. İstanbul'daki Kayserili göçmen sayısı düşünüldüğünde, yünlü kaynaklarından birinin başkent olduğu açıktır. Ne var ki bu mallar aynı zamanda Halep ya da İzmir'den mal alan tacirler tarafından da pazarlanmaktaydı. Tek bir örneği genellemenin yanlış olacağı ortaya çıkıyor.[46] Yine de, şu anki anlayışımıza göre ithal kumaşların büyük ticaret merkezlerindeki en zengin sekene tarafından tüketildiği bir zamanda bu yünlülerin Kayseri yakınlarındaki bir köyde bulunması kayda değer bir durum. Ya bu tür dokumalar bugüne değin sanılandan çok daha yaygın bir biçimde dağıtılıyordu ya da bazı Kayseri köylerinin kocabaşıları "büyük kent"lerin bazı lüks tüketimine özenebilecekleri bir refah düzeyine ulaşmışlardı. Şu anki bilgilerimize göre, ikinci açıklama daha olası görünüyor.

Vasil'in sepetindeki ince pamukluların nereden geldiği bildirilmiyor. Yukarıda da belirtildiği üzere, 17 yüzyılda Adana'dan getirilen ham pamukla Kayseri'de bazı pamuklu kumaşlar üretiliyordu ve olasılıkla daha sonraki yıllarda da üretilmişti. Bununla birlikte, Halep'in kuzey artbölgesinde Diyarbakır ve Antep gibi etkin üretim merkezleri bulunduğundan, anlaşmazlık konusu olan dokumalar Güneydoğu Anadolu'dan gelmiş de olabilir.[47] Her ne olursa olsun, metnimizde sözü edilen dokumalar, Erkilet gibi gözden ırak bir yerin, halı, kürk, ithal kumaş ve altın ya da gümüş mücevher gibi lüks mallar elde eden ve uzun mesafelere uzanan ticaret bağları kurmuş, bir bölümü de Hıristiyan olan bir yerel zengin aileler grubu ortaya çıkardığını gösteriyor. En azından dokuma ve mücevher söz konusu olduğunda, bu refahtan kadınlar da paylarını almış.

MERKEZDEKİ MÜTTEFİKLER

Gül Ana'nın kocası tarafından katledilmiş olması olasılığıyla ilgili bütün bilgilerimiz iki padişah emirnamesinden kaynaklandığından, merkezi yönetimin bu olaya müdahalesine daha yakından bakmak gerekiyor. Osmanlı gayrimüslimlerinin kadılara sık sık başvurduğu, buna karşılık kilise mahkemelerinin etkinliğine ilişkin kanıtların pek az olduğu biliniyor.[48] Dolayı-

---

46 18. yüzyıl ortalarında Akdeniz Bölgesi'nde İngiliz kumaş ithalatı azalmıştı; dolayısıyla, burada kastedilenin, "İngiltere'den gelme kumaş"tan çok, "İngiliz usulü kumaş" olması olasıdır. Krş. Ralph Davis, *Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century*, Londra, Macmillan, 1967.

47 Katsumi Fukasawa, *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille*, Paris, CNRS, Centre Régional de Publication de Marseille, 1987, s. 48-49.

48 Gayrimüslim nüfusu kalabalık olan bölgelere ilişkin Osmanlı kadı sicilleri üstünde çalışma yapmış tüm tarihçiler bu görüşte. Yeni bir örnek olarak, bkz. Yvonne J.

sıyla Kadem'in, kırsal kesimdeki küçük mahkemelerden birinde çalışıyor olabilecek yerel bir kadıdan destek araması ve bulması şaşırtıcı değil. Bu yerel kadının yargılamayı yapmayıp yalnızca tanık ifadelerini resmileştirdiği anlaşılıyor. Bu durum Kadem'in daha en baştan itibaren vakayı İstanbul'a götürmek niyetinde olduğu anlamına gelebilir. Vilayet ahkâm defterlerinde, Kapadokyalı gayrimüslimlerle ilgili olaylara sık sık rastlanıyor. İstanbul'daki çok sayıda göçmen köydeki komşularına ait şikâyetleri resmi makamlara iletiyor ya da gezici tacirler bu işlevi yerine getiriyor olabilir.

Avrupa'daki cinayet, soygun, büyücülük ya da kaçakçılık olaylarına ilişkin araştırmalar, bu tür olayların "resmi" anlatımının "nesnel" ya da "masum" olmaktan uzak olduğunu göstermiştir.[49] Güvenmemiz gereken belgeleri düzenleyen resmi görevliler de kendi çıkarları ve eğilimleri olan insanlar. Üstelik, modern çağın ilk dönemlerinde devlet aygıtı, bir örgüt olarak ele alındığında, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, ataerkilliğin tanrı tarafından istendiği inancı dahil belirli varsayımlara dayalı olarak işliyordu. Soruna bir başka açıdan bakıldığında, Osmanlı Anadolu'sunda 18. yüzyıl yönetim biçimleri üstüne yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, o zamana değin, merkezi devletin seçkinleriyle taşralı "eşraf" arasında iktidarı paylaşmanın incelikli yollarının geliştirildiğini gösteriyor.[50] Bizim ele aldığımız suçla ilgili belgelerin de bu durumu yansıtacağını umuyoruz. Kayseri Hıristiyanlarına ilişkin belgelerin bolluğu yalnızca alçakgönüllü zanaatkâr ve ticaret erbabının çabalarından değil, mültezimlere gerekli krediyi sağlayan Ermeni sarrafların "nüfuz"undan da ileri geliyor olmalı.[51] Sarraflar, hali vakti yerinde köylülerin ve özellikle kocabaşıların vergilerin toplanmasından elde edilecek kârın güvencesi olan sağlam vergi mükellefleri olduklarına, dolayısıyla kendilerine saygılı davranılması gerektiğine işaret etmiş olabilirler.

Önümüzdeki olayda Kayseri kadısı, Kadem'in tarafını tutmuş görünüyor, çünkü Kadem'in damadına yönelttiği suçlamaları merkezi idareye aktaran, bu görevli. Buna karşılık Vasil, bizzat başvurmuşa benziyor; İstanbul'da bir koruyucusu vardıysa bile, ismini bilmiyoruz. Günümüze kadar ulaşan iki emirname de Kayseri kadısına gönderilmiş. Vasil'in savı-

---

Seng, "The Üsküdar Estates (*Tereke*) as Records of Everyday Life in an Ottoman Town, 1521-1524", Chicago Üniversitesi doktora tezi, 1991.

49 Edward Muir ve Guido Ruggiero, "Afterword: Crime and the Writing of History", *History from Crime* içinde, s. 225-236 (krş. 3 no.lu not).

50 Ariel Salzmann, "An Ancien Régime Revisited: Privatization and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society* 21/4 (1993), s. 393-423.

51 Bu kişilerle ilgili olarak ayrıca, Araks Şahiner'in yakında çıkacak incelemesine bkz.

nı aktaran metin de Konya vali vekiline yazılmış; Kadem'in öyküsünü ele alan emirname ise kimliği sicilde açık olmayan ikinci bir kadıya sesleniyor. Bu kadı'nın, Kadem'in başlangıçta başvurduğu köy kadısıyla aynı kişi olması olasıdır. İki emirname de olayın duruşmada ele alınması kararıyla bitiyor.

Böylelikle, işin içinde bir asker ya da devlet memuru bulunmadığı halde –bu durumlarda İstanbul'un müdahalesi zorunluydu– karmaşık bir işlem izlenmiş oluyor. İlk aşamada Kadem davacı olarak tanıklarını bir araya getirmiş ve tanık ifadelerinin bir mahkeme görevlisince kayda geçirilmesini sağlamış. Bu ifadeler bir kadı'nın yardımıyla, diyet ödemesini güvence altına almak için Vasil'in yakalanması talebiyle birlikte İstanbul'a gönderilmiş. Öte yandan Vasil doğrudan Divan'a başvurarak olaylara ilişkin kendi öyküsünü anlatmış ve kendi malı saydığı nesnelerin geri verilmesini istemiş. Bu iki talebe verilen karşılıklar Kayseri'ye aşağı yukarı aynı zamanda gönderilmiş olmalı. İki tarafın Kayseri'de bir mahkemede karşı karşıya gelmesi ancak tüm bunlardan sonra gerçekleşmiş olmalı; söz konusu mahkemeye ait kayıt ise henüz bulunamadı.

BİR BAŞKA OLAY VE BAZI GEÇİCİ SONUÇLAR

Tüm bunların, June Starr tarafından savunulan, gayri resmi köy içi aracılığın sorun çözmede başarılı olabilmesi için anlaşmazlığın basit, taraflar arasındaki ilişkinin de diğer yönlerden iyi olması gerekir tezini doğruladığı düşünülebilir. Buna karşılık, çoktandır süregelen bir anlaşmazlık birkaç konuyu birden kapsıyorsa ve taraflar artık "konuşabilecek koşullarda" olmaktan çıkmışsa, dışarıdan karar alınması gerekli görülüyor.[52] Özellikle mahkemeler uygun karar mercii sayılıyor. Bizim ilgilendiğimiz olaydaki anlaşmazlık birkaç hafta gibi bir süre boyunca devam etmiş ve Gül Ana'nın bıçaklanmasının üstünden birkaç ay geçmiş olmalı. Zavallı kadının ölümünden önce başka kavgalar da çıkmış olabilir. Gül Ana'nın ölümünün Vasil tarafından kayınvalidesiyle kayınbabasına verilen değerli eşya sepetiyle başlangıçta hiçbir ilgisi olmadığını kabul edersek –ki böyle bir olasılık var– işin içinde başka konular da olabilir. İki tarafın konuşabilecek koşullarda olmadığı, hele Gül Ana'nın ölümünden sonra kesinlikle olmadığı açık. Kadem'in gözünde, yerel kilise makamları firardaki Vasil'i bulacak kadar güçlü olmamalı ki onları işin içine katmak için hiçbir girişimde bulunmamış. Ayrıca, köyün işlerine bu kadar yakından karışmamış bir resmi makamın yardımını istemek daha pratik görünmüş olabilir. Kayseri ka-

---

52 Starr, *Dispute and Settlement*, s. 184.

dısı ve İstanbul resmi makamları Kadem'in isteklerini yerine getirebilecek kadar güçlü ve uzaktır; Kadem de bu yüzden onlara başvurmuştur.

Olay süresince Gül Ana'nın içinde doğduğu aileyi Kadem'in temsil ettiğini görüyoruz. Bu durum dikkate değer nitelikte, çünkü bugünün Anadolu köylerinde bile dış dünyayla ilgili tüm işlerde aileyi temsil eden erkektir. Akla en yakın açıklama, Kadem'in dul olması ya da kocasının yaşlılık ya da hastalık nedeniyle ehliyetsiz olması. Kişisel eğilimim bu son açıklamadan yana, çünkü metinlerden birinde Arzuman'ın adı geçmekle birlikte –Vasil, değerli eşyalarını kayınpederiyle eşine emanet ettiğini öne sürmektedir– genç adam kayınpederinin o süre içinde ölmüş olduğu gibi bir şey söylemiyor.

İç Anadolu toplumunda, orada bulunmayan ya da ehliyetsiz durumda olan kocaları kadınların temsil etmesi görülmedik işitilmedik bir durum değil. Kadem'den birkaç yıl sonra Şems adında Maraşlı bir hanım, kocası adına İstanbul resmi makamlarından yardım istiyor.[53] Şems'in eşinin davacısı, büyük miktarda para alacağı olduğunu savunuyor. Bu sav yersiz bulunarak reddolunduğunda kadı naibi bir başka sav öne sürmüş, bu kez Şems'in kocasına ait mallar haczedilmiş ve koca da üç ay hapsedilmiştir. Sonuçta talihsiz adam ancak Şems'in ödünç almak zorunda kaldığı 96 guruşun daha ödenmesiyle serbest bırakılmıştır. Kocası bu olaydan sonra "terk-i diyar" etmek zorunda kaldığından Şems İstanbul'daki resmi makamlara başvurarak naibin kendisinden tahsil ettiği 96 guruşun geri verilmesini istemiştir. Bu gibi durumlarda alışıldığı üzere duruşma emri gelmiştir. Ne var ki, naibin davalı olması nedeniyle bu emir komşu eyalet Karaman'ın valisine ve Kayseri sancağı kadılarına gönderilmiştir.

Kadem'in olayıyla Şems'in olayı arasında bazı önemli farklar var. Şems kentli bir kadın; fazla önemli olmayan bir eşraf ya da orta sınıf ailesinden gelmesi olası. Bununla birlikte, bu olayda da, önce mahpusluk, sonra da zorunlu olarak bölgeyi terk nedeniyle ehliyetsiz durumda olan bir kocayı temsil eden bir kadınla karşı karşıyayız. Her iki örnekte de, işin içindeki kadınlar vakayı yerel düzeyden çıkararak kararın İstanbul'da alınmasını istemişler.[54] Bu durum, kadınlar için 16. yüzyıl başlarında bile alışılmış bir yer olan şer'iyye mahkemelerini epey aşıyor. Çünkü, yerel mahkemeye başvurular, ister doğrudan, ister vekil eliyle olsun sözlü olarak yapılabiliyordu; başkentteki makamlara başvuru ise çok daha zordu. Davayı yazılı olarak sunma gereği vardı; sunulan şikâyetin gereğince yazılmış olması ise,

---

53 KAD 2, s. 213 (1159/ 1746-47).

54 18. yüzyıl sonları Bursa kadı sicillerinde, ceza almış kocaları adına af talebinde bulunan kadınlardan gelmiş çok sayıda dilekçe bulunmaktadır.

herhalde daha iyi sonuç vermesine karşılık, yazmayı yerel Kuran okulunda öğrenmiş olan herkesin başarabileceği bir iş değildi. Sonra, dilekçeyi İstanbul'a götürme sorunu vardı. Güvenilecek bir kişi bulunacak, o kişinin hiç de az olmayan giderlerinin en azından bir bölümü karşılanacaktı. Ayrıca İstanbul'daki ilgililere ödenecek harçlar, armağanlar ve bazen rüşvetler vardı. İleri gelenlerden çoğunun başkentte bu konularda güvenebilecekleri birilerinin bulunduğunu, buna karşılık Kayserili Hıristiyan köylülerin bu konuda tüccarla, İstanbul'a yerleşmiş eski köylülerine güvendiklerini varsayabiliriz. Ancak, böyle bir durumda bile başkentteki yetkililere dilekçe vermek, yerel kadıya başvurmak için gerekenlerin hayli üstünde bir beceri ve kaynak olmadan olanaksızdı.

Şimdiye değin, kadınların yerel mahkemelere erişimiyle ilgili olarak vilâyet ahkâm defterleri temelinde Jennings ve Seng'in yaptığı sayıma benzer bir sayım daha yapılmadı.[55] Yerel düzeyin daha fazla kadını kapsaması olasıdır. Böyle olsa bile, Hıristiyan kadınlar dahil kadınların, İstanbul'a şikâyette bulunan o daha seçkin grupta yer almaktan geri kalmamaları dikkate değer. Kadınlar, aralarında veraset davalarının da bulunduğu bazı örneklerde esas olarak kendi çıkarlarını savunuyorlarsa da, Kadem ve Şems aynı zamanda ailelerinin çıkarlarını temsil ediyor olmalılar. Kadem, ailesine maddi olarak katkıda bulunacak ve bir olasılık, Gül Ana'nın kocası tarafından öldürülmesinin yarattığı dedikoduların ardından ailenin onurunu koruyacak bir diyet talebinde bulunmaktadır. Kocasının serbest bırakılmasını sağlamak üzere ödünç aldığı 96 guruşun kendisine geri verilmesini talep eden Şems ise ilk bakışta yalnızca kendisiyle ilgili görünen bir talepte bulunuyor. Ancak, Şems lehine sonuçlanan kararda kocasının haksız yere hapsedilmiş olduğu da kabul edilmiş ve böylece, kadının ***girişimiyle***, en azından evli çiftin çıkarları söz konusu edilmiştir. Kocaların yokluğu durumunda, ergen oğullar, erkek kardeşler ya da daha başka erkek akrabalar otomatik olarak onun yerini almamaktadır. En azından belirli durumlarda, kadınların kendi adlarına İstanbul'a başvurmalarına izin vardır. Bu olgu büyük bir önem taşıyor. Çünkü bu gibi olaylarda taşralı kadınlar ailelerini "resmen" temsil etmiş oluyor. Yeni araştırmalar, bazı ayrıcalıklı kadınların böyle güç sahibi olmasını sağlayan koşulları saptamamızı sağlayacak.

---

55 Jennings, "Women"; Yvonne J. Seng, "Standing at the Courts of Justice: Women at the Law Courts of Early-Sixteenth-Century Üsküdar, Istanbul", *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* içinde, ed. Mindie Lazarus-Black ve Susan F Hirsch, New York, Routledge, 1994, s. 184-206 ve aynı yazar, "The Üsküdar Estates."

KADINLAR VE VAKIFLAR: 18. YÜZYIL MISIR'INDA MÜLKİYET, İKTİDAR VE TOPLUMSAL CİNSİYETİN NÜFUZ ALANI

MARY ANN FAY
Virginia Askeri Enstitüsü

TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADINLARIN TARİHİ

Osmanlı Mısır'ına ilişkin tarih yazımı, 17 yüzyılın sonunda Memlûk iktidarının ortaya çıkışı ve Memlûk Beyliği'nin yükselişi ile, bu beyliğin 18. yüzyıl sonlarında, 1798 Fransız işgalinin bir sonucu olarak sona ermesine odaklanma eğiliminde. Bu tarih yazımında bugüne değin neredeyse tümüyle eksik kalan nokta, Memlûk sisteminin de, Memlûk hanehalklarının da bir parçasını oluşturan kadınlar.[1] Kadınlar, tarih anlatısında eksik olmakla kalmamış, ister Memlûk olsun ister yeni-Memlûk, tümüyle erkek olarak betimlenen bir sistemin yeniden üretilmesinde önemsiz ve kayda değmez görülmüşler.

Osmanlı döneminin tarihinde tüm sınıflardan kadınların düpedüz yok-

1 Daniel Crecelius, 18. yüzyıl Memlûk hanehalkları içinde kadınlara bir miktar yer veriyor. Özellikle bkz. Dördüncü Bölüm, "Transformation of the Qazdughli Bayt into an Autonomous Regime", *The Roots of Modern Egypt* içinde, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1981. Ayrıca bkz. Susan Jane Staffa, "Dimensions of Women's Power in Historic Cairo", *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh* içinde, ed. Robert Olson, Brattleboro, VT, Amana Books, 1987; ve daha kısa bir süre önce, Jane Hathaway, "Marriage Alliances Among the Military Households of Ottoman Egypt", *Annales Islamologiques* 29 (1995), s. 133-149.

luğuyla karşı karşıya kaldıkça bana öyle geliyor ki tarihçinin birincil görevi kadınların kaynaklardaki yerini saptamak ve onların deneyimi temelinde bir tarihsel anlatı yazmaktır. Dolayısıyla bu makale bir düzeyde bir ***kadın öyküsü,*** 18. yüzyıl Mısır'ındaki seçkin kadınların farklı deneyimlerinin anlatısı oluyor.

Oysa Amerikalı ve Avrupalı kadınların tarih yazımında kadının öyküsü olmaktan uzaklaşan ve kadınların tarihinde toplumsal cinsiyetin kullanılmasına yönelen bir hareket olageldi. Bununla birlikte, Ortadoğu kadın tarihinin azgelişmişliği göz önüne alındığında, kadınların tarihsel deneyimlerini yeniden ele alıp yeniden inşa etme gereksinimi sürüyor. Ancak, bu durum toplumsal cinsiyetin kullanılmasından uzaklaşma anlamına gelmemeli. Bu makalede bu ikisi, birincil çözümleme biçimi toplumsal cinsiyet olan bir metne, kadınların yaşamlarını ve bir etken olarak dişiyi konu alan bir tarihsel anlatı katmak yoluyla kaynaştırılmaya çalışılıyor.

Amerikalı ve Avrupalı kadınların iki seçkin tarihçisi olan Elizabeth Fox-Genovese ve Joan Wallach Scott, kadınların erkeklerinkinden farklı deneyimlerinin anlatımı olarak kadın tarihinin yetmezlikleri konusunda anlaşıyorlar. Bazı konularda birbirlerinden çok ayrı düşmelerine karşılık (Fox-Genovese tarihsel maddeciliği benimserken Scott "dilbilimsel yönelim"lidir) bu konuda birleşiyor ve kendilerinden uzun uzadıya alıntı yapılmasını hak ediyorlar.[2] Fox-Genovese, "Placing Women's History in History" (Kadınların Tarihinin Tarih İçine Yerleştirilmesi) adlı çalışmasında şöyle diyor:

> alınan anlatıya kadınları –özellikle, ihmal edilmiş birkaç değer ya da biraz daha betimleyici bir toplumsal tarih biçiminde– eklemek ille de tarih yazma tarzımızda esaslı bir şeyleri değiştirdiğimiz anlamına gelmiyor. Alışılmış tarih anlatılarına kadınların dahil edilmesini kolayca gözden çıkarma hatasına düşülmemeli. Kadınlar öylesine bütünsel bir biçimde dışarıda bırakılmışlar ki her tür düzeltme iyi karşılanmalı. O kadar muazzam bir bilgi birikimi var ki, sadece bu bile seçim yapmaya zorlayacaktır; bizi erkeklere ilişkin standart malzemeyi bırakmaya zorlayacak ve tarihte kadınların daha fazla görünmesini sağlayacaktır. Bununla birlikte, kadınları tarihe eklemekle kadınların tarihini eklemek aynı şey değildir.[3]

Scott'a göre,

> Kadınların da bir tarihi olduğunu ya da Batı uygarlığının başlıca siyasal kargaşalarına kadınların da katılmış olduğunu kanıtlamak, kadınların tarihini yazan

---

2 Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Women's History in History", *New Left Review* 133 (1982), s. 5-29; ve Joan Wallach Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *Gender and the Politics of History* içinde, New York, Columbia University Press, 1988, s. 28-50.

3 Fox-Genovese, "Placing Women's History in History", s. 6.

tarihçilere yeterli gelmiyor. Kadınların tarihi söz konusu olduğunda, feminist olmayan tarihçilerin çoğunun tepkisi önce kabul edip sonra ayırmak ya da dışlamak oldu ("kadınların tarihi, erkeklerinkinden ayrıdır, bu nedenle bırakalım feministler kadınların tarihini yapsın, bizi ilgilendirmesi gerekmiyor"; ya da "kadınların tarihi cinsiyet ve aileye ilişkindir ve siyasal ve iktisadi tarihten ayrı olarak yapılmalıdır"). Kadınların katılımı söz konusu olduğunda gösterilen tepki en iyi durumda asgari oldu ("Fransız Devrimi'ne kadınların katılmış olduğunu bilmek, bu devrime ilişkin düşüncelerimi değiştirmedi"). Bu tepkilerin ortaya çıkardığı tartışma, sonuçta kuramsaldır.[4]

Alıntıların da gösterdiği üzere gerek Fox-Genovese gerekse Scott, kadın tarihinin "gettolaştırılması" ve Fox-Genovese'in sözleriyle tarihe kadınların tarihini yerleştirmeyip kadınları tarihe ekleyen bir kadın tarihinin yetmezlikleriyle ilgileniyor. Fox-Genovese ve Scott'a göre, bu ikilemden çıkışın bir yolu, toplumsal cinsiyeti tarihsel çözümlemenin birincil aracı ya da kategorisi olarak kullanmaktır.

Çağdaş feministlerin çoğu gibi Fox-Genovese ve Scott'a göre de, kökü biyolojide olan cinsiyetin zıddı olarak toplumsal cinsiyet, cinsel farklılıkların toplumsal ve kültürel açıdan yorumlanmasıdır. Fox-Genovese'e göre toplumsal cinsiyet sistemi "tarihsel çözümlemenin birincil kategorilerinden biridir: Sınıf ilişkileri gibi, nedeni oldukları toplumsal ve iktisadi oluşumlarda ve siyasal kurumlarda derinlemesine yer etmiş bir kategori"dir.[5] Dolayısıyla, toplumsal cinsiyeti kullanmak her tür toplumsal sistemin dinamiklerini anlamamıza olanak sağlamakta ve "kadınların tarihsel süreç içine zorunlu olarak yeniden yerleştirilmelerini başlatmakta"dır.[6] Scott'a göre toplumsal cinsiyet, toplumsal ilişkilerin kurucu öğelerinden biridir ve iktidar ilişkilerini göstermenin birincil yollarındandır.[7]

Scott, toplumsal cinsiyetin, toplumsal ilişkilerdeki bir kurucu öğe olarak, o kültürde var olan bir dizi simge ile bu simgelerin anlamına ilişkin yorumlar ortaya koyan düzgüsel kavramlardan oluştuğunu ileri sürüyor. Bu kavramlar –dinsel, eğitsel, bilimsel, hukuksal ve siyasal– kurumlarda dile getirilmekte ve "genellikle, erkek ve kadın, eril ve dişil anlamlarını kesin ve kuşku götürmez bir biçimde onaylayan, değişmez bir ikili zıtlık biçimini almaktadır".[8] Bu görüş, Scott'ın toplumsal cinsiyeti iktidar ilişkile-

---

4 Scott, "Gender: A Useful Cotegory of Historicol Anolysis", s. 30-31.
5 Fox-Genovese, "Plocing Women's History in History", s. 15.
6 *Agy.*
7 Scott, "Gender: A Useful Cotegory of Historicol Anolysis", s. 42.
8 *Agy.*, s. 43.

rini göstermenin birincil yollarından biri saymasıyla da birleşince, çekici ve önemli bir sav durumuna geliyor.[9]

O halde, Osmanlı Mısır'ının tarihi açısından, toplumsal cinsiyete dayalı bir kuramsal strateji neler getiriyor? Birincisi, toplumsal cinsiyet, ilişkisel olduğu, yani erkeklerle kadınlar arasındaki ilişki ve bu ilişkinin toplumsal düzenlenişiyle ilgili olduğu için, kadınların tarihini yine tarihin içine yerleştiriyor. Toplumsal cinsiyeti kullanmak demek, Memlûk sistemini artık yalnızca eril çerçevede yorumlayamayız demek. İkincisi, Scott'ın dediği gibi, toplumsal cinsiyet "iktidar ilişkilerini göstermenin birincil yollarından" olduğu için, toplumsal cinsiyetin bir çözümleme aygıtı olarak kullanılması kadınları siyasal alana çıkarıyor.[10] Böylelikle, Memlûk siyaseti tarihsel açıdan salt bir erkek sorunu olarak incelenemiyor. Kısacası, toplumsal cinsiyetin kullanılması, kadınları tarih anlatımından dışladığımızda Memlûk sistemini ancak kısmen ve eksik anlayabileceğimizi gösteriyor.

Vakıf belgelerinin gösterdiği üzere, Memlûk kadınları, mülk sahibi olarak ve bu mülklerini yöneterek hatırı sayılır bir iktisadi özerkliğe kavuşabiliyorlardı. Bununla birlikte, kadınların toplumsal, hatta siyasal gücü yalnızca mülklerinden değil, sistemle evlilik yoluyla olan ve olmayan cinsel birleşmelerin öneminden ve kadınların, kendilerine bağımsız bilgi ve nüfuz kaynakları sağlayan hami/mahmi [koruyan/korunan] ağlarını kendilerinin yaratma yetisinden de kaynaklanıyordu. Son bir nokta olarak: Memlûk sisteminde kadınlar statü ve mülkiyet kanalı olarak işlev görüyordu. Azat edilmiş bir Memlûk için, ölen efendisinin rütbe ve unvanını almak yeterli değildi; çoğu kez, konumunu meşrulaştırmak için eski efendisinin duluyla evlenmek zorundaydı. Kadın, ölen kocasının mirasçısı olarak mallarının denetimini elinde bulundurduğu ya da kocanın vakfına nezaret

---

9 Scott'ın toplumsal cinsiyet anlayışı, dili konuşma öncesinde de var olan bir simgesel düzen ya da sistem olarak onlamak kaydıyla, toplumsal gerçekliğin kurucu öğesi olorak dil kavramına dayanıyor. Scott'a göre, "dilin dışında ya da öncesinde hiçbir toplumsal gerçeklik yoktur." Scott'ın, insan deneyiminin ve etkinliğinin yerine dili yerleştiren kuramsal stratejisi çoğu torihçi tarafından heyecanla kabul edileceğe benzemiyor. Ancak, bu durum, aramızdan Scott gibi "dilbilimsel yönelim"i yapısalcılık sonrası yapıbozumcu zemine doğrultmak istemeyi reddedenler Scott'ın toplumsal cinsiyet kavramlarını da kaldırıp atmalıdır anlamına gelmez. Scott'ın ortaya koyduğu ikilemden çıkışın bir yolu da farklı bir yönelim, kültüre ve kültür tarihine yönelim oldu; başka bir deyişle, toplumsal cinsiyeti Derridacı yapıbozumdan çok, kültürle evlendirmek. Scott'ın yayına hazırladığı *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989) için Lynn Hunt'ın yazdığı önsözde belirtildiği gibi, pek çok tarihçiye göre toplumsal cinsiyetin kültürle evliliği, yapıbozumla evliliğinden daha mutlu olacağa ve daha uzun süreceğe benziyor.

10 Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", s. 42.

ettiği için, yeni kocasına yalnızca yüksek rütbe ve statü değil, hatırı sayılır bir zenginlik de getiriyordu. Kadınlar böylelikle, içkin bir istikrarsızlığı olan bu sisteme önemli bir istikrar ve süreklilik öğesi sağlıyordu.

18. yüzyıl Mısır'ının tarihi erkeklerin durduğu yerden ve erkekler tarihin tek aktörü sayılarak yazıldığında Memlûk hanesi P.M. Holt tarafından betimlendiği gibi görünüyor:

> Yeni-Memlûk hanelerinde parçalanma ve hizipleşme eğilimi daha da belirginleşiyordu, çünkü her Memlûk kuşağı kendine yeni haneler kuruyor, bu haneler de, her ne kadar mensup oldukları klanın bir parçasını oluştursalar da, siyasal iktidar ve mevkinin ganimetleri açısından birbirinin rakibi oluyorlardı. 18. yüzyılda beyliğin canlanmasını geciktiren ve ulaşılan faikiyeti de son derece istikrarsız ve güvenilmez hale getiren her şeyden önce buydu.[11]

Ancak, Memlûk haneleri üstündeki bu merkezkaç baskılar aynı zamanda güçlü merkezcil güçler de üretiyordu. Kadınların yaşamsal bir rol oynayarak katıldığı çeşitli pekiştirici önlemlerle, parçalanma eğiliminin önüne geçildi. Holt ve daha başkaları, istikrarsız bir sistemi istikrarlı duruma getirmek ve Memlûk sistemini bir kuşaktan ötekine sürdürmek konusunda kadınların ve cinsel birlikteliklerin önemini gözden kaçırmış oldular.

Dolayısıyla, tarihsel çözümlemede toplumsal cinsiyetin kullanılması yalnızca kadınların yaşam ve deneyimlerine ulaşma olanağını değil, kadınların tarihini tarihe ekleme olanağını da sağlıyor. 18. yüzyıl Mısır'ı için bu hem daha önce ihmal edilmiş olan kadınlara ilişkin tarihsel anlatı anlamına, hem de gerek Mısır'daki Memlûk sistemine, gerekse bunun bir uzantısı olarak genelde kölelik sistemlerine ilişkin anlayışta değişiklik anlamına geliyor.

HANE İÇİNDE MÜLKİYET VE NÜFUZ

18. yüzyıl Memlûk hanehalkları içinde kadınların yüksek statüleri, yasal eş ya da nikâhsız eş olarak yararlandıkları sıfattan, mülkiyet yoluyla edinebildikleri geniş iktisadi özerklikten ve hanehalkı içinde kullanabildikleri siyasal güçten ileri gelmektedir. Kadınların elde edebildikleri servet ve mal mülk, bir bölümüyle, kadınlara mülkiyet hakkı veren İslam hukukuna, bir bölümüyle de dönemin kadınlara özerklik, nüfuz ve güçlerini geliştirmelerine yönelik bazı yol ve stratejiler sağlayan hane politikalarına bağlanabilir.

---

11 Peter M. Holt, "The Last Phase of the Neo-Mamluk Regime in Egypt", Groupe de Recherches et d'Etudes Scientifiques, *L'Egypte au xix siècle*, Aix-en-Provence: Centre National de la Recherche Scientifique, 1982 içinde, s. 144.

Şeriat kadınların mülkiyetle ilgili bazı haklarını güvence altına almaktadır: "mehr"ini kendi denetiminde tutma hakkı, miras hakkı, kendilerine ya da başkalarına ait mülklerin, örneğin vakıfların vb sahibi ve yöneticisi olma hakkı, vakıf biçiminde mülk bağışlama hakkı. Bununla birlikte, kadınların bu hakları ne ölçüde kullanabildiklerini bilmiyoruz. Köylü kadınlar, tarımsal mülkiyette intifa hakkının mirasçısı olamamış görünüyor. Orta ve üst zanaatkâr sınıflarına mensup kentli kadınlar ise mirasçı, mülk yöneticisi, vakfeden kişi ve fiilen taşınmaz mal alıp satan kişi olarak tüm Ortadoğu mahkeme kayıtlarında geçiyor.

18. yüzyıl Mısır'ında kadınlar haklarını kendilerine nüfuz ve güç sağlayan strateji ve yollardan yararlandıkları bir hane politikası sistemi içinde kullanıyor. Kadınlar tarihsel olarak, iktidarın merkezileşmiş, bürokratik devletlere ait resmi mekanizma ve yapılardan çok hanelerin elinde olduğu toplumlarda daha fazla özerklik ve/veya güç ve genellikle daha yüksek statü sahibi olmuşa benziyor. Bu durum yalnızca Leslie Peirce gibi İslam toplumu tarihçilerinin değil, Sara Maza ve Suzanne Wemple gibi Avrupalı kadınlar üstünde çalışan tarihçilerin de dikkatini çeken bir kültürler arası olgu gibi duruyor.

Sözgelimi Wemple, Batı Avrupalı soylu kadınların, güçlü ve merkezi bir devletin bulunmadığı koşullarda siyasal yetkenin uygulayıcısı olan ailelerin mensubu olarak iktidara ulaşabildiklerini gösteriyor.[12] Karolenj İmparatorluğu'nun parçalanmasının ardından gelen ilk feodal çağın akışkan toplumunda kadınlar, yalnızca güçlü ailelerin mensupları olarak değil, iktidarın temelinde toprağın yattığı o çağda mülk sahibi ve mirasçısı olma hakları bulunduğu için iktidar sahibi ve kullanıcısı da olabiliyorlardı. Öte yandan, Maza da, Fransa'da *ancien régime* zamanında monarşi içindeki akrabalık bağlarının ve cinsel birlikteliklerin kadınlara iktidar yolunu ve sarayda nüfuz sahibi olma olanağını sağladığını ileri sürüyor. Maza, "The Diamond Necklace Affair" [Elmas Gerdanlık Olayı] başlıklı makalesinde, aile ve cinsiyet bağlarıyla belirlenen ve Versailles'daki krallık sarayının temsil ettiği erkek-kadın dünyasının, kadın aile reislerinin, kadın akrabaların ve metreslerin kısıtlı olsa da kabul edilmiş bir rol oynadığı haneleri örnek aldığını kaydediyor.[13] Peirce de, Topkapı Sarayı'nı bir imparatorluk hanesi olarak yeniden kavramlaştırıyor ve padişah haremindeki kadınların,

---

12 Suzanne Wemple, "Sanctity and Power: The Dual Pursuit of Early Medieval Women", *Becoming Visible: Women in European History* içinde, ed. Renate Bridenthal ve diğ., 2. baskı, Baston, Houghton Mifflin Company, 1987, s. 131-135.

13 Sarah Maza, *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France*, Berkeley, University of California Press, 1993.

özellikle valide sultanların saray içinde nüfuz ve iktidara nasıl ulaşabildiklerini gösteriyor.[14]

Bu toplumları birbirine bağlayan şey, iktidarın, gerek Osmanlı padişahının, gerek Osmanlı Mısır'ındaki Memlûk beylerinin, gerek Versailles Sarayı'ndaki kralın, gerekse Batı Avrupa'nın feodal soylularının haneleri yoluyla düzenlenip uygulanmasıydı. Politikanın hane biçimi, kadınlara özerklik, nüfuz, hatta bir miktar iktidar elde etmenin yol ve stratejilerini sağlıyordu. En yaygın ikisi, mülkiyet sahipliği ve gerek evlilik içi gerekse evlilik dışı cinsel birliktelikti.

Kadınlar açısından en elverişli durum, hane içinde kamusal ve özel alan arasında sınır çizgisi olmamasıydı. Modern bürokratik devletin tersine, kadınların dışarda bırakılabileceği bir kamusal alan ya da kadınların içine kapatılabileceği bir özel alan yoktu. Maza'nın sözleriyle, özel yaşamlar kamusal işti. Hane içi her ne kadar toplumsal cinsiyet alanı idiyse de, ev yaşamıyla kamunun işleri aynı çatı altında, aynı fiziksel alanda yürütülüyordu.[15]

KADINLARIN MAL SAHİBİ OLMASI

Memlûk beylerinin hanelerinde kadınlar, mal sahibi ve yöneticisi sıfatlarıyla geniş iktisadi özerklik elde edebiliyorlardı. Kadınların mal sahipliği konusundaki kaynakların, Kahire'deki Evkaf Bakanlığı'nda korunmuş olan vakfiyelerdir. Hesaplarıma göre, 18. yüzyılda kurulmuş vakıfların yüzde 25'i kadınlara aitti.

Daniel Crecelius, 18. yüzyılda kurulan vakıf sayısında genel bir artış olduğunu kaydediyor; ancak, Crecelius'un vurguladığına göre, vakıf kuran kadınların sayısındaki oransal artış, erkeklerinkine göre daha fazla.[16] Bunun şaşırtıcı olmaması gerekir, çünkü vakıf sistemi özellikle kadınların iktisadi gereksinmelerine uygun görünüyor. Vakıflar kadınların gerek mal sahipliğine, gerekse kendileri hayattayken mallarını yönetme ve mallarından yararlanma isteklerine, yasal bir yaptırım ve koruma kazandırıyor. 18.

---

14 Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York, Oxford University Press, 1993.

15 Osmanlı'da ve Osmanlı Mısır'ında kadınların saklanması ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı uygulamaları bulunsa bile, yukarıdaki belirtimler hem Avrupalı hem de İslami toplumlar için geçerli. Kadınların saklanmasının ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığının pratikteki anlamı, haneye ancak belirli bir akrabalık derecesindeki erkeklerin girebilmesiydi. Bununla birlikte, Avrupa'daki gibi, bugün kamusal ve özel yaşam saydığımız şeyler, yani siyasal işler ve ev içi işleri hane içinde yürütülüyordu.

16 Daniel Crecelius, "Incidence of Woqf Coses in Three Cairo Courts", *JESHO* 29 (1986), s. 176-189.

yüzyılda vakıf kuran kadınların çoğu, dinsel kurumlara ilk elden yarar sağlayan ya da yoksullara ekmek sağlamak gibi amaçları olan *hayri* vakıflardan çok, *ehli* vakıflar, yani aile vakıfları kuruyor. Bir vakf-ı ehlinin kurucusunun lehine olan yanı, kendi yaşamı süresince vakıf gelirlerinden yararlanabildiği gibi, ölümünden sonra da bu gelirden mirasçılarının yararlanmasını vasiyet edebilmesiydi. Kadınlar da içinde olmak üzere çoğu ehli vakıf kurucusu, kuruluş senedine [vakfiye], mirasçılarının soyu tükeninceye değin vakıf gelirlerinden yararlanacakları hükmünü ekliyordu. Ancak ondan sonradır ki vakıf gelirleri senette belirtilen dinsel amaçlara ayrılabiliyordu.

Vakıf kurucusu olan kadın tüm malını vakfına verebiliyor, miras ve vasiyet için geçerli olan üçte birlik üst sınır vakıf için söz konusu olmuyordu. Vakfedilen mallar vergiye de tabi değildi.

Evkaf Bakanlığı dizininde Osmanlı dönemiyle ilgili 3.316 giriş bulunuyor.[17] Ancak, bu sayı vakıflarla ilgili diğer işlemleri de kapsıyor; vakıf kuruluşları kadar, eklemeler, çıkarmalar ve değişiklikler de bu sayıya dahil. Bakanlık kayıtlarına göre 18. yüzyılda 496 yeni vakıf kurulmuş. Erkek vakıf kurucularının sayısı 393, kadınların sayısı ise 126. Bu da o yüzyılda kadın vakıf kurucuların toplam kurucu sayısına oranının yüzde 25 olduğunu gösteriyor. Kadın vakıflarından 97'si kadınlar tarafından tek başlarına, 7'si başka kadınlarla birlikte, 16'sı erkek akrabalarla, 6'sı ise akraba olmayan erkeklerle birlikte kurulmuş. Kadınlarla erkeklerin birlikte kurduğu vakıflardan 14'ü karı kocalarca, biri bir kadın, kocası ve erkek kardeşince, biri de bir ana oğul tarafından kurulmuş. Akraba olmayan kadın ve erkeklerin birlikte kurduğu vakıflara gelince, bunlardan biri azat edilmiş üç kadınla bir erkek köle tarafından, bir diğeri 15 emir ile iki azat edilmiş kadın köle tarafından, bir üçüncüsü de bir kadınla vasisi tarafından kurulmuş (bkz. Tablo 1).

Kadınların vakfettiği mallar kabaca kentsel ticari mallar, meskenler ve tarımsal mallar olarak tanımlanabilir. Mülk türleri arasında ***mekân***lar (çoğulu ***amakin***), çeşitli dükkân ve atölyeler, ***havasil*** (ambarlar), ***tabakat*** (apartman biçimi evlerde oturma birimleri), ***vekâle***'ler (bir tür han) ve ***rab***'lar (kiraya verilen daire), ayrıca değirmenler, su çarkları, yalaklar, su kaynakları, avlular, bahçeler, kahvehaneler, bir hamam ve verimli tarım toprakları bulunuyor.[18] Kısacası, kadınlar, ölen Müslümanların gömül-

---

17 Bu sayı, Evkaf Bakanlığı arşiv bölümü (defterhane) Müdürü Muhammed Hüsameddin Kinc Osman tarafından verildi ve Bakanlıktaki vakfiyeleri içeriyor. Şeriat mahkemeleri arşivlerinde daha başka kayıtlar da var.

18 "Mekân" terimi sorunlu bir terim. André Raymond bu terimi bir tür mesken ya da barınma yeri olarak tanımlıyor. Ancak, kanımca, vakfiyelerdeki verilere bakıldığında

TABLO 1: VAKIF KURAN KADINLARIN SAYISI 1700-1800

Kadınların tek başlarına kurduğu vakıflar	97
Kadınların başka kadınlarla birlikte kurduğu vakıflar	
Annesiyle birlikte	2
İki kız kardeş	2
İki yeğeniyle birlikte	3
Kadınların erkeklerle birlikte kurduğu vakıflar	
Kocasıyla birlikte	14
Koca ve erkek kardeşiyle birlikte	1
Oğluyla birlikte	1
Akraba olmayan erkeklerle birlikte	6
TOPLAM	126

VAKIF KURAN ERKEKLERİN SAYISI 1700-1800

Erkeklerin kendi başlarına ve başka erkeklerle birlikte kurduğu vakıflar	360
Erkeklerin kadınlarla birlikte kurduğu vakıflar	
Eşiyle birlikte	14
Eşi ve kayınbiraderiyle birlikte	2
Annesiyle birlikte	1
Akraba olmayan kadınlarla birlikte	16
TOPLAM	393

Kaynak: Kahire, Evkaf Bakanlığı

mek üzere hazırlandığı bir işletme dahil gelir getiren her tür mal ve mülkün sahibi olabiliyor ve bunları vakfedebiliyorlardı.[19]

Kadınların mal sahipliğini daha geniş bir iktisadi bağlama yerleştirmek için, önce kadınların iktisadi etkinliklerini genel Mısır ekonomisi içine yerleştirmek, sonra da kadınların servet ve yatırım kararlarıyla erkeklerinkini karşılaştırmak gerekiyor.

18. yüzyıl Mısır'ı, Asya, Afrika ve Avrupa'ya uzanan ticaret yollarının

bu tanım fazla dar kalmakta, terim çeşitli anlamlara bürünmektedir. En sık olarak bir tür mesken anlamında kullanıldığını kabul ediyorum; ancak, dükkân ya da ambarlar için de kullanılabiliyor.

19 Kahire Evkaf Bakanlığı, Vakıf No. 2239. Söz konusu işletme *Mekânü'l- mu'add li techizü'l- emvati'l-Muslimin* olarak tanımlanıyor.

kesiştiği yerdi. Mısır'ın zenginliğinin temelinde ticaret yatıyor, uzun yollar aşan kahve ve baharat ticaretini, yerli kumaş üretimi ve dışsatımı izliyordu. Gerçekten de, 18. yüzyılın en önemli zanaat etkinliği dokumacılıktı. Dolayısıyla, Mısır ticaret ekonomisindeki en büyük servetler uzak ülkelerle olan ticaretten, birinci planda kahve ve baharattan, ikinci olarak da dokumacılıktan elde ediliyordu. Sermayelerini *vekâle* ve hanlara, *rab*'lara (bir vekâlenin üstüne yapılan ve tüccarlarca kiralanan daireler), ambarlara (*havasil*, tekili *hasil*) ve dükkân türlerine (*havanit*, tekili *hanut*) yatıran kadınlar, zamanın ekonomisi bağlamında ve erkeklerle kadınların kullandığı üretken yatırım biçimleri açısından, akılcı davranmış oluyorlardı.[20]

TABLO 2: ÇEŞİTLİ TÜRLERDE MÜLK VAKFEDEN KADINLARIN SAYISI

Mekân	60
Hanut	27
Tarıma elverişli toprak	12
Vekâle/han	11
Zanaat atölyesi	11
Rab	7
Kahvehane	6
Hasil	4
TOPLAM (mülk sayısı)	138

Kaynak: Kahire, Evkaf Bakanlığı

Kadınların mal ve mülklerinden ne kadarının vakfa verildiğini, başka bir deyişle, gelir getiren malların tümünün vakfa verilmiş olup olmadığını vakıftan öğrenme olanağımız yok. Dolayısıyla, yalnızca bir vakfı temel alarak bunu kuran kadının hali vakti yerinde değil, çünkü Züleyha Hatun el-Beyza kızı gibi Kavsun'da tek bir *mekân*, ya da Meryem es-Sevda gibi Han el-Halili'deki bir *rab*'da ayda yalnızca 15 para kira getiren bir *tabaka*'yı bağışlamış, diyemiyoruz.[21] Öte yandan, vekâle gibi kârlı bir

---

20 *Vekâle* ve hanlar, ambarlar (*havasil*) gibi Kahire'nin ticari ekonomisinin temelini oluşturuyor, giriş katında dükkânlar (*havanit*), üst katta ise tüccarların oturduğu *tabakat* ya da bulunuyordu. André Raymond, *vekâle* teriminin ortaçağdan itibaren izini sürerek 18. yüzyılda eskiden kalma *funduk* ve *kaysariyye* gibi terimlerin yerini aldığı ve anlamları aynı gibi göründüğü halde "vekâle" sözcüğünün "han"dan daha sık kullanıldığı sonucuna varıyor. Bkz. *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle*, 2 cilt, Şam, Institut Français de Damas, 1974), I, s. 251-254.

21 Vakıf No. 144 ve 69, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Vakıflardaki mülklere ilişkin özet bilgi için bkz. Ek.

mülkü ya da gelir getiren çok sayıda mülkü olan bir kadının halinin vaktinin yerinde olduğunu, kadının vakfından hareketle ve epeyce kesinlikle söyleyebiliyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, kadınların çoğu (103 kadından 60'ı), diğer tür mülklerdense bir ya da birkaç mekânın tümünü ya da bir bölümünü vakfetmiş. Bazı kadınların vakfettiği tek mülk bir mekân olduğu halde bazılarının vakfettiği çok sayıda mülkten yalnızca biri mekân. Raymond'a göre, mekân, orta halli bir tacirin taşınmaz mallarının dörtte bir kadarını temsil eden önemli bir yatırımdı.[22]

Kadınlar, mekân ve dükkânlarından sonra diğer mülkler içinde en çok, toprak dışında, vekâlenin tümünü ya da bir bölümünü vakfediyordu. Raymond'a göre, bir vekâle bedeli bir milyon parayı aşabiliyordu ve bu, zamanın Kahire'sindeki diğer her tür iktisadi yatırımın değerini fazlasıyla aşan bir tutardı.[23] Dolayısıyla kadınlar dönemin en kârlı yatırım malının sahibi olmakla kalmıyor, mal sahibi olarak, hatırı sayılır karmaşıklıkta bir yatırımı yönetmek zorunda da kalıyorlardı. Vekâleleri oluşturan çeşitli birimler, binadaki çeşitli alanları kullanan tacirlere, dükkâncılara ve zanaatçılara kiralanıyordu. Vekâlenin sahibi olan kadın üstteki rabın da sahibiyse, genellikle tacirlere aylık olarak kiralanan bu birimlerin yönetimini üstlenmesi gerekiyordu.

Vekâlelere yatırım yapmış olan on bir kadından beşi vekâlenin bütününü, altısı ise belirli vekâle hisselerini vakfetmiş. Beş kadın da, vekâlenin üstündeki rabın bütününü ya da bir bölümünü vakfetmiş. On bir kadından birinin vakfa verdiği tek mülk bir vekâle; bir başka kadının vakfı ise bütünüyle bir vekâledeki hisselerinden oluşmuş. Buna karşılık diğer dokuz kadın açısından vekâle, sahibi olup vakfettikleri çeşitli mülklerden yalnızca biri.

Örneğin, 1758/1172 yılında Ta'ife-i Cemeliyyan'dan (deveciler taifesi) Emir Rıdvan Ağa'nın kızı es-Sit Ayşe Hanım, Bulak'taki bir vekâlenin bütünüyle birlikte, su çarkları, bir fırın, bir değirmen (*tahun*) ve sayısı belirtilmeyen mekânlar vakfetmiş.[24] Ayşe, salt vakıftaki ve değirmendeki yatırımıyla bile dönemin en zengin tacirleri arasına girebilecek durumda. Bulak'taki vekâlelerin satış bedeli 1717'de 100.000 paradan, 1792'de 259.200 paraya çıkmış. Değirmenlerin değeri 1690 yılında 16.600 parayken, 1795'te 35.750 para olmuş. Ayşe'nin başka yatırımları da var (Ay-

---

22 Raymond, *Artisans et Commerçants* I, s. 409.

23 *Agy.*, s. 258-259.

24 Vakıf No. 2441, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Vakıflardaki mülklere ilişkin özet bilgi için bkz. Ek.

şe'nin mülk olarak servetini tacir ve zanaatkârların ortalama taşınmazlarıyla karşılaştırmak için, bkz. Tablo 3.)

Bir başka örnek de, merhum Emir İsmail Bey el-Kebir el-Kazdağlı'nın azat edilmiş kölesi Abdullah el-Beyza'nın kızı es-Sit Zeyneb Hatun'dur; vakfettiği hatırı sayılır miktarda mülkün arasında şunlar vardır: Hattü'l-Guriye'de bir vekâle, iki vekâle daha, bir iç bahçe, Hattü'l-Nasriye'de bir mekân, ekmek yapımı ve satışı için bir mekân, Hattü'l-Guriye'deki bir dükkânın dörtte bir hissesi, Hattü'd-Davudiye'de bir kahvehane ve Hat Kavsun'da üç mekânla iki dükkân.[25] Raymond'un verdiği rakamlara göre eski Fatımi kenti içinde yer alan vekâleler 360.000 parayla 750.000 para arasında satılmaktaydı. Bir dükkânın ortalama satış bedeli 6.261 paraydı; Zeyneb Hatun ise üç dükkânın sahibiydi, bir dördüncüsünde de dörtte bir hissesi, Kahire'deki en saygıdeğer semtlerin ikisinde ise daireleri vardı: Birkatü'l-Fil'in doğu kıyısındaki yalnızca beylerin oturduğu Kavsun ile, Halicü'l-Mısri'nin batısında, Kâşifler semtindeki en-Nasriye. Elindeki mülklere bakıldığında, Zeyneb Hatun'un dönemin en zengin tacirleri arasında yer almış olması olası görünüyor.

Vakfeden kişilerin mülklerinin değerini, dolayısıyla zenginlik derecesini, vakıf senetlerinden ya da vakfiye dizininden çıkarmak zor. Vakfiyede, yasal olarak satın alınmış ya da değiş tokuş (*istibdal*) edilmiş mülklere vakfeden kişi tarafından ödenmiş olan bedel genellikle belirtilmediği gibi, bütünü vakfedilen mülklerin değeri de kayda geçirilmemiş. Yukarıda sözü edilen iki örnekte de, Raymond tarafından verilen satış bedelleri temel alınarak kaba değerlendirmeler yapıldı. Her ne kadar bu gibi değerlendirmeler kesin olmaktan uzaksa da, böyle bir girişim önemli. Kadınların vakfettiği mülklerin parasal değerini tahmin etmek, kadınlar tarafından girişilen işlemleri ve hangi tür malların sahibi olduklarını kaydetmekle yetinmenin ötesine geçip kadınları iktisadi aktörler olarak ele almamıza olanak sağlıyor.

Kadınlarla 18. yüzyıl ekonomisi arasındaki ilişkinin daha da iyi bir kılavuzu, kadınların aldığı yatırım kararlarıyla en zengin tacirler tarafından alınan yatırım kararları arasında bir karşılaştırma yapmak olur. Tüccarlara, yani en zengin ticaret erbabına ait servetlerin büyük bir bölümü, vekâlelara, dükkânlara ve meskenlere, daha düşük bir oranda da zanaatçı atölyelerine olmak üzere ticari taşınmazlara yatırılıyordu. Örneğin, 1791 yılında bir ipek simsarının bıraktığı, altı mekân, iki dükkân, bir avlu (*havş*), iki *ka'a* ve bir *mak'ad* dahil mülkler 347.209/163.188 para olarak tahmin

---

25 Vakıf No. 509, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Bakanlık dizini bu vakıf için, 1790/ 1205 yılıyla 1804/ 1219 yılı arasında dört ayrı numara vermiş: 509, 510, 513 ve 514. Vakıflardaki mülklere ilişkin özet bilgi için bkz. Ek.

ediliyor.[26] Ticaretle uğraşanların en zengini olan ve başlıca kahve ve baharat işi yapan tüccarların taşınmazları arasında bu yatırımlar çok önemli. Örneğin, Tulun mahallesinde kahve tüccarlığı yapan Abdürrahman et-Tunisi 1727 yılında değeri 222.335/168.975 para olarak tahmin edilen mülkler bırakmış, bunun 138.604 paralık kısmı, aralarında altı mekân, bir dükkân ve iki ambarın bulunduğu ticari taşınmazlardan oluşmuştur.[27] Daha önce de gördüğümüz üzere kadınlar da tacir olarak aynı tür kentsel ticari taşınmaz karışımına yatırım yapıyordu. Bunun anlamı, mallar satın alan, satan ve vakfeden kadınların bazı kararlar aldığıdır: Birincisi, sermayelerini yatırmak için, ikincisi, sermayelerini gelir getirecek bazı mülklere yatırmak için. Her iki karar da kadınların zamanın ekonomisini anladıklarını ve yatırımlarıyla, vakıflarıyla, o ekonominin etkin katılımcıları olduklarını gösteriyor.

TABLO 3: ZANAATKÂRLARA VE TACİRLERE AİT TAŞINMAZLARIN SABİT PARA CİNSİNDEN ORTALAMA DEĞERİ 1776-1798

Zanaatkârlar	29.644
Esnaf (tüccar hariç)	68.316
Esnaf (tüccar dahil)	133.752

Kaynak: André Raymond, *Artisans et commerçants.*

EVLİLİK, NİKÂHSIZ BİRLİKTELİK VE MÜLKİYET

Memlûk sistemi, gerek ortaçağda gerekse Osmanlı döneminde toplumsal cinsiyete dayalı bir sistemdi. Memlûk olmak, erkek olmak demekti. Dolayısıyla, kadınların siyasal anlamda hanehalkı mensubu sayılıp sayılmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Kanımca, hanenin gücü ve sürekliliği açısından evliliklerin ya da evlilik dışı cinsel birlikteliklerin önemi nedeniyle, bu sorunun yanıtı evet olmalı. Ayrıca, daha önce de gördüğümüz üzere, bu hanehalklarına mensup kadınların, Kahire'de ve taşrada değerli, gelir getiren mülkleri vardı. Osmanlı döneminde siyasal iktidar mülklerin ve ge-

---

26 Taşınmazların değerlerine ilişkin tahmin olarak verilen iki sayıdan birincisi çağın parası cinsinden, ikincisi ise sabit para cinsindendir. Raymond, 18. yüzyıl para değeri olarak sabit bir değer hesaplamış. Çağın parasını dönüştürme yöntemi ve bir çizelge için bkz. *Artisans et commerçants* 1: liv. İpek simsarının taşınmazlarıyla ilgili örnek, 2, s. 406'da.

27 *Agy.*, 2, s. 406.

lirlerinin denetimini elinde tutma temeline dayandığından, egemen sınıflara mensup kadınlara, iktisadi güç kadar, bir miktar siyasal gücün de sahibi gözüyle bakılmalı.

Memlûk ileri gelenleri evliliği ve evlilik dışı birlikteliği, aralarındaki bağı güçlendirmek için kullanıyorlardı. Salih Calibi gibi efendiler genellikle Memlûklerle kadın köleler arasında evlilikler ayarlardı. Memlûkler, efendilerinin kızları, kız kardeşleri ve dullarıyla da evleniyordu.

Efendi adlarının genellikle vakfeden kişinin soyağacını oluşturduğu vakfiyelerdeki pek çok örnekte, bir Memlûkle aynı efendiye ait bir kadın kölenin evlenmiş olduğu görülüyor. Örneğin Mahbube, vakfiyesinde böyle adlandırılıyor: "es-Sit Mahbube Hatun binti Abdullah el-Beyza ma'tukat-ı mevlana el-Emir İbrahim Bey el-Kebir ve zevcat-ı İsmail Bey Kâşif ma'tuk-ı İbrahim Bey el-Kebir" (Mahbube Hatun, Beyaz Abdullah'ın kızı, muhterem Emir İbrahim Bey'in azat edilmiş kölesi; Emir İbrahim Bey'in azat edilmiş kölesi olan İsmail Bey'in eşi).[28] Dolayısıyla, İbrahim Bey el-Kebir, hem Mahbube'nin hem de İsmail'in efendisiydi ve iki kölesi arasındaki evliliği düzenleyenin de o olduğunda kuşku yok. Bir başka örnekte, ölen kocasının eski Memlûk'uyla evlenen bir dul söz konusu: Abdullah kızı Eminetullah, Abdürrahman el-Kethüda'nın dulu, ölen kocasının azat edilmiş kölesi Muhammed Caviş ile evli.[29]

Kadınlar hem eş ve nikâhsız eş olarak erkeklerle hanehalkı arasındaki ittifak açısından yaşamsaldı, hem de mal mülk sahibi olarak genellikle servetin hane içinde birinden ötekine aktarılarak korunmasının vasıtasıydı. Bir emir öldüğünde mirasçısı emirin yalnızca unvanını değil, dulunu ve mallarını da alıyordu. Bu geleneğin özellikle Kazdağlılar arasında yaygın olduğuna dikkat çeken el-Ceberti bu konuda pek çok örnek veriyor.[30] "Kazdağlı beytinin Memlûkleri Kazdağlıların dullarıyla evlenip evlerine yerleşiyorlardı."[31] Yeniden evlenen dul yeni evliliğine yalnızca tüm malını mülkünü değil, ölen kocasından miras kalan malları, ayrıca ölen kocasının vakfettiği mallardan kendi nezareti altında olanları getiriyordu.

El-Ceberti'nin verdiği örneklerden biri, Zülfikâr Bey'in Memlûk'ü olan Emir Ali Bey Zülfikâr'dır. Zülfikâr hayattayken Ali Bey onun hazinedarıy-

---

28 Vakıf No. 3131, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Vakfın özeti için bkz. Ek.

29 Vakıf No. 138, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Vakfın özeti için bkz. Ek.

30 Kazdağlı sülalesi 18. yüzyıl Mısır'ındaki en güçlü sülaleydi. Kazdağlı Emir Ali Bey el-Kebir bu hanehalkındaki iktidarı pekiştirmeye, diğer haneleri kendine ve bu sülaleye boyun eğdirmeye girişmişti.

31 Abdürrahman el-Ceberti, *Acaibü'l-âsâr fi't-teracim ve'l-ahbâr*, 7 cilt, Kahire, Lecnetü'l-Beyani'l-'Arabi, 1959-67), 1, s. 114; 2, s. 146.

dı. Kasımilerin kesin çöküşünü başlatan olay olarak Zülfikâr'ın öldürülmesinden sonra Ali Bey, efendisinin rütbesi olan sancak beyliğini miras almış ve efendisinin duluyla evlenmişti.[32] Bir başka ve ilgi çekici örnek de, 18. yüzyılın en güçlü zenginlerinden Kazdağlı Osman Kethüda'nın gözdesi Şivekâr olayıdır. El-Ceberti, Osman'ın ölümüyle ilgili olarak, yandaşlarından Süleyman Caviş'in terekeden sorumlu olduğunu anlatıyor. Osman ölünce, Süleyman tüm mallara el koymuş ve Şivekâr'la evlenmiştir.[33] Süleyman 1151/1738 yılında ölür ve bundan otuz beş yıl sonra Şivekâr, Osman Kethüda'nın vakfına ait bir menzili de kapsayan kendi vakfını kaydettirir.[34] O sıralar Şivekâr, Emir İbrahim Kethüda Müstahfizan el-Kazdağlı'nın eşidir. Söz konusu mülkün Şivekâr'ın denetimi altına nasıl girdiği ne Osman Kethüda'nın vakfiyesinde belirtilmiş, ne de Şivekâr'ın vakfiyesinde. Şivekâr bu mülkü Süleyman'la evlenerek ya da Osman'ın vakfından yararlananlardan biri olarak elde etmiş olabilir. Her durumda, mülkü kendi ölümüne kadar elinde tutabilmiş ve kendi mirasçılarına ayırabilmiştir.

Diğer bilimsel çalışmalarda işaret edilen, Memlûk hanelerindeki bölünme eğilimi, kanımca, erkekler arası bağları güçlendiren evlilik ve cinsel birliktelik gibi pekiştirici önlemler yoluyla tersine döndürülüyor. Bu birliktelikler mal ve mülkü aynı hanehalkı içinde aktarıp koruma ve daha da önemlisi, haneyi bir kuşaktan ötekine sürdürme işlevi de görüyordu. Söz konusu hanelerin zayıflığına odaklanan P.M. Holt gibi bilimciler, içkin bir istikrarsızlığı olan bir sistemin istikrar kazanmasında ve Memlûk sisteminin bir kuşaktan diğerine sürdürülmesinde kadınların ve evliliğin önemini gözden kaçırıyor.

Ortaçağ dönemindeki Çerkez Memlûk sisteminde, özgür doğan Müslümanlar Memlûk statüsü edinemiyordu. Çerkez sultanlarının ve emirlerinin oğulları babalarının rütbe ve unvanının mirasçısı olamıyordu. 18. yüzyılda emirlerin oğulları babalarının egemen sınıf statüsünün vârisi olmaya başlar başlamaz bu durum da değişmeye başladı. İki durumda da kadınlar sistemin yaşamsal öğeleriydi. Gerek ölen kocalarının Memlûku ya da *tabi*'siyle evlenmek, gerekse oğullar ve mirasçılar doğurmak yoluyla sürekliliği sağlayan, kadınlardı. El-Ceberti'nin yazdıklarından ve vakfiyelerden açıkça anlaşıldığı üzere kadınlar Memlûk sisteminin yalnızca sürekliliğini değil, meşruluğunu sağlamak açısından da önemliydi. Bir adamın efendisine ait mal ve mülke el koyması ya da mirasçı olması ve efendisinin rütbesini, mevkiini alması yeterli değildi; öyle anlaşılıyor ki, eylemlerinin

---

32 el-Ceberti, 2, s. 46, 57.

33 el-Ceberti, 2, s. 57-58, 72-73.

34 Vakıf No. 921, Evkaf Bakanlığı, Kahire. Şivekâr'ın vakfına ilişkin bir özet için bkz. Ek.

meşrulaşması için efendisinin duluna da gereksinimi vardı. Dolayısıyla, kadınlar ve evlilik hem malların hem de iktidarın aktarıldığı kanal olarak işlev görmekteydi.[35]

Kadınların bu sistemde oynadığı rolün uç örneklerinden biri, ölümünden sonra Özbekiye'deki evine Kazdağlı İbrahim Kethüda tarafından el konan Muhammed Şalibi es-Sabuncu'nun dul eşidir. İbrahim, Muhammed'in duluyla hazinedarı Mahmud Ağa'nın evlenmesini ayarlamıştır. Mahmud öldüğünde de kadını, Mansura kâşifi ya da valisi atadığı Hüseyin Ağa'yla evlendirmiştir.[36]

Hanehalkı mensupları birbirleriyle sürekli savaş halinde olduklarından, kadınlar da kendilerini ister istemez 18. yüzyılın belirgin özelliği olan ölümcül kanlı çatışmaların içinde buluyordu. Örneğin, 1725 yılında Kasımilerle Fekariler arasındaki bir mücadele sırasında bir Fekari beyi, elde ettiği bir fermanla önde gelen üç Kasımi kadını sürgüne göndermişti: İvaz Bey'in kızı Hanım, Paşa'ya karşı komplo kuranlardan biri olup tutuklanarak idam edilen Mustafa Bey'in annesi, bir de Ali Bey'in nikâhsız eşlerinden biri.[37] Bu emre çok öfkelenen Kazdağlı Osman Caviş, Paşa'yı ikna ederek sürgünün ev hapsine çevrilmesini sağlamıştı.

Aynı yüzyıl içinde daha sonraki bir olayda Ali Bey el-Kebir güç kazanırken, sürgüne yollanan bir emirin nikâhsız eşi, kendisini ve efendisini savunmak için silaha sarılır. El-Ceberti'nin anlattığına göre, Ali Bey, Müstahfizan ağası Abdürrahman'a Aşağı Mısır'a sürgün edilen ama Kahire'ye dönen ve kentin Salibe bölgesindeki bir evde kalan İsmail Ağa adlı bir subayı öldürme emri vermiştir. El-Ceberti, İsmail'in yürekliliğiyle tanınan bir kişi olduğunu ve gösterdiği cesaretten ötürü kutlandığını bildirmektedir.

> Abdürrahman'la etrafındakileri evinin önünde görünce kendisini öldürmeye geldiklerini anladı ve görünmeyi reddederek evin kapısını kapadı. Abdürrahman ateş etmeye başladı. İsmail'in yalnızca eski bir tüfekle bir yivli tüfeği, yanında da yalnızca cariyesi olan Türk kadını vardı. Tüfeklerden biriyle İsmail ateş ederken kadın da diğeriyle ateş ediyordu. Çatışma iki gün sürdü. Abdürrahman Ağa'nın adamlarından pek çoğu, İsmail'in kurşunlarıyla vurulup düştü. Sonunda İsmail ateşi kesti: Barutu ve saçması bitmişti. Abdürrahman ona can güvenliği sözü verdi. Bu söze güvenen İsmail merdivenlerden indi, ancak

---

35 Memlûk kadınlarının mülkiyet ve statü kanalı olarak durumu, klasik çağ Atina kadınlarının durumuna benziyor; Atina kadınları da kendileri hukuken vatandaş olmamakla birlikte, mirasçılarına vatandaşlık statüsü ve mülkiyet aktarıyorlardı.

36 el-Ceberti, 2, s. 116, 150.

37 el-Ceberti, 1, s. 153, 163.

düşmanlarından biri tuzak kurmuştu; bir kılıçla İsmail'in üstüne yürüdü. O zaman tüm diğerleri de üstüne çullanıp boynunu vurdular.[38]

Memlûk sistemini yeniden üretmek açısından kadınların ve evliliğin taşıdığı önem göz önüne alındığında, kadınların evlenmeyi ya da yeniden evlenmeyi reddedip edemediği sorusu ortaya çıkıyor. El-Ceberti'den ve vakfiye gibi kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kadınlara bu konuda fazla söz düşmüyordu. Ancak, kadınların statü ve gücünün hanehalkı mensupluğuna bağlı olmasının evlenmeleri ve yeniden evlenmeleri konusunda güçlü bir özendirici oluşturduğu belirtilmelidir. Crecelius bu konuda Salın örneğini veriyor; Salın, Ali Bey el-Gazzevi'nin dullarından biridir ve bir evlilik önerisini reddetmeyi başarmıştır. Ali Bey'in kardeşi İsmail Ağa, Salın'dan kendisiyle evlenmesini istemiş, ancak, Salın bunu reddederek başka bir hareme girmiştir. Salın, sonunda İsmail Ağa'yla evlenecektir, ancak, Salın'ın eski efendisinin kızı, İsmail'in de ilk eşi olan Fatma'nın ölümünden sonra.[39] Dolayısıyla, toplumsal olduğu kadar siyasal yaşamın da hanehalkı çevresinde örgütlenmesinin anlamı, kadının bağımsız yaşayamaması, başka bir deyişle kendi hanesinin başına geçememesiydi. İster evli olsun ister olmasın, isterse arzu etmediği bir evlilikten kaçmaya çalışmakta olsun, kadın ancak başında bir erkeğin bulunduğu bir hanehalkının mensubu olarak yaşayabiliyordu.

SONUÇ

17. yüzyıl sonlarında Mısır'da yeniden kurulmuş olan Memlûk sistemi, bir iktidar örgütleme ve yeniden üretme yöntemiydi. Oysa bu sistem bugüne değin yalnızca bir erkek sistemi olarak incelenip yazılageldi. Kadınlar Memlûk hanehalklarının kıyıda kalan, önemsiz mensupları olarak görüldü. Başka bir deyişle, tarih bize Ali Bey el-Kebir'i anlattı ama, Ali Bey'in ölümünden sonra hayatta kalan ve Ali Bey'in Kazdağlı sülalesinin başı olan haleflerinden biriyle evlenerek 1798 Fransız işgaline kadar yaşayan eşi Nefise el-Beyza'yı anlatmadı.

Dolayısıyla, kadınların tarih yazımında hemen hemen hiç olmaması nedeniyle tarihçinin birincil görevlerinden biri bu kadınların yaşamlarını ele alarak dönemin tarih kayıtları içine oturtmak oluyor. Ancak, bu çalışma, tarih anlatımına kadınları eklemenin dönemin tarihine bakış tarzını değiştirip değiştirmeyeceği sorusunu ortaya çıkarmış durumda: Joan

---

38 el-Ceberti, 2, s. 390; 3, s. 14-15; el-Ceberti kadını Arapça olarak *cariye turkiyye* diye tanımlamaktadır.

39 Daniel Crecelius, *The Roots of Modern Egypt*, s. 118.

Scott'ın sözleriyle, kadınların Osmanlı Mısır'ındaki Memlûk canlanmasına katıldıklarını bilmek, bu olaya ilişkin anlayışı değiştirir mi? Scott'ın dediği gibi, bu tür yanıtların kadın tarihine getirdiği sorun, sonuçta kuramsal bir sorun.[40]

Bu sorunu çözme girişiminde bulunmak, tarihsel çözümlemede birincil aygıt olarak toplumsal cinsiyetin kullanılmasını gerektiriyor. Toplumsal cinsiyetin bir çözümleme aygıtı olarak kullanılması bizi Memlûk sistemindeki canlanmaya ilişkin anlayışımızı birkaç bakımdan gözden geçirmeye itiyor. Birincisi, bu kullanım bize kadınların hanehalkı ya da sülale için iç birlik, süreklilik ve yeniden üretim açısından yaşamsal olduğunu gösteriyor. İkincisi, kadınların hanehalkı açısından taşıdığı önemi gösterdiğimizde, bu hanelerin daha önce sanıldığı kadar zayıf ya da bölünmeye eğilimli olmadığını görebiliyoruz. Üçüncüsü, kadınlar yoksa, ister Fransız Devrimi söz konusu olsun ister Memlûk canlanması, tarihin kısmi ve eksik olduğunu anlıyoruz.

EK

VAKIF DİZİNİ

Vakıf

No.	Yıl	Vakfedenin adı, mülkün tipi ve yeri
69	1164/1750	Meryem es-Sevda, Ali Ağa el-Cerid li'nin azat edilmiş kölesi; Han el-Halili'nin tepesindeki bir hanın üstünde yer alan rabda bir tabaka.
2441	1172/1758	Taife-i Cemeliyyandan El-Emir Rıdvan Ağa kızı es-Sit Ayşe Hanım; Hat Kanatir es-Siba'da amakin ve su çıkıklarında hisse, Babü'l-Hark'ta ve Hattü's-Sab'da bir değirmen ve Bulak'ta bir vekâle ve Hat Suveykatü'l-La'la'da amakin.
3131	1206/1791	Abdullah el-Beyza kızı es-Sit Mahbube Hatun, el-Emir İbrahim Bey el-Kebir'in azat edilmiş kölesi; Kahire dışında, Kantarat Aksungur ve

40 Scott, "Gender: A Useful Cotegory of Historical Analysis", s. 31.

		Suveykatü's-Saba'in arasında bir mekân, mekânın karşısında, iki dükkândan oluşan hıliv, Suveykatü's-Saba'in yakınında Darbü'l-Hecr'deki Mısr'da küçük bir vekâlenin hılivi ve bir avlu ve Heratü'n-Nasıri karşısında Darbü'l-Musul'da yedi *kira*'lık bir hisse.
921	1176/1762	Şivekâr Kadın el-Beyza, Osman Kethüda Müstahfizanü'l-Kazdağlı'nın azat edilmiş kölesi; çeşitli mahallelerde taşınmaz mallar; Bulak ile Kamrü'l-Ayni arasında bir bahçe (*cennet*) ve çeşitli yerlerde arsa ve bir maaş (*müretteb*).
509[41]	1187-1210/1773-1795	Abdülbeyza kızı es-Sit Zeyneb Hatun, merhum Emir İsmail Bey el-Kebir el-Kazdağlı'nın azat edilmiş kölesi; Kanatir es-Siba ile Darbü's-Seyyide Zeyneb içindeki es-Saba' Sakayat arasında bir havş, Darbü'l-Cedide içindeki Mısr'da bir mekân ve mekânın bulunduğu arsadan bir bölüm; ekmek yapım ve satışı için bir dükkân; vekâletü'l-Careyşi diye bilinen Hat Guriye'deki bir vekâle; Hattü'l-Guri'de, Cemaleddin Muhammed Efendi el-Kavafi vekâlesi olarak bilinen bir vekâle ve vekâletü'l-Çerkesiye; Hattü'l-Guriye'de, el-Guri türbesinin alt tarafındaki bir dükkânın dörtte bir hissesi; ed-Davudiye Camii yakınlarında Hattü'd-Davudiye'deki rabbın altındaki kahvehane diye bilinen bir dükkân; Hat Kavsun'da el-Mas Camii'nin yakınlarında, *zukak* içinde bir mekân; günümüzde Atfa Murad Bey Muham-

41 Zeyneb Hanım'ın vakfı, sicilde bir dizi numara verilmiş birkaç belgeden oluşuyor: 1205/1790'dan Na.510; 1203/1788, 1204/1789 ve 1216/1801'den 514; ve 1219'dan 513.

		med olarak bilinen Darbü'n-Nakibü'l-Eşraf'ta Kat Kavsun'da Mısr'daki iki mekân; ve Darbü'l-Hamam yakınlarında aynı mahallede bitişik iki dükkân.
144	1202/1787	Mısr Defterdarı Muhammed İsmail Bey kızı Ayşe Hanım'ın azat edilmiş kölesi, Züleyha Hatun el-Beyza kızı; Hat Kavsun'da mekân ve bir maaş.
138	1198/1783	Es-Sit Eminetullah el-Beyza, Abdürrahman el-Kethüda el-Kazdağlı'nın azat edilmiş kölesi ve eşi; Hattü'l-Murda el-Mevli'de, Bulak'ta bir vekâle ve rab ve 12 dükkân ve Buheyre bölgesinde bir arazi hissesi.

18. YÜZYIL GALATA KADI SİCİLLERİNDE OSMANLI KADINLARININ TOPLUMSAL SINIRLARI

FATMA MÜGE GÖÇEK
Michigan Üniversitesi
MARC DAVID BAER
Chicago Üniversitesi

Feminist kuram ile yeni toplumsal tarih bilgilerine dayalı araştırmaların kesişmesi, özgül olarak sıradan kadınların deneyimlerinde odaklanan özgün tarih incelemeleri üretiyor. Bununla birlikte, sürüp giden bir sorun var: Tarihte sıradan kadınların deneyimlerini işaretleyen toplumsal sınırları nasıl çiziyoruz? Ortadoğulu kadınlar üstüne, Keddie ve Baron'unki (1991) gibi yeni incelemelerde, kamusal alanla özel alan arasındaki ayrım sorgulanıyor. Peki, tarihte kadınlara ait deneyimin içinde yer almış olduğu toplumsal sınırları görmek için bu kamusal/özel ayrımının ötesine nasıl gidebiliriz? Makalemizde ele almaya çalışacağımız soru bu. İstanbul kentinin ayrılmaz bir parçası olan 18. yüzyıl Galata'sındaki Osmanlı kadınlarıyla ilgili mahkeme kayıtlarını ampirik çözümlemesini yaptıktan sonra,[1] yasal alan, fiziksel alan ve topluluk alanı öğelerinin bir noktada kavuşarak Osmanlı kadınlarının deneyim sınırlarını meydana getirdiğini ileri sürüyoruz. İmparatorluğun şer'i mahkeme sistemi ve cemaat mahkemelerince oluşturulan hukuk alanı, Galata coğrafyasının oluşturduğu fiziksel alanla ve, hukuk dilinde içkin olan toplumsal kategorileştirme edimine ek

1 Burada çözümlenen mahkeme kayıtlarının tümü, Galata Müftülüğü'nde envantere No. 268, No. 395 ve No. 493 olarak geçirilmiş üç defterde yer alıyor.

olarak, kadınlara kendi etnik-dinsel kimliklerince tanınan topluluk alanıyla kesişerek kadın deneyiminin toplumsal sınırlarını belirlemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların deneyiminin sınırlarını fiilen çizen neydi? Ronald Jennings (1975), Haim Gerber (1980), daha yakın zamanlarda Judith Tucker (1985), Suraiya Faroqhi (1987), Gülru Necipoğlu (1991), Julie Marcus (1992) ve Leslie Peirce (1993) gibi bilimcilerin çalışmaları, Osmanlı toplumunda kadınların çok çeşitli deneyimlerini aydınlatıyor. Bu tarihçilerin hepsi yabancı gezginlerin bize aktardıklarının ötesine geçip Osmanlı kadınının gücünün ve etkinliğinin nasıl engellendiğini resmetmek için arşiv belgelerine başvuruyorlar. Zaman bakımından, Osmanlı tarihi yelpazesinin bütününü elden geçirdiler, böylece bir sonraki aşamanın, Osmanlı kadınlarının deneyimini kuşatan toplumsal sınırları saptama aşamasının zeminini hazırladılar.

KURAMSAL BAĞLAM: OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KADINLARIN DENEYİMİNİ KUŞATAN TOPLUMSAL SINIRLARIN SAPTANMASI

Toplumsal sınırlar ve kadınların deneyimi, Dorothy Smith (1990) ve Sandra Harding (1991) gibi bilimcilerin feminist bilgi toplumbiliminde ortaya çıkardığı iki yeni kavram. Söz konusu iki bilimci de, kamusal nüfuz alanını vurgulayan bilimsel çözümlemelerde kadınların sürekli kenara itildiğini öne sürerek, kadının gücünü gösterebilmek için özel alana girme cesaretini gösteriyorlar. Ancak, kamusal nüfuz alanı ile özel nüfuz alanı arasında ataerkillik lehine bir eşitsizlik olduğuna göre, her iki bilimci de nüfuz alanı kavramını sürdürmenin akıllıca olup olmadığı sorusunu soruyor. Bu iki bilimci, her iki alanın altında da iktidar yapılarının yatması nedeniyle, köklü bir değişiklik, kadınların yaşanmış deneyimini yakalamaya çalışan "farklı bir düşünme ve toplumu bilme yöntemi" öneriyor (Smith 1990, s. 6-7). Smith, "yalnızca metinlerde var olan dünyalar yapan, deneyim mahallini, fiili öznelerin varlığını ve içinde yaşadığımız dünyanın fiili durumunu unutan o eski yöntemlere geri dönmemeyi" savunuyor (1990, s. 212). Ortadoğu bağlamında toplumsal cinsiyet çözümlemesine uzun süredir egemen olan kamusal/özel ikilisinin yerine kadınların deneyimi gibi yeni bir kavram koyuyoruz. Yeni kavram, kadının gücünde odaklanarak, toplumun bütün yönlerinde kadının eylem ve etkileşimlerinin izini sürüyor; gündelik pratiklerden maddi çıkarlara, toplumsal ritüellerden simgesel ifadelere kadar. Peki, bize kadar ulaşan malzeme adamakıllı ayıklanmış ve genellikle de kadınların aleyhine olduğuna göre, tarihte kadınların deneyimini nasıl yakalabiliriz? Yakın zamanlarda yayına hazırlanan ve

Ortadoğu'da toplumsal cinsiyeti yeniden inşa eden bir kitapta (Göçek ve Balaghi 1994) başvurulan yöntem, sözlü tarihin, şiirlerin, şarkıların, atasözlerinin kullanılması ya da yerel kayıtların yeniden yorumlanması oldu.

Yine de, kadın deneyimlerinin tarih içindeki toplumsal sınırlarını vurgulayan bir kuramsal çerçeve geliştirme gereksinimimiz sürüyor. Bourdieu'nün kavramlaştırmasına dayalı "toplumsal" kategorisi (1984, s. 113), iktisadi olanın ötesine uzanarak, maddi olmayan diğer kaynak biçimlerini yakalıyor. Bourdieu, birincil farklılıkların, başka bir deyişle başlıca varoluş sınıflarını birbirinden ayırt eden farklılıkların, toplam sermaye hacminden türediğini belirtiyor; burada toplam sermaye hacminden anlaşılması gereken, fiilen kullanılabilen kaynak ve güç dizisidir: iktisadi sermaye, kültürel sermaye ve toplumsal sermaye. Bu kavramlaştırma, toplumdaki güçleri toplumsal cinsiyet, din, ırk ve etnik özellik gibi ölçütler temelinde marjinalleştirilmiş olan azınlık grupları söz konusu olduğunda özellikle anlam kazanıyor. Osmanlı bağlamında, her ne kadar tüm toplumsal gruplar iktisadi alana eşit biçimde katılıyor görünse de, kadınların deneyiminin sınırlarını çizen ve evlilik, ikametgâh ve miras hukuku kalıplarına dayanan daha pek çok "toplumsal" ölçüt bulunduğu öne sürülebilir.

Gerçekten de, Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınlar yüksek düzeylerde mali sermaye sahibi olabiliyordu ve oldular. Çözümlediğimiz kadı sicilleri içinde, örneğin, Fatma Hatun'un serveti, hatırı sayılır sayıda elmas, inci ve mülkün yanı sıra 138.300 akçeden oluşuyordu (14/493, No. 192). Benzer bir biçimde 1789 tarihli defterde en zengin gayrimüslim kadın olan Ermeni Mardaros kızı Serpuhi'nin serveti (14/493, No. 133), 12.000 akçesi nakit ve üçte biri elmas mücevher olmak üzere toplam 154.520 akçe değerinde ve pek çok Müslüman kadın ve erkeğinkini aşıyor. Ne var ki gerek Müslüman gerekse Ermeni kadınlar için mali zenginlik ille de güç/iktidar anlamına gelmiyordu. Gerçekten de, Osmanlı kadınlarının toplum içindeki iktidarının parametreleri, toplum yapısı içindeki yerlerine göre belirleniyordu. Mekân kısıtlamaları genellikle hukuk sistemi ve cemaatin koyduğu engellerle etkileşerek kadın deneyimlerinin toplumsal sınırlarını belirliyordu. Biz arşiv çözümlemesi yoluyla bu sınırları yeniden resmetmeye çalışacağız.

YÖNTEMBİLİM ÇERÇEVESİ: ŞER'İ MAHKEME SİCİLLERİ

Mal, servetin kaynakları ve bulunduğu yer, mülkiyet, ikamet yeri, din, toplumsal cinsiyet, çocuklar, aile, bir mülke nezaret edenlerin ve reşit olmayanların vasilerinin toplumsal cinsiyeti ve malların değeri hakkında bilgiler içeren şer'i mahkemelerin kayıtlarında, Osmanlı kadınlarının top-

lumsal ve iktisadi durumu üstüne bol miktarda ham bilgi bulunuyor. Bu kayıtların Osmanlı toplumuyla ilgili olarak gösterdiği toplumsal ve iktisadi örüntüler, tüm sınıf ve dinsel-etnik aidiyetlerden kadınları, diğer resmi Osmanlı metinlerinden daha iyi temsil ediyor. Bu kayıtlara ilişkin çözümlemeler kadınların Osmanlı ekonomisinde, özellikle mülkiyet işlemleri alanında etkin bir rol oynadığına işaret ediyor. Tereke kayıtlarında kadınlar, aralarında ev ve mülklerin de bulunduğu çeşitli malların sahibi olarak gözükürken, birilerinin eşi, kızı ve annesi olarak da tanımlanıyor. Kadınların hakları olduğu, haklarını bilip kullandıkları ve bu kullanımlardan yararlandıkları kesin. Erkeklerin miras davalarında kadınlar, mirastan kendilerine düşen payı istemek ve oğullarının, kızlarının vasisi olduklarını onaylatmak için mahkemeye çıkıyor.

Bu nedenle, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda kadınların deneyiminin toplumsal sınırlarını incelemek için, İstanbul Galata mahkemesinin kayıtlarından bir örneği çözümledik. Galata, imparatorluğun başkentindeki kadınların çeşitli deneyimlerini, gerek dinsel gerekse iktisadi çizgiyi aşan deneyimleri kapsıyor. Galata şer'i mahkemesi, 15. yüzyıl sonlarında kurulmasının ardından, İstanbul bölgesinin, özellikle kentin batı yakasının sakinleri için en önemli mahkemelerden biri durumuna gelmiş (Akgündüz 1988). Mahkeme yalnızca Boğaz'ın Rumeli sahilinin başlıca adli makamı olmakla kalmıyordu; 300 köyün ve Kasımpaşa ve Beşiktaş da içinde olmak üzere 40 nahiyenin kadı naipleri de Galata kadısına bağlıydı (Uzunçarşılı 1984, s. 133-134).

Örneğimizi, 1705 yılından 1809 yılına kadar olan dönemden, başka bir deyişle II. Mahmud'dan ve Tanzimat çağının büyük reformlarından önceki yüzyıldan seçmeyi yeğledik. Yaklaşık otuz beşer yıllık üç küme içinden, rastgele, 1729, 1769 ve 1789 yıllarına denk düşen sicilleri seçip bütünüyle inceledik. 1729 sicilinde, çoğu verasetle, birkaçı da mülkiyetle ilgili 275 dava, 1769 sicilinde 182, 1789 sicilinde ise 246 dava var. Toplamı 703 eden bu davaların toplumsal cinsiyete ve dine göre dökümü şöyle: davaların dörtte üç kadarı (%72'si) erkeklerle, dörtte biri (%28'i) kadınlarla; beşte dördü (%82) Müslümanlarla, beşte biri (%18) ise gayrimüslimlerle ilgili. Dolayısıyla, erkekler ile Müslümanlar davaların çoğunluğunu oluşturuyor. Müslümanlar içinde davaların %73'ü erkeklerle, %27'si kadınlarla, gayrimüslimler içinde davaların %72'si erkeklerle, %28'i de kadınlarla ilgili. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet dağılımı aşağı yukarı aynı oranda: Her din içinde dörtte bir kadın, dörtte üç erkek. Artsüremli olarak çözümlendiğinde, gayrimüslimlerle ilgili davalar yüzyıl boyunca artış göstererek 1729'dan 1769'a kadar neredeyse altı katına çıkıyor ve 1789'a kadar yarım kat daha artıyor; böylelikle gayri-

müslimlerin %6'lık hazır bulunma oranı 1769'da %39'a, 1789'da ise %55'e kadar çıkıyor. Aynı dönemde kadınlarla ilgili dava sayısı ise hayli istikrarlı kalıp yalnızca yüzyıl ortasında kısa süreli bir düşüş gösteriyor (artsüremli yüzdeler, %42, %20 ve %37).

Burada özellikle Osmanlı kadınlarında odaklaşıldığından, kadınlar ve Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kadınlar olmak üzere kategorilere ayrılan dinlerle ilgili davalar hakkında daha ayrıntılı bilgiler verelim. 1729'da, 80 Müslüman ve 2 Hıristiyan kadının miras davaları toplamı, sırasıyla, o yıl Galata mahkemesine getirilen toplam dava sayısının %29,1'i ve %0,7'sini oluşturuyor. Yahudi kadınlarla ilgili olarak kayda geçmiş miras davası yok. 1769'da, 30 Müslüman ve 9 Hıristiyan kadının miras davaları sırasıyla toplam davaların %16,5 ve %5'ini oluşturuyor; Yahudi kadınlara ait miras davası yok. Ele alınan son sicil olan 1789 sicilinde ise miras davalarının %19,4'ü Müslüman kadınlara (48 kadın), %9,7'si Hıristiyan kadınlara (24 kadın) ait ve bir Yahudi kadının dahil olduğu tek miras davası da o sicildeki tüm davaların %0,4'ünü oluşturuyor. Yani, mahkeme kayıtlarında gitgide daha çok sayıda Ermeni ve Rum kadını görünüyor, Müslüman kadın sayısı istikrar gösteriyor; Yahudi kadınlar ise neredeyse yok. Kadınlar açısından zamana ve dine göre bu denli farklılık olması nedendir? Bu soruya önce mahkeme kayıtlarının niteliğini ve bu kayıtlarda kadınlarla ilgili bilgileri betimleyerek yaklaşmak, sonra da fiziksel ve hukuksal mekân ile cemaatlere ait mekânın çözümlenmesi yoluyla Osmanlı toplumundaki kadınların deneyimlerinin toplumsal sınırlarını resmetmek gerekiyor.

Bu kadınların mal ve mülk envanterlerinde bir dizi giysi, yatak takımı, mutfak takımı, hamam takımı, ev eşyası, kürk ve mücevher gibi lüks eşya, mülk yatırımları ve nakdi sermaye adı geçtiğinden, maddi yaşamları konusunda bir fikir edinilebiliyor. Köle sahibleri örnekleminde yalnızca iki Müslüman kadın görüyoruz.[2] Bir başka örnekte bir kadının yaklaşık 170.000 akçe değerindeki servetinin önemli bir bölümü madeni paradan oluşuyor.[3] Kadınların servetini çoğunlukla giysi ve yatak takımları oluşturuyor. Tüm kadınlara ait tereke kayıtlarındaki tüm mal mülk listelerinin en büyük bölümü, gömlek, pantolon, elbise, *antaran*, çarşaf ve kemer gibi

---

2 Büyük kısmını altın, nakit para ve mehr oluşturan mallardan meydana gelen 85.800 akçelik bir serveti bulunan Mustafa kızı Lebibe Hotun'un (14/495, No.2), 30.240 akçe değerinde bir de kölesi vardı. Seyyid Süleyman kızı Şerife Fatma Hotun'un toplamı 261.951 akçe eden terekesinde (14/493 No.79) ise, 24.200 akçe değerinde bir köle görülüyor.

3 Bir yeniçeri komutanıyla evli olan Süleyman kızı Şerife Fatma Hatun'un davası (14/493 No.79).

kişisel eşyalar içeriyor; bu eşyaların çoğu altın ve gümüş işlemeli, hatta ipek katkılı. Çoğu kadının sincap, tavşan ya da kakım kürk mantosu, elmaslı ve incili mücevherleri var. Bu tür kişisel eşyaların ardından, yastık ve kırlentler, yorganlar, döşekler, sandıklar, kaşıklar, tabaklar, ibrikler, fincanlar, kahve takımları, ayrıca fırça, havlu türünden çeşitli eşyalar gibi ev, mutfak ve hamam eşyası geliyor. Şaşırtıcı sayıda kadının ise sandalyeleri[4] var: Batı tarzı mekân kullanımının belirtisi olabilir. Bunun ardından gelen mal grubunda "mülk ve mülk-i menzil"den oluşan değerli taşınmaz mal ve mülkler yer alıyor. Müslüman kadınların yüzde 15'i, gayrimüslim kadınlarınsa yüzde 10'u mülk-i menzil sahibi. Müslüman kadınların mehri de var.[5] Bulgularımız içinde önemli olan bir nokta, kadının maddi yaşamının dinine göre farklılaşmadığı; Müslümanla gayrimüslim arasında, sık sık sözde kalsa bile Müslüman kadınlara ek bir maddi rahatlık güvencesi sağlayan mehr dışında, toplumsal bir ayrılık ya da ayrımcılık olması için hiçbir maddi temel yok.

Müslüman kadınlarla gayrimüslim kadınların ortalama serveti karşılaştırıldığında, Müslüman kadınların ortalaması her zaman yüksek çıkıyor: 1729 yılında Müslüman kadınlarla ilgili 80 olayda ortalama servet 11.511 akçeyken, serveti kaydedilmiş tek gayrimüslim kadının, Persek kızı Zoi'nin, mal varlığından çok borcu var. 1769 yılında, kayda geçen 30 Müslüman kadının ortalama serveti 15.691 akçe, 9 gayrimüslim kadının ortalama miras değeri ise 12.120 akçe. Benzer bir biçimde, 1789'da Müslüman kadınların ortalama 31.547 akçesi, gayrimüslimlerin 28.500 akçesi var. En zengin Müslüman kadınlar arasında belirginleşen bir başka örüntü, kuşaklar arası servet ve toplumsal saygınlık aktarma olanağı: En zengin Müslüman kadınlar, ağa[6], çelebi[7] ve efendi[8] gibi önde gelen statülerdeki erkeklerin kızı ya da eşi. Gayrimüslim kadınlar arasında ise bu tür ayırt edilebilir örüntüler bulunmuyor.

Ancak, Osmanlı toplumunda kadınlarının yerini çözümlemek amacıyla tereke defterlerinin kullanılmasında bazı sınırlamalar var. Bu defterler

---

4 Sözcüğün Osmanlıcaları, iskemle ve sandalye; ancak, bu terimler mutfakta yemek pişirilirken kullanılan ve Batı etkisi öncesinde var olan tabure türü eşyadan [oturak] ayırt edilmeli.

5 İslam hukukunun evlenen kadına tanıdığı para ya da eşya hakkı. Mehr-i muaccel hemen ödenir, mehr-i müeccel ise damadın gelecekteki bir zamanda ödeme sözü verdiği tutardır; bu para, ölüm ya da boşanma yoluyla evliliğin bozulması üzerine ödenen bir paraya dönüşüyor (Pakalın 1983, 2, s. 443-44).

6 Dava, Mehmet Ağa kızı Emine'nin mirasıyla ilgili (14/268, No. 155).

7 Dava, Kadızade Ali Çelebi kızı Fatma'nın mirasıyla ilgili (14/268, No. 178).

8 Dava, Hasan Efendi eşi Hatice Hatun'un mirasıyla ilgili (14/395, No. 44).

yalnızca, mahkemelere başvurmayı seçmiş bireylere ilişkin bilgileri içeriyor; işlerini gayri resmi yollardan halledenler her zaman kayda geçmiş değil. Dolayısıyla burada seçmeli bir örneklem söz konusudur; kadı sicillerinden yola çıkılan genellemeler, başka kaynaklarca doğrulanmadığı sürece sağlam olamaz. Mallardan bazıları kadıdan gizlenmiş olabilir; ölenin eşine ait malları, bu nedenle de tüm ailenin servetiyle toplumsal statüsünü kesinkes bilmek zor. Davacıların ilk duruşmaya çıkmasından günler sonra düzeltilen kâtip hataları ve gözden kaçmış olgular var. Bazen, reşit olmayan bir oğul gözden kaçıyor ya da bir süre sonra bir erkek kardeş, bir amca çıkıp miras istiyor. Listelere bakıldığında kadınların yaşamlarının sonunda ellerinde bulunan mallar, gerçek maddi servetlerini ya da toplumsal hareketliliklerini göstermiyor.

Bu nedenle, kadın deneyiminin toplumsal sınırlarını tereke defterlerine dayanarak yakalamamızı sağlayacak yeni ve karma bir tarih yöntemi geliştirmemiz gerekiyor. Bu da, tereke defterlerinin yalnızca metin olarak değil, aynı zamanda Osmanlı toplumu üstüne bilgi sağlayan bağlamlar olarak kullanılmasını gerektiriyor. Böyle bir yaklaşım, nedensel köken sorununun da üstesinden geliyor: Tereke defterlerini, belirli kadınlara ait olanlar ve belirli erkeklere ait olanlar biçiminde yalnızca toplumsal cinsiyete dayalı bir çerçevede sınıflandırmak yerine, örneklemimizdeki tüm tereke defterlerinde yer alan erkek ve kadınlar üstünde odaklanabiliyoruz. Ardından, kadınlara ait tereke defterleri kadar, diğer kayıtlarda mirasçı, borçlu ya da alacaklı olarak görünen kadınlarda da odaklanabiliriz. Osmanlı toplumunda kadınların deneyimini daha anlamlı bir oranda yakalayabilmemiz ancak böyle olanaklı hale gelir. Bir sonraki bölümde, böyle bir tarih yöntemi geliştirmeye çalışacağız,

Osmanlı toplumunda kadınların deneyiminin toplumsal sınırlarını belirleyen hukuki, fiziksel mekânın ve cemaatın belirlediği mekânın çerçevesini araştıracağız.

OSMANLI KADINLARININ DENEYİMİNDE TOPLUMSAL SINIRLARIN BELİRLENMESİ

Şer'i mahkeme sicillerini yalnızca birer metin olarak yorumlamak yerine bu kayıtların Osmanlı genel toplum yapısındaki yerini yeniden belirleme gereğini duyuyoruz. Kadınların etkinlik alanını kuşatan toplumsal sınırları yeniden yaratma gereğini duymamızın nedeni, Bourdieu'nün savunduğu üzere (1984, s. 482), şudur: "toplumsal öznelerin belirgin özellikleri yalnızca maddi özellikleri çerçevesinde saptanamaz; toplumsal özneler toplumsal dünyayı kavrarken, toplumsal dünya da onları kavrar"

Böyle bir yeniden belirleme işlemi, kadın deneyimlerinin toplumsal sınırlarını belirleyen fiziksel ve hukuksal, aynı zamanda cemaatin belirlediği mekânların hesaba katılmasını getiriyor.

(i) Fiziksel Mekân: Galata Bağlamında Osmanlı Kadınları. Bu inceleme, İstanbul'da Galata ikamet bölgesini temel alıyor; tezimiz, özgül tarihsel ve demografik Galata arka planının, Osmanlı kadınları için fiziksel mekân oluşturmuş ve eylemlerinin yönünü belirlemiş olduğudur. İstanbul'un ağırlıklı olarak Müslüman ve Türk olan bölümünden Haliç'le, Anadolu yakasından da Boğaz'la ayrılan Galata, Bizans döneminde bir Ceneviz ticaret sömürgesiydi (Arseven 1989; Mantran 1973). İstanbul'un 1453 yılında II. Mehmed tarafından fethinden sonra Galata bir İtalyan ve Rum kenti olmaktan çıkıp Rum, Ermeni ve Yahudi tüccarları, yabancı ticaret erbabı, aracıları ve Avrupa elçilikleriyle kozmopolit bir ticaret merkezine dönüşürken, Hıristiyan niteliğini sürdürüyordu. Bir sermaye birikimi mekânı olarak kimliği de sürüyordu. Tereke defterleri örneklemimizde listesi bulunan tebaanın arasında pek çok zanaatkâr ve tüccar, buna karşılık pek az işçi vardı. Örneklemimizde, yüzyıl ortalarıyla sonlarında, 1769 ve 1788 yıllarında bu mahkemeye gelen gayrimüslimlerden sırasıyla %38 ve %48'i zanaatkâr, %58 ve %39'u tüccardır. Önde gelen tüccarlar kereste, un, sabun, tütün ve zeytinyağı ticareti yapıyorlardı, zanaatkârların çoğu ise terzi, kürkçü ve marangozdu. Zanaatkârların tam listesinde berberler, taş ustaları, kumaş baskıcıları, taş yontucular, metal kesiciler, kumaşçılar, bahçıvanlar ve balık ağı ve burgucular da bulunuyor. Tüccarların tam listesinde ise meyve suyu satıcıları, bakkallar, manavlar, kasaplar, dükkân sahipleri, susam yağı satıcıları, sebzeciler, şarap satıcıları, değirmenciler ve ayakkabı boyacıları var.

Ermenilerin ve Latin kökenlilerin oturduğu Galata'da Hıristiyanlar çoğunluğu, Müslümanlarsa azınlığı oluşturuyordu. Gerçekten de, genelde İstanbul'un, özelde ise Galata'nın gayrimüslim kimliği sürüyordu.[9] Galata'da, 1391 yılında kurulup 1455 Osmanlı tahririne kaydedilmiş olan Gregoryen Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi'nin çevresinde yer alan bir Ermeni mahallesinin varlığı, Bizans Ermeni varlığının Osmanlı döneminde de sürdüğünü gösteriyor (İnalcık 1991, s. 35). 1478 yılında yapılmış bir incelemeye göre Galata'daki en kalabalık topluluk 592 haneyle Rumlardı; bunun ardından 535 haneyle Müslümanlar, 62 haneyle de Ermeniler geliyordu (İnalcık 1991, s. 97). 15. yüzyıl ortalarından sonlarına kadar Ga-

9 1830 yılında İstanbul'da 54 Rum kilisesi, 43 Ermeni kilisesi ve semti ve 18 Yahudi semti bulunuyordu (Karpat 1985, s. 202).

lata kıyılarında gezecek saltanat kayıkları için tutulan ve bu kıyılardaki işyerleriyle evleri, sahiplerinin dinsel ve etnik kimlikleriyle birlikte gösteren Bostancıbaşı defterleri, Galata'nın doğu yarısında Ermenilerin yoğun olduğunu doğruluyor (Üyepazarcı 1992, s. 110-114). Hatta bazı bilimciler Galata'nın "Ermeni topluluğunun çarpan kalbi" olduğunu ileri sürüyor (Kevorkian ve Paboudjian 1992, s. 99). 18. yüzyılda Osmanlı Ermenilerinin evleri Galata'nın batısı dışında her yöne yayılmış ve Bizans çekirdeğinin çok ötelerine, kuzeye, batıya ve doğuya, Kasımpaşa, Dört Yol/Pera, Beşiktaş ve Tophane içlerine taşınmış durumdaydı. Kilise binalarından ve Bostancıbaşı defterlerinden, 15. yüzyıl sonlarında Rumların da Galata'nın doğusuyla merkezinde yoğunlaşmış olduklarını biliyoruz. 18. yüzyılda gayrimüslimlerin Beşiktaş, Ortaköy ve Tophane'de ev yapmalarını yasaklayan fermanların çıkması, hatırı sayılır büyüklükte ve büyüyen bir Hıristiyan varlığına işaret ediyor; Rumlar hâlâ "Boğaz'ın Avrupa yakasındaki en büyük gayrimüslim nüfus"tur (Artan 1989, s. 163, 189). 19. yüzyıl başlarına ait bir İngiliz haritası (*Atlas* 1836), doğu Galata'da bir de "Yahudi bölgesi" bulunduğunu belirtiyor; Bostancıbaşı defterleri de (Üyepazarcı 1992, s. 110-114) bu bölgede önemli sayıda Yahudi hanesinin bulunduğunu doğruluyor.[10]

18. yüzyıl Galata mahkemesi sicilleri, Galata'nın doğu yarısında gayrimüslimlerin mekânsal bir yoğunlaşması olduğunu doğruluyor. Batı yarısı ise Arap Camii'ni çevreleyen bir semt ve mahkemenin de bulunduğu yerdi. 1711 yılında bir Fransız gezgin bu bölgeyi bir Müslüman mahallesi olarak betimlemişti (Ortaylı 1989, s. 133). Ancak, okur, söz konusu mahallelerin katı bir biçimde Ermeni, Rum, Yahudi ya da Müslüman olduğu izlenimini edinmesin. Mahkeme kayıtları, Ermeni ve Rumların, örneğin doğu Galata'daki Bereketzade'de, Müslümanlarla aynı mahallede oturduğunu kanıtlıyor. Bununla birlikte, Galata'nın bütününde olduğu gibi doğu Galata'da da ağırlıklı olarak Hıristiyanların oturduğu belirtilebilir. Mahkemenin ağırlıklı olarak Müslüman bir çevrede yer alması, gayrimüslim kadınların adalet için şer'i mahkemeye başvurmalarını engellemiyordu. Ayrıca, kadınlar mahkeme kayıtlarında erkeklerle ilgili davalarda ve erkeklerle olan mülkiyet anlaşmazlığı davalarında aralara serpilmiş olarak düzenli bir biçimde gözüküyor; bu durum da mahkeme salonunun yalnızca erkeklere ayrılmış bir mekân olmadığını gösteriyor.

---

10 Ermeni, Rum, Yahudi ve Müslüman sayısı konusunda elimizdeki tek somut veri, 1927 sayımından çıkarılabiliyor. Bu belgeye göre Galata'daki en kalabalık topluluk Rumlardı (İnalcık 1991, s. 105).

(ii) Cemaat Mekânı: Gayrimüslim Kadınlar ve Etnik-Dinsel Kimlik. Tüm yüzyıl boyunca kadı sicillerinde Ermeni ve Rum kadınların veraset davaları köklü bir artış gösterirken, şer'i mahkemeye başvurmaları için pek çok neden bulunabilecek Yahudi kadınların kayıtlarda görünmemesinin nedeni ne olabilir? Bizim tezimiz, bu sorunun yanıtının söz konusu cemaatler arasındaki iktidar dinamiklerinde ve toplumsal denetimde yattığıdır. Hangi kadınların davalarını şer'i mahkemeye götüreceğini ve daha sonra miras hisselerini nasıl kullanacaklarını belirleyen, cemaatin belirlediği mekândı. Kanımızca, kendi yerel cemaatleri bağlamında miras paylaşımından hoşnut olmayan ve cemaat mahkemesinin denetimine meydan okumak isteyen kadınlar davalarını şer'i mahkemeye götürmüşlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi mahkemelerinin aynı zamanda iş gördüğü çokkatmanlı bir mahkeme sistemi vardı. Mahkemeler, Müslüman tebaaya ayrılan, Rum Ortodoks ve Ermenilere ayrılan ve Yahudilere ayrılan olmak üzere bölünmüştü. Mahkemeler, tebaanın yaşamındaki evlilikten boşanmaya, verasetten vergiye, iş sorunlarından mülkiyet haklarına kadar pek çok yönün yasal olarak geçerliğini onaylayan birer Osmanlı kurumu olarak çalışıyordu. Gayrimüslim mahkemelerine, ceza davaları dışındaki kişisel tüm sorunlar için yetki verilmişti. Örneğin, Artinian, bir Hıristiyan mahkemesi hakkında şöyle diyor (1988, s. 15-16):

> Patriğe, cemaat mensuplarını "kamu güvenliği ve suç" dışındaki tüm davalarda yargılamak için başkentte mahkeme ve cezaevi bulundurma izni verilmişti ve [patriğin] kişisel statü, boşanma, veraset, vesayet konularında yargılama hakkı vardı; hiçbir Osmanlı yetkilisi patriğin kararlarına karışamazdı.

Dolayısıyla, biri Ermenilerin, Rumların ve Yahudilerin yönettiği gayrimüslim cemaat içindeki mahkeme, diğeri ise egemen toplum içindeki şer'i mahkeme olmak üzere ikili bir sistem vardı. Ancak, bu mahkemeler yalnızca belirli bir topluluğa ayrılmış değildi. Bizim çözümlememizde daha önceki incelemeler doğrulanıyor, ayrıca şunlar ortaya çıkıyor: Galata'nın 18. yüzyıl sicillerinde gitgide daha çok gayrimüslim gözükmekte, 1729 yılında tüm davaların %2,9'u gayrimüslimlerle ilgiliyken, 1788'e gelindiğinde bu oran %28,3'e çıkmakta, yine de, Müslüman erkeklerin veraset davaları, örnekleme için aldığımız yıllarda tüm davaların %68, %56 ve %51,4'ünü oluşturmaktadır. Bu nedenle, şer'i mahkemenin her cemaatin kendi mensuplarına özgü kişisel statü hukukunu uygulamakla kalmayıp toplumsal ayrımların yeniden üretilmesine ve korunmasına da katkıda bulunduğu ileri sürülebilir.

Kadınların davalarını bu mahkemeye götürmelerinin nedeni, kendi cemaatlerinin veraset yasaları uyarınca kendilerine verilen paylardaki adaletsizlik olabilir. Örneğin, İslam veraset yasaları kadınlara Yahudi hukukunda, hatta 18. yüzyıl İngiliz hukukunda tanınmayan veraset hakları tanıyordu. Yahudi hukukuna göre, Yahudi kadınları kocalarından boşanamazdı; pek çok Yahudi kadının ticarete atıldığı ve çeşitli ticari işlemlerde taraf olduğu bir zamanda (Steinsaltz 1976, s. 133, 140) Yahudi kız çocukları mirastan Müslüman kız çocuklarına göre hatırı sayılır miktarda daha az pay alıyordu. 18. yüzyılda Galata'daki nüfusları hiç de az olmayan Yahudi kadınların, Yahudi yasalarına göre verilmeyen miras paylarını istemek ve kaydettirmek için şer'i mahkemeye çıkmış olmaları beklenirdi. Oysa bizim örneklemimizde Yahudi kadın görünmüyor. 18. ve 19. yüzyıl İstanbul'undaki Yahudileri konu alan bir başka inceleme (Gerber 1982, s. 31), Osmanlı Yahudilerinin şer'i mahkemeleri kişi hukuku için değil, en çok ticari anlaşmazlıkların çözümü için kullandığını kaydediyor; tek bir veraset davasına, ölenin oğullarının kadı önünde mirastan paylarını adil bir biçimde aldıklarını, başkaca bir talep sahibi olmadıklarını belirttikleri bir davaya yer veriyor.[11] Belki Galata Yahudileri davalarını başka yerlere götürüyorlardı; ya da daha büyük bir olasılıkla, örneklemimizdeki sessizlikleri, Yahudi cemaati önderlerinin kendi mensupları üstündeki toplumsal denetimlerinin, Ermeni ve Rum cemaatlerinde görülmeyen ölçülerde etkili olduğunu göstermektedir. Yahudi mahkemesi 1908 yılına kadar Balat'taki bir sinagogdaydı. Örneklemimizdeki ilk tarih olan 1729 yılında İstanbul'da hahambaşı Samuel Levi'ydi; cemaattaki yeri Osmanlı Yahudilerini davalarını şer'i mahkemeye götürmekten alıkoymuş olabilecek türden bir seçkin haham (Galante 1985, s. 247). Kaldı ki hahambaşı bazen aynı zamanda ***bet din*** yani hukuk mahkemesi başkanıydı ve yetkesi, "mahkemeden çekilmek isteyenler üstünde bile geçerli" olacak kadar genişti (Galante 1985, s. 221).

İzmir Yahudi cemaatinden de, din makamlarının kendi cemaatleri içinde düzeni sağlama ve sürdürme gücüyle bireylerin bundan kaçma gücü arasındaki gerilime ilişkin başka kanıtlar geliyor. Bir 19. yüzyıl hahamı olan Haim Falaji "hahamların elinde hiç yetki yok" diye bağırır, çünkü Osmanlı Yahudileri Yahudi mahkemesinin kararlarından kaçmaktadır (Barnai 1982, s. 59). Falaji, kişiler "kalpleri ne derse onu yaptıkları" ve sonuçta, cemaatin Osmanlı makamlarına ödemesi gereken vergileri öde-

11 Gerber ayrıca, aynı dönemde Osmanlı Hıristiyanlarının şer'i mahkemeye getirdikleri evlilik ve din değiştirme davalarını anıyor.

mekten de kaçtıkları için ortaya çıkan "kaos"u lanetler (Barnai 1982, s. 60).[12] Hahamlar iradelerini kabul ettiremedikçe, cemaat düzeni zarar görmekteydi. Bununla birlikte hahamlar tüm cemaat mensuplarını, sonuçta bir işe yaramasa da, *bet din*'den başka bir makama gitmemeleri, giderlerse aforoz edilme tehlikesi bulunduğu konusunda bir anlaşma imzalamaya zorlayabiliyorlardı.[13]

Bu dönemde Osmanlı Rum ve Ermeni cemaatlerinde önderliğin durumu çok farklıydı. Papadopoullos'a göre (1990, s. 59), Rum cemaati bir yetke bunalımı yaşamaktaydı ve bu bunalım 1763 yılından sonra "Patrikliğin fiili yetkesini yitirmesine ve görevlilerin yetkesinin sıfıra yaklaşmasına" yol açtı. Bu kopuş, kuşkusuz, Rumlara şer'i mahkemelerde adalet arama olanağı ve cesareti vermişti. 18. yüzyılda Ermeni patrikliği konusunda daha az şey bilinmekle birlikte, gayrimüslim cemaatler içinde, din adamlarıyla sıradan insanlar arasında cemaat önderliğini üstlenmek konusunda gitgide artan gerilim nedeniyle benzer bunalımların doğduğu tahmin edilebilir.

Gayrimüslim cemaat mensuplarının adalete başvurma sınırlarını etkileyen cemaat yapılarına ek olarak, cemaatin kültüründeki gelenekler de önemli bir rol oynuyordu. Örneğin, hangi dinden olursa olsun tüm kadınlar kocalarından ya da babalarından miras kalan iş hisselerini nakdi sermayeye çevirmeyi seçmişti. Arakil kızı Zağib'e (14/493, No. 63) oğlu Ermeni berber Nizar oğlu Hovannes'in berber dükkânı[14] miras kaldığında, Zağib berber alet edevatını hemen sattırmıştı. Benzer biçimde, 1729 yılı sicilindeki Müslüman kadınların en zengini olan Mehmed Ağa kızı Emine (14/269, No. 155) de bir bakkal dükkânının yarı hissesine sahipti. Her iki kadın da hisselerini paraya çevirip sarraflık işlerine ya da gayri menkule yatırmış olmalı. Bir bilimci (J. Marcus 1992, s. 103) zanaat nesnelerinin ve iş hisselerinin böyle taşınmaz mallara ya da sermaye gibi nakdi kaynaklara dönüştürülmesini, toplumsal yapı içindeki yerleri çerçevesinde açıklıyor.[15]

(iii) Hukuk Mekânı: İslam Mahkemelerinde Osmanlı Kadınları. Fo-

12 Bu söz, 1848 yılında Haham Haim Falaji'nin kaleminden de çıkmıştır.

13 Barnai, s. 58.

14 Berber dükkânı lonca ruhsat kayıtlarında "yarım hisse" olarak gösteriliyor.

15 Yazar ayrıca, kadınların böylelikle mal varlıklarını erkeksi bir biçimden kadınsı bir biçime aktarmış olduklarını ileri sürüyor; kadınsı biçim, kadın olanı içerisinde bölüşülebilir ve kolay dönüştürülebilir (örneğin, topraktan mücevhere ve giysilere), ayrıca armağan, ödünç ve veraset yoluyla dolaşıma sokulobilir olandır.

ucault'nun ileri sürdüğü gibi (1984, s. 87) "iktidar kullanımı her zaman hukuk çerçevesinde ifade edildiğinden", hukuk sisteminin çözümlenmesi genellikle toplumsal iktidar kullanımı üstüne de fikir verir. Bu nedenle, kadının etrafında yaratılan hukuk mekânı sık sık, kadınların toplum genelindeki göreli konumunu belirtiyor. Osmanlı kadınları bağlamında imparatorluğun hukuki yapısı, kadınların topluma katılması konusundaki tutarlı kuramsal çerçeveyi de kuşatıyor. Faroqhi, Jennings ve Gerber gibi bilimcilerin Ankara, Kayseri ve Bursa mahkemeleriyle ilgili bulguları, Osmanlı hukuk sisteminde kadının gücünü ve etkinliğini belgeliyor. Örneğin, Jennings'in (1975, s. 59, 114) 17. yüzyıl Kayseri'sine ilişkin bulguları kadınların mahkemeleri "güvenerek" kullandıklarını, mahkemeye kendi bildikleri gibi geldiklerini ve her zaman kendi kendilerini temsil ettiklerini gösteriyor. Benzer bir biçimde Gerber de (1980, s. 233) 17. yüzyıl Bursa'sında kadınların "mahkemeye şahsen başvurup davalarını özgürce savunduklarını" göstermektedir. Ne var ki bu gücün toplumsal sınırları yine de berrak değil; hukuk mekânı kavramını işte bu bağlamda üretiyoruz. İleri sürdüğümüz teze göre Osmanlı kadınlarının maddi yaşamına, mülklerine ve mallarına ilişkin çözümlemelerin, kadının maddi servetini ve yasal hisselerini savunsa bile toplumsal cinsiyete dayalı bir bakışı öne çıkaran o hukuki yapının parametreleri içerisinde yapılması gerekiyor.

Çözümlenen defterlerde Osmanlı kadınlarının terekeleri gerçekten de maddi yaşam, mülkiyet ve mallar konusunda önemli farklar olduğunu gösteriyor. Örneğin, Abdülmelik kızı, dul Ümmühan (14/268, No. 93) 1729'da öldüğünde maddi varlığı yalnızca 429 akçeydi ve bu nedenle de yaşamı, 1788 yılında öldüğünde 135.000 akçe tutarında malı olan evli Rum kadın Nikola kızı Maryule'den (14/493, No. 16) çok farklıydı. Benzer bir biçimde, İtalyan Büyükelçiliği'nde çalışan bir tercümanın eşi olan Rubusyan kızı Marcelir (14/395, No. 162), kocasının 1.700.000 akçelik mülkünden 400.000 akçe miras alıyordu. Bu mirasa, o yılki gayrimüslim terekeler toplamının üçte birini aşan değerdeki on adet kürk manto da dahil. Söz konusu kadının yaşamı herhalde, seyyar kahveci bir Müslümanın eşi olan Emine Hatun'dan (14/395, No. 65) farklı olmuştur.

Kadıya ve kadı'nın kararlarını meşru kılan Osmanlı devletine göre davacının birincil kimliği toplumsal cinsiyete, İslam veraset hukukunun yapılandırdığı bir farklılığa dayanıyordu. Kadı, erkeklerin aile soyunu sürdürdüğünü, bunun için iktisadi olanaklara gereksinme duyduklarını savunarak erkeğe "iki kadının hissesine eşit" (Kuran 4:11) bir hisse bahşeden ataerkil yapıyı bir formül halinde ifade edip yeniden üreten İslami huku-

ku uyguluyordu. Dolayısıyla kadı, bu toplumsal cinsiyetçi hükmü, Müslüman olsun olmasın, mahkemeye gelen tüm Osmanlı tebaaya uyguluyordu. Böylelikle, örneğin, Galata kadısı, Osman kızı Ayşe Hatun'un (14/493, No. 152) mirasını bölüştürürken oğlu Hüseyin'e 37.102 akçe, kızına ise bu tutarın yalnızca yarısını ayırıyordu. Gayrimüslimler şer'i mahkemeye bu tür davalar için başvurunca onların davaları da İslami veraset hukukuna göre görüldüğünden, kadınlara erkeklerinkinin yarısı kadar bir hisse veriliyordu. Örneğin, Rum kasap Kiryago oğlu Simo 16.320 akçe değerinde mülk miras bırakarak öldüğünde (14/493, No. 24), eşi Dimitri kızı Katyana yalnızca 1.959 akçe alırken küçük oğlu Kiryago'ya 13.719 akçe verilmiştir. Katyana, Simo'nun eşi olduğu ve onun çocuğunu taşıdığı halde, Hanefi hukukunun gerektirdiği bir hisse olarak oğlunun aldığının yaklaşık yedide birini alıyordu. Henüz ergen olmadığı halde oğlana annesinin miras hissesinden bu kadar daha fazla hisse "bahşedilmiş" olması olgusunu hafifleten bir olgu, oğluyla birlikte, oğlunun mirası ile ilgili vesayetin de anneye verilmiş olmasıydı; hukuken, bu malları çekip çevirmek annenin göreviydi.

Tereke defterleri, Osmanlı kadınlarının deneyimi konusunda nasıl bir fikir veriyor? Genellikle, kadınların etkinliği metnin içindeki bağlamla yakalanıyor. Örneğin, bir kayıt (14/493, No. 7), terzi kocası Konstantin oğlu İosef başkente yerleşmeye gittiğinde küçük oğlu Yorgi'yle Trabzon'da kalmış olan Todori kızı Bilaş'ın talihini gösteriyor. İosef'in ölmesi üzerine oğul 5.649 akçe, Bilaş ise 726 akçe almış, her iki talep de Trabzon'a gönderilmiş. Tereke defterlerinden ortaya çıkan bu emek göçü örüntüsüne göre, pek çok evli erkek ekmeğini kazanmak için başkente gitmekteydi, karıları ve annelerinin de aileye bakmak için arkada kaldıkları anlaşılıyordu. Başkentte yaşayan kadınlarsa genellikle, bazen erkeklerden daha başarılı mali işlemlere girişmişti. Ermeni usturacı Abraham oğlu Sahak'ın terekesinde (14/493, No. 43) yer alan ve Sahak'ın alacaklıları olarak mirastan hak talebinde bulunan dört kadının, Lalab, Huri, Hanım ve Suhuman'ın öyküsü daha da anlamlı. Mahkeme kayıtlarının bir bölümü şöyle:

> Galata'da Sultan Beyazıd mahallesinde Abraham oğlu usturacı Sahak, mülkünün değerini aşan borçlar yüzünden helâk oldu. Şeriat uyarınca mirası, eşleri [okunamadı] kızı Lalab ve Artin kızı Huri, ayrıca aynı babadan kız kardeşi Hanım ve aynı anneden kız kardeşi Suhuman ile sınırlıdır. Adı geçen Lalab ve Huri ve Hanım ve Suhuman, adı geçen ölen kişinin mülküne ait borçların kaydını ve ödenmesini talep eden alacaklılar olarak belirtildi.

Böylelikle dört kadın, iki vâris eş ve iki vâris kız kardeş, mahkemeye ay-

nı zamanda alacaklı olarak gelmekle, ellerindeki yasal seçenekleri de örneklemiş oluyorlar.

Ancak, Osmanlı kadınlarının deneyimlerine konan toplumsal sınırlar tereke metinlerinde de görülüyor; mahkeme kayıtlarında kullanılan dil, 18. yüzyıl Galata'sının toplumsal hiyerarşisinde kadınların statüsünü hem yansıtıyor hem de yeniden üretiyor. Belirli bir dilin sistemli bir biçimde kullanılması, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal cinsiyetin simgesel sınırlarının belirlenip yeniden üretilmesinde yaşamsal bir önem taşıyordu. Kadılar, kadınların geleneksel haklarına saygı gösterirken aynı zamanda toplumsal yapı içindeki statülerini yeniden onaylayan ve olağanlaştıran bir dili ve kategorileri kullanmış oluyorlardı. Kadınlar mahkemeye çıkabiliyor, mülkiyet haklarının ve hatırı sayılır miktarda değerli malların sahibi oluyorlarsa da, mahkemenin dili kadınlara ve gayrimüslimlere karşı erkekleri ve Müslümanları ayrıcalıklı tutan bir dildi. Metinlerde Müslüman erkeklere genellikle Hacı Efendi vb, Müslüman kadınlara da Hatun gibi onurlandırıcı sıfatlar verilmişti. Gayrimüslim erkekler uğraşlarıyla, gayrimüslim kadınlarsa kocalarının toplumsal yeriyle anılıyordu. Bu terimler metinlerde kabalık olsun diye ya da küçümseme amacıyla kullanılmış olmamakla birlikte, toplumun yarattığı hiyerarşi ve bölümlenmeyi yineleyip yeniden üretiyordu. Daha özgül olarak, Müslüman kadının terekesini belirleyen ilk iki satır kadından "sakine" [belirli bir çevrede yaşayan veya oturan] diye söz ediyor. Bunun ardından kadının adı ve onurlandırıcı bir unvan olan "hatun" sıfatı geliyor ve metinde daha sonra "vefat eden" biçiminde bir açıklama yer alıyor. Buna karşılık, gayrimüslim kadınların tereke metnindeki ilk iki satırda, "mütemekkine" [bir yere yerleşmiş olan] yazılı. Bunun ardından, herhangi bir onurlandırıcı sıfat eklenmeksizin yalnızca kadının adı yazılıp "hâlike olan" [helâk olan, ölen] deniyor. Böylelikle, kullanılan dilde sistemli bir biçimde, gayrimüslimlerle Müslümanları ayıran bir fark var ve bu fark erkekleri de kapsıyor. Toplumsal cinsiyete olan göndermeler erkekler arasında da dine göre değişiyor; Müslüman bir kadının mirası söz konusu olduğunda belgede "Şeriate göre mirasının, filanca adamın oğlu (*ibn*) olan kocasıyla sınırlı olduğu ortaya çıktı" denirken, gayrimüslim bir kadın söz konusuysa "[mirası] filanca adamın çocuğu (*veled-i*) olan kocasıyla sınırlıdır" deniyor. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet ile dinsel kimlikler genellikle kesişerek farklı ad ve sıfat kullanımları üretiyor; bu ad ve sıfatlarsa şer'i mahkeme dilinde vurgulanan noktanın, kadınların servetindeki farklılıklar değil, toplumsal olarak dayatılan cinsiyet ve dinsel farklılıklar olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, kadınların hukuki, fiziki mekânları ve cemaatin belir-

lediği mekânı yorumlamasının bileşimi, Osmanlı toplumunda kadınların deneyiminin toplumsal sınırlarını belirliyordu. Toplumsal cinsiyet ve din öğeleri çoğu kez yaşama ilişkin düzenlemeler, hukuk ve dil ile kesişerek bu deneyime anlam kazandırıyordu.

19. YÜZYIL MISIR'INDA SAĞLIK MESLEĞİ VE KADIN BEDENİNİN DENETLENMESİ

MERVAT F. HATEM
Howard Üniversitesi

GİRİŞ

Liberal ve Marksçı kuramcılar, 19. yüzyıl başlarında Mehmed Ali Paşa'nın modern Mısır devletinde başlattığı toplumsal değişime ilişkin yorum ve değerlendirmelerinde anlaşamazken, modern devletin eğitim ve sağlık politikalarının kadınlar için yararlı etkileri konusunda birleşiyor. Her iki okul da bu önemli hizmetlere pek az kişinin ulaşabilmesini eleştirirken, kadınlar açısından genel ve uzun erimli önemini vurguluyor.[1]

Yeni eğitim ve sağlık uygulamalarının temsil ettiği modernleşmeyle 19. yüzyıl Mısır'ında kadınların durumundaki düzelme arasında ilişki kuran bu klasik görüşte can sıkıcı bir paradoks var. Eğer bu tür incelemelerin çoğunda belirtildiği üzere, Mehmed Ali'ninkiyle (1805-1848) başlayıp torunu İsmail'inkiyle (1863-1879) sona eren modern devlet, baskıcı (hatta mutlakıyetçi) idiyse, bu tür bir devlet genellikle kadının hayrına ve özellikle de kadını özgürleştirici olarak betimlenen modern eğitim ve sağlık politikalarının başlatılmasıyla nasıl bağdaştırılabilir? Bu modern politikaları siyasal açıdan, toplumsal arenadaki devlet baskılarının bir ifadesi olarak görmek daha anlamlı olacak. Dönem üstüne çalışanların çoğu bunun yerine, devlete ve politikalarına ilişkin dağınık bir

1 Judith E. Tucker, *Women in Nineteeth-Century Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Bölüm 3; Leilo Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press, 1992, Bölüm 7

inceleme sunuyor.[2] Devletin baskıcı oluşu, üstü örtülü bir biçimde, bölgedeki despotizmin mirasından bir parça gibi görülmekte ve böylelikle, ilerici bir toplumsal ideal olarak modernlik, kültürel açıdan bir tarafa konarak bu belirsiz çağrışımdan kurtarılmaktadır. Devletin baskıcı siyasal niteliğiyle politikalarının içeriğini kuramsal açıdan birbirinden ayırmak, eğitimle sağlığın hükümet edenler tarafından kullanılan disiplin aygıtları ve yeni bir toplumsal denetim sistemi olan modernleştirmenin bir parçası olarak görülmesini önlüyor. Bununla birlikte, modern eğitim ve sağlık konusunda alışılmışın dışında kalan bu görüş, toplumsal uygulama ve söylemlerle, bunları kuşatan baskıcı/otoriter modern devletler arasında mantıksal ve tarihsel tutarlılık sağlıyor. Modernliğin, tıpkı benimseyicisi olan devletler gibi otoriter/baskıcı bir içeriği olduğu varsayımı doğruysa, programındaki herkesin elde etmek istediği mücevherler olarak sağlıkla eğitimin tutucu bir toplumsal ve siyasal mirası devraldığını gösterebilmek gerekir.

Bu makalede böyle bir girişimde bulunuyorum. 19. yüzyıl Mısır'ında, 1832'de ilk devlet okulu olarak kurulan ebe okulunun, yeni, ancak adamakıllı toplumsal cinsiyete dayalı söylemler ve kurtarıcı olmaktan uzak uygulamalar getirdiğini öne sürüyorum. Okulun iyi bilinen tarihiyle söyleminin kadın sağlığı ve eğitimi üstündeki etkisini[3] yeniden yorumlamaya girişirken, Michel Foucault'nun modern yönetsellikler* ve bunların işleyişiyle ilgili kuramsal çalışmasına dayanacağım. Sonra, 19. yüzyılın ilk bölümünde tıp ve ebe okullarının kurucusu olan Clot Bey'in metinleriyle, bu iki okula ilişkin devlet arşivleri için farklı bir okuma önereceğim.

Göstereceğim üzere, okulda öğretilen modern tıp söylemi, kadın bedenlerine yeni iktidar biçimleri kazımayı iş ediniyordu. Yerli uygulama ve söylemlerin yerini ele geçiren modern tıp, kadın sağlığı konusunda doğum yandaşı bir görüşün geliştirilmesi ve kadınların kendi üreme kapasitelerini kendilerinin denetleyebileceğinin yadsınmasıyla özdeşleştiriliyordu. Kadına ait üreme yetilerinin kullanımını belirleme konusunda devlet yeni ve önemli bir rol oynayacaktı. Varılan sonuç, kadının annelik işlevlerini yüceltirken aynı zamanda özerkliğini reddeden, evcilleştirilmiş bir kadınlık oldu.

---

2 Abdürrahman er-Rafii, *Muhammed 'Ali*, Kahire, Mektebetü'n-Nehdi'l-Mısriyye, 1951; Afif Lutfi es-Seyyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Al*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, Bölüm 4; Tucker, Bölüm 3.

3 Arapçada Ahmed İzzet Abdülkerim'in kapsamlı incelemeleri: *Tarihü't-talim fi Mısr*, 3 cilt, Kahire, Mektebetü'n-Nehdi'l-Mısriyye, 1938. İngilizcede, LaVerne Kuhnke'nin çalışması var: *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*, Kahire, The American University in Cairo Press, 1992.

İngilizcesi: "governmentalities." Michel Foucault'dan alınma bir kavram. "Yönetim zihniyeti" gibi bir anlamı var -ç.n.

Bunun zıddı olarak aynı söylem içinde erkek bedeninin kutsallığı ve özerkliği yüceltildi ve erkekliği kadınlıktan ayırt etmek için kullanıldı.

Mesleği kadın sağlığı olan kuşakların bu söylem içinde toplumsallaştırılıp eğitilmesi, kadın bedeni ve yaşamı üstünde erkek ve devlet otoritesini kadınların da kabul etmesini getirdi; kadınlar ve annelik arasındaki modern bağları, bu bağlar yoluyla da kadınlarla devlet arasındaki ilişkiyi açıkça kurdu ve tanımladı. Gerek toplumsallaştırma, gerekse eğitme işi, farklı sınıflardan kadınları ve bu okulun mezunlarını devletin resmi ve gayri resmi görevlilerine dönüştürmek üzere tasarımlanmıştı. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet açısından bilimsel tarafsızlık gibi yüzeysel savlara karşılık bu yeni söylemlerin kurumsallaştırdığı kadınlık ve erkeklik tanımları, kamusal ve özel denetim biçimlerine temel olma işlevi görüyordu. Ayrıca toplumsal cinsiyetler arasındaki doğrudan hiyerarşik ilişkileri, farklı sınıf ve ırklardan erkekler arasında yeni dayanışma ilişkilerini ve çalışan kadınlarla farklı sınıflardan kadınlar arasındaki bölünmeleri yeniden kurumsallaştırıyordu. Yukarıdakilerin tümü de modern yönetselliklerin işleyişinde temel bir önem taşıyordu.

TOPLUMSAL CİNSİYET VE MODERN YÖNETSELLİKLER

Michel Foucault'nun modern yönetsellikler söylemlerinin yapısını bozmasında kişinin kendini yönetmesinin (kişisel tutum), ruhunu yönetmesinin (ahlak), çocuk yönetiminin (eğitbilim) ve en sonu, yukarıdan yönetimin çoklu ve birbiriyle ilgili etkinlikleri ayırt ediliyor. Foucault, kişinin kendini yönetmesi, ailenin yönetilmesi ve devletin yönetilmesi konularının çözümleme açısından yukarıya ve aşağıya doğru bir sürekliliği olduğunu öne sürüyor. Devleti yönetenler önce kendilerini, mallarını, yakınlarını, aile içindeki hizmetlilerini yönetmeyi öğrenmektedir. Benzer bir biçimde, başarılı devlet yöneticileri de hane mensuplarına ve reislerine yönetimin daha kişisel biçimlerini kolaylaştıran yeni ilke ve araçlar aktarmaktadır.[4] Modern yönetsellikler böylelikle iktidarın devlette merkezileşmesi kadar, farklı aktör ve kurumlar arasındaki dağılımını da içeriyor. Modern yönetim sorunsalının ortaya konmasındaki yoğunluğun açıklaması da bu eğilimlerin kesiştiği nokta oluyor: "Nasıl, hangi sıkılıkta, kim tarafından, hangi amaçla ve hangi yöntemle yönetilmeli."[5]

Bunlar akılda tutularak bakılınca, Mısır ebe okulu, öncelikle ülkenin işgücü gereksinimlerinin karşılanması ve bu yeni alanlarda nitelikli kadın

---

4 Michel Foucoult, "Governmentolity", *Studies in Governmentality* içinde, ed. G. Burchell ve diğ., Chicago, University of Chicago Press, 1991, s. 90.

5 *Agy.*, s. 88.

ebeler sağlanması amacıyla hareket eden bir devlet okulu olarak[6] bu iki amacın da gerçekleştirileceği zihinsel ve törel çerçeve işlevi gören söylemler üretiyordu. Kadınların sağlığı ve eğitimi konulu söylemler, böylelikle, kesintisiz düzen ve hakikat biçimleri —kişinin kendini ve başkalarını yönetmesinin temelini oluşturan yeni iktidar ilişkileri, bilinç biçimleri ve otorite türleri— üreten profesyonel yönetselliklere katkıda bulunuyordu.

YERLİ VE MODERN SAĞLIK SÖYLEMLERİ VE KADINLAR İLE ERKEKLERİN BEDENLERİ

Sağlık, modern bir ilgi alanı ve meslek olarak, Mısır devletinin gözetim, denetim ve disipline gösterdiği ilgiyle bağlantılıydı. Bu etkinlikleri savunmaya çalışan sağlık politikaları, erkek, kadın, çocuk tüm halkın fiziksel açıdan daha iyi olmasına katkıda bulunan politikalar olarak sunuluyordu.

19. yüzyıl Mısır'ında sağlık hizmetine duyulan ilk ilgi, Mısır ordusunun gereksinimlerini karşılamakla özdeşleştirilmişti. Askerlere bakmak, askerler yoluyla da ordunun işgücü gereksinimini karşılamak için çok sayıda Avrupalı doktor işe alınmıştı.[7] Sağlık alanındaki çalışmaları takdir edilen ve kendisine bey unvanı verilen Fransız doktor Antoine Barthelme Clot'ya bir hastane ve bir tıp okulu kurma (1827) görevi verildiğinde, kamu sağlığına duyulan genel ilginin kurumsal temelleri de atılmış oldu.[8] Hedef, ülkenin dar işgücü havuzunu geliştirmekti.[9] 1832 yılında tıp okulunun bir yan ürünü olarak ebe okulunun kurulması, "doğum, tıp ve cerrahi alanında nitelikli"[10] sağlık personeli yetiştirmesi yönünden, bu amaca dolaylı bir katkı olarak görüldü.

Clot Bey, rağbet görmekte olan yerli ebelik uygulamalarını ve yerli ebelerin yerine modern profesyonellerin getirilmesi gereğini tartışırken kadın bedenleri ve bu bedenler üstündeki denetim ve otorite kullanımının kime ait olacağı konularında birbirine zıt iki görüş ileri sürmüştü. Yerli erkeklerin kıskançlığı ve kadınların alçakgönüllülüğü gibi yanlış yerel gelenekler nedeniyle Mısırlı kadının sağlık hizmeti gereksinimlerini erkek doktorların değil, yerel kadın ebelerin karşıladığını söylüyordu. Ebelikteki hayli gelişmiş ve uzmanlaşmış uygulamaları betimlemişti. Bazı ebeler genç kız sünnetinde ve köle kadınların cinsel organlarının dikilmesinde

---

6 Kuhnke, s. 122; Tucker, s. 115-116.

7 er-Rafii, s. 468.

8 *Agy.*, s. 470-471.

9 Marsot'ya göre (s. 119), ortaçağdan itibaren nüfus azalıyordu. Hedef bu eğilime son vermekti. Benzer sonuçlar için ayrıca bkz. Kuhnke (s. 122) ve Tucker (s. 115-116).

10 Türkçe kayıttan (No. 87, tarih 11/7/1831, s. 85).

uzmanlaşmıştı.[11] Bu grup *hafidat* olarak biliniyordu ve klitorisin küçültülmesi ve cinsel etkinliği azaltmaya yönelik öteki uygulamalar alanında uzmanlaşmıştı. Doğum yaptıranlara *daya* deniliyordu. Clot Bey, sünnetin kendisini ya da hafidatın sünnet becerisini eleştirmezken, dayaların doğumdaki becerilerini çok eleştiriyordu. Dayaları boş inançlara batmış olmakla suçlamasının yanı sıra, modern tıbbın ilkelerine ve geliştirilmiş doğum sanatına uymayan cahiller olarak ilan ediyordu. Bununla çelişen bir biçimde de, doğum işinin Mısır'da ciddi bir sağlık sorunu oluşturmadığını kabul ediyordu. Çalışkan köylü kadınlar genellikle doğal ve kolay doğum yapmaktaydı.[12] Buna karşılık tıpkı Avrupa'daki benzerleri gibi çalışmadan yaşayan kentli orta ve yüksek sınıf kadınlarının doğum yapmaları zor oluyordu.[13] Clot Bey'e göre bu kadınlar ve bebeğin aykırı konumda bulunduğu vakalar söz konusu olduğunda yerel ebelerin pek az yararı dokunuyordu ve zarar da verebiliyorlardı.

Clot Bey ebelerin doğum bilgisini sorgularken, iki alandaki becerilerini de gıptayla kabul etmişti: "kısırlığın gizlerini açığa çıkarmak ve hızlı, etkili bir biçimde kürtaj yapmak."[14] Kısırlık bilgilerini bazen sorgulayıp bazen kabulleniyor, ancak, kürtaj tekniklerindeki eşsiz becerilerini kabul ediyordu. Ebelerin kürtaj yapmalarını her gün işlenen, ancak yasanın cezalandıramadığı bir suç sayıyordu.[15] Herhangi bir nedenle anne olmak istemeyen gebe kadınlar cenini aldırmak için kolaylıkla ebeye başvurabiliyordu. Tanrı ya da erkek tarafından cezalandırmayı hak eden bir edimde bulunmakta olduklarına ne gebe kadın inanıyordu ne de ebe. Clot Bey'e bakılırsa bu korkunç suç insan türünün yıkımına katkıda bulunuyordu. Bu uygulamaya ancak, "eğitilmiş" ebelerden oluşan yeni bir profesyonel grubun (*tayfe*) gelişmesi son verebilirdi.[16] Eğitilmiş ebeler ayrıca kadınların erkeklerden kaptığı ve doğurganlıklarını yok eden cinsel hastalıkları tedavi ederek üremeye yönelik sağlık hizmetlerini de iyileştireceklerdi. Dolayısıyla, cinsellik ve üreme, çok sayıda modern mesleğin –tıp, eğitim ve ceza hukuku– asıl ilgi alanı olarak tanımlanıyordu.[17]

---

11 Clot Bey, *Lemha 'amme ila Mısr*, C. I, çev. Muhammed Mesud, Kahire, Matba'at Ebi el-Hul, tarihsiz, s. 592, 640.

12 *Agy.*, I, s. 592, 640.

13 *Agy.*, I, s. 591.

14 *Agy.*, I, s. 591, 640; Michel Foucault, Fransız devleti söylemlerinde doğum kontrolü yöntemlerinin kırsal alan sakinleri arasında bilinen "ölümcül sırlar" diye betimlendiğini aktarıyor; bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1980, I, s. 26.

15 Clot Bey, I, s. 640.

16 *Agy.*, I, s. 641.

17 Foucault, *The History of Sexuality*, I, s. 30.

Yerli tıp söylemleri ve uygulamaları ise her iki konuda da farklı görüşler sunuyordu. Besim Musellem'in 19. yüzyıl öncesinde doğum kontrolü üzerine, Mısır ve Suriye kaynaklarına dayalı incelemesi, bilimsel tıbbın ve halk tıbbının yanı sıra yargının da doğum kontrolüne İslami cinsel ahlakın bir parçası olarak hatırı sayılır bir dikkat gösterdiğini düşündürüyor.[18] İslam hukuku, *coitus interruptus*'la, yani erkeğin boşalma öncesinde geri çekilmesiyle, tıbbi ve yasal yönlerden, hem bir doğum kontrol önlemi olarak hem de kadının cinsel hakları açısından ilgileniyordu.[19] Bilimsel tıp ve halk tıbbı bu incelemeyi genişleterek kadınlara ve erkeklere çok sayıda araç ve reçete sundu. Söz konusu tıbbi gelenekler ve uygulayıcıları arasındaki hatırı sayılır etkileşim sonucu, gebeliği önlemek ve gebe kalınmışsa düşük başlatmak için kimyasal maddeler, fitiller, ot kökenli "sihirli" iksirler yaygın olarak kullanılıyordu.[20] Yerli bilim literatürü ve hukuk doğum kontrolünü kadınlara ait bir sorun olarak ele alırken, popüler literatür konuyu bir erkek sorunu olarak sunuyor ve uygulamada erkeklerin de aynı derecede işin içinde olduğunu telkin ediyordu.[21]

Kürtaj, doğum kontrolünün yaygınlığı nedeniyle, büyük olasılıkla pek fazla uygulanmıyordu. İstenmeyen gebeliklerin sona erdirilmesi amacıyla kullanıldığında kuşku yoksa da, böyle durumlarda bile din ve sağlık açısından sınırlamalar vardı. Çoğu hukukçu, dördüncü ayını tamamlamış ceninin insan olduğuna inanıyor ve ondan sonraki kürtajları günah sayıyordu. Ayrıca dördüncü aydan sonraki kürtajların kadın sağlığına zarar vereceğinden korktukları için bu uygulamadan vazgeçilmesine çalışıyorlardı. Dördüncü ay öncesi içinse, Hanefi mezhebinden olan hukukçular, gebe kadınlara kocanın izni olmadan bile kürtaj hakkı tanımaktaydı.[22] Bu uygulamayı Şafi ve Hanbeli mezhebinden olanlar da kabul etmişti. Malikilerde ise, yazgıyı ve ruh [can] kazandırmayı etkilediği gerekçesiyle mutlak bir biçimde yasaktı.[23] Hukukçuların çoğu tarafından dördüncü ay öncesi için kabul edilen kürtaj, dinsel açıdan da hoşgörülen bir uygulamaydı.

Modern öncesi dönemde doğum kontrolüyle neden bu denli ilgileniliyordu? Musellem, o dönemin erkek ve kadınlarınca savunulan tezleri şöyle özetliyor:

---

18 Basim F. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 99, 105.
19 *Agy.*, Bölüm 2.
20 *Agy.*, s. 100-101.
21 *Agy.*, s. 95-97.
22 *Agy.*, s. 57
23 *Agy.*

Doğum kontrolü, bakıma muhtaç çok sayıda yakının getirdiği maddi külfetten kaçınma, bir çocuğun eğitimini güvence altına alma, kadını (özellikle yaşı küçükse ya da hastaysa) doğumun tehlikelerinden koruma ya da düpedüz sağlığını ve güzelliğini sürdürme, köle olacak çocuklar yetiştirmekten kaçınma, kundak çağındaki bir bebeği yeni bir gebeliğin zararlarından koruma vb amaçlarla uygulanıyordu. Hatta, ortaçağda bazı kadınların gebelik ve emzirmekle "canlarını sıkmak" istemedikleri için doğum kontrolü uyguladıklarına ilişkin bir rapor da vardır.[24]

Yukarıda söylenenler, farklı sınıflardan erkek ve kadınların, doğum kontrolünü bireysel ve ailesel gereksinimlere göre biçimlendirdikleri kendi benliklerini yönetmenin bir parçası saydıklarını düşündürüyor. Üremenin kadınlar ve erkekler tarafından hiç unutulmayan toplumsal ve iktisadi getirilerine ek olarak gebelik kadınlara ölüm, sağlık bozukluğu ve güzellik yitimi gibi ciddi bedensel kaygılar getiriyordu. Bu ciddi fiziksel ve toplumsal sonuçlar nedeniyle evli kadınların ne zaman ve kaç çocuk sahibi olacakları konusunda karar verme serbestliği vardı. Çocuksuz kalma hakkı toplumsal olarak kabul görmemekle birlikte, kadınların uygulamada kendi üreme kapasiteleri üstünde hatırı sayılır bir denetimleri vardı. Erkeklerin doğum kontrolü uygulama olanakları ve bu konudaki çıkarları verili olduğundan, erişkinlere bedensel özerklik tanınmıştı. Kişinin kendini yönetmesi konusundaki bu tarz, aile mensuplarından bazıları üstündeki aile yönetimi tarzıyla dengeleniyordu. Bedensel özerkliğin yitirilmesi, aile içinde belirli grupların –genç kızlar, genç erkekler, işçi sınıfından erişkin erkekler ve aile içinde kadın– ikincil konumuyla özdeşleşiyordu. Genç kız sünneti gibi ataerkil cerrahi yöntemler, Sudanlı erkek çocukların köle tüccarları tarafından ileride saray haremlerinde hizmet etmelerine hazırlık olsun diye hadım edilmesi ve kadın kölelerin bazı cinsel organlarına dikiş atılması, aile içinde cinsel isteği denetim altına alma yöntemi olarak uygulanıyordu.

Mısırlı ebeler, bedenin yönetiminde kullanılan bu çeşitli yöntemlerde önemli roller oynuyorlardı. Kadın cinselliğini ataerkil bir denetim altına alan cerrahi yöntemlerin uygulayıcısı onlardı. Erişkin kadınlara üreme kapasitelerini denetim altında tutmanın halka özgü yöntemlerini sağlıyan da onlardı. Kadın bedenlerinin kadın sağlığı uygulayıcıları nezdinde birincil ilgi konusu olduğu bir özerk tıp alanında yetkenin temsilcileri olan ebelerin bilgi ve becerileri, genel olarak topluma ve cinsel olarak bölümlenmiş bir sistem içindeki kadın müşterilere denetim aygıtları sağlıyordu. Ebeler

---

24 *Agy.*, s. 107-108.

kadın sünnetini uygulayarak toplumun kadın cinselliği üstündeki denetimine katkıda bulunuyorlardı. Doğurganlığa ve kürtajlara yardımcı olarak da, erişkin kadınlara belirli derecelerde bedensel özerklik araçları sağlamış oluyorlardı. Clot Bey'in saldırdığı ve dayaların yerine farklı bir etik tavır içinde "eğitilmiş" ebelerin konması talebine dayanak yaptığı yerli uygulamalar, toplumun denetimine yönelik olanlar değil, kadınların etkenliğini geliştiren türden uygulamalardı.

Clot Bey bu uygulamaların yerine Fransız okulunu, bu okulun o uzun "resmi kurallar ve talimatlar" tarihi ile nüfus azalması konusundaki kaygısını örnek almış bir modern ebelik biçimini başlatmaya çalışıyordu.[25] Mısırlı okul bu özellikleri ve kaygıları taklit ediyordu. Öğrencilerin eğitim yoluyla doğum yandaşı bir tıp söylemi ve bu söylemin farklı törelliği içinde toplumsallaşmasına dikkat ediliyordu. Okula ait çalışma programının merkezinde doğum kuram ve uygulaması yer alıyordu. Okulun öğrencilerine gebe kadınların doğum öncesi, yeni annelerin ise doğum sonrası bakımı ile yenidoğan bakımı konusunda eğitim veriliyordu. Öğrenciler, üreme sorunlarıyla başa çıkabilmeleri için basit cerrahi de öğreniyorlardı.[26]

Söz konusu programa göre, kadın bedenleri bu doğal yaşam çevriminin parçalarıydı. Kadınlar ya gebeydiler ya da tehlikesizce doğum yapıp ardından çocuklara bakma süreci içinde. Eğer doğum kadın bedenlerinin doğal işlevinin bir parçasıysa, modern tıbbın görevi de zor doğum ve gebelikleri kolaylaştırmak ve üremeyi etkileyen cinsel hastalıkları tedavi etmekti. Kadınların bu çevrimi bozması olası istekleri, gereksinim ve arzuları belirgin bir sessizlikle geçiliyordu. Bu görüşler, toplumsal açıdan kadınların modern toplumdaki birincil işlevinin annelik olmasını onaylıyordu. Yeni annelik idealinin tıp söylemindeki tanımı, annelik kararı konusunda kadının denetimi yitirmesi öncülüne dayandırılmıştı. Okulun kurucu babası Clot Bey, Mısırlı kadının daha önce sahip olduğu bu anne olmama hakkını da, bu kararı olanaklı kılan eski uygulayıcıları da açıkça gözden düşürdü. Kadının istenmeyen gebeliklere son verme arzusunu gülünçleştirdi, çünkü bu edimin uzun erimli sonuçları insan türünün yok olmasına katkıda bulunabilirdi. Bu söylem içinde kürtaj, doğal düzenle çatışan bir günah ve/veya suçtu. Tanrının, erkeğin ve yasanın cezalandırması gereken bir edimdi.

Ebe okulu mezunları kürtajın gözlenmesinde ve suç olarak nitelendirilmesinde kilit rol oynayacaklardı. Profesyonel ebeler mezuniyetlerinden itibaren, kürtajcı dayaları sürekli olarak kovuşturan devlet görevlile-

---

25 Kuhnke, s. 123.

26 Clot Bey, I, s. 642.

ri olarak hizmet görüyorlardı. 1840'tan itibaren çeşitli bölgelere dağılmış tıp kadrosunun mensupları olarak "sağlık politikası"nı yürütmekle görevliydiler. Yeni ebelerden, bu görevlerinin bir parçası olarak, doğumları kayda geçirmeleri ve kadınlar arasındaki ölüm nedenlerini denetleyip kaydetmeleri isteniyordu.[27] Bu tür gözlemler, kadınların aile içindeki üreme kararları üstünde polisiye bir denetim uygulamaya yönelik yeni bir devlet işleviydi. Profesyonel ebeleri böylesi etkinliklere özendirmek için her ölüm denetimi için bir kuruş ödeniyordu.[28] Gömme öncesi bir devlet görevlisi tarafından düzenlenmesi zorunlu ölüm belgesi de aynı derecede önem taşıyordu.[29] Bu işlemler devletin nüfusu denetlemesine olanak tanımanın yanı sıra, kürtajları suç saymaya ve kürtaj uygulayan dayaları korkutmaya da yarıyordu. Söz konusu yeni politikanın kurallarına göre profesyonel ebeler kötü giden kürtajları saptayıp ölüm nedeni olarak kaydedeceklerdi. Böyle durumlarda devlet dayaları cinayetle suçlayacak ve kovuşturacaktı.

Yeni ebeler devletin işgücü gereksinimini yerine getirmek için kadın bedenlerini kullanmakta bir yönteme daha başvuruyorlardı. Gelişmiş doğum sanatı ve uygulaması alanında eğitilmiş olduklarından, orta ve üst sınıf kadınların düşük düzeydeki üreme oranlarını yükseltebiliyorlardı. Clot Bey bu gruptaki kadınların zor doğum konusunda en riskli grup olduğunu belirtir. Gerçek bir ölüm ve/veya sağlıksızlık korkusu bu kadınlardan çoğunu kürtaj için eski ebelere başvurmaya itmekteydi. Yeni ebelerin doğum konusundaki gelişmiş becerileri ise bu grubun korkularını gidermeye ve üremeye ilgi duymalarına yarıyordu.

Profesyonel ebelerin zor doğumlarda yardım etmeye hazır olması, söz konusu kadınların kapalı yaşamları nedeniyle gebeliğin tehlikelerini yüzyılın büyük bir bölümü boyunca azaltmadı.[30] Bir grup olarak bu kadınlar, kamu sağlığı davasında gerek profesyonel ebeler gerekse doktorlar için ciddi bir sorun olarak kaldılar. Ebelere ve doktorlara ayrıca kadınların yeni üreme törelerine uymalarını sağlama görevi verildiğinden, daha az gebe kalmaya özendirme yoluyla bu kadınların sağlık ve mutluluklarına katkıda bulunma olanağı kalmıyordu. Kadınların çıkarlarıyla devletinkiler çatıştığında, devletinkilere öncelik tanınıyordu. Devletin ve devlete çalışan kadınların tüm olaylar için benimsediği bu yeni ahlak nedeniyle, bireysel

---

27 Kuhnke, s. 131, 146, 177

28 *Agy.*, s. 177

29 *Agy.*

30 Muhammed 'Ali Bey, "Fi'l-emrazı alati tenşe ani'l-haml fi adai'd-devreti'l-demeviyye" *Yas'ub el-Tib*, No. 12 (Şaban 24, Hicri 1282), s. 2.

olarak ve/veya grup olarak çıkarları bu ahlak yasasına uymayan orta sınıf ve işçi sınıfı kadınları yerel dayalara başvurmayı sürdürdüler.

Tüm bu öğeler kadınların sağlığını iyileştirmenin bir parçası gibi sunulmakla birlikte, açıkça, üreme davranışlarını kamunun sorgulamasına yol açtı. O zamana değin, kadınların yaşamının bu yönü özeldi, başka bir deyişle, devletin erişimi dışındaydı. Yeni tıp söylemiyle, yeni sağlık profesyonelleriyle ve yeni bürokratik gözetim teknikleriyle silahlanan modern devlet, bedensel özerkliği ve bedensel manevra olanağını ortadan kaldırıyordu. Elde edilen sonuç, kadının daha özgür olması değil, kadının yeni tarz evcilleştirilmesiydi. Tıp söylemi evcilliği ve anneliği idealize etmekle kalmıyor, bunları doğal, yaşam çevriminin bir parçası olarak sunuyordu. Ayrıca, kadınların istenmeyen gebeliklerden kaçınmalarına olanak veren seçenekleri suç sayarak kadınların kendi üreme etkinliklerini bireysel olarak yönetmelerini denetim altına almaya çalışıyordu.

KADIN VE ERKEK CİNSELLİĞİNİN MODERN SÖYLEMLERİ

Clot Bey'in kadın ve erkek bedenlerine ilişkin incelemesi, cinsellikle ilgili modern görüşlerin de dolaylı bir anlatımını sunuyor. Bu anlatım, yukarıda ileri sürülen, modern kadınlık tanımı bedensel özerkliğin yitirilmesiyle özdeşleşmiştir tezini doğruluyor. Buna karşılık, erkeklik tanımında bedensel özerkliğin önemi abartılır. Clot Bey'in, kadın sünneti (*el-hitan*) ve haremdeki erkeklerin hadımlaştırılması (*el-cib*) gibi cerrahi uygulamalara ilişkin tartışması, toplumsal cinsiyet tanımlarının önemli bileşenleri olarak erkek ve kadın cinselliği konusundaki modern görüşler için dolaylı ipuçları sunuyor. Clot Bey, son derece klinik bir tarzda, kadın sünnetinin kızlar yedi ya da sekiz yaşına geldiğinde halk hamamlarında yapıldığını söylüyor. Metninin bir yerinde, kullanılan cerrahi aygıtların bu amaca çok uygun olduğunu anlatırken, bir başka yerinde, uygun olmadığını anlatıyor.[31] Ayrıca, bu geleneğin kökeninin de, nedeninin de bilinmediğini ima ediyor. Clot Bey'e öyle gelmektedir ki geleneğin amacı Mısırlı kadının hijyeni ya da sağlığı değil, cinsel arzusunun yoğunluğunu azalmaktı. Clot Bey'e göre Mısırlı kadınların klitorisi Avrupalı kadınlarınkinden daha büyük değildi. İslamiyette yeri olmayan bu uygulama, günümüze kadar sürmüş bir eski Mısır geleneği olmalıydı.[32]

Clot Bey bu metinde kadın sünnetini ve bu sünnetin cinsellikle olan bağlantısını kuru ve olgusal bir tarzda tartışıyor. Sünnetin uygulanmasın-

---

31 Clot Bey, I:591; *Lemhe amme ila Mısr*, c. 2, çev. Muhammed Mesud, Kahire, Darü'l-Mevkıfi'l-Arabi, 1982, s. 160.

32 Clot Bey, 2, s. 160.

da kullanılan aygıtları konu alan inceleme, kadın cinselliğine ilişkin yerli tanımın temelinde cinsel hazzın reddinin ve acının yattığını ortaya çıkarıyor. Müslüman hukukçuların kadınların "tam cinsel doyum" hakkını vurguladığı[33] göz önüne alındığında, bu görüş yaşamsal bir önem kazanıyor. Bu uygulama, kadınların cinsel arzularını denetim altında tutmayı amaçlamakla birlikte, kadının cinsel haklarına da dikkat gösteriyordu. Gerçekte klitorisin tümden çıkarılmayıp küçültülmesinin altında yatan neden buydu. Buna karşılık, Fransız cinsellik söylemi, "[cinselliği] herkesin iyiliği için ayarlanmış, bir optimuma göre işlemek üzere yapılmış yarar sistemleri içine yerleştiriyordu."[34] Cinsel hazzın varlığı ya da yokluğu üreme açısından fark etmediği için bu haz üstünde tartışmakla vakit de yitirilmiyordu. Clot Bey, söz konusu uygulamada amacın kadın arzusunu denetim altına almak olduğunu ve kökeninin İslamiyet olmadığını ilan ediyor. Kürtajı insanlığa karşı işlenen bir suç sayarak mahkûm ederken, kadın sünnetine aynı açıdan bakmıyor. Bu konudaki incelemesinde, kötü yönlendirilmiş ancak zararsız bir eski geleneğin varlığını bugüne kadar sürdürdüğü gibi bir sonuca varıyor. Bilimci titizliğiyle de, Mısırlı kadınların Fransız kadınlardan daha cinsel olmadığını, ikisinin klitorislerinin aynı büyüklükte olduğunu belirtiyor.

Clot Bey'in erkeklerin hadım edilmesiyle ilgili tartışması ise farklı bir tonda. Bu uygulamadan rencide olmakla kalmayıp uygulamayı açıkça ve şiddetle mahkûm da ediyor. Hadım etme işleminin şeriat tarafından yasaklanmasına karşın Müslümanlarca yaygın bir biçimde kullanıldığını ileri sürüyor. Bu barbarca geleneğin (*el-âdetü'l-vahşiyye*), çokeşliliğin getirdiği zorunlu bir uygulama gibi göründüğünü vurguluyor.[35] Asya ve Avrupa'da yalnızca çok zengin ve seçkin olanların hadım hizmetkârları varken, Afrika ve özellikle Mısır'da çok daha fazla sayıda hane hadımların varlığına dayanıyordu. Gerçekten de, erkekleri hadım etme işlemi o sıralar yalnızca Mısır'da çok kârlı bir ticaret için uygulanıyordu. Bu cerrahi, Yukarı Mısır'daki Asyut ve Girga kentleri dışında hiçbir yerde uygulanmıyordu. Ameliyatı yapanlar, Clot Bey'e göre "din için utanç kaynağı, insanlık için kara bir leke olup acımasızca işleri, yüz kızartıcı suçları ve insanlığa karşı işledikleri ağır günah nedeniyle diğer insanların hor gördüğü" bir grup Kopt din adamıydı.[36]

Yukarıda anlatılanlar, Avrupa'yla yakınlığı ve temasları sayesinde kültü-

33 Musallam, s. 30.
34 Foucault, *The History of Sexuality*, 1, s. 24.
35 Clot Bey, 2, s. 175.
36 *Agy.*, 2, s. 176.

rel statü açısından daha ayrıcalıklı bir konumda olan deltadan ayırt edilmesi gereken geri kalmış bir artalan olarak erken dönem Said bölgesini (Yukarı Mısır Bölgesi ve bu bölgenin gerek Müslüman, gerekse Mısır Hıristiyan kilisesine mensup Kopt sakinleri) tanımlıyor. Coğrafi açıdan Avrupa'dan bakılınca, Mısır'ın güneyi Aşağı Mısır değil, Yukarı Mısır oluyordu. Bu bölgenin Afrika'ya yakınlığı ve gerek Avrupa'dan gerekse Mısır devletinden yalıtılmışlığı, geleneklerini, halkını, geri ve barbar kılıyordu. Said bölgesinin modern sınıflandırmaya göre böyle sunuluşu, bölgeye ait âdetler, kültür ve söylemlerin aşağı düzeyde olduğu fikrinin içselleştirilmesine yarıyordu. Delta modernleşen devlet tarafından ele geçirildiğinden, oradaki Mısırlılar uzaktaki Said halkının ve o halka ait göreli kültürel (yerli) özerkliğin bir barbarlık işareti olduğunu düşünmeye itilmişti.

Clot Bey, hadımlaştırılanların profilini sunarken bunların Sudan'ın Senar ve Darfur bölgelerinden gelen genç köle erkek çocuklar olduğunu, altı ile on yaşları arasında olduklarını belirtiyor. Hadımların bazılarına gerçekten hatırı sayılır ölçüde saygı gösterilmekle birlikte, bu durum "bir erkeği diğer her şeyden *çok* belirleyen (*'ala gayri*) şey"in[37] yitirilmesini telafi edemez. Clot Bey'in savına göre, hadımlar kadınsı görünümlerinin ve seslerinin yanında, sadist ve korkak da oluyorlardı; bu durum onların düşük statülerinin ve temel/özel erillik işaretlerini yitirmelerinin olağan sonucuydu. Clot Bey son olarak da, hadım etme işleminin doğa ve ahlak yasalarının utanç verici bir biçimde ihlal edilmesi olduğunu ilan ediyor. Dolayısıyla söz konusu işlemin yasaklanması gerekir diyor.[38]

Clot Bey'in, hadım etme işlemini önemli cinsel organların cerrahi müdahaleyle çıkarılması bakımından kadın sünnetinden daha kınanası sayan görüşüne katılınsa bile, bu tartışma, cinselliği ve/veya erkek ve kadın bedenlerini ele almada iki ayrı standart olduğunu gösteriyor. Erkek cinsel organları, yalnızca psikolojik olarak değil, toplumsal açıdan ayrıcalıklı olmanın kaynağı olarak da ele alınıyor; Clot Bey'in betimlemesine göre bu organlar, erkekleri bütün diğerlerinin üstünde tutuyor, erkeklere kadınlardan sözde daha yüksek bir statü sağlıyordu. Erillikle bağıntılı ayrıcalıkların yitirilmesini hiçbir şey tazmin edememekteydi. Hadım etme işleminin doğa ve ahlak yasalarını çiğnemek olduğunu ilan eden Clot Bey, erkek bedenlerinin özerkliğini şiddetle savunuyor ve bu organların kutsallığına müdahale edebilecek her tür cerrahi yöntemi kınıyordu.

Aynı şey kadın bedenleri ve cinselliği için geçerli değildi. Kadın arzusunun denetim altında tutulması toplumsal gelenekler adına hoş görüle-

---

37 *Agy.*, 2, s. 177

38 *Agy.*, 2, s. 178.

bilmekteydi. Kadın cinsel organlarını hedef alan cerrahi yöntemler mahkûm edilmiyordu; gerçekte bu organlar kadınların ikincil toplumsal statülerinin bir başka işareti durumuna gelmişti. Kadınlığın modern tanımları, kadının kendi bedeninin üremeyle ilgili ve cinsel işlevlerini kendi özerk denetimi altında tutmasını reddetmek gibi bir öncüle dayanmaktaydı. Kadınların cinsel arzuları üstündeki ataerkil denetimin kabulü, modern kadınlık tanımının bir parçasıdır.

SONUÇ

Bu bölümde, Michel Foucault'nun modern yönetim sorunsalına ilişkin, "nasıl, hangi sıklıkta, kim tarafından, hangi amaçla ve hangi yöntemle yönetilmeli" sözünü de içeren özetine dönmem gerekiyor.[39] Ebe okulunda öğretilen tıbbi söylemler, yönetme tarzının toplumsal cinsiyete dayalı temellerini sunuyor, erkek ve kadın bedenlerini sağlık ve tedavi adına devlet denetimi altına almaya çalışıyordu. Kadınların döllenme işlevi sıkı sıkıya gözetim ve disiplin altına alınmalıydı. Kadınları ne ölçüde sıkı yönetmek gerekirdi? Öğrencilerin kürtajı bir günah ve suç ilan eden yeni tıp ahlakı içinde toplumsallaştırılması, kişinin kendini ve başkalarını yönetmesinin bir biçimi olarak ortaya çıkıyordu. Yeni ebeler yeni ahlakı yayacak ve böylelikle diğer kadınların beden ve ruhlarının yönetilmesine katkıda bulunacaklardı.

Ebe okulu mezunlarına verilen devlet görevlisi olarak kadınları gözetim altında tutma görevi, devletin yeni üreme ahlakını ve düzenini gözetme ve zorunlu kılma çabalarını gösteriyor. Kadınları bu alanda kim yönetmeliydi? Mısır'da tıp mesleğindeki gelişmelerin ilk aşamalarında bu sorunun yanıtı kadınların davranışlarını öteki kadınların yöneteceğiydi. Orta sınıftan meslek kadınlarına, işçi sınıfından gelen dayalar ile onların orta sınıftan ve işçi sınıfından gelen müşterilerini gözetim altında tutma görevi verilmişti. Hangi amaçla? Yüzyılın ilk yarısında, devlet kadınlardan daha çok çocuk istiyordu. 20. yüzyılın son on yılında ise kadınları daha az çocuk yapmaları için sıkıştırıyordu. Hangi yöntemlerle? Yukarıda söylenenler, kadınların, bedenleri ve zihinleri üstünde denetim kurulması yönündeki bu yeni çabalardan kaçmalarını ve/veya o çabalar karşısında direniş göstermelerini çok zorlaştıran çoklu ve kesintisiz yöntemleri modern profesyonellerin sağladığını düşündürüyor. Yöntemler içinde en güçlü olanlardan biri, kadınların üreme kapasiteleriyle bu kapasiteleri gerek kullanma gerekse denetleme tekniklerinin tıp biliminin alanına girdiğini ilan etmekti. Böylelikle kadın

---

39 Foucault, "Governmentality", s. 90.

bedenlerini bilim/bilgi adına denetim altına alma ve bu bedenlere müdahale etme yöntemlerine yeni ve güçlü bir kurum eklenmiş oldu.

Sonuçta, kadınların kendi bedenleriyle olan ilişkileri ve bedenleri üstündeki denetimleri konusunda yerli uygulamalar ve söylemlerin aşağı görülmesi, daha geniş bir ulusal kimlik tanımı üretiminin bir parçası oluyordu. Yeni ve güçlü modern sağlık mesleğinin oynadığı egemen rol, kendi kültürel uygulamalarının, söylemlerinin ve kendi özerkliğini sürdüren bölgelerin daha aşağı olduğuna ilişkin, içselleştirilmiş bir öncüle dayanıyordu. Ama bu özerk bölgeler, gizli de olsa, işçi sınıfı kadınlarının modern ulus-devletin taleplerine karşı savaşımlarında terk etmek istemedikleri bir isyan ve direniş kaynağı olarak kalıyordu.

KADINLAR, EVLİLİK VE MÜLKİYET: YENİŞEHİRLİ ABDULLAH'IN *BEHCETÜ'L-FETÂVÂ*'SINDA MEHR

COLIN IMBER
Manchester Üniversitesi

Her hukuk sisteminde evlilik yasalarının ana işlevi soyun ve mülkiyetin korunmasıdır. Mülkiyet konusunda İslam hukuku, kadının mallarını kocasınınkinden ayrı tutmasını ve evlenirken kocanın karısına bir ödemede bulunmasını gerektirmesi bakımından, benzersiz olmamakla birlikte[1], alışılmamış bir hukuk. Söz konusu olan, *mehr* denen ödeme; mehr İslam hukukunun yürürlükte olduğu her yerde evliliğin esasa değgin bir öğesini oluşturduğundan, mehri konu alan sorunlar da Osmanlı şeyhülislamlarının fetvaları dahil her çağa ait İslami hukuk metinlerinin değişmez bir yönü. En saygın Osmanlı fetvaları derlemelerinden biri, III. Ahmed hükümdarlığının son on iki yılında, 1718'den 1730'a kadar şeyhülislamlık yapmış olan Yenişehirli Abdullah'ın *Behcetü'l-Fetâvâ*'sı. Bu bildiride *Behcet*'teki mehr ile ilgili fetvalar[2] ve yorumları sunularak Hanefi evlilik ve boşanma hukuku, giriş niteliğinde ve olabildiğince kadın gözünden olmak üzere kısaca anlatılacak.

HANEFİ EVLENME VE BOŞANMA YASALARINDA KADINLARIN KONUMU[3]

Bayan Beeton,* "her şeye bir yer, her şey yerli yerinde" vecizesini iyi

---

1 Örneğin, ortaçağda Gal hukuku kadının mallarını ayırmakta ve kocanın, karısına bir ödeme yapmasını zorunlu kılmaktadır. Bkz. *The Welsh Law of Women*, Cardiff, University of Wales Press, 1980, ed. D. Jenkins ve M.E. Owen.

2 *Behcetü'l-Fetâvâ*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1266/1849, s. 65-69.

3 Hanefi hukuku Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi hukuk konumunda olduğundan, *Behcet* de Hanefi kurallarına uyar.

* Isabella Beeton 19. yüzyılın ikinci yarısında, yani Kraliçe Victoria döneminde ev yö-

ev yönetiminin paradigması olarak söylediyse de, bu vecize Müslüman hukukçuların ideal toplum paradigması olarak da aynı derecede işe yarayabilir. Müslüman hukukçular, bu değişmezlik ve düzen idealine varmak için işe tek tek insanları, erkek/kadın, Müslüman/gayrimüslim ya da özgür/köle gibi kategoriler ve her grup içinde de altbölümler halinde sınıflandırmakla başlamışlardı. Bu kategorilerin birbirini dışlamadığı açık. Sınıflandırmada her kişiye belirli bir değer ve toplum içinde belirli bir yer veriliyor ve bu durumda hukukun baş işlevi böylelikle kurulmuş olan statükoyu sürdürerek birilerinin başkası zararına haksız yere zenginleşmesini önlemek oluyor. Bu şemada genel bir ilke olarak kadın, erkeğin yarısı değerinde. Dolayısıyla, örneğin miras hukukunda, kişinin mirasından kızının alacağı pay, oğlunun payının yarısı kadar; zararın tazmini konusunda da, aynı zarar için kadının alacağı tutar, erkeğin alacağı tutarın yarısı kadar; kanıtla ilgili hükümlerde, iki kadının tanıklığı ancak bir erkeğin tanıklığı değerinde. Kanıtla ilgili hükümler kadının yasal statüsünün bir başka genel özelliğini daha ortaya koyuyor: Yasanın çoğu durumda gerekli saydığı standart kanıt, iki erkek görgü tanığının ifadesidir. Yasaya göre bir erkek iki kadın değerinde olduğuna göre bunun mantıklı sonucu, dört kadın görgü tanığının ifadesi ile iki erkek görgü tanığının ifadesinin aynı yasal statüde olmasıdır; ne var ki durum böyle değil. İki erkek tanık yoksa, yasa, kanıtların yeterli olması için iki kadın ve bir erkek tanık istiyor. Bu kuralın getirisi, erkek vesayeti olmadığında kadınlara güvenilmemesi oluyor.

Yasada kadınlara erkeklerden daha aşağı bir statü tanındığı ve kural olarak kadınlar erkek gözetimine tabi tutulduğu için, ideal Müslüman evliliğinin de eşit birliktelik biçimindeki modern idealin zıt kutbunda yer alması şaşırtıcı değil. Gerçekten de, yasada birliktelik kavramıyla evlilik kavramı arasında herhangi bir ilişki kurulmamış. Evlilik hukukunun ve bununla yakından ilintili olan kölelik hukukunun en önemli mantığı, kişi olarak kocanın ve kadının çevresinde bir aile değil, ataerkil bir hane yaratmak. Bu hukukta erkeğin dört kadınla evlenmesine izin var. Belki daha da önemlisi, kesesi elverdiği kadar da kadın köle edinme hakkı olması. Kölelerinden olan çocukları da meşru; yeter ki kendisi kabul etsin; ve nesep erkek soyunda olduğundan, erkeğin cariyelerinden olma çocukları, eşlerinden olanlarla aynı yasal ve toplumsal statüde.[4] Annenin statüsü önem ta-

---

netimi ve yemek üzerine kitaplar yazmıştır. Çağının orta sınıf kültürünü de yansıtan kitapları bugün bir klasik olarak kabul edilmektedir. -Ed.n.

4 Köleler açısından, durum tersine. Özgür bir erkekle bir köle kadının çocuğu, annesinin statüsünü alıyor. Bu kuralın tersine dönmesi yalnızca, çocuğun babası aynı zamanda kölenin sahibiyse ve çocuğu kabul ederse olanaklı.

şımıyor. Soyun erkek üzerinden devam etmesi anlayışı, en az beklenebilecek bir noktada, süt evlat ilişkilerinde de ortaya çıkıyor. Bu ilişkiler önem taşıyor, çünkü İslam hukukunda süt ilişkisi de tıpkı kan bağı gibi evliliğe engel. Ne var ki, yasalar süt evlat ilişkisini yalnızca sütanne üstünden değil, aynı zamanda kadının sütü edindiği adam üzerinden belirliyor. Örneğin, bir erkek ve bir kız çocuk, sütlerini aynı erkekten edinmiş iki ayrı kadın tarafından ayrı ayrı emzirilmişse sütkardeş sayılıyor ve birbiriyle evlenemiyor. Soyun erkek üzerinden yürümesi anlayışı burada da işliyor.

Çocuğun yasal olarak anneye ait olabilmesi için ya zina sonucu doğmuş olması ya da kocanın, *liân* ile hem karısını hem de başka bir adamdan olduğuna inandığı çocuğu reddetmiş olması gerekiyor. Oysa hukukçular, meşru olmayan nesep durumunda bile çocuğu erkeğe bağlayacak yasal yollar yaratmış. Bunlardan biri, evlilik dışı cinsel ilişkinin evlilik benzeri (*şübhetü'n-nikâh*) sayılması, bir diğeri ise gebelik süresi üst sınırını iki yıl olarak saptayan kurala başvurulması. Kadın, boşanma üzerinden iki yıla kadar geçen zaman içinde doğum yaparsa çocuk eski kocanın. Erkeğe gerçek ya da kurgusal aidiyetler sağlayan bu kuralların yasadışı ilişkilerden doğmuş bazı çocukların durumunu biraz düzelttiğine kuşku yoksa da aynı kurallar kadınların yasa önündeki bağımlı durumunu da ortaya koyuyor. Kişinin yaşamındaki konumu annesinin statüsünden değil, babasının statüsünden kaynaklanıyor.

Kadının hane içindeki ikincil rolü evlilik rejiminde de aynı derece açık. Yasa, kocaya tıpkı kölelerinin ve diğer yakınlarının olduğu gibi eşinin de nafakasını[5] sağlama yükümlülüğü getiriyor. Kadına sağlanacak nafaka ya evlilik sözleşmesi yapılır yapılmaz ya da kadın koca evine taşınır taşınmaz ödenirlik kazanıyor.[6] Nafaka yükümlülüğü, eşlerden biri ölünceye kadar ya da ret durumunda, boşanma sonrasında kadının yeniden evlenme hakkı bulunmayan sürenin (*iddet*) sonuna kadar sürüyor. Ancak, nafaka ödemesi karşılıksız değil. Hukuk kuramına göre kocanın sağladığı bakım, eşini kapatmasının ve eşine erişilmesini (*ihtibas*) önlemesinin karşılığı (ya da tazmini). Bu nedenle, kadın, kocasının izni olmadan evi terk ederse itaatsiz (*nâşize*) sayılıp nafaka hakkını yitiriyor. Koca, tüm yabancıların eve, eşini görmek üzere girmesini önleyebiliyor ve evlilik yasağına giren akrabaların bile eve girmeleri sınırlandırılmış. Örneğin, anne ve baba, evli kız-

---

5 Nafaka konusunda, bkz. Ya'akov Meron, *L'obligation alimentaire entre époux en droit musulman hanéfite*, Paris, Pichon ve Durand Auzias, 1971.

6 Bu konudaki, sırasıyla eş-Şeybânî'ye ve Ebu Yusuf'a atfedilen her iki görüş de Hanefi geleneğinde vardır. *Behcetü'l-Fetâvâ* (119), nafaka yükümlülüğünün evlilik sözleşmesiyle birlikte doğduğunu savunan eş-Şeybânî'nin görüşünü benimsemektedir.

larını ancak haftada bir ziyaret edebiliyor. 12. yüzyıldan itibaren hukukçular nafaka hakkını her şeyden önce kadının kocasına cinsel haz vermeye hazır oluşu karşılığı saymaya, bu nedenle de, örneğin, cinsel ilişkiye giremeyecek kadar hasta olan bir kadının nafaka hakkı bulunup bulunmadığını tartışmaya başlamışlar. Nafaka konusundaki bu kuram, kadının kocasına karşı birincil görevinin cinsel görev olduğu, kadının her zaman kocası için hazır olması gerektiği, dolayısıyla eve kapatılması yoluyla yabancılarla cinsel ilişkiye girmesinin önleneceği fikrini yansıtıyor gibi görünüyor. Nafaka gerçekte bir ayrıcalık değil; daha çok, kadının kocasına olan tabiiyetinin bir yönü.

Evliliğin feshi, koca ile kadın arasındaki eşitsizliklere daha da çarpıcı bir örnek oluşturuyor. Kocanın, eşini reddetmek konusunda sınırsız hakkı var. Ret için, geçerli bir boşanma sözünü telaffuz etmesi yetiyor. Yasa, tanık bulunmasını bile gerektirmiyor. Buna karşılık, kadının kocasından ayrılma kapasitesi son derece sınırlı: Hanefi hukuku, terk edilmiş kadının bile ayrılma yolları aramasına izin vermiyor. Oysa evliliğin feshi yalnızca kocanın istencine dayanmayıp, salt kaza eseri de olabiliyor. Boşanma teknik açıdan (tıpkı kölelerin azat edilmesi gibi) Allah'ın hakkıdır ve bu nedenle boşanmanın yürürlüğe girmesi kocanın değil, Allah'ın istencine bağlıdır. Bu kuram kendisini şurada da gösteriyor: Koca, geçerli boşanma sözlerini telaffuz ettiğinde, gerçekten boşanmak niyetinde olmasa ve o sözleri örneğin, sarhoşken ya da laf olsun diye söylemiş olsa bile boşanma otomatik olarak yürürlüğe giriyor. Kocanın eşine cinsel açıdan yaklaşmama yemini etmesi anlamına gelen *îlâ*, ya da eşini evlenme yasağı bulunan bir dişi akrabayla karşılaştırması anlamına gelen *zihâr* durumunda da evlilik derhal ortadan kalkıyor. Örneğin, bir Türk koca eşine şefkatle "kızım" dese, *zihâr* kuralları uyarınca bu durum evliliğin derhal sona ermesi sonucunu doğurabiliyor. Koca boşanma yemini ederse –yani, "şöyle yaparsam boş olursun" derse– koca söylediği gibi yaptığı anda evlilik sonra eriyor. Bu kurallar evliliği, kadın için olduğu kadar koca için de güvenilmez bir kurum durumuna getirmiş.[7]

Koca, bilerek ya da kaza eseri, istediği an bir boşanma işlemini başlatabiliyor. Kadın için böyle bir olanak ancak üç durumda doğuyor. Bunlardan biri, "ergenlik seçişi"ni (*hıyârü'l-bulûğ*) uygulamasıdır. Çocuk yaşta evlendirilmiş kadın, ergenliğe ulaştığında kocasını reddedebilmektedir. (Evli köle kadın için de, azat edildiğinde aynı olanak var.) Ancak, bu hak son derece sınırlı. Bir kere, bu hakkı kullanabilmesi için, evliliği-

---

7 Colin Imber, "'Involuntary' Annulment of Marriage and Its Solutions in Ottoman Law", *Turcica* 25 (1993), s. 39-73.

ne karar vermiş kişinin, babası ya da baba tarafından dedesi dışında bir kişi olması gerekiyor. İkincisi, bu hakkı ancak, aylık kanamasını ilk kez gördüğü an kullanabiliyor. Geciktiği takdirde hakkını yitiriyor. Kadının kocasından boşanabildiği ikinci durum, kocanın kadına bu ret hakkını tanıması. Bu hak da derhal kullanmazsa yitirilen türden. Üçüncü durum ise ilk ikisiyle pek aynı sayılmaz, çünkü bu durumdaki boşanma işlemi kocayla yürütülmekte, kadın ise maddi yitime uğramaktadır; kadının kocasından boşanma isteyip bunun karşılığında kocasına bir ödeme yaptığında buna *hul* denir.

Diğer durumlarda kadın ayrılmak istediğinde kadı müdahalesi gerekiyor. Bunlar da son derece sınırlı. Evlilikten sonra kadının kendisini kocasından ayırması için kadıya başvurma hakkı ancak kocanın korkunç bir görüntü yaratacak bir hastalığa tutulduğunda ya da iktidarsız olduğunda doğuyor. İktidarsızlık nedeniyle boşanmanın bağlı olduğu kurallar da yasaların nasıl koca lehine çalıştığını gösteriyor. Kadının ayrılması, yalnızca, kocasının iktidarsızlığı evliliğin ilk gecesinde görülür durumdaysa olanaklı. Daha sonra ortaya çıkmış iktidarsızlıklar kadına ayrılma hakkı vermiyor. Kadın ayrılmak isterse kadı kocaya bir yıl süre veriyor. Koca bir yıl içinde cinsel ilişkide bulunursa ayrılık olmuyor. Bazı hukukçular bu bir yılın ay yılı değil güneş yılı olmasını, böylelikle kocanın birkaç gün daha kazanmasını bile önermişler.

Bu nedenle, evlilik içinde kadın yasa tarafından kocanın eşiti, hatta eşi olarak görülmüyor. Evlilikten doğan çocuklar bile yalnızca baba soyundan geliyor ve baba, boşanma durumunda da çocukların velayetini sürdürüyor. Eski karısı erkek çocukların üstündeki vesayet hakkını ancak çocuk bebekken, kız çocuklar üstünde ise çocuk ergenlik çağına varıncaya değin kullansa da –hukukçular vesayetin sona ereceği yaş konusunda fikir ayrılığı içinde–, çocuklar daha sonra babaya dönmekte, kadın ise çocuksuz ve nafakasız kalmaktadır: Kocasının hanesine mensup olmakla kazanmış olduğu yasal kimlik kaybolmuştur.

KADINLAR VE EVLİLİK SÖZLEŞMESİ

Evlilik bir sözleşme sonucu yürürlüğe girmektedir. Sözleşmenin yapılmasında ne gelinin hazır bulunması gerekmektedir, ne de damadın; ancak, yürürlüğe girmesi için gelinin rızası gereklidir. Bununla birlikte, rıza sözle belirtilmese de olur. Gelin bakireyse, sessiz kalması ya da hıçkırıklarla olmamak kaydıyla ağlaması, yasa tarafından rıza olarak kabul edilir; çünkü bu edimler hukuk alanındaki masum utangaçlık anlayışına uygundur. Kadın dulsa ya da en azından bakire değilse (*tayyib*) sözle onaylaması koşulu vardır. Damadın rızası da sözleşmenin dar anlamıyla esas öğelerinden

olmamakla birlikte bunun nedeni yasada kocanın evlilik sözleşmesini kendi hesabına yapmakta olduğunun, buna karşılık gelin adına veli ya da vasisinin sözleşme yaptığının kabul edilmesidir.

Sözleşmenin geçerli olması için, gelin tarafından bir öneri, damat tarafından da bir kabul belirten bir ifade içermesi gereklidir. Önerinin sözleri arasında, "X ile/ sizinle evleniyorum/kızımı evlendiriyorum" gibi evlilik anlamına gelen bir terimin kullanılması ya da iyeliğin aktarıldığını ima eden, "kendimi/kızımı size/X'e verdim", hatta "kendimi/kızımı size/X'e sattım" gibi sözlerin bulunması gerekir. Bir mülkiyetin devredildiğini düşündüren bu ifadeler, basit bir metafor olmanın ötesinde sonuçlar doğurmaktadır.

Sözleşmenin ikinci öğesi, gelinin en yakın velisinin (*veliyy-i akreb*) iznidir. Veli, gelinin ailesinden, baba tarafından bir erkektir. En yakın veli babadır; ardından baba tarafından dede gelir, sonra yine baba tarafından olmak üzere yetke hiycrarşisinde aşağıya doğru inilir. Hanefi geleneğinde çoğunluğun görüşü, anne tarafından akrabaların velayet alamaması, baba tarafından kan bağı bulunan akraba yoksa onların yerini alması için kadıya başvurulmasıdır. Dolayısıyla, velayet kuralları, evlenen kadının, kendi babasının velayetinden kocasının velayetine geçtiği anlayışını somutlaştırıyor. Oysa Hanefi geleneği içinde, evli olmayan erişkin kadınlara kendi evlilik sözleşmelerini kendileri yapma hakkını tanıyan bir görüş de var.

Sözleşmenin üçüncü öğesi, velileri rıza göstermedikçe kadınların kendilerinden daha aşağı statüdeki erkeklerle evlenemeyecekleri anlamına gelmek üzere, eşitlik kuralıdır (*kifât*). Tersi geçerli değil: Erkekler, kendilerinden daha aşağı statüdeki kadınlarla evlenebiliyor. Bu kural da kadınların statüsüne ilişkin hukuki görüşü yansıtmakta. Kadın için, yatağını kendisinden daha düşük statülü bir erkekle paylaşmak utanç vericidir; daha da önemlisi, bu utancın kadının babasına bağlanması ve soyu gözden düşürmesi. Aynı durum, kendisinden daha düşük statülü bir kadınla yatağını paylaşan erkek için geçerli değil. Müslüman erkekler gayrimüslim kadınlarla evlenebilirken Müslüman kadınların gayriüslim erkeklerle evlenmesini önleyen kural bu.

Evlilik, velinin izin vermiş olması kaydıyla, velinin rızası alınmadan geçerlilik kazanabilmekte ve eşitlik olmadan da geçerli olabilmektedir. Ancak, sözleşmenin geçerliliği için, doğru ifadenin kullanılması yanında kesinlikle vazgeçilmez olan bir öğe varsa o da mehrin ödenmesidir. Bu, evlilikle birlikte kocadan kadına geçen nakdi ya da ayni mülkiyettir ve Müslüman evliliğini, mülkiyetin kadından kocaya geçtiği Katolik kilise hukukuna uygun evlilikten çarpıcı bir biçimde ayırmaktadır. İşte, Hanefi hukukçular evlilik sözleşmesinde mülkiyet aktarma işleminin caiz ol-

masını mehre gönderme yaparak açıklıyor.[8] Sözleşmenin lafzı (sözcükleri) mülkiyetin kadından kocasına geçtiğini söylerken, mehr kocadan kadına geçmektedir. Bu nedenle, sonuçta sözleşme mülkiyet değiş tokuşunu yürürlüğe sokmuş oluyor. Buradaki soru şu: Koca, mehr karşılığında kadından ne almaktadır? Hanefi hukukçular bu konuda çok açık konuşuyor. Mehr kadının fercine karşılıktır (*'ivaz anü'l-bud, bedelü'l-bud*) ve "(mehre) karşılık olarak verilen nesnenin teslimi cinsel ilişki yoluyla gerçekleştiği"[9] için, mehrin ödenme zamanı da ilişki sonrasıdır. Koca, mehri ödemekle düpedüz kadının cinsel organlarının mülkiyetini edinmiş olmaktadır ve gerçekte evlilikteki cinsel ilişkiyi zinadan ayıran da bu mülkiyettir: Zina, bu mülkiyetin olmadığı ya da şüpheli olduğu (*şübhetü'l-mülk*) durum olarak tanımlanmaktadır. En düşük mehr miktarının neden on dirhem olduğunu açıklamak için hukukçuların kullandığı benzetmenin çarpıcılığı, kadının mehr karşılığında bedeninin bir parçasının mülkiyetini yitirmesi anlayışını daha da dikkat çekici kılıyor. Hukukçuların yaptığı benzetme, hırsızlığa (*sârika*) ilişkin yasalarladır. Sârika için saptanmış olan ceza, bir elin kesilmesidir ve bu cezanın uygulanması için gerekli koşullardan biri, çalınmış malın değerinin en az on dirhem olmasıdır. Hukukçular, bu kuraldan yola çıkarak bir uzvun en düşük değeri on dirhem olmalıdır sonucuna varıyor ve bu nedenle de on dirhem, bir erkeğin eşinin fercini mülk edinmek için ödemesi gereken en düşük tutar oluyor.[10]

Böylelikle, evlilikte iki mülk değiş tokuşu oluyor: mehr ve nafaka. Mehr ödeyerek koca kadının cinsel kısımlarının sahibi oluyor; nafaka ödeyerek de, hukuk metinlerinin güçlü bir biçimde ima ettiği üzere, eşini cinsel zevk amacıyla kapatma hakkını elde ediyor. Bu hukuk kuramı, kadın cinselliğine karşı çok özgül iki tavır içeriyor: Bunlardan birincisi kadın cinselliğinin erkeklerce ancak karşılığı ödenerek elde edilebilecek bir mal olduğu, ikincisi ise bu malın kocalar ya da erkek velilerce sıkı sıkıya kısıtlanmayı gerektirdiği. Öyle görünüyor ki, bunun altında yatan hukuki görüş, kadın cinselliği kısıtlanmazsa Müslüman toplumun yerleşik düzeninin bozulacağı görüşüdür, kuşkusuz, bu arada Bayan Beeton'ın evinin düzenini de.

---

8 Örneğin, el-Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire, Matba'a Mustafâ el-Halebî, 1970, 3, s. 193-194.

9 el-Merginânî, 3, s. 322.

10 Joseph Schacht, bu benzetmeyi kaba buluyor (*An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964, s. 39). Modern bilimciler kabul etmek istemiyorsa da, fercin sahipliğinden söz eden hukukçuların başka bir şey kastetmedikleri kabul edildiğinde, benzetme de kaba olmaktan çıkıyor.

(i) **Mehr dışındaki ödemeler**: 18. –ya da daha başka bir– yüzyılda evlilik akdeden çoğu Müslümanın mehr kuramını anlayabileceği kuşkuludur. Bu kuram yine de temel kuramdı, çünkü anlaşmazlıklarda çözüm bulmak gerektiğinde, hakem konumunda olan kişiye, ister kadı olsun ister müftü, evlilik sözleşmesinin hukuki kısmında yer alan mehr ile yer almayan diğer ödemeler arasında ayrım yapma olanağı sağlıyordu. *Behcet*, bu ödemelerden üçünü ele alıyor: *Nişan*, ya da erkeğin evlilik öncesinde nişanlısına ödediği güvence parası; damatla gelinin evlenince birbirine verdiği armağanlar; ve *cihaz*, başka bir deyişle, gelinin evliliğe getirdiği mülk. Tüm bu ödemeler, Osmanlı toplumunda gelenekseldi.[11]

Nişanla ilgili sorun, bu ödemenin erkek tarafından kadına yapılması nedeniyle, mehr-i muaccelden ayırt edilmesindeki zorluktu ve sorunun olası çözümlerinden biri de ödemeyi böyle saymaktı.[12] *Behcet*'te ise şeyhülislamın görevlileri bu sorunu anlaşmazlık halindeki tarafların niyetlerini hesaba katarak dile getirmişler. Koca ödemeyi mehre peşinat olsun diye değil de nişan niyetiyle yaptıysa, söz konusu ödeme, görevliler tarafından nişan olarak adlandırılıp basit bir armağan (*hibe*) muamelesi görmekte, bu nedenle de, alan kişi ölmediği ya da bu armağanı yitirmediği sürece, veren kişi tarafından geri istenebilmektedir:

(1) Zeyd'le Hind nişanlanırken, Zeyd Hind'e nişan olarak şu şu eşyayı verir. Daha sonra da Hind'le evlenmekten vazgeçer. Adı geçen eşya hâlâ ortadaysa, Zeyd bunları Hind'den geri isteyebilir mi?
Cevap: Evet
[Kanıt-metin]: Bir erkek bir başka erkeğin kızıyla evlenmek ister. Kızın babası şöyle der: "Evet, mehri altı ay veya bir yıl içinde peşin öderseniz, kızımı sizinle evlendiririm." Erkek bu babanın kızına armağanlar yollar, ancak mehri peşin ödeyecek durumda değildir. Yolladıklarını geri isteyebilir mi? [Hukukçu] şöyle der: "Mehr olarak her ne gönderdiyse, yok olmuş olsa da olmasa da geri isteyebilir. Aynı biçimde, armağan olarak gönderdiklerini de, eğer yok olmamışlarsa, geri isteyebilir. Ancak armağan yok olmuş ya da tüketilmişse, bu durumdan dolayı kendisine bir borç doğmaz.
- Kadîhân,[13] mehri geri vermeyi reddeden bir kadın üstüne.

---

11 *Behcet* derleyicisi, (1), (2) ve (3) numaralı fetvaları "Evlilikte Çeşitli Sorunlar" başlığı altında (s. 72-73), (4) numaralı fetvayı ise "Cihaza İlişkin Tartışmalar" altbaşlığı altında (s. 69) vermiştir.

12 İbn Bezzâz tarafından *Fetâvâ*'da önerilen çözüm buydu (*el-Fetâvâü'l-Hindiyye*'de kenar notu, Bulak, Devlet Matbaası 1310/1892-93, c. 4, s. 150-151).

13 Gönderme, Kadîhân'ın (ö. 1196) "Fetâvâ"sınadır.

Bu olayda erkek, verdiği eşyaları nişan değil de mehr olarak tanımlanmış olsaydı yine geri isteyebilecekti; ancak, bu iki mülkiyet türü arasındaki ayrım, birinci fetvanın metnine sadık kalan bir sonraki fetvada netleşiyor:

(2) Zeyd'le Hind nişanlanırken Zeyd Hind'e nişan için bir yüzük verir. Bu yüzük Hind'deyken, evlenmelerinden önce, kaybolur. Hind ölürse Zeyd bu yüzüğün Hind'den kalan miras üzerinden tazminini isteyebilir mi?
Cevap: Hayır.

Burada, yüzüğün armağan olması nedeniyle, yüzüğün yitirilmiş olması da, kadının ölmesi de, nişanlının hak talebini yersiz kılıyor. Oysa yüzüğün mehre peşinat olduğunu beyan etmiş olsaydı, Hind'in mallarından karşılanması talebinde bulunabilecekti; çünkü mehr, mal teslimatı karşılığı yapılan ödemelerdendir ve erkek, evlilik öncesi herhangi bir an, henüz malı teslim almış olmadığından, mehrin geri verilmesini isteyebilmektedir. Aynı nedenle, koca, kadının evlilik öncesinde ölmesi durumunda da mehrin kadına ait mallar üzerinden geri ödenmesi talebinde bulunabilmektedir.

16. yüzyılda, erkekle kadının evlilikte birbirine armağanlar vermesi geleneğine Türkçe "ergenlik" adı veriliyordu.[14] Ergenlik, tam olarak, kadının kocasına verdiği armağandı ve kadın bunun karşılığında bir armağan alıyordu. Bu gelenek İslami evlilik sözleşmesinin bir parçası olmadığından, bu yolla değiş tokuş edilen malların mülkiyetine yasada açıkça yer verilmiş değildi ve bu durum boşanmalarda kaçınılmaz anlaşmazlıklara yol açıyor, her iki taraf da verdikleri armağanları geri istiyordu. *Behcet*'te ergenlik terimi kullanılmamakta ve bu mal değiş tokuşu, belki uygulamada öyle olması, belki de belirli bir belgede yazılanlara daha çok uyması nedeniyledir, başlangıçta kocadan başlıyor gibi sunulmaktadır. Her iki durumda da, sorunun çözümü aynıdır:

(3) Zeyd'le Hind evlenirken, Zeyd Hind'e birtakım nesneler yollar, bunun karşılığında Hind de Zeyd'e bir şeyler yollar. Zeyd Hind'i boşarken şöyle der: "Ben o şeyleri Hind'e ödünç verdim" Hind ise şöyle der: "Sen onları [bana armağan olarak] verdin." İki tarafın da kanıtı olmamasına karşın, Zeyd'in sözü geçerli kabul edildiğinden,15 Zeyd şeriata göre nesneleri Hind'den alır. Hind yine de o nesnelerin kendisine armağan edilmiş olduğu düşüncesindedir. Hind, verilen nesnelerin karşılıklı olması nedeniyle, kendi verdiği şeyleri geri isteyebilir mi?

---

14 M.E. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asırda Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, No. 32, 33, 34.

15 Evlilikte malların sahipliği konusundaki anlaşmazlıklarda, kadına da erkeğe de ait olması olası mallarla ilgili olarak kocanın sözü öncelikliydi.

Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Erkek kadınla evlenir ve armağanlar gönderir. Kadın da erkeğe bunun karşılığını verir ve erkek onu alır. Daha sonra erkek kadından ayrılır. Şöyle der: "Sana bunu ödünç vermiştim" ve geri ister. Kadın da kendi verdiklerini geri ister. [Hukukçu] şöyle der: Kocanın kendi malları için söyledikleri geçerlidir, çünkü mülkiyeti devrettiğini kabul etmemektedir. Kadın da kendi gönderdiklerini geri isteyebilir, çünkü bunları bir armağan karşılığı göndermiş olduğunu öne sürmektedir. Ancak, kocanın gönderdiği armağan olmadığından, kadının gönderdiği de armağana karşılık değildir. Dolayısıyla ikisi de kendi mallarını geri isteyebilir.
Kadîhân'ın mehr konusunda söyledikleridir.

Sorunun ve yanıtın biçimi, derleyenin sunduğu kanıt-belgeye çok uyuyor. Yaygın gelenek öyledir dese bile yasaya göre armağan değiş tokuşu evlilik sözleşmesinin bir parçası değildir; dolayısıyla, yanıt, evlilik hukukuna göre değil, genel mülkiyet hukukuna göre verilecektir. Erkek, eski eşine verdiği malı ödünç olarak verdiğini öne sürerek, mal fiilen eşinde dursa bile mülkiyetinin kocada kaldığını ima etmektedir. Usül gereğince mahkeme erkeğin sözünü kabul etmek zorunda olduğundan, mallar erkeğe geri dönmüştür. Eski karısı ise iddiasında ısrarlı olmuştur, çünkü malını geri almasını sağlayan hile, eski kocasının malını geri almasını sağlayan hilenin aynıdır. Erkek, eşine armağan vermiş olduğunu kabul etmiş olsaydı, söz konusu armağan, eşininkiyle birlikte, değiş tokuş koşuluna dayalı armağan (*hibe bi-şartü'l-ivaz*) niteliği kazanacaktı. Bu da, karşılığında bir şey verilen bir armağandır: Armağanın da, karşılığının da geri istenemediği bir sözleşme biçimi. Koca, malları eşine armağan değil de ödünç olarak verdiğini tespit etmekle, söz konusu işlemin bir değiş tokuş olmadığını da tespit etmiş, böylelikle karısını da verdiklerini geri istemekte serbest bırakmıştır.

Cihaz, başka bir deyişle kadının evlenirken getirdiği mallar da benzer sorunlara yol açar. Bu mallar evlilik sözleşmesine dahil olmadığından, sahibinin kadın mı, koca mı, yoksa ilk veren kişi, örneğin gelinin babası mı olduğu belli değil. Cihazın anlaşmazlık konusu olduğu her olayda bu nokta önem kazanıyor:

(4) Hind iyi bir ailenin kızıdır. Kızı Zeyneb'i kocaya verdiğinde, belirli miktarda cihaz da verir. Daha sonra Zeyneb ölür, geride Hind'le birlikte başka mirasçılar da bırakır. Hind bir dava açarak, "ben şu şu giysileri ödünç olarak vermiştim" iddiasında bulunur, diğer mirasçılarsa "sen o giysileri [armağan olarak] verdin" diye karşı iddiada bulunur. Bununla birlikte, diğer mirasçılar iddialarına kanıt gösterememektedir. Hind kendi iddialarına kanıt gösterirse, eşyaları [mirastan kendine düşen paydan] bağımsız olarak alabilir mi?
Cevap: Evet.

[Kanıt-metin]: Bir erkek, kendine ait mallardan kızına cihaz verir ve kızını evlendirir. Kız ölür, baba da cihazın ödünç verilmiş olduğunu ileri sürer, koca ise mülkiyetin kendisine geçtiğini öne sürmektedir. [Hukukçular] bu konuda anlaşamaz. Bazıları, kocanın sözü kabul edileceğinden, kanıt getirmesi gerekenin baba olduğunu söyler. Allah rahmet eylesin, Şeyh İmam Ebubekir b. el-Fadıl'ın görüşü böyledir. Bazıları ise malları ve mülkiyeti devreden baba olduğuna göre onun sözünün kabul edilmesi gerektiği kanısındadır. Mevlânâ [Kadîhân] şöyle der: En iyisi özel duruma göre cevap vermektir. Baba iyi bir aile ve soydan gelmekteyse, sözü kabul edilmemelidir, çünkü böyle insanlar ödünç vermeyi küçümser. Orta halli bir aileden gelmekteyse, sözü kabul edilmelidir, çünkü malı devreden odur ve durum öyle göstermektedir ki sözüne inanmamak için neden yoktur.

Kadîhân'ın "Hibe Kitabı"nda bir babanın oğluna verdiği armağanlar bölümünde söylediklerıdir.

Bu kaynak metin büyük ölçüde konu dışı kalıyor. Davayı anne kazanmıştır, çünkü, diğer mirasçılar kanıt (*beyyine*) gösteremezken o göstermiştir. Fetvanın önemi, hukukta cihazın evlilik sözleşmesine hiçbir zaman dahil edilmemiş olduğunu ve mülkiyeti hiçbir zaman otomatik olarak belirlemediğini göstermesinde yatıyor.

(ii) Yükümlülük olarak mehr: *Behcet*'in gösterdiği üzere İslam hukukçuları nişan ya da cihaz gibi gelenekleri hiçbir zaman evlilik yapısına dahil etmemişlerdi. Dolayısıyla, kadınlara bu yollardan devredilen mülkiyet hiçbir zaman güvenli değildi. Ancak, mehr için durum farklı. Mehr, sözleşmenin asli öğelerinden biri; cinsel ilişkiden, ya da cinsel ilişkiye engel bir hal bulunmaksızın geçen geçerli bir halvetten (*halvetü's-sahîha*) sonra kadın mutlak bir biçimde mehre hak kazanıyor:

(5) Zeyd, Hind'le evlenir ve şu şu nesneleri mehr-i muaccel olarak bildirir. Hind'le cinsel ilişkiye girer ve nesneleri ona teslim eder. Sonra Amr gelerek bu nesneler üstünde hak iddiasında bulunur. Kanıt gösterip lehinde hüküm elde edince de adı geçen nesneleri Hind'den alır. Zeyd, Hind'e bu eşyanın değeri kadar tazminat veremeden ölür. Hind, Zeyd'in mirası üzerinden adı geçen eşyanın değeri kadar tazminat alabilir mi?

Cevap: Evet.

[Kanıt-metin]: Muhammed [eş-Şeybânî] kiralamayla evlilik arasında bir ayrım yapar. Mehr [bir kadından, üçüncü bir kişi tarafından] haklı olarak istenirse, mehrin bedeli kocadan alınabilir.

Câmiü'l-fusûleyn, 7,[16] dolayısıyla *İmâdiyye*'de.

---

16 Bedreddin Mahmud'un (ö. 1416) "Camiü'l-fusûleyn"ine göndermede bulunuluyor.

Kadına ait mehr hakkı daha zayıf olsaydı, buradaki iki durumda da, söz konusu hakkı yitirmesi gerekirdi: Bunlardan birincisi, koca tarafından mehr olarak aktarılan malların sonradan hak sahibi biri tarafından geri istenmesidir, ikincisi ise kocasının ölmesi. Oysa her iki durumda da kadının hakkı yok olmamakta, kocanın ölümünde, talebini miras üzerinden sürdürmektedir. Bunun ardından gelen fetva da kadının bu hakkının sağlamlığını gösteriyor:

(6) Hind'in kölesi Amr, ne ***mukâtab***'dır ne de ***müdebber***.[17] Hind'in izniyle, Zeyneb'le evlenmiş ve şu kadar akçe mehr vereceğini söyleyerek Zeyneb'le cinsel ilişkide bulunmuştur. Daha sonra Zeyneb'i boşamıştır. Zeyneb, Hind'e, "Adı geçen mehri bana kendi malların üzerinden öde ya da Amr'ı sat ki onun fiyatı üzerinden mehrimi alabileyim" diyebilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Mehr borcu olan kişi, sahibinin izniyle evlenmiş olan bir köleyse, köle, bu mehr için satılabilir. Ancak, mehr borcu olan köle, mukâtab ya da müdebber ise, bu para için çalışması gerekir.
- *Hızânet*'te "Köle Evliliği."[18]

Bu olayda mehri ödemesi gereken kişi köle sahibidir, çünkü köleler mal sahibi olamamaktadır. Köle sahibi para elde etmek için gerektiğinde kölesini satacaktır.

(iii) Geçersiz evliliklerde mehr: Yasanın mehri tümüyle ortadan kaldırdığı tek durum, evliliğin geçersiz ve cinsel ilişkinin gerçekleşmemiş olduğu durumdur:

(7) Zeyd, Amr'ın boşadığı Hind'le, iddeti sona ermeden evlenir. Hind, Amr'dan cinsel ilişkide bulunmadan önce ayrılmışsa, Hind Zeyd'den mehr alabilir mi?
Cevap: Hayır.
[Kanıt-metin]: Cinsel ilişki bulunmayan, geçersiz bir sözleşmede borç doğmaz. Kadınla yatıp cinsel ilişkide bulunmuşsa, uygun mehr, adı konmuş mehri aşmaz.
- Sadrü'ş-Şerîa'nın[19] mehr üstüne söyledikleri.

Burada sözü edilen evlilik geçersizdir, çünkü kadının iddeti, başka bir deyişle boşanmadan ya da kocanın ölümünden sonra yeni bir yasal evlilik-

---

17 *Mukâtab* gelecekte sahibine yapacağı bir ödeme karşılığı özgürlüğünü satın alma sözleşmesi yapmış köle; *müdebber* ise sahibi ölünce özgür kalacak köle anlamına geliyor.

18 Muhtemelen es-Sem'ânî'nin (ö. 1339) *Hizânetü'l-müfti*'si.

19 Muhtemelen, Sadrü'ş-Şerîa el-Evvel diye bilinen el-Mahbûbî'nin (ö. yak. 1232) *Telkîhü'l-'ukûl*'ü.

ten önce geçmesi gereken süre, henüz bitmemiştir. Erkeğin kadınla cinsel ilişkiye girmiş olması durumunda, sahiplik benzeri bir cinsel ilişki söz konusudur ve erkeğin kadına uygun bir mehr ödemesini zorunlu kılar. Ancak, cinsel ilişki yoksa, mehrin karşılığını almamış demektir ve herhangi bir şey ödemez. Bir sonraki örnek de buna çok benzemekle birlikte, ortaya bir sorun çıkarmıştır:

(8) Zeyd'in kölesi Amr, çalışmakta ve şu kadar akçe kazanmaktadır. Sonra, Zeyd'in izni olmaksızın Hind'le evlenerek şu kadar akçelik bir mehr bildirir. Sonra Amr, Zeyd tarafından adı geçen sözleşmeye gerekli izin verilmeden ve özgür de kalmadan önce ölür. Söz konusu miktarda para Zeyd'in eline geçerse, Hind, adı geçen sözleşmeye dayanarak mehri ve ölenin [mirasından] kansına düşecek payı alabilir mi?
Cevap: Hayır.
[Kanıt-metin]: İzin alarak evlenen[köle]ler, müdebberler ve benzerleri için mehr ve nafaka borcu doğar. Mehr de nafaka da, ölümleriyle birlikte ortadan kalkar, çünkü ödemenin nedeni ortadan kalkar.
- Kölelerin evliliği konusunda *Dürer*.[20]

Bu olayda evlilik geçersizdir, çünkü köle, sahibinin izni olmaksızın evlenmiştir ve kadın bu nedenle mehr ya da miras alamamaktadır. Köleler mal sahibi olamadığından, miras söz konusu değildir. Mehr sorunu daha zor, çünkü kölenin kadınla cinsel ilişkide bulunup bulunmadığı ne fetvada belirtilmiş ne de kanıt-metinde. Bulunmamış idiyse, mehr de olmayacaktır; bulunmuşsa uygun mehr borcu doğacak, bunu da herhalde efendisinin ödemesi gerekecektir. Kanıt-metinde ise, kocanın köle olduğu her evlilikte koca ölünce mehrin de yok olduğu ima edilir gibidir ve bu, cinsel ilişkiden sonra mehrin zorunlu olmadığı tek durumdur.

Alışılmış kural ise geçersiz evliliklerde de cinsel ilişkinin mehri gerekli kılmasıdır. *Behcet*, bu mehrin en alt basamaktan ödenmesini sağlama bağlıyor:

(9) Reşit olmayan Hind, babası Zeyd sağ olduğu halde, her iki ebeveyn yönünden de amcası olan kişi tarafından, Zeyd'in izni olmaksızın şu kadar akçe mehr belirtilerek Bekir'le evlendirilir. Bekir ile Hind cinsel ilişkiye girdikten sonra Zeyd olup bitenden haberdar olur. Söz konusu sözleşmeye izin vermez, reddeder. Zeyd, bildirilen mehri Bekir'den alıp Hind için alıkoyabilir mi?
Cevap: Zeyd, uygun mehr ve adı konmuş mehrden hangisi daha azsa onu alır.
[Kanıt-metin]: Durdurulan bir evlilikte [cinsel ilişki için] verilen hüküm, ge-

20 Molla Hüsrev'in (ö. 1480 tarihli) *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*'ına göndermede bulunuluyor.

çersiz evliliklerdeki cinsel ilişki için verilen hükümle aynıdır. Tespit edilmiş ceza ortadan kalkar, nesep tespit edilir ve uygun mehr ve adı konmuş mehrden hangisi daha azsa onun ödenmesi gerekir.
- Mehr konusunda *Mine'l-gaffâr*.[21]

Reşit olmayan bir kadının evliliği en yakın velisinin onayını gerektirdiğinden, bu veli amca değil babadır ve amcanın izni geçersizdir. Evlilik bu noktada, kesin bir biçimde geçersiz olmak yerine, durdurulmakta (mevkuf), babanın onay ya da reddini beklemektedir. Biraz yavaş olan baba sonuçta izin vermeyi reddedince evlilik geçersiz duruma gelmektedir. Ancak, bu teknik yön, ele aldığımız olayda önem taşımıyor. Aşağıdaki fetvada sözü geçen evlilik aslında geçerli olmakla birlikte, varılan sonuç, mehr açısından aynıdır:

(10) Zeyd, süt kardeşi Amr'ın süt kardeşi olan Hind'le evlenebilir mi?
Cevap: Hayır.
Bu durumda: Zeyd bunu bilmemektedir; şu kadar mehr akçesi bildirerek Hind'le evlenir ve onunla cinsel ilişkiye girer. Zeyd'le Hind'in arasında süt akrabalığı olduğu kanıtlanır ve Hind bu nedenle Zeyd'den ayrılır. Bu durumda Hind Zeyd'den mehrini alabilir mi?
Cevap: Hind, uygun mehr ve adı konmuş mehrden hangisi daha azsa onu alabilir.
[Kanıt-metin]: Geçersiz bir evlilikte kadı çifti ayırırsa mehr borcu ancak cinsel ilişkinin varlığı durumunda ortaya çıkar ve miktarı, bildirilen mehrden daha fazla olamaz.
- Mehr konusunda Miskin.[22]
Nikâh düşmeyen yakınlıktaki biriyle kalıcı ya da geçici olarak evlenilmesi, kadının mecbur edilmesi, tanık bulunmaması, özgür bir kadının yanı sıra bir de köle kadınla evlenilmesi ya da iddet sona ermeden evlenilmesi gibi fâsid (geçersiz, batıl) evliliklerde, erkek cinsel ilişkide bulunmamışsa mehr borcu doğmaz.
- Mehr konusunda Kuhistânî.[23]

Özetle, geçersiz evliliklerle ilgili kural, erkeğin mehr ödemesinin ancak kadınla cinsel ilişkiye girmiş olması durumunda gerektiği. Girmemişse, mehr ödemesi de gerekmiyor.

(iv) Cinsel ilişki yoluyla tamamlanmamış evliliklerde mehr: Geçerli evliliklerde kural tersine dönüyor. Cinsel ilişki için hiçbir engelin bulunmadığı, geçerli bir biçimde halvet olunan evliliklerde koca, cinsel ilişkide

---

21 et-Timirtaşi'nin (ö. 1595), *Tenvîrü'l-ebsâr*'a yazdığı şerh olan *Mine'l-gaffâr*'a gönderme bulunuluyor.

22 Molla Miskin'in (ö. yak. 1232) *Şerhi kenzü'd-dekâ'ik*'ine gönderme.

23 Muhammed el-Kuhistânî'ye (ö. 1555) gönderme.

bulunmasa bile mehr ödemek zorunda. Mehrin ödenmesi için cinsel ilişki koşulu yok:

(11) Zeyd, şu kadar akçe mehr bildirerek Hind'le evlenir ve cinsel ilişkiye fiili, yasal ya da doğal bir engel bulunmadığı halde, ilişkide bulunmaksızın Hind'i boşar. Hind, Zeyd'den mehrinin bütününü alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Fiili ya da yasal bir engel bulunmaksızın halvet olmak ya da cinsel ilişkinin olanaksız olduğu bir küçük erkek çocukla halvet olmak, cinsel ilişki gibidir.
- Mehr konusunda *Tenvîrü'l-ebsâr*.[24]

Geçerli evliliklerde geçerli bir biçimde halvet olmanın mehr borcu doğurmasını sağlayan bu kural, değiş tokuş kuralına uygun. Kadın fercinin kocaya teslimi gerçekleşmiştir, dolayısıyla cinsel ilişki olmasa bile mehrin ödenmesi gerekmektedir. Bu kuralın olağan sonucu, iktidarsız kocaların bile mehr ödemekle yükümlü olmasıdır:

(12) Hind, iktidarsız olduğunu bilmediği Zeyd'le, şu miktar mehr bildirerek evlenir. Zeyd'in iktidarsızlığı ortaya çıkınca, Hind, Kadı'nın Zeyd'e bir yıl süre tanımasını sağlar. Aradan geçen bir yıl içinde Zeyd yine cinsel ilişkide bulunmayınca, Hind, boşanmak için Kadı'ya başvurur. Geçerli bir biçimde halvet olduklarına göre, Hind, Zeyd'den adı konmuş mehrini alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: İktidarsızların halveti geçerli sayıldığından, erkekle halvet olmuş kadın, mehrini tam olarak alır. Önlem olarak, iddete riayet edilir.
- İktidarsızlık konusunda *Dürer*.

İktidarsız koca da mehr öder; peki, cinsel ilişkide bulunamayan taraf kadın tarafıysa ne olur? Kadının durumu iktidarsız erkeğin durumuna benzememektedir, çünkü sözleşmeye konu olan, erkeğin değil, kadının bir parçasıdır ve mehr kadının bir parçası için ödenmektedir:

(13) Zeyd, sekiz yaşındaki kızı Hind'i, şu miktar mehr bildiren Amr'la evlendirir. Düğün yapılır, ancak, Hind güçsüzdür ve cinsel ilişkiye girememektedir. Amr, cinsel ilişki gerçekleşmeksizin boşanır. Zeyd'e[25] mehrin yarısı mı ödenecektir, tamamı mı?
Cevap: Yarısı.
[Kanıt-metin]: Cinsel ilişki için, –ilişkiyi önleyen bir hastalık ya da Ramazan orucu ya da zorunlu ya da fazladan dinsel edim için ihrâm gibi– fiili, yasal ya

---

24 et-Timirtaşi'nin (ö. 1595) *Tenvîrü'l-ebsâr*'ına gönderme.
25 Bu olayda mehr babaya gidiyor, çünkü kızın yaşı küçük.

da doğal bir engelin yokluğunda halvet olunması mehri sağlam kılar.
- Mehr konusunda Sadrü'ş-Şerî'a.

Bu fetvaya eklenen kanıt-metin doyurucu değil, çünkü, kadın evliliğin gerektirdiği cinsel ilişkide bulunamazsa ne yapılması gerektiğini değil, geçerli bir biçimde halvet olunması durumunda mehrin ödenmesi gerektiğini hükme bağlıyor. Fetva ise bu özel soruna standart yasal yanıtı veriyor; belli ki fetva, mehr bildiren, ancak eşinden cinsel ilişki ya da geçerli halvet öncesinde boşanan kocanın yarım mehr ödemesi kuralıyla kurulmuş bir benzetmeden ibaret.

Aşağıdaki olayı cevaplayan, bu kuraldır:

(14) Gayrimüslim Zeyd, şu miktar akçe mehr bildirerek Hıristiyan Hind'le evlenir. Cinsel ilişkiden önce, Hind, İslamiyete girme onuruna erişir. Zeyd'e de İslamiyet önerilir, ancak, o reddeder. Hind, Zeyd'den bu nedenle ayrılırsa, adı konmuş mehrin yarısını Zeyd'den alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Ret şöyledir. Cinsel ilişkiden sonraysa, kadın mehrin bütününü alır. Önceyse ve İslamiyeti reddeden erkekse, kadın mehrin yarısını alır; ancak, reddeden kadınsa, hiçbir şey almaz.
- İnançsızların evlililiği konusunda ***Mine'l-gaffâr***.

Burada başlangıçta evlilik geçerlidir, ancak kadının daha sonra İslamiyeti kabul etmesiyle sözleşme geçersizleşmektedir, çünkü yasa, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesini yasaklamıştır. Erkek, mehri bildirmiş olduğundan, ancak, cinsel ilişki olmadığından, eski eşine mehrin yarısını ödemek zorundadır.

Bu nedenle, geçerli bir evlilikte geçerli bir halvet gerçekleşmişse koca, eşinin cinsel ilişkide bulunamadığının kanıtlanması durumu dışında, mehrin bütününü ödemek zorundadır. Erkek mehri bildirmiş, ancak geçerli bir halvet olmadan boşanmışsa, mehrin yarısını öder. Peki, erkek eşini geçerli bir halvet olmadan ve mehr de bildirmeden önce boşarsa ne olur? Bu sorunun yanıtı aşağıdaki fetvada:

(15) Zeyd, tanıklar huzurunda Hind'le mehr bildirmeksizin evlenir. Cinsel ilişkiden önce boşanırsa, Zeyd'in Hind'e tazminat (***mut'a***) vermesi gerekir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Erkek, mehr bildirmediyse ve kadını reddederse, cinsel ilişkide bulunmuş olması ya da ölmesi durumunda kadın gerekli mehri alır. Ancak, cinsel ilişkiden önce boşanan erkek, kadına mut'a verir.
- Mehr konusunda Zeylaî[26] tarafından söylenenlerin özetidir.

---

26 ez-Zeylaî'nin (ö. 1342) *Şerhi kenzü'd-dekâ'ik*ine gönderme.

Bu durumda, ek bir fetvada görülen apaçık soru ortaya çıkıyor:

(16) Mut'a kabul edilen giysiler, hangi durumda, hangileridir?
Cevap: *Dir'* (gömlek), *himâr* (başörtüsü) ve *milhafe* (örtü).
[Kanıt-metin]: Dir', himâr ve *milhafe*'dir, koca zenginse mehrin yarısını aşmamalı, koca yoksulsa beş dirhemden[27] aşağı olmamalıdır. Mut'a da ikisinin [koca ile kadının] statüsüne göre değerlendirilir.
- Mehr konusunda *Mine'l-gaffâr*.

Yasa böylece mut'ayı, boşanan kadına, dir', himâr ve milhafe adını verdiği üç tür giysi cinsinden yapılan ödeme olarak tanımlıyor. Bu terimlerin kesin anlamları hukuk geleneğinin sisleri içinde dağılmış olduğundan, sorunun yanıtı adamakıllı yararsızlaşmış. Yasa, aynı nesneleri koca tarafından kadına yaz aylarında yaşamını sürdürebilmesi için sağlanması gereken en az giysi miktarı olarak da sayıyor ve hukukçuların, mut'a değerini saptarken, yaşamın sürdürülmesiyle ilgili bu kurala benzetme yoluyla hareket ettikleri açık. Bununla birlikte, kanıt-metinde mut'anın mehr değerine oranlanarak saptanmaya çalışıldığı açık: Kocanın mut'a olarak verdiği nesnelerin değeri, kadının adı konmuş bir mehrle evlenmesi durumunda alacağı mehrin yarısını aşmayacaktır.

Mut'a kurumunun önemi, cinsel ilişkiyle tamamlanmış olsun ya da olmasın, her geçerli evlilik sözleşmesinin ardından kocanın kadına bir ödemede bulunmasını gerekli kılan ilkeyi kanıtlamasında yatıyor.

(v) **Ödeme zamanı**: Hukukçular, mehrin ödeneceği ânı hiçbir zaman tam olarak tespit etmemiş. Kadının mehri alacağı zamanı belirleyen, taraflar arası anlaşma ya da gelenek (örf). Öyle görünüyor ki İslam dünyasında genel uygulama, mehrin ikiye bölünmesi biçiminde olmuş: Düğün sırasında ödenen peşin mehr (mehr-i muaccel) ve boşanma ya da eşlerden birinin ölümü durumunda ödenmek üzere ertelenen mehr (mehr-i müeccel). Hukukçular bu uygulamayı, mehr-i müeccel geleneksel kökenli olduğu[28] halde ve mehri değiş tokuş gibi gören hukuk kuramına tam olarak uymadığı halde hukukun yapısına fiilen dahil etmişler ve *Behcet*'te, ertelenen mehre ilişkin soruların yanıtını belirleyen de hukuk alanındaki bir görüş olmuş. Söz konusu soruların en önemlisi şu: Kadın, ertelenen mehrini ne zaman talep edebilir?

(17) Hind, kocası Zeyd'le olan evliliğinin sürmekte olduğu bir zamanda Zeyd'e, "bana borçlu olduğun ertelenmiş mehri şimdi öde" der. Hind, Zeyd'i ödemeye zorlayabilir mi?

---

27 Beş dirhem, en düşük mehr miktarının yarısı.

28 "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir" biçimindeki hukuk vecizesi hukukun kaynaklarından biri olarak kabul etmektedir.

Cevap: Hayır.
[Kanıt-metin]: Mehrin ertelenmesi adı konmuş bir süre içinse, şeyhler arasında görüş ayrılığı vardır. Bazıları ertelemeyi geçersiz bulur, bazıları geçerli bulur, doğru görüş ikincisidir. Çünkü ertelemenin esası bakımından, sürenin sonu bilinmektedir ve boşanma ya da ölümdür.
- Kendini vermeyi reddeden bir kadının mehri konusunda *Muhîtü'l-Burhânî*.[29]

Bu noktada, *Behcet*, ertelenen mehrin bir tür sigorta sözleşmesi olduğu görüşünü kabul ediyor. Evliliğin başlangıcında paranın tutarı kararlaştırılabiliyor, ancak ödeme süresi kararlaştırılamıyor. Söz konusu tutar, boşanma ya da taraflardan birinin ölümü durumunda ödeniyor. Kadın ölürse, mehri mirasçılar talep edebiliyor; erkek ölürse, mehr, malvarlığı üzerinden ödenecek bir borca dönüşüyor.

Bu nokta açık olmakla birlikte, İslam hukukunda hiçbir şey bu denli basit değil. Boşanmanın iki biçimi var: rücu eden ve etmeyen (bâyin). Geri alınabilen boşanma hemen yürürlüğe girdiğinden, mehr de hemen ödenebiliyor. Oysa geri alınabilen boşanmada, koca, kadının iddeti süresince boşanmayı iptal etme hakkına sahip. Boşanma ancak iddetin sona ermesiyle geri alınamaz duruma geliyor. Buradaki soru, koca tarafından geri alınabilen bir boşanma bildirilir bildirilmez, başka bir deyişle evlilik bir anlamda hâlâ varken, ertelenmiş mehrin kadın tarafından talep edilebilip edilemeyeceği. Kanıt-metinde tersine bir görüşün de yer almasına karşılık, Behcet bu soruya olumlu yanıt veriyor.

(18) Zeyd, şu kadar akçelik mehr bildirip Hind'le evlenir ve cinsel ilişkide bulunur. Sonra Hind'i, geri alınabilir biçimde boşar. Hind, Zeyd'in borcu olan mehri alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Sadrü'l-İslâm'a göre, ertelenmiş mehr, geri alınabilen boşanmayla birlikte ödenir duruma gelmez, çünkü mehrin ödenir olması ölüm ya da ayrılık durumuna bağlıdır ve geri alınabilen boşanma, ayrılık demek değildir. [Oysa] Kadı, söz konusu durumda mehrin hemen ödenir duruma geldiği, çünkü ertelemenin, boşanma geri alındığında yenilenmediği, sürenin sona erdiği, ertelenmenin yenilenmesi için bir erteleme gerektiği ve bunun da söz konusu olmadığı görüşündedir.
- *Bezzâziyye*'de "Evlilik Kitabı."[30]

(vi) Mehrin değeri: Yasa, mehrin en az on dirhem tutarında olmasını öngörüyor. Dirhem, bir gümüş para olduğundan, her zaman gümüş paranın değerine çevrilmesi olanaklı. Taraflar bu tutarın üstünde bir

---

29 Burhâneddîn Mahmûd'un (ö. 1219) *Kitâbü'l-muhîti'l-Burhânî*'sine gönderme.
30 Muhammed el-Bezzâzî'nin (ö. 1414) *el-Fetâvâyü'l-Bezzâziyye*'sine gönderme.

mehrde karar kılmak konusunda özgür. Böyle yapmazlarsa, sözleşmede de adı konmuş bir mehr (*mehr-i musemmâ*) yoksa, kadın, uygun mehr (*mehrü'l-misl*) neyse onu alıyor. Uygun mehr, kadının toplumsal statüsünü en iyi yansıtacak tutar anlamına geliyor ve kadının ailesinde baba tarafı kadınlarının aldığı ortalama mehre göre saptanıyor. Bu bakımdan, mehr esas olarak kadının babasının ve baba tarafından akrabalarının hangi statüde olduğunu yansıtıyor. Kocanın mehri nakit olarak ödemesi zorunluluğu bulunmamakla birlikte, nakit olarak ödenmezse, değeri belirlenebilen mal ya da mülk (*mal-ı mütekavvim*) olarak ödenmesi gerekiyor. Sözgelimi, erkeğin, yerini belirtmeksizin "bir ev" karşılığı evlenmesi olanaksız, çünkü evin bedeli bulunduğu yere göre değişiyor.

Mehrin değeri pazarlığa tabi olduğundan, taraflar arası anlaşmazlık bakımından verimli bir alan oluşturmuş. *Behcet*, söz konusu anlaşmazlık nedenlerinden bazılarını ortaya koyuyor.

Çifte sözleşme: Osmanlı'da birden fazla evlilik sözleşmesi uygulaması yaygın. Bunun alışılmış nedeni kocanın evlilik feshedilirse öncelik hakkını elinde tutmak istemesi; çünkü koca, boşanma sonucunu veren birkaç sözden birini yanlışlıkla söylerse evlilik feshedilmiş oluyor. Çiftin iki (ya da daha çok) evlilik sözleşmesi varsa, boşanma ifadesi bunlardan yalnızca birini feshediyor, böylelikle evliliğe zarar gelmiyor. Birden çok sözleşme yapılması, kaçınılmaz bir biçimde, kocanın her sözleşme için ayrı bir mehr mi ödeyeceği, yoksa ilk sözleşme mehrinin yeterli mi olacağı sorusuna yol açmış. *Behcet*'te bu soruya açık bir yanıt veriliyor:

> (19) Zeyd, 20.000 akçelik bir mehr bildirerek Hind'le evlenir ve cinsel ilişkide bulunur. Evlilik yürürken, Zeyd, bir önlem olarak, yine 20.000 akçelik bir mehr bildirerek Hind'le olan evlilik sözleşmesini yeniler. Sonra Hind'i boşar. Zeyd, ilk sözleşmede bildirilen 20.000 akçeyi Hind'e öder, ancak Hind, bununla yetinmez. Hind, Zeyd'den ikinci sözleşmede adı konmuş 20.000 akçeyi de tıpkı ilki gibi alabilir mi?
> Cevap: Hayır.
> [Kanıt-metin]: Eğer [koca] evliliği bir önlem olarak yenilerse, [kadılara ait] ortak kabule göre, ek mehrin ödenmesi gerekmez, çünkü [ikinci sözleşmenin] amacı, ilkinin sürmesini sağlamaktır. İkinci sözleşme oluşmadığına göre, onda içkin olan nasıl oluşur?
> - *Bezzâziyye*'de, evlilik konusundaki on ikinci [önerme]den.

İkinci bir sözleşme imzalanmasının bir başka nedeni de görünüşü kurtarmak olabiliyordu. Taraflar kendi aralarında belirli bir mehr üzerinde anlaşarak sözleşme yapıyorlardı. Sonra da, zenginlik izlenimi yaratmak amacıyla herkesin önünde ikinci bir sözleşme yaparak, hazır bulunanlara

çok daha büyük bir mehr ilan ediyorlardı. Böyle bir durumda sorun, iki tutardan hangisinin geçerli olacağıydı:

(20) Zeyd, iki tanık huzurunda 800 kuruş mehr bildirerek Hind'le evlenir. Sonra da, Hind'le, başkalarının önünde 6.200 kuruşluk bir tutar bildirerek evlenir. Zeyd ve Hind, başkalarının önünde bildirilen tutarın yalnızca saygınlık elde etmek için olduğu konusunda anlaşmışlardır, tanıkları da vardır. Bu durumda, ikinci sözleşmede bildirilen mehr geçerli midir ve Zeyd'in Hind'e, ilk sözleşmede bildirilen 800 kuruştan başka bir borcu var mıdır?
Cevap: Hayır.
[Kanıt-metin]: Erkekle kadın kendi aralarında belirli bir tutar, başkalarının önünde ise daha büyük bir tutar bildirerek evlenirler. Kendi aralarında belirli bir mehr kararlaştırmış, başkalarının önünde daha büyük bir mehrle sözleşme yapmışlarsa, kendi aralarındakinin tanığı olmadığı takdirde, başkalarının önünde yapılan sözleşme geçerlidir. Aksi halde, geçerli mehrin kendi aralarında kararlaştırılan mehr olduğunu, kamuya bildirilen mehrin ise yalnızca saygınlık için olduğunu belirlemek, kadının velisine düşer.
- Mehr konusunda *Bezzâziyye*'de ve *Hulâsa*'da söylenenler.

Behcet'te bu soru yanıtlanırken, daha düşük olan tutarı kabul etmekle, kocanın lehine davranılmış oluyor. Ancak, kanıt-metnin ışığında bakıldığında, gerçekte başka seçenek yok. Çift, kendi aralarında yapılan sözleşmenin geçerli olacağı konusunda tanıklar önünde anlaşmış.

Koşullar: Erkek ya da kadın, mehr miktarı saptanırken koşul koyabiliyordu. Örneğin, koca, kadının bakire olması koşuluyla belirli bir tutar saptayabiliyordu; ya da kadın, kocasının başka bir yere taşınmayı ya da bir kadınla daha evlenmeyi istemesi durumunda mehrin artırılması gibi bir pazarlık yapabiliyordu. Bunun gibi koşullar, yerine getirilmediğinde anlaşmazlığa yol açıyordu; çünkü ferç karşılığında yapılan ödeme anlamına gelen mehr, koşula bağlı mehr kavramı ile çatışıyor, bu da özellikle sorun oluşturuyordu. Oysa bunlar, çözülebilir sorunlardı:

(21) Zeyd, Hind'le, bakire olması koşuluyla şu kadar akçelik bir mehr bildirerek evlenir. Geçerli bir biçimde halvet olduklarında Hind'in bakire olmadığı açıkça ortaya çıkar ve Zeyd bu nedenle Hind'i boşar. Hind yine de Zeyd'den mehrini alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Bir erkek bir kadınla bakire olması koşuluyla evlenir ve kadının bakire olmadığı ortaya çıkar. Olayın en iyi yorumu yapıldığında bakirelik atlarken yitirilmiş[31] olduğundan, bütün mehrin ödenmesi gerekir. Ancak, erkek

---

31 Bakireliğin aşırı hareket etme sonucu yitirilmesi, fizyolojik olarak olasılık dışı bulunmakla birlikte, hukukta yeri olan bir konu.

kadının bakire olması koşuluyla uygun mehri yükselteceğini bildirerek evlendiyse ve kadın bakire değilse, o zaman ek miktar ödenir.
- Mehr konusunda *Bezzâziyye*.

Buradaki kanıt-metin, sorun hakkında *Behcet*'te yer alan yanıtın iki nedenini sunuyor. Bunlardan birincisi, kadının lehine bir varsayım olarak, bekaretin cinsel ilişki yoluyla yitirilmediği, dolayısıyla da kadında bundan doğan bir değer düşüklüğü olmadığı varsayımı. İkinci neden, işleri daha da kolaylaştırıyor. Bu nedenin içerdiği kurala göre, koşulun geçerli olabilmesi için, kocanın uygun mehre ek bir ödeme yapması gerekir; çünkü mehr, fecrin karşılığında yapılan bir ödemedir, ek ödeme ise koşul için yapılan ödeme olacaktır. Buradaki soruda, uygun mehre ek bir ödemeden söz edilmemekte, dolayısıyla, yanıtta da böyle bir ödemenin söz konusu olmadığı varsayılmaktadır. Öyle görünüyor ki bu durum, mehr ödenmesiyle bağlantılı koşulların geçerliği konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıkların olağan çözümünü oluşturuyor.[32]

Diğer anlaşmazlık nedenleri: Ödenecek mehrin tutarı konusundaki anlaşmazlıklar için çok sayıda başka olasılık var. Aşağıdaki, çözümü kolay olan türden:

(22) Zeyd, geride mirasçı olarak karısı Hind'i ve daha başkalarını bırakarak ölür. Hind, "Zeyd'in bana borcu olan mehr 40.000 akçedir" diyerek bu tutarı mücbir sebebe dayanarak alır. Diğer mirasçılar, "mehr 20.000 akçedir" savıyla Hind aleyhine dava açarlar. Hind'in elinde kanıt yoktur, diğerlerinin elindeyse kanıt vardır. 20.000 akçeyi Hind'den alıp mirasa katabilirler mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Erkek kanıt sunduysa, uygun mehr kendi lehine olsun ya da olmasın, bu kanıt kabul edilir, çünkü artırma talebinde bulunan kadındır. Kadın kanıt sunduysa bu da kabul edilir, çünkü kanıt, diğer tarafın yeminini reddetmek için kabul edilir. Tıpkı rehin bırakılan şeyin sahibine geri verildiği konusunda emanetçinin sunduğu kanıtın kabul edilmesi gibi. Her ikisi de kanıt sunarsa, uygun mehrin erkeğin lehine olması durumunda, kadının kanıtına öncelik verilir; uygun mehrin kadının lehine olması durumunda ise erkeğin kanıtı öncelik kazanır.
- Mehr konusunda *Mine'l-Gaffâr*.

Buradaki yanıt, kadının kanıtla desteklenmeyen sözü karşısında ellerinde kanıt (*beyyine*), başka bir deyişle tanık ifadesi bulunan mirasçılar lehinedir. Bu da standart usuldür.

---

32 *Behcet*'i derleyen (s. 70-72), kadının başka bir yerleşim yerinde bulunan bir eve taşınmayı reddedip reddedemeyeceğine ilişkin fetvalara şu başlık altında yer veriyor: "Kadının hangi haklara sahip olup hangilerine olmadığına dair bölüm"

Bir sonraki fetvada yer alan bir hukuk kuralı, kadını mehrinde artış hakkından yoksun bırakıyor:

(23) Ölüm döşeğinde hasta olan Zeyd, karısı Hind'in 10 guruş olan mehrine 90 guruş ekler. Zeyd ölürse ve diğer mirasçıların izni olmazsa, Hind terekeden bu ek 90 guruşu alabilir mi?
Cevap: Hayır.
[Kanıt-Metin]: Bir kadının bilinen bir mehri varken, ölüm döşeğindeki kocası, mehrin daha büyük olduğunu ikrar eder ya da mehri artırır ya da kadın lehine bir mehr daha beyan eder ya da kadın lehine, mehrin ödenmesinden sonrası için beyanda bulunur. Erkek bunların hiçbirinden sorumlu değildir.
Künye.[33]

Tüm bunlar, evlenirken kansına yalnızca en düşük mehr olan on dirhemi ödemiş olan hasis bir kocanın ölüm döşeğindeki pişmanlığına benziyor. Cömertlikte çok geç kalmıştır, çünkü mehre bu aşamada yaptığı ek, ölüm döşeğindeki kişinin, diğer mirasçılar onaylamadıkça içlerinden birinin (bizim örneğimizde, kansının) lehinde ikrarda bulunamaması kuralına aykırıdır (örnekteki mirasçılar onay vermemiştir).

Son sorun biraz daha karmaşık. Kişilerin, evlilik sözleşmelerini yapmak üzere bir başkasını görevlendirebilmelerinden ve sözleşmenin yapılması sırasında hazır bulunmayabilmelerinden kaynaklanan bir sorun bu:

(24) Hind, kendisini 10.000 akçelik bir mehrle kocaya vermesi için Amr'ı görevlendirir. Oysa Amr, Hind'i 6.000 akçe mehr karşılığı Zeyd'le evlendirir. Sonra, Hind bunu bilmediğinden evlilik gerçekleşir ve Zeyd, Hind'le cinsel ilişkide bulunur. Daha sonra Hind gerçeği [mehrin yalnızca 6.000 akçe olduğunu] öğrenince, bu mehri kabul etmez. Hind, mehri reddeder ve reddi nedeniyle Zeyd'den ayrılırsa, uygun mehrini alabilir mi?
Cevap: Evet.
[Kanıt-metin]: Kadın, kendisini bin dirhem karşılığı evlendirmesi için birini görevlendirir ve o kişi, kadını kocaya verir. Kadın, kocayla bir süre yaşar ve koca, "mehr bir dinardır" dediğinde, görevlendirmiş olduğu kişi bunu onaylar. Kadının, görevlendirdiği kişiyi, kendisini bir dinar karşılığı kocaya vermesi için görevlendirmediği koca tarafından ikrar edilirse, kadının önünde iki seçenek vardır. Mehri ve dolayısıyla evliliği reddederse uygun mehrinin tutarı ne kadar olursa olsun, uygun mehrini alır. Evlilik nedeninin feshedilmiş olması dolayısıyla, iddeti içerisinde nafaka alamaz.
- Evlilik için birinin görevlendirilmesi konusunda *Bezzâziyye*.

Bu olaydaki kadının mehr alması gerekmektedir, çünkü çift, cinsel ilişkide bulunmuştur. Ancak, görevlendirdiği kişinin belirlediği mehri red-

---

33 Muhammed ez-Zâhidî'nin (ö. 1260) *Künyetü'l-fetâvâ*'sına gönderme.

dettiğinde, sözleşmedeki esasa değgin bir öğeyi reddetmiş olduğundan, sözleşme de hükümsüz olmaktadır, evlilik de. Geçersiz evliliklerde cinsel ilişki uygun mehrin ödenmesini gerektirmektedir ve soruya verilen yanıtın nedeni budur.

SONUÇ

Behcet'te yer alan fetvalar, dikkati çekmeyen türden, bundan beş yüzyıl öncesinin hukukçularınca bilinmeyen hiçbir sorun içermeyen fetvalar. 18. yüzyıl başları kadınlarının toplumsal tarihine herhangi bir özel ışık tutup tutmadıkları sorusuna verilebilecek yanıt, olumsuz.

Osmanlı fetvaları, hukuk sorunlarını bilinçli olarak toplumsal bağlamlarından çıkarıp alan bir biçimde düzenlenmeleri nedeniyle, Osmanlı toplumsal tarihinin olguları konusunda kaynak olarak pek az değer taşıyor. Olağan fetvalarda, soruyu soranın kimliği ve olayın şeyhülislamın huzuruna nasıl geldiği bilinmiyor. Olayın kahramanları anonim, geçtiği yer tanımsız. Şeyhülislama ait hukuk metni taslaklarını yazan kişilerin becerisi de ayrı bir bilinmezlik içinde. Bu kişiler, 18. yüzyılda, her soruyu, yanıt oluşturacak hukuk kuralının işlemesiyle doğrudan bağlantısı olmayan her tür ayrıntıdan koparark sunma konusunda tam bir beceri edinmişti; dolayısıyla o dönemin fetvalarında, resmi İslam fikhının elkitaplarını anımsatan bir zamandışılık görülüyor. Fetvaları gündelik gerçeklikten uzaklaştıran başka yönler de var. Fetvalar varlıklarını genellikle *Behcet* türünden derlemelerde sürdürüyor. Bu derlemeler belirli bir şeyhülislamın önüne gelen tüm fetvaları sunmadığından, şeyhülislamın gündelik postası içinde hangi tür soruların ağırlıkta olduğuna ilişkin fikir de vermiyor. Bunun yerine, derlemecinin seçtiği belirli bir hukuk konusuyla ilgili olaylar sunuluyor. Ayrıca, şeyhülislamlar sık sık kendilerinden önceki şeyhülislamın fetvalarını da imzaladıklarından, derlemedeki her fetva, derlemeye adını veren şeyhülislamın dönemine ait olmayabiliyor. Kısacası fetvalar, hukuk doktrini tarihi açısından değerli kaynaklar olmakla birlikte, toplumsal tarih kaynağı olarak öyle değil.

Bununla birlikte, genelde toplum tarihçileri, özelde de kadın tarihçileri, hukuki malzemelerin tarihsel değerini küçümsememeli. Hukuk normları, toplumun normlarını belirli ölçülerde etkiliyor olmalıdır; bu nedenle, kadınların toplumdaki yerini inceleme işi zorunlu olarak hukukun da incelenmesini gerektiriyor. Ayrıca, hukuk kaynakları, 18. yüzyıl Osmanlı fetvaları kadar kuru görünüşlü olanları bile, toplum (ya da kadın) tarihçisinin sorunları tanımlamasına yardımcı olabiliyor. Örneğin, mehr yasaları ele alındığında, mehrin 18. yüzyıl Osmanlı Müslümanlarının evliliklerinde genel bir özellik mi, yoksa yalnızca, hukuk bilgisinin yaygın olduğu

varsayılan eğitimli kent çevreleriyle mi sınırlı olduğu sorusu ortaya çıkıyor. Farklı toplumsal katmanlarda ortalama mehr değeri neydi? Mehr-i muaccel genellikle doğrudan kadına mı gidiyordu yoksa kadının babasına ya da velisine mi? Yüksek toplumsal katmanlara mensup ailelerden gelen kadınlar, art arda yaptıkları evliliklerde kendilerine ödenen mehrler yoluyla servet biriktirmişler miydi?

Kısacası, genelde evlilikle ilgili yasalar ve özelde mehr, Osmanlı kadınlarının tarihinde yapılabilecek araştırmalar için temel hareket noktalarından birini oluşturuyor. Söz konusu yasalar, sorunlara bizatihi çözüm getirmemekle birlikte, sorunların saptanması açısından paha biçilemez nitelikte.

TERLİKLER KAPIDA MI, KAPALI KAPILAR ARDINDA MI: EV İÇİNDE VE KAMUSAL MEKÂNDA MUSULLU KADINLAR

DİNA RİZK KHOURY
George Washington Üniversitesi

Mantosu mantolukta, terlikleri kapıda
Evim kendi evim: Ne görümce ne kaynana
Musul atasözü

Mekân "okuması", son on yılda toplumbilimcilerin, antropologların ve coğrafyacıların disiplinler arası incelemeler alanını zenginleştirdikleri bir çaba oldu. Bununla birlikte, bu incelemelerin çoğundaki en zorlu sorunlardan biri, mekânı ele almak konusunda iki tarzdan birine başvurulmasıydı: Toplumsal mekânla düşünsel mekân arasındaki fark ya birbirine indirgendikleri için yok oldu, ya da mekân, insan eyleminin düzenleyici ilkesi olarak "kültür"e ontolojik bir statü yükleyen işlevci ya da yapısalcı bir tarzda tartışıldı. Tarzlardan birincisi göstergebilimden yararlanıp insan eylemini bir iletiler derlemesine indirgerken, ikincisi "İslami" kültürde, halkların mekân kullanımını ve mekâna yükledikleri anlamları tanımlayan bir düzenleyici ilke buldu.[1]

Bu ikinci eğilim, her biri kendi tarzında olmak üzere, Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu tarafından eleştirildi.[2] Söz konusu yazarların son

1 Bu eğilimlerin kesinleyici bir eleştirisi için, bkz. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Londra, Blackwell, 1991.

2 Pierre Bourdieu, *Outline for a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University

derece karmaşık yapıtlarını fazlaca basitleştirme tehlikesini göze alarak diyeceğim ki, her ikisi de insanın mekân içindeki pratiğinin zamansallığı ve bağlamsallığı üstünde ayak diremektedir. Kültüre ve ideolojiye ilişkin yorumları, tıpkı insan eyleminin yapılandırılmasında kültürün ve ideolojinin oynadığı rol konusunu anlayış tarzları gibi, birbirinden farklı. Bununla birlikte, ikisi de, mekâna, ele alınan konuyla ilgili olarak da toplumsal cinsiyete atfedilen anlamların, burada ve şimdi olanın, siyasal, iktisadi ya da alışkanlıklarla ilgili gerekleriyle sınırlandırıldığını vurguluyor. Bourdieu ve Giddens'a göre, kültür kategorileri, örneğin tarihdışı bir İslam ya da tarihdışı bir Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi, artık büyük harflerle tanımlanmıyor. Kültür, daha çok, iktidar, toplumsal cinsiyet, sınıf ya da yerellik hiyerarşilerinin sınırladığı bireysel pratiklerin bir toplamı olarak tanımlanıyor. Bu pratikler, Bourdieu'nün "habitus",* Giddens'ınsa "yapılandırma" dediği şey tarafından yeniden üretilmektedir. Her iki terim de kadın ve erkeklerin mekân kullanımındaki eylemlerini biçimlendiren bir dizi tavır ve sağduyulu bakış tarzı anlamına geliyor.

Bunlar, birbirinden farksız tarihsel dönemler boyunca insan eylemini sınırlayan bir "kültür" ya da "yapılar" bulunduğu varsayımlarına meydan okuyan türden yorumlar. Söz konusu yorumlarda çözümleme, erkeklerle kadınların mekân kullanımını yeniden üretmek ya da zorlamak için tasarladıkları uyumlulaştırma ve direnme stratejilerine kaydırılıyor. Bu yorumlar ayrıca toplumsal cinsiyet üstüne en incelikli çalışmaların canlandırılmasına katkıda bulunuyor. Örneğin, Deniz Kandiyoti, ataerkillik kavramının tarihselleştirilmesi çağrısını yapıyor ve soruşturmalarını, kadınların büyük ataerkil düzen içinde geliştirdikleri direnme ve uyumlulaştırma stratejilerinin incelenmesine yöneltiyor.[3] Aynı çerçevede, Erika Friedl de kadın ile erkek ve özel olan ile kamusal olan arasındaki sınırların tanımlanmasında iktisadi ve siyasal gereklerin taşıdığı önemi vurguluyor.[4] Julie Marcus, ka-

---

Press, 1988. Ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John Thompson, çev. Gino Raymond ve Mathew Adamson, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Yazarın, "Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of a Region" başlıklı yazısı özel bir önem taşıyor; ayrıca, Anthony Giddens, "Time, Space, and Regionalization" ve Allan Pred, "The Social Becomes Spatial, the Spatial Becomes Social", *Social Relations and Spatial Structures* içinde, ed. Gregory ve Urry, Londra, Macmillan, 1985.

* "hal, durum, görünüm; giysi, giyim; karakter, nitelik; mizaç, tabiat, huy, duyu." (Dr. Sina Kabaağaç ve Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yay., 1995) -ç.n.

3 Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State*, Philadelphia, Temple University Press, 1991 ve "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2/3 (1988), s. 274-90.

4 Erika Friedl, "The Dynamics of Women's Sphere of Action in Rural Iran", *Women in*

dının kapatılmasına ilişkin ideolojik temsili ile fiili pratik arasındaki gözle görülür ayrılmayı ele alarak İslam hukukunun safiyet konusundaki görüşleri ile mekânı tanımlayan toplumsal ve siyasal gerçekliklerin birbirinden ayrılmakta olduğunu saptıyor. İslam hukuku mutasyona daha az açık görünürken, toplumsal ve siyasal gerçeklikler değişmektedir. Marcus, 20. yüzyıl Türkiye'sinde kadının durumundaki belirsizliklerin burada yattığını öne sürüyor.[5] Friedl ve Marcus'un vardıkları bu sonuçlar, özel olan ile kamusal olan arasındaki ayrımların modernliğin ilk dönemine ait gerçekliklerden çok, yüzyılımıza ait duyarlıkların ürünü olduğu 20. yüzyılın kadınlarının incelenmesine dayanıyor.

Avrupa ve Ortadoğu'daki ilk modern toplumların incelenmesine dönüldüğünde, kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrımı belirginleştirmek çok daha zor oldu.[6] Dönem üstüne son zamanlarda yapılan bilimsel çalışmalar, tarihçileri kamusal/özel ikilisine bakışlarını yeniden değerlendirmeye götürdü. Osmanlı İmparatorluğu üstüne Marsot, Hatem, Schilcher, Meriwether ve son olarak da Leslie Peirce'in yaptığı çalışmalarda, akrabalar arası evliliğin egemen olduğu bir hane içinde siyasal ve iktisadi iktidarın yeri saptandı.[7] Hane, üretim ve siyasal ittifaklar gibi "kamusal" görünümlü alanları içeriyordu. Kamusal olan ile özel olan ikiliğinde değişiklik yapılması gerektiği açıktı. Örneğin, Peirce, zengin ile yoksul, kutsal

---

Middle Eastern History, ed. Nikki Keddie ve Beth Baron, New Haven, Yale University Press, 1991 içinde, s. 195-214.

5 Julie Marcus, "History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present", *Gender and History* 4/2 (1992), s. 147-74.

6 Linda Nicholsan (*Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York, Columbia University Press, 1986), Batı'da özel alan ve kamusal alan kavramları için tarihsel bir perspektif sunuyor. Özel ve kamusal kategorilerini yeniden değerlendiren bir çalışma olarak, bkz. *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History*, Ithaca, Carnell University Press, 1992, ed. Dorothy O. Helly ve Susan Reverby.

7 Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen of Egypt", *Women in the Muslim World* içinde, ed. Lois Beck ve Nikki Keddie, Cambridge, Harvard University Press, 1978, s. 256-66; Mervat Hatem, "The Politics of Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth- and Nineteenth- Century Egypt", *Feminist Studies* 12/2 (1986), s. 250-74; Linda Schatkawski Schilcher, "The Lore and Reality of Middle Eastern Patriarchy", *Die Welt des Islams* 28 (1988), s. 496-511; Margaret Meriwether, "The Notable Families of Aleppo 1770-1830: Networks and Social Structure", doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1981; Leslie Peirce, *The Imperial Harem*, Oxford, Oxford University Press, 1993. Ayrıca bkz. Peirce, "Beyond Harem Walls: Ottoman Royal Women and the Exercise of Power", Helly ve Reverby derlemesi içinde, s. 40-55.

ile cismani arasındaki sınırların, toplumsal cinsiyet ayrımlarından daha önemli olduğunu bulguladı.

Ancak, kentli İslam bilginlerinin, erkek ile kadın, Müslüman ile gayrimüslim arasındaki sınırlar üstüne bir söylem geliştirdiklerine kuşku yok. Nora Şeni, Osmanlı devletinin, kendi meşruiyetini güçlendirmek için sık sık bu söylemi kullanarak kadınların ve zimmilerin kentsel mekândaki hareketlerini düzenleyen fermanlar çıkardığını ve belirli giysi kodları dayattığını gösteriyor.[8] Ben de başka bir yerde bu söylemin kendisinin de 19. yüzyıla değin hayli yumuşak olduğunu ve büyük ölçüde, belirli zamanlarda belirli toplumların siyasal ve iktisadi gerçekliklerine göre biçimlendiğini öne sürdüm.[9] Bu makalede benim açımdan ilgi çekici olan, 18. ve 19. yüzyıl Musul'unda kadınların mekân kullanma ve algılama tarzları. Makalenin ilk bölümünde, 18. yüzyılda kamusal alanların dönüşmesi ve bu dönüşümde kadınların oynadığı rol konusuna odaklanılıyor. Söz konusu dönemde, seçkin kadınların temel bir rol oynadığı siyasal hanelerin ortaya çıkışına tanık olunmuştu. Aynı zamanda da, yeni seçkinler ve onların kadın akrabaları, kentsel alanların örgütlenme kültürünü yeniden yorumlayarak kent halkı üstünde kendi egemenliklerini kuruyorlardı. Bu değişiklikler, orta ve alt sınıf kadınlarının hareketini kentin daha kenar bölgeleriyle sınırlıyordu. Kadınlar, bu sınırlamalara karşın, siyasal ve toplumsal düzene meydan okuyan ya da destek veren dinsel ve din dışı ritüellerin temel bileşenleri olmayı sürdürdüler.

Makalenin ikinci bölümünde, 18. ve 19. yüzyıllarda ev içi mekânını kadınlar arasında algılanması ve kullanılması konusuna odaklanılacak. Ev içi mekânının bölümlenmesindeki anlaşmazlıklarla ilgili dava kayıtlarını kullanarak, farklı toplumsal sınıflardan kadınlar için ev içi mekânının ne anlama geldiğini çözümlemeye çalışacağım. Halk atasözleri ve şarkıları, Musul kadınları arasında ev içi mekânının algılanmasına ve kullanılmasına açılan birer pencere sağlıyor. Bunları da şunu göstermekte kullanacağım: Ev içi mekânı kavramının temelini her zaman aile oluştururken, mahremiyet, kadınlar arasında hanehalkı ve komşuluk bağlarında yaygın bir ilgi görüyordu.

---

8 Nora Seni, "Ville ottomane et représentation du corps féminin", *Les Temps Modernes* 41/456-457 (1984), s. 66-95.

9 Dina Rizk Khoury, "Drawing Boundaries and Defining Spaces: Women and Space in Ottoman Iraq", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. Amira Sonbol, Syracuse, Syracuse University Press, 1996, s. 173-87.

Musul ve art bölgesi 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası durumuna gelmişti. Osmanlı orduları kısa bir süre sonra bu bölgeyi imparatorluğun Safevilere karşı savaşında bir iaşe merkezine ve sınır karakoluna dönüştürdü.[10] 17 yüzyılın büyük bir bölümü boyunca çeşitli yeniçeri alayları, yerel ileri gelenler ve devlet temsilcileri arasındaki çatışmalar Osmanlı politikalarına damgasını vurdu. Kentteki toplumsal gerilimler, Şii ve Sünni ileri gelenlerin arasındaki mücadelelerle kızıştı.

Kent içi mekânın örgütlenmesi de bu bölünmeyi yansıtıyordu. Kentin siyasal yaşamını biçimlendiren, kamuya açık iki alan vardı. Babü'l-Irak ve el-Meydan semtlerinde konuşlanan yeniçeriler halk ayaklanmalarına egemen olmayı başarıyor, kent surlarının doğu cenahında yer alan kale ise Osmanlı hükümetiyle görevlilerini temsil ediyordu. Bu semtlerin içinde, kendi türbe, dükkân ve camileriyle ufak mahalleler bulunuyordu. Musulluların siyasal ittifaklar yaptığı, isyanlar düzenlediği ve ticari etkinliklerinin çoğunu yürüttüğü mekânlardı bunlar.[11]

Musul'un siyasal iktisadı, 18. yüzyılın ilk birkaç onyılı içinde dönüşüme uğradı. Kısmen savaş ekonomisi, kısmen de arazi vergilerinin toplanmasına yönelik daha istikrarlı mali düzenlemelerin başlatılması, tarım malları ticaretine dayalı iktisadi büyümeyi canlandırdı. Bu durum, yerel halkın ve Osmanlı devletinin karşısında kendilerine yer açmakta yarar gören yerel siyasal hanelerin oluşmasına yol açtı. Bunlar kentin kültürel ve mekânsal görünümünü yeniden biçimlendirmeyi görev edindiler. Kültürel açıdan, Şii uygulamaları ortadan kaldırıp ulemaya iş sağlayacak bir eğitim aygıtı ile saray kültürü yaratarak, ulemanın üst katmanlarının desteğini kazanmaya çalıştılar.[12]

Söz konusu hanelerin önderleri olan Celililer ayrıca eskisine paralel

---

10 Bu bölümde, *State and Society in the Early Modern Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* adlı kitabımı temel alıyorum (Cambridge, Cambridge University Press, yayınlanacak). Ayrıca bkz. 'İmad 'Abdüsselam Rauf, *el-Musul fi'l-'ahdi'l-Osmani: fetretü'l-hükmi'l-meheli*, Necef, 1976.

11 Bkz. Percy Kemp, "Mosul and Mosuli Historians in the Jalili Era", doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 1979; ayrıca bkz. Dina Rizk Khoury, "Iraqi Cities in the Early Modern Period", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, No. 5 ve 6 (Şubat 1992), s. 45-64.

12 Musul orta sınıf köylülerinin yükselişi konusunda bkz. Dina Rizk Khoury, "The Introduction of Commercial Agriculture in the Province of Mosul and Its Impact on the Peasantry", *Commercial Agriculture in the Middle East* içinde, ed. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak, Albany, State University of New York Press, 1991.

ve rakip bir yeni mekân hiyerarşisi geliştirmeye girişmişlerdi.[13] En dikkat çekici değişiklik kutsal mekânların yeniden düzenlenmesiydi. Musul, fethedildiği sıralar, Şii ve Sünni İslam arasındaki sınırların özellikle de sufiler arasında pek açıkça tanımlanmış olmadığı Güneydoğu Anadolu ve Batı İran din dünyasının bir parçasıydı.[14] Musul'un 16. yüzyıl başlarında Sultan Selim tarafından fethedilmesi, Osmanlıların bölgeyi literatürde genellikle topluca Safevi "kızılbaş"lar diye adlandırılan isyancı kırsal kesim halklarının heterodoksisinden "temizlemek" için gösterdiği çabanın bir parçasıydı.[15]

Peygamberin damadı ve dördüncü halife Ali'nin soyundan gelenlerin onuruna inşa edilen türbelerin sayısı, kurucularının Ali soyundan geldiğini vurgulayan tasavvufun gücüne tanıklık ediyor. 16. yüzyıl Musul tapu tahrirlerinde yer alan yirmi bir türbeden on beşi, *ehlibeyt*'e, başka bir deyişle Peygamber ailesinin soyundan olanlara aitti. Söz konusu on beş türbeden beşi de, Ali'nin hanesine mensup kadınların mezarı olarak kabul ediliyordu. Bu türbeler, 13. yüzyılda Şii eğilimli bir Musul atabeyi tarafından inşa ettirilmiş. Diğer küçük cami ve türbeler Akkoyunlu hanedanı zamanında inşa edilip mutasavvıf şeyhlere ve ululara adanmış. Bu kutsal yapılara verilen adlar da Osmanlı fethinden önceki Musul yaşamında tasavvufun taşıdığı öneme iyi bir işaret. Cami ya da türbe adlarına sık sık, tasavvufta kardeşliği anlatan "hoca" ve "mevlana" sözcükleri eklenmiş.[16]

Ehlibeyt türbeleri, kentin iki bölgesinde yoğunlaşıyordu: Bunlardan birincisi Osmanlı surlarının dışında, Atabey'in askeri ve siyasi güç merkezi yakınında yer alan kuzeydoğu bölgesiydi, diğeri de kentin 16. yüzyılda daha önce hiç olmadığı kadar tenhalaşan güney ve güneybatı mahalleleri. Akkoyunlular ve Safeviler zamanında sufi ulular adına yapılan küçük ca-

---

13 Karşılaştırma için bkz. Edward Muir ve Ronald F.E. Weissman, "Social and Symbolic Places in Renaissance Venice and Florence", Denis Cosgrove, "Power and Place in Venetian Territories" ve Peter Hugill, "Home and Class among an American Landed Elite", üçü de *The Power of Place* içinde, ed. Agnew ve Duncan, Boston, Unwin Hyman, 1989.

14 Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994; John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Chicago, Bibliotheca Islamica, 1976.

15 Bkz. Rudi Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: University of Indiana Press, 1983, s. xi.

16 1539 ve 1575 yılları için Musul'un 660 ve 195 numaralı mufassal defterlerinden derlenen sayılar, Bağdat'taki Irak Bilim Derneği'nde bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Said ed-Divace, *Cevamiü'l-Musul fi muhtelifü'l-usûr* [Asırlar Boyunca Musul Camileri], Musul, Ümmü'l-Rabi'eyn Yay., 1968.

miler ise kentin daha kalabalık bölgeleri olan merkezi ve güney kesimlerinde yer alıyordu.

17. yüzyıl boyunca, önceki çağın daha az "ortodoks" mutasavvıflarına adanmış mescitlerden bazıları yok olurken, bazılarının yerini daha az "ortodoks" eğilimli tacir ve ulema ailelerince inşa ettirilen camiler aldı.[17] Ehlibeyt türbelerinin bakımını hükümet sağlıyor, genellikle dualardan, Kuran okunmasından, Kuran öğretilmesinden ve temizlikten sorumlu bir ücretli kişi bulunduruyordu.[18]

18. yüzyıl, önceki döneme göre iki önemli açıdan farklılık yarattı: Bunlardan birincisi, yeni türeyen bir sınıf tarafından, Ali soyundan gelme kutsal kişilere ait türbelerin toplandığı merkez olma özelliği taşıyan Musul'un bilinçli bir biçimde karalanması ve daha çok dinsel, yerel ve Sünni olana yaslanan, "icat edilmiş" bir evliya geleneğinin öne çıkarılmasıydı.[19] Bu çerçevede, Musul'daki kutsal kişilerin türbelerini betimleyen Muhammed Emin el-Ömeri, Ali'nin soyundan herhangi bir kişiyi Musul'a yerleştiren geleneklerin gerçekliği konusunda sürekli kuşku uyandırırken, ünlü ve saygın ataları bulunmayan çeşitli kutsal kişilerin "mübârek" olduğunu söylemekte sakınca görmemektedir.[20] Tacirler, yeni sınıftan kişiler ve siyasal haneler tarafından, varsayımsal ataların ve yerel din ulularının anısına ya da kendi ailesi için mezar yeri olarak, camiler yaptırılmıştı. Eski yapıların yeniden inşa edilmesi ya da genişletilmesi söz konusu olduğunda, bunlar ünlü peygamberlerin, önemli tarikat ulularının adına yaptırılabildiği gibi, semtte ya da kentte kendi saygınlığını güçlendirmek için de yaptırılabiliyordu.[21] Kentin daha kenar

---

17 Örneğin, 16. yüzyıl tahrirlerinde kayıtlı bulunan (No. 660 ve 195) Ahmed Acemi, Hoca Şah Mahmud, Hoca İsa, Mevlana Hasan ve Hoca Şah Kulu gibi mescitler, 17. ya da 18. yüzyıl kayıtlarında görünmüyor. Bkz. Muhammed Emin el-Ömeri, *Menhalü'l-Evliyâ ve meşrebü'l-asfiyâ min evliyâ Musulü'l-Hadbâ*, ed. Said ed-Divaçe, c. 2, Musul, 1968.

18 17 yüzyıl için, bkz. Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, *ed-Dürrü'l-meknun fi mu'asırü'l-mediye mine'l-kurun*, British Museum Library, Add. No. 23312, Folyo 363. 1693 yılında hükümet tarafından desteklenen vakıfların listesi için, bkz. Başbakanlık Arşivi, Maliyeden Müdevver No. 5233.

19 The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm ve Terrence Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Terimi, 18. yüzyıl Musul toplumunda var olan toplumsal hareketlilik ve yeni sınıf oluşumlarının damgasını vurduğu bir zamanda, bir uzlaşma yaratma yolu olarak göreli yeni bir "evliyalığın" gelenekselleştirilmesi anlamında kullanıyorum.

20 el-Ömeri, *Menhalü'l-evliya*, 2, s. 96-97. Örneğin, el-Ömeri'nin bile bu metinde nasıl saptayacağını bilemediği Şeyh Muhammed ez-Ziveni'nin türbesinin durumu buydu.

21 En önemli camiler, Nebi Circîs, Nebi Yunus ve Nebi Şîs camileriydi. 12. yüzyılda Kadirilik tarikatının kurucusu olan Şeyh Abdülkadir el-Geylani'nin öğrencisi Kadib el-Ban türbesi, halkın çok ziyaret ettiği türbelerdendi.

bölgelerinde yer alan ehlibeyt türbelerinden hiçbiri, herhangi bir biçimde genişletilmiyordu.[22]

18. yüzyıldaki ikinci bir gelişme, seçkin sınıftan kadınların kutsal mekânları biçimlendirmeye başlaması oldu. Bunlar, kente egemen olan siyasal hanelere mensup kadınlardı. İki cami var ki, söz konusu kadınların kutsal mekânların yerini yeniden belirlemelerinin anıtlarıdır. Bunlardan biri, kentin adamakıllı kalabalık bir semtinin kuzeyinde, kentin siyasal açıdan en güçlü hanesini kuran kişinin kız kardeşi tarafından yaptırılmış olan Rabiye Camii.[23] Rabia el-Celili, özellikle de 1743'te İranlı Nadir Şah'ın saldırısına karşı kentin savunmasına katılmasından sonra, yerel halktan çok saygı gören bir kişiymiş. Efsaneye göre, kent kalesinde açıktan açığa Musullulara cesaret vererek, o sıralar vali olan ve savaşan kardeşini kutlayarak yaşamsal bir rol oynamış. İkinci cami daha sonraki bir tarihte yapılmış ve Ali'nin oğullarına ait bir türbenin üstüne inşa edilmiş. Caminin kentin batısında daha az kalabalık bir semtte yapılmış olması kentte Ali soyundan gelenlere duyulmakta olan saygının azaltılması gibi bir niyete işaret etmiyor; daha çok, kent nüfusunun artışı karşısında, kentin batıya doğru olan büyümesini denetleme amacıyla yapılmış bilinçli bir girişim olabilir. Büyük bir Cuma camiidir ve vakfının esaslı miktarda mülkü vardır.[24]

Yeni siyasal seçkinler tabakasının mensupları, kent halkının sadakatini kazanma ve denetleme çabası içinde, yeni bir kutsallık tanımına giriştiler. Hem erkekler, hem de kadınlar kentin başlıca nüfus merkezlerinin kıyılarına büyük cami/medrese külliyeleri inşa ettirdiler. Ayrıca kutsal yerleri genişletip yeniden biçimlendirmeye, bu yerleri kentin merkezi bölgelerinde tutmaya çalıştılar. Mahmudeyn ve daha başka bazı camilerin yapımında görüldüğü üzere bazı örneklerde de, cami/medrese külliyeleri inşa ederek kenar mahalleleri büyük nüfuslu merkezi mahalle durumuna getirdiler. Bu örneklerin tümünde, kutsal olan, belirli bir mahalleden çok belirli bir kent ve haneye sadakat yaratmak için kullanılmıştı.

---

22 19. yüzyıl ortalarından sonra da bu türbeler hep birer kişiye ait oldu. Bkz. Başbakanlık Arşivi, Evkaf-ı Hümayun No. 3046.

23 Semt de adını bu camiden almış. Cami 1766'da yapılmıştı. Kuran okuma öğretilen bir okulu da vardı. Bu okulda önde gelen Musul bilginleri öğretmenlik yapıyordu. Bkz. ed-Divaş, *Cevamiü'l-Musul*, s. 196-99. Ayrıca bkz. Nineve İli Vakıflar Müdürlüğü, Rabi'a Hatun Vakfiyesi'ndeki kayıtlar, Musul, Irak.

24 Söz konusu olan, bulunduğu mahalleye adını veren Mahmudeyn Camii'dir. Caminin vakfı için, bkz. Nineve İli Vakıflar Müdürlüğü'nde (Musul, Irak) H. 1212/1797 tarihli "Celilizade Mahmud Paşa ile Valide-i Muhteremleri Ayşe Hanım Hazretlerinin Hamideyn Cami-i Şerifine Vakf Ettikleri Emlakin." Ayrıca bkz. el-Ömeri, *Menhalü'l-evliya*, 2, s. 70-72.

Kentin yalnızca kutsal yer dağılımı değil, ticari yer dağılımı da yeniden biçimlendirilmişti. 16. yüzyıl tahrirleri, kentte büyük bir nüfus yoğunluğunun, küçük bir merkezi pazar yerinin, ordu ile valiliğin yer aldığı bir kalenin ve insanların nereli ve hangi dinden olduğuna bağlı ayrımların bulunduğunu gösteriyor.[25] 18. yüzyılın büyük ticari külliyeleri Babü'l-Irak mahallesinin uzağında inşa edilmiştir. Musul'daki, monarşi dönemine kadar süren ve mekân dağılımına egemen büyük ticari binalar inşası dönemi, Musullu tacir aileler tarafından daha önce başlatılmış olmakla birlikte, asıl Celililer yönetiminde gerçekleşmişti. Toplanma yeri olarak kahvelerin artışının yanı sıra ticari yapılar da Musullu erkeklerin eski mahalle sınırları dışında buluşabildikleri, kamuya açık ve din dışı mekânları artırmıştı.[26] Yeni binaların yeri ise, mahalleyi, mahallenin ulularını ve dükkânlarını vurgulamaktan çok, kente ve siyasal hanelere olan sadakati vurgulayan bir düzenleme kültürünün geliştiğine işaret ediyor.

TERLİKLERİN KAPI ÖNÜNDE BIRAKILMASI: MAHALLE, PAZAR VE TÜRBELER ARASINDA KADINLAR

Kutsal olanla dindışı olana ilişkin bu yeni hiyerarşi Musul kadınlarını nasıl etkilemişti? Kadınlar bu hiyerarşiyi ne ölçüde biçimlendirmiş, hiyerarşinin dönüşüme uğrattığı mekânı ne ölçüde kullanmış ve algılamışlardı? Fiziksel kent alanının yeniden biçimlendirilmesinde, seçkin, hatta üst sınıftan kadınların rolünü kesinleştirmek, marjinal ve alt sınıflardan kadınların rolüne oranla çok daha kolay. Bu kadınlar, kamuya açık dinsel ve ticari me-

---

25 Başka kentlerdeki kamusal mekânların farklı düzenlenişleriyle ilgili olarak, bkz. Antoine Abdel Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane*, Beyrut, 1980, s. 159-65. Ayrıca bkz. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989, s. 279; Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985, s. 12-55; Suraiya Faraqhi, *Men of Modest Substance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 1541 ve 1575 yıllarına ait mufassal defterler, nüfus yoğunluğunun Babü'l-'Irak mahallesinde olduğunu gösteriyor. Bu mahallede 1541 yılında 390, 1575 yılında ise 566 hane bulunuyordu. Aynı yıllarda kentteki toplam hane sayısı sırasıyla 2160 ve 3167'ydi. Dolayısıyla kent nüfusunun %18 kadarı söz konusu mahallede yaşıyordu. Hıristiyanlar üç mahalleye ayrılmış, bunlar da ayrıca Kerküklüler ile yerli olanlar biçiminde bir ayrıma tabi tutulmuştu. Yahudiler kendi mahallelerinde yaşıyorlardı.

26 Muhammed Emin el-Ömeri, 1786'da 130 kahve sayıyor. Bkz. *Menhalü'l-evliya*, Ek IX, s. 217. Bu sayı fazla yüksek olabilir: 1907 yılı Musul *Salname*'sinde 62 kahve sayılıyor. Bu ticari yapıların sayısı ve yeri konusunda bkz. Khoury, *State and Society in the Early Modern Ottoman Empire.*

kânlara yaptıkları yatırımlarda, akrabaları olan erkeklerle aynı gündemi izlemişe benziyor. Öyle görünüyor ki bu kadınların ortaya çıkardıkları veraset ve vakıf örüntüleri akrabaları olan kadınların lehineydi, ama iş inşa edilecek mekânlara yatırım yapmaya geldiğinde, kendilerinin ve akrabalarının alt sınıflar karşısındaki toplumsal konumlarını tanımlamaya daha çok ilgi göstermişlerdi. Özel bir seçimleri olduğunu açığa vurdukları zaman, bu seçimin kuyumcular çarşısında dükkân ve alet edevat yönünde olduğu anlaşılıyor. 19. yüzyıla gelindiğinde bu üst sınıf kadınlarının kendi kamusal mekânlarının çevreleriyle olan ilişkileri değişti. Yüzyılın ikinci yarısında kentin siyasal haneler tarafından yönetilmesine son verilmesi, söz konusu kadınlara ait büyük ticari ya da dinsel inşaat projelerine olan yatırımların siyasal açıdan önemsizleşmesi anlamına geliyordu. 1860'tan sonra cami yaptıran ya da büyük ticari projelere ortak olan seçkin kadın örneği pek azdır.

Mekânın yeniden düzenlenmesinin orta ve alt sınıflardan kadınlara etkisini değerlendirmek daha zor. Neredeyse yalnızca kadınların kullandığı bir Musul halk atasözü, ev işi yapmak yerine gezmeye gitmeyi, ev dışında olmayı seven kadınları, biraz da kınayarak, mantosu ve terlikleri kapıda hazır kadınlar diye betimliyor. Alt ve orta sınıftan Musullu kadınlar için kendi kapılarında başlayıp mahalleye, pazara ve türbeye kadar uzanan bir kamusal mekân hiyerarşisi var. Kadınlar, bu hiyerarşinin tanımlanmasında etkin bir rol oynamış görünüyorlar. Özellikle kişisel ve toplumsal bunalım dönemlerinde, söz konusu hiyerarşinin korunup yeniden üretilmesi, toplumsal ve siyasal düzenin sürdürülmesi açısından temel önemde sayılmıştı. Bu görüş, 18. ve 19. yüzyıllardan kalan anekdotlara ve edebiyat kaynaklı kanıtlara, ayrıca daha zamandışı bir nitelik taşıyan halk şiir ve atasözlerine de yansımıştı.

Kadınların kendi evlerinden sonra en çok kullandığı ve en çok tanıdığı mekân olan mahalleden başlamak iyi olabilir. Büyük hanelerde seçkin kadınların yalıtlanmış olması, bu kadınların kimliklerinin mahalleden ve seçkin olmayan kadınlar tarafından yürütülen komşuluk ilişkileri dizisinden çok haneyle sınırlı olması anlamına geliyor. Bunun örneklerini, kentin şer'i mahkemesinde tutulan miras, satış ve anlaşmazlık kayıtlarında bulmak olanaklı. 19. yüzyılda mahkemeye başvuran üst sınıf mensubu kadınlar kendilerini pek de mahalleleriyle tanıtmazken orta ve alt sınıftan kent kadın ve erkekleri mahkemede hemen her zaman hangi mahallede oturduklarını belirtmişlerdi.[27] Kentsel alanda kadınların kimliğinin sap-

---

27 Musul Şeriye mahkemesinde bulunan Kassam Sicilleri, H. 1280-1285/1863-1868. Köylü kadınlar kendilerini köyleriyle tanıtırken, kabile kadınları kendilerini kabileleriyle ve idari bölümlemeyle tanıtıyor.

tanmasında görülen bu tanım farklılaşması 18. ve 19. yüzyıl Musul'unda gelişmiş olan yeni toplumsal hiyerarşileri güçlendiriyordu. Seçkin kadınlar her şeyden önce birilerinin karısı, dulu, kızıydı ve hane içindeki işlevleri ve kent ortamındaki belirli bir fiziksel alandan ayrı oluşları, hanenin seçkin bir hane olarak yeniden üretilmesinde yaşamsal önem taşımayı sürdürmekteydi. Orta ve alt sınıflardan kadınların kimliği önce mahalleye, sonra da koca, çocuk, erkek kardeş ya da baba olabilecek bir erkeğe bağımlıydı. Aile esas olmakla birlikte, kadının mahalle içindeki karmaşık toplumsal ilişkiler ağının sürdürülüp yeniden üretilmesinde oynadığı rol büyük önem taşımıştı.

Kadınların varoluşunda komşuların ve mahallenin temel bir önem taşıması, halk şiir, atasözü ve törelerinden de açıkça görülüyor. Komşular hem destek, hem de dert kaynağı. Musul dilinde kişinin ev içi mekânıyla komşularınınki arasında kesin bir ayrım var. Komşuyla iyi geçinirken aynı zamanda mahremiyeti korumanın önemini vurgulayan atasözlerinin çokluğu, kapalı kapılar ardında yaşananlarla kadının yakın çevresinde algılananlar arasındaki kesintisiz gerilimi gösteriyor. Bu konulardaki atasözlerinin büyük bir bölümü kadınlar tarafından kullanılıyordu, bazıları da açıkça toplumsal cinsiyete dayanıyordu. Sözgelimi, "Komşuma [*câre*] söylesem ötekine der, içimde saklasam ödüm [Musul ağzında *meğage*, diğer bölgelerde *merâre*] patlar" atasözü, komşularının desteğine ihtiyacı olup da dedikoduların tehlikesinden sakınan kadınların sorununu yansıtıyor.[28] Kişinin komşularıyla olan ilişkilerinde mahremiyetin taşıdığı önemi vurgulayan başka atasözleri de var.

Mahallenin kentin kamusal ve özel mekânlarındaki hiyerarşisi konusu bilimciler arasında tartışmalara yol açtı. Bazı bilimciler, bir kamusal mekân olan mahallenin kadınlar tarafından eve ve aileye değgin gündelik işler için kullanılması yönünden özel mekân durumuna geldiğini öne sürdü.[29] Musullu kadınlar açısından mahallenin, tanıdık olmakla birlikte, bir kamusal mekân olduğunda kuşku yok; bu kadınlar bu mekânda kamusal yaşama belirli ritüeller içinde katılmayı başarıyorlardı. Kadınların mahalle içinde kamusal olanla olmayanı ayırt etmeleri örtünüp örtünmemeye bağlıydı. Kadı sicilleri, mahalle içinde kamusal ve özel mekân hiyerarşilerinin bulunduğunu ve bu hiyerarşilerin mahalle sakinleri arasındaki karşılıklı bir anlaşmayla tanımlandığını gösteriyor. Trafiğe kapalı, yalnızca çevresindeki bir grup eve hizmet veren özel yollar vardı. Özel nitelemesini taşıyan

---

28 Abdülhalik ed-Debbağ, *Mu'cemü'l-emsali'l-'ammiyye fi'l-Musul* (Musul Halk Atasözleri Ansiklapedisi), Bağdat, el-Hedef Yay., tarihsiz), 2, s. 527.

29 Erika Friedl, "The Dynamics of Women's Sphere of Action", s. 196.

yollar söz konusu olduğunda kamusal ve özel mekân tanımı da o yolun çevresinde yaşayan ailelere ait evlerin fiziksel özelliklerine bağlıydı. Bu evler kadı sicillerinde genellikle herhangi bir kişilik taşımayan numara ya da özelliklerle değil, komşu evlerin fiziksel dış çizgileriyle belirtilmekteydi. Bu belirtim için çevre evlerin sahiplerinin de rızası alınmıştı. Yollar mahallenin en özel yönü olup kadınlarca ev içi mekânının bir uzantısı olarak kullanılabilirdi. Ne var ki, yollar komşuların dedikodusuna daha açıktı, dolayısıyla kadınların ev içi ve mahrem mekânları ancak kapalı kapılar ardında var olabiliyordu.[30] Mahallenin ana caddeleri ise özel çıkmaz sokaklar kadar yalıtılmış değildi. Bu caddelerin kamusallığı, insan ve hayvan trafiğini engelleyen yapıların bulunmayışıyla belirleniyordu. Caddenin iki tarafındaki evlerin sahipleri, yük taşıyan hayvanların geçişini engellemeyecek yükseklikte yapılarla evlerini birbirine bağlayabiliyorlardı.[31] Başka zamanlarda da, kamusal mekân sayılabilecek bir şeyin bazı yönleri mahallede çeşitli aileler arasında paylaşıldığından, kamusal ile özel arasındaki çizgi bulanıklaşıyordu. Bir miras davasında, Nebi Circîs mahallesinde ölen bir adam eşi ile iki küçük oğluna 7000 kuruş değerinde bir evden başka, iki kamusal yaya yolundaki hisselerini bırakıyordu.[32]

Söz konusu yolların kamusal niteliği nedeniyle kadınlar genellikle önlerini görebilecek ama başkalarının onları görmemesini sağlayacak biçimde örtünüyorlardı. Düğün ya da sünnet gibi eğlenceler sırasında kadınlar bu sokakları adeta zapt ederken erkekler kenarda dururdu.[33] Düğün ve mevlit törenleri, zenginliğin komşular arası yeniden dağıtılma mekanizması olarak komşuluk bağlarını güçlendiriyordu. Bu tür görenekler hali vakti yerinde olan mahalle sakinlerini varlıksız ve toplumsal konumu daha düşük olanlarla bir araya getirdiğinde toplumsal dayanışma güçleniyordu. Örneğin, gelinin evlilik sözleşmesini imzalamasıyla kocasının ailesine ait

---

30 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, s. 279. Marcus, Halep'teki mahkeme kayıtlarında mahremiyet kavramlarının olmadığını ileri sürüyor.

31 1868 yılında açılmış bir davada, evleri karşı karşıya olan iki kişinin, evleri arasında bir geçit inşa etmek konusunda anlaştıkları görülüyor. Bu geçidin bir kamusal yol üstünde kurulması gerekmişti. Yargıç, yapılacak geçidin yolun kamusallığını tehlikeye atıp atmayacağının geçit yapılmadan önce saptaması gerektiğine hükmetmiş.

32 Şeriye mahkemesi, Kassam Sicilleri H. 1277.

33 Abdülhalim el-Levend, *Nezre fi zecelü'l-Musul*, Musul, Cumhuriyye Yay., 1968, s. 76-79. Kadınlar, gelini ana babasının evinden damadın evine götüren eşeğin arkasından yürürlerdi. Erkekler güzel kadınları çirkinlerden ayırmak için bunu iyi bir fırsat sayarlardı. Bu gibi durumlarda güzelliği kadının uzun bir manto ve örtü altında yürüyüşü belirlerdi. En sevilen şarkılardan birinde böyle güzel bir kadının yürüyüşü betimlenmekte, güzel kadın kendisine yaklaşan erkeğe cilveyle, Şam'la Halep'i verse bile onunla olmayacağını bildirmektedir.

eve taşınması arasındaki sürede mahalledeki arkadaş ve akrabaları mahalle hamamını sırasıyla bir günlüğüne kiralayarak gelini gülsuyu ve sabunla yıkamak, yemekler sunup danslar etmek üzere bir araya gelirlerdi. Düğün eğlenceleri on beş gün sürer, bu süre içinde akraba ve komşular gelinle damada armağanlar getirirlerdi.[34]

18. yüzyılda nüfus artmış, ticari ve siyasi seçkinlerin bazıları çok zengin olmuştu. Nüfusun yeni öğelerinden bazıları eski semtlere ve kentin kenar mahallelerine yerleşerek yeni semtler yaratıyordu. Musul durmadan silahlı birilerinin girdiği bir sınır kenti olduğundan, bu silahlı öğeler genellikle kente yerleşiyor, daha eskiden gelen askerlerle rekabete giriyor ve mahalledeki toplumsal hiyerarşiyi sarsıyorlardı. Sık sık şikâyette bulunulan merkezi hükümet, bu öğelerin yerini değiştiremiyordu.[35] Kırsal kesimden kişiler de kentin kenar mahallelerine yerleşiyor, kendi ev ve ticaret gereksinimlerini karşılamak için inşa ettikleri derme çatma yapılar onları da marjinal konumda bırakıyordu. Bu öğelerin topluma girişi, şiddetten kaçınmak isteniyorsa mahallelerdeki toplumsal hiyerarşi içi gerilimlerin sürekli yumuşatılması anlamına geliyordu.

18. yüzyılda merkezi pazar alanının genişlemesi kadınların kamusal mekânlardaki varlığını merkezden uzaklaştırmış olabilir. Kişi artık gereksinme duyduğu tüm malları kendi mahallesinde bulamadığından ve yerel camilerle türbeler daha büyük, yeri daha merkezi olan camilerle rekabet ettiğinden, erkekler merkezi pazarda bir miktar vakit geçirmeyi uygun ve gerekli görüyorlardı. Mahallenin kendine özgülüğü, dükkânları, camileri ve kahveleriyle daha kozmopolit olan kent merkezi karşısında azar azar eriyordu. Ancak, kentin ticari merkezi hâlâ çalışan kadınların erişimine açıktı. 17. yüzyılın sonlarında bile, pamuk ve yün ipliği ya da dokuma yapan kadınlar mallarını doğrudan pazarda satıyorlardı. Musullu, sonradan edebiyata merak salan bir dokumacının yazdığı şiir, kentteki dokumacıların berbat durumunu anlatıyor:

Öğrendim zanaatlerin en kötüsünü
Dokuma tezgâhının kölesi oldum

---

34 Said ed-Divace, *Mekalîdü'z-zevac fi'l-Musul*, Musul, Ümmü'l-Rabi'eyn Yay., 1972, s. 34-37.

35 Başbakanlık Arşivi Şikâyet Defteri, No. 90. Bu şikâyette, Hazrec mahallesi sakinleri merkezi hükümete, mahallelerine yerleşip söze dökülmesi olanaksız edimlerde bulunan levend birlikleri hakkında bir dilekçe yollamış. Ayrıca yüzyılın ilk yarısında Musul'a Bağdat'tan iki yeniçeri birliği getirilmişti. Bu yeniçeriler seçkin hanelerinin nüfuz mücadelelerine karışmıştı. Kabilelerden de kent surlarının dışına yerleşenler olmuş, bunlar kentin taşımacılık işlerinde çalışmıştı.

Dokuma pazarında sanki mahpusta gibi
En düşmüş kişiler ve kadınlarla buluştum
Şu ağarmış saçlarımla alay eden
En düşük kadınlardan iplik satın aldım[36]

Merkezi yerlerde her zamankinden daha çok görülen bu çalışan kadınlar, marjinal kadınlardı. Fahişeler ya da kırsal kesimden gelme göçmenler gibi toplumsal gruplardan gelen marjinal kadınlar, kent okumuş yazmışlarıyla orta sınıflar arasındaki "doğru" davranış sınırlamalarına bağlı değillerdi. Bu kadınların varlığı ve hareketliliği, Musul toplumundaki ataerkil düzenin ahlak ve mekân sınırlarının tanımlanmasında temeldi. Gerek halk şarkı ve öykülerinde, gerekse edebiyat seçkinlerince bu kadınların tavrı konusunda sergilenen hoşgörü ve mizah, kadınların kamusal mekânlarda gözükmesini sıkı kurallara bağlayan literatür ile alt sınıflardan kadınların fiili davranışları arasındaki gerilimi azaltan bir esneklik gösteriyordu. Birini bir edebiyat yapıtından, diğerini eski halk sözlerinden aldığımız iki örnek, edebiyatta bu alt sınıf kadınlarına nasıl güç atfedildiğini gösteriyor.

1727 yılında ölen Molla Circîs, hayatı seven bir din adamıydı. Yazdığı küçük bir şiir kendisinin Epikür tarzı yaşamını simgeliyor:

Sen, sofuluğu seçen
Gururumdur benim kadehim
Hayatın zevki şan aramaktan geçer
Bana ayrılmış zamanı kullanmaktır hedefim.[37]

Bu din bilimcisinin hazcılığı kendisini kentin en önde gelen ulemasınca bile sevilen biri durumuna getirmiş, ulema onun yaptıklarını, bir miktar gıptanın sezildiği bir zevkle yeniden anlatır olmuştu. Yaygın öykülerden birine göre Molla bir gün kentin caddelerinde bir fahişeye rastlamış, ilk merak ettiği şey kadının neden bu işi seçtiği olmuştu. Kadın, yetim olduğu, hiçbir koruyucusu bulunmadığı yanıtını vermişti. Molla Circîs daha sonra kadına evine kadar eşlik etmiş, orada kadınla cinsel ilişkide bulunmuştu. Kendinden pek hoşnut kalan Molla, uyaklı yerel lehçeyle fahişe ile aralarında geçen cinsel güç ve şehvet latifelerini yazmıştı.

Şiirin ailede yalnızca erkeklerin okuması için yazılmış olan söz dağarcığı, metnin kentteki siyasal ve toplumsal yaşamı epeyce ayrıntılı kaydeden

---

36 Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, "ed-Dürrü'l-Meknun", varak 379. Yazar, aynı zamanda dokumacılık yapan şair ve Şafii bilgini Ahmed bin Carullah el-Musuli'nin ölümünü (1696) anlatıyor.

37 *Agy.*, varak 389.

diğer bölümleriyle tam bir zıtlık içinde.[38] Yazarın siyasal ve toplumsal düzene ilişkin, vakanüvislerin tarzında yazılmış olan yorumlarının dolaylı bir anlatımı var. Molla Circîs'in şiiri Musul ağzında yazılmış ve içtenliğiyle çarpıcı olması, dinleyenleri eğlendirmesi hedeflenmiş. Belirli bir düzeyde Musul ağzının kullanılması bu şiiri ve vekayinamedeki benzerlerini anlatının geri kalan bölümlerinden ayırıyor. Tarihsel anlatı, kadınlarınkinden farklı, kendine özgü bir mantığı ve törel kodu olan bir dünya tasavvur ediyor gibi. Şiirlerdeki kaba saba dil ve müstehcenlik kadınları siyasal ve toplumsal anlatıdan dışlamasına karşılık, bu durumun, okumuşlara ait yazılı dünyayla kadın ve erkeklerin toplumsal pratiği tarafından oluşturulan yerel dil dünyası arasındaki ikiliği yansıttığını düşünmek yanıltıcı olur. Her iki durumda da yerel dildeki anlatılar Musul'daki toplumsal ya da siyasal gelişmelerle iç içeydi. Molla Circîs, dönemin en güçlü siyaset ve edebiyat adamlarından birinin arkadaşı olarak tanınıyor. Ali Ebu el-Fadail el-Ömeri, kent ve kır iltizamları satın alan ilk din adamları arasında yer alıyor ve hanehalkına, karılarıyla birlikte kırk kadar da köle kadını dahil etmiş. Başka bir deyişle, kentin, zenginliğini etrafa saçmaktan mutlu ve kendi mahallesinin halkıyla bir toplumsal sözleşme sürdürmekle pek ilgilenmeyen yeni zenginleri arasında. Hazzı seven Molla'nın yine toplumsal kurallara boş veren bir kadınla yaşadığı deneyim, kentin yeni törel ve siyasal düzeninin bir yansıması. Ayrıca, kentin önde gelen uleması, marjinal kadınların koruyucusu olan din ulularını ve kutsal kişileri kabulleniyorlardı. Örneğin, Hamza adıyla bilinen Meczub Ahmed her zaman kentte gezip tozardı. Fahişelerle birlikte yaşar, onlar adına para toplar, ihtiyaçlarını karşılardı. Pek çok keramet sahibiydi ve insanlar onun gücüne inanıyorlardı.[39]

Dolayısıyla, mekân kullanımında toplumsal kurallara meydan okuyan fahişelerle olan karşılaşmalara ilişkin öyküler, ceza görmeksizin kabul edilebilir olmanın sınırlarını sınama olanağı sağlayarak yeni toplumsal düzenin güçlenmesine katkıda bulunuyordu. Halk edebiyatında da marjinal ve alt sınıftan kadınlara büyük bir güç ve etkinlik payı tanınıyordu. 19. yüz-

---

38 Şiirin daha kabul edilebilir, daha açık saçık ve yer yer müstehcen toplumsal yorumlardan temizlenmiş bir çeşitlemesi de okumuşlara sunulmuştu. Her iki metne de baktım. Daha uygun olanının bir kopyası Boğdat'ta Mecma'ü'l-'ilmi'l-'Iraki'de korunuyor; daha açık olanını ise Ömeri'nin oğlu kopya etmiş ve şimdi British Museum Kitaplığı'nda: Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, "ed-Dürrü'l-meknun fi mu'asıri'l-mediye mine'l-kurun", yazma, Add. No. 23312. Bu bildiriyi hazırlarken özellikle yalnızca bu son sözünü ettiğim versiyonu temel aldım.

39 Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, "es-Seyfü'l-muhanned fi menakıb-ı men sumiyye Ahmad", Mecma'ü'l-'İlmi'l-'Iraki, Boğdat, Ömeri Kitaplığı koleksiyonu, s. 92.

yıl sonları Musul'unu konu alan bir öyküde, alt sınıflara mensup bir kadının bir öğle sonrası Dicle'de çamaşır yıkarken bir hırsızın saldırısına uğraması anlatılıyor. Valinin hırsızları yakalatmayı beceremeyişi yüzünden, hırsızı yakalamakta kararlı olan kadınla kocası bir plan yaparlar. Kadın, hırsızı yatak odasına çekecek, koca da onu yakalayıp valiye götürecektir. Komplo tutar ve çiftin öyküsü sevilen bir şarkıya konu olur.[40] 1863 yılında da alt sınıflardan bir Hıristiyan kadın tarafından açılan bir davada kadın, bir adamın kayığıyla ücret karşılığı Bağdat'a geçmek isterken adam kendisini taciz ettiği için şikâyette bulunmaktadır. Sorun, aracılar yoluyla mahkeme dışında çözülmüş, on üç gün sonra da kadın mahkemeye dönerek adamı her tür sorumluluktan azat etmiştir.[41]

Her iki öykü de alt sınıflardan kadınların kamusal mekân kullanımında büyük ölçüde özgür olduklarını ve bu özgürlüğün yasa ve toplumsal kurallar yoluyla güvenceye alınıp güçlendirildiğini gösteriyor. Kadınların kendileri de gerek mahkemeye başvurma yoluyla gerekse akraba ve dostların işbirliğiyle, kendi haklarının korunmasında etkin bir rol almışlar. Musul halkına göre kadınla kocasının elde ettiği başarı hükümetin ilgisizliği karşısında sınıflarının kendi haklarını koruma gücünün bir göstergesi.

Kadınlar mahallenin dışına çıkma cesaretini genellikle türbe ziyaretlerinde bulunmak ve zaman zaman açıkça siyasal nitelik taşıyan tören ve kutlamalara katılmak için gösteriyorlardı. 18. yüzyılda Ali taraftarlarına ait türbelerin merkezden uzakta kalması bu mezarların ziyaretçisi olan kadınlar açısından karışık sonuçlar vermişti. Bir yandan, kadınlar kendi evliyalarının Tanrıdan şefaat dileme güçlerine kadınlarla ilgili anlamlar yüklediler, böylece bu mekânlara toplumsal cinsiyet kazandırdılar. Dolayısıyla evliyaların kentin kuzey kesimlerinde, surların dışında yer alan mezarları kır gezisi ve ziyaret için sevilen yerler oldu.[42] Kadınlar en az bir vakada, evli bir kadınla kaçarak toplumsal engelleri ve yasakları kıran bir adama fiilen kutsallık kazandırmışlardı. Adam, kent uleması tarafından tanrıtanımazlıkla suçlanmış ve yakalanarak idam edilmişti. Kadınlar, aralarından hangisinin elinde bu adamın sakalından bir tel bulunursa onun ölüleri diriltebileceğine inanmışlardı. Kentin güneyinde yer alan bu türbe, kadınlar için gözde bir yere dönüşmüştü.[43] Başka bazı vakalarda Musul halkının geniş kesimlerince sevilen türbelere yapılan ziyaretler toplumsal sınırları güçlendiriyordu. Örneğin, Şeyh Kadib el-Ban'ın türbesi haftanın belirli günlerin-

---

40 el-Levend, *Nezre*, s. 49-50.

41 Şer'iye Mahkemesi, Sicil H. 1280-1285/1863-1868.

42 Muhammed Emin el-Ömeri, *Menhalü'l-Evliya*, 2, s. 77, 82-83.

43 Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, *ed-Dürrü'l-Meknun*, varak 424.

de ziyaret edilebiliyordu. Ulemanın, zanaatkârların ve kadınların ziyaret günleri ayrıydı.[44] Kutsal kişinin şefaati bu toplumsal grupların her biri için başka bir anlam taşıyordu. Kadınlara göre kutsal kişi özellikle kadınları kayınvalidelerine karşı korumayı başarıyordu.[45]

Öte yandan da, özellikle kadınlar ve genel olarak halktan kişiler arasında gözde olan Ali taraftarlarına ait türbelerin uzakta kalması kadınları merkezden soyutluyor, kadınların törensel ve kültürel yaşamını merkezin erkek egemen ve daha "ortodoks" törenleri ile kutsal mekânlarından uzağa yerleştiriyordu. Bununla birlikte, özellikle sorunlu dönemlerde kadınları toplumsal düzenin sürdürülüp yeniden üretilmesi açısından çok önemli öğeler haline getiren de merkezden uzaklaştırma oldu. 1768'de o yıkıcı Osmanlı-Rus savaşının ortasında kentte Rusların Osmanlı İmparatorluğu'nu ele geçirmek üzere oldukları söylentisi yayılıp Kafkaslar'dan Musul'a gelmeleri beklenirken veba ve iç savaş gibi iki bela Musul'u kasıp kavuruyordu.[46] Ulema günde yaklaşık bin kişinin cenazesini kaldırıyordu. Sonunda Musul valisi savaş halindeki mahallelerin halkına kentin güneydeki kenar mahallelerine giderek birbirlerinden ve Tanrı'dan af dilemelerini emretti. İki mahallenin erkek, kadın ve çocukları, sancaklarını taşıyarak kent dışına gittiler. El-Meydan mahallesi en önemli iki yerel nebinin (Nebi Circîs ve Nebi Yunus) sancağını taşır ve arkasından Rifai tarikatının şeyhleri gelirken, Babü'l-Irak mahallesi sakinleri Ali taraftarı iki azizin (İmam Ali el-Hadi ve İmam Zeyd bin Ali) sancağını taşıyorlardı. Kadınlar ağlamaya, birbirini öperek af dilemeye başladı, iki mahallenin sakinleri de karşı tarafın ululanına dua etti.[47]

Son olarak, 18. ve 19. yüzyıl Musul'unda erkeklerin ve kadınların kamusal mekânlarında en sıradan işlerin ritmini her an altüst edebilecek bazı yaratıklar vardı. Irmak kıyılarında ailelerinin çamaşırlarını yıkayan kadınlar, çocuk ve giysi çalan *şeyhü'ş-şat* ("ırmak kıyısı şeyhi") gibi bir uğursuzla uğraşmak zorundaydılar. Gerek erkekler, gerekse kadınlar, caddenin öbür tarafındaki evle bağlantı sağlayan geçitleri kullanarak karşıdan karşıya geçerken bu geçitlerde oturan cinlerden korunmak için muskalar kullanır, yola iki kişi çıkarlardı.[48] Sorunlu dönemlerde ya da veba salgın-

---

44 el-Ömeri, *Menhalü'l-Evliya*, 2, s. 116.

45 el-Levend, *Nezre* , s. 12-13.

46 Dominico Lanza, *Müzakeretü'l-Dominico Lanza fi'l-Musul fi'l-Karnü's-Semini'l-Aşer* (Dominico Lanza'nın 18. Yüzyıl Musul'una İlişkin Anıları), çev. R. Bidaved, Musul, Necm Yay., 1951, s. 54-69.

47 Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, *ed-Dürrü'l-Meknun*, varak 419-20.

48 el-Levend, *Nezre*, s. 20, 40-41.

larında bazı mezarlıklarda ve din ulularının mezarları civarında ölüler ayağa kalkıyordu. Bu gibi durumlarda ölüleri ilk görüp diğerlerine haber veren, kadınlar olurdu. Okumuşların en kuşkucuları bile böyle şeylerin olduğu görülmüştür diyerek bu gibi olağanüstü olaylara açık olduklarını dile getirmişlerdi.[49]

KAPALI KAPILAR ARDINDA: EV İÇİ MEKÂNININ KULLANIMINI VE ALGILANMASINI ANLAMAK

18. yüzyıl, kalabalık maiyeti ve çok sayıda yandaşı bulunan soylu hanehalklarının oluştuğu bir yüzyıl oldu. Bu hanehalklarının oturduğu evler, siyasal karar ve eylemlerin odak noktasıydı. Kadınlar ittifaklar kurarak, anlaşmazlıklarda arabuluculuk ederek ve hane içinde iç birliği sürdürerek önemli bir rol oynuyorlardı.[50] Nasıl kentteki inşaatlara yatırım yaparak erkek akrabalarının gündemini taklit ediyorlarsa, ev içi mekânında oynadıkları rol de hanenin soyluluğunu güçlendiriyordu. Musul'un yeni seçkinleri, ayrı duruşları ve servetleriyle kent halkını etkilemeyi başarmıştı. İmam Avneddin mahallesinde yaptırdıkları büyük konakları karargâh gibi kullanıyorlardı. Bu konaklar kentte daha önce inşa edilmiş olanların tersine, yeni zenginlerin maiyetini barındıran, askeri ve siyasal işlerini yürütmelerine olanak sağlayan, kale benzeri yapılardı. İstanbul'daki imparatorluk sarayının mütevazı bir çeşitlemesi olan bu evlerin belirgin özelliği, kamuya en açık olanından en mahremine kadar bir mekân hiyerarşisi içermeleriydi. Evin kamuya en açık olan kısımlarında selamlık, mutfak, dış avlu nöbetçilerinin odaları, bir hamam, ahırlar ve askeri ve sivil maiyet mensuplarını barındıran diğer odalar bulunuyordu.[51] Üst katların daha mahrem me-

---

49 Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, *ed-Dürrü'l-Meknun*, varak 433.

50 İttifak kurmanın çeşitli yolları vardı. En bağlayıcı olanı, evliliklerdi. Celili ailesine mensup kadınlar kuzenleriyle evlenir ve böylece genellikle büyüyen ailenin iki hanesi arasındaki ittifakı güçlendirirlerdi. Örneğin, Mustafa Ağa el-Celili'nin kız kardeşi Meryem, esas Celili hanesinin başı olan Hüseyin Paşa el-Celili ile evlenmişti. İki hane tek bir hizip oluşturarak aile içindeki başka bir hizbe karşı durmuştu. Celili vakıfları da çoğu kez Celili kadınlarına ait hisseleri, kendi ailelerine mensup kişilerle evlenmelerine bağlı duruma getiriyordu. Literatürde, Celili kadınlarının siyasete karıştıkları yeterince belgelenmiş. Yukarıda verilen Rabia örneğinin yanı sıra, Hüseyin Paşa el-Celili'nin eşi de haneler arası hizip mücadelelerinde arabulucu olarak önemli bir rol oynamış. Bkz. Kemp, "Mosul and Mosuli Historians in the Jalili Era", s. 123. Vakıflar için, bkz. Musul Nineve Eyaleti Vakıflar Müdürlüğü'nde bulunan, Numan Paşa el-Celili Vakfiyesi. Celili kadınlarının hizipler arası mücadelelerdeki arabuluculuk rolü için, bkz. Yasin bin Hayrullah el-Ömeri, *ed-Dürrü'l-Meknun*, varak 407.

51 Dominico Lanza, *Müzakeret*, s. 49-50. Lanza bu seçkin evlerinden, askeri maiyeti barındıran kaleler olarak söz ediyor. Hizipler arası mücadeleler bu hanelerin etrafında dönüyordu.

kânlarında, evin kadınlarının görüşebildiği iki yer vardı. Bunlardan biri, hanehalkına mensup erkeklerin kadınlarla görüşebildiği yarı mahrem yerdi. İkincisi ise, tıpkı dış avlu gibi kendi nöbetçilerince korunan ve evin kadın önderlerini barındıran haremdi. Burası evin en mahrem, kutsallığı en sıkı korunan bölümüydü.[52]

Toplumsal basamaklarda aşağı inildikçe, ev içindeki hiyerarşinin önemi de azalıyordu. Seçkin tüccar ve ulemanın evlerinde iki avlu bulunuyor, bunlardan biri erkeklerin, diğeri ise kadınların işlerini yürütmelerine ayrılıyordu. Erkeklerin avlusu kamuya açıktı. Bu iç mekânda en mahrem yer *beyt* (sözcük anlamı: "ev") adı verilen, her kadın ve çocuklarına ayrılmış olan yerdi.[53] Bu mekân aile içindeki diğer kadınlar tarafından kullanılmadığı gibi, miras kayıtlarında da hisselere ayrıldığına pek az rastlanmaktadır.[54] Alt sınıflardan kadınlar söz konusu olduğunda ise evdeki hiyerarşi çöküyordu, çünkü kadınlar genellikle yaşadıkları mekânı başka ailelerle paylaşıyor, bütün aile tek bir odada kalıyordu. Kırsal kesim kadınları için de aynı durum geçerli görünüyor. Bu kadınların kendi özel alanlarını kendi denetimleri altında bulundurduğuna pek az rastlanıyor.[55]

Ev sahibi olan kadınlara bu evler genellikle akraba ya da kocalarından miras kalıyordu. Mahkeme kayıtlarında, başka kadınlardan ev satın almış bazı kadınlara rastlanıyorsa da bu tür örnekler pek az ve birbirinden çok farklı zamanlara ait. Üç ayrı mahkeme kaydı, ev içi mekânın nasıl kullanıldığını ve bu kullanımın kadınlarca nasıl algılandığını gösteriyor.

Dava I.

Musul'un sur içi mahallelerinden Huzam'da oturan Hacı Ahmed oğlu Hamid (üç ev ve bir özel yol ile) çevrili alandan ibaret evini [dar] miras bırakmıştır. Mirasçıları, eşi Cele kızı Necva ve kızı Asma ve kuzeni Abdullah oğlu Said'dir. Adı geçen Necva, ölen kocasının, kendisine 500 kuruş borcu olduğunu kanıtlarken, kayınbiraderi Yahya Ressam da ölenin, kendisine 300 guruş borçlu ol-

---

52 Yusuf Zenun, *el-'Ama'irü's-sekeniyye fi medineti'l-Musul*, Musul, Mühendislik Ofisi Yay., tarihsiz, s. 3-26. Zenun burada, Muhammed Emin Paşa el-Celili'nin 1748'de yapılan evini betimlemektedir.

53 Bkz. Musul Şer'iyye Mahkemesi, Sicil H. 1268-1275 ve 1280-1285.

54 Bu bölümlenmelere ve anlamlarına ilişkin daha ayrıntılı bir çözümleme için, bkz. Khoury, "Drawing Baundaries and Defining Spaces"

55 James Philips Fletcher, *Notes From Nineveh*, 2 cilt, Londra, Colburn, 1850, c. 1, s. 175, 210. Fletcher, Musul köylerini ziyaret etmiş ve genellikle köyün temsilcisince ağırlanmıştır. Kendisi kocalarıyla ahbaplık ederken nargile içen Yezidi kadınlarından söz etmektedir. Fletcher ayrıca, kentteki örtünme ve ayrımcılığa yalnızca orta sınıflardan gelen Müslüman kadınlarca değil, Hıristiyon kadınlarca do uyulduğunu kaydediyor.

duğunu kanıtlamıştır. Evin bir bölümünün [kıt'a] mirasçılar onaylarsa kadına düştüğü kabul edilmiştir ve bu bölüm, avluda kabul yeri [eyvan], bodrum odası [sirdeb] ve kilerle çevrili olan odadan ibarettir. Kadın, kayınbiraderine, kendisine düşen hisse olan avlunun girişindeki oda, avlu, ve girişin üst kısmındaki kemer altı yolunu vermiştir. Bunlar hisseler halindedir ve odalardan geçiş hakkı korunmuştur.[56]

Dava II.

Bu vaka, bir başka kadınla birlikte bir evde hisseleri olan, el-Kale mahallesinden bir Hıristiyan kadınla ilgili. Kadın,

bir avlu, bir eyvan, iki oda [beyt], iki başka oda [gurfe], bir bodrum odası, bir mutfak ve avlunun girişindeki bir kemer altı yolundan [kantara] oluşan evin sahibiydi. Bunlar, hisseler halinde anneye ve üç kıza düşmüştür; 448 hisseden [çoğ. esham; tek. sehm] 397'si onlara ait olup bir bölümünü miras, bir bölümünü satın alma yoluyla elde etmişlerdir.[57]

Dava III.

Bir kadın, mahkemeye gelerek kendi miras hissesini diğerlerininkinden ayırmak istemiş. Miras şunlardan ibaret:

odalardan birinde yer alan bir bölme, bölmenin üstündeki oda, mutfağın önündeki koridor ve iç bahçe, iç avludaki koridor ve dış avludaki kemer altı yolu. Bu hisseyle ilgili koşul, mutfağın önündeki avludan dış kemer altı yoluna bir kapı açılması ve bölmenin üstündeki odanın kapısı ile iç avludaki koridorun kapısının kapanmasıdır. Bölmenin üstündeki odanın çatısına giden koridordan dış avluya açılan bir kapı eklenecektir.

Bu üç dava, ev içi mekânının kadın açısından taşıdığı farklı anlamları örnekliyor. Birinci dava, bu mekânın kadın uygun buldukça başkalarına satılacak ya da değiş tokuş edilecek bir mekân gibi, ticari çerçevede algılandığını gösteriyor. Bununla birlikte, işlemler, ailenin genişleyen sınırları içinde olup bitiyor. Kadın, evin kullanımını daha işlevsel kılmak için kendi hissesini kayınbiraderininkiyle değiş tokuş etmiş. Bu davada evin hisseleri, kadının aile hiyerarşisindeki yerine sahip çıkmak için geliştirdiği stratejilerde bir cephane gibi görülmüş. Kadın her zaman kendi mekânını kendi denetiminde tutma ve onu erkeğin akrabalarından koruma çabasında. Musul kadınlarının söylediği atasözleri ve şarkılar, evdeki baskıların köklerini kayınvalide ve erkeğin akrabalarına dayandırıyor. Kadınlar, bü-

---

56 Şer'iyye Mahkemesi, Kassam Sicilleri H. 1276.

57 Şer'iyye Mahkemesi, Kassam Sicilleri H. 1280-1285.

yüyen aileyle ev içi mekânı üstünde bir miktar denetim kurmak için bir geçici anlaşma pazarlığı yapmak amacıyla evdeki hisselerini kullanıyorlar.

Hıristiyan kadınla kızlarının davası, kadınların evdeki hisseleri kendi aralarında nasıl bölüştüklerini gösteriyor. Bu bölüşme, Musul'daki kentsel ve kırsal tüm ticari mülklerde görülen bölüşme tarzına benziyor. Söz konusu davada ev içi mekânının mülkiyetine ilişkin sözcükler, kamusal mekânların mülkiyetine ilişkin olana paralel. Ev, tam olarak arşınla bölüşülmemekle birlikte, hisseler halinde kadınların elindeydi. Bu tür hisselerin yabancılara satılması, önceki sahiplerinin yabancıya kira ödemek zorunda kalması anlamına gelecekti. Böyle bir durumda evin önceki sahipleri mülkün bir kısmının kiracıları durumuna geliyordu. Gözden geçirilen tüm davalar içinde mekânın hisseler halinde tutulduğu tek örnek bu.

Üçüncü dava, akrabaların artık bir arada yaşayamaması durumunda neler olduğunu gösteren iyi bir örnek. Kadın mahkemeye başvurarak kendi hissesini mülkün diğer sahipleriyle öyle bir pazarlık konusu ediyordu ki, ev içi mekânının kendisine ait olan bölümüne bağımsız ve ayrı bir biçimde erişebilsin. Dava ayrıca, evin en mahrem kısmının (*beyt*) hisselere ayrıldığı tek örnek olması açısından da önem taşıyor. Bu davadaki odalardan birinin bölmesi (genellikle sandık odasına benzeyen bölme) kadına aitti.

SONUÇ

Musullu kadınların 18. ve 19. yüzyıllarda mekân kullanma tarzları ve mekâna atfettikleri anlamı tanımlayan çeşitli etkenler var. Sınıf ve aile hiyerarşileri büyük önem taşıyor. Seçkin kadınlar açısından, kamusal ve özel mekân kullanımı, seçkin hane halklarına mensup kişilerin kimliklerinin izdüşümüne sıkı sıkıya bağlı. Orta sınıf kadınlar için ise belki de mahalle, kimliklerini ortaya koydukları ve toplumsal birliği sürdürdükleri, en önemli kamusal mekân. Alt sınıflardan ve marjinal kadınların, seçkin kadınlarla orta sınıf kadınlarda görülmeyen bir hareketlilik ve eylem özgürlüğü var. Onları merkezdeki pazarda, ırmak boylarında ve kahvelerde görmek olanaklı.

Kadınların ev içi mekân kullanımındaki başlıca kaygısı mahremiyet ve özerkliklerini kocalarının akrabalarına karşı bir nebze de olsa korumak. "Kendilerine ait bir oda"nın denetimini ellerinde bulundurmak ve aile hiyerarşisi içindeki yerlerini daha iyi bir duruma getirmek için stratejiler uyguluyorlar.

YENİDEN KADINLAR VE VAKIF ÜSTÜNE: HALEP, 1770-1840

MARGARET L. MERIWETHER
Denison Üniversitesi

Merhum Gabriel Baer 1980'lerin başlarında kadınlar ve vakıflar konulu bir makale yayımlayarak 16. yüzyıl İstanbul'undaki dinsel vakıfların kurucusu, yöneticisi ve lehdarı olan kadınları ele almıştı.[1] Baer'in bu çözümlemede vardığı sonuç şöyle: "Vakıflar uzun erimde mülkiyetin yeniden işlenmesine hizmet ediyordu; şu anlamda ki, miras ya da başka bir yolla kadınların eline geçen mülkiyet azar azar erkek lehdarlara ve erkek yöneticilerin denetimine dönüyordu. Vakıflar böylelikle gerçekte bir grup olarak kadınların iktisadi durumunu zayıflatmıştı."[2]

Baer'in makalesi, kadınlar ve vakıf konulu, daha genel olarak da kadınlar ve mülkiyet konulu tartışmaya önemli ve kışkırtıcı bir katkı niteliğinde. Fiilen, konuyla ilgili tek ayrıntılı vaka incelemesi o. Kadınlar, özellikle Osmanlı kadınları ve vakıflar üstüne tarih incelemelerinde, kadınların vakfeden olarak oynadıkları role sık sık değinilmiştir.[3] Bunlardan ba-

---

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

2 *Agy*, s. 27.

3 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992, s. 105-106; Suraiya Faroqhi, *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, s. 195-99; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980), s. 238 ve aynı yazardan, "The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne", *Asian and African Studies* 17 (1983), s. 37; ayrıca, Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *JESHO* 18 (1975), s. 105-

zıları Baer'in makalesinden önce, bazıları sonra yazılmış olmakla birlikte hiçbirindeki sayısal çözümleme Baer'deki gibi değil ve hiçbirinde, kadınların vakıftaki rolünün çeşitli boyutları ele alınmıyor. Ayrıca, Baer'in vardığı sonuç, kadınların dinsel vakıfların kurulmasında oynadığı rolün önemini genellikle olumlu bulan diğer yorumlardan ayrılıyor. Çoğu bilimci, bu etkinliğin kadınların iktisadi özerkliği açısından yarattığı sonuçları abartmamaya dikkat etmekle birlikte, kadınların mülk denetiminin, özellikle kent taşınmazlarını ellerinde tuttuklarının başka bir kanıtı gibi görüyor ve kadınların mülk üstünde denetim kurmasını eskiden sanıldığından daha büyük bir iktisadi özerkliğin kanıtı sayıyor. Örneğin, Tucker, kadınların vakıf kurucusu, yararlanıcısı ve denetçisi olduğunu söylüyor; kadınların, denetçi olarak gerçekleştirdikleri işlevleri ve haklarını korumak için mahkemeleri kullandıklarını belgeliyor; ayrıca, bazı vakıfların kurulma tarzında bir anasoylu miras biçimi bulunduğuna ilişkin kanıtları kaydediyor.[4] Jennings ve Marcus da kadınların Osmanlı dönemi boyunca hangi sıklıkla vakıf kurduklarını yazıyor.[5] Ne var ki bu incelemelerin hiçbiri Baer'in 16. yüzyıl İstanbul'unun kadınları ve vakıfları konusunda vardığı sonuçları ve bu sonuçların Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölümleri ve diğer yüzyılları açısından geçerli olup olmadığını sınamaya yetecek verileri sunmuyor. Baer'in vardığı sonuç bizi bu önemli konuya daha yakından bakmaya itiyor.

Kadınların ve vakıfların incelenmesi tarih yazımı alanındaki iki önemli ilgi alanı için (kadınların mülkiyetle ilişkisi ve vakıf kurumunun niteliği) bazı ipuçları sunuyor. Kadınların mülkiyetle ilişkisi, Ortadoğu kadınlarının tarihinde hayli saygıdeğer bir kaynakçası bulunan konulardan. Büyük ölçüde, mülkiyet devir işlemleri ve mülkiyetle ilgili diğer konulardan oluşan Osmanlı kadı sicillerinin yaygın bir biçimde kullanılması sayesindedir ki kadınların geçmişteki yaşamının bu yönünü büyük olasılıkla diğer yönleri kadar biliyoruz. Bu sicillerden açıkça anlaşılan nokta, kadınların mülk sahibi olabildiği ve gayrimenkul piyasasında etkin olduklarıdır; tarihçiler haklı olarak, kadınların bu kaynaklarda açıkça görülen iktisadi etkinlikleri-

---

107; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, New York, Columbia University Press, 1989, s. 210-11; Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 198-210; Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 95-96.

4 Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, s. 95-96.

5 Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records", s. 105; Marcus, *Middle East*, s. 210.

nin, öteden beri kadınların güçsüzlüğü, iktisadi özerklik yoksunluğu ve eve kapatılması gibi varsayımları düzelten önemli öğeler olduğunu vurguluyor. Söz konusu belgeler, mahkemelerce kadınların yasal haklarının nasıl yüceltildiğini ve kadınların iktisadi kaynaklara ulaşmasına olanak sağladığını açığa çıkarıyor. Bununla birlikte, kadının mülklere erişiminin ve mülk sahibi olabilmesinin *anlamı* üstünde hâlâ anlaşmış ve açık seçik bir görüşe ulaşmış değiliz. Kadınlar, kendilerine miras kalan mülkleri satmak zorunda bırakıldıkları için mi gayrimenkul piyasasında etkindiler? Başka bir deyişle, kadınların mülk sahipliği gerçekte geçici miydi? Sahibi oldukları mülkleri fiilen kendi denetimleri altında tutuyorlar mıydı yoksa mülkün gerçek denetim ve yönetimi erkeklerin elinde miydi? Kadınlara, kadı sicillerinde en çok adı geçen mülkiyet türü olan kent gayrimenkullerinden edinme hakkı, bu gayrimenkullerin pek de önemli bir iktisadi kaynak olmaması, "asıl para"nın başka yerlerde, ticaret, iltizam ve tefecilik gibi kadınların dışlandığı yerlerde bulunması nedeniyle mi "verilmiş"ti? Bu hakkın anlamı kadınların anlamlı bir iktisadi güvenliği olması mıydı? Bu hak kadınlara aile içinde bir güç ya da yetke, en azından bir iktisadi özerklik sağlıyor muydu? Kendi yaşamları üstünde bir miktar denetim kurmalarına yol açıyor, kadın davranışları üstünde yoğun denetimler uygulayan, başka açılardan bakıldığında kadınları değersizleştiren bir toplumda, reel bir otorite sahibi olmalarını sağlıyor muydu?

Tüm bunlar, kadınları ve vakıfları konu alan sınırlı sayıda vaka incelemesiyle çözülemeyecek, zor ve karmaşık sorunlar. Bununla birlikte, bir kurum olarak vakfın Osmanlı toplumunda taşıdığı önem, vakıf ile mülkiyet arasındaki yasal ve iktisadi ilişkiler ve vakıf işlerine kaynaklarda çok sık rastlanması göz önüne alındığında, bu tür bir inceleme, söz konusu sorunların daha çok aydınlatılması için özel bir fırsat.

Bu inceleme ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda vakıf üstüne daha çok bilgi edinme fırsatı sunuyor. Vakıf kurumunun siyaset ve hanedanın meşruluğuyla, iktisadi yaşam ve para yönetimiyle, toplumsal refah ve hayır işleriyle, din, dindarlık ve aileyle iç içe geçiş tarzı göz önüne alındığında, kurum başlı başına bir inceleme konusu olmayı hak ediyor. Vakıflar Osmanlı döneminde son derece karmaşık bir kurum haline gelmiş, çeşitli öğeleri açısından birbirlerine benzerlikleri yüzeyde kalmıştı. Kamu vakıfları ve aile vakıfları; padişahın, ailesinin ve resmi görevlilerin kurduğu vakıflar ve taşra kentlerinde küçük dükkân sahiplerinin kurduğu vakıflar; geniş topraklardan oluşan vakıflarla tek odadan oluşan vakıflar hep vakıf adını taşıyıp bu adın gerektirdiği bazı yasal koşullara tabi tutuluyordu. Bunun ötesinde, amaç, yönetim, boyut ve kaynak farklılıkları, bu vakıfların

çok çeşitli iktisadi, siyasal, toplumsal ve dinsel etkileri olduğu anlamına geliyor. Vakıflarla kadınları konu alan her inceleme bu farklılıkların varlığını ve anlamını vurguluyor, vakıfların kullanım ve amaçlarına bakmanın yeni yollarını ortaya koyuyor.

Bu bildiri, önemli bir Osmanlı eyaleti ve ticaret merkezi olan Halep için kritik bir geçiş dönemi oluşturan 18. yüzyılın son çeyreği ile 19. yüzyılın ilk çeyreği kadınlarının ve vakıflarının incelenmesine dayanıyor. Bildiride kadınlarla vakıflar arasındaki ilişki ele alınarak Baer'in vakıf kurucusu, yöneticisi ve lehdarı olan kadınlar üstüne vardığı özgül sonuçlarına, ayrıca kadınların vakıf işlerine karışmasının iktisadi güçleri üstüne etkileri konusunda vardığı genel sonuçlara göndermede bulunuluyor. Baer'in incelemesi, Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından yayımlanan (İstanbul, 1970), H. 953/1546 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*'ne dayanmaktadır. Bu kütükte, İstanbul'da bulunan ve Baer'in çözümleme için aralarından rastgele örnekleme yoluyla 500'ünü seçtiği 2.515 vakfın kurucuları, malvarlığı, geliri, harcamaları, lehdarları ve yöneticileri üstüne bilgiler yer alıyor.[6] Halep için eşsiz bir kaynak bu. Ancak, 1920'lerde Kemaleddin el-Gazzi'nin derlediği vakıflar listesi ile 1770-1840 arasında kurulmuş 468 vakıfla ilgili olarak incelediğim vakfiyeler (vakıf kurulurken düzenlenen yasal belgeler) nicel çözümlemeye daha elverişli.[7] Bu incelemenin temelini oluşturan vakfiyelerde vakıfların kurucuları, lehdarları, yöneticileri ve malvarlıkları üstüne, karşılaştırmaya elverişli bilgiler bulunuyor, ancak, gelir ve harcamalara ilişkin bilgi yok. Mahkeme kayıtlarında ise, dinsel vakıflarla ilgili olarak, daha az sistemli olmakla birlikte, bolca başka bilgilere rastlanıyor. Bu belgeler, vakıf denetim ve yönetimlerini daha dinamik bir çerçevede ele almayı, dolayısıyla bazı vakıflara zamanla ne olduğunu anlamayı olanaklı kılıyor.

VAKIF KURUCUSU OLARAK KADINLAR

Halep, vakıf kuran Osmanlı kadınlarının genel örüntüsü içinde istisna değil. Osmanlı hanedanından tutun, toplumsal basamakların altlarına kadar mülk sahibi kadınlar hep vakıf kurmuşlar. Vakıf kuran kadınların yüzdesi zamana ve yere bağlı olarak %20 ile %50 arasında değişiyor, ortalaması ise %30-40 aralığında. Osmanlı yönetiminin ilk yıllarında Halep'te vakıf kuran kadın sayısı az. Vakıf kuran kadınların sayısı 17. yüzyılda artıyor, 18. ve 19. yüzyıllarda anlamlı ölçülerde yükseliyor. Gazzi, 16. yüzyılda kuru-

---

6 Baer, "Women and Waqf", s. 9.

7 Kemaleddin el-Gazzi, *Nehrü'z-zeheb fi tarih-i-Haleb*, 3 cilt, Halep, Maranite Press, 1920-23, c. 2, s. 535-86, 605-609, 610-30.

lan toplam 61 vakıftan dördünü kadınların kurduğunu belirtiyor (%6,5); 17. yüzyılda bu sayı 80 üzerinden 21 olmuş (%26). Oysa 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın ilk yarısında sırasıyla 561 vakıftan 208'ini (%37) ve 483 vakıftan 212'sini (%44) kadınlar kurmuş.[8] 1770-1840 arasında Halep şer'iye mahkemesinde 468 vakfiye kaydedilmiş, bunlardan 241'i kadınlar tarafından kurulmuş (%51). 18. ve 19. yüzyıl Halep'indeki, nedenleri hâlâ saptanamamış olan dikkate değer vakıf bolluğuna paralel bir biçimde, bu kurumlarda kurucu olarak kadın katılımında da büyük bir artış olmuş.

Kadınlar hem kamusal vakıflar (*vakf-ı hayri*) hem de aile vakıfları (*vakf-ı zürri* ya da *ehli*) kuruyor. Kadın vakıflarının %64'ü, cami, medrese ve zaviye gibi dinsel kurumların sürdürülmesine ve bakımına, din görevlilerinin ücretlerinin ödenmesine ve Halep'teki ya da Medine ve Mekke'deki yoksulların beslenmesine adanmış. Geriye kalan %36'dan ise ailenin sönümlenmesine kadar aile mensuplarıyla onların soyundan gelenler yararlanıyor. Kadınlar oransal olarak erkeklerden daha fazla kamusal vakıf kuruyor. Erkekler de aile vakıflarından çok kamusal vakıflar kurmakla birlikte, erkek vakıfları içindeki aile vakfı oranı (%44) kadınlarınkinden daha yüksek. Bu açıdan, bu dönem Halep'indeki durum, 16. yüzyıl İstanbul'undakinden farklı; İstanbul'da erkekler kadınlardan daha fazla kamusal vakıf kuruyor.[9]

8 Gozzi, *Nehrü'z-zeheb-*, c. 2, s. 535-86, 605-609 ve 610-30. Gozzi Hicri tarihler kullondığından ve verilerimi oldığım şer'i mahkemelerin verileri de Hicri tarihlere göre düzenlendiğinden, buradaki rakamları Hicri tarihlere göre hesapladım. Dolayısıyla, 16. yüzyıl kabaca H. 900-999 (1494-1590); 17. yüzyıl H. 1000-1099 (1591-1687); 18. yüzyıl H. 1100-1199 (1688-1784); 19. yüzyılın ilk yarısı ise H. 1200-1255 (1785-1840) demek oluyor. Ruth Roded, 1979 yılında Kudüs'te düzenlenen, Müslüman Vakıflarının Toplumsal ve İktisadi Yönleri konulu konferansa sunduğu "The Woqf in Aleppo: A Quontitotive Anolysis" başlıklı bildiride, Gozzi'nin Halep vakıfları listesinin önemli bir nicel çözümlemesini yaptı. Roded bu bildiride Gozzi'den oldığı sayıları Gregoryen takvime göre veriyor: 16. yüzyılda 53; 17. yüzyılda 80; 18. yüzyılda 670; 19. yüzyılda (1889'a kadar) 676; bkz. Roded, s. 25, Çizelge 1. Bu bildirinin bir kopyasını bono gönderen Profesör Roded'o teşekkür borçluyum. Kendisi bildiride Gazzi'nin listesinin, örtüşmeyen iki ayrı kaynaktan derlendiğine işaret ediyor: şer'i mahkemelerin kayıtları ve vakıf yönetimlerinin kayıtları. Bazı kayıtlar yitik olduğundan, listeler tam değil. Önceki yüzyıllara ilişkin verilerin sonrakilere oranla daha eksikli olması olası. Osmanlı yönetiminin ilk iki yüzyılıyla son iki yüzyılı arasında vakıf sayısı açısından görülen büyük fark da bu eksiklikle açıklanabilir; bkz. Roded, s. 6-7. Yine de, ilk dönem kaynaklarındaki boşluklar vakıf sayıları arasındaki büyük sıçramayı açıklamada yeterli olamayacağına göre, 18. ve 19. yüzyıl Halep'inde vakıf etkinliklerinde büyük bir artış var. Bu durum, imparatorluğun diğer bazı bölümleri için de geçerli gibi. Osmanlı İmparatorluğu'ndo erken modern çağın kadınları konusunda Maryland Üniversitesi College Park 'ta düzenlenen konferansın katılımcılarından bazıları, diğer Osmanlı kentlerinde de benzer eğilimler bulmuşlardı.

9 Baer, "Women and Woqf", s. 25-26.

Kadın ve erkeklerin kurduğu vakıfların çoğu küçük vakıflar. Halep kaynaklarında vakıf gelirlerine yer verilmediğinden, bu vakıfların boyutlarını ve göreli iktisadi önemlerini, vakfın temelini oluşturan mülklerin sayısına göre tahmin etmek gerekiyor.[10] Çoğu vakıf tek bir mülkten oluşmuş; üçten fazla mülkü olan vakıf sayısı pek az. Kadınların kurduğu vakıfların %93'ünün, erkeklerin kurduğu vakıflarınsa %78'inin üçten daha az mülkü var. Baer'in İstanbul'da saptadığı üzere, vakıfların boyutları büyüdükçe, kurucusu kadın olanların sayısı önemli ölçüde düşüyor. Üç ya da daha az mülkü olan 410 vakfın %54'ünü kadınlar, %42'sini erkekler kurmuş. Geriye kalan %4'ü ise kadınlarla erkekler ortaklaşa kurmuş. Orta büyüklükteki kırk vakıftan yirmi beşinin (%62,5) kurucuları erkek, on beşinin (%37,5) ise kadın. Bu dönemde kurulan on yedi büyük vakıftan yalnızca üçünü (%18) kadınlar kurmuş; bunlardan 1794'te kurulmuş olan en büyüğünün kurucusu Afife Gannem zengin bir tüccar ailesinden geliyor ve çoğu ticari bina olan on beş mülk vakfetmiş.[11] Buna karşılık, büyük vakıf kuran erkek sayısı on dört (%82). Buradaki fark, erkeklerin kadınlardan daha çok büyük vakıf kurmuş olmalarından ibaret değil; erkeklerin kurduğu büyük vakıflar, kadınlar tarafından kurulanlardan genellikle çok daha büyük. Erkeklerin kurduğu on dört büyük vakıftan bir bölümünün elliden fazla mülkü varken, kurucusu kadın olan en büyük vakfın mülk sayısı, daha önce de belirtildiği üzere, yalnızca on beş.[12]

Halep içiyle civarındaki ve taşra kentlerindeki ticari mülk ve toprakların sayısı da önemsiz olmamakla birlikte, söz konusu vakıfların malvarlığının çoğu, kentlerdeki gayrimenkullerden, en çok da meskenlerden oluşuyor. Kadın vakıflarından 172'si (%71) mesken mülklerinden, 46'sı (%19) ticari mülklerden, sekizi (%3) ise arsadan ibaret. Geriye kalan 15 vakıfta (%7) çeşitli mülkler bulunuyor. Ticari mülklerden (47) ve arsalardan (10) oluşan erkek mülkleri de sayı bakımından kadınlarınki gibi.

---

10 Vakıfları boyutlarına göre üç kategoriye ayırdım: 1) küçük = 1-3 parça mülk; 2) orta = 4-10 parça; 3) büyük = 10 parçadan fazla. Üç kategoriyi birbirinden ayıran sınırlar az çok keyfi olmakla birlikte, bu ayrım yoluyla farklı iktisadi önemdeki vakıfların anlamını yansıtmaya (ilgili malvarlığı ve beklenebilecek gelirleri vermeye) çalıştım. Mülkün türü ve yeri de değerini etkiliyordu. Genellikle, boyut, tür ve yer arasında bir bağıntı bulunuyor. Daha değerli olması beklenebilecek mülkler, yani *medine*'deki (kentteki) ticari mülkler ya da çok büyük evler, genellikle büyük vakıflara aitti.

11 Halep Şer'iye Mahkemesi (bundan böyle "HŞM") arşivleri, Müdüriyetü'l-Vesaiki'l Tarihiye (Tarih Belgeleri Müdürlüğü), Şam, 140, s. 204-5 (7 Zilkade 1209).

12 Gazzi, erkek ve kadın vakıflarının göreli boyutları konusunda da benzer oranların söz konusu olduğunu gösteriyor. Bkz. *Nehrü'z-zeheb*, c. 2, s. 535-86, 605-30.

Mesken mülklerinden ibaret erkek vakfı sayısı daha az (118 ya da %52) ve çok sayıda erkek vakfında (40 ya da %22,4), üç tür mülkten de bulunuyor. Ancak, genel planda toplumsal cinsiyetler arası farklar pek anlamlı görünmüyor. Kadın ya da erkek, vakıf kurucularının vakfettiği başlıca malvarlığı, para ya da altından çok, gayrimenkuller. Her iki cinsin de, başta Halep dış mahallelerindeki ya da civar kentlerdeki meyve bahçeleri ve bostanlar olmak üzere, bazı özel arazileri olabiliyor. Tahıl üretilen değerli topraklara gelince, çok zengin erkekler dahil, erkekler tarafından vakfedilen mülkler içinde de, kadınlar tarafından vakfedilenler içinde de bu tür topraklara rastlanmıyor. Bu toprakların tümü miri (devlete ait) topraklar ve kırsal kesimlerde mültezim ve tefeci olarak en etkin konumlarda bulunan, önde gelen Halepliler bile bu tür toprakları vakfetmek için gerekli mülkiyet haklarını elde edememiş.

Kadınlar da, erkekler de, vakfettikleri mülklerin çoğunu, satın alarak elde etmiş. Kadınların yüzde altmışı, erkeklerinse yüzde elli üçü, vakfettikleri mülkleri miras yoluyla elde etmeyip satın almış. Kadınların daha çok miras yoluyla mülk sahibi olduklarını ve gayrimenkul piyasasındaki kadın etkinliklerinin satın almaktan çok satmak biçiminde olduğunu gösteren araştırmalar göz önüne alındığında, bu durum şaşırtıcı geliyor.[13] Kadınların bu vakıflar için satın alınmış mülk kullanıyor olmaları, miras dışı yollarla mülk edinme fırsat ve olanakları bulunduğuna işaret ediyor.

Baer'in temel görüşü (en küçük vakıfların kurucuları arasında, dinsel vakıf kurucusu kadınların büyük bir yer tuttuğu ve çok az kadının büyük vakıf kurduğu görüşü), Halep için olduğu kadar İstanbul için de geçerli. Bununla birlikte, kadınların vakıf kurmalarının iktisadi ve toplumsal anlamını gözden kaçırmak hatalı olur. Bu anlamın daha belirgin olması için, yalnızca boyut açısından değil, vakfın amacı, vakfedenlerin toplumsal kimliği ve tarihsel bağlam açısından da var olan önemli farkları göz önüne almak gerekiyor. 18. yüzyıla gelindiğinde, özel mülkün dinsel vakfa çevrilmesi özellikle küçük mülk sahipleri arasında yaygın bir mülk yönetme yöntemi olmuş. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde görülen vakıf bolluğu küçük vakıfların sayısındaki büyük artışın sonucu; bu durum da, mülk sahipliğinin gitgide daha çok yaygınlaştığının işareti olabilir. Bu vakıf kurma hevesinin nedenleri pek açık değil: Belki kişinin hem dindar, hem de bunu gerçekleştirecek olanaklara sahip olduğunu ifade etme arzusu, belki de belirli aile mensuplarına güvenli bir mesken ya da (çok küçük de olsa) güvenceli gelir sağlama isteği. Açık olmayan bir başka nokta da,

---

13 Faroqhi, *Men of Modest Substance*, s. 180.

vakıf kurma hevesinin, refah artışıyla birlikte artan bir iktisadi güvenlik duygusunu mu, yoksa mülklerin daha güvenli sayılan bir elde tutma (zilyet) biçimine bağlanması yoluyla ifade edilen bir iktisadi belirsizlik duygusunu mu yansıttığı. Yetmiş yıllık dönemin hangi noktasının ele alındığına bağlı olarak, her iki açıklama da doğru olabilir. Bu gelişmenin itici gücü her ne olursa olsun, sonuçta hem erkekleri hem de kadınları etkilemiş. "Orta halli" erkek *ve kadınlar* (yani mülk sahipleri arasındaki en büyük grubu oluşturan küçük mülk sahipleri) kabaca eşit sayıda vakıf kurmuş. Bu etkinliğin kentteki zilyet hakları ve dinsel kurumlar ya da hayır kurumları üstündeki toplu etkisi önemsiz değil. Vakıf kurma açısından toplumsal cinsiyetler arasındaki reel fark ve bu farkın bize erkek ve kadınların göreli iktisadi konumları konusunda ifade ettikleri, seçkinler düzeyinde olup bitiyor. Dönem boyunca üst sınıftan erkeklerin kurmayı sürdürdüğü görülen türden çok büyük vakıflar kurmaya elverecek kaynaklar, üst sınıflardan kadınların pek azında var. Üstelik, büyük erkek vakıflarının fiilen tümü aile vakfı; bu nedenle de aile servetinin hiç değilse bir bölümünü bir kuşaktan ötekine aktarmakta kullanılmış. Kadınların aile servetini koruma ve aktarma konusunda böyle bir sorumlulukları olmadığından, yeterli kaynakları bulunsa bile aynı boyutlarda vakıflar kurmaları pek olası görünmüyor.

LEHDAR OLARAK KADINLAR

Kadınlar, aile vakıflarında kurucu olmanın yanı sıra lehdar da oluyorlardı. Kadınların vakıflarla ilişkisi ve bu ilişkinin kişilerin iktisadi konumları konusunda sunduğu kanıtlar farklı olmakla birlikte, vakıf lehdarı kadınların sayısı, vakıf kurucusu kadınların sayısından fazla. Bir vakıftan gelir elde etmek ve vakıf hükümlerince güvence altına alınan bir meskende yaşama hakkına sahip olmak, ilgili kadının mülk sahipliği ya da mülk üstündeki denetimi konusunda pek az ipucu veriyor. Öte yandan, vakıflar, kadınların iktisadi konumları ve daha önemli olarak da aile kaynaklarına erişimleri konusunda başka kanıtlar sağlıyor.

Vakıf kurucularına, vakıf gelirlerinin dağıtılması konusundaki seçimlerinde hatırı sayılır bir esneklik tanınmış; dolayısıyla, kadınların hangi sıklıkla ve hangi koşullarda lehdar olabildikleri sorusu, kadınların aile kaynaklarına erişimini ve bu erişime konmuş kısıtlamaları anlama açısından önem taşıyor. Özellikle vakıfların kadınları mirastan yoksun bırakma konusunda etkin bir yöntem olarak kullanılıp kullanılmadığı sorusu yaşamsal önemde. Uzun süre, aile vakıflarının kadınlara mirasçı olma hakkı tanıyan, hisselere ayrılabilir bir veraset sistemine verilmiş karşılıklardan biri olduğu ileri sürüldü. Hisselere ayrılabilir veraset sisteminde mülkü iktisa-

di açıdan yıkıma sürüklleyecek kadar bölme ihtimali olması ve kadın mirasçının da bazı mülklerin ailenin elinden büsbütün çıkması tehlikesini getirmesi nedeniyle, bu gibi sonuçlardan kaçınmak için bazı stratejiler geliştirmek gerektiği kabul ediliyordu. Mülkü vakıf mülküne çevirmek değerli iktisadi kaynakları veraset sisteminin yetki alanından çıkarırken, bir yandan da babasoylu aile ve gelecek kuşakları için mülkün ve getirdiği gelirlerin denetim altında tutulması güvencesini sağlıyordu.[14] Bununla birlikte, tam tersi de doğru olabilir. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda, anasoylu bir veraset biçimi kurmak için vakıfların kullanılmış olabileceği ileri sürülüyor.[15] Kuşaklar arasında mülkiyet aktarımı için vakıfların kullanılması, kadınlara aile kaynakları üstünde veraset yoluyla alabildiklerinden daha fazla hak tanımanın bir yolu olabilir.

Halep verileri aile vakıflarının kadınları mirastan yoksun bırakmak için kullanılmadığını açıkça gösteriyor. 1970-1840 arasında Halep'te kurulan 186 aile vakfından 99'unun kurucusu erkek, 87'sinin kurucusu kadın. Vakfiyelere geçirilen vakıf hükümleri içinde hep sözü edilen iki konu var. Bunlardan biri, vakıf gelirlerinin aile tükeninceye kadar aile mensupları arasında ya da vakfeden tarafından lehdar olarak seçilenler arasında nasıl bölüneceği, diğeri ise aileye ait meskenin vakıf malları içinde yer alması durumunda, meskeni kullanma hakkının kime ait olacağı. Gelecek kuşaklar için bu hükümleri getiren vakıf kurucularının üstünde durdukları başlıca noktalardan biri, kadınların vakıftaki hakları olmuş.

İstanbul'da erkeklerin bazen kendilerinden başkaları için mülk vakfetmelerine karşılık Halep'te tüm bu vakıflar içinde erkekler tarafından kurulmuş olanlar kadar, kadınlar tarafından kurulmuş olanlarda da vakfın ilk lehdarı, vakfedenin kendisi.[16] Vakfeden öldüğünde ise lehdar ya vakfedenin özel olarak belirttiği kişi(ler) ya da genellikle vakfedenin çocuklarından oluşan bir grup kişi oluyor. Çoğu vakfiyede, başlangıçtaki belirtimlerden sonra, vakfın gelirlerini vakfedenin soyundan gelenler içinde hangi grubun alacağı belirtiliyor, sonra da yasa gereği, ailenin yok olması durumunda vakfın hayır kurumuna dönüştürülmesine ilişkin hükümler yer alıyor.

Vakfedenin ölümünden sonra vakfın ikinci sınıf lehdarı olacak kişilerin vakfedenin çocuklarından ya da kendi soyundan kişilerden başka birileri olması durumu için kadın ve erkek vakıf kurucuları arasında ilginç farklı-

---

14 Bu görüşün net ve kısa bir önermesi için, bkz. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1974, c. 2, s. 123-24.

15 Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, s. 95-96.

16 Baer, "Women and Waqf", s. 22.

lıklar ortaya çıkıyor. Bu vakaların %85'inde erkekler eşlerini ve/veya kızlarını lehdar kılmış. Kocasını lehdar kılan kadına ise pek az rastlanıyor. Kadınlar, çoğu kez kızlarını, torunlarını ya da kardeşleriyle onların soyunu lehdar kılmakla birlikte, seçtikleri akraba yelpazesi erkeklerin seçtiklerinden daha geniş. Baer İstanbul'da da benzer bir durum bulmuş ve bu durumu kadınların kendi mülklerini kocalarının ya da vasilerinin tasallutundan koruma gereği duymalarıyla açıklıyor.[17] Oysa başka türlü bir açıklama da olanaklı. Halep'e ilişkin izlenimsel kanıtlar, erkeklerle kadınların yaşamlarının hangi noktasında vakıf kurdukları konusunda büyük farklılık gösterdiğini düşündürüyor. Erkekler vakıflarını genellikle göreli gençken ve yaşamlarının en etkin bölümündeyken, kadınlarsa daha sonraki bir zamanda kurmuş. Kadınların kocalarını lehdar yapmamalarının nedeni belki de çoğunun zaten dul olmasıdır.

Vakıf gelirleri gelecek kuşaklar arasında bölüştürülürken erkekler de kadınlar da hem kadınlara hem erkeklere gelir ayırmış. Birkaç vakada ilk lehdarın soyundan gelen erkek varsa kadınlar gelir hisselerinden dışlanmış. Kadınlar ancak erkek tarafının soyu tükenirse lehdar olabiliyor. Ancak, bu hükümlerin yer aldığı vakıf kurucusu sayısı dört erkek ve iki kadından ibaret; bu da toplamın %1'i anlamına geliyor. İlginçtir, bir kadın vakıf kurucusu kendi vakfına kadın tarafının soyu tükeninceye kadar lehdarlar arasında erkek bulunmayacağı hükmünü koymuş. Kendisinden sonraki lehdarlar, üç kız torunu (oğullarından birinin kızları) ile kız kardeşinin kızıdır; onların yerini yine soyun kadınları alacak, erkeklere ancak soyda hiç kadın kalmadığında sıra gelecektir.[18] Çoğu durumda kadınlar ya erkeklerle aynı haklara sahip olmuş ya da erkeklerin hissesinin yarısını, başka bir deyişle miras olarak hangi oranı alacaklarsa onu almışlar. Kadın vakıf kurucularının, gelirleri erkek ve kadın lehdarlar arasında eşit dağıtma eğiliminde olmaları beklenebilir; gerçekten de böyle yapanların sayısı erkeklere öncelik verenlerinkinin üç misli. Erkek vakıf kurucularının erkek lehdarlara kadın hissesinin iki mislini verme eğilimi biraz daha yüksek. Genel olarak bakıldığında söz konusu vakıfların %56'sında erkek ve kadın lehdarlar eşit hisseler almış. Bu da vakıfların, kadınları mirastan yoksun bırakma aracı olarak kullanılmaktan çok, en azından vakfa dahil edilen kadınlara aile kaynaklarına daha çok erişim sağlama aracı olarak kullanıldığını düşündürüyor.

Vakıf kurucusunun meskeni vakfa dahil –çoğu örnekte de vakfın tamamı– olduğunda, mesken üstündeki hakların kime ait olacağı sorunu da or-

17 *Agy.*
18 HŞM, 175, s. 174-5 (17 Ramazan 1227).

taya çıkıyor. Kadınların meskende yaşama haklarının özellikle kısıtlandığı pek az vakıf var; çoğu vakıfta ya hiç kısıtlama yok ya da kadınların haklarıyla erkeklerinkinin eşit olduğu açıkça belirtilmiş. Kadınların hakları sınırlandığında da vakıf hükümleri genellikle kadınlara evleninceye kadar aileye ait meskende oturma ve boşanmaları ya da dul kalmaları durumunda aile meskenine dönme hakkı tanımış. Halep toplumunun herhalde babayerli (*patrilocal*) olduğu göz önüne alındığında, çoğu vakıf kurucusunun kadınlar evlenip aile evini terk eder diye düşündüğüne kuşku yok; ancak, kızlarına ve kız torunlarına böyle bir koşul dayatmamaları, ve bu nedenle, evlenen kadınlarla kocalarına ve çocuklarına aile meskeninde ikamet hakkı istemeleri için açık kapı bırakmaları ilginçtir. Vakıf kurucusu kadınlardan bazıları aile meskeninin kadınlarda kalmasını belirtiyor. Kadın vakıf kurucuları arasında, vakıf gelirlerini erkeklerle kadınlar arasında eşit bölüştürme eğilimi gibi, diğer kadınlara bakma eğilimi de görülüyor; bu örüntü, imparatorluğun en göz önündeki kadınları olan hanedan kadınlarından çoğunun hayır işlerinde de görülüyor.[19]

Baer ayrıca, pek az İstanbul vakfında kadınlara ayrımcılık uygulandığını kaydediyor. Kaldı ki, birinci ve ikinci sınıf lehdar olarak adı geçme oranı kadınlarda erkeklere oranla daha yüksek. Bununla birlikte Baer bu durumun özellikle anlamlı olduğunu düşünmüyor, çünkü kadınlar uzun erimde lehdarlık haklarını yitirmektedir. Baer'e göre birinci ve ikinci sınıf lehdarların ardından lehdar yapılma olasılığı kadınlar için daha düşüktür; modern toplumun ilk dönemlerindeki nüfus gerçekliklerı nedeniyle vakıflar hızla sondan bir önceki ve sonuncu lehdarlara geçmektedir.[20] Halep'te ise kadınların vakfın ileri aşamalarında lehdar olma şansı, birinci ve ikinci sınıf lehdar olma olasılığıyla aynı; yalnızca, ailenin yok olup vakfın hayır amaçlarına döndüğü en son aşamada farklı. Nüfus gerçekliklerinin de her zaman kadınlar aleyhine işlediği pek açık değil. Kadınlar, yaşayan tek lehdar olarak kalabiliyor ve bu durumda, vakıfta başlangıçtaki haklarının çok üstünde hak sahibi olabiliyorlar.

Kadınların vakıflardan hakları olan kazancı gerçekten elde edip edemedikleri ise ayrı bir sorun. Kadı sicillerinde, vakıf kazançlarının dağıtımına ilişkin uyuşmazlıklara, sık olmamakla birlikte, düzenli olarak rastlanıyor. Çoğu davada ana konu, kadınların vakıf üstündeki haklarıyla ilgili; ya hissenin büyüklüğü dava konusu, ya da aynı soydan gelip, kadınlara ait vakıf gelirlerinde hissesi olacak kişilerin hakları. Bu kanıtları nasıl yorumlamak gerektiği ve kadınların ya da soylarından gelen kişilerin kendi hisselerine

---

19 Peirce, *The Imperial Harem*, s. 201.

20 Baer, "Women and Waqf", s. 18-19.

erişmekte zorluk çekip çekmedikleri sorularının yanıtı ise pek açık değil. Erkeklerin bu tür davalar açtığına kadınlara oranla daha çok rastlanıyor. Kadılar da, şikâyetlerini kanıtlarla destekledikleri takdirde kadın lehdarların haklarını her zaman daha önde tutuyor. Başka bir deyişle olağan koşullarda bu vakıflarda kadınlara ait hisse haklarının yadsındığına ya da vakfın ileri aşamalarında lehdar kadın sayısının daha az olduğuna ilişkin bir belirti bulunmuyor.

Bu nedenle, aile vakıflarının büyük çoğunluğunda kadınların bazı hakları ve sık sık da eşit hakları var; soylarından gelenler de genellikle bu haklara sahip. Söz konusu hakların yine genellikle iktisadi açıdan önemli olmadığı doğru. Sayı açısından çoğunlukta olan küçük vakıflardan elde edilen gelirler, özellikle birkaç kişi arasında bölündüğünde, bireyi ya da aileyi geçindirebilecek gibi değil. Hak sahiplerine iktisadi güç, hatta iktisadi güvenlik sağlayamayacak durumda. Yine de, bu vakıflarda hak sahibi olmak bazı durumlarda bir ev ve/veya sınırlı bir gelir sahibi olmayı güvence altına alıyor. Daha da önemlisi, kazanç dağılımının, kızların ve ailenin diğer kadın akrabalarıyla onların soyundan gelenlerin iktisadi refahıyla ve toplumsal statüsüyle ilgilenildiğinin bir göstergesi kabul edilmesi. Kadınların hak sahibi olması, kadınların geçimini sağlamanın ve ailenin kadınlardan sorumlu olduğunu kabul etmenin bir yolu. Kadınlar için mahkemede bir dayanak noktası da sağlıyor. Hak sahibi olmanın hatırı sayılır iktisadi kaynaklara erişim anlamına geldiği büyük vakıflarda hissesi bulunmak, kadınların iktisadi konumunu güçlendirebilmiş. Kadınların vakıflarda hak sahibi olması, zenginliğin hem bir kuşaktan diğerine, hem de bir aileden diğerine aktarılmasında kadınların taşıdığı önemi de gösteriyor.

MÜTEVELLİ OLARAK KADINLAR

Kadınların vakıf kurucusu sıfatıyla etkin olmaları ve vakıf lehdarı olarak adlarının geçmesi şaşırtıcı değil, ayrıca Halepli kadınların tıpkı Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölümlerindeki kız kardeşleri gibi veraset yoluyla ya da başka yollarla mülk sahibi olabildiklerinin ve bu mülkleri vakıf kurmalarına elverecek süre elde tutabildiklerinin bir göstergesi. Daha kritik olan soru ise, kadınların kendi vakıflarını ya da başkalarına ait vakıfları mütevellilik (vakıf yöneticisi) yoluyla denetimleri altında tutup tutamadıkları sorusu. Baer'in, vakıflar kadınlara ait mülkiyeti yeniden erkeklere döndürmenin bir yoludur savı, denetim sorununa, özellikle de vakıf yöneticisi olarak kimlerin atandığına odaklanıyor. Baer'e göre kadınların "evkaf yönetimindeki rolleri erkeklerinkinden, evkaf kurmadaki paylarının gerektirdiğine oranla çok daha küçüktü ", çünkü kadınlar yönetici olarak bazen kadınları tayin etseler de genellikle erkekleri yeğliyor, oysa erkeklerin yönetici

olarak kadınları seçtiğine pek az rastlanıyordu. Ayrıca, "önceleri kadınların yönettiği vakıflar genellikle daha sonraki aşamalarda erkek mütevellilerin eline geçiyordu."[21] Dolayısıyla vakfiyede başlangıçta ve uzun erimde kadınların adının yönetici olarak geçme sıklığı, hangi sıklıkta ve hangi koşullarda fiilen yöneticilik yaptıkları, yönetici seçildiklerinde kendileri adına hareket etme ve erkek görevliler yoluyla yönetme sıklıkları gibi sorular, kadınların vakıflarla ilişkilerini ve bu ilişkinin kadınların iktisadi konumu bakımından taşıdığı önemi anlamak açısından anahtar önemde.

Vakıf kuran Halepli kadınlar hemen hemen her zaman ilk yönetici olarak, ölümlerine kadar geçerli olmak üzere kendi kendilerini tayin etmişlerdi. Kadınların kurduğu 86 aile vakfından yalnızca dördünün kurucusu ilk yöneticisi olmayıp yerine bir akrabasını –anne, oğul, torun, erkek kardeş– atamıştı. 133 kamu vakfından 13'ünün kurucusu, yönetici olarak kendilerinden başka birilerini daha göstermişti. Bunlardan, kız kardeşini atayan bir kadının dışında tümünün atadığı ilk mütevellinin bir şeyh ya da mevcut bir vakfın yöneticisi, yeni vakfın da yararına kurulduğu kişi olması şaşırtıcı değil. Bu seçim, vakfın genellikle kurucusunun ölümünden önce yürürlüğe girmemesiyle yakından bağlantılı. Özellikle, vakfedilen mülk kurucunun meskeniyse, vakıf kurucusu kadın ölümüne değin bu meskende yaşamayı sürdürecek ve ev, o ölünce lehdarlara hizmet edecektir.

Vakıf kurucusunun ölümünden sonra vakfın denetimi kurucunun vakfiyede belirttiği yöneticiye geçiyordu. Bazı örneklerde vakıf kurucusu, yönetici olacak kişiyi, özellikle hemen kendisinin yerini alacak olan kişiyi iyice belirtirdi. Bazılarında ise yönetici olması olanaklı kişiler grubu belirtiliyor; bunlar arasında "en layık (*erşed*)", bazen de en yaşlı olan uygun bulunuyordu. Gelecekteki yönetici için kadınların seçimleri vakfın tipine göre, bir ölçüde de sınıfa göre değişirdi. Kamu vakıfları söz konusu olduğunda, atanan yöneticilerin yarısı vakfın amacıyla ilgili kurum ya da etkinliklerle bağlantılı din görevlileri oluyor, bunlar ve halefleri, vakfı yönetmeyi söz konusu kurumun ya da etkinliğin sonuna kadar sürdürüyor, vakfın daha sonra kim tarafından yönetileceğine ise Halep valisi karar veriyordu. Bunun dışındaki örneklerde bir akraba, her zaman değilse de genellikle erkek bir akraba seçiliyordu. Vakfın yönetimi, daha sonraki kuşaklarda ya kuruluşunun ilintili olduğu kurum ya da etkinliğe dönüyor ya da vakıf kurucusunun soyundan gelenlere ya da mütevelli olarak seçilen aile mensuplarına geçiyordu. Her iki taraftan da kimse kalmadıysa, vakfın yönetimi kentin valisine ya da vakıf kurucusunun yaşadığı ya da ilgili dinsel kuru-

---

21 *Agy.*, s.13-14.

mun bulunduğu mahallenin en saygıdeğer sakinine verilirdi. Neden bazı durumlarda vakıf lehdarının, bazı durumlarda ise aile mensuplarının seçilmiş olduğu belirtilmiyor. Seçkin aileler daha çok kendi mensuplarını seçmiş görünüyor; bunun herhangi bir anlamı olup olmadığı da belli değil.

Aile vakıfları aile mensupları yararlansın diye kurulduğundan, gelecek kuşaklarda vakfi yönetmek üzere seçilenler de lehdar aile mensupları oluyordu. Kadınlar, kendi yerlerini alacak vakıf yöneticilerini seçerken üçte iki oranında belirli akrabalarını seçiyor, üçte bir oranında ise soylarından biri olacağını belirtmekle yetiniyorlar, bu da kimse kalmayıncaya kadar sürecek gelecek tayinlerin formülünü oluşturuyordu. Belirli akrabalar seçilirken kızlar ve oğullar (sırasıyla 13 ve 8) yeğleniyor, bunun ardından kocalar ve erkek kardeşler geliyor (her birinden 5), bunu da çeşitli yakın akrabalar izliyordu. Tayin edilmiş yöneticilerin yarısı kadındı (49 yöneticiden 24'ü). Genel "soy" kategorisinin kullanıldığı vakıflarda vakıf kurucularından 30'u erkek ya da kadın akrabaların yönetici olarak hizmet vereceğini belirtirken, 20'si yalnızca erkek akrabaların seçilebileceğini belirtmiş. Aileden kimsenin kalmadığı noktada vakıf yöneticiliği vakfin verilmiş olduğu dinsel kurumun mütevellisine, böyle bir kurum da kalmamışsa Halep valisine ya da kamu vakıflarındaki gibi mahallenin en saygıdeğer kişisine geçiyordu.

Vakfiyelerin bize fiilen olup bitenden çok yalnızca zaman içinde olması beklenenleri bildirdiğinde kuşku yok. Ancak, vakfiyedeki hükümlerin büyük ölçüde uygulanmış olduğu varsayıldığında, bu hükümler vakıfların denetim altında tutulması konusunda kadınların oynadığı rol için önem taşıyan bazı sonuçlar doğuruyor. Kamusal vakıflara baktığımızda, denetim kurucu öldükten sonra gerçekten de çoğunlukla erkeklere geçmişti. Kamusal binalar yaptırılıp bunların idamesi için bazı mülkler vakfedildiğinde denetimleri de bu kurumların görevlilerine veriliyordu, dolayısıyla kadınların denetimden dışlanması şaşırtıcı olmuyor. Gelecekteki yönetici olarak bir akraba seçildiğinde bile bu konuma gelebilmiş kadın sayısı yalnızca altıydı; erkekler daha fazla yeğlenmişti. Ancak, aile vakıflarında durum farklıydı. Bu vakıfların amacı daha "özel" olduğundan, kadınlar da daha fazla yönetici olarak tayin ediliyordu; dolayısıyla vakıf kurucusunun ardından mütevelli seçilenlerin yarısı kadındı. Ancak, soydan gelenlerin kategorisinin belirtildiği uzun erimli düzenlemeler daha önemliydi. Çoğu örnekte bu göreve erkeklerin de kadınların da *seçilebilir* olması ve kadınların bu göreve getirilmesinin özel olarak engellendiği örneklerin göreli düşük sayısı, kadınların kendi vakıflarında mütevelli olmakla kalmayıp başka bağlamlarda da yönetici olmaları olasılığını artırıyor. Çoğu kadın, kendi vak-

fının gelecekteki denetimini düzenlerken gelecek kuşakların kadınlara bu konumu açık tutmuştu.

Erkek vakıf kurucuları, kendi vakıfları için, kadınların yaptığı düzenlemelerden daha farklı düzenlemeler yapmışlar mı? Baer'in ima ettiği gibi kadınları neredeyse tümüyle dışlamışlar mı? Halep'te böyle olmamıştı. Erkek vakıflarında mütevelli tayini, kadın vakıflarındakinden farklı değildi. Erkekler, çoğu örnekte, kendilerini mütevelli tayin etmişlerdi. Kamu vakıflarının %75'inde erkekler kendi kendilerini tayin etmişti. Kendi kendilerini tayin etmediklerinde genellikle bir din görevlisini ya da vakfedilenlerden yararlanan vakfın mütevellisini atamışlardı. Örneklerin birinde baba, diğerinde oğul, ikisinde de kız kardeşler atanmıştı. İlk mütevellinin ölümünden sonra vakfın yönetimi vakfın lehdarına ya da diğer aile mensuplarına geçiyordu. Aile mensuplarına geçtiğinde çoğu vakıf kurucusu, kendi soyundan erkek ya da kadınlardan birini tayin etmekle yetinmişti. Daha özgül belirtimlerde, oğullar (11), erkek kardeşler (4) ve yeğenler (2) atanmış, ama eşlerini (5), kızlarını (2) ve kız kardeşini (1) atayanlar da olmuştu. Son örneklerde erkekler bire iki oranında kadınlara yeğlenirken kadınlar da dışlanmış değildi. Kendi soyundan olanlar kategorisinde, erkekler kadar kadınlar da seçilebilmişti; kadınların özel olarak dışlandığı yalnızca beş örnek vardı. Daha sonraki kuşaklar için mütevelli tayini de benzer bir yol izliyordu; aile mensupları yönetici olduğunda kadınlar da genellikle dışlanmıyordu. Bu noktada özellikle önemli olan, erkeklerin kadınları kamu vakıflarına yönetici olarak pek atamasalar bile, uygun adaylar olarak görmeleriydi. Daha sonra da doğrulanacağı üzere, erkeklerin kurduğu kamu vakıfları otomatik olarak yalnızca erkeklerin denetimine girmiş değildi.

Aile vakfı kuran erkekler olası yönetici olarak kadınları da seçiyordu. Bu vakıfların %90'ında vakıf kurucusu ilk yönetici olarak kendini, değilse oğullarını ve kızlarını, babasını ve erkek kardeşinin kızını atamıştı. İlk yöneticinin görev süresinden sonra, erkeklerin yeğledikleri yöneticiler, eşleri (%22), oğullar kızlardan biraz fazla olmak üzere oğul ve kızları (%17), en sık olarak da, belirli bir birey belirtilmeksizin, kendi soylarından erkek ya da kadınlardı (%40). Aynı soydan erkeklerin kadınlara yeğlendiği örnek sayısı yalnızca beşti; kadınların yönetici olması için soyda erkek kalmamış olması gerekiyordu. Gelecek kuşaklar için de benzer kişiler belirtilmişti. Kadınların bu görevin önde gelen adaylarından olmaması, ancak, aileden kimse kalmadığında, vakıf da dinsel amaçlara ayrıldığında söz konusuydu. Erkeklerin kendi vakıflarına yönetici olarak kadınları pek seçmedikleri, en azından Halep örneğinde doğru değil.

Dolayısıyla o sıralar çoğu erkek ve kadın vakıf kurucusu kadınlara mü-

tevelli olma kapısını açık tutuyordu. Eldeki kaynaklar göz önüne alındığında, kadınların fiilen vakıf yöneticisi olma sıklığı neydi sorusu, yanıtı daha zor bir soru. Bununla birlikte, çözümlemenin odak noktasını vakfiyelerden kaydırıp kadı sicillerindeki vakıflarla ilgili kanıtlara getirirsek, kadınların yönetici olarak edimlerini görme ve hem kadınlara açılan vakıf yönetme fırsatlarını, hem de bunun sınırlarını anlama olanağı doğar.

Kadınlar mahkeme kayıtlarında babaları ve anneleri, büyükanneleri ve büyükbabaları, ve tümü de erkek olmak üzere ataları tarafından kurulmuş vakıfların sahipleri olarak görünüyor. Yalnızca iki örnekte kendi vakıflarıyla ilgili sorunlarla uğraşıyorlar; kocalarının vakıflarında yöneticilik yaptıklarına ise hiç rastlanmıyor. Her ne kadar çok sayıda kadının vakıf yöneticiliği yapmış olduğunu ya da vakıf yöneticisi olarak kadınların yeğlendiğini göstermediği kesinse de, bu kanıt kadınların zamanla bu konumdan dışlanmış da olmadığına işaret ediyor. Kadınlar vakfiyelerde sık sık mütevelli adayı kategorisine dahil edildiği gibi, yöneticiliğe uygun sayılıyor; en azından bazen bu göreve seçilmişlikleri de var. Kadınlar gerek erkek gerekse kadın vakıflarının denetimini ellerinde bulundurabilmiş; çoğu vakıfta bu konum yalnızca erkeklerin at oynattığı bir alan değil. Kadınlar bazen, kentte inşa edilen büyük Osmanlı camilerinden sonuncusu olan Dahil-i Babü'n-Nasr'daki Osman Paşa Camii dahil, dinsel kurum mütevellisi görevini de yapıyor. Bu kurumların mütevellileri olarak daha kamusal nitelikli roller üstleniyorlar. Bu görevi üstlenmeleri olağan olmamakla birlikte, kadınların kamusal yaşamının sınırlı olduğunu düşündüğümüze göre, birkaç örnekte de olsa mütevelli olmaları önemli.

Mütevellilik yapan kadınlar vakıfların yönetimiyle ilgili olarak erkek mütevellilerin uğraştığı tüm sorunlarla bizzat uğraşıyorlardı. Vakıfla ilgili mahkemelerde onları bazen vekilleri temsil ediyordu. Ancak, sık sık da kendi adlarına hareket ediyorlardı; bu bulgu, Jennings ve Faroqhi gibi yazarların kadınların mahkemeye çoğu zaman bizzat çıktıkları ve bir figürandan ibaret olmayıp bu işlerle etkin bir biçimde uğraştıkları görüşleriyle tutarlı.

Yöneticilerin başlıca sorumluluğu, vakfın yükümlülüklerini yerine getirebilmesine yetecek gelirin yaratılması ve lehdarlara borçlu kalınmaması noktası etrafında toplanıyor. Mahkeme kayıtlarında görülen vakıf davalarından çoğunda vakıflardaki kazanç haklarından doğan anlaşmazlıklar, kira anlaşmalarından ya da kira ödenmemesinden doğan çatışmalar ve artık vakıf için gelir üretmeyen mülklerin ne yapılacağı konusu ele alınıyor.[22] Sözünü ettiğimiz bu son sorun, doğal afetlerin ya da ancak Osmanlı top-

---

22 HŞM, 141/1:157 (16 Ramazan 1207); 105:175-76; 206-265 (20 Recep 1240).

çusunun kenti ağır bir bombardımana tutmasıyla bastırılabilen 1819 isyanı gibi siyasal ayaklanmaların sonucunda sık sık ortaya çıkmış. Söz konusu isyandan ve 1822'deki son derece yıkıcı depremden sonra mahkemeye, yıkılmış vakıf mülkleriyle ilgili bir dava seli akmış. Bu sorun yıkık mülklerin başka ve daha üretken gayrimenkullerle değiş tokuş edilmesi ya da onarımı için gerekli sermayeyi yatırmayı kabul eden bireylere en düşük düzeylerde uzun erimli kiraya verilmesi yoluyla çözülüyor. Erkek yöneticiler gibi kadın yöneticiler de bu tür kararların alınması ve uzun erimli vakıf çıkarlarının zor koşullarda da korunmasıyla uğraşıyorlar.

Kadınların vakıf yöneticisi olduğu çoğu örnekte kadının yönetici seçilmiş olmasının nedenini ve hangi koşullarda yöneticilik yaptığını bilmiyoruz. Bununla birlikte bazı davalar için daha fazla bilgi, dolayısıyla da kadınların ne zaman ve neden yöneticilik yaptığını ve bunun kadınlar ile vakıflar arasındaki ilişki açısından yarattığı sonuçları anlamak için daha geniş bir bağlam bulunuyor. 1736 yılında kurulan Osman Paşa vakfi bu örneklerden. Osman Paşa kentin yerlisi; arada başka yerlere atansa da kentte yaşamasının yanı sıra, 1737'de Halep valiliği de yapmış. Kendi mahallesi olan Dahil-i Babü'n-Nasr'da bir cami yaptırıp camiyi destekleyecek ve ailesine yarar sağlayacak bir de vakıf kurmuş. Vakfiyesinde, ölümünden sonra mütevelli görevini üstlenmek üzere kız kardeşi Radiye'yi tayin etmiş; bu görev daha sonra Radiye'nin oğlu Yakın Ahmed Paşa'ya (ö. 1778), o ölünce de kız kardeşi Emetullah'a (ö. 1788) geçecektir. Emetullah ölünce, Radiye'nin kızlarının soyundan olan en büyük ve en saygıdeğer kişi mütevelli olacaktır.[23] Emetullah ölür ve yeğeni Ali Yakın altı yıl boyunca mütevellilik yapar. Sonra, aynı görev için yeğeni Nefise ile kapışır; Nefise, daha yaşlı olduğu için görevi daha iyi yapabileceğini ileri sürer. Nefise'nin davasını Müftü Mustafa Cabiri destekler ve kadı, Ali'nin yerine Nefise'yi mütevelli yapar.[24] Sonraki kırk yıl boyunca, Ali Yakın'in aynı zamanda yeğeni olan eşi dahil (1816'dan tahminen 1823'e kadar) Radiye'nin kadın torunları mütevelli olur. Ali'nin eşi ölünce mütevellilik oğulları İbrahim'e geçer.[25] Soyun kadınlarını erkeklerine yeğleyen bu vakfin bir istisna olduğu açık; gerek Osman Paşa'nın, gerekse Radiye'nin oğlu Ahmed Paşa'nın erkek çocukları ve torunları olmuş, ama bunlar mütevellilik hizmetinden dışlanmışlar. Bu konuda bir neden gösterilmiş değil; Osman Paşa'nın böylece ailesindeki kadınlara ayrıcalık tanıması bir Osmanlı subayı olarak padişaha ve saray görevlilerine öykünmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu

23 HŞM 143:34 (5 Rebiyülevvel 1209).
24 HŞM 143:43 (5 Rebiyülevvel 1209).
25 HŞM 196:248 (1 Cemaziyülâhır 1237); 229:283-4 (12 Rebiyülevvel).

ailenin diğer kadınları da yıllar boyu kendi vakıflarını kurmuş ve hiçbiri Osman Paşa'nın vakfı kadar önemli olmasa da çeşitli aile vakıflarında yöneticilik yapmışlar. Halep'te bu durumun benzersizliğine karşılık, söz konusu vakıf kurulduktan sonra denetiminin yüz yıl boyunca büyük ölçüde kadınların elinde olması iki açıdan önemli. Bunlardan birincisi, vakfın yalnızca büyük olmayıp son derece göz önünde bir kamu anıtının denetimiyle ilgili olmasıdır. Büyük iktisadi kaynakları ve bir Osmanlı camisini yönetmenin siyasal ve simgesel önemi, yöneticisi her kimse onun omuzlarına yüklenir. İkinci önemli nokta, mahkemenin, yaşı ve nitelikleri bakımından yönetici konumunda hizmet verecek kadının haklarını, benzer konumdaki erkeğe göre daha yüksek tutmuş olmasıdır.

Mahkemenin, erkeklerden gelen muhalefet ya da en azından sorular karşısında, mütevelli olacak kadının haklarını koruduğu tek örnek bu değil. 18. yüzyıl Halep'indeki en büyük vakıflardan birinin kurucusu olan Muhammed Şerif el-İmadi 1773 yılında öldüğünde, kadı, İmadi'nin kızı Zeyneb'i babasının vakfına mütevelli atamıştır. Ancak, Zeyneb'in kız kardeşi Fatma'nın oğlu (aynı zamanda da kayınbiraderi) olan yeğeni Ahmed Şurayyif kadı'nın kararına karşı çıkar. Kararını bir fetvaya dayandıran kadı, ikisinin de yöneticiliğe layık olmasına karşılık, yaşı daha büyük olan Zeyneb'in önceliği olduğunu söyler.[26] Ancak Ahmed yolundan dönmez. Yedi yıl sonra kadıyı teyzesinin artık görevini gereği gibi yerine getiremediğine ikna ederek vakfın yöneticisi olur.[27]

Kadınların mütevellilik görevine tayin edilmelerinin ve bu konuda erkeklere yeğlenmelerinin mahkemece onaylandığı örneklerin sayısı az değil. Bu onaylar vakıf denetimi konusunda açılmış davaların yanı sıra, görevdeki kişinin ölümü üzerine yeni yönetici atanması sırasında da devreye giriyor. Atama belgelerinde bazen yeni mütevellinin seçilmesinin arkasındaki neden açıklanıp kararın dayandığı ilkeler belirtiliyor. Bu ilkelerden biri, önceki kuşaktan olup da atama ölçütlere uyan herkes tamamlanmadan bir sonraki kuşaktan birinin düşünülmemesi. Hafise binti Abdülkadir Hamevi'nin, büyükbabası Hasan Hamevi tarafından Beyyede mahallesinde yaptırılan caminin mütevellisi olarak atanması sırasında bu ilke açıkça belirtilmiş. Bu kuşaktan hayatta kalan tek erkek, vakıfta zaten nazır olarak görev yaptığı için ikinci bir göreve atanamayan kardeşi Abdürrahman'dır. İki yıl sonra Hafise ölünce yerini Ayşe el-Gavri alır.[28] Burada önemli olan nokta bu iki kadının da görev sırası –erkek ya da kadın– bir sonraki kuşa-

---

26 HŞM 108:106 (7 Cemaziyülâhır 1188).

27 HŞM 121:56 (10 Receb 1195).

28 HŞM 208/187 (15 Şaban 1241); 215:42 (4 Zilhicce 1243).

ğa gelmeden önce atanmış olmasıdır. Ayrıca, Ayşe'nin olayında kadınların soyundan gelen kadınlar (Ayşe'nin annesi, Hasan'ın kızıdır), bir sonraki kuşağa mensup erkeklere ve/veya kişilere göre öncelik taşımıştır.

Öyle görünüyor ki gruptaki en layık kişinin göreve seçilmesi ölçütü sözden ibaret kalmamış, liyakat otomatik olarak toplumsal cinsiyete göre belirlenmemişti. Yöneticilik görevine uygun olunduğunu göstermenin gerekli olması kadınların bu konumda hizmet görmesi için ek fırsatlar yaratıyordu. Hali vakti yerinde bir tüccar olan Ahmed Cezmeti, Suveyka Hatim'deki evinin yanına bir sebil yaptırdığında bir de vakıf kurmuştu. Vakfın mütevellisi önce soyun erkeklerinden, sonra da kadınlarından en layık olanı olacaktır. Ancak, 1828 yılında yeni bir mütevelli tayin edilirken, kadın adayın göreve erkek kardeşi Abdülvahab'dan ve oğlu Ebubekir'den daha uygun olduğu düşünülmüş ve görev ona verilmişti.[29] Bir başka örnekte, babası Yusuf'un kurduğu vakfın mütevellisi olan İsmail Attar vakıf gelirlerinin dağıtımını ve mülkün onarımını gereğince yaptıramadığı için bir grup lehdarın isteği üzerine görevden alınmış, yerine yönetici olarak kız kardeşinin kızı olan yeğeni tayin edilmişti.[30]

Kadınları vakıflarda yönetici durumuna getiren diğer koşullar demografikti. Erken modern toplumun gerçeklikleri sık sık aileden geriye yalnızca kadınların kalması sonucunu veriyordu. Vakıf koşullarının mütevelli olarak açıkça erkekleri öne çıkardığı durumlarda bile bazen, belirtilen erkeklerin hiçbiri hayatta değilse kadınlar yönetici olmuştu. 17. yüzyılda Osmanlı valilerin kurduğu ve Halep'in en büyük vakıfları arasında yer alan iki vakıf, söz konusu dönemde kadınlar tarafından yönetilmişti. Afife Kabbad Bey 1830 yılında Mevtab Ahmed Paşa'nın (H. 992 yılında validir) vakfında yeğeninin yerine yönetici olmuş ve ölümüne kadar (1836) bu görevi sürdürmüş. Ahmed Paşa el-Meraşi'nin (H. 1077'de validir) vakfı en az 1799 yılından ölümüne kadar (1841) Afife Nasreddin Bey tarafından yönetilmiş. Yerine kendi kızı ve kız kardeşinin kızı geçmiş.[31] Bu örneklerin ikisinde de mütevellilik görevi önceki kuşaklarda erkek çocuk bulunmadığından, kadınların soyundan gelenlere düşüyor.

Kadınların bizzat yöneticilik yapmadıkları zaman bile vakıfları çocuklara ve torunlara ve böylelikle soyun diğer kişilerine aktarmada rol oynaması, iktisadi kaynakların çeşitli aileler arasında yeniden dağılması açısından önemliydi. Bunun açık bir örneği, 19. yüzyıl başlarında Kevakibi ailesiyle ilgili durumdur. Kevakibiler o dönem soylarının izini kuşaklar bo-

---

29 HŞM 215:78 (25 Muharrem 1244).

30 HŞM 144/1:143 (5 Zilhicce 1210).

31 HŞM 145:124 (8 Muharrem 1214); 239:229 (Cemaziyülâhır ayının son günü 1257).

yu geriye doğru sürebilen az sayıdaki eski ve seçkin ailelerdendi. Geçmişte ulema ve tarikat şeyhleri arasında yer almış, kentin dinsel yaşamını kuşaklar boyunca etkilemişlerdi. Aile mensupları ayrıca 17. ve 18. yüzyılların büyük bir bölümünde Hanefi müftüsü olarak görev yapmıştı. 18. yüzyılda Ahmed Kevakibi ve oğlu Hasan zamanın siyasal mücadelelerinin ta içindeydi. Halep'in en eski vakıflarından birkaçının denetimi Kevakibi ailesinin elindeydi. Aile, Callum mahallesindeki camileriyle bağlantılı vakıfların yanı sıra, *sâdât* [seyyidler] ve *eşraf* [şerifler] yararına olan vakfi da yönetiyor ve 17. yüzyılda kurulmuş iki büyük vakıf olan Ahmed el-Ulabi ve Ahmed Zuhrevi vakıflarının denetimini elinde tutuyordu. Kevakibi erkekleri her iki örnekte de o ailelere mensup kadınlarla evlenmiş, ailelerin erkek tarafından kimse kalmayınca vakıflar kadın tarafından olan Kevakibilere geçmişti. Ahmed ve Hasan 18. yüzyılda bu vakıflar dışında yeni aile vakıfları da kurmuştu: Ahmed tarafından 1755 yılında kurulan orta boy vakıfla (Gazzi bu vakfi "5" olarak saptamaktadır), Hasan tarafından 1799 ve 1804 yıllarında kurulan daha büyük iki vakıf. Hasan 1814 civarında öldüğünde hayatta yalnızca üç kızı vardı. Çeşitli Kevakibi vakıflarında yönetimin düzenlenişi, kadınların vakıflarda denetimi hangi koşullarda ele geçirdiğini göstermek açısından iyi bir örnek. Kevakibi Camii'nin, *sâdât* ve *eşraf* vakfının ve Zuhrevi vakfının mütevellilik makamı dahil eski vakıfların yönetimi erkek yeğenlerden birine verilmişti. Ancak, Ahmed ve Hasan'ın, bir araya geldiğinde hatırı sayılır miktarda mülkü temsil eden vakıflarıyla Ulabi vakfında denetimi elinde bulunduran kişi, Hasan'ın kızı Hibbetullah'tı. Hibbetullah ölünceye kadar (1833) yöneticilik yapmış, bundan sonra denetim, babasının vakfında oğlu Hasan Bey İbrahim Paşa'ya, büyükbabasının vakfında ise yeğeni Hatice'nin oğlu Muhammed Su'ud Muvakkit'e geçmişti.[32] Bu vakıflardan hiçbiri ailenin başka bir dalındaki erkeklere dönmemiş, her ikisi de öncelikle bir kadın, sonra da kadın tarafından kişiler eliyle yönetilmişti. Vakıfların, başlangıçtaki kurucunun tarafında kimse kalmayınca yan dallara geçtiğine pek rastlanmıyordu; olası vakıf yöneticisi olarak kardeş, teyze ve amca ile onların soyundan gelenlerin belirtilmesi pek seyrekti. Bu durum da mütevelli olarak hizmet edebilecek erkek sayısını sınırlayıp kadınların yolunu açmıştı. Kevakibi olayı ayrıca aile tarihinin çeşitli noktalarında servetin seçkin aileler arasında vakıf işlemleri yoluyla nasıl yeniden dağıldığına açık bir örnek oluşturuyor. Vakıf kurucuları hiçbir zaman vakfın kendi soylarından gelen erkekler dışındaki birilerinin denetiminde olmasını istemiş

32 HŞM 182:16, 20-21 (16 Receb 1229); 224:382 (1 Receb 1249).

değillerdi; ancak, önemli sayıda örnekte denetim kadınlara ve kadın tarafından kişilere geçmişti.

Halep'teki vakıfların çoğu, kuşkusuz, her zaman erkeklerin denetimindeydi. Ancak, kadınların —kendilerine ve başkalarına ait— vakıfların yönetiminde oynadığı rol, Baer'in İstanbul için söylediğinden daha büyük. Bunun nedeninin kısmen, yukarıda değindiğimiz demografik sorun olduğuna kuşku yok; yönetici olarak atanabilecek erkek olmadığında, kadınlar atanıyor. Bununla birlikte, çoğu vakfın kurulma tarzının taşıdığı önem görmezden gelinemez. Kadınların olası vakıf yöneticileri arasında sayılması gerekmiyordu; vakıf kurucusu, ailenin yan dallarına dönerek ya da aile dışından kişiler atayarak vakıf denetiminin kadınların eline geçmesini pekâlâ önleyebilirdi. Oysa bunun yerine, olası yönetici olarak kadınları da seçmişlerdi. Vakfiyelerde kadınların bu göreve gelme hakkı bir kez belirtilince, kadınlar için yönetici olma fırsatları artmıştı. Bu haklar tehlikeye girdiğinde mahkemeler genellikle kadınların bu konumda hizmet etme haklarını korumuştu. Ayrıca, çoğu kadın yönetici küçük ve iktisadi açıdan anlamlı olmayan vakıfları yönetirken, çok sayıda kadın da cami ve diğer dinsel kurumların ve büyük aile vakıflarının yöneticisi olarak hizmet etmişti. Kadınlar bulundukları bu konumlarda önemli iktisadi kaynakları denetimlerinde tutmuşlardı. Cami ve diğer dinsel kurumlar yoluyla kamu yaşamında rol oynamış, aile vakıfları yoluyla da aile içinde hatırı sayılır bir otorite sahibi olmuşlardı.

SONUÇ

Baer, kendi sonuç bölümünde, 16. yüzyıl İstanbul'undaki tipik kadın vakıflarını özetlerken bu vakıfların küçük olduğunu ve kentte ya da kırda toprakları olmadığını belirtiyor. Aynı şey, 18. ve 19. yüzyıl Halep'i için ve bu dönem Halep'indeki tipik erkek vakıfları için de söylenebilir. Vakıf kurucusunun özelliklerini ve vakfın büyüklüğü ile niteliklerini belirlemede toplumsal cinsiyetin önemli bir etken olması yalnızca seçkinler arasında ve büyük vakıfların kuruluşunda söz konusuydu.

Bunlar dışında, kadınların vakıflarla olan ilişkileri, Baer'in İstanbul'la ilgili vardığı sonuçlara göre önemli bazı farklılıklar gösteriyor. Kadınlar vakıf yöneticisi olarak Baer'in İstanbul için söylediğinden daha büyük bir rol oynamışlar ve daha sık vakıf lehdarı olmuşlardı. Mahkeme kayıtlarında görülen tipik kadın mütevelli ille de kendi vakfının ya da kocasına ait vakfın yönetici olarak hareket etmiyordu, ille de küçük bir vakfın yöneticisi de değildi ve ilgili sorunlarda bir erkek görevli aracılığıyla hareket etmekten çok, bizzat harekete geçiyordu. Kadın yöneticiler çoğu durumda diğer akrabaları, genellikle de pek çok kuşak öncesinde vakıf kur-

muş olan akrabaları adına hareket ediyordu; vakıflardan bazıları çok büyük, bazıları kentin hatırı sayılır dinsel anıtlarındandı. Vakıf lehdarı olan kadınlar genellikle çok eski ve büyük vakıfların lehdarlarıydı. Başka bir deyişle kadınlar zaman içinde vakıflar üstündeki haklarını ya da yöneticilik yapma fırsatlarını yitirmiyordu. Kamu vakfı olsun, aile vakfı olsun, bu vakıflardan çoğunun kuruluş tarzı; mahkemelerin, vakıflarla ilişkilerinde kadınların haklarını desteklemesi; aile dinamikleri ve demografi: Bunların tümü, kadınların bu vakıfları gerek kurulur kurulmaz, gerekse zaman geçtikçe hem denetim altında tutabilmesi hem de vakıf lehdarı olabilmesi için fırsat yaratmıştı.

16. yüzyıl İstanbul'u ile 18. yüzyıl Halep'i arasında algılanan farklılığın kadınlar ile vakıflar arasındaki ilişki açısından gerçek bir farklılık mı, yoksa verileri yorumlama yöntemleri arasındaki farkların bir sonucu mu olduğunu değerlendirmek zor. Baer'in makalesinin büyük erdemlerinden biri, kadınlar tarafından kurulmuş çok sayıda vakıf bulunmasını abartmamak konusundaki uyarılarıdır. Öte yandan, son derece karmaşık bir ilişkiyi basit sonuçlara indirgememek konusunda da dikkatli olmak zorundayız. Pek çok vakfı erkekler yönetmiş ve denetlemişti. Bu ataerkil toplumda kadınların bir bütün olarak erkeklere yakın ölçülerde dinsel vakıf sahibi ya da lehdarı olduklarını ya da bu vakıfları denetimleri altında tuttuklarını kimse ileri süremez. Ne var ki, vakıfları kadınlara ait mülkleri erkeklere döndürme mekanizması ve kadınların iktisadi konumlarına yönelmiş bir tehdit olarak görmek, önemli bazı noktaları gözden kaçırmak olur. Bu noktalardan biri, kadınlarla erkeklerin çoğunlukla benzer türden vakıflar kurmuş ve benzer kazançlar elde etmiş olmalarıdır. İkincisi, "geri döndürme" sürecinin iki yönlü işlemesidir. Erkekler nasıl zaman içinde kadın vakıflarının denetimini eline geçiriyor ya da vakıf kazançlarından daha büyük bir pay alıyorsa, bazı kadınlar da erkek vakıfları üstünde denetim kurup, erkeklere ayrılmış kazançları almışlardı. Zaman ille de erkeklere yaramış değildi. Son bir nokta olarak da, kadınlar, vakıf işlerine kurucu, lehdar ve yönetici olarak karışarak kendilerine ve başkalarına ait kaynakların kullanımı üstünde bir miktar denetim kurma ve aile kaynaklarına da başka türlü olanaklı olmayan bir biçimde erişme fırsatını bulmuştu. Halep'teki kadınlar ve vakıf örneği konusunda kolay sonuçlara ulaşmak olanaksız. Ancak, kadınların zaman geçtikçe kendi mülkleri üstündeki denetimlerini yitirmeleri yönünde ilerleyen düzçizgisel bir gelişme değil, çok daha karmaşık ve dinamik, çeşitli etkenlerin etkisinde bir gelişme söz konusu.

"MÜZİSYENLER VE DANS EDEN KIZLAR": OSMANLI MİNYATÜRLERİNDE KADIN İMGELERİ

NANCY MICKLEWRIGHT
Victoria Üniversitesi

Osmanlı minyatürlerinde görülen kadınlar, inceleme konusu edilse bile, genellikle müzisyenler ve dans eden kızlar olarak betimlenip bir kenara atılıyor. Bilimsel çalışmaların odak noktası minyatürlerde betimlenen sahnelerin tanımlanması ve resimlerdeki "önemli" figürler: Yöneticiler, siyasi simalar, askeri ya da dini kişiler. Ünlü ve sık sık yinelenen saray sahnelerindeki kadınların eğlendirenler olduğu genellikle doğruysa da, kadınların tam olarak nasıl ve hangi durumda göründüğünü saptamak için çok sayıda minyatürü dikkatle incelemenin bize Osmanlı resminde kadınların yeri konusunda var olan sınırlı bilincimizi geliştirme olanağı sağlayacağı da bir gerçek.[1]

En başta, İslam sanatındaki kadınların incelenmesinin henüz oluşma aşamalarında olduğunu belirtmek önem taşıyor.[2] Sanat tarihçileri toplumsal cinsiyet sorunlarında odaklanan yaklaşımları ya da yeni kuramsal yakla-

---

1 Bu çalışmayı, başlıca İstanbul koleksiyonlarındaki yayımlanmamış malzemeyi de kapsayacak biçimde genişletmek istedimse de, araştırmanın bu aşamasında, yayımlanmamış minyatürlere ilişkin yazılı betimlemelere ve yayımlanmış resimlere dayandım. Yayımlanmış malzemeye dayanmak sakıncalı olmakla birlikte, kadın resimlerinin bilimciler tarafından şimdiye değin nasıl ele alınmış olduğunu isabetli bir biçimde yansıtıyor

2 İslam dünyasının tarihsel dönemlerindeki sanatlarda sanatçı, konu ya da sanat hamisi olarak yer alan kadınlara ilgi göstermiş kaynak sayısı şimdiye değin son dere

şımları benimsemekte genellikle hızlı davranıyorlarsa da, Batılı olmayan sanatın tarihçileri için aynı şey söylenemez.[3] Bunun iki nedeni var: Birincisi, sanatın, mimarinin ya da kültürün gelişmiş bir çözümlemesini sağlayacak temel bilimsel çalışma düzeyinin henüz var olmaması. İslam sanatının büyük bir bölümü için durum böyle. Ancak, daha da önemlisi, diğer disiplinlerde Ortadoğu üstüne bilimsel çalışmalar yapanların farkında olduğu üzere, başka bir yer için geliştirilmiş bir yöntembilimin, sözgelimi bizim örneğimizde Avrupa ve Kuzey Amerika sanat tarihinde toplumsal cinsiyet incelemesi için geliştirilmiş bir yöntembilimin, tümüyle farklı bir biçimde gelişen sanat biçimlerine ve Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarına çok az benzeyen toplumlara uygulanması her zaman yararlı olmuyor. Dolayısıyla, İslam dünyası sanatında hami, nesne ya da sanatkâr olarak kadınlarla ilgili temel bilgiler ortaya çıktıkça, bu bilgilerin ne demeye geldiğini incelemenin ve anlamanın yolu da ortaya çıkacak.

Osmanlı resminde, kadınların temsili gibi özgül yönleri ele alabilmemiz için genel olarak Osmanlı resmini konu alan bilimsel çalışmaların son birkaç onyıldır nasıl geliştiğini kısaca gözden geçirmemiz gerekiyor. Geçen yüzyılda İslam sanatı tarihi oluşturulurken İran minyatürleri İslam sanatının ulaştığı en yüksek nokta sayılıyor ve bilimcilerin, minyatür alıp satanların ve ilgili kamuoyunun çok dikkatini çekiyordu. Örneğin, İran minyatürlerinin 1931 sergisiyle geniş bir Avrupalı izleyici kitlesine tanıtılmasının ardından 1933 yılında yayımlanan *Persian Miniature Painting*'de yazarlar şöyle diyor:

> Geleneğin bir araya gelen bütün öğelerinin kusursuz bir kaynaşması olan Behzad ve okulu bize ihtişamı getiriyor. Artık zirveye ulaşılmıştır. Her şey canlı ve yaratıcı, çizim ve tasarım ustaca; ancak, bu sanatın erkekçe yönü, çeşitli renklerin parlaklığı ve çizginin olağanüstü zarafeti ile kısmen gizlenmiş. Şimdi, kıy-

---

ce sınırlı kaldı. Bu konuda kitap boyutundaki tek çalışma olan Wiebke Walther (1981), *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, kadınları betimleyen ya da kadınların sanatlardaki yerini tartışan önemli sayıda resim içeriyor. *Asian Art* dergisinin bütün bir sayısı (İlkbahar 1993) bu konuya ayrılmış (bkz. yazıya ekli kaynakçada, Atıl, Bates, Findly, Marefat ve Sadek). Diğer yazılar, dergilerde ve derlemelerde dağınık durumda (örneğin, bkz. Ülkü Bates 1978, "Women as Patrons of Architecture in Turkey"). Konunun çeşitli yönleri üstüne pek çok araştırma yürütülmekteyse de bu yeni çalışmanın yayımlanması epey zaman alacak.

3 Sanat tarihinde feminist çalışmaların tarihine ilişkin çok iyi bir tanıtma yazısı, 1987'de *Art Bulletin*'de yayımlandı: Thalia Gouma-Peterson ve Patricia Mathews, "The Feminist Critique of Art History." Son yedi yıl içinde bu konunun çeşitli yönleri hakkında yapılan bilimsel çalışmalarda patlama var; örneğin, bazı çok etkili çalışmalar için bkz. Norma Broude ve Mary Garrad 1992'nin kaynakçası.

metli, zengin ve zevkli olandan alınan o tat ortaya çıkıyor; yabancılara İran sanatına ilişkin ilk izlenimi veren de budur.[4]

İran resmi üstüne bu türden, işi abartıya döken yazılar, 20. yüzyılın ilk yarısına ve hatta daha sonrasına ait yayınlarda hep görülüyor. İran minyatür geleneğine böyle ayrıcalıklı davranılmasının epeyce nedeni var; bu nedenler, tümünü ayrıntılarıyla tartışamayacağımız kadar çok olmakla birlikte, asıl etken çok sayıda yazmanın ve varakların bir biçimde Avrupa ve Kuzey Amerika'daki özel ve kamusal koleksiyonlara girmiş olmasıdır. İran resmi böylelikle İran dışındaki müze küratörleri ve bilimciler için daha erişilebilir olmuştur.[5]

Osmanlı minyatürleri pek az inceleme konusu olmuş, olsa bile pek az dikkat toplamış ve genellikle de İran örneklerinin düşük kaliteli yinelemeleri sayılmıştı. Osmanlı resmi üstüne ilk bilimsel çalışmalarda bu resim yalnızca İran resmiyle karşılaştırılarak sunulur: Osmanlı sanatçıları İranlılar kadar ustalıklı renk kompozisyonları yapamamışlar (başka bir deyişle, Osmanlı minyatürlerinde renkler fazla parlaktı) ya da konu seçiminde aynı derecede incelikli davranmamışlardı (bunun anlamı da Osmanlı sanatçılarıyla sanat hamilerinin, edebiyatı resimlemekle ilgilenmeyip, kendilerini öncelikle tarihin resimlenmesi gibi sıradan işlerle sınırlandırmış olduklarıydı).[6]

Neyse ki bu durum en sonunda değişti. 1960'larda, Avrupa dillerinde yapılan ve yalnızca Osmanlı minyatürleriyle ilgilenen yayınlar görülmeye başlandı ve son otuz yılda bir grup bilimsel çalışma ortaya çıktı. Osmanlı minyatürleri hakkındaki bilinç ve değerlendirmelerimizdeki artışın arkasında yatan en önemli gücün, kendi sanat geleneklerinin incelenmesine kendileri de hayli geç başlayan Türk bilimcilerince yapılan çalışmalar olduğuna kuşku yok. Türk sanat tarihinin, yapıtları sırasıyla 1930 ve 1940'lardan başlayarak yayımlanmış olan Tahsin Öz ve Süheyl

---

4 s. 14-15. Kaynakçalarda sık sık BWG kısaltmasıyla anılan İngiliz bilimcileri Laurence Binyon, J.V.S. Wilkinson ve Basil Gray tarafından yazılan *Persian Miniature Painting*, kendi zamanı için kilometre taşı olmuş bir kitap. Kitapta yer alan ve 1931 Burlington House sergisine katılmış minyatürlerle o sıralar bu minyatürlerin bulunduğu kamusal ya da özel yerleri belgeleyen geniş katalog, önemini bugün de koruyor.

5 Türkiye dışında bazı önemli Osmanlı minyatürü koleksiyonları varsa da Osmanlı resmi büyük bölümüyle Türk koleksiyonlarında kalmıştır ve bu koleksiyonlara Türk ya da başka bilimcilerin erişebilmesi ancak son birkaç onyılda mümkün olmuştur.

6 Örneğin Sokisian 1928 tarihli makalesinde, "Türk minyatürü, tıpkı edebiyat ve süsleme sanatları gibi, *en thèse générale* [genellikle], İran'a bağımlı olmuştur" der (s. 191). Türk olmayan bilimcilerce Osmanlı resmi üstüne 1960'lara kadar yayımlanan hemen tüm çalışmalarda benzer bir görüşün yansımaları bulunuyor.

Ünver[7] gibi öncüleri bir yana bırakılırsa Türk bilimcileri toplu bir biçimde Osmanlı minyatür resminin incelenmesine dikkatlerini ancak 1960'larda çevirmişler. Osmanlı resmi alanındaki ilk doktora tezleri, bu alanın gelişmesinde son derece etkili olmuş bir grup kadın tarafından 1960'larda yazılmış: Türkiye'de Nurhan Atasoy, Filiz Çağman ve Günsel Renda, ABD'de Esin Atıl.[8]

Çoğu yeni inceleme alanının doğuşundaki gibi bilimsel çalışmalarda birincil hedefin çok yakın zamanlara kadar, saptama çalışması dediğimiz şey (ressamlarla yapıtlarının zamandizinini oluşturmak; imzasız ya da tarihsiz resimlerin kimliğini saptamak, himayenin işleyiş tarzını yeniden kurgulamak ve benzeri) olduğunu anlamak temel bir önem taşıdığından, Osmanlı resminin incelenmesini bir tarihsel bağlama yerleştirmek gerekiyor. Kuşkusuz, bu türden, yanıtsız kalan pek çok soru var. Ancak, Osmanlı resmini anlamada artık sağlanmış durumda olan temel kavrayış düzeyi olmasa, daha özgül soruşturma düzeylerine gitmek ya da malzemeye ilişkin farklı türden sorular sormak olanaksızlaşırdı.

Osmanlı sanatçıları çoktandır, kendi zamanlarının ve yakın geçmişlerinin tarihsel olaylarını kaydetmekle özel olarak ilgilenmiş ve bu konuda uzmanlaşmış sanatçılar olarak bilinir. Osmanlı resmiyle ilgili çoğu çalışmanın, minyatürlerde, Matrakçı'nın yaklaşık 1545 tarihli *Süleymanname* yazmasından alınan Cenova Manzarası'nda ve 1558 tarihli *Süleymanname*'den I. Süleyman'ın (1520-1566) cülus törenlerini gösteren minyatürde görüldüğü gibi askeri ya da siyasal tarihe ışık tutan yönleri araştırmış olması şaşırtıcı değil.[9] Nurhan Atasoy'un İbrahim Paşa Sarayı konulu, aralarında Matrakçı'nın 1537-38 tarihli ünlü İstanbul manzarasının ve 1582 *Surname*'sinden alınma minyatürlerin de bulunduğu çeşitli görsel kaynaklardan yararlandığı çalışmasında da görüldüğü üzere sanat tarihçileri, daha sonra yok olmuş ya da zaman içinde büyük değişiklikler geçirmiş binaların yeniden resmedilmesinde minyatürlerdan yararlanıyor.[10] Daha yakın

---

7 Örneğin, bkz. Öz "Barbaros'un Otantik Resmi" (1936) ve "Hünername I" (1938); Ünver *Ressam Nigâri: Hayatı ve Eserleri* (1946) ve *Ressam Levni: Hayatı ve Eserleri* (1949).

8 Bkz. Atasoy "Nakkaş Osman'ın Eserleri" (1962), Atıl "The 'Surname-i Vehbi': An 18th-Century Ottoman Book of Festivals" (1969), Filiz Öğütmen (Çağman) *XII-XVI-II. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sonatından Örnekler* (1966) ve Günsel Renda "Üç 'Zübdet-üt-Tevarih' Yazmasının İncelenmesi" (1969).

9 Matrakçı'nın Cenova Manzarası, yaklaşık 1545, "Süleymanname", TKS Hazine 1608, varak 32b-33a. Süleyman'ın Cülusu, 1558, "Süleymanname", TSK Hazine 1517, varak 575a. (Bkz. Atıl 1980, röprodüksiyonlar, sırasıyla resim 79 ve 80).

10 Bkz. Nurhan Atasoy, *İbrahim Paşa Sarayı* (İstanbul, 1972) ve yine Nurhan Atasoy'un 1976 tarihli makalesi: "The Documentary Value of the Ottoman Miniatures"

zamanlarda da Gülru Necipoğlu Topkapı Sarayı konulu çalışmasında bütün külliyenin inşa edilme tarihini belgelemek için görsel kaynaklardan, örneğin 1580 *Hünername*'sinde sarayın ilk dönemlerini kaydeden minyatürlerden yararlanmıştır.[11]

Osmanlı minyatürlerinde kadınların nasıl temsil edildiğine şimdiye değin kimse dikkat etmemiş gibi. Gerçekten de, Osmanlı resmini konu alan çoğu metin kadınların varlığını ya da yokluğunu kayda geçmiyor, örneğin, erkeklerden oluşan kalabalıkları tüm halk olarak betimliyor.[12] Bu konuda birkaç istisnadan biri ve belki en dikkat çekicisi, Metin And'ın ilk baskısı 1974'te yapılan, Türk minyatürleri konulu kitabının önsözüdür.[13] Bu istisna dikkat çekici, çünkü Metin And sanat tarihçisi değil, tiyatro tarihçisi ve eleştirmeni; kişisel tarihçesi kendisinin resimlere bakış tarzında önemli bir farklılık yaratmışa benziyor.

Kadın resimlerini konu alan bu incelemede 16., 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı sarayının resimli tarih ve albüm geleneğine dahil minyatürlerde yoğunlaşacağız.[14] 15. yüzyıl minyatürleri Osmanlı resminin oluşumunu anlamak bakımından yaşamsalsa da bu minyatürler şimdiye değin doğru dürüst yayımlanmamış; tarihlenmeleriyle ilgili olarak da bazı sorunlar var.[15] Osmanlı tarzı resimlerde, resimlenmiş tarih dışında da kadınların yer aldığı pek çok örnek bulmak kuşkusuz olanaklı: Sözgelimi, dinsel metinlerde-

---

11 Araştırmasında kullandığı görsel kaynakların tam listesi için, bkz. Necipoğlu 1991.

12 Sözgelimi, *Surname-i Vehbi*'nin resimlerinden birini betimleyen Emel Esin, Marmara Denizi'nde padişahla kanuklarının karadan, daha başka izleyicilerin de denizden izlemekte olduğu bir gece eğlencesini gösteren bu minyatürle ilgili olarak şöyle yazıyor: "Fanda, zarif kayıklarına yerleşmiş, gecenin serinliğine karşı kalın kaftanlarını, kaputlarını giyinmiş olan İstanbul halkı dananmanın harikalarını izliyor ve sanki tartışıyor" (Esin 1960, s. 28). Gerçekte kayıklarda görülen herkes, kürekçisiyle, yalcusuyla hep erkek.

13 Metin And, *Turkish Miniature Painting: The Ottoman Period*, 1982.

14 18. yüzyıl, Osmanlı minyatür geleneğinin sanuna işaret ediyar. Örneğin, I. Süleyman'ın (1520-1566) padişahlığı zamanında Osmanlı nakkaşhanesinde çalışanların sayısı 59 kadarken, 18. yüzyılın ikinci yarısında nakkaşanede artalama yedi sanatçı çalıştırılıyardu (Atıl 1980, s. 165, 227). 19. yüzyılın ilk yarısından kalma pek az minyatür var; geleneksel minyatür sanatının yerini, yüzyılın artasına gelindiğinde duvar resimleri, birkaç onyıl sanra ise Avrupa tarzı şövale resimleri alıyar.

15 15. yüzyıl minyatürleri, gerek Atasay ve Çağman 1974'te, gerekse Atıl 1980'de tartışılmaktadır. Bu minyatürler, Grube'nin ayrıntılı bir makalesine de kanu almuş: "Notes an Ottaman Paintings in the 15th Century" (1981). Bu makalede, günümüze ulaşmış yazmalar ve bunların sarunlarıyla ilgili iyi bir genel incelemenin yanı sıra, daha önceki yapıtlara ilişkin kapsamlı bir kaynakça yer alıyor. Filiz Çağman'ın 1974 tarihli "Sultan Mehmet II Dönemine ait bir Minyatürlü Yazma: Külliyat-i Katibi" başlıklı makalesi de, dönemin en önemli yazmalarından biri üstüne yararlı bir inceleme.

ki ya da İran edebiyatı klasiklerinin Osmanlıca çevirilerindeki, saraydan uzak yerlerde, örneğin, Bağdat nakkaşhanelerinde yapılmış minyatürlerde.[16] Ancak, amacımız Osmanlı toplumunun kadınları üstünc bir şeyler öğrenmekse, bakılacak en verimli yer saray yaşamını ve zamanın Osmanlı dünyasının diğer yönlerini betimleyen yazmalardır; dolayısıyla dikkatimizi de öncelikle bu malzemede yoğunlaştırmamız gerekir.

Kadınların bu gelenekte küçük bir rolleri var. Sarayda sanatçı olarak çalışan ya da nakkaşhane mensubu kadın bulunduğuna ilişkin hiçbir iz olmadığını söylemeye bile gerek yok. Resim ve çizim yapmak seçkin kadınlardan beklenen beceriler arasında yer almıyor ve elimizde 19. yüzyıl öncesinde kadın sanatçıların bulunduğunu gösteren elle tutulur kanıt yok. Yazma siparişi veren kadınlara ilişkin kayıt sayısı gayet azsa da, sanat hamiliği yapan kadınlar var; ancak, bu himaye genellikle mimari alanında.[17] Dolayısıyla, geleneksel Osmanlı resminde kadınların yeri olsa olsa konu olmaktır.

16. yüzyıl yazmalarındaki minyatürlerin büyük çoğunluğu sarayda olup biten ya da askeri olaylarla ilişkili törenleri gösteriyor. Kadınların gerçekten de pek az ortaya çıkması şaşırtıcı olmasa gerek. Kadınları ancak özgül bağlamlarda, seçilen öyküde kadınların bulunması zorunluysa görüyoruz: 1558 tarihli *Süleymanname*'de, Kraliçe Isabella ile bebek Stefan'ın

---

16 Örneğin, bkz. "Siyar-ı Nebi", TKS Hazine 1221'in 1594-95 tarihli kopyasında peygamberin yaşamından sütninesi Halime'yi gösteren, Çağman ve Tanındı 1979 Şekil 57'de de yer alan sahne; ya da Dihlevi'nin 1498 tarihli *Hamse*'si, TKS Hazine 799, varak 196a'da Behram Gür'u Beyaz Köşk'te bir prenses ve hizmetkârlarıyla gösteren, Atasoy ve Çağman 1974, Resim 2'de de yer alan sahne. Bağdat'ta yapılan minyatürlerin çoğunda kadınlar var: Örneğin, yaklaşık 1600 yılına ait *Camiü's-Siyar*'da vaaz dinleyen kadınların gösterildiği, TKS Hazine 1230, Çağman ve Tanındı, Şekil 59'da da yer alan cami sahnesi böyle. Bağdat minyatür geleneği üstüne eksiksiz bir inceleme için, bkz. Milstein 1990.

17 Arşiv kayıtlarında, mimari alanında hamilik yapan hanedan kadınlarının ve seçkin kadınların önemini gösteren bol miktarda kanıt bulunduğu anlaşılıyor. Leslie Peirce'ın, mimari alanda sipariş veren ve bu alanların bakımını üstlenen hanedan kadınlarının rolüne hatırı sayılır bir yer ayıran olağanüstü çalışması *The Imperial Harem* (1993) bir yana bırakılacak olursa bu konu yalnızca düş kırıklığı yaratacak kısalıkta bağlamlar içinde yayımlandı. Bkz. Atıl (1993), Bates (1978), Necipoğlu (1991), elinizdeki derlemede yer alan makaleler ve Lucienne Thys-Şenocak'ın İstanbul'daki Yeni Valide Camisi konulu 1994 tarihli doktora tezi. Kadınların yazma sipariş ettiklerine ilişkin kanıta rastlamak daha zorsa da, kadınların özellikle dinsel vakıf kuruculuğuyla ilgili olarak bazı yapıt siparişleri verdikleri biliniyor. Çeşitli valide sultanların bu tür etkinliklerine ilişkin bir inceleme için, bkz. Peirce, s. 206-209; Osmanlı döneminin kadın sanatçılarına ilişkin bilgi için, bkz. Çağman (1994), s. 242-55.

Süleyman tarafından kabulü öyküsündeki gibi.[18] Kadınlar bazen fetih sahnelerinde de görülüyor.[19] Bu bağlamlardaki kadınlar genellikle yabancılar, bazen de gayrimüslimler.

Resimlerde saray kadınlarını ya da İstanbul kadınlarını bulmak daha zor olmakla birlikte, Valide Sultan Nurbanu'nun (ö. 1583) cenaze törenini kayda geçiren ve 1597 tarihli *Şahinşahname*'nin ikinci cildinde yer alan minyatürdeki gibi, bazen pekâlâ da görünüyorlar. Sayfanın dibinde, cenaze alayını bekleyen matemli kalabalık arasında, dışarılık kılıklarını giymiş birkaç kadın var.[20] Diğer bir örnek, tahminen 1598 tarihli Sultan III. Mehmed *Şehname*'sinden (Resim 1): Çift sayfalık bir resimde Mehmed'in 1597 Macaristan seferinin ardından muzaffer olarak İstanbul'a girişi gösteriliyor. Geçit alayını izlemek üzere büyük bir kalabalık toplanmıştır; saray erkânı alayı soldaki köşkten ve sağdaki resmin üst kenarı boyunca uzanan binanın pencerelerinden izlemektedir. En sağdaki son iki pencerede, yine kutlamaları izleyen ve geçen padişahı bir anlığına gören dört kadın vardır. Çeşitli kaynaklardan biliyoruz ki kadınlar bu tür olayları kendilerinin görülmeyeceği yerlerden izlerdi;[21] gerçekten de bu uygulama, 16. yüzyıl sonlarına ait çeşitli yazmalardaki birçok başka minyatürde kayda geçmiştir.[22]

16. yüzyıl sonları Osmanlı sanatçılarının ün yaptığı resimli tarihlere ek olarak sarayda çeşitli yazmalar, örneğin, şiir ve daha başka edebiyat ürünleri içeren divanlar üretiliyordu. Bu divanlarda bazen, dokuz adet minyatür içeren yaklaşık 1595 tarihli *Baki Divanı*'ndaki gibi, bir saray ortamında kadın resimleri bulunuyor. Yazmadaki minyatürlerden birkaçı şair ile şairin hanedan mensubu hamilerini, iki minyatür ise özellikle kadınları

---

18 *Süleymanname*, TKS Hazine 1517, varak 441a (Röprodüksiyonu için, bkz. Atıl 1986, s. 186).

19 Bu konudaki iki örnek, Rodos'un düşmesini tepelerin ardından izleyen yedi endişeli kadını gösteren minyatür ile (*Süleymanname*, TKS Hazine 1517, varak 154b, ayrıca Atıl (1986), s. 123) Keyrevan yakınlarındaki bir kalenin Haydar Paşa tarafından fethini gösteren ve 1581 tarihli *Şahinşahname*'de yer alan minyatürdür (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, F. 1404, varak 50b, ayrıca Atasoy ve Çağman (1974), Resim 19).

20 *Şahinşahname*, c. II, TKS Bağdat 200, varak 146a (ayrıca, Atasoy ve Çağman 1974, Resim 30'da).

21 Atasoy (1976), s. 16.

22 Örneğin, yaklaşık 1582 tarihli *Surname-i Osman*'da (TKS Hazine 1344, varak 149b-150a; ayrıca Atasoy ve Çağman 1974, Resim 21) yer alan ve Fırıncılar loncasının geçişini betimleyen minyatürde, İbrahim Paşa Sarayı'nın kafesli pencerelerinden bakan kadınlar görülüyor Kafesli pencereler kadınların kutlamaları kabul edilebilir bir mahremiyet içinde izlemesini sağlıyordu.

gösteriyor: Hareminde musahibi ve çeşitli cariyelerle eğlenen bir şehzade olduğu saptanan erkek figürünün bulunduğu resim ile, ana figürlerini sol üst köşede zengin bir kır gezisinde bir müzisyenin eğlendirdiği, çevrelerinde de çok sayıda hizmetkâr bulunan çiftin oluşturduğu resim.[23]

16. yüzyılın son çeyreğinde ve 17. yüzyılda yapılan resimler arasında biçem ve konu bakımından keskin farklar var. Bu değişiklikler hakkında birçok neden düşünülüyorsa da bunları şimdi ele almaya yerimiz elvermiyor. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Osmanlı sultanlarının hayatını anlatan minyatürlerin üretimi 17. yüzyılda sürdürülmemiş ve sarayda her türden minyatürlü yazma üretimi azalmış. En iyi hat, şiir ve resim örneklerini bir araya getirmeyi amaçlayan albümlerin yaygınlaşması sarayın sanat siparişlerinde önemli bir eğilimin başlangıcına işaret ediyor.[24] I. Ahmed'in (1590-1617) siparişi olan bu türden bir albüm bugün Topkapı Sarayı'nda; çeşitli boyutlarda yaklaşık 125 minyatür içeriyor. Başka koleksiyonlarda, örneğin British Library ve Topkapı'da da benzer albümler var.[25] I. Ahmed albümü, çok sayıda tek figür, birçok saray, ordu ya da harem mensubunu temsil eden çeşitli tipler ve ayrıca günlük yaşamın çeşitli yönlerini gösteren bir dizi minyatür içeriyor. Minyatürlerden biri, üst yarısında haremdeki bir eğlence sahnesini, alt yarısında ise grotesk diyebileceğimiz bir dansı gösteriyor. Albümdeki diğer minyatürlerde bir hamam, bir tımarhane ve bahçede âşıkları yakalayan bekçi betimlenmekte, bunların yanı sıra da padişah portrelerinde ve eski hükümdarların başarılarını gösteren minyatürlerde olduğu üzere daha geleneksel konulara yer verilmek-

---

23 *Baki Divanı*, British Library Or. 7084, varak 101b ve 102a. Geriye kalan yedi resimden altısında saray sahneleri betimleniyor ve hiç kadın görünmüyor; yedincisinde ise Hüsrev'in yıkanan Şirin'i izlemesi gösteriliyor. Bu yazmaya ilişkin ek bilgi için, bkz. Titley (1981), s. 37.

24 Günümüze kadar ulaşan son resimli tarih, British Library'de bulunan (Sloan 3594) yaklaşık 1630 tarihli, IV. Murad'ın sadrazamı Kenan Paşa'nın başarılarını anlatan *Paşaname*'dir. Önceki yüzyılların uzun tarihsel yapıtlarının yerini albümler, portreler, fal kitapları ve belirli tarihsel olayların resimlenmesi alıyor. I. Ahmed albümü de içinde olmak üzere pek çok albümdeki resimler Osmanlı sanatçılarının, günlük yaşama ilişkin betimlemelere, 18. yüzyıl boyunca da sürecek yeni bir ilgi gösterdiklerine işaret ediyor.

25 I. Ahmed albümünün (TKS B408, yaklaşık 1604-1617) minyatürleri için, Ettinghausen (1965), Atasoy ve Çağman (1974) gibi kaynaklara bakılabilir. British Library, Or. 4129 ise 17. yüzyıl başlarına ait bir şiir mecmuası; konu ve kostüm ayrıntıları bakımından I. Ahmed albümündeki minyatürlerle açık bir benzerlik taşıyan on yedi minyatür içeriyor. İlgili resimler ayrıca Edwin Binney 3. koleksiyonunun bir parçası olarak Binney'de (1973) yayımlanmış (Resim 14 ve 16). And'a göre, TKS koleksiyonunda bulunan ve H. 2168 no.lu, yaklaşık 1640-1648 tarihli albüm, biçem bakımından I. Ahmed albümündekilere benzeyen resimler içermektedir (And 1982, s. 10, 91).

tedir. Dolayısıyla, gerek bu albümün, gerekse başka koleksiyonlarda yer alan benzer albümlerin bazı sayfalarında kadınlar görünüyor. İlgili diğer albümlerdekiler de içinde olmak üzere, söz konusu minyatürlerin tümü 17. yüzyılın ilk yarısına ait. Resimdeki bu yeni eğilimin izini ne yazık ki yüzyılın ikinci yarısına kadar süremiyoruz, çünkü en azından kısmen Osmanlı sarayının yüzyılın büyük bir bölümünü geçirmek üzere Edirne'ye taşınması nedeniyle, bu resimlerden pek azı elimize ulaşabilmiş.[26]

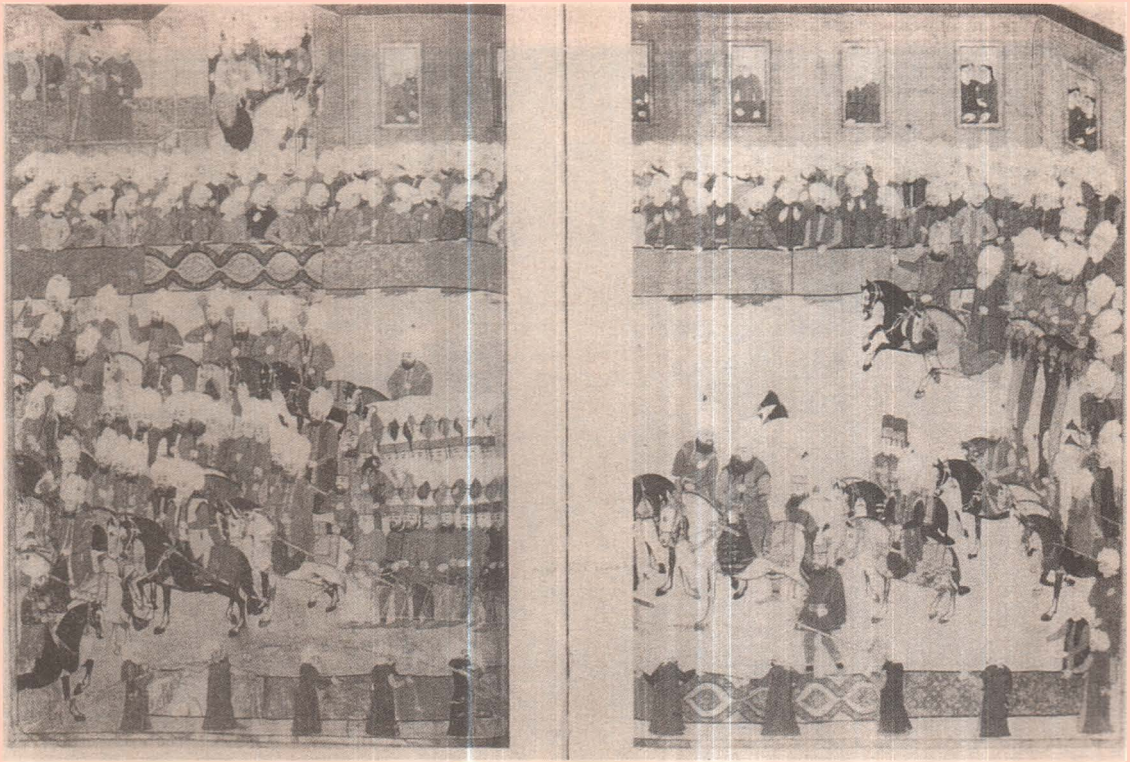
Sarayın İstanbul'a dönmesi, özellikle de III. Ahmed'in hükümdarlığıyla (1703-30) birlikte resim Osmanlı sarayında önemli bir sanat biçimi olarak yeniden ortaya çıkıyor. III. Ahmed dönemine ait minyatürler gayet ünlüdür; burada bu konunun ayrıntılarına girmemiz gerekmiyor.[27] Saraydaki en ünlü ressam, kuşkusuz, daha çok Levni adıyla tanınan Abdülcelil Çelebi'dir; Levni, 1720'lerde yaptığı birbirine benzer 43 adet kadın ve erkek resminden oluşan albümdeki çok sayıda kadın minyatürünü yapandı.[28] Levni adı ayrıca, III. Ahmed'in oğullarının 1720 yılında yapılan sünnet töreni sırasındaki zengin eğlenceleri kayda geçiren *Surname-i Vehbi*'nin bir nüshasının resimlenmesiyle de ilişkili. Bu minyatürlerdeki yaşam dolu kalabalıklar bize olup bitenler hakkında çekici görüntüler sunuyor. Pek çok resimde dansçılar arasında kadın kılığına girmiş figürler göze çarpıyor.[29] Daha

26 Atasoy, Çağman ve daha başkalarının kuramına göre, Edirne sarayı IV. Mehmed, II. Süleyman ve II. Ahmed zamanında (1648-95) padişahın başlıca ikametgâhı olarak hizmet verdiğinden, saray sanatçılarının en yeteneklileri de Edirne'ye taşınmış ve orada çalışmışlar. Bu dönemden geriye pek az resim kaldıysa bunun nedeni kentin daha sonraki tarihi, özellikle 1878 yılında Ruslar sarayı havaya uçurduklarında gördüğü zarar olabilir. Atasoy ve Çağman'a göre, III. Ahmed'in 18. yüzyıl başlarında cülusu ve sarayın İstanbul'a dönmesiyle birlikte Osmanlı resminin yeniden başlamış olması, söz konusu yarım yüzyılda da padişahların sanatı himaye ettiğinin işaretidir (Atasoy ve Çağman 1974, s. 71).

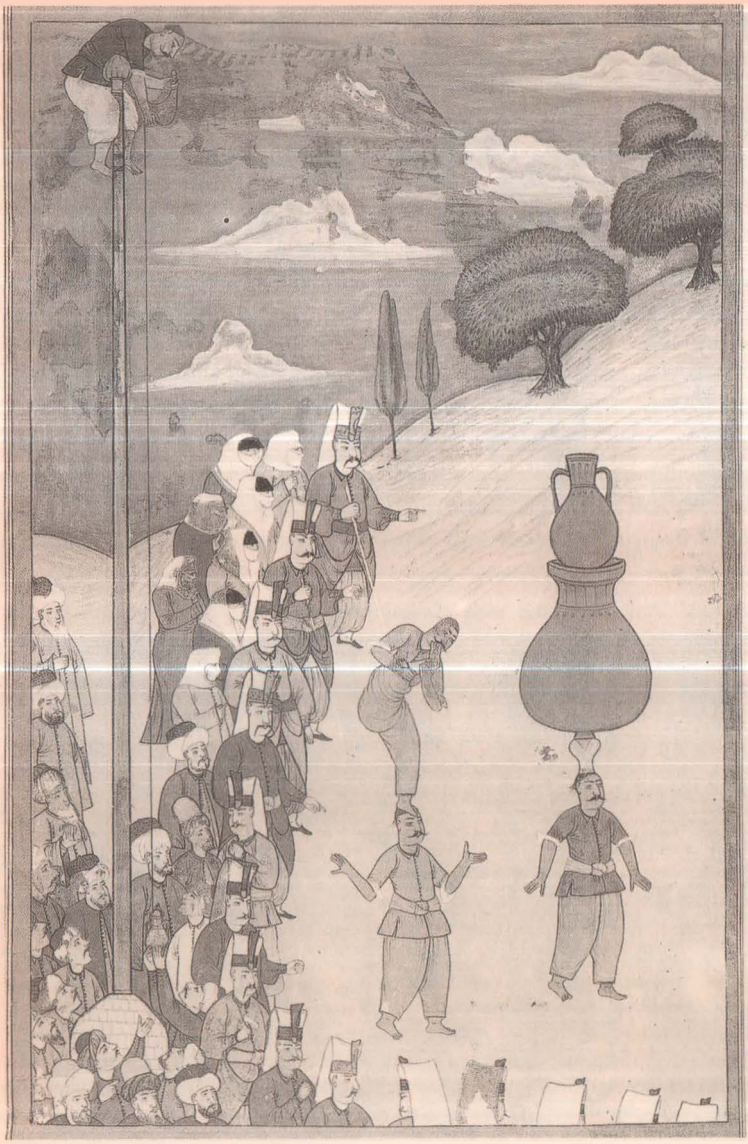
27 Osmanlı resmindeki bu döneme ilişkin ayrıntılı bilgi için, bkz. özellikle Çağman ve Tanındı (1979), Renda (1977, 1988) ve Yetkin (1970) vb.

28 TKS Hazine 2164; röprodüksiyonlar için, bkz. Çağman ve Tanındı (1979), Resim 66 ve 67; Atasoy ve Çağman (1974), Resim 50; Yetkin (1970), Resim 9-13.

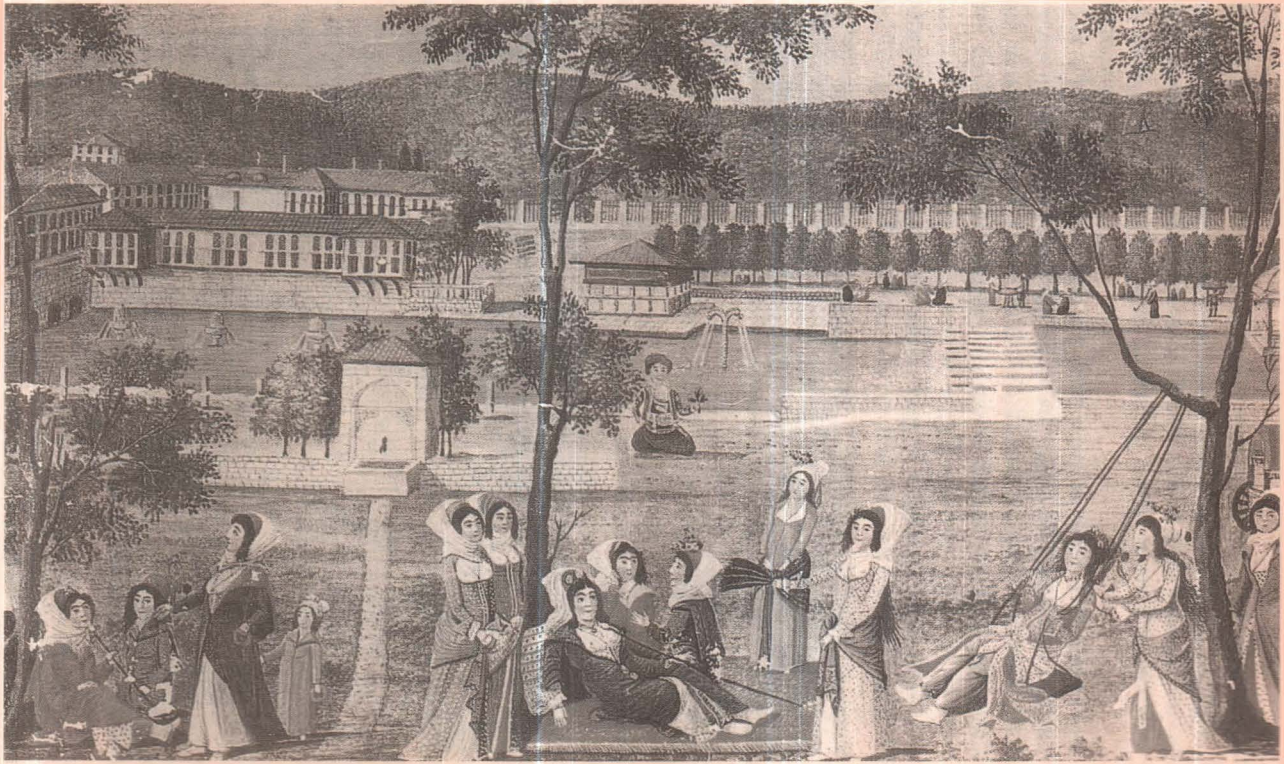
29 Kadın dansçı ve akrobat kılığındaki figürlerin gerçekten kadın mı yoksa delikanlılar mı olduğunu bilmek zor. Atıl, bu yazmayı konu alan 1969 tarihli tezinde (s. 48-49), "çengiler, kısa zülüfleri küçük kırmızı keplerinden taşan genç kadınlardır" diyor. Bir dipnotta ise, "kadın kılığına girmiş delikanlılar olan köçekler de benzer bir işlevi yerine getiriyordu" diye ekliyor: "Her ne kadar *Surname*'deki dansçılar kısa saçlı, düz göğüslü, dolayısıyla büyük olasılıkla köçek idiyseler de, metinde onlardan hep çengi diye söz edilmektedir; biz de bu terimi yeğledik." Diğer bilimciler dansçıların cinsiyeti konusunda farklı görüşler belirtiyor: Atasoy ve Çağman (1974) bu dansçılardan kadın diye söz ediyor, Rogers do öyle (1986, s. 255), ancak Esin bu dansçıları erkek çocuklar olarak tanımlıyor (1960, s. 28). Çoğu yazar, söz konusu figürlerden söz ederken yalnızca "dansçı" diyerek cinsiyet konusundan tümüyle kaçınıyor.



Resim 1. III. Mehmed Şahname'si, yak. 1598 yılı. TKS Hazine 1609, varak 68b-69a, nakkaşı: Hasan.



Resim 2. Surname-i Vehbi, yak. 1721-30 yılları. TKS A. 3593, varak 83b-84a, nakkaşı: Levni. Ferace giyip yaşmak takan bir grup kadın sol kenarda padişah ve maiyeti için Okmeydanı'nda gösteri yapan hokkabaz ve cambazları izliyor.



Resim 3. Zenanname, 18. yy.



Resim 4. Atayi'nin Hamse'si, 1721. Walters Art Gallery, W. 666, varak 55b, nakkaşı bilinmiyor. Walters Art Gallery.

başka sahnelerde, sokağa çıkmaya uygun giysiler giymiş kadınlar, eğlenceleri izleyen kalabalığın arasında görülüyor (Resim 2). Dolayısıyla, 16. yüzyıl yapıtlarına oranla I. Ahmed albümünde ve ilgili yazmalarda kadınların daha çok görünmesindeki çarpıcılık, Levni ve meslektaşlarının yapıtlarında sürüyor.

Levni kuşkusuz zamanının tek ünlü sanatçısı değil. Levni'nin yaşça biraz daha küçük bir çağdaşı olan ve sık sık yüzyıl ortalarının en önemli Osmanlı sanatçısı olarak anılan Abdullah Buhari de, çoğu kadın olmak üzere tek figürlü minyatür çalışmaları yapmış. Buhari'nin figürleri genellikle Levni'ninkilerden biraz daha katı ve usulcü sayılıyor. 1735-1744 arasında sürdürdüğü bu çalışmalar öncelikle, bugün Topkapı ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi koleksiyonlarında yer alan albümlerde toplanmış.[30] Buhari resminin en sık yayımlanan örnekleri arasında, pencereden bakan bir kadın ve cüretli bir girişim olarak çıplak, yıkanan bir kadın resmi var. Figürleri ister giyimli olsun ister olmasın, Abdullah Buhari'nin dikkati öncelikle, resmini yaptığı figürde toplanıyor. Ortamın ayrıntıları en alt düzeyde tutuluyor.

Levni ve Abdullah Buhari insan bedenini üç boyutlu ve inandırıcı bir biçimde betimleme yönünde ciddi çabalar göstermişlerse de, üç boyutluluk izlenimi yaratmak için sanatsal ışık ve gölge kurallarını nasıl uygulayacağını gerçekten anlamış sanatçıların yanında onların çabaları sönük kalıyor. Bazen Ermeni Refayel diye de anılan Refayel'in Avrupa'da ya da Avrupalı bir sanatçıdan sanat dersi aldığı düşünülüyor.[31] Yapıtları dönemin saray nakkaşhanesinde heyecanla desteklenen çok sayıdaki Ermeni sanatçıdan biri olarak, albümlere giren tekli figürler üretmiş. Abdullah Buhari'yle kabaca aynı dönemde yaşamış olan bu sanatçının biçemi tü-

---

30 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki albüm (T. 9364), 22 kadın ve erkek figüründen oluşuyor. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T. 5964'te de Buhari'nin minyatürleri var. Yine Buhari'nin yapıtları, TKS albüm H. 2143'te, TKS koleksiyonundaki tek tek sayfalarda, bu arada Y.Y. 1042, 1043 ve 1086'da da yer alıyor. Buhari'nin İstanbul koleksiyonlarındaki çok sayıda resmi için bkz. Renda (1977 ve 1988). Sakisian'a göre, Buhari'nin yapıtlarından oluşan bir albüm Birinci Dünya Savaşı öncesinde pazarda dağıtılmıştır; sayfalarından bazıları anlaşılan Sakisian koleksiyonuna ve daha başka özel koleksiyonlara girmiş (Sakisian 1928, s. 200). Binney, Buhari'nin Parisli bir koleksiyoncudan elde edildiği anlaşılan bir çalışmasını örnekliyor (Binney 1973, Resim 35); çeşitli özel koleksiyonlarda hâlâ yayımlanmamış Buhari yapıtları olduğuna kuşku yok.

31 Gerek Çağman ve Tanındı (1979, s. 81), gerekse Renda (1977, s. 54; 1979, s. 849; ve 1988, s.433), Refayel'in İtalya'da sanat eğitimi görmüş olobileceğinden söz ediyor. Ancak, Çağman ve Tanındı bu konudaki bilgiyi Renda'dan (1977) almış. Renda ise şu kaynağı veriyor: M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, c. 4, s. 456.

müyle farklı. Kadınlarının bedenleri gerçek; giysileri biraz sıkı, bakışları ise dosdoğru izleyiciye yönelmiş, izleyiciyle göz teması kuruyor. Refayel'in insan bedeni temsilinde gösterdiği hünerin birçok Türk sanatçısı tarafından paylaşılması yüz yıldan fazla zaman almış. 18. yüzyıl Türk sanatçıları daha çok, katı, kaba figürler resmetmeyi sürdürüyor; ancak, bu figürler son derece ilginç bağlamlarda yer alıyor. Enderuni Fazıl'ın *Hubanname ve Zenanname*'sinin, başka bir deyişle erkek ve kadınların erdem ve kusurlarının anlatıldığı kitabın iki resimli nüshası mevcut: Biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde, diğeri British Library'de; ikisinin tarihi de 1790'lara denk düşüyor.[32] Her iki örnekte de resimlerin çoğu ayakta duran figürler; fon pek az belirtilmiş; yalnızca giysi ve mücevher ayrıntıları gösterilmek istenmiş. Ancak, yazmalar farklı türden resimler de içeriyor ve bu resimler (*Zenanname* söz konusu olduğunda) bize çeşitli kadınların yaşamlarındaki olayları gösteriyor (Resim 3). İstanbul nüshasında bu türden bir örnek olarak bir doğum sahnesi var. Bir başka sahnede, kadınların arkadan görünüşü dahil esaslı bir gerçekçilik çabasıyla hamamdaki kadınlar resmedilmiş; bir başkasında, gece geç vakit yapılan, aralarında sıradan sokak köpekleri olan bir kalabalığın seyrettiği bir genelev baskınını gösteren, alışılmamış bir resim. Yazmalardan her birinde, açık havada, bir parkta eğlenen kadınlar, müzisyenler, salıncaklar, geleneksel simitler gibi ayrıntılarla dolu bir resim yer alıyor.

18. yüzyılda hayli popüler olduğu anlaşılan diğer bir edebiyat yapıtı, Atayi'nin *Hamse*'si (Resim 4). Atayi'nin 16. yüzyıl sonlarında ya da 17. yüzyıl başlarında, İran şiiri tarzında yazdığı yapıtı toplumsal ironiyle dolu olduğundan, resimleyen sanatçılara çok hoş malzemeler sunmuş.[33] Günü-

---

32 *Hubanname ve Zenanname*'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshası T. 5502'nin tarihi 1206/1793. British Library'deki nüsha olan Or. 7094 ise yalnızca *Zenanname*'yi içeriyor. Bunun tarihi 1190/1776-77 olmakla birlikte, hem varak 43a'daki bir Fransız kadınının giysisinin 1792 Fransız Devrimi'yle bağlantılı olması, hem de iki yazma arasındaki ilişki (Titley 1981 s. 39) nedeniyle, 1793'ten sonraki bir tarih akla daha yakın. İki yazmaya ait resimlerin röprodüksiyonları için, bkz. And (1982), Atıl (1980), Renda (1988) ve Titley (1981) vb.

33 İlk adı Ataullah b. Yahya (1583-1635/36) olan Nevizade Atayi, ünlü bir 16. yüzyıl şairinin oğlu. Atayi'nin kendisi 17. yüzyılın ilk yarısında, II. Osman ile IV. Murat zamanında çalışmış. Beş mesnevi (uyaklı ikililerden oluşan uzun şiir) içeren *Hamse*'de, İstanbul'un çeşitli mahallelerinin betimlemeleri, etik kaygıları örnekleyen öyküler, Osmanlı tarihinden alınma anekdotlar ve mistik aşk öyküleri yer alıyor. Atayi'nin *Hamse*'deki mizahi, sohbet eder gibi yazış tarzı ve Türk kültüründe odaklanması, bu yapıtı Türkçede 18. yüzyılda önem kazanan bir edebiyat hareketinin başlangıcına yerleştiriyor ve gerek saray şairleri, gerekse eğitimli kesim içinde ün sahibi ediyor. Ek bilgi için, bkz. Renda (1981), s. 15-19 ve 5, 6 ve 14 numaralı notlar.

müze ulaşan beş adet resimli nüshadan ikisi İstanbul'da, biri British Library'de, biri Philadelphia Library'de, biri de Baltimore'daki Walters Art Gallery'de.[34] Atayi'nin yapıtındaki çeşitli konular resimlerde de aynı konu çeşitliliğine yol açmış; resimli nüshalardan her birinde, erotik değilse bile cinsel bir izleğin işlendiği çok sayıda resim var. Bunlar arasında, geceleyin genelev sokağında tartışan erkekler, bir köşkte iki âşık, ve aşağıya aldığımız örnekte, konuklarını ağırlayan bir ev kadınının cinsel ilişki halindeki kocası ile hizmetçisinin bir koç tarafından birden odaya itilmesiyle doğan şaşkınlık görülüyor.

Atayi'nin gerek *Zenanname*'sindeki gerekse *Hamse*'sindeki resimler yayımlanmış olmakla birlikte, bu resimlerin içeriği ile biçeminin kurcaladığı sorular ele alınmış değil.[35] Çeşitli koleksiyonlarda, bu yazmalarla biçim ve konu benzerliği gösteren tek sayfalık pek çok yapıt bulunuyor.[36]

17 yüzyıl yapıtlarından bazılarında minyatürlerde kadına daha çok yer verme eğiliminin başladığını görmek olanaklıysa da, bizim burada incelediğimiz 18. yüzyıl minyatürleri, 16. yüzyıl saray resimlerinden, bir miktar da 17. yüzyılınkilerden çarpıcı ölçüde konu farklılığı gösteriyor. 18. yüzyıl Osmanlı dünyasında, kadınları da gösteren, hatta kadınlarda odaklanan sahnelerin resmedilmesini özendirmişe benzeyen ne gibi değişiklikler oldu? Bu resimlere bakarak Osmanlı toplumunda kadınların rolü konusunda bir şeyler öğrenebilir miyiz? Öte yandan, 16. ve 17 yüzyıl resimlerindeki sınırlı kadın görüntüleri bize neler anlatıyor? Bu minyatürler bize farklı toplumsal normlara ilişkin veriler mi sunuyor, farklı resim biçemlerine ilişkin veriler mi? Yoksa her ikisini de mi?

Görsel verilerin yorumlanması her zaman zor iş; veriler bize yüzyıllar sonra, yanında aynı dönemden pek az yazıyla birlikte ulaşmışsa daha da zor. Ancak, yorum sorunlarına karşın, burada tartıştığımız minyatürler de, halen keşfedilmeyi bekleyen daha pek çok minyatür de, bize fiziksel mekânda yer alan, birtakım giysiler giymiş, şu ya da bu işi yapmakta olan kadına ilişkin bir görsel kayıt sunuyor. Osmanlı sanatçılarının konularını

---

34 Beş yazmanın kayıt numaraları şöyle: Topkapı Sarayı, Revan 816; Türk ve İslam Eserleri Müzesi, 1969; British Library, Or. 13882; Free Library of Philadelphia, T. 97; ve Walters Art Gallery, W. 666.

35 *Hamse* yazmaları, Titley (1981), Renda (1977), Renda (1988) ve And (1982) vb'de tartışılıyor; ancak, bu elyazmalarıyla ilgili başlıca kaynak Renda'dır (1981).

36 Yalnızca örnek vermek için belirtelim: Free Library of Philadelphia'da bulunan 1730 tarihli, bahçede müzik dinleyip bir şeyler yiyerek eğlenen kadınları betimleyen tek sayfalık minyatür, Renda 1988'de yayımlanmıştır. (Lewis Oriental Miniatures, T. 9, s. 65.)

doğru betimleme yatkınlığı açısından[37] bu resimler büyük miktarda yararlı bilgi içeriyora benziyor.

Minyatürlerin katkıda bulunabileceği en az bir alan adı vermek gerekirse Osmanlı toplumundaki ve daha genel olarak Ortadoğu toplumundaki toplumsal cinsiyet konulu söylem, kapalı ya da açık belirli bir mekânı ve bu mekânın kullanılışını betimleyen metinlere ilişkin incelemelerde sık sık işe karışıyor. Osmanlı dünyasındaki toplumsal cinsiyet konuları bağlamında kamusal/özel alanın anlam ve işlevini aydınlatmak temel bir iş olmakla birlikte, bu işin yalnızca bazen eksik ya da okunaksız olan ya da zaman içinde anlam değiştirmiş olabilecek sözcükler içeren metinsel kaynaklar kullanılarak başarılması zordur. Kadınları gerek dış gerekse iç mekânlarda çeşitli bağlamlar içinde resimleyen bir dizi görsel belgenin incelenmesi, Osmanlı dünyasında kadının mekânı nasıl kullanıp mekân içinde nasıl yer aldığı konusundaki bilgi dağarcığımıza önemli katkılarda bulunacak. Bu minyatürlerin, 19. yüzyıl ortalarından daha önceye ait pek az somut örneği kalmış olan kadın giysilerinin incelenmesinde taşıdığı değer için de benzer savlar ileri sürülebileceğine kuşku yok. Ancak, burada tartışılan minyatürleri, toplumsal cinsiyete dayalı mekânın, kadın giysilerinin ya da çok çeşitli başka konuların incelenmesinde işe yarar kılmak için, çok daha fazla örneğin bir araya getirilmesi ve o minyatürlerin, içinde yer aldıkları yazmalar ve edebiyat bağlamında incelenmesi gerekir. Bu tür bir incelemenin sonuçları gelecekteki bir yayını beklemek zorunda.

37 Doğallıkla bu genel eğilimin istisnaları bulunabilir ve ben de hiçbir biçimde, Osmanlı sanatçılarınca betimlenen her şeyin görünüşüne bakılarak değerlendirilmesi gerektiğini söylüyor değilim; yalnızca, çoğu minyotürün hayli güvenilir görsel belgeler olorok anlaşılması gerektiğini söylüyorum.

EKBERİYET, CİNSELLİK VE TOPLUM DÜZENİ: TOPLUMSAL CİNSİYETLE İLGİLİ OSMANLI SÖZ DAĞARCIĞI

LESLIE P PEIRCE
Cornell Üniversitesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası, daha özgül olarak da Türkçe konuşan ve bu denemede tartışılan Anadolulu tebaa, kadın ve erkek anlamını vermek için çeşitli sözcükler kullanıyordu.[1] Bu dağarcıkta her iki cins için de belirli terimler, dişiler için "kız", "avret" ve "hatun", erkekler içinse "oğlan", "ergen" ve "er" vardı. Söz dağarcığının belki de en çarpıcı yanı, bireyin yaşam çevrimindeki aşamalara gösterilen dikkatti. Toplumsal cinsiyet kimliği, yaşam çevriminin her aşamasında çeşitli kuralsal [normatif] davranışlarla bağlantılı olarak, kişinin ömrü boyunca dönüşüme uğruyordu. Yaşam çevrimi aşamalarının böylelikle işaretlenmesi, gerek kadınlar gerekse erkekler arasında yaş hiyerarşilerine yol açmıştı. Kadın ve erkek yaş hiyerarşileri özerk değildi: Bir cinsin toplumsal cinsiyet simgelerindeki değişiklikler, diğer cinsin toplumsal cinsiyet simgelerindeki bir değişmeyi etkileyebiliyordu. Bu nedenle, kadın ya da erkek olma özelliği, ne tekparça ne de durağan olan bir toplumsal cinsiyet kimliğiyle belirleniyordu.

Ortadoğu toplumlarının incelenmesinde, kadın erkek ayrımı ve bu

---

1 Yardımlarından ötürü Milli Kütüphane (Ankara) Nadir Kitaplar ve Yazmalar Bölümü ve Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) çalışanlarına ve bu kütüphanelerdeki araştırmalarımın giderlerini karşılayan Social Science Research Council ve Council for International Exchange of Scholars'a (Fulbright Bursu) teşekkür ederim.

toplumlardan çoğunun cinsler arası teması sıkı sıkıya denetlemesi nedeniyle, erkekleri ve kadınları tekparça olarak ele almak çekici geliyor. Yüzeyde, toplumsal cinsiyet ayrımı kadınla erkek için ayrı dünyalar çiziyor gibi görünebilir. Oysa bu tür yüzeysel örüntüler, arkası araştırılmazsa, kadın ve erkek hiyerarşilerinin karmaşık örtüşme ve kesişmelerini maskeleyebiliyor. Bunu söylerken kastım, Osmanlı toplumunda erken modern dönem tartışılırken "kadın" ve "erkek" kategorilerinin mutlak kategoriler olarak uygun düşmediği değil: Bu toplumun mensupları da –söz konusu toplumsal kategoriler için Arapça *nisa* ve *rical* terimlerini kullanarak– bu ayrımı sık sık yapmışlar. Ancak, tartışacağım söz dağarcığının karmaşıklığının da gösterdiği gibi, "erkek" ve "kadın" kategorileri birbirine bağımlı olarak oluşturulmuş.

Bu söz dağarcığını ve Osmanlı yazı ve kayıtlarındaki çeşitli kullanımlarını incelediğimizde, yaşam çevrimi değiştikçe rollerin uğradığı dönüşüme yakın bir paralellik içinde olmak üzere, kadın ya da erkek, bireyden gitgide artan derecelerde sorumluluk beklenen bir toplum ortaya çıkıyor. Böylelikle, yaşam çevrimi aşamaları, bireyin toplumsal denetim uygulama ya da toplumsal denetime konu olma derecesiyle bağıntılanıyor. Toplumsal denetimin odaklandığı başlıca noktalardan biri cinsel davranış olduğundan, bu denemede incelenen söz dağarcığı bize Osmanlı toplumunda modern dönemin başlangıçlarındaki kuralsal ve sorunsal cinsel davranışlar konusunda bir şeyler anlatabilir.

16. ve 17 yüzyıllardaki Osmanlı tebaası, karmaşık bir toplumsal cinsiyet yapısı gösteren dünyalarını yeniden kurgulamamıza olanak veren çeşitli kayıtlar bırakmış. Yaşam çevrimi dönüşümlerinin söz dağarcığını en açık biçimde geliştirense, özellikle Osmanlı hükümdarının ferman ve kanunnamelerinde, fetvalarda ve en bol olarak da, hem örfi hukukun hem de şer'i hukukun uygulandığı yerel kadı mahkemelerinde görülen, Osmanlı hukuk söylemi. Bu makaledeki söz dağarcığı incelemesi, iki nedenle, esas olarak hukuk kayıtlarına dayanıyor: Söz konusu dönemin toplumsal tarihiyle ilgili olarak elimizde bulunan en zengin kaynaklar hukuk alanındaki kayıtlar; bu kaynaklarda bireyler ya da davalı taraflar belirgin toplumsal özellikleri çerçevesinde betimleniyor ve büyük ölçüde, Türkçe konuşanların gündelik dilinden alınmış sözcükler kullanılıyor.

Hukukun başlıca işlevi toplumsal düzeni korumak olduğundan, hukuk dillerinin toplumsal cinsiyete dayalı sözcükler açısından zengin olması şaşırtıcı gelmiyor. Osmanlı toplumunda erken modern dönemde toplumsal düzen, kısmen, yaşam çevriminin farklı aşamaları için farklı normların kabulüne ve uygulanmasına dayanıyordu. Bazı yasalar, örneğin, 16. yüzyıla

damgasını vurmuş olan Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin aşağıdaki fetvası, özellikle bu hedefe yönelikti:

> Soru: Bazı yerlerde avret cuma namazına katılmak için camiye gelirlerse şeriat bunlara engel olunmasını mı söyler?
> Cevap: [Aralarında] genç kadınlar varsa, evet.[2]

I. Sultan Süleyman (1520-1566) dönemi ceza yasasının çeşitli hükümlerinde, oğlan çocukları, dullar, köleler, evli kişiler, bekârlar vb özel olarak ele alınıyordu.[3] Diğer yasalar ise herkes için geçerli (en azından her reşit için bağlayıcı) olmak üzere yapılmıştı. "Evrensel" kurallar söz konusu olduğunda bile yasalar farklı uygulanabiliyor, sınıf ve medeni durum suçun ağırlığının değerlendirilmesinde, bu nedenle de, suçlu bulunana verilen cezada rol oynuyordu. Bu konudaki bir örnek, zina için yasada öngörülen ceza ölçeğindeki değişkenlikti: Zengin evli kişilerin cezası 300 akçe, orta gelirli evli kişilerin 200 akçe, yoksul evlilerin 100 akçe ve iyice yoksullarınki 40 ya da 50 akçeydi; bekârlarla dullara, refah durumlarına göre 100, 50 ve 30 akçe ceza veriliyor, kölelerse özgür kişilerin ödediği cezanın yarısını ödüyordu.[4] Yasadaki, kadınların herkesin önünde birbiriyle kavga etmesine ceza veren bir başka hüküm de toplumsal sınıflar arasında ayrım yaparak sıradan kadınları doğrudan cezalandırıyor, üst sınıflardan kadınların ise kendilerine değil, kocalarına ceza veriyordu.[5] Böylelikle hem şer'i hukuk hem de örfi hukuk bazı davranış alanlarını toplumsal, sivil statüye ve yaşam çevrimi durumuna göre düzenleyip cezalandırdığından, erkeklerle kadınları kastederken kullanılan dilin de hem çeşitlendirilmesi hem de makul bir kesinlikte olması gerekiyordu.

16. ve 17. yüzyıl Anadolu mahkemelerinde davanın başlıca tarafları sicillere ilgili toplumsal özellikleriyle geçirilmişti. Sözgelimi, Ayıntab'ın [Antep] kadı sicillerinde standart davacı, özgür, Müslüman ve yerleşik olup Türkçe konuşan erkek erişkindi ve yalnızca adıyla (baba adıyla birlikte) ikamet yeri belirtilerek tanıtılmaktaydı. Diğerleri ise buna ek olarak, şu özniteliklerden hangisi bu standarttan farklıysa o belirtilerek tanıtılmıştı: cinsiyet, din, etnik köken ya da ırk, hangi göçebe aşirete ya da hangi ka-

---

2 M.E. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983, s. 60, No. 196.

3 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Londra, Oxford University Press, 1973, s. 56-93 (Türkçe çevriyazı) ve 95-131 (İngilizce çeviri).

4 *Agy.*, s. 95-97.

5 *Agy.*, s. 109.

bileye bağlı olduğu, kölelik statüsü ve eğer reşit değilse yaş statüsü. Sicile genellikle yaşam çevriminin hangi aşamasında olduğu da ekleniyordu.

ÇOCUKLUK

Çocukluk, kadınlarla erkekler arasındaki simetrinin en fazla olduğu dönemdi. En azından, hukuk alanındaki çeşitli kayıtlardan anlaşılan budur; kayıtlarda kız ve erkek çocuk için tanımlayıcı öznitelik, erişkin olmamak, başka bir deyişle toplumsal sorumluluk taşımamaktır. Yasal söylemde her iki cinsten çocuklar genellikle Arapçadan Türkçeye uyarlanmış olan standart *sagirce/sağirece* (küçük; ergin olmayan) terimiyle tanımlanıyordu. Arapça, Türkçenin tersine toplumsal cinsiyete dayalı bir dil olduğundan, bu terimler çocuğun reşit olmadığını anlattığı kadar, cinsiyetini de anlatmaktaydı. Ancak, toplumsal cinsiyete dayalı bu hukuk terimlerine tipik olarak Türkçede erkek çocuklar için en yaygın terim olan "oğlancık," kızlar içinse "kız çocuk" eşlik ediyordu. Ayıntab kadı sicillerinden alınan aşağıdaki örnekler, hukuk terimleriyle yaygın terimlerin birlikte iş gördüğünü gösteriyor (ancak, –kadı'nın işlemleri özetlemesinden ibaret olan– sicillerin, tarafların gerçek ifadelerini her zaman tam temsil etmediğini belirtmek gerekir):[6]

Vaka 1: Beşiğinin asılı olduğu kirişin çökmesi sonucu ölen bir erkek bebeğin annesiyle babası mahkeme gelerek bu konuda masum olduklarını ifade etmişlerdi; babanın, bebeği tanıtan ifadesi şöyle kayda geçmişti: "Mehmed nam sağirce bir yaş buçuk senede sağirce oğlancığumız".[7]

Vaka 2: Bir baba, kızını küçük bir çocukken oğullarına nişanladığı ve şimdi kızı büyütmekte olan aileden geri almak için dilekçe vermiştir. Bu babanın kızını tanıtan ifadesi şöyle kayda geçmişti: "Fatma nam sağirece kızçoğaz benum kızumdır".[8]

Kuşkusuz, ergenliğe erişmemiş olmaları bakımından benzer bir statüde bulunan kız ve erkek çocuklara her zaman eşit muamele yapılmıyordu. Sözgelimi, gerek çocuk vesayeti gerekse miras konularındaki yasal düzenlemeler, büyümekte olan çocuktan beklenen çeşitli kadın ve erkek rollerini hem yansıtıyor, hem de güçlendiriyor. Yukarıdaki ikinci va-

---

6 Bu konuyla ilgili bir inceleme için, bkz. "'She is trouble... and I will divorce her': Orality, Honor, and Divorce in the Ottoman Court of 'Aintab" başlıklı yazım, *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety* (Cambridge, MA, Garland Publishing Inc., 1997) içinde, ed. G. Hambly.

7 Ayıntab Şeriye Sicili No. 2, varak 157, Vaka a.

8 Ayıntab Şeriye Sicili No. 2, varak 185, Vaka b. "Çoğaz" sözcüğünün ve çeşitlemelerinin (16. yüzyıl sonları Ankara sicillerinde, "çoğuz"), Anadolu ağzından olduğu anlaşılıyor.

kada yer alan bir konu, çocukların nişanlanması, başta kızlar olmak üzere çocukların hem yasal statüsünü hem de fiilen yetiştirilmesini etkileyebiliyordu; 16. yüzyıl Anadolu'sunda çocukların nişanlanmasına sık rastlanırdı.[9] Yine de, bu tür farklılıklara rağmen, erkek ve kız çocuklar kendi toplulukları içinde toplumsal açıdan etkin ve sorumlu roller üstlenmek üzere biçimlendirildikleri bu aşamada, deyim yerindeyse bir tür toplumsal edilgenliği paylaşıyorlardı.

ERİŞKİNLİĞE GEÇİŞ

Çocukluktan çıkmaya getirilen yasal tanım –"buluğ"a ermek ve bununla birlikte toplumsal sorumluluk kazanmak– erkek ve kadın yaşam çevriminin gelişiminde bir asimetri başlatıyordu. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye göre, erişkin olduğu "doğrulanabilen" yani fiziksel olgunluk işaretleri gözlenebilen (en az on iki yaşında olması gerekirdi) erkek ve kızlar *bâliğ/bâliğa* sayılırdı; söz konusu olgunluk işaretleri yoksa, kızlar on yedi, erkekler de on sekiz yaşında reşit sayılıyordu.[10] Dolayısıyla, hukuken reşit olmak, fiziksel olgunluk ölçütüne bağlanıyordu. Bu durumun uygulamadaki sonucu (herhalde) kızların olgunluk çağına genellikle erkeklerden daha önce ulaşmasıydı. Reşit olmak, henüz tümüyle gelişmiş olmasa da, toplumsal açıdan olgun yargılarda bulunabilme anlamına geliyordu. Bu yeti için kullanılan terim, tanımlanması zor, ancak Müslüman ahlak anlayışında temel önemde bir kavram olan "akıl"dı (Arapça *'akl*) –Lila Abu-Lughod'un Evlad Ali Bedevi incelemesinde yararlı bir antropolojik perspektif sunulmakta ve akıl terimi, "toplum duygusu" diye tanımlanmaktadır.[11] Bu tür toplumsal yargı yetisinin eksikliğinden doğan davranışlar 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında aynı Arapça kökten (ayın-kaflam: '-k-l) türeyen birkaç ifadeden biri olan *nâ ma'kul* ile tanımlanıyordu. Ahlak, hatta dindarlık, neredeyse tüm müminlerin gündelik hal ve tavırlarında gözle görülür olduğundan, nâ ma'kul bir davranış hem basiretsizlik hem de ahlaksızlık olabiliyordu. 1618 tarihli Kayseri kadı sicillerinden alınan aşağıdaki kayıt, reşit olmakla aklı, en azından kadınlar için, birbiriyle bağlantılı sayıyor: Ergenliğe erişmeden önce düzenlenmiş olan evliliğini reddeden (Hanefi yasalarına göre kadın ergen olduğunda böyle bir hakka kavuşuyordu) Mustafa Paşa kızı Ayşe, mahkemede, "bâliğa ve âkila", ya-

---

9 İlber Ortaylı, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları* (1980), s. 33-40.

10 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, 1-3 numaralı fetvalar, s. 33.

11 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor ond Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1986, s. 90 vd.

ni yasal ve toplumsal olarak olgun olduğunu ve amcası Mahmud'un kendisi için düzenlediği evliliğe son vermek istediğini belirtiyordu.[12]

Fiziksel olgunluğun *toplumsal-cinsel* açıdan getirdiği sonuçlar erişkinlik kavramını karmaşıklaştırıyor, Osmanlı toplumunun yasal açıdan erişkin olanlara davranışlarında tam özerklik tanıma isteğini sınırlıyordu. Buluğa ermiş gerek erkek çocuklar, gerekse kız çocuklar –yasal olarak ergen olmaya yaklaşanlar– "tensel iştah uyandırıcı" (*müşteha*) olabilir, dolayısıyla da erişkin erkekler tarafından arzulanabilir idiler. Kadın ile erkek arasındaki yaşamsal bir fark da cinsel açıdan arzu edilebilirliğin, toplum içinde özerk bir birey olarak işlev görme yetisi açısından yarattığı sonuçlarda yatıyor. Kadının toplumsal tanımında cinsel açıdan arzu edilebilirlik, erişkinliğin ilk ve orta dönemleri boyunca, başka bir deyişle çocuk yapma yıllarında (zorunlu olarak) sürüp giden bir öznitelikti. Kadın için (her ne kadar kadının hareketliliği cinsler arasındaki teması sınırlayan toplumsal normlarla kısıtlanabiliyorduysa da), erkeğin cinsel arzusunun nesnesi olmak, toplumsal olgunlukla bağdaşmaz değildi. Erkek içinse böyle olmayıp, cinsel açıdan arzu edilebilir olmak toplumsal olgunlukla bağdaşmıyordu ve buluğdan olgun erişkinliğe geçiş daha sorunluydu (göreceğimiz üzere bu fark, geçiş döneminde erkek ve kadınla ilgili terimlere de yansıyordu). Erkek erişkinliğinin toplumsal/cinsel açıdan oluşması, erişkin erkeğin girilen (arzu edilen) olmaktan çok, giren (arzu eden) olmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla erkekler, bir kez tam fiziksel (ve bu nedenle, hukuki) olgunluğa eriştiler mi, cinsel nesne olarak dokunulmaz oluyorlardı. Erişkin erkeğin kendisine girilmesine izin vermesi, sapkın, hastalıklı sayılıyordu.

Bu noktada, Osmanlı erken modern cinsellik kavramlarına ilişkin bu incelemeyi bazı yorumlarla çerçevelemek gerekecek. Bazı kavramları yerine oturtmak için çok büyük çoğunluğu erkekler tarafından yazılmış ve çoğu ya resmi ya da edebi erkek söylemini temsil eden kayıtlara dayandığımızdan, burada tartışılan cinsel normlar zorunlu olarak, erişkin erkek perspektifinin süzgecinden geçirilmiş olanlar. Kadın cinselliğinin nasıl anlaşılmış olabileceğine dair bilgimiz pek az, çünkü hukukla ilgili literatür de, İslamiyete özgü bir ahlak-eğlence karışımı olan *edeb* de kadını cinsel nesneden başka bir biçimde sunmuyor. Eş-erotik [*homoerotic*] çekiciliğe gelince, seviciliğin hoşgörülüp hoşgörülmediği ya da hangi koşullarda

---

12 Zikreden Ronald C. Jennings, "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. 77 Bu sözün başka bir kullanımı için, bkz. 1590 Ankara mahkeme kayıtları, zikreden Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, Ankara, TTK Basımevi, 1974, s. 85, 144.

hoşgörüldüğü açık değil. Erkek eş-erotizmi söz konusu olduğunda diğer Akdeniz ve Yakındoğu toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da erken modern dönemde *erişkin* erkeklerin kendi aralarındaki cinsel beraberlik "eşcinsellik" ya da sapkınlık sayılırken, erişkin erkeklerle genç erkek çocuklar arasındaki cinsel beraberlik öyle yorumlanmamış gibi görünüyor.[13] Ancak, bundan, oğlancılığın her zaman rahatça kabul gördüğü sonucu çıkarılmamalı: Osmanlı toplumunda erken modern dönemde gerek şeriat gerekse örfi hukuk bu konuda yasal cezalar öngörüyor, ayrıca, herkesçe kabul edilen toplumsal kısıtlamalarla bu pratiklerin sınırlanması hedefleniyordu.[14] Erişkin erkekler arasındaki cinselliği cezalandıran yasaların olmaması yanında, hem oğlancılığı alışkanlık haline getirenler hem de küçük oğullarını korumayı başaramayan babaları cezalandıran yasaların varlığı kayda değer bir nokta. Erişkin erkekler arası cinselliği cezalandıran bir yasa bulunmamasının olası anlamları: erişkin erkekler arası cinsel ilişki yaygın değildi ve/veya bu ilişki erişkin erkek/erkek çocuk ilişkisinden daha çok üstü örtülüydü, dolayısıyla da yasanın müdahalesine daha az yol açıyordu ve/veya bu ilişki hukuk dışı yaptırımlara bağlanmıştı.

İki cinsin çocukluktan çıkarken gösterdiği farklı toplumsal gelişme ritmleri, erişkinliğe geçişin betimlenmesinde kullanılan dile yansımış. Burada dikkati çeken nokta, bu dönemde erkekler için epeyce terim varken, dişiler için yaygın kullanılan tek bir terim ("kız") bulunması. Erkeklerin sorunsal bir biçimde, gizil cinsel nesne olmaktan çıkıp cinsel başlatıcı/sorumlu erişkin konumuna geçmelerinin bir dizi terim üretmesi şaşırtıcı değil; düşündürücü olan, doğumdan evliliğe kadar süren bu uzun dönem boyunca dişi için *tek* bir terim bulunması. Yukarıdaki Vaka 2'de, "kız" sözcüğünün iki ayrı kullanımını görüyoruz: "kız çocuğu" ve "[birinin] kızı" Bu sözcük tüm mahkeme kayıtlarında yaşamın ergenlikle evlilik arasındaki yılları kastedilerek de kullanılıyor: Örneğin, köylü kızı

---

13 Müslüman toplumlarında erkek eş-erotizmi konusunda bkz. Everett Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York, Routledge, 1991 içinde, s. 50-79; Walter Andrews, "The Sexual Intertext of Ottoman Literature: The Story of Me'âli, the Magistrate of Mihalich", *Edebiyat* (yeni dizi) 3 (1989), s. 31-56.

14 Oğlancılığa ve genel olarak livataya konan cezalar için, bkz. Colin Imber, "Zinâ in Ottoman Law", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, 1983 içinde, s. 64, 80, 82 ve Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 101-102. Denetleyemediği bir tutkuya yenilen ve dolayısıyla toplumsal olarak kenara itilen bir erişkin erkeğin bütün bir toplumsal ilişkiler sistemini tehdit eden bir tehlike yaratmasıyla ilgili bir edebi perspektif için, bkz. Andrews, "The Sexual Intertext."

Meryem, babasının bir gece değirmenden dönerken nişanlısıyla buluşmasına rastlaması ve genç adamın giysilerini aşırması üzerine görülen duruşmada, nişanlısı Tanrıvirdi tarafından da böyle tanıtılıyor ("Meryem adlı kızla nişanlıyım").[15]

Bu nedenle, evlenmemiş ve ergenlik çağını geçmiş dişinin kastedildiği "kız" sözcüğünü genellikle rastlandığı üzere "bakire" olarak çevirmek bir miktar yanıltıcı ya da eksik olabilir.[16] Bekâretin yaşam çevriminin bu aşamasıyla resmen bağlantılandırılmış bir ideal olduğunda kuşku yoksa da, söz konusu aşamanın tek bileşeni bekâret değildi (ayrıca, yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere bekâr kadınların tümü bakire değil). Çocukluktan evliliğe kadar olan yaşam dilimini özetleyen "kız" sözcüğü yan anlamları açısından daha zengin. Genel anlayışa göre bu dilimin ayrı altbölümleri de vardı, ancak, bağlamı sayesinde ya da başka kelimeyle değiştirme yoluyla özel bir alt aşamaya ait bir anlam (örneğin, "kız çocuk") kazanabilen temel terimin varlığını sürdürmesi, bu yaşam çevrimi aşamasına bağlı kavramların birleştiğini gösteriyordu. "Kız" teriminin aynı zamanda "birinin kız evladı" anlamına geliyor olması, buradaki süreklilik öğesinin kadının evlilik öncesinde anne ve babasına bağımlı olma statüsü olduğunu akla getiriyordu (bu durumun erkeklerdeki paraleli, genç ve küçük çocuk anlamını veren terim olarak "oğlan" ve bu terimin küçültme eki almış çekimi "oğlancık"ın, doğrudan doğruya "birinin oğlu olma" anlamıyla bağlantılı olmasıdır).

Kadın için, kimliğin dönüm noktası evlilikti. Bu nedenle kadın, evli olduğunu ya da daha önce evli olmuş olduğunu anlatan bir dizi terimle biliniyordu (İngilizcedeki gibi, hiç evlenmemiş erişkin kadın olma gibi bir toplumsal anomali için hiçbir standart terim bulunmadığı anlaşılıyor). Yeni evlenen kadın, "gelin"di. "Gelin" sözcüğü aynı zamanda birinin oğlunun eşi anlamına gelmektedir; kadın her ne kadar kocasının ailesi için her zaman "gelin" ise de, kadının kendisine göndermede bulunulduğunda kısa bir yaşam diliminin adı olmakta, bebek doğup yeni hane halkı birimi yaratıldığında bu dilim sona ermektedir. "Gelin" terimi genç yeni evli kadının henüz yalnızca kocasının ailesinin yeni mensubu kimliğinde olduğunu vurgulamaktadır (bununla birlikte, kocasının adıyla değil baba adıyla tanımlanmayı sürdürdüğünden, doğduğu aileye olan bağlılığı da unutulmamıştır). "Gelin" terimi hukukla ilgili metinlerde pek sık geçmemekle

---

15 Ayıntab Şeriye Sicili No. 2, varak 153, Vaka c.

16 Kızın ya da kadının bakire olduğunu özel olarak belirtmek gerektiğinde teknik bir terim olan "bikr" kullanılabilir (bkz. Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili* içinde, Vaka 346 ve 970).

birlikte, Ayıntab kadı sicillerindeki ilginç bir davada bu terim –aşağıda tartışılacak olan– olaya karışan kadın kategorileri sayılırken kullanılmıştır.

Erkeklerde çocukluğun bitişiyle evlilik arasındaki dönemi belirten sözcük sayısının daha fazla olması, Osmanlı toplumunda erken modern dönemde erkekleri evliliğe götüren toplumsal olgunlaşma sürecinin kadınlardakine oranla daha karmaşık biçimde algılandığını düşündürüyor. Cinsellik çerçevesinde düşünüldüğünde söz konusu olan yalnızca gizil cinsel nesne olmaktan çıkıp cinsel başlatıcı olmaya geçmek değildi; bunun ardından, etkin erkeğin gizil avcı olması sorunu geliyordu. Hem kadınlarla erkek çocukları korumak, hem de genç erkeklerin enerjisini üretken kullanımlara yöneltmek için toplumsal müdahale gerekmekteydi. Osmanlılarda (ve genel olarak Ortadoğu'da) toplumsal denetimin yalnızca kadınlara sınırlamalar getirdiği üstünde fazlaca durulursa da, erkeklerin, en azından bazı erkek sınıflarının (tehlikede olanlarla, başkaları için tehlike yaratanlar) hareketlerine de denetimler konduğunu görmek için fazla uzağa bakmak gerekmiyor.

Çocukluktan erişkin erkekliğe geçiş iki aşamada gerçekleşiyor: ergenlik aşaması ve henüz toplumsal açıdan olgun evli aile reisi rolüne girmemiş ama cinsel açıdan olgun genç adam aşaması. Bu iki aşamadan ilki için genellikle, "genç" ya da "erkek çocuk" anlamına gelen "oğlan" terimi ve bunun küçültme eki almışı olan "oğlancık" kullanılıyordu. "Kız" terimi gibi bu terimler de hukuk dilinde standart olarak kullanılan, yaygın sözcüklerdendi. Daha dar ve teknik açıdan daha kesin bir terim ise, Arapçadan gelen *emred* terimiydi; yaygın bir biçimde "sakalı bitmemiş genç"lere gönderme yapıyordu. Bu terim, özgüllüğü nedeniyle hukuk söyleminde, özellikle fetvalarda sık sık kullanılmışsa da, edebiyatta ve erotik yazılarda da görülüyordu.[17] Erotik edebiyatın temel bir izleği sakallı genç adamların çekiciliğini savunmak idiyse de, genç adam fiziksel açıdan olgunlaşıp sakalı çıkınca artık "tensel açıdan çekiciliğini" yitirmiş sayılıyordu.

Bu iki aşama arasındaki geçiş, belirsizliklerle dolu olduğundan, dikkatle soruşturuluyordu. Şeyhülislam Kemalpaşazade (ö. 1534), cemaat ibadetinde gençlerin yerine ilişkin iki fetvasında, fiziksel açıdan olgunlaşmakta olan gencin artık yakın çevresindeki erişkin erkekler için rahatsız edici bir uyarıcı olmayacakları, dolayısıyla rahatlıkla cemaatin arasına katılabilecekleri zamanı belirlemenin önemini vurguluyor:

> Soru: On beş ya da on altı yaşındaki bir oğlan iyi niyetle namazda ön safta durmayı ister, imamsa şöyle der: "arkanda namaz kılanların namazı geçersiz

17 Bildiğim kadarıyla, kadınların ve/veya oğlanların belirgin özellikleri ve çekiciliği üstüne bilgiler içeren zengin şehrengiz edebiyatı üstünde henüz çalışılmamıştır.

olur" ve [ön safta durmasını] engellemek ister; imamın hukuken böyle bir yetkisi var mıdır?
Cevap: Evet, adı geçen oğlan müşteha [iştah uyandıran] ise.[18]
Soru: On beş ya da on altı yaşındaki bir oğlan namaz kıldırabilir mi?
Cevap: Kıldırabilir, eğer bâliğse.[19]

İkinci aşamayı, cinsel açıdan olgun olmakla birlikte henüz evlenmemiş ya da yeni evlenmiş (bu nedenle de henüz tam olarak toplumsallaşmamış) genç erkek aşamasını belirten çok sayıda terim kullanılıyordu. Bu terim bolluğu, genç erkek cinsel açıdan erişkinliğe geçişi başarmış olsa bile yaşamının hâlâ geçici, yerleşiklik kazanmamış bir aşamasında olduğunu ima ediyor. Yaygın kullanılan iki terim, Türkçe "ergen" ve Arapçadan gelme ***mücerred***, genç bekâr olmanın bu aşamasına, yansız gibi görünen bir göndermede bulunuyor; bu iki terim, Süleyman dönemi yasalarının metinlerinde birbirinin yerine kullanılabiliyor.[20] Francisci Meninski'nin 17 yüzyıl sonları kullanımını gösteren sözlüğü, her iki terimin tanımında da bekârlığı vurguluyor.[21]

Yaşam çevriminin bu aşamasına mali açıdan da bakılabilir: devlet, imparatorluğun gelir üreten nüfusunu belirlemek için zaman zaman tahrirler yaptırıyordu, aynı zamanda da genellikle bu tahrirlerle birleştirilen ve eyaletlerin mali idareleri ile vergi tahsilatını düzenleyen yerel kanunnameler vardı. Sık rastlanan ilginç iki terim, babasının çatısı altında oturmakta olan bekâr erkekler için mali konularda kullanılan ***mücerred*** terimi ile, bağımsız evi olmayan ya da yalnızca derme çatma bir barınağı olan (yeni) evli erkekler için kullanılan ***bennak***'tı.[22] 1487 tarihli bir eyalet kanunname-

18 Kemalpaşazade, "Fetava" (Süleymaniye Kütüphanesi, yazma, Darü'l-Mesnevi 118), varak 5a.

19 *Agy.*, varak 8b.

20 Kanun metinlerinde bu iki terimin birbirinin yerini aldığı madde üçe bakın (Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 57).

21 Francisci Meninski, *Lexican Arabico-Persico-Turcicum*, 4 cilt, Viyana, 1780-1802, c. 1, s. 106, c. 4, s. 379.

22 *Bennak*'la ilgili genel bir tartışma için, bkz. Halil İnalcık, "Bennak", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı ve Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livâsı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 95-98. Ayrıca bkz. bu dönemle ilgili çeşitli tahrir defterleri; tümü Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara: Bruce McGowan, *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri* (1983), burada tam vergi 22 akçe olarak belirtilmiştir; Ömer Lûtfi Barkan ve Enver Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I* (1988); Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası* (1989); Baheddin Yediyıldız ve Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I: 1455 Tarihli Tahrir Defteri* (1992), burada bennak için vergi aralığı 11 akçeyle 20 akçe arasındaydı, en yaygın vergi miktarı ise 12 akçe; İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (1990), burada tam vergi 50 akçe, bennak ise 18 akçeydi.

sinde *mücerred* ile *bennak* arasındaki ilişki şöyle tanımlanıyor: "Defterde mücerred kaydolunan kimesne teehhül etse [evlenirse] bennak resmi alınır."[23] Uygulama, gerek verginin tanımı açısından, gerekse vergi mükellefiyeti açısından, yerine göre değişiyordu kuşkusuz: Bazı yerlerde bennak medeni durumuna bakılmaksızın topraksız köylüydü, bazı yerlerde ise mücerred herhangi bir vergi ödemiyor, ürettiği babasına olan borcunun ödenmesi sayılıyordu. Ancak, fiili vergi yüküne bakarsak bekâr/yeni evli genç adamla yerleşik aile reisi arasında her zaman çarpıcı bir fark görüyoruz: Mücerredlerin genellikle ödediği yıllık vergi miktarı 6 akçe, bennaklarınki 12 akçe vergi, aile reislerininki ise 40 akçe. Vergi açısından, ister evli olsun ister olmasın, genç adamın yükü yerleşik aile babasınınkinden önemli ölçüde hafifti.

Genç bekârın yaşam çevrimini tanımlayan tüm terimler yansız değildi. Bekârlığın gizil bir tehlike sayıldığı, toplumsal açıdan huzur bozucu "levend" teriminin 16. ve 17 yüzyıl kayıtlarında sık sık geçmesiyle ortaya çıkıyor. Levendin açık özniteliklerinden biri, dikbaşlılığı, özellikle cinsel açıdan saldırgan oluşudur; bu da, olası kurbanlarının güvenliği için koruyucu önlemler alınmasını gerekli kılıyordu. Örnek olarak, Süleyman dönemi yasalarında yer alan aşağıdaki hüküm gösterilebilir:

> Levendler, avret ve oğlanların su almaya ya da çamaşır yıkamaya geldiği yerlere gelmemelidir, gelmeleri engellenmelidir. Direnirlerse kadı onları cezalandırmalıdır: Cezası her çift kırbaç için bir akçe olacaktır. Ve levendler hamam önünde ya da hamam yolunda toplanmayacaktır.[24]

Söz konusu dönemde levend teriminin birden çok anlamı vardı. Çapkın erkek anlamındaki kullanımı, sadece bekâr ya da genç erkeklerle bağlantılı değildi. Gönüllü ya da paralı asker anlamında da kullanılıyordu; bu kullanım başlangıçta bahriyeli asker anlamına gelirken, 17. yüzyıla gelindiğinde yaygın bir biçimde, köyünü ve kasabasını terk edip Anadolu'daki güçlü paşa hanelerine kapılanan erkekler için kullanılır oldu.[25] Çapkın erkek anlamındaki levend ile gönüllü asker anlamındaki levend arasındaki ilişki şu olgudan kaynaklanıyora benziyor: Yerel bir topluluğa mensup olmayan ve padişahın daimi askerlerindeki grup sadakatinden de yoksun, köksüz birey olan gönüllü asker, tam da bu nedenle toplumsallıktan çıkmış, içgüdü ve iştahın aşırılıklarına daha kolay kapılabilecek bir erkekti.

---

23 Özdeğer, *Ayıntab Livâsı*, s. 97

24 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 88, 126.

25 Levend terimiyle ilgili olarak, bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt, İstanbul, 1946-54, c. 2, s. 358-59.

Meninski'nin, Latince tanımlarının özetinde sık sık bir de İtalyanca özet verdiği 17. yüzyıl sonlarına ait sözlüğü, levend terimini "özgür, istediği yere giden, becerikli, gönüllü serüvenci, asker" olarak özetliyor.[26] Levend sözcüğünün bir noktada "güçlü, yakışıklı genç" anlamını kazanmış ve yakın zamanlarda da Türkiye'de sevilen bir ad durumuna gelmiş olması pek de şaşırtıcı değil.[27]

Bütün genç erkekler levend değildi kuşkusuz. Ne var ki, levendin toplumsallaşmamış olması, evlenip uygarlaşmamış genç adama neler olacağını gösteriyordu. Dolayısıyla, genç adam, daha genel olarak da bekâr, kendi toplumunun hem yararınaydı hem de gizil zararına. Genç adamın enerjisi, olumlu bir biçimde, örneğin savaşa yönlendirildiğinde, ortaçağ sonları ve modern dönem başları Osmanlı toplumunun destanlarında ve halk edebiyatında övülen bir nitelikti. Toplumsal düzeni korumaya çalışan bir kent kültüründe, genç adamın cinsel saldırıda dile getirilme tehdidini taşıyan dizginlenmemiş enerjisi gizil bir tehlike oluşturuyordu. Bazı bölgelerde, bu grubun aile çevrelerinden uzak tutulması amacıyla özel bekâr odaları ya da mahalleleri kurulmuştu.[28] Genç adamların belirsiz enerjisinden ileri gelen bu gerilim hiç kuşkusuz, ortaçağ ve erken modern Osmanlı toplumunun belirgin özelliklerinden olan dostluk ve dayanışmaya ya da yiğitliğe dayanan örgütler yoluyla bu grup çevresinde toplumsal bir denetim ağı kurulmasındaki etkenlerden biriydi. Bu örgütler, bir mesken, hiyerarşik bir yapı ve eğitim sağlanması yoluyla ve topluluk ritüelleri sayesinde, hem toplumun bu gizil sorun yaratıcı öğesi için bir fiziksel yer –"güvenli bir alan"– sağlamış oluyor, hem de enerjisini toplumsal (ve siyasal) açıdan yapıcı hedeflere yönlendiriyordu. Gerçekten de devlet, genişleme döneminde, ahilik ve zaviyeler gibi dostluk ve dayanışma örgütlerinin disiplininden, enerji yoğunlaşmasından yararlanmıştı; bu örgütler hiç kuşkusuz, ünlü yeniçerilerin örgütlenmesinde örnek oluşturmuştu.

Kadınları çevreleyen toplumsal denetim ağı ise, fiziksel olgunlaşmayla değil, evlilikle birlikte başlıyordu. Her ne kadar bekâret değerli sayılıyorduysa da, ergen genç kızların evli olanlardan daha özgür hareket ediyora benzemesi ilginçtir. Daha önce de gördüğümüz üzere "kız" sözcüğünün

---

26 Meninski, *Lexicon*, 4:241: *libero, che va doue vuole, bravo, venturiere volontario, soldato.*

27 *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, İstanbul, 1981, s. 709. Bu tanım yakın zamanlarda oluşmuşa benziyor, çünkü 19. yüzyıl sonları Redhouse sözlüğünde böyle olumlu bir anlam yer almıyor; bkz. J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, H. Matteosian, 1921, s. 1645.

28 Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, 6 cilt, İstanbul, 1280/1863-64, c. 6, s. 141.

kadınların evliliğe kadar olan dönemleri için kullanılmaya devam edilmesi, evlilik öncesi kadın cinselliğinde hiçbir dönüm noktasının olmadığını düşündürüyor. Cinselliğin bu yorumu, birbirini dışlamayan, kayda değer iki sonuç doğuruyor. Bunlardan birincisi, kadının arzularının evlilikle tetiklenene kadar ortaya çıkmadığına inanan bir kadın cinselliği anlayışı. Böylesi bir görüş, özellikle, şer'i yasalar hakkındaki elkitaplarında kadınların evliliğe rıza göstermeleriyle ilgili kurallarda belli oluyor; buna göre, bakire sessiz kalıyorsa, yani itiraz etmiyorsa razıdır; oysa daha önce evlenmiş kadınların rızasının, işitilebilir bir sesle dile getirilmiş olması beklenmektedir, çünkü "erkekle ilişki kurmuş olduğu için, bakireler gibi sessizlik ya da utanç gösteremez".[29] Kadın cinselliğinin evlilik öncesinde farklılaşmadığı kavramının ikinci sonucu ise kadınlarda evlilik için yeğlenen yaşlar ile erkeklerde yeğlenen yaşlar arasındaki fark: kadınlar fiziksel olgunluğa erişince evlenip böylece cinsel arzuları evlilik içinde uyanırken, erkeklerin evliliği arzunun uyanmasından sonraya bırakılabiliyordu.

TOPLUMSAL OLGUNLUK ÇAĞI

Erişkinlik, gerek erkekler gerekse kadınlar için bir tür toplumsal platoydu, her ne kadar dümdüz değilse de bir kez ulaştılar mı yaşamlarının sonuna kadar orada kalıyorlardı. Erişkinliği gösteren yaygın terimler, erkek için de (er), kadın için de (avret ve hatun) ölüme dek süren bir yaşam çevrimi anlamını taşıyordu. Terimlerdeki bu istikrar, bu dönemde kişi yaşamındaki doğal statü değişikliklerinin (örneğin, yaşlanma ve dulluk), temeldeki süreklilikten daha az önemli olduğunu düşündürüyor. Bireyler "genç" ya da "yaşlı" olarak betimlenebiliyordu; dullar ve yaşlılar için standart terimler vardı; ancak, dönemin kadı sicillerinde erişkinlerin yaşının hemen hiç belirtilmemesi, erişkinlik kavramının bir son ve düz aşama olduğunu akla getiriyor. Osmanlı adalet sisteminde yaşın önem taşımaması, statünün yıllar hesap ederek değerlendirilmesine ilgi duyulmamasıdır; önemli olan, yaş değil, kişinin ulaştığı yaşam çevrimi aşamasında toplumun beklentilerine ne ölçüde uyduğudur.

Bu aşamayı başlatan neydi? Kişinin bu aşamaya tam olarak ulaştığını gösteren neydi? Temel koşullardan biri evlilikti. Evlilik, uygarlaştırıcı bir kurum sayılıyordu. Evlenmeyen genç kadınlar erişkin kimliği veren bir rolden yoksun kalıyor, evlenmeyen genç erkeklerse toplum dışı bırakılma tehlikesine düşüyordu. Gerçekten de, evlenmek anlamına gelen terimlerden biri olan "teehhül etmek" (bir eş almak), aynı kökten [*ehl*] türeyen,

---

29 el-Merginani, *The Hedàya*, çev. Charles Hamilton, Londra, Wm. H. Allen ve Ort., 1870, s. 35.

aileyi, hanehalkını ve zürriyeti ehlileşmekle, yerleşmekle birleştiren bir dizi sözcükle bağlantılı. Karı koca gibi evliliğe özgü terimlerin seyrek kullanılmış olması, "avret" ve "er" terimlerinin erişkinliği evlilikten ayrılmaz kıldığını düşündürüyor. Fetvalarda ve mahkeme kayıtlarında *zevc* terimi kullanılabiliyordu; hukuk usulünde de taraflardan evli olup olmadıklarını belirtmeleri istenmişse bu belirtim "helâlim" ya da "menkuham" (nikâhlı eşim, evli olduğum kişi) biçiminde kayda geçmiş. Ancak, tarafların ve tanıkların anlatılarını içeren ifadelerde bu teknik terimler bulunmuyor, onların yerini avret ve er terimleri alıyor. Kanuni Sultan Süleyman'ın yasalarında evli kadınları belirtmek için "erlu avret" sözü kullanılıyordu.[30]

Bununla birlikte, evlilik erişkinlik için yeterli koşul değildi, çünkü evlilik, daha önce de gördüğümüz üzere kişiye tam olgunluğun toplumsal (ve mali) yükümlülüklerini getirmeye yetmiyor. Bu konuda evlilik bağı cinsel etkinliği meşrulaştırması açısından hatırı sayılır bir toplumsal önem taşısa da, yeni evli çift, deyim yerindeyse henüz "olmak üzere"ydi; kendi kimliğine kavuşmamış, gelişme halinde bir hane. Hane halkının pekişmesindeki yaşamsal öğe, çocuk üretilmesiydi. Hamilelik ve çocuk büyütmek, kadının ve erkeğin toplumsal açıdan olgun erişkinlere dönüşmesinde evliliğin kendisinden daha çok önem taşıyordu. Ebeveyn olmak kişiyi top-

lumsal sorumluluk merdiveninde yükseltiyor, başka kişilerin ***sorumluluğunu taşımak*** kendi evcil birimini yaratmasının yolunu açıyordu.

Evlilik, çocuk yetiştirme ve ev yönetimiyle belirlenen yaşam çevrimi aşamasında "avret", ya da konuşma dilindeki söylenişiyle "avrat" sözcüğü, "kadın" anlamını, özellikle de Türkçede "birisinin karısı" anlamını vermek için en çok kullanılan sözcüktü.[31] Hukuk metinleri de içinde olmak üzere çok çeşitli kaynaklarda standart terim buydu. İstanbul'da kadınlara ayrılmış pazar ve hamamlar Avrat Pazarı ve Avrat Hamamı diye adlandırılmıştı. Yine yaygın olarak kullanılan terimlerden bir diğeri, "hatun" terimi ya da bu terimle akraba olan "hatun kişi" sözüydü. Mahkeme kayıtları, bu iki terimin birbiri yerine kullanılabildiğini düşündürüyor. Bazı yerlerde, örneğin Ankara'da hatun daha yaygınken, Ayıntab'da diğeri yaygındı. Kadın taraf mahkeme kayıtlarında sık sık hatun kişi olarak tanıtılıyordu; buna karşılık, kayda geçmiş ifadelerde avret deniyordu.

Hatun sözcüğü saygınlık ve sınıf –yani (özellikle unvan olarak kullanılmışsa) üst sınıf– anlamı da taşıyabildiğinden, daha karmaşık çağrışımları vardı. Bu tür bir kullanımda hatun sözcüğünün İngilizceye ***lady*** olarak çevrilmesi daha iyi olur, çünkü ***lady*** ile ***woman*** arasındaki zıtlık, ha-

---

30 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 57

31 Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, s. 1327

tun ile avret arasındaki zıtlıkla aynı türden; Meninski'nin sözlüğünde avret sözcüğü *donna, e moglie* (kadın, [birinin] karısı) olarak tanımlanırken, hatun sözcüğü *signora, matrona, dama* olarak tanımlanıyor.[32] Bu saygınlık ve statü yüksekliği anlamı, terimin kutsal yerlere gönderme yapılırken kullanılmasıyla da artmış olmalı; sözgelimi, Mekke için, daha özgül olarak da İslamiyette en kutsal tapınma yeri olan Kâbe için kullanılan *hatun-ı kâinat* sözü böyledir.[33] İdari sınıf mensuplarına gönderilen fermanlar daha resmi olan hatun sözcüğünü kullanma eğilimi gösterirken, yine merkez kaynaklı olan yerel yasalar, konuşma diline daha yakın olan avret sözcüğünü kullanıyor.

Evli kadınla ilişkilendirilen ideal nitelik, onurdu. Kadının onurunu gerek kendi adına gerekse kocasının adına temel önemde sayan bu vurgu, atasözlerinde de korunmaktadır: "Avreti ar zapt eder, er zapt etmez" örneğindeki ve "avretini sikdiğim" küfüründeki gibi. Kadının onuru, alçakgönüllülük ve iffet olarak tanımlanmış ve toplumsal cinsiyet ayrımını düzenleyen kurallara sıkı sıkıya uyulmasına bağlanmıştı.[34] Başka bir deyişle, kişinin onurunu tehlikeye atmanın en çabuk yolu, yakın kan bağı bulunmayan, öteki cinsten kişilere toplumsal ya da cinsel bir uygunsuz davranışta bulunmak oluyordu.

İffetin bakirelerden çok evli kadınlarla ilişkilendirilmesi ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Evli kadınların vurgulanması, erkek soyunun saf tutulmasıyla, başka bir deyişle, evlilikte doğan çocukların kocadan başka bir babadan olmaması kaygısıyla bağlantılıydı. Bekâr bir kadının hamileliği, istenmeyen bir durum olmakla birlikte, hiçbir erkeğin soyunu tehdit etmediğinden (baba, evli olsun olmasın, babalığı kabul edip etmemekte serbestti), evli kadınların zinasından daha önemsiz bir toplumsal rahatsızlık yaratıyordu.[35] Böylece, avret olmaya geçişin neden evlilikle değil de çocuk yetiştirmeyle gerçekleştiği ve iki cins arasındaki teması düzenleyen kuralların

---

32 Meninski, *Lexicon* 2:527 (hatun), 3:780 (avrat).

33 *Agy.*, 2:527

34 Abu-Lughod'un (*Veiled Sentiments*), onur/utanç üstüne, bu makaleyle ilgili nefis bir incelemesi var: "Ar" gibi terimler (tıpkı Abu-Lughod'un çözümlemesindeki *haşem* gibi), sözcük anlamları utanç olmakla birlikte, gerek kadınlar, gerekse erkekler için onur anlamını kazanmıştır.

35 Onur konusu ve bunun Türkiye'de babalığın meşruluğu ile bağlantısı hakkında çağdaş antropolojik perspektifler için, bkz. Michael Meeker, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), s. 243-70, 383-422, ve Carol Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press, 1991, özellikle s. 38-42.

neden avretlerde kızlarda olduğundan daha sıkı tutulduğu açıklık kazanıyor. Bu dönemdeki fiziksel hareketlilik konusunu ele alan birçok fetva ve dava, genç kızların köylerinde ya da kentteki mahallelerinde evli büyüklerden daha az gözetim altında hareket ettiklerini düşündürüyor. Levendlerden ve diğer huzur bozucu erkeklerden kimlerin korunması gerektiğini düzenleyen kanunnamelerde belirtilenler, genç kızlar değil, evli kadınlarla genç erkek çocuklardı. Yukarıda adı geçen ve avret ile oğlanı taciz eden levendleri cezalandıran yasal düzenleme bunun bir örneği. Bir başka örnek ise 1583 yılında Ankara sancakbeyine gönderilmiş ve mahkeme siciline kaydedilmiş bir padişah emirnamesi; padişah burada sancakbeyine meyhaneleri kapatmasını emretmekteydi, çünkü doğrudan kendisine başvuran biri, "ahlaksız kişiler gece ve gündüz açıktan açığa aşırı miktarda sarhoş edici içkiler içip, hamama gitmekte olan hatunlara ve okula gitmekte olan oğlancıklara her türden tacizde bulunmaktadır" diye şikâyet etmişti. Belgede daha sonra aynı yakınma yinelenerek, yoldan çıkmış kişilerin sarhoş olup "Müslümanların ehl ü ayâllerine ve oğlancıklara dahl u ta'arruz..." ettikleri belirtiliyordu.[36]

Bu belgelerde kızlara yer verilmemiş olmasından evlilikte bakireliğe değer verilmediği anlaşılmamalı; gerçi, insanın hemen aklına bir kadına ya da erkek çocuğa yapılan saldırının bir genç kıza yapılandan daha büyük bir toplumsal suç sayıldığı geliyor, ama bu noktada biraz düşünmek gerekiyor. Olası açıklamalardan biri, genç kızlar cinsel açıdan olgunlaşır olgunlaşmaz evlendirildiklerinden, sokaklarda pek fazla çekici genç kız dolaşmaması olabilir. İkinci bir açıklama, Osmanlı ülkesinin bazı bölgelerindeki geleneksel kız kaçırma olaylarının, genç kızlara karşı işlenen cinsel suçlar konusunu farklı bir biçimde ele almaya itmiş olabileceğidir; bu varsayım, yukarıda sözünü ettiğimiz yasanın kız kaçırmayı ve kaçırma niyetini cezalandıran maddelerinde kadınların yanı sıra genç kızların sayılması (buna karşılık, erkek çocukların sayılmaması) olgusuyla da doğrulanıyor ("bir kişi bir kadını ya da bir kızı kaçırırsa...").[37]

Ancak, yaşam çevriminin bu uzun aşamasındaki dil istikrarı, aşama içindeki ayrımların gözden kaçırılmasına neden olmamalı. 16. yüzyıl kaynaklarında, sık rastlanmasa da "yaşlı kadın" anlamına gelen bir terim vardı aslında: Gündelik dilde "kadın", "birisinin karısı" ya da genellikle olumsuz içerikli olmak üzere "yaşlı kadın" ya da "dedikoducu" anlamına gelen "karı" terimi. Öte yandan, yaş olgusu kadın hiyerarşisinde genellik-

---

36 Halit Ongan, *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicili*, Ankara, TTK Basımevi, 1958, s. 5-6.

37 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 59 ve 98.

le saygınlıkla ve üst bir konumla bağlantılıydı. Bu konum, ileri yaşlardaki kadınların toplumsal ve törel davranış açısından daha yüksek standartlarda olacakları ve toplumsal düzenin gerek hakemleri gerekse güvenceleri olarak davranacakları beklentisini de beraberinde getiriyordu. Kadınlar yaşlandıkça, özellikle menopoz dönemini aşmışlarsa, kendi hanehalkları için onursuzluk kaynağı olmaları tehlikesi azalıyor ve dolayısıyla hareketlilik ve erkeklerle temas olanakları artıyordu. Ebussuud Efendi'nin (yukarıda sözü edilen), yaşlı kadınlar cuma namazlarını camide kılabilir fetvasının ardında yatan varsayım da bu olabilir.

Yaşlanma olgusunu bugünün standartlarıyla ölçmemeli. Osmanlı hanedanındaki erişkin kadınların statüsünde otuz dört yaş dolaylarında bir yükselmesi olduğuna ilişkin kanıtlar var. Günümüzde bu yaş, kadının yaşlı sayılması için hayli erken gibi duruyorsa da, ortalama ömrün uzamasının gerçekte daha sonraki bir yaşta olgunlaşma, daha doğrusu yaşam çevriminin bu denemede tartışılan tüm aşamalarında bir uzama anlamına geldiği unutulmamalı. Otuz dört yaşla ilgili olarak önemli bir nokta varsa, o da, "orta yaşlı" bir kadının (ya da erkeğin) çocukları artık yasal olgunluğa, evliliğe ve üreme etkinliklerine yaklaştığından, kadının kendisinin üremeyle daha az ilişkili görülmesiydi. Daha doğrusu, cinsel ilişki bir kirlenme ve dolayısıyla geçici bir toplumsal yetmezlik getirdiği ve gebelik ile doğurma kadınlar için kirlilik zamanları olduğu için bu yaştaki kadın, cinsellik dışı düşünülmeyi isteyebiliyordu.[38] Ayrıca, Müslüman etik geleneksel olarak cinsel arzuda ılımlılık ve kendine hâkim olmayı gerektiriyordu. Şu sıralar yapılmakta olan antropoloji çalışmalarında, kadınların yaşları ilerledikçe kocalarıyla cinsel ilişkiyi sürdürseler bile dışarıya karşı cinsel ilişkiyle ilgilenmeyen bir tavır sergiledikleri kaydediliyor.[39] 16. yüzyıl ortaları Osmanlı tebaası, Padişah Süleyman'ı hasekisi Hürrem'e bağlılığı fazla uzadı diye eleştiriyordu; en büyük şehzadesi kendi hanesini oluşturup siyasal kariyerine başlamış, çocukları olmuştu. Hürrem ise padişahı aşk iksirleriyle sarhoş eden bir cadı gibi görülür olmuştu.[40]

---

38 Müslüman toplumlarda kirlilik konusu ve bunun toplumsal sonuçları için, bkz. A. Kevin Reinhart, "Impurity/No Danger", *History of Religions* 30/1 (1990), s. 1-24 ve Julie Marcus, *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Atlantic Highlands, NJ, Zed Books Ltd., 1992, özellikle Bölüm 5.

39 Erika Friedl, *Women of Deh Koh*, Washington, D.C., Smithsonion Institutian Press, 1989, özellikle Bölüm 1; Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, s. 48-49, 150, özellikle 153-57.

40 Kanuni Sultan Süleyman ile Hürrem arasındaki ilişkiye halkın gösterdiği tepki hakkında bkz. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* adlı çalışmam (New York, Oxford University Press, 1993), Bölüm 3.

Evlilikte tam olarak toplumsallaşmış erkeğe "er" ya da "evli" deniyordu. "Er" sözcüğü yalnızca erişkinlik anlamını değil, adam olmayla ilişkili yeti, bilgi ve yargı anlamına da geliyordu. "Evli"nin sözcük anlamı, "bir evi olan"dır. Bu sözcüğün sık sık olgun erkek (bazen de olgun kadın) anlamında kullanılması, evli olmaya verilen olumlu toplumsal değerin yanı sıra, olgunluğun aile reisi olmakla ayrılmaz bir biçimde ilişkilendirildiğini de düşündürüyor. Bennak ile tam vergi ödeyen aile reisi arasındaki büyük mali hiyerarşi farkının da işaret ettiği gibi, burada söz konusu olan, ister bağımsız, isterse büyük bir aile içinde bir birim olsun, ayrı bir fiziksel ikametgâhın kurulması değil, ikametgâhtaki insan nüfusudur.[41]

Erişkin kadın gibi erişkin erkek için de onurlu bir adı olmak önemliydi. Ancak, erkek açısından onur, yalnızca kendi saygınlığına değil, bütün hanesinin saygınlığına dayanıyordu. Başka türlü söylersek, erkeğin kişisel onuru önemli ölçüde hanehalkının onurunun türeviydi. Yasa bu durumu tanıyor ve suçun gerek işleyeni gerekse kurbanı olarak hanehalkı mensuplarının karıştığı toplumsal ya da cinsel ihlaller için hane reisini cezalandırıyordu. Sözgelimi, Kanuni dönemi yasaları, eşi zina yapmış evli erkeklere boynuzluluk ("köftehorluk") vergisi getiriyor, bir oğlancıya boyun eğen, reşit olmayan erkek çocuğun babasına da oğlunu korumadığı için ceza öngörüyordu.[42]

Yine kadınlarda olduğu gibi erkekler arasında da yaşı büyük olanlara saygı duyulması, yaşlıların, deneyimleri sayesinde daha çok bilgi ve toplumsal bilgelik sahibi olduklarına inanıldığını gösteriyor. Otorite rolleri için kullanılan, sözgelimi esnaf loncaları, tarikatlar gibi örgütlü grupların reis ya da önderlerine verilen unvanlar genellikle yaşlı erkekler için kullanılan sözcüklerden alınıyordu: şeyh, baba, pir, ağa. Erken modern dönemde kadınlar için otuz dört yaşın bir dönüm noktası olması gibi erkekler için de bir dönüm noktası yaşı olup olmadığını saptamaya yetecek kanıt henüz yok. Yine, yapılmakta olan antropolojik çalışmaların bize olası bir yanıt sunduğunu söyleyebiliriz: Erkekler için kırk yaş bir eşik oluşturuyor.[43] İs-

---

41 Modern dönem öncesi Osmanlı hanehalkıyla ilgili bir inceleme için, bkz. Alan Duben, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History* 10 (İlkbahar 1985), s. 75-97; Duben'in, bir akrabalık-artı-üretim birimi olarak haneyi vurgulaması (s. 78-79), köylünün statüsünü ya yeni evli ya da topraksız olarak belirleyen bennak vergi kategorisinin erken modern dönemde geçirdiği anlam değişikliklerini aydınlatıyor. Duben'in tanımına göre, her iki durum da hane olmak için gerekli bir özelliğin yokluğu anlamına geliyor: Yeni evli bennak henüz bir hısım grubunun reisi durumuna gelmemiştir; topraksız bennak ise bir üretim biriminin reisi değildir.

42 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 57-58, 63, 96-97, 102.

43 Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, s. 90-91.

lam tarihinde erkeklerin kırk yaşında ruhsal içgörü kazanması geleneğinin birçok örneği var: Hz. Muhammed ve büyük ortaçağ düşünürü el-Gazali gibi.[44] Osmanlı hanedanının tarihi, erkeklerin kırk yaşına geldiklerinde yeni siyasal girişimlere yönelebildiklerini gösteriyor. Kanuni Sultan Süleyman'ın kendisi de, ünlü iki yıllık doğu seferinden sonra kırk yaşında başka konulara ağırlık vermişti: Saltanatının ilk, hareketli döneminin mimarı olan Sadrazam İbrahim Paşa'yı idam ettirmiş, sonra da askeri kariyerini terk etmeksizin Osmanlı hukukunu ve yönetimini sağlamlaştırmak gibi uzun bir projeyi başlatmıştı; bu uğraşı, tebaasının onu Kanuni lakabıyla onurlandırmasını sağlamıştı. Erkek ya da kadın, Osmanlı hanedanı mensuplarının tavrında yaşam çevrimi bilincinin, bu arada özellikle oğullar kırk yaşına yaklaştıklarında babalarla oğullar arasında yoğun otorite rekabetinin açığa çıktığı pek çok başka örnek gözlemlenebilir: Süleyman'ın babası I. Selim, otuz dokuz yaşına geldiğinde, hükmetmek için sabırsızlanarak babasını tahttan indirmişti; Süleyman da, hiç kuşkusuz bu olaydan etkilenerek, güçlü yeniçerilerin çok sevdiği en büyük oğlu Mustafa'yı, otuz dokuz yaşına geldiğinde öldürtmüştü (Mustafa babasının sarayını terk edip kendi hanesini kurarak kamusal kariyerine başladığında Süleyman kırk yaşındaydı).[45]

Yalnızca erkekler için geçerli gibi duran bir yaş kategorisi de yaşlılıktır.[46] İleri yaşlardaki erkeğe, bir işe yaramayan yaşlı adam anlamında, "piri fani" deniyordu. Vergi ödeyen tebaanın yazıldığı defterlerde, kent, köy ya da aşiret sınırları içinde vergi ödeyen her hane reisinin adının yazıldığı listeye pir-i fanilerin (varsa) sadece sayısı yazılıyordu; bu yaşlı erkekler vergiden muaf olduklarından, adları listeye alınmıyordu. Yaşlı bir adamın Ayıntab kalesini çevreleyen hendeğe düşüp ölmesiyle ilgili, 16. yüzyıla ait bir mahkeme kaydında, yalnızca yaşlılık konusunda söylenenler değil, normal olan konusunda söylenenler de eğiticidir.[47] Olağanüstü tanık sayısıyla –on bir tanık, oysa olağan tanık sayısı üç ya da dörttü– dikkat çeken bu dava, yaşlılığın kanıtlanması etrafında dönüyor. Her ne kadar belirtilmiyorsa da, asıl kaygı bunun bir cinayet olmadığının saptanması; çünkü cinayet olsaydı, katil –ya da, katilin bulunamaması durumunda, çevrede oturanlar– ölen kişinin akrabalarını tazminle yükümlü olacaktı. Adamın yaşlılığı konusunda iki resmi ifade gerekiyordu: Biri, ora sakinlerinin,

---

44 Bu gözlemi, Princeton Üniversitesi'nden merhum Martin B. Dickson'a borçluyum.

45 Hanedan dinamiğinde yaşam çevrimi bilincinin bu ve daha başka örnekleri için, bkz. *The Imperial Harem* başlıklı çalışmam.

46 Bu kategorinin bir yaşam çevrimi aşaması olduğuna dikkatimi çeken Suraiya Faroqhi'ye teşekkür ederim.

47 Ayıntab Şeriye Sicili No. 2, varak 88, Vaka c.

adamı kör ve halsiz, yürürken sık sık tökezleyen, kimseyle bir düşmanlığı da bulunmayan bir yaşlı olarak ("bir a'mâ pir-i köhne ve şeyh-i fani") tanımlayan ifadeleri, diğeri ise kız kardeşinin, topluluğu tazminat yükümlülüğünden kurtarmak için gerekli olan ifadesi. Bu vakada, yaşlı adamın öldürülmüş olması olasılığından söz edilmiyor; varsayım, kimsenin böyle bir bireyi öldürmek için bir nedeni olmayacağı, başka bir deyişle, böyle bir adamın, çevresindeki toplumla iyi ya da kötü herhangi bir bağlantısının olmadığı. Ayrıca, ölen adamın adının bilindiği besbelli olmakla birlikte (kız kardeşi Muhlis kızı Fatma'nın adı mahkeme kayıtlarına geçmiş), kayıtlarda, hiçbir toplumsal kimliği olmayan biri olarak algılandığını düşündürürcesine yalnızca "yaşlı bir adam" diye anılıyor.

Pir-i fani kategorisinin varlığı, erkek erişkinliğine ilişkin bir tanımı öne çıkarıyor; bu tanımın temelindeki varsayıma göre olgun erkeklerin belirgin özelliği sorumlu toplumsal davranış, yani akıldır; böyle davranamayan bir erkek artık er kategorisinden sayılmaz, daha doğrusu hiçbir toplumsal kimliği yoktur. Toplumsal açıdan yetersiz durumdaki erkekleri kapsayan bir kategoriye gerek duyulması, bu nedenledir. Kadınlar için böyle bir kategorinin yokluğu, aklın ya da aklın yok olması demek olan bunamanın [yaşlılığın] kadınlar için önemsiz olduğu anlamına değil, erkeklere düşen bazı *topluluk* sorumluluklarının kadınlara düşmediği ve bu nedenle erkeklerin, söz konusu sorumlulukları artık yerine getiremez olduklarında *topluluk* tarafından bunlardan meşru bir biçimde bağışık tutulmaları anlamına geliyor.

Dolayısıyla, iki cinsle ilişkilendirilen terimlerin incelenmesi, kadına ve erkeğe bakış tarzını araştırırken yararlı bir araç oluyor. Bir aşamadan diğerine geçilen noktayı belirten terim kaymaları, insanların toplumsal dönüşüm uğrağı olarak neyi önemsediklerini gösteriyor. Kadın ve erkek için farklı olan terminolojik dönüşüm ritimleri ve toplumsal denetimin önce nesneleri, sonra da bekçileri olarak cinsler arasındaki, söz konusu farklılığı destekleyen asimetri, bir dizi karmaşık iç ilişki bulunduğunu düşündürüyor. Kadınlar hamile kalırken erkekler de gizil birer tehdit oluşturmakta, sonuçta her ikisinin de evlilik içinde toplumsallaştırılması gerekmektedir. Ebeveyn olmak olgunluk çağını başlattığından, erişkinliğe bakış tarzı evlilik ve üreme yönünde güçlü özendiriciler sağlamaktadır. Toplumsal cinsiyet ayrımı ve hareketlilikle ilgili kuralların amacı, ailenin ve hanenin kutsallığına halel getirmemektir; örneğin, en ağır zina cezası evli kadın ve erkeklere verilmektedir. Hanehalkının bütünlüğü konusunda toplumun erkeklere verdiği sorumluluğun daha büyük oluşu, erkeklerin eşlerinin hareketlerini kısıtlama derecesiyle ilgili bir gerilime yol açabilmiştir. Bu gerilimin örnekleri, yer yer kadının haftada bir ailesini ziyaret etme hakkını,

yer yer de kendi akrabalarından uzak bir yere taşınmayı reddetme hakkını öne çıkaran fetvalarda bol bol ortaya konuyor.[48] Bu nedenle, kadınlar erişkinliklerinin daha çok otorite ve hareket özgürlüğü getiren ikinci aşamasını özlemle beklemiş olabilirler. Gerilimler cinsler arasındaki ilişkilerle sınırlı değil, çünkü her cinsin kendi içindeki yaşam çevrimi aşamalarının amaçları da ister istemez rekabet ve çatışma getirmektedir. Bu tür gerilimler erkekler arasında daha büyük olabilir, çünkü onlarda bir aşamadan diğerine geçiş psikolojik değişikliklere kadınlardakinden daha az bağlıdır, dolayısıyla geçişin çizgileri de daha az belirgindir.

KULLANILAN TERİMLER

Yukarıdaki sözcüklerden her biri bir dizi beklenti ve yaptırım içerdiğinden, çağlarının tavrını yansıtmakla kalmıyor, kullananların imgelemini etkileyerek gelecekteki davranışlarını da yapılandırıyordu. Ancak, bu sözcüklerin (bazıları daha çok olmak üzere) karmaşık birer terim olması, farklı bireylerde farklı, belki de çatışan beklentilere yol açabiliyordu. Bu bölümde, yukarıda betimlenen terimlere somut birer örnek olarak, bu sözcüklerin etkileşimiyle dolu olan, ayrıca, durumun ortaya çıktığı topluluk içinde birbiriyle çatışan beklentiler bulunduğunu düşündüren iki olayı gündeme getireceğim.

İlk olay, Sultan III. Murad'ın 1580 yılında İstanbul peremeciler kethüdasına gönderdiği buyrulduda kayda geçmiş. Sorun, kent sakinlerini Haliç'te ya da Boğaz'da karşıdan karşıya geçiren kayıklarda erkek ve kadın yolcuların istenmeyen bir biçimde bir arada bulunması.

> Peremeciler kethüdasına hüküm ki bundan akdem [önce] taze avretler ile bazı levendat [levend'in çoğulu] peremeye girüp gezmesin deyu peremecilere tembih olmağla fukaradan ihtiyar hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde ehl-i ırz taifesi mani olup fukarayı rencide eyledikleri [incittikleri] istima olunmagin [işittiğimde] buyurdum ki vardıkda bu babda [konuda] mukayyed olup [dikkat edip] fukaradan o makule hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde kadimden olugelane muhalif kimesneyi dahl ettirmeyüp [karıştırmayıp] bir fukarayı rencide ettirmeyesin. Şer'i şerife [kutsal kurallara] muhalif taze avretler levend taifesiyle peremeye girüp gezmekten hazer idesin [sakınasın]. Ve peremecilere tembih ve tekid ve agâh eyliyesin [sıkı sıkı haber ver, tembih et].[49]

---

48 Ebussuud Efendi, "Ba'zü'l-Fetava" (Süleymaniye Kütüphanesi, yazma. Yeni Cami 685/3), varak 155b, 177b, 179b; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*, s. 53-55.

49 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1988, s. 41.

Padişahın kullandığı terimleri ve buyruldusunun içeriğini inceleyelim. Levendlerin kadınlarla temasını engelleme kaygısını görebiliyoruz. Burada kaygı konusu olan, "taze" evli kadınlardır. Yaşlı kadınlarla levendlerin bir arada bulunması, en azından padişah açısından, sorun değildi. Karma yolculuk yasağının asıl yükü, öyle görünüyor ki, genç kadınlara düşmekteydi. Ancak, iyi niyetli olsalar bile işgüzar kişiler, kadınlar arasında hiçbir ayrım yapmayacaklardı: Tüm kadınların levendlerden ayrılması gerekiyordu, isterse gitmeleri gereken yere gidemesinler. Hali vakti yerinde olanların bu kamu kayıklarına kolay kolay binmeyeceği kabul edildiğinden, padişahın yaşlı kadınlara yardımcı olmak üzere kadın türleri arasına bir ayrım çizgisi çekilmesi yönünde harekete geçmesi yoksulları koruma amacını güdüyordu. Kadınlar için iki terimin, "avret" ve "hatun" terimlerinin kullanılması, buradaki ayrımı vurguluyor; açıktır ki "hatun"un buradaki gücü sınıfının ayrıcalığından değil, yaşın verdiği ayrıcalıktan ve yaşlının eskisi kadar toplumsal denetime tabi tutulmak istenmemesinden gelmektedir. Levendlerin kayığa binmekten alıkonmaması ise onların kayık kullanma gereksiniminin de yaşlı kadınlarınki gibi meşru sayıldığını, levendlerin sorun çıkaran serserilerden ibaret olmadıklarını düşündürüyor.

Padişah, bu konuda şeriatın kılavuzluğunda hareket ettiğini ima etmektedir; onun yorumuna göre şeriat, genç erkeklerle yaşlı kadınlar arasında temasın denetlenmesini gerektirmemektedir. Padişah ayrıca buyruğunun şeriatla bağdaştığı varsayılan kabul görmüş örfe (ki Osmanlı karar mekanizmalarına her zaman güçlü bir etkisi vardır) uygunluğunu vurguluyor. "Ehl-i ırz taifesi" teriminin kullanılması, bu "saygıdeğer kişiler"in tutarlı bir grup (taife) olduğunu düşündüren bir terim olarak, 17 yüzyılın ikinci çeyreğinde İstanbul'da güçlenen sofu ya da köktendinci hareketin başlangıcına göndermede bulunuyor olabilir.[50] Köktendinci eleştirinin hedeflerinden biri, kadınların ortalıkta fazla dolaşmalarıydı. Söz konusu buyruldusunda padişah, genel kabul gören toplumsal cinsiyet ayrımını desteklemekle birlikte, bu normların kötüye kullanılmasını önleyecek biçimde hareket ediyordu.

1540 yılına ait Ayıntab kadı sicillerinde yer alan ikinci olay, yaşlı bir kadın ("karı") olarak betimlenen Haciye Sabah adlı biri ile, onun kadınlardan oluşan sınıflara din dersi vermesi için tuttuğu bir vaiz olan İbrahim'in suçlanmasıyla ilgili büyüleyici bir skandal.[51] Şurası açık ki olayı mahkeme-

---

50 Söz konusu hareket için, bkz. Modeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (1986), s. 251-69.

51 Ayıntab Şeriye Sicili No. 2, vorak 75, Vaka c; varak 76, Vaka, b; varak 78, Vaka c.

ye aktaran konu, cinslerin yasadışı biçimde bir arada bulunması. Dava, bir meddahın derslerden birinde kendisinin de bulunup gösteri yaptığı savıyla açılmış (meddahın zorla itiraf mı ettiği yoksa kendi isteğiyle şikâyette mi bulunduğu belirsiz). Haciye Sabah, ifadesinde, kadınlara verilen bu dersler sayesinde geçindiğini iddia ediyor:

> Kızları, yeni gelin ve kadınları evimde bir araya getiriyorum. Nezih oğlu İbrahim ve iki genç erkek öğrencisiyle konuşarak onları bir aylığına tuttum. Her gün evime getirdiğim kızlarla genç gelinlere vaazlar verdirdim; bu toplantılarda İbrahim ile öğrencilerinden başka erkek bulunmuyordu; yalnızca kadınlar, kızlar ve yeni gelinler vardı. Bu tür şeyleri geçimim için yapıyorum.

İbrahim de ifadesinde bu tür toplantılara yalnızca iş olarak katıldığını vurgulamaktadır:

> Vaaz ve ders veririm. Toplantılarda kendimden ve öğrencilerimden başka erkek bulunmaz; yalnızca ben ve öğrencilerim bulunuruz. Bu vaazı her zaman veririm, dolayısıyla Haciye Sabah adlı kadının evinde de bir ay vaaz vermeyi kabul ettim. Her gün bu Sabah kadının evinde kadınlara, kızlara ve yeni gelinlere vaaz verdim.

Haciye Sabah ile İbrahim'in, söz konusu iki öğrencinin "oğlan, emred" olduğunu ve toplantılara bir öğretmen ve iki öğrencisinden başka hiçbir "rical"in katılmadığını ısrarla yinelemelerine karşın (ifadelerinde meddahtan bahis yoktur), ikisi de kentten atılıyor. Haciye Sabah'a karşı açılan davanın gerekçesi, yaptığı işin "nâ meşru ve nâ mak'ul" (yasaya aykırı ve akıl almayacak nitelikte) olması, İbrahim'e karşı açılan davanın gerekçesi ise "kadınları, kızları ve genç gelinleri boş evlerde bir araya getirerek yasak biçimde vaaz vermek"tir. Haciye Sabah'ın, hazır bulunan erişkin erkeğin öğretmen, öğrencilerinse (kadın bakış açısıyla) cinsellik öncesi aşamada olduklarını savunması, onu cinsleri ayıran yasal ve törel kurallara aykırı davranma suçunu işlemekten kurtarmaya yetmemiştir.

Bu duruşmanın kayıtlarında, olaya karışmış çeşitli yaşlarda kadınlar olduğunun durmadan yinelenmesi çarpıcıdır: kızlar, yeni gelinler ve kadınlar. Bu sözcüklerin Haciye Sabah ya da vaiz tarafından gerçekten söylenmiş olduğundan emin olamıyoruz. Bu dil, sürekli yineleme yoluyla suçun ağırlığını vurgulamak isteyen kadı tarafından seçilmiş olabilir. Öte yandan, Haciye Sabah ve vaiz tam bu sözcükleri söylemiş de olabilirler; dil seçimleri de kadınların bir sınıf oluşturmadığı gibi bir algılamayı yansıtıyor olabilir. Başka bir deyişle, bu makalede ana çizgileri verilen yaşam çevrimi aşamaları, insanların zihninde öylesine belirgindir ki, soyut "kadın" kategorisini silebilmiştir.

Dava daha sonra iyice karmaşık olmuştu, çünkü Haciye Sabah'ın (erkek) komşuları mahkemeye gelerek Haciye Sabah'ın evinde yapılan dinsel eğitimin gerçekte, sapkın "Kızılbaş" metin ve törenlerine giriş eğitimi olduğu yolunda ifade vermişlerdi. Komşuların savına göre kadınlar kendilerini zikre o denli kaptırıyorlardı ki birinin küçük kızı, yanında kimse bulunmadığından, çatıdan düşmüş ve fena halde yaralanmıştı. Haciye Sabah ile aynı avluyu paylaşan komşuları, kendi ailelerinin de tehlike altında olduğundan yakınıyordu: "Bizim de çoluğumuz çocuğumuz var, burada bu tür yasadışı davranışları barındırmayacağız." Anadolu'daki Kızılbaş sempatizanlarının kanlı bir biçimde ortadan kaldırıldığı olaylardan yalnızca bir kuşak sonrasına denk gelen bu dava, sürmekte olan ideolojik ve toplumsal çatışmayı yansıtıyora benziyor ve aslında Kızılbaş propagandası kaygısıyla açılmış olduğunu düşündürecek nedenler var.

Gerek Haciye Sabah gerekse İbrahim, ders vermenin her zamanki işleri olduğunu ileri sürerken, bu özel vakada niye kovuşturulduklarını sorguluyora benziyorlar; komşular ise –Haciye Sabah'ın daha önceki sınıflarından haberdar olmamaları pek olası değil– farklı cinslerin bir arada olmasından çok, ayinlerdeki aşırılıklardan kaygı duyuyor gibiler. Öte yandan, vaiz de bir zamanlar kadınlara ders vermek suçundan sürgün edilmiş biri. Bu olayda Kızılbaş propagandasının rolü her ne olursa olsun, mahkemenin açık gerekçesi, cinslerin yasadışı bir biçimde bir araya gelmiş olması. Burada, gerçekte toplumsal olan yaptırımların, en azından kısmen siyasal amaçla kullanılmasıyla karşı karşıya olabiliriz; böylelikle, daha sorunsal olan siyasal önlem yerine toplumsal hiyerarşinin kuralları uygulanabiliyor ve bir alandaki otorite gösterisi, başka bir alandaki yetersizliği giderebiliyordu. Ortadoğu tarihinde, erken modern dönemde, toplumsal hiyerarşilerin böyle kullanılmasından en çok kadınlar, gayrimüslimler ve yoksullar çekiyordu.

SONUÇ

Yukarıdaki tartışma üstüne bazı düşüncelerle bitirmek istiyorum. Erken modern Türkçe söz dağarcığındaki erkek ve kadın terimlerinin, yaşam çevrimindeki ayrımlara çarpıcı ölçüde dikkat edildiğini yansıttığını öne sürdüm. Böyle çok sayıda terim olmasının, kişinin statüsünü belirtmekteki titizlik dışında ne gibi bir toplumsal getirisi olabilir? Pierre Bourdieu, "adlandırma edimi"nin, adlandırılan bireye "bir toplumsal tanımın içerdiği her şeyi" verdiği ve üstüne üstlük bu tanıma uyma yükümlülüğü getirdiği için önem taşıdığını söylüyor.[52] Başka bir deyişle, kişiye atfedilen be-

---

52 Pierre Bourdieu, "Rites of Institution", *Language and Symbolic Power* içinde, ed. J.B.

lirgin özellikler, uygun davranış konusundaki ortak beklentilerle birlikte, kişinin hal ve tavrının biçimlendiricisidir.

Ancak, normatif kategorilerin arzu edilen hal ve tavrı uyandırma gücü mutlak değil; bunun nedeni, kısmen, bu tür kategorilerin sımsıkı sınırlandırılmış ya da durağan olmayışı. Gördüğümüz üzere, yaşam çevrimi içinde yol almak bir aşamadan diğerine geçiş anlamına geliyor; az ya da çok, belirsizlikle dolu aşamalar bunlar. Victor Turner'a göre belirsizlik bu tür eşik durumlarının belirgin özelliğidir, çünkü bunlar, "olağan koşullarda durumları ve konumları kültürel mekâna yerleştiren sınıflandırma ağlarından sıyrılır," oysa söz konusu durumun içinde olan kişiler "yasa, âdet, gelenek ve törensellik tarafından düzenlenip onlara verilen konumlar arasında yer alır".[53] Yukarıda incelediğimiz kadın ve erkek yaşam çevrimi kategorilerinin birbirine göndermeyle tanımlanmasına karşın, erken modern Türkçe konuşma dili içinde cinslere bakışta belirgin bir fark vardır: Eşik niteliğindeki bir dönüşüm durumunun, erkekler için belirgin olmasına karşılık, kadınlar için aslında bulunmayışı. Daha önce gördüğümüz üzere kadınlar kızlıktan doğruca anneliğe geçiyor; gelin aşaması Turner'ın tanımına göre pek eşik niteliğinde değil, çünkü yeni gelin üstündeki hamilelik baskısı bu aşamayı olabilecek en kısa aralığa indiriyor ve her tür belirsiz hal ve tavrı ortadan kaldırıyor. Öte yanda erkekler, aile tarafından bekçiliği yapılıp yasa tarafından da korunan gençliklerinden, aile bekçisi ve hukukun uygulanmasından sorumlu erişkin aile reisliğine doğrudan doğruya geçmiyor. Sözlüksel açıdan belirgin özelliği çok sayıda terimle yansıtılması olan bir aşamadan geçmeleri gerekiyor; söz konusu terimler, bu aşamanın karışık özelliklerini de, tümünü toplumsal denetim altında tutmanın olanağı bulunmayan bir dizi sorunsal davranışı da yansıtmaktadır.

Erkeğe bakış tarzıyla kadına bakış tarzı arasındaki bu fark belki Bourdieu'nün bir teziyle aydınlatılabilir: Bourdieu'ye göre, Turner, geçiş durumlarının yaşamsal bir anlamını gözden kaçırmıştır; geçişler, bireyin bir durumdan diğerine geçmesinden çok, kimilerinin (erkekler) bu tür dönüşümlere uygun olup kimilerinin (kadınlar) olmadığını ayırmak anlamına gelebilir.[54] Başka bir deyişle, dönüşüm, erkeği tam erkek olarak tanımlarken aynı zamanda da ***kadın olmayan*** olarak tanımlamaktadır. Bizim örneğimizde, geçiş dönemi için etkin cinselliğin sorunsallaştırılması bile böyle

---

Thompson, çev. G. Raymond ve M. Adamson, Cambridge, Harvard University Press, 1993, s. 121, 124.

53 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, s. 95.

54 Bourdieu, "Rites of Institution", s.117-19.

bir kimliği ayırt edici bir biçimde erkek olarak vurguluyor.[55] Eşik durumunun belirsiz enerjisi fiilen toplumsallaştırılmayı gerektiriyorsa da, bu enerjinin –daha doğrusu, bu enerjiyle ilişkilendirilen olumlu toplumsal oluşumların– açığa vurulmasına geçici olarak izin verilmesi, cinsler arasındaki bu temel farkı "kutsuyor".[56]

Bununla birlikte, yaşam çevrimine ilişkin kadın kategorileri daha önce de gördüğümüz gibi belirsizliklerden tümüyle arınmış değil. Yaşlı kadınlar için hem olumlu hem de olumsuz nitelemeler var; otoriter toplumsal bilgelik kadar, huzursuzluk yaratıcı dedikodu da aktarabilen yaşlı kadın sesinde bir bocalama söz konusu. Evli kadın içinse davranışlarını denetim altında tutup onurunu tanımlayan kendisi midir yoksa kocası mı konusu, gerilimli bir konu. Ayrıca evli kadının cinsellik konusundaki tavrında da toplumsal olarak dayatılmış bir belirsizlik var; bu konuda dışa karşı sergilenen kayıtsızlık, karı koca ilişkisinde yaşanan haz ile bir arada var olabilir.

Yukarıda betimlenen yaşam çevrimi kategorileri çeşitli söylemler içinde ve kurumlar aracılığıyla teyit edilse de ne erkeğe egemen olmuş, ne de kadına. Joan Scott'un da uyardığı üzere, "kuralcı tavırların çatışmadan

55 İslam düşüncesinde ve metinlerinde, etkin, daha doğrusu saldırgan bir kadın cinselliği fikrinin belirgin olduğunu ileri sürenler oldu. Sözgelimi Fatima Mernissi, özellikle *Beyond the Veil: Mole-Female Dynamics in o Modern Muslim Society*'de (Bloomington, Indiana University Press, 1987) ve Fatma A. Sabbah takma adıyla yazdığı *Woman in the Muslim Unconscious*'ta (New York, Pergamon Press, 1984), "fitne" ya da tehdit edici kadın cinselliği kavramına epey yoğunlaştı. Shahla Haeri ise, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*'da (Syracuse, Syracuse University Press, 1989) bu görüşe karşı çıkarak İslam ideolojisinin kadın cinselliği konusunda belirginleşmiş bir görüşü bulunmadığını, bu cinselliğin "etkin" olduğu kabul edilse bile "güçlü ve gücünü kendi kendinden alan bir şey olarak değil, erkeklerin gözünde taşıdığı önem ve erkeklerde yarattığı varsayılan tepki" anlamında güçlü olduğunu öne sürdü (s. 71). Ben de Haeri'nin görüşündeyim; öne sürdüğü tezler Şii ideolojisini ve uygulamasını temel almakla birlikte, fikirleri kadın cinselliği konusundaki Sünni anlayış için de geçerli.

56 Turner'ın çalışmasına ilişkin bir başka değerlendirmede, Carolin Walker Bynum, Turner'ın bilinç eşiğinde olma modelinin kadınların deneyimini görmezden geldiğini öne sürüyor; kadınların kendileriyle ilgili tasavvurları erkeklerinkine göre daha kesintisiz, daha az bölünmüş görünmekte ve "öteki" kavramını geliştirme gereksinimini daha az yansıtmaktadır. Bkz. "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality", *Anthropology and the Study of Religion* içinde (Chicago, Center for the Scientific Study of Religion, 1984), ed. F. Reynolds ve R. Moore, s. 105-25; *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, University of California Press, 1987), özellikle Bölüm 10, "Women's Symbols.

çok toplumsal uzlaşma ürünü olduğunu"[57] varsaymak hata olur. Hiç kuşkusuz, bazı kişilerin tayin edilmiş toplumsal kategorilere gösterdiği rıza, kısmi, yapmacık ya da zorlamaydı; ne var ki bunlara meydan okuyan ya da karşı çıkan olduğunda her zaman kuralcı tavırları yeniden onaylama biçimindeki süreç işliyordu.

57 Joon Wolloch Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbio University Press, 1988, s. 43.

ERKEĞİN AĞZIYLA SÖYLENEN GAZEL: OSMANLI KADIN ŞAİRLER VE ATAERKİLLİĞİN GÜCÜ

KEMAL SILAY
Washington Üniversitesi

Kadınlar başka türlü mü yazar? Feminist edebiyat kuram ve eleştirisindeki başlıca tartışma alanlarından biri budur ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kadın şairlerini tartışacak olduğumuzda bu tartışma özel bir önem kazanıyor. Feminizmin, ağırlıklı olarak da Fransız feminizminin önde gelen kuramcılarından bazıları kadınların gerçekten de anlatımını başka bir "dil"de bulan, başka bir sesi olduğunu ileri sürüyor ve bu başkalığı genel iktidar ilişkileri tartışmasının içine yerleştiriyorlar. Hélène Cixous ve Luce Irigaray kadının bedeni ile dili arasındaki ilişkinin üstünde özel olarak duruyor.[1] Her iki yazar da kadınlar üstündeki fallusmerkezci denetimi dilin yapısını parçalayarak anlamaya çalışıyorlar ve ezilen dişil kimliğin ve arzunun, *başka* bir dil, *écriture féminine* [kadın yazısı] adı verilen dil yoluyla ifadesi üstünde denemeler yapıyorlar. Irigaray, kadınların cinsel organlarının bir değil, bedenlerinin her yanında, çok sayıda olduğunu ileri sürüyor. Cinsel haz bedenin neredeyse her bölümünde uyarılabildiği için, bu çokluluk doğrudan doğruya kadınların diline de yansımaktadır, özellikle "dudakları birlikte konuştuğunda." Ancak, dişil arzuya ve bu arzunun dilde

Bu makalenin tamamlanması için destek sağlayan Washington Graduate School Fund'a teşekkür etmek isterim.

1 Bkz. Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa", *An Anthology of Literary Theory and Criticism* içinde, ed. Robyn R. Warhol ve Diane Price Herndl, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991, s. 334-50; Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca, Cornell University Press, 1985; özellikle bkz. "When Our Lips Speak Together" başlıklı bölüm, s. 205-18.

temsil edilmesine bu özcü ve idealist yaklaşım, tüm kadınların cinselliği ve kültürü tekparçalıdır varsayımından hareket ediyor gibi durduğu için sert eleştirilere uğruyor.[2]

Sandra Gilbert ve Susan Gubar da ayrı bir feminizm okuluna mensup olmalarına ve hareket noktası olarak Lacan'cı bir psikanalizi kullanmamalarına karşın, kadınların yazdıklarına olan yaklaşımlarında Cixous ve Irigaray ile bazı benzerlikler gösteriyorlar. "Kalem bir penis eğretilemesi midir?" *Madwoman in the Attic*'lerine [Tavanarasında bir Çılgın Kadın] bu kışkırtıcı soruyla başlayıp, ataerkil ideolojinin, sanatsal yaratıcılığı bir eril nitelik olarak tanımladığını göstererek devam ediyorlar. İkisi de şairin kaleminin şairin penisini eğretilemeli anlamından bile daha çok temsil ettiğine ve penisin, kadınları ve yazdıklarını sistematik bir biçimde ezen bir egemen ideolojinin simgesi durumuna geldiğine inanıyor. Gilbert ve Gubar'a göre, ataerkil Batı toplumunda metnin yazarı, bir baba ya da "kalemi de penisi gibi bir üretici iktidar aracı olan bir estetik ata" gibidir. İki yazar, bu "*pen-penis*" [kalem-penis] sorunsallaştırmasından yola çıkarak bizzat "*author*" [yazar] sözcüğünün "*authority*" [otorite, yetke] olgusuyla ilişkisine dalıyorlar. Şairi, "yarattığı kurgusal dünyanın paternalist yöneticisi" olarak tanımlıyorlar. Bu anlamda şair, "Allah Baba" imgesinden hiç de farklı değildir. Allah Baba kozmosu yaratır ve doğanın kitabını yazar. Topyekûn yazma görüngüsüne güçlü bir ataerkil sözlük egemendir. Gilbert ve Gubar bu temel yazma kavramlarını sorunsallaştırırken şu soruyu ortaya atarak bizzat ataerkil edebiyat kuramına meydan okuyorlar: "Kalem bir penis eğretilemesi ise kadınlar hangi organlarıyla metin yazabilir?"[3] 19. yüzyıl İngiltere ve Amerika'sında kadın yazarların yapıtlarında "ayırt edici bir kadın sesi" bulmayan çalışan bu iki yazar, erkeklerin edebiyatından miras aldıkları kadın imgelerine saldıran, bu imgeleri gözden geçiren, bozan ve yeniden yapan kadınların çabalarını keşfediyor.[4]

Öte yandan Toril Moi'ye göre, Gilbert ve Gubar'ın "kadınlar tarafından yazılmış tüm metinlerin özü olarak gerçek bir kadın yazar sesi" keşfetme isteği onları sonuçta yeni bir fallusmerkezli eleştirinin kadınca çeşitlemesi olduğu ortaya çıkan bir konumda bırakmaktadır.[5] Moi'nin, "*otori-*

---

2 Örneğin, bkz. Ann Rosalind Jones, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'écriture féminine", Warhol ve Herndl, *Feminisms*, s. 357-70.

3 Sandra M. Gilbert ve Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979, s. 3-7.

4 Gilbert ve Gubar, *The Madwoman in the Attic*, s. 76.

5 Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londra ve New York, Routledge, 1985, s. 62.

te'nin ataerkil uygulaması"nı yapıbozum tekniğine göre çözümlemede araç olarak ilk önerisi, Roland Barthes'ın "Yazarın Ölümü"ne dönüp, Gilbert'le Gubar'ın "gerçek kadın sesi"ne ya da Moi'nin sözleriyle "mucize kabili el değmemiş 'dişilik'"e[6] alternatif olarak "yazmanın çokluluğu" kavramını kabul etmek oluyor. Gilbert ile Gubar'ın "ataerkil metin yüzlerinin ardına gizlenmiş bir *gerçek* kadın" önermesini kabul etme girişimini eleştiren Moi, İngiliz ve Amerikalı feministlerin "daima ve istisnasız, bir yerde ve bir biçimde yazarın ataerkil zulme karşı 'dişil öfke'sini cisimleştirebildikleri için kadınlar tarafından yazılmış *tüm* metinleri, birer feminist metne dönüştürme" girişimini de eleştiriyor.[7] *The Madwoman in the Attic*'te şu temel soruya yanıt arıyor ama bulamıyor: "Kadınlar, doğdukları andan itibaren durmadan aşılandıkları ataerkil doktrine rağmen yazmayı nasıl beceriyor?"[8]

Bu soru belki de Batı dünyasına özgü olmayıp evrenseldir. İnsan "oğlu"nun tarihini yeniden yazmak için pek çok çabanın harcandığı bu elverişli zamanda, ortaçağda[9] yaşamış birkaç Osmanlı kadın şairin gazellerinden söz ederek, kadınların yazı alanındaki yerine ilişkin bu incelemelere katkıda bulunmayı umuyorum. Ancak, amacım klasik Osmanlı şiirinde "ayırt edici bir kadın sesi"nin, "el değmemiş bir kadınlık"ın ya da "gizli bir dişil öfke"nin varlığını kanıtlamaya çalışmak değil. Aşağıda göstermeye çalışacağım üzere bu şiir geleneği egemen ataerkil değer kipleri içlerine işleyen erkekler tarafından kurulmuş. Bu açıdan, feminist kuram ve eleştirinin Cixous, Irigaray, Gilbert, Gubar ve Toril Moi tarafından öne çıkarılan bazı temel kavramları Osmanlı-Türk koşullarına bir miktar ışık tutacaktır. Ancak, onların çalışmalarında incelenen yazarlar ile benim ele aldıklarım arasındaki tarihsel ve kültürel uzaklığı göz önünde tutmamız, eleştirel yaklaşımın da buna uyarlanması gerekiyor. Bu bildiride ortaçağ Osmanlı-Türk toplumundaki ataerkil ortamın klasik gazellerde kadın sesini nasıl dışladığını ve otomatik olarak denetimi altına aldığını göstermeye çalışacağım. Ayrıca bu kadınların erkeklere ait bir edebiyat kulübünde, erkeklere bile kendi kişiliklerini ya da kimliklerini ifade etme olanağını kolay kolay tanımayan bir edebiyatta şair olarak meşruluk kazanmak için ne

---

6 *Agy.*, s. 63.

7 *Agy.*, s. 61-62.

8 *Agy.*, s. 64.

9 Osmanlı-Türk bağlamında "ortaçağ" teriminin, Avrupa tarihindeki ortaçağın tarihsel kapsamını aştığını belirtmek gerekiyor. Edebiyata gelince, ortaçağ Osmanlı (klasik, divan) şiiri kaboco 13. yüzyılda başlayıp varlığını 19. yüzyılın sonuna dek sürdürmüştür.

yaptıklarını araştıracağım. Ann Rosalind Jones'un geliştirdiği kavramlardan yararlanarak ortaçağ Osmanlı kadın şairlerinin kullandığı "dolaşıma girme teknikleri"nden birini inceleyeceğim.

Jones *The Currency of Eros*'ta, aşk dizeleri yazmış Avrupalı sekiz Rönesans kadınının şiirlerini inceleyerek, bu kadınların, kendilerine karşı işleyen ataerkil toplumun baskılarına karşın, erkek egemen ve erkek tanımlı edebiyat söylemlerine erişip o söylemler içinde meşruluk kazanmak için kullandıkları teknikleri açıklamaya çalışıyor. Jones bu kadın şairlere ilişkin çözümlemesini, "ikincil grupların egemen kültür biçimleri ve tasavvur sistemleri içinde kodlanmış olan varsayımlara karşılık verirken yer aldıkları yorumsal konum dizisi"[10] olarak tanımladığı Marksist "dolaşıma girme" kuramından yola çıkarak geliştiriyor. Bu kurama göre, özellikle öykünmenin temel bir bileşim ilkesi olduğu sistemlerde üretimle alımın iki yönlü bir devre oluşturması bakımından, ikincil gruplarla egemen bütünlükler arasında her zaman bir miktar alış-veriş vardır. Avrupa Rönesans edebiyatında ve benim görüşümce ortaçağ Osmanlı edebiyatında durum budur.

Stuart Hall'un olası "izleyici" konumları tanımını temel alan Jones, dolaşıma girme tekniklerinin, egemen üretim sistemlerine yönelik farklı meydan okuma ya da etkileme dereceleri içeren üç farklı kategorisini ayırt ediyor. Birinci kategoriyi oluşturan "egemen" izleyici konumunu, tanınmış metinleri itaatkâr bir biçimde alıp yeniden üreten konum olarak tanımlıyor. Bu konuma verdiği örnek, kadın şairlerin, Neoplatonizmin terimlerini ayin kitabı yineler gibi yinelemiş olmasıdır. Jones bu şairler tarafından Neoplatonizmin ideallerine sıkı sıkıya uyulmasının yazdıklarını meşrulaştırmak amacıyla saygın bir söylemi benimsemeye yönelik bir strateji olduğunu öne sürüyor.[11] Şöyle diyor:

> Edebiyat üretmekten sistemli bir biçimde dışlanmış olan cinsiyete mensup biri, onaylanan söyleme karşı başat/egemen bir konum benimserse bu kadın gerçekte kamu dili üstünde hak talep etmesini yasaklayan toplumsal cinsiyete dayalı sistemi —sınırlı bir rahatsızlık vererek de olsa— istikrarsız hale getirmektedir.[12]

Açıktır ki Osmanlı İmparatorluğu'nun kadın yazarlarını ele alırken karşılaştığımız toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullar, daha yakın zamanlara ait kadın yazılarının gösterdiği türden bir *écriture féminine* ya da bir

---

10 Ann Rosalind Jones, *The Currency of Eros: Women's Love Lyric in Europe, 1540-1620*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, s. 2.

11 *Agy.*, s. 1-4.

12 *Agy.*, s. 4.

"dişil öfke" ifadesi bulacağımızı düşündürmüyor. Jones'un çalışması Osmanlı kadın şairlerin durumuna çok daha uygun bir kuramsal çerçeve sunuyor gibi. Şimdi Osmanlı gazellerinde gerek özne gerekse konu/nesne olarak kadınların konumunu belirleyen bazı toplumsal tarihsel koşullara kısaca bakalım.

Ortaçağ Osmanlı şiirinin İran geleneğine dayalı olup olmadığı ve büyük ölçüde o geleneğin bir öykünmesi olarak kalıp kalmadığı sorusunun derinliklerine dalmaksızın bana öyle görünüyor ki Osmanlı şiiri özellikle ilk yüzyıllarında –13. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasında– yoğun bir biçimde klasik İran şiirinin etkisini ve damgasını taşıyordu. Bu etki, gerek dilinde, gerek yapısında, gerekse izleklerinde kolaylıkla gözlemlenebilir.[13] Ancak daha da önemlisi, söz konusu geleneğin bir inanç ve otorite çağında erkekler *tarafından* ve erkekler *için* yaratılmış bir ortaçağ edebiyat geleneği olması gerçeği. Bu açıdan bakınca klasik Osmanlı edebiyatı yalnızca Ortadoğu'nun diğer İslami edebiyatlarıyla değil, ortaçağ Avrupa edebiyatlarının bazı temel yönleriyle de benzerlikler sergiliyor.

Ortaçağın *insan* ve sanatsal yaratıları konusundaki anlayış tarzını akılda tutmak gerekiyor. Ortaçağ bilinci büyük ölçüde, esas olarak içerdikleri mutlak hakikatin kabulünü ve itaat görmesini gerektiren kutsal metinlerin öğretilerine tabiydi. Ortaçağ insanları bir inanç ve hiyerarşik otorite çağında yaşıyorlardı. Gelenek ve görenek saygısı çok güçlüydü; bireyin

---

13 Bu duyarlı (özellikle, Osmanlı/Türk kültürünün çeşitli yönlerine ilişkin "postmodern" incelemeler bağlamında duyarlı) konuya farklı yaklaşımlar için bkz. Walter G. Andrews, "A Revisionist Thesis for the Esthetics of the Ottoman Gazel", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24-25 (1980-1986), s. 1-21 ve aynı yazardan: *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle, University of Washington Press, 1985 [Türkçesi: *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, çev. Tansel Güney, İletişim Yay., 2000]; Victoria Rowe Holbrook, "Originality and Ottoman Poetics: In the Wilderness of the New", *Journal of the American Oriental Society* 112/3 (1992), s. 440-54 ve aynı yazardan: "A Technology of Reference: Divan and Anti-Divan in the Reception of a Turkish Poet", *Edebiyat: The Journal of Middle Eastern Literatures* 4/1 (1993), s. 49-61 ve *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin, University of Texas Press, 1994 [Türkçesi: *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç, İletişim Yay., 1998]; Kemal Sılay, "Perceptions of Ottoman Court Language and Literature and Ideological Conflicts in 'Postmodern' Turkey", Middle East Studies Association'ın (Ortadoğu Araştırmaları Derneği, Phoenix, Arizona, ABD) 20 Kasım 1994 tarihli 28. yıllık toplantısına, "Interpreting Turkish Literature from Within and Without" başlıklı panel çerçevesinde sunulan bildiri, s. 1-15; yine Kemal Sılay, "Ortaçağ Estetiği, Osmanlılar ve Postmodern Roman(s)çılarımız", *Varoş: İki Aylık Edebiyat Dergisi* 1 (Nisan 1994), s. 9-15, ve *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change*, Bloomington: Indiana University, 1994.

toplum içindeki yerini ve kimliğini o belirliyordu. Bu nedenle, erkek, şiir dahil sanat gelenekleri içinde olma anlayışını yansıtıyordu. Amacı yeni ve özgün bir şey yaratmak değildi. Bu tür bir girişim ters bir etki yaparak otoriteye isyan ya da en azından saygıda kusur olarak yorumlanabilirdi.[14]

Bir ifade, daha önce söylenmiş bir şeye dayandırılması ölçüsünde, başka bir deyişle, bir tür otoritenin o ifade için hakikat ölçütü olarak davrandığı ölçüde doğru sayılıyordu. Önemli olan bireysel buluş ya da yaratma değildi; gerçekte bunlar kuşkulu sayılıyordu. Tek yaratıcı tanrıydı; kendisi bir yaratı ve yaratılmış olan insan, herhangi bir şey yaratamazdı. Bu durum ortaçağ Hıristiyan toplumlarında böyleydi ama ortaçağ İslam toplumlarında daha da böyleydi. İnsanların ve genel olarak doğal dünyanın gerçekçi, öykünmeci gösterimi İslam ideolojisince kesinkes yasaklanmıştı. Bu durum İslam şairlerinin edebiyatta gerçekçi betimlemelerden kaçınıp idealize edilmiş imge ve eğretilemelere yönelme eğilimlerine katkıda bulunmuş olabilir.

Bilgi de otoriteye ve geleneğe iyiden iyiye bağımlıydı. Birey, kendi başına ve kendisi üstüne pek az şey "biliyordu". Ortaçağ insanı, hakikatin zaten açığa vurulmuş olduğu, tanrıya ait sözün zaten söylenip yazılmış olduğu, "kapalı" bir evrende yaşıyordu. Evrenin uyum ve düzeni tanrının bir yansıması sayılıyor, tanrı tarafından hareket ettiriliyordu. Niyazi Berkes'in açıkladığı gibi, İslam dünyası da bundan hiç farklı değildi:

> Tanrı toplumsal evrenin her parçasını özel amaçlar için yarattığı ve bu nedenle her bireyin tanrının istemiş olduğu gibi kalması gerektiği için, birinci ilke gelenekçilikti. Egemen gelenekten sapan her şey, dinsel kaynaklardan türemiş olsun ya da olmasın, şeriatın kutsadığı sözde bir Kanûn-ı Kadîm'e aykırıydı.[15]

Böylesine "kapalı", en büyük örneği Kutsal Kitap olan yazılı metnin değişmez ve mutlak hakikati oluşturduğu bir evrende yaşayanlar, bu tavır-

---

14 Bu "Avrupa ortaçağı" kavramının son zamanlarda postmodernizmin yapıbozumcu ya da revizyoncu yöntemlerinin saldırısı altında olduğunu biliyorum. Bu türdeki en yeni eleştiri, Maria Rosa Menocal, *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyric* (Durham, Duke University Press, 1994) oldu; Menocal, "ortaçağa ait" ve "postmodern" terimlerini birbiri yerine kullanabilecek ölçüde eleştirel davranıyor. Ortaçağın, aşırı dinselliğin ve ortodoksluğun tekparça ve türdeş bir kültür yarattığı, değişiklik, çeşitlilik, özgünlük, bireysel yaratı ve benzerinin neredeyse olanaksızlaştığı "karanlık çağlar" olarak yorumlanmasını reddediyor. Menocal ortaçağ metinlerini okuyuşumuzu etkileyebilecek pek çok önemli soru soruyor, kitabı da güçlü içgörülerle dolu; ancak, varsayımlarının pek çoğu bana Osmanlı-Türk durumu için tümüyle geçerli değil gibi geliyor.

15 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, s. 11.

lardan bazılarını kendi edebiyat üretimlerine de aktarıyordu. Osmanlı şiirinin otoriteleri İranlı ve Arap erkeklerdi. Osmanlı şairler için gelenek zaten yerleşmiş, şiir sistemleri zaten kodlanmıştı. Modern anlamıyla kişisel yaratı, geleneğin önüne geçemezdi.

Geleneksel şiir otoritelerine itaat eden şair, sevgilinin hayalini bir tapınma nesnesi kılmayı sürdürüyor, şiirlerini bir fantezi aşkla süslüyordu. Şairin diğer estetik görenekleri gibi aşk ilkeleri de kurallara bağlıydı. Klasik yapıtlar ayrıca, belirli bir edebi etkileşim için çok özgül bir izleyici çevresi yaratmıştı. Klasik şiirlerin iletisini ancak kuralların eğitimini görmüş olanlar kavrayabiliyordu. Şairin çizdiği imgeyi zihninde kurabilenler yalnızca, sevgilinin özelliklerini göstermekte kullanılan eğretilemelerin simgesel değerini bilenlerdi. Dolayısıyla, klasik izleyici çevresinden olmanın ilk gereklerinden biri, Osmanlı şiirindeki sevgilinin idealize edilmiş bir karakter olduğunu ve bu imgelerin geleneklerle saptandığını bilmekti. Göstergeler, şair ve izleyici çevresi tarafından, deyim yerindeyse üstünde anlaşılmış bir sistem oluşturuyordu. İlk ciddi etkinliğini 17 yüzyılın ikinci yarısına doğru gösterip 18. yüzyılda hızlanan yerelleşme hareketine kadar, bu imgeleri ya da bu sistemi kurcalamaya kimse gerçekten cesaret etmemişti. Bu değişiklikler gerçekleşti, çünkü bazı şairler söz konusu "anlaşma"yı sorgulamaya başladı. Bu işaretler sisteminin geleneksel imgelerde, sözlükte ya da izlek repertuarında bir kayma olmaksızın ele almadığı (ya da alamadığı) bazı ihtiyaçlar hissediliyordu. Sevgiliyi betimlemek için kullanılan imge ve eğretilemeler ortaçağ Osmanlı şiirinde ancak bu sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayıp çeşitlenecekti.

Klasik büyük Osmanlı yapıtlarının bu fetişleştirilmiş sevgilisini tanımlamak için yüzyıllarca kullanılmış en yaygın eğretilemelerin karma bir özeti, o klişelerin ilginç bir hezelinde [parodi] gözlemlenebiliyor. Hezeli yazan, ünlü Azeri taşlamacı Sabir'dir (1861-1911) ve çağrışımları açısından, Petrarcavari aşk soneleri klişelerinin hezeli olan resim ve gravürlere benzemektedir.[16] Sabir'in yaptığı resimleme, Osmanlı şiir geleneğindeki sevgilinin özellikleri için kullanılan klişelerin her birini *sözcük anlamıyla* göstermekte ve bu idealize edilmiş güzelliği bir ucubeye dönüştürmektedir. Ancak, ironiyi ve eleştiriyi bir yana bırakırsak, söz konusu hezel, Osmanlı

16 Bu örnekten ilk kez Abdülbâki Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır* adlı yapıtında söz etmişti (İstanbul, Marmara Kitabevi, 1945), s. 169. Ancak, Gölpınarlı'nın verdiği alıntı tam olarak Sabir'in yayımlamış olduğunun aynısı değil ve bu da, 1940'ların Türkiye'sindeki teknik güçlükler nedeniyle, anlaşılır bir durum. Sabir'in kendi yapıtındaki örneğe bakmak daha iyi olacaktır: Mirza Ali Ekber Sabir Tahirzade Şirvani, *Hophopnâme,* Azerbaycan Halk Ma'arif Komisarlığı Neşriyatı, Bakû, Hükumet Matba'ası, t.y., s. 152.

Divan şairinin kullanabileceği eğretilemelerin ve şiir sözlüğünün bir tür envanterini sunuyor. Hezel ayrıca, göstergeler üstünde anlaşma ortadan kalktığında, estetik değerler değiştiğinde ve izleyici çevre, şairin simgeleştirilmiş iletisini artık anlamadığında ya da reddettiğinde sistemin iletişim işlevinin nasıl parçalandığını da gösteriyor.

Osmanlı şiirinde bu estetiğin hüküm sürdüğü altı yüzyıla varan sürenin büyük bölümünde, özgünlük, bireysel bakış açısı, heyecanın kişisel bir biçimde haykırılması ve içtenlik şairin amaçları değildi; en azından, klasik yapıtlara ve geleneksel örneklere bağlı kaldığı ölçüde. Osmanlı şairlerin heyecan duyduğuna, aşkı yaşayıp özlem çektiğine ve kişisel görüş sahibi olduğuna kuşku yok; burada önemli olan nokta, kendi kişisel yaşamlarını bu şiir içinde klasikleşmiş bir dille vurgulayabilmeleri için geleneğin bıraktığı pek az yer, sunduğu pek az model olması. Ortaçağlar boyunca İran-Osmanlı şiirinde konuşan, bireysel bir insan değil, birden çok insanın sesini ve egemenliğini yansıtan belirli bir toplumsal sınıftır.[17]

Dolayısıyla, bir kadının, erkek şair tarafından yapılandırılmış olup doğallıkla onun bilgilerini, onun sözcüklerini, onun düşünce, inanç ve arzularını yansıtan bir geleneğin içinde şiir yazmaya girişmesi bile nasıl olanaklı oluyordu? Her şeyden önce, kadın, klasik şiirin üretilip sahneye çıktığı yere, imparatorluğun en yüksek toplumsal sınıflarına mensup olmalıydı. Edebiyat çevrelerine doğrudan ulaşabilmeli ve kuşkusuz, Osmanlı yüzyıllarında pek az kişide bulunan bir nitelik olarak, okur yazar olmalıydı. Yazılı sözün iktidarına ulaştıktan sonra da, divan şairi olarak tanınmak için bazı dolaşıma girme teknikleri bulmak zorundaydı. Şairlere ilişkin neredeyse tek yaşamöyküsel bilgi kaynağı olan yaşamöyküsü sözlüklerinde çok az kadın adına rastlanıyor ya da hiç rastlanmıyor. Erkek egemen bir söylemin tekleşmiş sesi belki en net biçimde onlarda işitilebiliyor. Şair yaşamöykülerine adlarını yazdırmayı başarabilen kadınlar da çoğunlukla, yerleşik klasik yapıt yapısına meydan okuyamıyor. Zaman zaman, erkek yönelimli söylemin kendileri için engelleyici olduğunu duyumsatsalar da, 19. yüzyıla değin koşullar kadın yazarların şiirlerinde erkek bir sevgiliyi yazmalarına elvermeyecekti.

Şimdi, ünlü Osmanlı kadın şair Fitnat Hanım'ın (ö. 1780) bir gazeline[18] bakalım:

---

17 Ortaçağ estetiği ve Osmanlı saray şiirinin genel özellikleri konulu bu inceleme, benzer bir biçimle *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court* başlıklı çalışmamda da yer alıyor.

18 Ortaçağ Osmanlı edebiyatının bu en yaygın lirik biçimi için, bkz. Andrews, *An Introduction to Ottoman Poetry*, s. 136-45.

1. Bağda güller ruhun seyriyle hayran oldı hep
   Kâkülün reşkiyle sünbüller perişan oldı hep
2. Bir nigâh-ı naza şayan olduk amma neyleyem
   Sinemüz amacgâh-ı tîr-i müjgân oldı hep
3. 'Arız-ı alün senün ey gonce-leb itdüm hayal
   Hane-i hatırına reşk-i gülistan oldı hep[19]
4. Çaşni-bahş oldı ol kân-ı melahat bezme çün
   Sagar-ı mey 'aks-i la'liyle nemekdan oldı hep
5. Fitnat ol şirin-dehen nutka gelince naz ile
   Feyz-i güftar ile 'alem şekkeristan oldı hep.[20]

Bu şiirde bize şairin toplumsal cinsiyetini açıkça belirten hiçbir öğe bulunmuyor. Türkçe tekil ya da çoğul üçüncü kişide toplumsal cinsiyet belirten bir dil olmadığından, burada dilbilgisi açısından toplumsal cinsiyet belirtisi yok. Tek işaret son ikilide, yazarın bu şiir biçiminin gereklerine uyarak kendi adını vermesiyle ortaya çıkıyor. Şiirdeki imgeler, bir kadından beklenebileceği üzere bir erkek sevgiliye olan arzuyu da vurgulamıyor. Fitnat Hanım İran-Osmanlı şiirinin en yaygın klişelerinden bazılarını, geleneksel olarak yalnızca kadın sevgililere göndermede bulunan klişeleri kullanıyor. Örneğin, sevgilinin pembeleşmiş yanakları (ruh) için eğretileme olarak "güller"i anıyor. Sevgilinin kirpiklerinin oklarına (tir-i müjgan) hedef olan aşık da söz konusu geleneğin yaygın imgelerinden biri; tıpkı şarap kadehi (sagar-ı mey) ile lâl dudakların ilişkisi gibi. Son ikili yine bilinen imgelerden birine dayanıyor: Sevgilinin, âşık ve âşığın dünyası için bir tat ve bereket kaynağı olan ağzı.

Klasik geleneğin, Divan şiirinde bireyin kendi sesini temsil etmesini

---

19 Buradaki fikir, şair ne zaman sevgilinin yanağını düşünse, o hayalin, gül bahçesinde bulunan ve şairin belleğinde tuttuğu tüm gülleri kıskandırdığıdır. Oysa metnin söylediği şudur: "Hayal (yanağın hayali), gül bahçesinin belleğinin barınağı için tüm gül bahçesinin kıskançlığını çekiyor" Başka bir deyişle şairin belleği bir gül bahçesidir ve sevgilinin hayalinin güzelliği o bahçede hayal edilebilecek tüm gülleri gölgede bırakmaktadır.

20 *Divan-ı Fitnat Hanım*, İstanbul, t.y., s. 53.
1. Bağda güller yanağının seyriyle hayran aldu hep / Kâkülünü kıskanan sünbüller perişan aldu hep
2. Bir yan bakışı hak ettik amma neyleyelim / Sinemiz kirpiklerinin aklarına hedef aldu hep
3. Al yanağını senin ey ganca dudaklı ettim hayal / Belleğinin hanesini kıskandı gül bahçesi hep
4. Eğlenceye çeşni bahşettin ey güzellik kaynağı / Çünkü içki kadehi lâl rengin yansımasıyla dudağın aldu hep
5. Fitnat o şirin ağızlı nazla konuştuğunda / Söz bolluğuyla âlem şekeristan aldu hep.

çok güçleştirmiş olduğunu daha önce belirtmiştim. Bir kadın için, bu ortam içinde kendi kadınlığını yansıtmak çoğu kez olanaksıza yakındı. Burada, açıkça yansıtılan toplumsal cinsiyet sorunlarının ötesine bakmak ve sevgiliyle ilgili eğretilemelerin bir erkeği mi yoksa kadını mı betimliyor olabileceğini hesaplamayı bırakmak gerekiyor. Tüm bu eğretileme, imge ve sözcüklerin, bu şiirsel yapının kullanılma nedeni, erkek tasarımlı gelenek tarafından şaire daha önce şairler ne kullandıysa onu kullanmasının dayatılmasıdır. Bir kadın şair olarak Fitnat Hanım, sevgiliye ilişkin yaygın eğretilemeleri ve imgeleri yinelerken, her erkek şairin olağan bir biçimde yapacağını yapmaktadır.

Fitnat Hanım'ın, yine İran-Osmanlı şiirine ait diğer bazı yaygın klişelerin vurgulandığı bir başka gazeli:

1. Ah u nâle ol şeh-i bidada te'sir eylemez
   Bir nigehle bu dil-i viranı ta'mir eylemez
2. Kaddüne meyl itmeyenler 'aşık-ı azadedür
   Zülfün-asa dilleri derbend-i zencir eylemez
3. Bir nigehle karını 'uşşakun eylersün tamam
   Gamze-i 'aşık-koşun muhtac-ı şemşir eylemez
4. Vasıl-ı canan olur hamuş olan pervane-veş
   Ateş-i 'aşkın o kim nadana takrir eylemez
5. Hane-i kalbüm harab itdi tegafül Fitnata
   Bir nigehle bu dil-i viranı ta'mir eylemez[21]

Ah edip inlemek (ah u nâle), viran gönül (dil-i viran), sevgilinin selvi boyu (kadd), sevgilinin her zaman âşığı yakalayıp zincirlemeye çalışan zülfü, âşığı öldürmeye kasteden yan bakışı (gamze-i 'âşık-koş), sevgilinin âşığa kayıtsızlığı (tegafül) ve benzeri hep divan geleneğinin *écriture masculine*'ini [erkek yazısı] yansıtıyor. Bu şiirde konuşan sesin de, "Fitnat" adı dışında, belirli bir biçimde kadınsı olan hiçbir yönü yok.

Fitnat Hanım'ın kendisi bile, söz ettiği şeylerin kendi kadın kimliğinden pek kaynaklanmadığını ve erkek fantezilerine ait tüm bu sözcükleri

---

21 *Divan-ı Fitnat Hanım*, s. 63.
1. Ah edip inlemek o zalim sultana tesir eylemez / Bir bakışla bu viran gönlümü tamir eylemez
2. Boyuna meyl etmeyenler serbest âşıklardır / Zülfün asla onların gönüllerin zincirlemez
3. Bir bakışta hesabını âşıkların eylersin tamam / Yan bakışın âşık öldürmeye kılıç istemez
4. Pervane gibi sessiz olan canana kavuşur / O ki cahile aşk ateşini söylemez
5. Kalbimi harap etti kayıtsızlığın Fitnat'a / Bir bakışla bu viran gönlü tamir eylemez.

yalnızca, gerçekten divan şiiri yazabildiğini otoritelere kanıtlamak için kullandığını biliyor. Klasik şiirin gerekli tüm araçlarını okuyup ustası durumuna geldiğini gösterme çabası içinde. Aşağıdaki dizeler, kuralların gereklerini karşılamak gerektiğinin bilincinde olduğunun en kesin işareti belki de:

1. Gülşeni vasf eylemekden rûy-ı canandur garaz
   Sünbüli yâd itmeden gîsû-yi canandur garaz
2. Düşdi dil sevda-yı hatta arzu-yi la'l ile
   Hızra peyrev olmadan çün âb-ı hayvandur garaz
3. Ey tabîb-i naz gûş eyle eninün 'aşıkın
   Derdini 'arz itmeden tedbir-i dermandır garaz
4. Gülsitânun anmadan şebbu vü serv ü nergisün
   Zülf-i müşkin kadd-i bâlâ çeşm-i fettandur garaz
5. Fitnata bi-şübhe idrak eyler erbâb-ı sühan
   Böyle nazmı sadeden tertib-i divandur garaz.[22]

(Metinde "şebbu", "işbu" gibi görünmektedir.)

Evet, Fitnat Hanım bir yandan Arap yazısının tüm harflerinin uyaklarda temsil edildiği bir divan oluşturmak istiyor, öte yandan da klasik şiirin erkek ustalarına, gülşen, ruy-ı canan, sünbül, gîsû-yi canan, hatt, arzu-yi la'l, Hızr, âb-ı hayvan, tabîb-i nâz, şebbu, serv, nergis, zülf-i müşkin, kadd-i bâlâ, çeşm-i fettan ve diğer deyimlerin ne anlama geldiğini ve şiirde nasıl kullanılacağını pekâlâ bildiği iletisini veriyor. Ancak, aynı zamanda da yaptığı şeye "sade nazım" diyerek geleneğe meydan okuyan bir hali var. Söz konusu şiir biçimlerinin bağımlı olduğu kural ve uzlaşıların mekanik niteliğini sergileyerek, dayattıkları kısıtlamalara eleştirisini dile getirmiş oluyor. Ancak, bu eleştiri daha güvenli, daha az tehdit yaratıcı bir biçimde, alçakgönüllü bir özeleştiri olarak sunuluyor.

Fitnat Hanım'ın gazellerinin diğer bir yönü, şarap imgesini ve şarapla ilgili imgeleri kullanma tarzı, erkek şairlerle çarpıcı bir benzerlik taşıyor.

---

22 *Divan-ı Fitnat Hanım*, s. 65-66.

1. Gül bahçesi betimlerken cananın yüzüdür amaç / Sünbülü yad ederken cananın saçıdır amaç
2. Düştü gönül kara sevdaya la'lin arzusu ile / Hızır'ın ardından giderken âb-ı hayattır amaç
3. Ey nazlı tabip âşıklarının inlemesini dinle / Derdini arz ederken derman bulmaktır amaç
4. Gül bahçesini anarken şebboyu, selvisi, nergisiyle / Mis kokulu zülfün, uzun boyun, fettan bakışındır amaç
5. Fitnat'tan kuşku duymaz, kavrar şiir erbabı / Böyle sade bir nazımdan, divan tertiplemektir amaç.

Kendisi iyi yetiştirilmiş, üst sınıflardan bir Müslüman kadın olduğu ve din şarap içmeyi yasakladığı halde, yüzyıllar boyu erkek seçkinlerce kullanılmış olan şarap, şarap bardağı, sarhoşluk ve benzeri izleklerden söz etmek konusunda ikircim göstermiyor. İşte Divan'ından birkaç örnek:

Def'-i humâra isterisen çare ey gönül
Ben bildigüm 'ilac heman bâdedür sana.[23]
Neşe-i câm-ı mahabbetle gönül cûş eyler
Çekilen derd ü gamı cümle ferâmuş eyler.[24]

Bir müfredde ise şöyle söylüyor: 'Aks-i çeşmün göricek câm-ı mey-i nâb içre/Sandılar nergis-i terdür gül-i şâd-âb içre.[25] Şarap üstüne böylesine çok konuşmaları nedeniyle eleştiri çekmiş olabilecek erkek şairler her zaman söz konusu imgelerin mistik yorumuna ve daha da güçlü bir özür olarak, geleneğin böyle gerektirdiği özrüne başvurabiliyordu. Bu imgeleri kullanan kadınlarsa dikkat ve eleştiri çekme konusunda daha büyük bir tehlikeyi göze almış oluyordu.

Şarapla ilgili olarak aktardıklarıma ek olarak erkekler tarafından çok sık kullanılan daha başka, benzer imgeleri de tüm Osmanlı kadın şairlerinin divanlarında bulmak olanaklı. Zeyneb Hatun'dan (ö. 1447) Leyla Hanım'a (ö. 1847) ya da Şeref Hanım'a (1809-1861) kadar tümü, imgelere damgasını vurmuş olan toplumsal cinsiyet rollerinin tanımını hiç bozmaksızın, gazelin alışılmış imgelerini kullanmışlar. Bu şiir, erkeğe aşkın öznesi olarak etkin ve dokunaklı, kadına ise aşkın nesnesi, uzak ve idealize edilmiş sevgili olarak edilgin ve sessiz bir rol vermesiyle çok özgül bir şiirdi. Bununla birlikte, erkek şairin/âşığın personasını benimseyen bu kadınlar, en azından belirli ölçüde, o sessiz ve edilgin sevgili rolünü kendileri için reddetmiş oluyorlardı. Dolayısıyla bu öğe, ne denli utangaçça olursa olsun, kuralların ve kurallar tarafından kadınlara biçilen rolün ihlal edilmesi, kurallara tecavüz edilmesi olarak görülmeli. Şeref Hanım şöyle diyor:

---

23 *Divan-ı Fitnat Hanım*, s. 54, Beyit 2.
Akşamdan kalmalığa istersen çare ey gönül / Benim bildiğim ilaç hemen içkidir sana.

24 *Agy.*, s. 61, Beyit 1.
Muhabbet içkisinin neşesiyle gönül kaynar coşar / Çekilen dert ve gamı tümden unutur gider.

25 *Agy.*, s. 88.
Gözünün yansısını görünce berrak içki kadehinde / Sandılar taze nergistir yeni açmış gül içinde.

Leb-i şeker-bârun görüp bi-ihtiyar oldum
Kemend-i zülfine yarün giriftâr u şikâr oldum.[26]

Leyla Hanım da Divan'ında "erkeğin ağzından şiir" söylemekte ikircime düşmüyor:

1. Gülşende saki nûş-ı şarab itmek isterem
   Ol bezme mürg-i cânı kebab itmek isterem
2. Göstermez oldı 'aşıka ol meh cemâlini
   Bir ah ile cihanı harab etmek isterem.[27]

Daha 15. yüzyılda, Zeyneb Hatun, erkek şairin ağzından konuşmayı kabul etmekle kalmıyor, İslami Osmanlı-Türk toplumunda kadınla ilgili en yaygın ataerkil anlayışlarından birini, kadının gözü doymaz ve aşağı olduğu anlayışını da vurguluyor.[28] Gazeli şöyle:

---

26 *Divan-ı Şeref Hanım*, İstanbul, Matba'a-i 'Amire, 1284/1867, s. 42, Beyit 1. Şekerli dudakların görüp irademi yitirdim / Zülfünün kemendine yarin, yakalanıp av oldum.

27 *Divan-ı Leyla Hanım*, İstanbul, Şirket-i İraniyye, 1299/1881-82, s. 75, Beyit 1 ve Beyit 2.

1. Gül bahçesinde saki, şarap içmek isterim / O toplantı için can kuşumu kebap etmek isterim
2. Göstermez oldu âşıka o aysı yüzünü / Bir ah ile cihanı harap etmek isterim.

28 Zeyneb Hatun'un dile getirdikleri, İslami ideoloji tarafından sunulduğu biçimiyle kadınların "aşağı" oldukları ve erkekler tarafından disipline sokulma "gereksinimleri" bulunduğu yolundaki genel anlayışın bir bölümü olarak görülebilir. Kuran'ın aşağıdaki ayetleri (4:34) bu duruma iyi bir örnektir; "Erkekler; kadınları gözetip kollayıcıdırlar. Şundan ki Allah, insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır ve erkekler mallarından bol bol harcamışlardır. İyi ve temiz kadınlar saygılıdırlar; Allah'ın kendilerini koruduğu gibi, gizliliği gereken şeyi korurlar. Sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden korktuğunuz kadınlara önce öğüt verin, sonra onları yataklarında yalnız bırakın ve nihayet onları evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin/onları (hafifçe) dövün. Bunun üzerine size saygılı davranırlarsa artık onlar aleyhine başka bir yol aramayın. Allah çok yücedir, sınırsızca büyüktür." [Türkçesi: Prof.Dr. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut Yay.]

Erkeklerin kadınlar üstündeki egemenliğinin bir başka dayanağı, Hz. Muhammed'in hadisleri, başka bir deyişle, kendisine atfedilen sözlerdir ve bu sözler klasik İslam hukukunun ikinci kaynağı kabul edilmiştir. Bir hadise göre Hz. Muhammed kadının çok dikkatli seçilmesini önermiştir; rahmi, erkeğin spermini taşımaya layık olmalıdır. Yine Hz. Muhammed'e göre, erkekler evlilik için bakireleri seçmelidir, çünkü bakireler çok sayıda çocuk yapar, rahimleri daha kurudur, göğüsleri daha çok süt üretir, nefesleri daha taze kokar. Son bir nokta olarak, Allah'ın, karısına itaat eden erkeğe cehennem cezası vereceğini de söylüyor. (Adele K. Ferdows ve Amir H. Ferdows, "Women in Shi'i Fiqh: Images Through the Hadith", *Women and Revolution in Iran* içinde, ed. Guity Nashat [Boulder, Colorado, Westview Press, 1983], s. 57-58.)

1. Keşf it nikâbunı yiri gögi münevver it
   Bu âlem-i 'anâsırı firdevs-i enver it
2. Depret lebüni cûşa getir Havz-ı Kevseri
   'Anber saçunı çöz bu cihanı mu'attar it
3. Hattun berat yazdı sabâya didi ki tiz
   Var milket-i Hita ile Çini musahhar it
4. Ab-ı hayat olmayıcak kısmet iy gönül
   Bin yıl gerekse Hızrıla seyr-i Sikender it
5. Zeyneb ko meyli zînet-i dünyaya zen gibi
   Merdâne var sade-dil ol terk-i zîver it.[29]

Zeyneb Hatun, şair olarak kabul görmek amacıyla, erkekler gibi, alçakgönüllü, esprili, daha aşkın bir insan olma, "merdâne"[30] olma arzusunu

---

Bununla birlikte, bazı Müslüman yazarların, hatta bazı Müslüman feministlerin savunduğu bir noktayı da anmak gerekiyor: Müslüman kadınların ezilmesi gerçekte İslam dininden değil, bu dinin erkekler tarafından yapılan yorumlarından ileri gelmiştir. Bkz. Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islom*, çev. Mary Jo Lakeland, Reading, MA, Addison-Wesley Publication Co., 1991 ve aynı yazardan: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1987. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde kadınlara yönelik, benzer lütufkâr tavırlar için, bkz. Kevin Harris, *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible* (New York: Barnes and Noble Books, 1984).

29 Kastamonılı Latifi, *Tezkire-i Latifi* (İstanbul: İkdam Matba'ası, 1314), s. 178-79. Âşık Çelebi ise kendi yaşamöyküsü derlemesinde bu beyitlerden yalnızca birinci, dördüncü ve beşincisini anmaktadır. Bkz. G.M. Meredith-Owens tarafından, British Museum'daki Or.6434 numaralı yazmanın tıpkıbasımına önsözün ve İstanbul ve İpsala yazmalarından çeşitlemelerin eklenmesiyle yayıma hazırlanan *Meşâ'ir üş-Şu'arâ or Tezkire of 'Âşık Çelebi* (Londra, 1971), Folyo 83b.

Gazelin Türkçesi:

1. Kaldır peçeni de yeri göğü aydınlık et / Bu ilkel dünyayı cennetten de cennet et
2. Kıpırdat dudaklarını coştur Kevser suyunu / Anber saçını çöz bu cihanı mis gibi kokut
3. Çizgin [yeni terlemiş sakalın] ferman yazdı sabaya dedi ki tez / Git bütün Çin ü Maçün'ü esir et
4. Abıhayat olmayacak kısmet ey gönül / Bin yıl gerekse karanlıkta İskender gibi seyret
5. Zeynep bırak meyli dünya ziynetine kadın gibi / Merdane git sade gönüllü ol süs leri terk et.

30 "Merdân"'nin sözcük anlamı, "erkekçe" Anlamsal evrim sonucu daha sonra, tümü de saygıdeğer *erkek*lerin nitelikleri olmak üzere, "cesur", "namuslu", "dürüst" anlamlarını kazanmış.

dile getiriyor. Kadının dünyevi değerlere düşkünlük, ruh zayıflığı ve ruh eksikliği gibi son derece olumsuz bazı özellikleri olduğu biçimindeki egemen ataerkil yargıyı kabul ediyor. Gerçekte Osmanlı divan şiirinin bütünü, *sıradan* ya da tanınlaştırılmamış kadına atıf yapıldığında, benzer nitelemelerle dolu. Genellikle erkek seçkinler divanlarında sevgiliden söz ederken kadın kavramı için genel ve yaygın olarak kullanılan "kadın" ya da "zen" (Farsça "kadın") gibi sözcükleri kullanmıyorlardı. Bu sözcükler divanlarda kullanıldığında genellikle kaba anlamlar taşıyordu. Osmanlı şair için "kadın" sözcüğü, hırçın gibi imgeleri, uğursuz baykuş, akrep, aptal, cahil, kötü, hileci, aldatıcı, yalancı, şeytan ve daha pek çok istenmeyen sıfatı çağrıştırıyordu.[31] Şaire göre kadın, evde tutulması gereken ikinci sınıf bir insandı.[32]

Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şuarâ*'sında, Zeyneb Hatun'un daha sonra şiiri bıraktığını, erkeklerle olan bağlantılarına son verdiğini ve sonuçta kocasının egemenliği altına girdiğini bildiriyor.[33] Bu davranış daha uygun ve erdemli olarak sunuluyor. Bildirilenler, doğru olsun ya da olmasın, yaşamöyküsü yazarı tarafından Zeyneb'in erkeklere ait olan bu şiir kulübüne yazılma çabaları karşısında takınılan olumsuz tutumu açıkça ortaya koyuyor. Âşık Çelebi'nin bu tutumunun diğer şairlerin görüşünü de temsil ettiğini varsayabiliriz.

Erkek egemen şiir geleneğinde, kadınların eline kalem alıp şiir yazmasına iyi gözle bakılmadığının daha başka kanıtları da var. Kadın büyük olasılıkla klasik şiir otoritelerince gerçek bir tehdit gibi görülmemiş olsa da, bu girişimi saçma, ya da aptalca öykünmeye çalıştığı erkek şairlere yönelmiş bir hakaret sayılmış olabilir. Erkek *otorite*'nin bu tepkisi daha 15. yüzyılda zamanın ünlü şairi Necati Bey tarafından Mihri Hatun'a (ö. 1506) yöneltilen öfkeli eleştirilerde açıkça görülüyor. Kaynaklara göre Mihri Hatun, Necati Bey'in şiirinden çok etkilenmiş ve bu şiire nazireler[34] yazmıştı. Necati Bey'se kendi benzersiz şiirine bir kadının nazireler yazmasına hiç de sevinmemişe benzemektedir. Bu cüretli davranışa duyduğu antipatiyi vurgulamak ve belki de bu kadını *klasik* edebiyat sahnesinden sürmek amacıyla şöyle yazmıştır:

---

31 Bkz. Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul, Bürhaneddin Matbaası, 1943, s. 581-90.

32 Bkz. İ. Güven Kaya, "Dükaginzâde Taşlıcalı Yahyâ Beğ'in Şiirlerinde Cinsellik", *Journal of Turkish Studies* 14 (1990), s. 279.

33 Belgede tam olarak şöyle yazılı: "Zeyneb ere varup eri hükminde olup şi'rden ve rical ile musahibetden çekinmiş." Meredith-Owens, *Meşâ'ir üş-Şu'arâ or Tezkire of 'Aşık Çelebi*, varak 83b.

34 Bkz. Andrews, *Introduction to Ottoman Poetry*, s.166.

Ey benüm şi'rüme nazire diyen
Çıkma râh-ı edebden eyle hazer
Dime ki işte vezn ü hafiyede
Şi'rüm oldı Necatiye hem-ser.[35]

Daha önce sorduğum soruya dönersek, dinsel normlara ve sınıf ayrımlarına böylesine ağırlıklı olarak yaslanan bir ataerkil toplumda nasıl oluyordu da bir kadın, erkek seçkinlerin estetik beğeni ve ideolojisinin egemen olduğu bir şiir geleneği içinde şiir yazabiliyor, hatta herhangi bir şey yazabiliyordu? Buraya kadar söylediklerim, klasik şair olmak isteyen üst sınıf Osmanlı kadınlarının tümüyle dişi bir şiir geleneğiyle ortaya çıkmak yerine (bunun olanaksızlığını kabullenmiş olmalılar) meşru sayılmak için başka yollar bulmak, zekice bir yolla dolaşıma girmek zorunda kaldıklarını ortaya koymuş olmalı. Söz konusu dolaşıma girme tekniklerinin en etkililerinden biri, yukarıda da andığım üzere erkekler gibi, onların sözcüklerini kullanarak, onların fantezilerini dile getirerek yazmaya çalışmak, ama aynı zamanda da böyle bir strateji marifetiyle yazı ve edebiyat estetiği alanındaki erkek seçkinlerin egemenliğinden birazını alıp götürmekti. Kadın şairler, en azından erkeklerin ağzından konuşarak bu söylemden ve bu söylemin o kültür içinde sürdürdüğü saygınlıktan güç alıyorlardı. Böylelikle belirli ölçülerde, Jones'un sözleriyle, onları yazı alanından dışlayan "toplumsal cinsiyet sistemini istikrarsız hale getiriyor"lardı. Her şeyden önce, bu kadınların söz konusu erkek tasarımlı, fallusmerkezli edebiyat söylemine hiçbir şey katmadıklarını, öykünmekle yetindiklerini varsaysak bile, egemen ataerkil sistemin rahatını bozdukları düşünülebilir. Klasikleşmiş şiir dili yalnızca erkek arzuları ile fantezilerini dile getirmek amacıyla tasarlanmış olsa bile, ortaçağ Osmanlı kadın şairleri bu dili dolaşıma girme tekniklerinden biri olarak benimsemişlerdi. Bu uzlaşma onlar için kulübe giriş hakkını kazanmanın en kısa yoluydu.

---

35 *Tezkire-i Latifi*, s. 321. "Defter-i Müsveddat-ı İn'amat ve Tasaddukat ve Teşrifat ve Gayrihi"ye göre, Mihri Hatun'un II. Bayezid'den aldığı para, Necati Bey'in aldığından çok daha fazladır. Bu nakta da Necati Bey'in hargörüsünün nedenleri arasında alabilir. Ancak bence Necati Bey'in öfkesi bir miktar da taplumsal cinsiyetle ilgili almalıdır: Nasıl alur da bir kadının sultandan aldığı para bir erkeğinkinden daha fazla alabilir! Bu önemli belge için, bkz. İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihi'nin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine ait bir İn'âmât Defteri", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-80), s. 309-10, 321-22, 330, 334, 339.
Ey benim şiirime nazire söyleyen / Çıkma edep yolundan nezaket göster
Deme ki işte vezin ve kafiyede / Şiirim oldu Necati'ye eş.

OSMANLI MISIR'I VE MODERN MISIR'DA TECAVÜZ VE HUKUK

AMIRA SONBOL
Georgetown Üniversitesi

1992 yılının Ramazan ayında bir gece Kahire'nin aşırı kalabalık otobüs duraklarından birinde bir kıza tecavüz edildi. Görgü tanıklarına göre ilk saldırıdan sonra istasyon görevlileri müdahale edemeden iki ya da üç adam saldırıyı tekrarladı; bir kadın satıcı, çarşafını kullanarak kızın iffetini korumaya çalıştı. Kutsal Ramazan ayında olunması, kızın muhafazakâr tarzda giyinmiş ve annesiyle birlikte olması, Mısır toplumunun bu olayda uğradığı şoku büyüttü. Olayın sonradan hükümet tarafından ele alınışı, dedikodular, gazetelerdeki makaleler, resmi görevlilerle, polisle ve hukuk uzmanlarıyla yapılan TV görüşmeleri, şiddetin yaygınlığını ve ceza yasalarının tecavüz konusunda caydırıcılığının yetersizliğini gözler önüne seriyordu. Konu Halk Meclisi'nde görüşüldü; daha kararlı önlemlerin alınması gibi bir sonuç bekleniyordu. Ne yazık ki Meclis'in sonuç vermeyen görüşmeleri, tecavüz suçunu öncelikle kızlarının evden çıkmasına izin veren kurbanın ailesine yükleyen bir yasa önerisi çevresinde dönüp durdu. En sonunda, halkın öfkesi karşısında, gerekçe olarak da şeriatı göstermek yoluyla, kaçırma olmadan tecavüze idam cezası verilebilmesi kabul edildi. Ne var ki, bilindiği üzere Atabe davası delil yetersizliğinden 1994 yazında düştü!

Araştırıldığında görülüyor ki tecavüz Ortadoğu bilimsel çalışmalarında pek az gönderme yapılan, neredeyse dokunulmamış bir konudur.[1] Oysa, Arap filmleri ve romanlarında epeyce önemli bir konu olageldi ve son zamanlarda da gazetelerde gündelik başlıklardan biri. Bu makalede de teca-

1 Bu yazıyı yazdığım 1994 yılından bu yana, çağdaş Ortodoğu'daki kaçırma/ırza geçme politikaları daha geniş tartışılıyor.

vüz ve ilgili yasalarda odaklanılıyor. Konu önce İslam hukuk kuramı açısından ele alınacak. İkinci olarak, Osmanlı döneminden bugüne değin mahkemelerin tecavüz konularını ele alış tarzı incelenecek. Amaçlarımdan biri, kuramın sunduklarıyla mahkemelerin konuyu ele alış tarzları arasındaki farklılığı örneklemek.

Bu yazı, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet üstüne daha başka incelemelerin de yapılmasını davet eden bir çabadır; hukuk ve tarih konusunda belirli sorular da soruyor. Batılı prototipleri örnek almış olan modern Mısır Ceza Yasası'nda tecavüz suçunun neden daha önemsiz bir suç olan ***hetk-i ırz***'a indirgendiği sorusunu soruyor (bu terimin, hakaretten bedene dokunma ve onurunu lekelemeye, oradan tecavüze kadar giden bir dizi anlamı vardır). Tecavüz olgusu, tarihsel koşullar ve ilgili yasalar arasındaki bağlantı göz önüne alındığında, söz konusu yasalar, farklı tarihsel dönemlerde şeriata dayalı değişmez bir hukuk bütünü olarak mı kalmıştır, yoksa uygulamada içinde yer aldıkları bağlama göre değişmişler midir? Şeriata değişmez bir kod olarak mı bakmalıyız yoksa değişen koşullarla birlikte evrim geçiren bir kod olarak mı? Bu makalenin de gösterdiği gibi, İslam hukukunda tecavüzün ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin ele alınmasındaki dayanak noktası İslami ilkeler olsa bile, çeşitli dönemlerde tecavüze uygulanan yasalar –ister şeriat adı altında olsun, ister şeriata uygun sayılan dindışı yasalar söz konusu olsun– herhangi bir değişmez hukuk ya da şeriat kodu olmaktan çok, toplumsal koşulların ve belirli bir ataerkil düzenin yansımasıdır.

İSLAM HUKUKUNDA TECAVÜZ

Kuramsal olarak Müslüman hukuk biliminin birinci kaynağı Kuran'dır, bunun ardından peygamberin hadisleri geliyor. Kuran'da toplumsal cinsiyet ilişkileri ayrıntılarıyla ele alınmış, zina konusuna da doğrudan doğruya yer verilmiş (örneğin, 24:2-3, 4:15): "Zina işlemeyin, çünkü zina daha büyük günahlara yol açan, utanç verici bir günahtır" (18:32). Zinanın kanıtı itirafta ve Hz. Muhammed, tecavüzcünün yargılanabilmesi için dört farklı zamanda itiraf etmiş olmasını zorunlu görüyordu. Hadislerde zinanın cezası, evliler için taşlanmak, bekârlar için kırbaçlanmak (100 kırbaç) ve geçici sürgündü. Ensest konusunda ise birbirinden farklı hadisler var. İtirafta bulunmuş suçlunun (***zani***) taşlanmadan önce ağır bir biçimde cezalandırıldığı ***hadisü'r-recm***'deki gibi aynı muameleye tabi tutulabildiği gibi (el-Askalani 1987, 12, s. 118-19), daha ağır bir ceza olarak, bekârlar dahil, kılıçla ya da taşlayarak öldürme cezası da verilebiliyordu (12, s. 120).

Modern hukukta zina yalnızca evlilik dışı ve rızaya dayalı ilişkiye uygu-

lanmakla birlikte, Kuran'da ve fıkıhta buna rızaya dayalı olmayan cinsel ilişki anlamı eklenmiş durumda. Dolayısıyla, Kuran'da zina, toplumsal şiddeti ele alan bir dizi ayetin arasında yer alıyor: kişinin çocuklarını öldürmesini yasaklayan ayet, Allah hayatı kutsal kılmış olduğu için cinayeti yasaklayan ayet ve yetimin malını çalmayı yasaklayan ayet (Kuran, 17:30-34). Hadisler de zinanın ikili anlamını vurguluyor. Bir hadise göre kabileden bir adam Peygamber'e zina işlediğini söyleyerek cezalandırılmayı istemiştir. Peygamber adama birkaç kez, kadının herhangi bir biçimde rıza göstermiş olup olmadığını sormuştur. Adam kadının istemiş olduğunu hep reddettiğinden, Peygamber adamın idamını emretmiş, kadını ise serbest bırakmıştır. Bir başka hadise göre ise kadın zinaya rıza gösterdiğini itiraf ettiğinden, o da ölünceye kadar taşlanmıştır. Dolayısıyla, ilk öyküde adamın suçu, kadının istekli olmadığı bir yasadışı cinsel ilişkide bulunmaktır ve bu nedenle adam taşlanmıştır, ikinci öyküde ise kadın da katılmış, bu nedenle o da taşlanmıştır.

İslami yayılmanın ilk dönemlerinde yeni durumları karşılamak üzere yasalar yapılırken Peygamber tarafından konulan ölçütlerde de değişiklik yapılmaya başlandı. İkinci halife Ömer İbnü'l-Hattâb, tecavüze uğrayan bir kadına, tecavüz eden adamla evlenme seçeneğini önermişti. Kadın reddedince, adamın tazminat olarak kadına emsallerine ödenen mehri ödemesini sağlanmıştı. Bir başka olayda Ömer, bir kadını zinaya zorladığı için bir erkek köleyi önce kırbaçlatıp sonra sürgüne göndermişti. Kadın bakire olmadığından, tazminat talep edilmemişti. Her iki olayda da suçlular taşlanmamıştı. Halife Ömer'in edimleri İslam mezheplerinde önemli bir kaynak işlevi görmüştü. Mezhepler, asıl cezanın Kuran'da ve geleneklerde öngörüldüğü gibi taşlama olmasını kabul etmekle birlikte, tazminat ödenmesini de tavsiye ediyorlardı (336-37). Ömer İbnü'l-Hattâb'a uyarak, tecavüzü başkasına ait *iktisab*'ın ihlali olarak ele alıyorlardı. *İktisab* sözcüğü bugünkü mutlak anlamında olmayıp "kullanım" anlamına geliyordu. Bu nedenledir ki Askalani, zinayı bir "hakkın" zor kullanılarak çalındığını belirten bir biçimde hem *Kitabü'l-ikrah*'ına (326), hem de "*Babü's-sârik hina yesrak*"a (Çalan Hırsız Hakkında) (82) almış. Hukuk bilginleri (*fukaha*) ayrıca, inananların Peygamber'e verdiği bir sözü kullanmışlar: "Peygambere, hırsızlık ve zina yapmayacakları sözünü verdiler" (61). Bu söz şöyle yorumlanmış: Zina işleyen adam büyük bir günah (kebire) işlemiş, *sirkat bi'z-zeker* ile (erkeklik organı yoluyla hırsızlık) birinin hakkını çalmıştır (63).

Mezheplere göre zina büyük bir günahtı, dolayısıyla *hudud* gerektiriyordu [şeriate göre cezalandırılması]. *Hudud* (tekili: *hadd*) gerektiren

suçlar Allah'a --dolayısıyla da genel olarak cemaate– ilişkin olanlardır ve bu nitelikleriyle cezaları hiç kimse tarafından azaltılamaz, artırılamaz, değiştirilemez.[2] Mezheplerin çoğu aynı görüşte olmakla birlikte, Ebu Yusuf'un aktardığına göre Ebu Hanife tecavüz suçunun hafifletilmesine izin veren tek hukuk bilginidir; tanıklardan birinin hüküm verilmezden önce ölmesi durumunda (Uteybe 1983, s. 282) ya da tecavüz edenin ırzına geçtiği kadınla evlenmesi durumunda "erkeğin kadından yararlanma hakkı bakımından kadın evlenince kocasının malı olduğundan" (Avde 1992, c. 2, s. 367) hadd cezasının hafifletilmesine izin vermiştir. Zıt bir farklılık olarak, Maliki bilginleri, "kadının tecavüze uğradığı savı kanıtlanırsa, mükellef özgür Müslüman, tecavüz ettiği kadınla bağlayıcı bir nikâhla evlense bile taşlanır" düşüncesindedir (el-Malik, t.y., s. 327). Şafiiler ve Hanbeliler bu noktada Malikilerle aynı görüştedir. Osmanlı yasalarıyla modern yasaların, Kuran'da ya da hadislerde temeli bulunmamasına karşın Ebu Yusuf'a göre Hanefi yasasını uygulamayı yeğlemesi ilginçtir.

Tecavüzün tanımı, dört Sünni mezhep arasında daha başka farklar da olduğunu gösteriyor. Malikiler, zinayı "bir mükellefin kendi ***mülkü*** olmayan bir fercle cinsel ilişki kurması" olarak (el-Malik, t.y., s. 325), Hanefiler ise "kendi ***mülkü*** olmayan cinsel organlarla [*el-kibal*] cinsel ilişki" olarak tanımlıyor. Demek ki hem Malikiler hem de Hanefiler cinsel haklardan mülkiyet olarak söz etmektedir. Oysa, anımsanacağı gibi, zina suçu işleyen kadın da erkek de ***hudud*** ile karşı karşıya kalıyordu. Dolayısıyla yasanın tanımladığı cinsel haklar kadının haklarına eşitti; her ikisinin de yasal olarak tanımlanmış ilişkiler çerçevesinde kalması gerekiyordu.

Diğer mezhepler tecavüzü Malik ve Ebu Hanife'den farklı tanımlıyor. Şafiilerin tecavüz tanımı, "erkeklik organını, erkeğin ya da kadının ***muharrem*** [haram kılınmış] cinsel organlarına zorla sokmak"tır (Uteybe 1983, s. 225), Hanbelilerinki ise "yasak cinsel ilişki suçu işlemek"tir (eş-Şeybânî, t.y., 1, s. 139-40). Bu tanımlar, çeşitli mezheplerin toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakış tarzını örneklendirmenin yanı sıra, Şafiilerin, erkeğe tecavüzü açıkça zina olarak tanımladıklarını, Hanefilerin ise nesebi ilgilendiren bir yönü bulunmadığı için bir kötülük görmedikleri bu edimi ***hudud***'dan çok ***ta'zir*** (cezası belirsiz suç) saydıklarını ve bu suçu işleyenlerin, pişman oluncaya ya da ölünceye kadar hapishanede tutulmasını (Fethü'l-Kadir, t.y., 4, s. 150) önerdiklerini de göstermektedir.

Mezhepler arasındaki son iki ve önemli fark, ***darülharb*** ve mütecavi-

---

2 *Hudud* suçlarının içinde, zinanın yanı sıra, küfretmek, alkollü içki içmek, hırsızlık, silahlı soygun, din değiştirmek ve fuhuş yer alıyor. Abdülkadir Avde, *et-Teşriü'l-cinaii'l-İslami*, Kahire, Müessesatü'r-Risale, 1992, c. 1, s. 78-83.

zin diniyle ilgili. Mezhepler, bir Hıristiyanın Müslüman bir kadınla zina işlemesi durumunda öldürülmesi gerektiği konusunda görüş birliği içindeyken, *darülharb*'da, yani İslam ülkelerinin dışında zina işleyen askerin cezalandırılması konusunda aynı görüşte değiller. Örneğin, Hanbelilere göre askerleri cezalandırmak için herhangi bir neden yoktur, çünkü asker kanı her durumda *mühder* (heder edilmiş, dökülmüş) sayılır ve askerlerin İslam ülkelerinin dışındayken yasalara uyma zorunlulukları bulunmamaktadır. Ebu Hanife de savaş sırasındaki zinaya *hudud* uygulamak için bir neden görmemektedir, çünkü Müslüman İmam'ın otoritesi *darülharb*'a uzanmamaktadır (Uteybe 1983, s. 234). Buna karşılık, gerek Malikiler gerekse Şafiiler savaştaki mütecavizlerin *hudud*'a çarptırılabileceği, çünkü birer Müslüman olarak İslamiyetin kurallarına yaşadıkları her yerde uymaları gerektiği görüşündedir (s. 234). Bu nedenle, güçlü askeri, yayılmacı (örneğin Osmanlı devleti) ve köktendinci (örneğin Vehhabiler) politikalar güden devletlerin, İslam yasalarının belirli yönleri konusunda seçim yaparken Hanefi ya da Hanbeli mezheplerinden birini seçmeleri anlaşılır bir durumdur.

Sonuçta her mezhebin kendi ataerkil bakış açısı vardı. Malikilerle Hanefiler cinsel mülkiyet haklarına daha çok dikkat gösteriyor, Hanefiler, nesebin saptanmasıyla daha çok ilgileniyorlardı. Şafiiler ve Hanbeliler ise suç edimlerinin tazmini kaygısını daha çok taşıyora benziyorlardı. Bütün mezhepler aralarındaki görüş farklılıklarından bağımsız olarak, bir erkekle bir kadın arasındaki zinanın *hudud* olarak cezalandırılması ve tazmin edilmesi gereken yasadışı bir cinsel ilişki olduğu ve zina sözcüğünün hem evlilik dışında rızaya dayalı cinsel ilişki, hem de tecavüz anlamına geldiği konusunda görüş birliği içinde. Şafii'nin aşağıdaki sözleri, aralarındaki belirli görüş farklılıkları ne olursa olsun bütün mezhepler adına geçerlidir. Bu sözler, bir sonraki bölümde tartışılacak olan Osmanlı Mısır'ı şer'i mahkemelerinde tecavüzün ele alınış tarzıyla yakınlık gösteriyor:

> Erkek kadını zorlarsa, hudud'un erkeğe uygulanması gerekir, kadına değil; çünkü kadın zorlanmıştır. Bu durumdaki kadın, ister köle olsun ister özgür, kendi durumu için geçerli olan mehri alır. Köleyse, alacağı tazminat da [tecavüz nedeniyle] fiyatında ortaya çıkan düşüş oranında az olacaktır. Özgür bir kadın söz konusuysa, gördüğü zararın, kendisine borçlu olunan evlilik mehrini aşan bir ödemeyle tazmin edilmesi gerekir; mehr cinsel ilişkinin karşılığı, tazminat ise suçun karşılığıdır (Şafii, t.y., 6, s. 144).

OSMANLI MISIR'INDA TECAVÜZ VE ŞER'İ MAHKEMELER

Osmanlı Mısır'ındaki şer'i mahkemeler olağan görevlerinin birer par-

çası olarak tecavüz kurbanları ya da bu kurbanların velileri tarafından açılan davalara da bakıyor, bu davalarda saldırganın cezalandırılması ve tazminat (diyet) ödenmesi isteniyordu. Mahkeme, tecavüzü bir "haklar" konusu olarak görüyordu: Tecavüze uğrayan kişinin kendi bedenini kullanma hakkı ihlal edildiğinden, tazminat ödenmesi gerekiyordu. Kurbanlar savlarını kanıtladıklarında mahkeme onları haklı buluyor, tecavüz edenlere –çoğu kez bedensel cezalandırma olmak üzere– öngörülmüş cezayı veriyor ve saldırgana, biçilen diyeti ödemesini emrediyordu. Bakire kızlara genellikle kendilerine tecavüz edenlerle evlenme seçeneği sunuluyordu. Fiili tecavüz ediminin mahkeme kayıtlarındaki ayrıntılı betimlemelerine bakılırsa, ya kadınlar "damgalanmış" tecavüz kurbanları olarak toplumsal açıdan mahkûm edilmekten korkmuyor ve/veya mahkeme, görülen zarar temelinde tazminat değerlendirmesinde bulunabilmek için suçun tüm ayrıntılarını bilmek istiyordu.

Kurbanların tecavüz iddialarını kanıtlayabilmeleri, tanık göstermelerine bağlıydı. Tanık yoksa kurbanın sözleri suçladığı kişiye göre ölçülüyordu. Her iki taraf da ahlaki sağlamlıklarını kanıtlamak için mahkemeye kişiliklerine tanıklık edecek birilerini sunmak zorundaydı; bu birileri de kendilerini mahkemeye tavsiye edecek kendi kişilik tanıklarını sunmak zorundaydı. Burada sözü edilen davalar Osmanlı mahkemelerinde tanıkların taşıdığı önemi örnekliyor ve gerçekten de karmaşık bir yargı sisteminin varlığını gösteriyor. Örneğin, 17. yüzyılda Gizzeli bir kadın, kendisine tecavüz ettiğini ve *melkute* (hafifmeşrep) kadın haline getirerek büyük zararlar verdiğini ileri sürdüğü bir adamdan tazminat istemektedir. Adam kadının savlarını reddetse de kadın adamın kendisine saldırdığını gören tanıklar getirmiş, bunun üzerine kadı da adama tazminat ödemesi emrinin yanı sıra kırbaç cezası vermiştir (Babü'l-'Ali, 1044/1634, 116:216-1145). Bu kez Kahire'de olmak üzere diğer bir 17. yüzyıl davasında, tecavüzle suçlanan bir adam, kadını ölümle tehdit edip sonra tecavüz ettiğini kesinlikle reddetmektedir. Kadın tecavüz için tanık gösterememiş, adam ise kadının hem iddiasını reddeden hem de ahlaksız olduğunu ileri süren tanıklar bulmuştur. Mahkeme kadını suçlu bulmuş ve suçladığı adamın talebi üzerine de fiilen "hara"sından (oturduğu mahalle) sürmüştür (Babü'l-'Ali 1031/1621, 103:176-566).

Bu son olayın da gösterdiği üzere kadının tecavüz iddialarını kanıtlayamaması durumunda mahkeme genellikle yanlış bir dava getirdiği için kadını cezalandırıyordu. Bu nedenle, kurban olduğunu öne süren kişilerle vekilleri sık sık, sonuçlardan korkarak şikâyetlerini geri çekiyorlardı. Bir davada, kız kardeşi adına tecavüz davası açmış bir adam mahkemeye dönerek kız kardeşinin yanlışlık yaptığı beyanıyla şikâyetini geri almaktadır

(Babü'l-'Ali 1029/1619, 102:312-1569). Tecavüz şikâyetlerinin şikâyetçi tarafından geri alındığı başka durumlar da olmuştu. Örneğin, bir kadının tecavüzle suçladığı bir adam, kadının savlarını tümüyle reddetmiş, ancak mahkeme kadını haklı bularak adamla evlenme seçeneğini sunmuş, kadın da kabul etmişti. Kadına kabul edilebilir miktarda bir mehr ve ***muahhar*** (boşanma ya da kocanın ölümü durumunda ödenen, üstünde anlaşılarak ertelenmiş mehr) ödenmişti (Mısr 1266/1846, 23:101-285). Tecavüz eden ile kurbanı evlendiğinde, kadının ya da velisinin mahkemeye çıkarak şikâyetini geri alması ve "kendisiyle evlenerek cinsel ilişkide bulunan ... adlı kişi hakkında bekâretini bozduğu için herhangi bir şikâyeti bulunmadığını" bildirmesi beklenmekteydi (el-İskenderiye 1285-1293/1868-1876, 3:90-92).

Tanık yoksa kurban genellikle mahkemeden tecavüz sanığına yemin ettirmesini istiyordu. Yemin mahkeme açısından çok önemliydi. Yemin ettirilen kişinin yalan yere yemin etmeyip doğruyu söyleyeceği varsayılıyordu. Bununla birlikte, gözden geçirilen davaların çoğunda, yemin eden sanıkların neredeyse tümü savları reddetmişti; bu da, kadının mahkemeye kendisine kefil olacak uygun kişilik tanığı sunduğunda bile çoğu kez davanın düşmesi anlamına geliyordu (3:120-37). Kadınlardan da yemin etmeleri istenmekle birlikte, çoğu kadın, suçladığı erkek yemin ederek tecavüzü reddettiğinde, yemin etmeyi reddediyordu (Asyut 1298/1881, 19:61-118). Kadınların neden böyle yaptığı belirsiz, çünkü mahkeme kayıtlarında böyle durumlar açıklanmıyor. Olasılıklardan biri, tecavüze uğradığını doğrulayacak ama hiçbir şey kazandırmayacak bir yemin etmektense tüm bu kargaşayı reddetmek istemeleri (19:43-82). Mahkemenin cezalandırması korkusu da yeminden kaçınma ve kanıtlanamayan tecavüz savını geri çekme nedeni olabilir.

Kurbanın inanılırlığı, mahkeme kararları açısından yaşamsaldı. 19. yüzyılda görülmüş bir davada bir kadın, kendisine tecavüz ettiğini ileri sürdüğü sanıktan tazminat talep etmişti. Kadının anlattığına göre adam kendisine bir genç kızı belirli bir binaya getirmesini söylemiş, kadınla genç kızın arkasından gelmiş, binaya girince de saldırarak tecavüz etmişti. Bu olaydan bir süre sonra kadın bir başka adamla evlenmiş ve yirmi sekiz gün birlikte yaşadıktan sonra da koca, kadının tecavüzden gebe kaldığını fark etmişti. Bu davada mahkeme sanığı dinlemiş, sanık suçlamayı tümüyle reddetmiş, kadın ise iddiaları için de, kendi saygınlığı için de tanık gösterememişti. Mahkeme kadının aleyhine karar vererek kadını cezaevine göndermişti (Mısr 1266/1849, 23:101-284). Bu dava mahkemelerin, gebeliğini her şeyden habersiz bir kocaya yüklemek isteyen, öne sürdüğü tecavüzü resmi makamlara vaktinde haber vermeyen kadınlara inanmak iste-

mediğini gösteriyor. Öyle görünüyor ki mahkemeler kurbanın tecavüz olayını hemen bildirmesini istiyordu.

Çoğu tecavüz olayında ilgili taraflar sorunu mahkemeye başvurmadan ele alıyorlardı. Kendi aralarında bir çözüme varırlarsa, başlangıçta şikâyette bulunmuş olan kişi genellikle mahkemeye dönerek şikâyetini geri çekiyordu. Geri çekme gereğinin duyulması gösteriyor ki tecavüz gibi suçların kovuşturulması, şikâyette bulunanın iddia hakkını kullanmasına bağlıydı; illa da otoritelerin müdahalesi gerekmiyordu. Dolayısıyla tecavüz bir ***hudud*** suçu sayılsa bile, uygulanmasında kurbanın harekete geçmesi önemliydi. Evli bir Hıristiyan erkeğin, reşit olmayan, bakire bir Müslüman kızı baştan çıkardığı kanıtlanırsa, böyle bir davada evlilik olanaksızdı. Böyle bir davada, reşit olmayan kızın velisi olarak olayı mahkemeye kızın babası getirmişti. Sanık herhangi bir kötülük yaptığını reddettiğinden, iki ebe (***kabile***) çağrılmış ve ebeler genç kızın kısa bir süre önce bakireliğini yitirmiş olduğuna tanıklık etmişti. Adam kızın bakireliğini yitirmesi karşılığı olarak mahkemece saptanan tutarı ödemiş, kızın babası da şikâyetinden vazgeçmişti. Mahkeme kaydında belirtildiği üzere adam serbest bırakılmış, resmi makamlar da işin peşini bırakmışlardı (Babü'l-'Ali 1152/1742, 221:283-429).

Demektir ki durumun düzeltilmesi talebinin "mülk" sahibinden gelmesi gerekiyordu; bir kişiye tecavüz edilmesi ya da bekâretin "çalınması" bir tür kişisel hak söz konusuymuş duygusuyla ele alınıyordu. Tecavüzün ne ölçüde onur kırıcı ya da ruhsal açıdan ne denli zararlı olabileceği, mahkemeyi çok fazla ilgilendirmiyordu; mahkeme daha çok, kişiye gelen zararın nasıl tazmin edileceğiyle ilgileniyordu. Tıpkı yaşamın (***nefs***), bir bacağın ya da başka bir beden parçasının yitirilmesi, birinin karısını ağır bir biçimde dövmesindeki gibi diyet ödenmesi gerekiyordu (Bahnasi 1988, s. 36). Diyetin saptanması, ilgili davanın bazı ölçütlerine bağlıydı. Önemli ölçütler arasında, mütecavizin dini, kurbanın yaşı –aklı ermeyecek kadar küçük (***kasîr***), bakire ya da erişkin (***bâliğ, tayyib***) olması– ve evli, özgür ya da köle olması yer alıyordu. Kurbanın cinsiyeti de önemliydi, çünkü erkekler de sık sık tecavüz kurbanı oluyordu.

Erkekler bazen tecavüzü, ilginç bir manevrayla, kendileriyle evlenmek istemeyen kadınlarla evlenmenin yolu olarak kullanıyorlardı. Örneğin, Asyutlu erişkin bir bakire, bir adamı, kendisine evliliğe zorlama amacıyla tecavüz etmekle suçlamış, adamın tazminat (uygun mehr) ödemesini ve azarlanmasını istemişti. Sorguya çekilen adam, kadının anlattıklarını doğrulayarak kadıdan kendisini kadınla evlendirmesini talep etmişti. Ancak, kız evlenmeyi reddetmiş ve mahkeme adamı azarlayıp uygun mehri ödetmişti (Asyut 1298/1881, 19:69-139). Bu davada adam belki de kadının

dengi (*kuf*) değildi; çünkü bu yöntem, toplumsal açıdan kabul edilemez nitelikteki bir evliliği kıza ve ailesine kabul ettirme yöntemi olarak kullanılıyordu ve hâlâ da kullanılmaktadır.

Mahkemeler mütecavizlere ağır cezalar vermiş ve kurbanlar için adaleti sağlamış olmakla birlikte, tecavüzün kanıtlanması son derece zordu: Tecavüzün denetim altına alınmasının önündeki en önemli engel buydu, hâlâ da budur. Kadınlar birbiri ardınca mahkemeye şikâyette bulunuyor, kadılarsa onların getirdiği kanıtları yeterli bulmuyordu. Tecavüz ettiği ileri sürülen kişi toplumsal açıdan kurbandan daha yüksek bir konumdaysa kanıtlama güçlüğü daha da artıyordu. 17 ve 19. yüzyıllara ait iki tipik dava var. Bunlardan birincisinde Süveyşli bir kadın, hacı olmuş bir şeyhten şikâyetçidir. Kadın, şeyhin kendisine tecavüz edip *muhibbe* kıldığını (cinsel güdülerini uyandırdığını), bu yüzden kendisinin Kahire'deki Babü'l-Luk'ta sokak kadını olduğunu öne sürmekte ve tazminat talep etmektedir. Tahmin edileceği üzere şeyh tüm savları yadsır, kadınsa yeterli kanıtları gösteremez. Kadı, kadını suçlu bulup şeyhi rahatsız etmesini yasaklar; ancak, kadını cezalandırmaz (Babü'l-'Ali 1034/1624, 106:342-1229). 19. yüzyıla ait davada ise kurban olduğu iddiasında bulunan kadın bir evde hizmetçidir, dolayısıyla evin reisinin koruması altındadır, bu ev reisi onun güvenliğinden sorumludur. Hizmetçi, adamın bir gece kendisine saldırarak tecavüz ettiğini iddia eder. Ne yapacağını bilemeyen kadın bir süre daha ailenin yanında kalmış, sırrını açığa vurmamıştır. Gebe olduğunu anlayınca, resmi makamlara şikâyette bulunur. Ne var ki adam, kadının savını tümüyle yadsır ve "evim caminin yanında, namazımda niyazımdayım, asla böyle bir şey yapmam, şerefli bir adamım" diyerek kendisini savunur. Genç kız savları için kanıt gösteremediğinden, mahkeme, adama karşı kovuşturmaya yer olmadığı kararına varır, genç kızdan da adamdan uzak durmasını ister (Asyut 1298/1881, 19:49-98). Bu davalarda mahkemenin kadını cezalandırmak için bir neden görmemesi, kadınların öykülerinin, kanıtlanamamış olsa bile inanılırlığına işaret ediyor olabilir.

Mahkemenin, kadınların getirdiği tanıklara erkeklerin getirdiği tanıklar kadar inanmama eğiliminde, kadınlara karşı bir önyargı var gibi görünüyor. Bunda bir ölçüde, tecavüz suçunun ağır bir suç olması nedeniyle daha büyük bir titizlik gerektirmesi de rol oynamış olabilir. Kadınlara karşı önyargı ayrıca, erkek hasımların getirdiği tanıkların kabul edilemezliği ortaya çıktıktan sonra bile (el-İskenderiye 1899, 38:1-329) mahkemenin yalnızca kadınların getirdiği tanıkları şeriata dayanarak kabul etmek istememelerinde de (el-İskenderiye 1281/1864, 1:86-18) görülmektedir.

Sonuç olarak, 150 davalık bir örneklemeye dayanan bu araştırmada incelenen tüm davalar mahkemeye ya tecavüz kurbanları ya da onların veli

ya da vekilleri tarafından getirilmişti. Kurban savını kanıtlamayı başardığında, saldırganın yazgısı hakkında verilecek kararda doğrudan söz hakkı da vardı. Osmanlı yönetimine bağlı şer'i mahkemelerde, Kuran'ın, hadislerin ve fıkhın getirdiği emsale ancak bir ölçüye kadar uyuluyordu. Halife Ömer'in (ö. 644) ve mezheplerin gösterdiği emsale uyularak, kanıtlanan tüm tecavüz olaylarında mahkeme, diyet (kan parası, parasal tazminat) konusunu bu örneklere göre ölçüp biçiyordu; mütecavize fiziksel bir ceza verilmesi yalnızca belirli davalarla sınırlıydı. Hz. Muhammed'in hadislerine göre, *hudud*'un uygulanabilmesi için mütecavizin suçunu itiraf etmesi gerekiyordu, ancak, sanık itiraf etmese bile, güvenilir tanıkların sunduğu kanıtlar mahkemelerce kabul edilebilmekteydi. *Hudud*'a gelince, ceza genellikle taşlama değil, kırbaçlama olmaktaydı. Ayrıca, mütecaviz bu cezadan sıyrılmak için kurbanla evlenirse mahkeme kurbandan şikâyetini geri çekmesini isteyebilmekte, böylece ceza da bir çekişme konusu olmaktan çıkmaktadır.

TECAVÜZ VE MODERN HUKUK

Modern Mısır ceza yasasının modeli, 1810 tarihli Fransız ceza yasasıydı. 1883'te çıkartılan bu yasanın önceki ceza yasalarına göre üstünlüğü şöyle övülüyordu:

> [Bu yasa] eskiden kan parasıyla ve zarar gören tarafın ya da mirasçılarının suçu ya da zararı affetme hakkıyla karıştırılan ceza yanıyla hukuk yanını birbirinden açıkça ayırmıştır. Ceza hukukunu laikleştirmiştir. Cezayı yumuşatmıştır. Bütünü itibariyle basit, açık ve iyi düzenlenmiş, keyfilikten arınmış, sabit, herkes için eşit, herkesin bilgi edinebileceği bir ceza yasası oluşturmuştur. (Grandmoulin 1908, 1:42).

Yeni yasaların suçların ele alınışını düzene sokup standartlaştırdığı savının sorgulanabilir bir yanı yok. Mahkemelerin eski keyfiliklerini düzeltip hukuk sistemini merkezileştirilmiş bir ulus-devletin gereklerini yerine getirecek biçimde modernleştirdiği de tartışılmaz. Ne var ki bütün bunlar, yasaların akılcılaştırılmasıyla tecavüz suçlarının daha çok denetim altına alındığı anlamına gelmiyor; tersine, 19. yüzyıl sonlarından bu yana Mısır'da her türden suç sürekli artıyor. Örneğin, Osmanlı sicillerinde –en azından 19. yüzyıla kadar– intihara neredeyse hiç rastlanmazken, 20. yüzyılın ilk yarısında Kahire ve İskenderiye bölgelerinde haftada beş ya da altı intihar bildirimi pek de seyrek rastlanan bir durum değildi (Kahire ve İskenderiye, *Tekerrürü'l-Emn, Zabt ve Havadis*, 1927-1940). Özellikle çocuklara karşı işlenen suçlar gündelik olaylar haline gelmişti. Bunlar arasında çocuk hırsızlığı, çocukların terk edilmesi ve ana babalar ya da yabancı-

lar tarafından çocuklara şiddet uygulanmasını içeren tuhaf kazalar vardı. En ciddisi çocukların öldürülmesiydi: her hafta, sık sık da her gün, göbek kordonları bağlanmadan açıkça ölüme terk edilmiş ya da boğulmuş yeni doğmuş bebek cesetleri rapor ediliyordu. Polis sık sık, atmak üzere yeni doğmuş bebek ölüsü taşıyan adamlar yakalamıştı. Terk edilmiş bebek sayısındaki artış da büyük olduğundan, ahlakın genel olarak bozulmasından başka, tecavüz ve ensestte de artış olduğu varsayılabilir. Ensest konusunda bir yargıya ulaşmamızı sağlayacak yeterli rapor yoksa da, her iki cinsten çocuklara karşı işlenen tecavüz suçu bildirimlerindeki korkutucu artış ve Mısır ceza yasasına aile mensuplarınca ve "çocuk üstünde yetke sahibi olan erkeklerce" işlenen küçüklere tecavüz suçu için daha sert ceza hükümlerinin konmuş olması gösteriyor ki resmi makamlar ensestin gerçek bir sorun olduğunu ve ensestle tecavüzün el ele yürüdüğünü kavramıştı. Bugün genellikle tecavüz "salgın hastalık" boyutlarına ulaşacak ölçüde artmış durumda. Daha önce de gösterdiğimiz üzere genellikle Osmanlı kadılarının önüne de tecavüz vakaları gelmekle birlikte, sicillere geçmiş olan tecavüz olayı sayısı bugünkülerle karşılaştırıldığında göreli çok küçüktü. Bu durum suçların bildirilmesindeki ve kitle iletişim araçlarındaki gelişmeden ileri geliyor olabilir; ne var ki, polis kayıtlarının gösterdiği üzere, suç ve genellikle şiddet dev boyutlara ulaştı; tecavüz bu olgunun bir parçasından ibaret.

Hükümet bu suç artışını toplumsal ve iktisadi dönüşümlere, özellikle de zenginlerle yoksullar arasında büyüyen uçuruma bağlıyordu. Yeni ceza yasasıyla, genel olarak topluluğu ve özel olarak da mülk sahibi sınıfları tehdit eden bu şiddet dalgasının gemlenmesi amaçlanıyordu (Grandmoulin 1908, c. 1, s. 71-73). Fransız ceza yasasına dayalı yeni yasaların amaçlarından biri standardizasyonun sağlanması ve ceza biçmedeki farklılıkları getiren kötüye kullanma olaylarının ortadan kaldırılarak sistemin akılcılaştırılması ve herkes için daha eşit kılınmasıydı. Ne yazık ki, reformcular ne denli iyi niyetli olursa olsun, yeni yasalar başka farklılıklar da getiriyordu:

> İnsan bedenine avret (cinsel organlar) başlığı altında toplanabilecek bir şeyle dokunma kapsamına girebilecek olan her şeyin hetk-i ırz açısından dikkate alınması gerekir. Neyin cinsel organ sayılıp neyin sayılmadığı ise toplumsal çevreye bağlıdır (*Mecelletü'l-kanun ve'l-iktisat*, 1934, 4:72).

Böylelikle, hukuku evrenselleştirmek ve yasaları herkes için eşit ölçüde uygulanır kılmak için çıkarılan yasalar da gerçekte toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı yeni ayrımcılık biçimleri başlatıyordu. Böylelikle, tecavüzün ne olduğunun saptanmasında artık "toplumsal çevre" temel olacak ve ka-

dının *avret* saydığı şeyle erkeğin *avret*'i eşit olmayıp, her ikisi için de *avret*'in ne anlama geldiği tek tek yargıçlara bırakılacaktı. Örneğin, bir erkek çocuğuna cinsel organlarla dokunmak *hetk-i ırz* sayılıyordu (*Mecelletü'l-kanun ve'l-iktisat*, 1935, vi:148-150); bir kadının göğsüne dokunmak da *hetk-i ırz* sayılıyordu (iv ve v:44); ancak, bir erkek çocuğun iki adam tarafından öpülüp okşanması *hetk-i ırz* sayılmıyordu, çünkü yargıca göre dudakların ve bedenin öpülmesi yasanın tanımına uymuyordu (*Mecelletü'l-kanun* 1935, i ve ii:14). Sözü edilen ilk davanın bir İtalyanla, ikincisinin bir uşak ve hanımıyla, üçüncü davanın ise bir mahalledeki bir genç adamla ilgili olduğunu belirtmekte yarar var.

Yeni yasalar, akılcı olmayan, keyfi bir sistem olarak diyeti iptal ediyordu. Ayrıca, suçlar, hukuk ve ceza gibi kategorilere ayrılıyor ve ayrı ayrı düzenleniyordu. Bu bölümün başındaki alıntının da gösterdiği üzere, yeni ceza yasasını savunanlar bu noktayı yeni yasanın en güçlü yanı sayıyorlardı ve en azından, sistemin idari yapıyı batılılaştırma çabalarıyla uyumlu kılınacağı bir biçimde "temizlenmesi" açısından haklıydılar. Ne var ki bu değişiklikler genel olarak kamu için kötü sonuçlar doğurdu. "Hukuk" davalarıyla "ceza" davalarının ayrılması demek, zararını gidermek ve tazmin edilmek isteyen kurbanın önce polisin gelip suçu kovuşturmasını, sonra da mahkemenin suçludur kararı vermesini beklemek zorunda kalması demekti. Böyle bir sistem ise, ne denli akılcı, etkili ve evrensel düzeyde uygulanırsa uygulansın, ancak uzun süre uğraşıp giderleri ve –modern mahkemelerde zorunlu olan– avukat ücretini karşılayabilenlerin adaletten yararlanması anlamına geliyordu.

Daha başka önemli değişikliklerin de belirtilmesi gerekiyor. Bunlardan belki en önemlisi tecavüzün tanımıyla ilgili olanı. Eski yasalar tecavüzden açıkça bir şiddet edimi diye söz edip betimlemek için de *igtisab* (gasp etmek, tecavüz) terimini kullanırken, yeni yasalarda böyle değil. Yeni yasalarda daha çok *vika'* (çiftleşme, cinsel ilişki) ya da "kurbanın onayı olmaksızın" *hetk-i ırz* terimleri kullanılıyor. Terimlerin büyük önemi var, çünkü *igtisab* terimi[3] son derece özgül bir terim olup dehşet verici, suç oluşturan ve yüz kızartıcı bir edim anlamına geliyor. *Vika'* ve *hetk-i ırz* gibi terimlere gelince, bunlar aynı anlam ya da yoğunlukla yüklü olmayıp, olup biteni zihinsel olarak dışlayan ve ilgili suçun netliğini bulandıran türden terimler. Ayrıca "kurbanın onayı olmaksızın" sözü, ceza kovuşturmasının odağını mütecavizden kurbanın edimlerine kaydırıyor. Ceza yasasında

---

3 *Igtisab* sözcüğü, tecavüzle ilgili ceza mevzuatında tek bir kez geçiyor. Mısır Hükümeti, *Kanunü'l-Ukubat* (1988, s. 172-73).

hetk-i ırz ile ilgili diğer suç, *ifsadü'l-ahlak* (ahlaksızlık) suçu, mütecavizin olgunlaşmamış ve etki altında olabileceği gibi anıştırmalarla tecavüz ediminin yarattığı sonucu daha da azaltıyor.

Mısır ceza yasasının (*Kanunü'l-ukubat*) 230. madde 4. fıkrasından *igtisab* sözcüğü çıkarılırken Fransız ceza yasasının 332. maddesi taklit ediliyordu (*Mizanü'l-itidal* 1916, 1:1). Fransız yasalarına uyulmaya devam edildikçe, "suç kastı", tüm suçların kanıtlanmasının zorunlu temeli oldu. Bu da, mahkemelerin gözünde tecavüz kastının tecavüz edimine eşit duruma gelmesi demekti. İki erkeğin bir erkek çocuğa saldırıp tecavüz etmeye çalışması ve oradan geçen birinin çocuğun çığlığını duyup saldırganları kovalamasıyla ilgili davada da görüldüğü gibi pek çok açıdan yararlı bir durumdu bu. Erkeklerin edimi ancak kendi denetimleri dışındaki güçler tarafından durdurulabildiğinden, mahkeme adamların aleyhine sonuçlanmıştı (*Mülhak-ı mecelletü'ş-şuûni'l-kaza'iye* 1935, iv:1932-74). 1935 tarihli bir başka davada ise sanık kurbanı bayıltmak için tütsü kullanmış, sonra da kucaklamaya çalışmıştı. Her ne kadar tahkikat görevlisi bir insanı tütsüyle bayıltmanın olanaksızlığı yönünde tanıklık ettiyse de mahkeme sanığı *hetk-i ırz*'dan suçlu bulmuştu, çünkü dinsel açıdan ruhlarla uğraşan biri olan bu sanığın kastı, kadındaki cinsel yetersizliği tedavi edeceğini söyleyerek kadına ve kocasına yalan söylemesi, başka bir deyişle, amacına ulaşmak için *ikrah* (zor kullanma) anlamına gelen yöntemlere başvurmasıyla kanıtlanmıştır (*Mecelletü'l-kanun ve'l-iktisat* 1936, iv ve v:44).

Öte yandan, bu "kasıt" sorunu, *hetk-i ırz*'ın yasada öngörülen "fiziksel zor kullanma" koşullarında olup bittiğinin kanıtlanmasını çok daha zorlaştırmış oldu ve bu nedenle de kurbana yardımcı olmaktan çok, zorluk çıkardı. Yasada yazılı olduğu üzere:

> Kanıt, kullanılan zorun ölçüsünde değil, bu zorun, kurbanın istenci üstünde yaptığı etkidedir. Kadının direnişi, erkeğin ısrarı sonucu kadının teslim olmasıyla sonuçlanan bir tür cilve, naz ya da doğal utançtan kaynaklanıyorsa ve suçu işleyen kişi kurbanın direnişinin ciddi olmadığını düşünmüşse bu durumda suç kastı yok demektir (ed-Dehabi 1988, s. 109).

Böylelikle mütecavize bir çıkış yolu gösterilmiş ve dava kurbanda odaklanmış oluyordu.

Hetk-i ırz suçu işleyenlerin yasalardaki standartlaştırma ve akılcılaştırma sayesinde işin içinden sıyrılmalarının başka yolları da vardı. Örneğin, kurbanın yaşını mahkeme kayıtlarına İslami takvime göre kaydetmek gerekiyordu. Mahkemenin bir doğum tarihini İslami takvime göre kaydetmeyi başaramadığı bir davada, hüküm giymiş mütecaviz davayı temyiz ederek hükmü kendi lehine çevirebilmişti (1914, 1:111). Mahkemeden

kurbanın elbisesindeki spermlerin analizi için geç kalınmış olduğu yönünde bilimsel bir kararın çıkmış olduğu bir başka davanın temyizinde ise hüküm giymiş mütecaviz, mahkeme bilim adına konuşma yetkisine sahip değildir gerekçesiyle serbest bırakılmıştı. Oysa bu davadaki tecavüz olayı kanıtlanmıştı; kurban yedi yaşında bir kız çocuğuydu ve mahkeme tecavüz edeni –saldırı göz önüne alındığında gülünç kalan bir ceza olarak– beş yıl ağır iş cezasına çarptırmış, kızın babasının mütecavize karşı açtığı özel hukuk davasında çocuğa gördüğü zarardan ötürü üç bin Mısır lirası ödenmesi öngörülmüştü (*Mahkemetü'n-nakd* 1983, 43:52-54). Dolayısıyla, hüküm giymiş mütecavizler, avukatların karardan sonra bulduğu teknik ayrıntılar sayesinde serbest bırakılmışlardı. Kurban, haklarını yitirmişti.

Fransız yasalarının uygulanmasının arkasındaki gerekçelerden biri mütecavizlere karşı daha sert önlemler alınması idiyse de, öngörülen hapis cezaları saldırganların cesaretini kırmaktan çok uzaktı. Dolayısıyla, Mısır *Kanunü'l-'ukubat*'ı tecavüzü ağır cezaya giren suçlardan saymak yerine, en ağır tecavüz (kurbanın 16 yaşından küçük bir kız çocuğu olması, mütecavizin akrabası ya da velayeti altında olması ya da mütecavizin kadının mensup olduğu ailenin yanında çalışan bir hizmetkâr olması durumunda) cezası olarak 21 yıl ağır iş öngörüyordu. Aynı koşullar geçerli olup zorlama yoksa ve kurban yedi yaşında ya da daha küçükse, öngörülen ceza 15 yıla kadar geçici ağır işti (*Kanunü'l-'ukubat*, madde 269, fıkra 4). Ancak, kurban 18 yaşından küçükse ve hiç zor kullanılmamışsa verilecek hapis cezası yargıca bırakılıyordu. Bu özel durumlar dışında *hetk-i ırz* için olağan hapis cezası üç ile beş yıl arasında ağır iş cezası biçimindeydi. Örneğin, bir kadına kasıtlı olarak tecavüz eden erkek hizmetkâra beş yıl ağır iş cezası (*Mecelletü'l-kanun* 1935, i ve ii:14); on altı yaşından küçük bir erkek çocuğa tecavüz eden kişiye üç yıl hapis (*Mahkemetü'n-nakd* 1973, i:161); *hetk-i ırz* suçu işleyene üç yıl ağır iş cezası (*Mecelletü'l-kanun* 1935, vi:148-150) verilmişti.

1980 yılında, Mısır ceza yasasında kız kaçıran kurbanıyla evlenirse cezadan kurtulmasını sağlayan 291. madde 5. fıkra, 214 sayılı yasayla değiştirilerek kız kaçırma ve tecavüz suçları için ölüm cezası verilmesine olanak sağlandı (*Kanunü'l-'ukubat*, Madde 290, Fıkra 5). Bu önlem, kaçırma ve tecavüz olaylarındaki, özellikle işçi sınıfından erkeklerin zengin sınıflardan kadınları kaçırıp tecavüz ettikleri olaylardaki büyük artış yüzünden alınmıştı. Böyle durumlarda bir evliliğin mümkün olamayacağı varsayılıyordu. Daha önce de sözünü ettiğimiz mahut 1992 Atabe olayından sonra ölüm cezası 1993 yılında, kaçırma olmayan bazı tecavüz olaylarını da kapsayacak biçimde genişletildi. Devlet yasalarında gerekçe olarak şeriatın kullanılması konusundaki çağdaş anlayışımız açısından, tecavüz suçuna karşı

idam cezası öngörülmesinin Hanefi yasalarına dayanılarak meşrulaştırılması anlamlıdır. Ebu Hanife'nin soygun, adam kaçırma ya da tecavüz için ceza olarak *ta'zir*'i öngördüğünü açıklayan Hanefi Müftü, el-Ezher Şeyhi Ali Gad el-Hak, mütecavizin topluma zarar veriyor olması ve pişmanlık duyuyora benzememesi durumunda ölüm cezasının uygulanabileceğini saptıyor (*el-Fetâviü'l-İslamiyye* 1982, 8-10:3529-3532). "Pişmanlık duyuyora benzemek" ile, daha önce de belirtildiği üzere Ebu Hanefi'nin salık verdiği asıl ceza olan "mütecavizi pişman oluncaya ya da ölünceye kadar hapse atmak"ın aynı olmadığına dikkat edilmeli.

Ölüm cezasını çıkarmak için Ebu Hanife'nin kullanılması ironik bir durum yaratıyor, çünkü Ebu Yusuf'un yorumuna göre tecavüz edenin kurbanıyla evlendiğinde cezasının hafifletilmesi için de Ebu Hanife temel alınmıştır. Günümüz Kuveyt'inde "Ebu Yusuf'un görüşleri uyarınca *setr*'i (gizleme, örtme) ve pişmanlığı özendirme" amacıyla, kurbanıyla evlenen mütecavizlerin cezası hafifletilmektedir (Uteybe 1983, s. 236). Mısır'da da, bir bakireye tecavüz söz konusu olduğu davaların çoğunda polis otomatik olarak kadına tecavüz edenle evlenme seçeneğini önermekte, kadın kabul ederse adamın bu yükümlülüğü yerine getirip uygun mehri ödemesini ve kadına "iyi bir koca"nın karısına davrandığı gibi davranmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla, tecavüz edenlerin cezasını artırmak için de azaltmak için de aynı mezhep kullanılabiliyor. Bunun anlamı, söz konusu yorumlardan birinin yanlış olması değil; daha çok, yorumcunun ve yasal sistemin yasaya yaklaşımlardan hangisini vurgulayacağı ve belirli bir yorumu, mezhep kuruculardan hangisi kanalıyla kabul edeceği sorunu. Bu nokta bize fıkıh temelinde şeriatın tarihsel olarak nasıl uygulandığı konusunda epey fikir veriyor.

SONUÇ

Sonuç olarak, tecavüz konusundaki şeriat kuramının İslamiyetin tarihi boyunca gelişmiş olduğunu söyleyebiliriz. Hukukun temel kaynağı Kuran ve hadisler olmakla birlikte, tecavüzün ele alınışında yasanın yorumu ve yeni yöntemlere başvurulması süreci devam edegelmiştir. Dolayısıyla, şeriat tecavüzü, zinayı (yani meşru eş dışındaki biriyle cinsel ilişkiyi) duruma göre, taşlama, kırbaçlama ya da sürgün cezasıyla cezalandırılması gereken bir *hudud* sayarken, gerek Osmanlı mahkemeleri, gerekse yakın bir zamana kadar Mısır mahkemeleri, fıkıh kuramının pişman olmayan biri için yapılabilecek yorumu uyarınca taşlama ya da başka araçlarla ölüm cezasını uygulamamışlardır. Daha çok, sürgün, hapis ve/veya diyet gibi daha hafif cezalar yeğlenmiştir.

Hukuk kuramıyla uygulaması arasında bir dönemden ötekine bazı çok

açık farklar olmuştur. Kuramsal olarak, tecavüz edenin itirafta bulunması, başka bir deyişle olayı resmi makamlara bildirmesi, ve işlenen suç topluluğa karşı işlenmiş olduğundan, taşlama işine herkesin katılması gerekmektedir. Oysa Osmanlı mahkemelerinde hem saldırgan farklı biçimde cezalandırılıyor, hem de şikâyeti mahkemeye kurban getiriyor; mahkeme ise saldırganın cezalandırılması, kurbanın parasal açıdan tazmin edilmesi kararına varıyor. Hukuk kuramıyla bu bildiride ele alınan iki yargı sistemi arasındaki yaklaşım farkının anahtarı burada yatıyor. Hukuk kuramına göre suçlu itiraf etmelidir; oysa Osmanlı pratiğinde şikâyeti mahkemeye kurban getiriyor ve malına el konmasının karşılığı olan tazminatı istiyor, çünkü kişinin bedenini yalnızca kişinin kendisi verebilir. Oysa modern yasada davayı mahkemeye götürmek polisin işi; kurbanın tazminat talebinde bulunabilmesi için polisin mahkemeden suçluluk kararı çıkartmış olması gerekiyor. Sık sık tecavüz davası poliste takılıp kalıyor; polis davayı kendi tarzında ele alarak, kurban razıysa tecavüz edeni kurbanıyla evlenmeye zorluyor. Bazı durumlarda da polis davayı düpedüz kapatıyor.

Tecavüz olayını ele alan yasalardan 19. yüzyıl sonlarında yürürlüğe girmiş olanlar, ulus-devletlerin inşasında görülen merkezileştirme çabalarının bir parçasını oluşturuyordu. Ceza yasalarının standartlaştırılması ve akılcılaştırılmasıyla tektip yasalar uygulanıyor ve ceza usulleri tümüyle devletin yetkesi altına alınıyordu. Mısır'ın 20. yüzyılda yaşadığı ve büyük bir bölümünü kitlesel kentleşmenin, kentsel büyümenin, yüksek doğum oranının ve artan yoksulluğun oluşturduğu değişimler göz önüne alındığında tüm bunlar zorunlu görünüyordu. Ne yazık ki, Fransa'dan ithal edilen yasalar, tecavüz için hiçbir caydırıcı önlem almayıp sınıflara ve toplumsal cinsiyete dayalı yeni farklılaşmalar başlatan bir sistem dayattı. Tecavüz için parasal tazminat elde etmek çok zorlaştı; adalet de her zamankinden daha çok, hali vakti elverenlerin alabileceği bir meta durumuna geldi.

Yeni yasalar, tecavüze yeni bir yaklaşımın da başlatıcısı oldu. Bu makalede de açıklandığı üzere Osmanlı mahkemelerinde tecavüz kurbanının inanılırlığı önem taşıyor, genellikle kadının itibarının kanıtlanması gerekiyordu. Ancak, aynı koşul suçlanan adam ve mahkemeye sunulan tanıklar için de geçerliydi. Modern ceza yasası, mahkemenin yaptığı kovuşturmayı kurbanın tecavüz anındaki hareketlerinde odaklaştırarak, inanılırlık sorununu daha da vurgulamış oldu. Getirilen usuller, kadının, mütecavize direndiğini ve bu direncin mütecaviz tarafından alışılmış kadın cilvesi, "teslim olmadan önce hayır deme"nin bir biçimi olarak yanlış anlaşılmadığını kanıtlamasını gerekli kılıyor. Kısacası, zor kullanmanın bir biçimi olarak baştan çıkarmada işin içine karışan duygu etmenleri –çocuklar söz

konusu olmadığı sürece– göz önüne alınmadığı gibi, kovuşturmanın odağında da tecavüz eden bulunmuyor. Tecavüz eden için söylenebilecek olan, daha çok, tecavüz kanıtlansa bile salt teknik bir çözümle kendini kurtarabildiğidir.

Son bir nokta: Ulus-devletin inşası sürecinin bir parçası olarak, devlet hukuk alanında hakem durumuna geliyor; önce polisin suçu kovuşturması ve kovuşturmanın devam edip etmeyeceğine, olayı yargı sistemine götürüp götürmeyeceğine karar vermesi gerekiyor. Bu durum kuramsal açıdan sistemi akılcılaştırıyorsa da uygulamada polis pek çok olayda mahkemenin dışında karar veren bir yatıştırıcı gibi davranıyor, ceza yasasına uygun davranmayabiliyor. Bu çığlık, uzaktaki Osmanlı mahkemelerinden gelmektedir; o mahkemelerde herkes dava açabiliyor, bir "yatıştırıcı"dan geçmek zorunda kalmaksızın adalet isteyebiliyordu. Söz konusu değişikliklerin toplam etkisi, kadınların aleyhine işledi.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Kahire, Mısır. Şehrü'l-Akari. Kadı Sicilleri: Babü'l-'Ali, siciller; Mısrü'ş-Şer'iyye, ilamat.

Kahire, Mısır. Ulusal Arşivler. Kadı Sicilleri: Asyut, ahkâm; Dimyat, işâdet; el-İskenderiyetü'ş-Şer'iyye, de'avi.

Kahire, Mısır. Ulusal Arşivler. Akalim ve Muhafazat. Ma'iye-i Saniye-i Arabi, sadir evâmir.

Kahire, Mısır. Ulusal Arşivler. Kahire ve İskenderiye, Polis Kayıtları, emn, havadis, zabt.

Yayımlanmış Kaynaklar

el-Askalani (İbn Hacer). *Fethü'l-bari bi şerh-i sahihi'l-Buharî*, Kahire, Darü'r-Reyân l'il-Turâs, 1987.

'Avde (Abdülkadir). *et-Teşriü'l-cinaii'l-İslami*, c. 1, Kahire, Müessesatü'r-Risale, 1992.

Behnesi, Ahmed Fethi. *ez-Ziya fi'ş-şeriati'l-İslamiyye*, Kahire, Darü'ş-Şuruk, 1988.

ed-Dehebi, İdvar G. *İadetü'n-nazar fi'l-ahkâmi'l-cina'iyye*, Kahire, 1988.

Grandmoulin, J. *Le Droit pénal égyptien indigène*, 2 c., Kahire, 1908.

Kanunü'l-ukubat hesab-ı ahdesü't-tadilat, Kahire, Darü'l-Maşrıki'l-Arabi, 1988.

Mecelletü'l-Kanun: Ahkâm-ı Nakd, Kahire, 1935.

Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisat. Ahkâm-ı mahmeketü'n-nakd, Kahire, 1936.

el-Malik (Halil b. İshak). *Muhtasar-ı-Halil*, Kahire, t.y.

Mısır Hükümeti. Darü'l-İfta. *el-Fetâviü'l-İslamiyye*, c. 8-10, Kahire, Darü'l-İftai'l-Mısriyye, 1982.

Mısır Hükümeti. Mahkemetü'n-Nakd. *Mecmuatü'l-ahkâmi's-sadire mine'l-hayâi'l-ama li'l-mevadi'l-Cina'iyye*, Kahire, 1973 ve 1983.

Mizanü'l-İtidal, 1916.

Mülhak mecelletü'ş-şu'uni'l-kaza'iyye: Ahkâm-ı mahkemetü'n-nakd ve'l-ibram, Kahire, 1935.

eş-Şafi'i (Ebi Abdullah Muhammed b. İdris). *el-Umm*, c. 6, Kahire, Kitabü'ş-Şa'b, t.y.

eş-Şeybani (Abdülkadir). *Neylü'l-Maarib bi şerh-i delili't-talib,* c. 1, Kahire, t.y.

Uteybe (Muhammed Behcet). *Muhadarat fi'l-fikhü'l-cinaii'l-İslami*, Kahire, Darü'ş-Şebab li'l-Tıbâa, 1983.

EKSİKSİZ SEVGİ: OSMANLI SURİYE'Sİ VE FİLİSTİN'İNDE İSLAM HUKUKUNA GÖRE ANNELİK

JUDITH E. TUCKER
Georgetown Üniversitesi

Soru: Bir kadın, reşit olmayan oğlunun vasisidir ve bir "yabancı" ile evlidir. Reşit olmayan oğulun, annesiyle birlikte, yine bir "yabancı" ile evli olan teyzesinden başka kimsesi yoktur. Bu çocuk ne yapılmalıdır?
Cevap: [bir kaynağa göre] tüm kadınların vesayet hakları ortadan kalkmışsa kadı küçüğü bu kadınlardan istediğine verebilir. Hayrü'r-Remli ... bu tür bir davada çocuğun, eksiksiz sevgisi nedeniyle annesinin yanında bırakıldığı görüşünü belirtmiştir.[1]

Osmanlı dönemi Suriye'si ve Filistin'inde müftüler ve İslami mahkemeler, anne baba ve çocuk arasındaki ilişkileri tanımlayan ve düzenleyen kuralları tartışarak annelik konusunda bir hukuk söylemi geliştirmişlerdi. Hayreddin er-Remli (17. yüzyıl, Remli), Hamid b. 'Ali el-İmadi (18. yüzyıl, Şam; ed. İbn Abidin) ve Abdülfettah et-Temimi (18. yüzyıl, Kudüs), annelerin hak ve yükümlülüklerini ana hatlarıyla belirten fetvalar verdiler; bu fetvaların temelinde, kısmen, erkeğin ve dişinin ebeveynliğe getirdiği farklı içkin nitelikleri hukukçuların nasıl anladıkları —"erkek" ve "kadın"ı tanımlayış tarzları— vardı. Kadının, üreme ve küçük çocukların bakımı için duygusal ve fiziksel açıdan donatılmış olduğu düşünülüyordu; müftüler annelerle çocukları arasında özel bir bağ, "eksiksiz bir sevgi" olduğu-

1 el-Imadi, ed. İbn Abidin, *el-'Ukudü'z-zürriye*, Bulak, basıldığı yer belirsiz, 1300/1882-83, c. 1, s. 61.

nu kabul ediyordu. Erkeğinse çocuğun aile dışı dünyadaki çıkarlarını temsil etmesi ve maddi destek sağlaması daha uygun bulunuyordu. Anneliğin tanımı, açık ve güçlü bir biçimde toplumsal cinsiyete dayalı sınırlar çizilerek yapılmıştı. Müftülerin anneliği tartışması, annenin bakım ve sevgisinin bir anıt haline getirilmesini yetersiz biyolojik olgulara dayandırırken, tıpkı dış gereksinimlerin karşılayıcısı, koruyucu ve kılavuz olarak tanımlanan baba rolünün erkek kavramını genişlettiği gibi, anne olarak tanımlanan kadın kavramını da yorumluyordu.[2]

Bununla birlikte, ebeveynlik anlayışı yalnızca erişkinlerdeki erkek-dişi ayrımının nasıl algılandığına bağlı değildi. Hukukçuların çocukların yeti ve gereksinimlerine ilişkin görüşleri de konunun enine boyuna tartışılmasında yer tutuyordu. Anne ve babanın rolleri hakkındaki tartışmalar arasında, çocuğun cenin halinden tam olgun ve bağımsız erişkin oluncaya kadarki yaşlarının, biraz kaygan olmakla birlikte iyice ayrıntılı bir sıralamasını buluyoruz. Çocuk büyüdükçe belli sayıda gelişme aşamasından geçiyor, bu aşamaların her biri çocuğun yetilerinde bir ilerleme ve gerekli ebeveyn desteğinin düzey ve tipinde de bir kayma ile belirginleşiyordu. Anne ve babanın hak ve yükümlülüklerinden en azından bir bölümü, çocuğun belirli bir aşamada ebeveynine nasıl bir gereksinim duyduğuna ve bu gereksinimin karşılanmasında, toplumsal cinsiyetin özellikleri açısından hangi ebeveynin daha donanımlı sayılabileceğine ilişkin değerlendirmelerden ileri geliyordu. Çocuğun gereksinimleri, toplumsal cinsiyetinden de etkileniyordu. Müftüler ve mahkemeler erkek ve kız çocuklarına kendi kültürlerinin toplumsal cinsiyete ayarlanmış merceklerinden bakıyorlardı; ilk çocukluğun kısa süren çift cinsiyetli döneminden sonra çocuklar da gereksinimleri ile refahlarının az çok farklı biçimlerde sağlanması gereken, oluşum halindeki erkek ve kadınlardı.

Ebeveynliğe ilişkin tüm hukuk incelemelerine ve yasal önlemlere gerek ebeveynin gerekse çocuğun toplumsal cinsiyet kimliği egemen olmakla birlikte, dönemin hukukçuları ve mahkemeleri, belirli bir yaklaşım esnekliğinin yanı sıra, çocuğun gereksinimleriyle durumu gerektirdikçe, sınırları sıkı sıkıya çizilmiş toplumsal cinsiyet rollerinin çoğunu yumuşatma isteği de sergiliyorlar. Burada, ciddi toplumsal sorun ve çatışmaları uzaklaştırabilmek amacıyla temeldeki toplumsal cinsiyet farklılıklarının sürekli tar-

---

2 Anne ve baba rollerinden bazılarının, bize ne denli "doğal" görünürlerse görünsünler hiç de evrensel olmadıklarını anımsamak kuşkusuz önem taşıyor. Tıpkı kadın ve erkek gibi annelik ve babalık da farklı kültürlerde farklı biçimlerde yorumlanagelmiş. Bu tartışmanın iyi bir özeti için, bkz. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Minneapolis, University of Minnesoto Press, 1988, s. 25-30.

tıldığı bir stratejinin varlığını saptayabiliyoruz. Müftüler ve mahkemeler, annelerle babalar arasındaki kesin ayrımları hiç elden bırakmaksızın, çocuğun çıkarına en uygun düşecek biçimde anne ve baba rolleri arasındaki sınırların bir miktar farklılaşmasına olanak veriyordu. Annenin yasalar ve geleneklerce dikkatle kısıtlanmış olan iktidarı, çocukluğun ilk döneminin ötelerine kadar uzanarak, erişkinliğe doğru giden yolun tümünü etkileyebiliyor, bu deneyimin bütününü biçimlendirebiliyordu. Bu tür kişisel iktidarlar günün politikası ve iktisadıyla iç içeydi; kapitalist sistemin modern yaşamı özel ve kamusal olmak üzere alanlara bölüşü henüz bilinmiyordu.[3]

Kuşkusuz çocuğun kimliği gibi temel bir sorunda yasa baba soyuna dayanıyordu. Çocuğun sonuçta kime bağlanacağı konusunda hukukçuların da, insanların da zihinlerinde en küçük bir soru bile yoktu: Her meşru çocuk, annesinin değil, babasının ailesine mensuptu. Babasoyluluğun kurallarına böylesine kesinkes uyulmasına karşın, baba tarafının temel ve çürütülemez savlarının belirli bir çocuğun özel durumunda hukukçular tarafından nasıl dengelenebildiğini görmek çarpıcı oluyor. Babasoyluluk kuralları hiçbir zaman tümden göz ardı edilmiyordu, hukukçular ve mahkeme bu kuralları tüm topluluğun sorumluluğu anlayışları bağlamında, çocuğun iyiliği için geliştiriyorlardı. Annelik, hukuk söyleminde öncelikle çocuğun refahına göndermede bulunularak yorumlanıyordu; kuşkusuz, fonda güçlü bir biçimde toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal roller vardı.

ANNELİK

Annelik ve –konumuz açısından– babalık, müftüler tarafından çocuğun büyüme sırasındaki gereksinimleri, kadınla erkeğin farklı güç ve yetileri ve babalarla annelerin çocuk üstünde toplumsal cinsiyete dayalı bazı farklı hakları olduğu kavramı çerçevesinde tanımlanıyordu.

Çocuk düşürmenin ele alındığı fetvalar ve mahkeme kararlarında ise baş köşede anneyle babanın çocuk üstündeki hakları yer alıyordu. Ceninin yanlış bir biçimde ölmesi her iki ebeveyne de verilmiş bir zarar olarak görülüyor, gebe bir kadına saldırıda bulunulması sonucu kadının düşük yaptığı kanıtlanabilirse her iki ebeveyn de parasal tazminat (*garra*) talebinde bulunabiliyordu. Müftüler bu tür bir şikâyetin kabul edilebilmesi

---

3 Kapitalist toplumda annelik işleviyle ilgili, temelinde kamusal/özel ayrımıyla gerek anneliğin, gerekse ondan doğan iktidarın özel bir alana yerleştirilmesinin dayandığı Batılı feminist kuram, buradaki bağlamda kuramsal bir kılavuz olmaktan çok, bir karşılaştırma çerçevesi olarak işe yarayabilir. Annelik işlevine Batılı feminist yaklaşımlar üstüne özetlenmiş bir inceleme için, bkz. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991, s. 26-28.

için, düşükten kısa bir süre önce bir tür fiziksel saldırı olması gerektiğinde anlaşıyordu. Biri kendisine aniden bağırdığında ya da onu korkuttuğunda bebeğini düşüren kadın tazminat alamıyordu.[4] Mahkemeye bu tür bir şikâyet gelince kadılar fiziksel saldırı kanıtı arıyordu. Kanıt yoksa, düşüğün doğal nedenlere dayandığı ve şikâyetin reddedilmesi gerektiği sonucuna varılması için, saldıranın kadına dokunmadığını söylemesi yetiyordu. Bu davalarda ceninin cinsiyeti de bir diğer önemli bilgiydi, çünkü *garra* erkekler ve kadınlar için farklı oluyordu: Erkek cenin için erkek diyet (yasal tazminat) miktarının yirmide biri, dişi cenin için ise, tüm diyet kuralları uyarınca, bunun yarısı.

Bu tür davalardan birinde Mustafa ve Cemile çifti köylerinden Şam mahkemesine gelerek el-Hac Salih adlı birini şikâyet etmişti. Çiftin anlattığına göre Salih köylerine gelerek Mustafa'yı aramış, sonuçsuz kalan bu arama süreci içerisinde Mustafa'nın küçük çocuklarından birinin sırtına kılıcıyla vurmuştu. Cemile o sırada çocuğunu korumak için müdahale etmiş, Salih ona vurmuş ve Cemile, "hatları belirli bir erkek" olan üç aylık cenini düşürmüştü. Ancak, Salih yemin ederek tüm suçlamaları reddediyor, Cemile de kendi anlattıklarını destekleyecek kanıtları sunamıyordu. Mustafa ve Cemile davayı kaybetmişti.[5] Bu tür şikâyetler anne ve baba tarafından birlikte ya da tek başlarına iletilebildiği gibi, bir davada görüldüğü üzere, büyükbaba tarafından da iletilebiliyordu; söz konusu davada saldırı çocuk düşürmeyle, sonra da, büyükbabanın kızı olan annenin ölümüyle sonuçlanmıştı. Anne ve babalar ceninin yitiminden ötürü tazminat talebinde bulunabiliyordu ve bu tazminat onların malı oluyor, diğer akrabalarıyla paylaşmaları gerekmiyordu. Ceninle olan ilişkileri, yaşayan çocuklarıyla ilişkilerinden farklıydı: *Garra* yalnızca ebeveyn içindi ve mülkiyetin ebeveyne ait olduğunun altını çiziyordu; kısa bir süre için bile olsa ana rahmi dışında yaşamış olan çocukların ölümü durumunda ödenen diyet ise ölen çocuğun yasal mirasçıları arasında bölünüyor ve ebeveyn, diyeti diğer akrabalarıyla paylaşıyordu.

Dolayısıyla cenin, annenin bedenine bağlı olmakla birlikte, kesin olarak hem annenin hem de babanın malıydı. Ceninin babası olan adamın, cenin henüz ana karnındayken bile bazı çok açık hakları vardı.

Soru: Kocasından gebe kalmış özgür bir kadın, kocasının izni olmaksızın ken-

---

4 Hayreddin ibn Ahmed er-Remli, *Kitabü'l-fetavai'l-kübra li-nefaü'-birriye*, Bulak, basıldığı yer belirsiz, 1273/1856-57, 2:176; el-'Imadi, 2:253.

5 Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 42. Diğer çocuk düşürme davaları arasında şunlar bulunuyor: Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 19 ve 110; Kudüs Mahkemesi, böl. 226, s. 71, 143, 228.

di midesine kasten vurarak yedi aylık erkek bir cenin düşürmüştür. Kadının kabilesi garra ödemekle yükümlü müdür ve kadının bunda payı olur mu? Garra miktarı ne olur?

Cevap: Evet, kadının kabilesi garra ödemekle yükümlüdür, çünkü kadın suç işlemiştir ve kabilesi bunun karşılığını ödemek zorundadır. Kadının bunda payı olamaz, çünkü kendisi hak sahibi olmayan bir katildir ve katillerin payı olmaz. Garra miktarı, 500 dirhemlik diyetin onda birinin yarısıdır ve bir yıl içinde ödenmesi gerekir [bir kaynağa göre] kocasının izni olmaksızın ilaç kullanarak ya da eylemleriyle kasten çocuk düşüren kadının kabilesinin garra ödemesi gerekir. [İbn 'Abidin ekler] [koca] izin vermişse sorun yoktur ...[6]

Bu benzersiz fetvada ceninin hem anneye hem de babaya ait olması açıklığa kavuşturulmuştu. Olağan koşullarda, ceninin ölümü için ödenen tazminat anneyle babaya aitti. Bu ortak mülkiyet, kadının tek yanlı çocuk düşürme kararını gayri meşru kılmaktaydı. Kadın böyle bir karar verdiğinde kendisine diğer cenin "katil"leri gibi davranılıyordu: Kadının akrabaları kocaya *garra* ödeyecekti. Burada göze çarpan iki olgu şunlar: Birincisi, kadının maksatlı hareket etmesidir; kadın, cenini düşürmek için kendine bir şeyler yapmış olmalıdır; ikincisi, bunu yaparken kocasından izin almamıştır. İbn 'Abidin'e göre, koca gerçekten izin vermişse sorun farklıdır; ancak, ne ölçüde farklılaştığı belirtilmiyor. Böyle bir durumda kocanın *garra* talep edemeyeceği açıksa da, verdiği izin, karısına çocuk düşürme "hakkı"nı da vermiş olduğu anlamını taşır mı? Kadın, yasanın gözünde "katil" olmaktan çıkar mı? Bu noktalarda açıklık sağlanmamış. Açık olan nokta, ceninin mülkiyetinin hem babaya hem anneye ait olduğu ve babanın, çocuk henüz ana karnındayken de çocuk üstünde belirli ölçüde denetim uygulayabildiği. Anne, döllenme anından itibaren çocuğun iyiliğinden sorumlu ve bu sorumluluğu çocuk için olduğu kadar kocası için de mevcuttu.

Çocuk doğunca annenin, bakım sorumluluğu gereği, daha başka hak ve yükümlülükleri de oluyordu. Bunlar genellikle annenin dul ya da boşanmış olması durumunda, çocuğun vesayeti sorunu ortaya çıktığında açıklığa kavuşturuluyordu. Müftüler genellikle çocuğa en iyi annesinin bakacağı konusunda görüş birliği içindeydi. Bir kere, çocuk için en iyi sütnine, anneydi: Bebek, olanaklar ölçüsünde, beslenme amacıyla annede kalmalı, anne de çocuk sütten kesilinceye kadar çocuğun babasından özel bir nafaka almalıydı. Annenin kendi çocuğunu kendi sütüyle beslemekte olduğuna ve bu nedenle kendisine emzirme nafakası ödenmesi gerektiğine ilişkin anlatımı, babanın kadın başkasının sütünü kullanıyor, bu neden-

6 el-İmadi, II, s. 242.

le de nafakayı hak etmiyor biçimindeki anlatımına göre öncelik taşıyordu.[7] Annenin bebeği emzirme hakkı aynı zamanda bir sorumluluktu: Bebeğin babası emzirme nafakası ödeyemeyecek kadar yoksulsa, mahkeme, bebeğin annesine herhangi bir tazminat almaksızın çocuğunu emzirme zorunluluğu getirebiliyordu.[8]

Çocuğun sağlığı için anneye tanınan emzirme hakkı, anlaşmazlık konusu olabiliyordu. Şam mahkemesine başvuran bir kadın, hâlâ emzirmekte olduğu, ancak kendi vesayetinde olmayan altı aylık kızlarını eski kocasının aldığı şikâyetinde bulunmuştu. Kadına göre sabık kocası, anne sütünden yoksun bıraktığı bebeğin hastalanıp ölmesinden sorumluydu. Sabık koca ise kadının bebeği kendisine verdiğini, kendisinin de çocuğa bakacak bir sütanne tuttuğunu anlatmıştı; bebeğin ölümü kendisinin hareket ya da niyetinden kaynaklanmamıştı. Bu davada kadının elinde sabık kocasının yeminle verdiği, çocuğun ölümüne kendisinin neden olmadığı biçimindeki ifadeyi geçersiz kılacak bir kanıt olmadığından, kadının şikâyeti reddedilmişti. Bununla birlikte, şikâyetin biçimi, bebeğin hayatta kalmak için gereksindiği ana sütünü sağlamak konusunda vasiye düşen yasal sorumluluğun altını çizmiş oluyor. Baba bebeği annesinden aldıktan sonra gereken beslenmeyi gerçekten sağlamamış olsaydı bebeğin annesi tazminat talebinde bulunurdu.[9]

İkinci nokta, Hanefi yasalarına göre erkek çocukların yedi, kız çocukların ise dokuz yaşına kadar yetiştirilmesinde en donanımlı kişinin anne olmasıydı. Annenin küçük çocuğuna bakma hakkı (*hızânet*) müftüler tarafından her zaman doğrulanıyor, buna gerekçe olarak da annenin "eksiksiz sevgisi" ile doğal besleme yetileri gösteriliyordu. Beslenmesi, giydirilmesi ve altının temizlenmesi gereken küçücük çocuğun bu gereksinimleri en iyi annesinin yanında karşılanmaktaydı.[10] Örneğin, anne çocuğun yakın akrabası olmayan bir adamla evlendiğinde iptal edilen *hızânet* hakkı, öncelik kadının ailesinde olmak üzere çocuğun kadın akrabalarından birine devroluyordu. Çocuğun fiziksel bakıma gereksinimi olduğu sürece bir kadının yanında olması yeğleniyordu, çünkü kadınların, Hayreddin'e göre, "erkeklerden daha çok *hızânet* yetileri var"dı.[11]

---

7 el-İmadi, 1:332.

8 Hayreddin, 1:33, 62.

9 Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 169.

10 Hayreddin, 1:59, 61. el-İmadi'nin derlemesindeki fetvaya 1980 gibi yakın yıllara kadar Sudan mahkemelerinde vesayetin anneye verilmesini desteklemek için hâlâ gönderme yapılması ilginçtir; bkz. Carolyn Fluehr-Lobban, "Issues in the Sharia Child Custody Law of the Sudan", *Northeast African Studies* 4/2 (1982), s. 5.

11 Hayreddin, 1:61.

Bazen "*hızânet* ailesi"[12] de denen anne tarafı kadınlarının yeğlenmesi, annenin *hızânet* haklarını genişletip bir bütün olarak anne tarafından aileye veriyordu.

> Soru: Sekizine girmek üzere olan yedi yaşında bir yetim kız çocuğu, hızânet ailesinden büyükannesinin vesayetindedir. Amcaları çocuğu hukuki işlem yapmadan büyükannesinden, kendi velayetlerine almak istemektedir. Bu durumda karar ne olur?
> Cevap: Büyükanne hızânet ailesindense küçük kız dokuz yaşına girinceye kadar onun vesayetinde kalır ve amcaları, hukuk yoluna başvurmadıkları sürece o vakte kadar çocuğu alamazlar.[13]

Annenin ailesinin kadınları, anneyle olan bağlantıları kanalıyla küçük çocuğun bakımını üstlenmişlerdi; ailece sahip olunan bu *hızânet* hakkı, çocuk üstünde, baba tarafının ailesinden çocukla ilgili olarak gelebilecek her tür hak talebine karşı direnebilecek güçteydi. Her ne kadar hiçbir müftü çocuğun sonuçta baba ailesi dışında bir yere bağlı olabileceğini ima bile etmese de, en yetkin ve dikkatli vasilerin atanması yoluyla küçük çocuğun çıkarlarına hizmet etmek için, babasoyu iddiaları geçici olarak askıya alınmaktaydı. Bununla birlikte, ailenin iki tarafında da kadın akraba yoksa ve çocuk bir erkeğe verildiğinde vesayet baba tarafından en yakın erkek akrabaya, çocuğun amcasına ya da ağabeyine geçmekteydi.[14] Kadının bakımı konusu artık önem taşımadığı zaman ise baba tarafının savları üstün geliyordu.

Anne ya da geçici olarak bakım görevi üstlenmiş olan başkaları, çocuğun bakımı için yapacakları harcamalardan sorumlu tutulmuyordu. Çocuğun babası, bakım dönemi boyunca çocuğun giderlerini ödemek zorundaydı. Baba, ya da o ölmüşse ailesi, çocuğun annesi çocuğa bakabilecek durumda sayıldığı sürece bu giderleri anneye ödemeliydi; çocuğu annenin vesayetinden alarak bu sorumluluklarından sıyrılamıyorlardı. Ancak baba ya da ailesi yoksul düştüğünde, çocuğun giderlerini ödemek yerine çocuğu yanlarına alıp kendileri bakmayı önerebiliyorlardı.[15] Bunun dışındaki durumlarda, anneye yaşam standardına uygun giyinme, beslenme ve hatta, yaşam tarzına göre, hizmetçi giderlerini karşılayacak bir ödemede bulunulması gerekiyordu.[16] Bir kadın eski kocasının *hızânet* dönemini karşı-

---

12 el-İmadi, 1:60-61.
13 el-İmadi, 1:63.
14 Hayreddin, 1:59-60; El-İmadi, 1:60.
15 Hayreddin, 1:59, 60; El-İmadi, 1:58-59, 60, 63.
16 Hayreddin, 1:59.

layabilecek durumda olduğunu bildirirse, adamın yoksulluk iddiaları geçersizleşmiş oluyordu.[17]

Müftüler, babanın söz konusu giderleri karşılamayı reddedebileceği tek bir durum kabul ediyorlardı. Kadın, kendi başlattığı boşanma anlaşmasında (*hul*) çocuk bakımı desteğinden vazgeçmişse o zaman sorumluluk kendisine ait oluyordu.

> Soru: Bir kadın, kocasına, kendisinden olan oğlunu emzirmek ve belirli yıllarda bakımını üstlenmek karşılığında boşanma önermiştir. Adam da bu koşullarda kadını boşamıştır. Kadın bu dediklerini yapmak zorunda mıdır ve hul hükmü doğru mudur?
> Cevap: Evet. Yasal olarak, kadın, dediklerini yapmak zorundadır. Hul, bir çocuğa belirli bir süreyle bakılması ve emzirmek gerekiyorsa emzirilmesi karşılığıdır. Süre belirtilmemişse kadın çocuğu iki yıl emzirir. Tazminata dayalı boşanma, hul'un eşdeğeridir Hul olarak sınıflandırılır: Eşler arasında yapılan ve parayı kadının verip erkeğin kadını boşadığı bir sözleşmedir... hul'e hükmedilmesinin beş yolundan biri şudur: "Bin ver, boşan" Erkek çocuğun ve bakımının belirli bir dönem için elde edilmesi bir kazançtır ve ... belirtilebilir...[18]

Anne, çocuğun nafakasından vazgeçmek için bilinçli bir anlaşma yapmışsa babanın yükümlülükleri ortadan kalkıyordu, ancak yalnızca belirli bir dönem için. El-İmadi, bir fetvasında annenin *hul* koşulu olarak tüm sorumluluğu üstlenmiş olması gerçeğine karşın, zorda kaldığında eski kocasından çocuğun bakımına yardımcı olmasını isterse koca çocuğun iyiliği için kadına yardım etmelidir, diye eklemişti. Koca, isterse, eski karısına destek için borç olarak ödemede bulunabilecek, kadın ise kendini toparlayınca bu parayı geri verecektir.[19]

Annenin *hizânet* hakkı bazı sorumluluklar getiriyordu; en önemlisi çocukların yaşamını korumaktı. Hayreddin, bakımını üstlendiği çocuk ölürse anneye nasıl bir sorumluluk düşeceği konusunu şöyle ele alıyor:

> Soru: Üç yaşında bir küçük kız, annesinin hızânetindedir. Anne bir yerlere eğlenmeye gitmiş ve evde çocuğa bakacak kimse bırakmamıştır. Küçük kız sıcak bir kaba düşmüş ve ölmüştür. Anne sorumlu mudur?
> Cevap: Evet. Çocuğu, yanında bakacak biri olmadan bırakmamak, annenin sorumluluğundadır. [İki kaynakta] açıklandığı üzere annenin üç yaşında bir erkek çocuğu bırakıp dışarı gittiği ve çocuğun ateşe düştüğü bir olayda anne sorumludur... Başka bir anne ise oğlunun yanına bir kadın bırakarak, "ben dö-

---

17 el-İmadi, 1:332.
18 Hayreddin, 1:54-55.
19 el-İmadi, 1:52.

nünceye kadar bak" demiş ve gitmiş, küçük çocuk ateşe düşmüştür; bu durumda her ikisinin de diyet sorumluluğu vardır...[20]

Anne, çocuğu dikkatsizlik sonucu yitirildiğinde babaya ya da babanın ailesine tazminat ödemekle yükümlüydü; bu durum da, anneye biçilen, çocuğun ancak geçici olarak sorumluluğunu üstlenen bir vasi rolünü vurgulamaktadır.

Çocuğa ilişkin kararlar alması konusunda da anneye bazı kısıtlamalar getirilmişti. Anne, çocuğunun mallarını yönetemiyor, evliliğini düzenleyemiyordu vb, çünkü yasa açısından çocuğun velisi o değildi. Bu sorumluluk babaya aitti. Anne, çocukla birlikte istediği yere taşınamazdı. Boşanmış bir kadın küçük oğluyla birlikte Şam'dan Halep'e taşınmaya niyetlenince, müftü kendisine, Halep ne "vatan"ı ne de evlendiği yer olduğundan, eski kocasının izni olmadığı sürece taşınamayacağını bildiriyordu.[21]

Annenin kendi çocuklarına bakma hakkı, birkaç nedenle iptal edilebiliyordu. Bunlardan ilki, anne bir "yabancı"yla evlendiğinde çocuğun artık annesinin evinde yaşayamamasıydı. "Yabancı"dan kasıt, çocukla "mahrem" ilişkisi olmayan, başka bir deyişle, aralarında evlilik yasağı olacak kadar yakın akrabalık bulunmayan kişilerdi. Örneğin, çocuğun amcası olmayan bir yeni koca, annenin *hızânet* hakkının iptaline yol açıyor, çocuk, bir sonraki en yakın kadın akrabaya, öncelikle de anne tarafından kadın akrabalara veriliyordu.[22] Çocuğun, anne ya da baba tarafından olup yabancılarla evlenmiş olmayan ve yaşayan mahrem akrabası hiç yoksa, Hayreddin'e göre en iyisi çocuğu annesinin yanında bırakmaktı, çünkü bu durum çocuk için annesinin kocasıyla birlikte yaşamak anlamına bile gelse, annenin sevecen dikkati söz konusuydu.[23] Olağan koşullarda çocuğun çok yakın akrabası olmayan erişkinlerle birlikte yaşamaması gerekiyordu; ancak, çocuğun iyiliği gerektirdikçe bu kurala istisnalar getirilebiliyordu.

İkinci olarak, çocuklarına bakamayan annenin çocukları yanından alınabiliyordu: Boşanmış bir kadın, çocuklarını sık sık evde "acınacak bir durumda" bırakıyorsa bu kadın bakımdan sorumlu olamıyor, çocukları kendisinden alınıp kocasına verilebiliyordu.[24] Genel olarak da *hızânet* hakkı küçük çocuklara bakabilme koşuluna bağlıydı; çocuğu yetiştirecek kadının, özgür, reşit, aklı başında, güvenilir ve yeterli olması gerekiyordu. Bu

---

20 Hayreddin, 2:177-78.

21 el-İmadi, 1:63.

22 el-İmadi, 1:60, 63-64; Abdülfettah et-Temimi, "Fatava", Nablus'tan yazma kopya, Mektubat-ı Mescidü'l-Hacc Nimr en-Nablusi, s. 7.

23 Hayreddin, 1:59.

24 el-İmadi, 1:61.

ölçütlere uymayan kadın, çocuklarını yitirebiliyordu. Anne tarafından büyükanneler, "yaşı ilerlemiş, düşkün ve görmez" olduklarında torunlarının *hızânet* hakkını yitiriyorlardı ve bu hak, baba tarafından, çocuğa daha iyi bakabilecek bir büyükanneye verilebiliyordu.[25] Efendisinin bebeğini taşıyan, bu nedenle de özgür bir çocuğun annesi olan köle kadının *hızânet* hakkı bulunmuyordu; her an baba tarafının akrabaları çocuğu alabiliyordu.[26] Gayrimüslim annelerin *hızânet* hakkı ise az çok sınırlandırılmıştı:

> Soru: Müslüman olan ve daha sonra da ölen bir Yahudi, geride Yahudi eşi ile onun yanındaki, büyüğü altı yaşında olan iki kızını ve Yahudi ve zengin babasını bırakmış, ancak mal mülk bırakmamıştır. Karısı, hızânet ailesinden yana yoksuldur. Kızları henüz dini idrak edemiyorsa ve inançsızlığa (küfr) alışacakları gibi bir korku duyulmuyorsa bu anne hızânet hakkını alır mı? Büyükbabalarının nafaka yükümlülüğü var mıdır?
> Cevap: Durum anlatıldığı gibi olduğunda, evet. Bir zimmi bakıcı, Mecusi bile olsa, çocuklar dini idrak edemediği sürece Müslüman gibidir; dini idrak yaşı ise yedi olarak kabul edilebilir, çünkü İslamiyet o yaşta vaaz edilebilmektedir. [Başka bir kaynağa göre] çocuk dini idrak edemiyor bile olsa inançsızlığa alışma korkusu varsa çocuğun kadından alınması gerekir... Anne dışında hiç kimsenin desteği gerekmez ... çünkü veraset [din değiştirme nedeniyle] kesintiye uğrar.[27]

Burada, küçük çocuğun fiziksel bakım gereksinimi ve gayrimüslim bile olsa en iyi anne tarafından karşılanan sevgi gereksinimi ile, büyük yaştaki çocuğun törel kılavuzluk ve Müslüman çocuklar söz konusuysa Müslüman bir bakıcı tarafından karşılanması gereken dinsel eğitim gereksinimi arasına kesin bir çizgi çekilmektedir. Gayrimüslim annenin *hızânet* hakkı, kız olsun erkek olsun, çocuğu yedi yaşına ulaştığında sona ermekte, çocuk, hangi toplumsal cinsiyetten olursa olsun bu yaşta törel ve dinsel eğitime hazır duruma gelmektedir. Bu gibi kaygılar karşısında küçük erkek çocuklarla kız çocuklarının gereksinimleri arasında yapılan ayrım ortadan kalkma eğilimi gösteriyordu. Erkek ya da dişi olarak yetiştirme kaygısı, dinsel eğitim kaygısı karşısında geri plandaydı: Müslüman kız çocukların da tıpkı Müslüman erkek çocuklar gibi kendi gereksinimlerini giderebildikleri ve dinsel yeti kazandıkları yaşa ulaşır ulaşmaz gayrimüslim annenin bakımından alınmaları gerekiyordu.

Son bir nokta olarak, erkek çocuk yedi yaşına, kız çocuk ise dokuz ya-

---

25 el-Imadi, 1:58.
26 el-Imadi, 1:61.
27 el-Imadi, 1:61.

şına girdiğinde *hızânet* aşamasından, dolayısıyla da annelerinin –rolündeki yeterliliği her ne olursa olsun– bakımı altında olmaktan çıkıyorlardı. Yasa çocuğun sahipliğini sonul olarak babaya ve baba tarafına veriyorsa da pek çok örnekte çocukların, özellikle kızların, yasal *hızânet* aşamasının çok sonralarına kadar anneleriyle kaldığına rastlıyoruz. Aşağıda da görüleceği üzere, baba ya da baba tarafı çocuğun bakımını üstlenmeye ilgi göstermiyorsa vesayet, daha doğrusu velayet anneye geçebiliyordu.

Bununla birlikte, annelik zaman açısından gerek yasada gerekse genel uygulamada çocuğun yaşıyla sınırlandırılmıştı: Çok küçük çocukların, hayatta kalabilmek ve sevgi için annelerine gereksinimleri vardı ve kadınlar, çocukların fiziksel ve duygusal gereksinimlerinin karşılanmasında en iyi donanımlı bakıcılardı. Gerçekten de müftüler çocuğun bir kadından bakım görme "hakkı"ndan bile söz etmişlerdi; kadının kendisi bile, çocuğa bakamasa da, bu hakkı geçersiz kılamıyordu.[28] Bununla birlikte, annenin *hızânet* hakkı koşula bağlıydı ve yeterli bakımı veremediğinde iptal edilebiliyordu. Çocukların babasından, *hızânet* döneminde giderleri ödemesi bekleniyordu. Anne, görevi desteğe bağlanmış, geçici bir bakıcıydı. Olağan koşullarda çocuğun resmi velayeti anneye verilmiyordu. Çocuklar, annelerinin yanında kalırken bile yasal anlamda babaya ve/veya babanın ailesine "ait" oluyor, bu mülkiyet daha ana karnından başlıyordu.

Müftülerin geliştirdiği ve genellikle yargı sisteminin yürürlüğe soktuğu annelik anlayışı böyleydi. Küçük çocukları annenin yanına veren, ancak, asıl vesayeti babaya ve baba ailesine ait sayan *hızânet* kuralları, mahkemeye başvuran çeşitli kişilerce devreye sokuluyordu. Kadın yeniden evlenirse, eski kocası, çocuğun akraba olmayan bir adamla birlikte yaşamaması gerektiği gerekçesiyle *hızânet* hakkına son vermek ya da *hızânet* döneminin sonunda çocuğu anne tarafının akrabalarından almak üzere mahkemeye gidebiliyordu.[29] Öte yandan, anne tarafından büyükanneler, torunlarını kendilerinden almaya çalışan babaya ya da baba tarafına karşı durup başarılı da olabiliyorlardı.[30]

Mahkemelerde *hızânet*'le ilgili en yaygın davalar ise eski kocasından çocuğa nafaka ödemesini isteyen annelerden geliyordu. Annenin talebi üzerine kadı uygun nafaka miktarını kararlaştırıyordu:

> Reşit olmayıp annesi Merve adlı kadının hızânetinde bulunan, Muhammed kızı Mekiyye için nafaka kararı verilmiştir. Bu nafaka, et, ekmek, sabun, hamam

---

28 el-İmadi, 1:58.

29 Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 247; böl. 106, s. 33.

30 Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s.112.

ve çamaşırhane giderlerinden oluşur ve her gün için iki buçuk kıta mısriyye [Mısır parası] tutar. Anneye bu parayı harcama izni verilmiş, Mekiyye'nin babası Muhammed b. Saad ise parayı ödemekle yükümlü tutulmuştur. Karar, nafaka talebi üzerine alınmıştır. 18 Rebiyülâhır 1152.[31]

Kadınların nafaka talebiyle sık sık mahkemeye başvurmasından anlaşılıyor ki mahkemeler bu tür taleplere olumlu bakmış ve daha sonra da nafakayı ödetmeyi başarmışlardı.[32] Kentte bulunmayan kocasından çocuk için nafaka almak üzere mahkemeye başvuran kadınlar vardı. Kadınlar bu davalarda, kadın sonradan kocası tarafından ödenmek üzere parayı bir yerden ödünç alabilmek için kadıdan izin istiyordu. Bununla birlikte, pek çok durumda eski koca da mahkemede hazır bulunarak karar bildirimini bizzat almıştı; bu yöntem, nafakanın kayda geçmesini ve böylelikle olası anlaşmazlıklarda başvurulmasını sağlıyor olmalı. Gerçekten de kadınlar, kocanın ödemeleri savsaklaması durumunda yeniden mahkemeye gidebiliyordu. Bir kadın, kendisine çocuğun nafakası olarak ayda iki kuruş ödenmesi kararı çıktığı halde kocasının son üç yıl sekiz aydır kendisine her ay bir buçuk kuruş ödediğini öne sürmüştü. Mahkeme, kocayı aradaki farkı ödemekle yükümlü kılmıştı.[33]

Müftülerin tutumuna uygun olarak, baba yoksulluğunu belgelerse bu yoksulluk çocuğa nafaka ödeyememe mazereti olarak kabul ediliyordu. İsmail kızı Ayşe, eski kocası Hasan'ı mahkemeye getirerek küçük oğlu Süleyman için nafaka ödemediğini öne sürdüğünde Hasan yoksul olduğu gerekçesini öne sürmüş ve dört kişiyi tanık göstermişti. Ayşe, çocuk için nafaka almadan vasi konumunu sürdürmek istiyorsa, kuşkusuz, sürdürmekte serbestti. Ancak, bu davada Hasan'ın annesi, Süleyman'ın bakımını tazmin edilmeksizin üstlenmeyi kabul etmiş, çocuk da büyükannesinin vesayetine verilmişti.[34]

Eski kocanın nafakadan kaçmasının bir başka yolu, ***hul*** boşanmasında erkeğin bir koşul olarak çocuğun nafakasının anne tarafından sağlanmasını istemesiydi; bu, mahkemelere gelenlerce gayet iyi bilinen ve anlaşmazlık kaynağı olabilen bir yöntemdi. Zeyneb adlı bir kadın, Şam mahkemesine gelerek kocası Hüseyin'in, mehrinin geri kalanından vazgeçmesi ve

---

31 Kudüs Mahkemesi, böl. 230, s. 12.

32 Kadınların eski kocalarından nafaka isteyip elde ettikleri dava örnekleri: Dımışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 27, 49, 56, 106, 169, 193, 234, 288, 323; Nablus Mahkemesi, böl. 4, s. 82; Kudüs Mahkemesi, böl. 230, s. 12, 224.

33 Dımışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 126-27

34 Dımışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 120.

kırk kuruşluk borcunu affetmesi karşılığında kendisini *hul* yoluyla boşadığını bildirmişti. Ne var ki, Zeyneb'e göre, iki erkek çocukları için nafaka verilmesi *hul* anlaşmasına dahil olmadığı halde Hüseyin şimdi Zeyneb'in boşanma karşılığında çocuklara beş yıl süreyle kendisinin bakacağını söylediğini ileri sürerek çocuklara nafaka ödemeyi reddetmekteydi. Zeyneb yeniden evlendiği, dolayısıyla çocukları artık yanında tutamadığı, ayrıca gerekli nafakayı sağlamasını her durumda engelleyecek kadar yoksul olduğu için durum daha da karmaşıklaşmıştı. Kadı, *hul* anlaşmasının gerçekten çocuk nafakasını da kapsadığı konusunda sağlam bir kanıt görmediğinden ve anne de zaten nafaka verecek durumda olmadığından, çocukların desteklenmesi işini Hüseyin'e vermişti. Ancak, Hüseyin, *hızânet* kuralları uyarınca çocukların baba tarafına geçecek yaşa gelinceye kadar teyzelerinde kalması için ısrar ediyordu.[35] Annenin çocukların nafakasını üstlendiği *hul* anlaşmaları yasaya tümüyle uygun olmakla birlikte, bu davada bu tür bir anlaşmanın gerçekten yapılıp yapılmadığı sorusu ortaya çıkmış, buna annenin yoksulluğu da eklenince çocukların desteklenmesi sorumluluğu yeniden baba tarafına düşmüştü.

Kocaları ölmüş kadınlar da çocukların nafakası için mahkemeye başvurabiliyordu. Ancak, bu kadınların durumu, çetin bir kocadan para almaya çalışmak değil, çocuklarına baktıkları sürece kendilerine resmi bir nafaka verilmesini istemekti. Belirli miktarda bir nafaka sağlanınca da, bu parayı, ödeme işinden her kim sorumluysa ondan almalarına izin çıkıyordu. Olası kaynaklardan biri, çocuğun baba tarafından erkek akrabaları, örneğin amcalarıydı.[36] Baba tarafında durumu yeterince iyi olan bir akraba yoksa anne nafakayı doğrudan doğruya çocuğa miras kalan paradan (genellikle çocuğa babasının mülkünden kalan paydan) alabileceği gibi, çocuğun uygun yaşa gelip para kazanmaya başladığında geri ödemesi kaydıyla kendi gelirinden de karşılayabiliyordu. Bu katkılar çok sık olarak annenin kendisine verilmekle birlikte bazen de çocuğun yasal velisi kanalıyla aktarılıyor, çocuk annesinin vesayetinde olduğu sürece ilgili harcamaları yapma yetkisi söz konusu veliye ait oluyordu.[37] Baba tarafı nafaka verecek olanaklardan yoksunsa ve yararlanılabilecek bir miras da yoksa, mahkeme çocuğun dul anneden alınıp baba tarafından, çocukları mali destek olmaksızın büyütmeyi kabul edebilecek kadın akrabalarına verilmesini sağlayabiliyor-

---

35 Dımışk (Şam) Mahkemesi, böl.106, s. 66.

36 Kudüs Mahkemesi, böl. 230, s. 224.

37 Dulların baktığı çocuklar için nafaka örnekleri: Dimışk (Şam) Mahkemesi, böl. 106, s. 49; Nablus Mahkemesi, böl. 4, s. 291, böl. 5, s. 29, 93; Kudüs Mahkemesi, böl. 230, s. 40, 64, 203, 220, 224, 285.

du.[38] Anne ise, geçici bakıcı sıfatıyla biçilen role uygun biçimde, baba tarafındaki yoksulluk karşısında ya da boşanma karşılığı olarak çocuğu desteklemekte kendisi gönüllü olmadığı sürece nafakadan hiçbir zaman sorumlu tutulmuyordu.

Mahkemeler, çocuğa verilecek nafakanın, çocuğun mensup olduğu toplumsal gruba özgü yaşam standartlarına uygun bir düzeyde olmasını isteyen müftülerin tavrıyla uyum içindeydi. 18. yüzyılda Şam, Kudüs ve Nablus'ta görülen nafaka tutarları, çocuk ve gün başına bir Mısır parasından on beş Mısır parasına kadar değişiyordu. Yiyecek, barınak, giysi ve hijyen giderleri sınıflar arasında çok büyük farklılıklar gösteriyor ve mahkemeler nafaka tutarını saptarken sınıfsal konumları göz önüne alıyordu. Anneler, çocuklar için aldıkları nafakanın kendi sınıfsal konumlarına uymadığını düşündüklerinde mahkemeye gelerek ayarlama yapılmasını talep edebilmişlerdi. Resmi "efendi" unvanını taşıyan (merhum) Şeyh Muhammed'in eşi olan Ayşe Hatun, kadıya gelerek oğlu için daha önce günde beş Mısır parası olarak saptanan nafakanın yetersiz kaldığını söyleyerek günde on beş Mısır parası olarak düzeltilmesini istemiş ve bu parayı, çocuğa babasından kalan mirastan harcanmak üzere, elde etmişti.[39] Bu davada üst sınıflardan bir kadın kendi çocuğunun yaşam standardı göz önüne alındığında kendi toplumsal çevresinde çocuk bakmanın gerçek maliyetine göre son derece düşük saydığı nafakanın düzeltilmesi için bizzat çaba göstermişti.

Müftüler ve mahkeme sistemi, demek ki, anneliği küçük çocukların bakımı olarak, temelde emzirme, besleme, giydirme ve çocuğun diğer fiziksel gereksinimlerini giderme görevleri olarak yorumlamıştı. Bu görev için açıkça biyolojik annenin yeğlenmesi annenin hem söz konusu gereksinimleri karşılama yetisine, hem de çocuğa olan sevgisine dayanıyordu. Annenin çocuğa bakamayacak durumda ya da nitelikte olmaması halinde ikinci aday genellikle annenin ailesine mensup başka bir kadın oluyordu; bakıcı rolü için kadınların daha donanımlı olduğu konusunda hiç tartışma yoktu. Annenin vasiliği, çocuğa gerek fiziksel gerekse duygusal açıdan en iyi bakabilecek kişinin o olduğunun kabulü anlamına geliyordu.

Ne var ki, çocuğun eninde sonunda babaya ve baba tarafına ait olduğu da son derece açıktı. Annelik, çocuğun iyiliği için, ama aynı zamanda baba tarafının yararına gerçekleştirilen geçici bir etkinlikti. Erkek çocuk kendi kendisine bakabilecek duruma, kız çocuğu da evlenecek yaşa geldi mi artık anne kucağına gereksinim duymamakta ve babalarının ya da baba tarafının yanına gönderilebilmekteydi. Bu nedenle, çocuğun bakımı

---

38 Nablus Mahkemesi, böl. 5, s. 62-63.

39 Kudüs Mahkemesi, böl. 230, s. 205.

için nafaka baba tarafının sorumluluğundaydı; annelere çocuğun babası tarafından bakıcı olarak nafaka verilmekteydi, çünkü kadın, çocuğa bakmakla kısmen de çocuğun babasına hizmet ediyordu. Annenin çocuk üstündeki hakları geçici ve kısmiydi. Çocuğun gereksinimleri, annenin sevgi ve bakım alanı olarak tanımlanan alanın ötesine geçince ebeveyn olarak görevi baba devralmaktaydı.

BİR İSTİSNA: VELİ OLARAK ANNE

Ne var ki, müftüler ve mahkemeler, kadının çocuk doğurma, çocuk büyütme ve ilk eldeki aile işlerinden oluşan dünyası ile erkeğin iş ve ev dışı yaşamın toplumsal karmaşıklık gösteren dünyası arasındaki herhangi bir ayrımın hem çok ince olduğu, hem de kendi toplulukları için hedefledikleri toplumsal refah ve ahenge uymadığı bir ortamın parçasıydılar. Müftülerin ve mahkemelerin çocuk büyütme anlayışlarına göre, anne bakıp büyüten, baba yol gösteren, destek olandı; anne ve baba çocuğun büyütülmesini doğal eğilimlerine ve çocuğun gereksinimlerine göre paylaşırlardı; bu tamamlayıcılık ve düzen anlayışı, anne ya da babanın zamanından önce ölmesi dahil, beklenmedik olaylarla kolaylıkla altüst olabiliyordu. Anne ölürse *hızânet* döneminde yerini alan bakıcı genellikle ailenin anne tarafına mensup bir kadın olurdu. Baba ölürse küçük çocuğun velayetini baba tarafından en yakın erkek akraba, amca, büyükbaba ya da erişkin ağabey üstlenirdi. Ancak, bazı durumlarda kadınlar da kocalarının ölümünden sonra çocuk bakımı görevlerini tam yasal veli olarak genişletebiliyordu.

Müftüler, kadınları, özellikle de ölen kocanın çocukları için, uygun veliler olarak kabul ediyordu. Bu dullar bazen çocuklarını hem *hızânet* döneminden sonra da yanlarında tutabiliyor hem de çocuklar reşit oluncaya kadar mallarını yönetme işini üstlenebiliyorlardı. Müftüler bir annenin veli olmasını olağan kabul ediyor ve erkek velilerle aynı ölçütlere tabi tutuyorlardı. Anne de, tıpkı erkek veliler gibi, çocuklarının mallarını istediği gibi yönetmekte serbestti. Çocuklarının parasını mallarının onarımında kullanabiliyor ya da "uygun bir fiyat" olduğunda söz konusu malları satıp parayı çocuğun hesabına ayırabiliyordu.[40] Uygun bir mehr ve damat varsa küçük kızının evliliğini de düzenleyebiliyordu.[41] Anne-veliler, aynı baba-veliler gibi çocuklarının adına hareket edebiliyorlardı; yalnızca, anne-veli kızını ancak yasal çerçevede uygun ve gelinin toplumsal ve iktisadi statüsüne denk mehr sunan bir adamla evlendirebilirken, baba-veli kızını istediği kişiyle evlendirebiliyordu.

---

40 el-İmadi, 2:292, 294.

41 Hayreddin, 1:23.

Anne-veli her ne kadar baba-velinin yetkilerinden çoğunu kullanabiliyorduysa da, sorumluluklarının tümünü taşımıyordu. Babanın tersine anne bakımını üstlendiği çocuğun nafakasını kendi kesesinden ödemek zorunda değildi. Anne-velinin kendinin olan ama çocuk için harcanan her tür para, çocuğun var olan ya da gelecekteki gelirlerinden kesilebiliyordu. Mahkemelerin anne-veliler için çıkardığı nafaka kararlarında annenin harcayabileceği para miktarı belirtilmekle birlikte, çocuğun gereksinimlerini karşılamak için bu miktarı aşan bir harcama yapıldıysa bunun da tümünün ödenmesi gerekiyordu. Annenin harcadığı tutarı yeminle belirtmesi genellikle yeterli bir kanıt sayılmakla birlikte, miktar konusunda yalan söylediği "açık"sa yargıç, doğrulayıcı tanıklık bulunmasını isteyebiliyordu.[42]

Anneler bu velilik yetkisini nasıl elde etmişti? Kocaların ölmesi ya da ortadan kaybolmasıyla anne muhtemel veli adayı oluyordu. Bununla birlikte, çocuklarının velayetini otomatik olarak almıyorlardı. Tersine, baba tarafının babasoyu olmaktan gelen haklarının önceliği vardı. Baba ölmeden önce başka birini atamadıysa, baba tarafından olan büyükbabalar veli olarak çocukların annesine yeğleniyordu.[43] Anne-veli, babasoyluluk kuralından, özel ruhsat gerektirecek kadar sapma sayılıyordu: Bir annenin, köy kadısı tarafından çocuklarının velisi olarak atanması, bölgenin başkadısı tarafından onaylanmadıkça geçerlilik kazanamıyordu.[44]

Kadınların veliliğinin her tür müdahaleye direnebilecek sağlamlıkta olmasının yolu, çocuğun babası tarafından seçilmekti. Çocuğun, genellikle babası olan doğal velisi tarafından, kendisi ölürse ve öldüğü zaman yerini almak üzere seçilen velisine ***vasî-i muhtar*** deniyordu.

> Soru: Ölüm döşeğindeki bir adam, çocuklarının annesi olan erdemli karısına, "çocuklarım sana emanet; ben ölünce onların gereksinimleriyle sen ilgilen" der ve sonra ardında karısıyla yukarıda sözü edilen çocuklarını bırakarak ölür. Ölen kişinin baba tarafından bir yeğeni, annenin çocuklara ait malları denetimi altına almasına karşı çıkar. Yukarıda yazılanlar kanıtlanırsa, adı geçen çocukların velisi anneleri midir ve yeğen bu duruma itiraz edemez mi?
> Cevap: [Kaynaklarda] denir ki ... "sen velisin" demişse ve bunu geri almamışsa ya da "paramın velisisin" demişse ya da "ölümümden sonra çocuklarım sana emanet" ya da "ölümümden sonra çocukların gereksinimleriyle sen ilgilen" dediyse bu sözlerin herhangi bir bölümü veli [kılar]...[45]

---

42 el-İmadi, 2:289-91.
43 el-İmadi, 2:305.
44 el-İmadi, 2:305.
45 el-İmadi, 2:308.

Baba, ölmeden önce karısını veli olarak atamışsa diğer akrabaların kadının veliliğine itiraz etmesi son derece güçtü. Baba tarafına mensup büyükbabalar bile, ölen kocasının veli olarak kutsadığı bir anneyi yerinden edemiyordu.[46] Veli-annenin önündeki seçeneklerden biri de kendi ölümünden sonrası için bir veli atamaktı. Veli olarak istediğini seçmekte serbestti. El-İmadi'ye göre, çocukların amcasının velilik hakkı talebine karşı veli-anne, dayısının oğlunu bile veli atayabilirdi.[47] Dolayısıyla, babasoyuna ait ayrıcalıkların iptali için, baba-velinin, karısını çocuklarının velisi yapmak istediğini belirtmesi yetiyordu. Velilik bir kez anneye geçti mi, anne çocukların denetimini ele geçirme girişimlerini boşa çıkarabiliyordu.

Annenin veliliği, velayet döneminde çocuklarının parasını nafaka parası olarak harcamak için resmi izin elde etmek amacıyla mahkemede tescil ettirilebiliyordu. Bu tür kayıtlar annelerin veliliği nasıl elde ettiğini göstermemekle birlikte, bu velayetin resmen kabul edildiğini, annelerin, çocuklarına ait malları yönetme yetkileri bulunduğunu ve bu malları çocukların gereksinimlerini gidermede kullandıklarını göstermektedir.

> Mahkeme, es-Seyyid Hüseyin kızı Amına'yı, merhum es-Seyyid İbrahim'in reşit olmayan kızı Hadra'nın yasal velisi olarak kabul eder... Amna'ya, kızının babasından kalan mirasından harcamada bulunma izni verilmiştir. Kadı tarafından, et, ekmek, yağ, sabun, hamam ücretleri, çamaşırhane ve diğer gereksinimler için iki Mısır parası tutarında nafaka ödenmesine hükmedilmiştir. Annenin bu parayı kızı için harcama ve kızına kocasından miras kalan paradan karşılama izni vardır. 17 Rebiyülevvel 1146.[48]

Burada da, başka yerlerde de, anne mahkemede belirli bir nafakanın saptanması ve bu tutarın çocuklara ait kaynaklardan karşılanması bağlamında kendi veliliğini kabul ettirmeye çalışıyor.[49] Kadınların bu konuyu mahkemeye götürme nedeni olarak başvurabileceğimiz varsayım, velilik statülerine ya da çocukların gereksinimleri için yine çocukların malları üstünden harcamada bulunma yöntemlerine gelecekte yapılabilecek her tür itirazı önceden engellemek istedikleri varsayımıdır. Mahkemeler bu tür velilikleri kayda geçirmekle, müftülerin, bazı koşullarda kadınların veli olarak atanmasının uygun ve çocuklar yararına olacağı biçimindeki görüşlerini güçlendirmiş oluyorlardı.

---

46 el-İmadi, 2:305.
47 el-İmadi, 2:292-93.
48 Kudüs Mahkemesi, böl. 226, s. 95.
49 Daha başka anne-veli örnekleri için bkz. Kudüs Mahkemesi, böl. 226, s. 127, böl. 230, s. 205, 245.

Anne-veli rolü, çocuğun bakımını geçici olarak üstlenen annenin rolünden tümüyle farklıydı. Burada söz konusu olan, çocuğun baba evine dönebilecek duruma gelmesine kadar bakımıyla yetinmek değil, çocukla ilgili tüm işleri tam olarak denetim altında tutmak, ancak çocuğun kendi yaşamını kendi denetimi altına alabilecek yaşa gelmesiyle ortadan kalkacak bir yetkinin sahibi olmaktı. Böyle bir rol, bir parçasını oluşturduğu babasoylu toplumun kurallarına meydan okuyor ve toplumsal cinsiyete dayalı annelik fikrini altüst ediyordu. Hukukçuların ve mahkemelerin anne-veliyi kabul ederek anneliği, çocuğun hem kendisini hem de mallarını kapsayan yaygın anlamıyla algılama eğiliminde olmaları, kadınların yetileriyle erkeklerin yetileri arasında fazla fark görmediklerini düşündürüyor. Evet, kadınlar çocuk bakımında daha iyiydiler, ama gerektiğinde iş ve mal yönetiminin getirdiği sorumlulukları da gayet iyi üstlenebiliyorlardı. Anneliğin süresi, alanı ve yetkileri, kadının annelik yetilerinden çok, hukukçuların çocuğun gereksinimleri ve bunları en iyi kimin karşılayacağı konusundaki algılarına bağlıydı.

SONUÇ

Annelik kavramı, çocuğun refahına dikkatle göndermede bulunularak yorumlanıyordu. Hukukçuların çocuklara iyi davranılması ve çocukların iyi erişkinler olarak yetiştirilmesi konusundaki topluluk sorumluluğu duyguları, ebeveynlik tartışmalarını etkilemişti. Tüm anne babalar, topluluk çıkarlarının koruyucuları olarak mahkemenin gözetimine tabiydiler. Tüm anne babalar, destek ve koruma yükümlülüklerini yerine getirmek zorundaydılar, yoksa ebeveynlik haklarını yitirebiliyorlardı. Hukukçular bir annenin vesayet için uygun olmadığını ilan ederken, akrabalık iddialarını zayıflatma pahasına çocuğun iyiliğini savunmayı seçmiş oluyorlardı. Çocuklar yalnızca ailenin malı değildi; gerektiği gibi bakım görmek ve çıkarlarının korunması gibi hakları vardı. Müftüler, akrabaların bu haklara saygı göstermemesi durumunda mahkemelerin müdahale edip başka bir düzenleme yapmasına izin veriyordu.

Anneyi bebeklerin ve küçük çocukların bakımı için daha donanımlı olarak, babayı da tüm çocukları desteklemek, yaşı büyükleri korumak ve gereksinimlerini gidermek konusunda daha donanımlı olarak tanımlayan müftüler ve mahkemeler, annelik ve babalık işlevini açıkça toplumsal cinsiyet temelinde yorumluyorlardı. Anne babaların birbirini tamamlayan sorumlulukları, çocukların yaşıyla paralellik gösteriyordu. Anne, büyük olasılıkla babasoylu hanehalkına katılacak olan küçük çocuklara bakarken, sık sık, sunduğu bu hizmetin karşılığını o hanehalkından talep ediyordu. Babanın istekleri ve çocuğun gereksinimleri gerektirdiğinde, annenin de ba-

kıcı rolünden yola çıkarak çocuğunun koruyucusu ve eğiticisi rolünü üstlenmesi pekâlâ olanaklıydı ve bu olanak genellikle müftüler tarafından olumlu bulunuyor, mahkemeler tarafından da destekleniyordu. Babasoyluluğun katı kurallarını çocuğun çıkarları açısından en iyi olan neyse o yönde yumuşatan ve annelik işlevini değişen koşullara uymaya yetecek bir akışkanlıkla yorumlayan hukuk düşüncesinin ve etkinliğinin karmaşıklığı tam da bu noktada karşımıza çıkıyor.

Annenin rolleri ve yetkisi de akışkanlığını annelik ve babalık işlevinin aynı yelpazede yer almasından alıyordu. Üreme dünyası, çocuğun doğurulduğu ve bakım gördüğü dünya, toplumsal yaşamın geriye kalanından yalıtılmış bir dünya değildi. Tersine, çocuk, aile mallarının fiili ya da gizil sahibi, kaynaklar üstünde şu an hak talebi bulunan, bir evlilik sözleşmesinin gelecekteki baş aktörü olarak, o zamanın iktisadi ve siyasal yaşamında temel işlev gören aile işlerinin adamakıllı içinde yer alan bir aile mensubuydu. Annelik ve babalık işlevleri, çocuğun ana rahmine düşmesinden olgunlaşmasına kadar büyütülmesi gibi bir projenin ortaklarıydı. Zaman parçalara ayrılmış ve ilk çocukluk yılları annelik işlevine, ergenlik öncesi yılları ise babalık işlevine verilmişti, ama katı bir alan bölümlenmesi yoktu. Çocuklara aile içinde annelik ve babalık yapılıyordu ve aile, toplumsal yaşamın geriye kalanının da temeli olarak işlev görüyordu. Her ne kadar kadın ve erkeğin rolleri değiş tokuş edilebilir nitelikte olmaktan çok dizisel nitelikte sayılıyorduysa da, üreme de, çocuk bakımı da aynı ölçüde hem kadınlara hem erkeklere aitti. Kadın da erkek de çocuk yetiştirme işinin içindeydi ve bu durum, özellikle annelik işlevinin kapsam ve gücünde değişiklikler yapılmasını olanaklı kılıyordu.

Annelik işlevi, toplumsal cinsiyete dayalı bir roldü. Müftüler, anneliğin, İslami yargı sistemine de nüfuz etmiş olan toplumsal cinsiyete dayalı bir çeşitlemesini iyice geliştirmek için eski hukukçuların birikmiş bilgeliğinden yararlanıyordu. Müftülerin fetvalarından çoğu, içinde anneliğin göreli güçsüz ve geçici bir yer tuttuğu babasoylu aile sisteminin darlıklarını gideriyor, mahkemeleri de bu fetvalar yönlendiriyordu. Öte yandan müftüler ve mahkemeler de, bir annenin otoritesi çizilen toplumsal cinsiyet sınırlarını aştığında, annelik ve babalık işlevlerinin amaç birliği nedeniyle, o annenin de tek başına ebeveyn olmasının mümkün olabileceğini kabul ediyorlardı.

OSMANLI KADINLARI VE 18. YÜZYILDA ADALET ARAMA GELENEĞİ

FARIBA ZARINEBAF-SHAHR
Illinois Üniversitesi, Chicago

Osmanlı bilimciliğinde Osmanlı kadınlarının mahkemelerde gerek davacı gerekse davalı olarak etkin oyuncular oldukları genel kabul görmektedir.[1] Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların başlattığı hukuki kovuşturmaların oranını ve türünü saptamak için daha fazla araştırmaya gerek olmakla birlikte, eldeki incelemeler de kadınların şer'i mahkemelerden erkekler kadar yararlandığını gösteriyor. Adli işlemlerde toplumsal çevrenin önemli bir rolü vardıysa da, seçkin kadınların hukuki anlaşmazlıklarını çözmek için daha çok gayri resmi ilişkileri ve erkek akrabalarının toplumsal nüfuzunu yeğlemiş olduklarını varsayabiliriz. Mahkemeler ağırlıklı olarak orta sınıf mensuplarınca, özellikle babalarını ve kocalarını yitirmeleri ve hanehalklarında nüfuzlu ve zengin bir erkeğin bulunmaması nedeniyle güçlü akrabalık bağları olmayan kadınlar tarafından kullanılıyordu. Adli işlemlerde harç ödemek gerektiğinden, alt sınıflardan kadınların ve kölelerin, her ne kadar kayıtlarda yer alıyorlarsa da, mahkemeleri pek kullanamadıklarını düşünebiliriz. Davacıların güvenilir tanık bulma zorluğu, alt sınıfları dava açmaktan iyice alıkoymuş olmalı. Bununla birlikte, kadı mahkemesinin

1 Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records - The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975), s. 53-114 ve "Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580-1649", *Studia Islamica* 78 (1993), s. 155-67; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980), s. 231-44; Abraham Marcus, "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo", *JESHO* 26 (1983), s. 137-63; Dror Ze'evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives", *IJMES* 27 (1995), s. 157-73.

açıklığı ve erişilirliği, gerek davaların çeşitliliğine, gerekse davacıların etnik, toplumsal cinsiyete ilişkin ve dinsel çevrelerine yansıyordu. Ancak, mahkemeler hukuki çözüm için başvurulabilecek tek kanal değildi.

Genellikle kadı'nın yolsuzluk yaptığı, baskı uyguladığı ya da görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle mahkemedeki işlemlerden memnun olmayanlar için son başvuru makamı olarak Divan-ı Hümayun vardı. Osmanlı tebaasından pek çoğuna (*reaya*) göre, padişahın adaleti şeriatın adaletinin üstündeydi ve daha kişisel, daha az biçimsel bir tarzda işliyordu.[2] Resmi adalet kavramları genellikle idari düzenin yeniden inşa edilmesine göndermede bulunuyordu. Halkın daha soyut, daha az tanımlanmış adalet anlayışı ise çeşitli toplumsal gruplar arasında, kamu güvenliği, adil fiyatlar ve daha düşük vergiler talep etmekten, yasanın ve şeriatın gereğince uygulanmasına kadar değişebiliyordu.[3]

Padişahtan (*sultan-ı adaletperver*) ve şahtan adalet istemek, Sasanilerde, İslam dönemi İran'ında ve Osmanlı İmparatorluğu'nda tam anlamıyla gelişen eski bir Yakındoğu geleneğiydi. İran nasihatnamelerinde genellikle, yerel yöneticilerin adaletsiz davranışlarından ve zulümlerinden ötürü acı çeken yaşlı, yoksul düşmüş, çaresiz yaşlı kadınlara gönderme yapılırdı. Kadınlardan ve yoksul köylülerden merkezi resmi makamlara, şaha ve padişaha gelmiş başvurular, *adl-i şahi* ya da *adl-i hümayun*'un (sultanın adaleti) boyutlarını ve uygulanırlık derecesini sınama zemini oluşturuyordu. Adaletin tersi zulümdü ve *sultan-ı zalim* halkın gözünde meşru değildi. Uç zulüm örnekleri, çaresiz kadınların dilekçelerinden algılanabiliyordu. Nasihatnamelerde hükümdarlar cemaatlerine iyi bakmak ve alt kademelerdeki görevlilerin zulüm ve yolsuzluklarını önlemek konusunda durmadan uyarılmaktadır. Casuslar yollamaları ya da bizzat kılık değiştirip sorunlu noktaları aramaları salık verilmektedir. Nasihatnamelerde, yönetici sınıf mensupları için yol gösterici fikirler ve davranış kuralları sunulurken, sözlü gelenek ve halk kültürü de kitleler arasında İslami "adalet" kavramını yaygınlaştırarak bu kavrama kamusal meşruluk kazandırmıştır.[4]

---

2 Halil İnalcık, "Şikâyet Hakkı: Arz-ı Hal ve Arz-ı Mahzarlar", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1983), s. 33-34. 17. ve 18. yüzyıl hukuk sistemine yönelik gerileme paradigmasına meydan okuyan çok iyi ve daha yeni bir çalışma için, bkz. Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, SUNY Press, 1994, özellikle beşinci bölüm.

3 Osmanlı hukuku üstüne klasik bir inceleme için, bkz. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

4 Osmanlı İmparatorluğu için, bkz. Cornell H. Fleischer, "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname", *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey* içinde, ed. Heath Lowry ve Ralph S. Hattox, İstanbul, İsis Press, 1990, s. 67-77

Söz konusu gelenek İran'da çok daha gayri resmi, ve belirli bir hükümdarla danışmanlarının kişiliğine bağımlı kalırken, Osmanlı İmparatorluğu'nda 15. yüzyılda Divan-ı Hümayun yoluyla, adalet aramanın kurumsal bir biçimi için ana çizgiler çizilmiş oluyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnameleri, şeriatın Osmanlı hukuk sistemindeki rolünü daha da geliştirdi.[5] İslam hukukunun Şeyhülislam Ebussuud Efendi (ö. 1574) tarafından türdeşleştirilmesi kısmen de Şii "sapkınlık" ile Safevi tehdidine merkezi devletin verdiği resmi karşılıktı.[6]

Divan-ı Hümayun ve yerel kadı mahkemeleri, şeriat ve din dışı hukuk (kanun, örf) uygulamasını bütünleştiriyordu. Bu biçimiyle, her birinin elinde tuttuğu hukuk alanında herhangi bir çatışma olmuyor, yerel kadı mahkemelerinin işlevi Divan-ı Hümayun tarafından tamamlanıyordu. Ayrıca, Divan-ı Hümayun, yüksek siyasal otoriteyle yakınlığı daha fazla olduğundan, halk nezdinde meşruluk sağlıyor, sultanın adaletini dağıtıyordu. Osmanlı bağlamında sultan adaletinin başlangıçta idari suiistimallerin düzeltilmesiyle sınırlı, Divan-ı Hümayun'un da yalnızca kendi toplumsal ve iktisadi statülerini daha iyi bir duruma getirmeye çalışan devlet görevlilerine ait bir alan olması ilginçtir. Ancak, 17. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Divan-ı Hümayun'a başvurma hakkı reayaya ya da vergi ödeyen tebaaya da tanınmıştı. Bu durum, "şikâyet defterleri" adı verilen ve 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın başına kadar uzanan dönemi kapsayan yoğun (200 cildin üstünde) Osmanlı kayıtlarında yansır. 18. yüzyıldan önce imparatorluğun verdiği hükümler "ahkâm defterleri"ne kaydedilirdi, ama çoğu, askeri-idari sınıfın mensuplarınca yapılan başvurulara verilen yanıtlardı. Başka bir deyişle, 17. yüzyılın ikinci yarısında Divan-ı Hümayun'a başvurma geleneği daha kapsayıcı olmuş, aralarında eşit ölçüde adalet arama olanağı verilen milletlerin ve kadınların da bulunduğu, vergi ödeyen tebaayı (reaya) kapsamaya başlamıştı. Bu, 1839 Tanzimat reformlarından yüz yılı aşkın bir süre önce Osmanlı yönetiminde sivil toplumun artan önemini yansıtan bir tarihsel gelişmedir.

Kadınların ve gayrimüslimlerin her zaman yerel şer'i mahkemelere başvurduklarını biliyoruz, ancak, sadrazam ve Divan-ı Hümayun çok uzaklardaydı, erişilemiyordu. Uzaklığa ve büyük tehlikelere karşın kadınlar, çektiklerini bizzat arz etmek için zahmetli yolculuklara çıkıp Mısır gibi uzak diyarlardan İstanbul'a gelerek başvuruda bulunabiliyor ve böylelikle "sultan adaleti" mitinin, pek çok insanı, imparatorluğun en uzak köşelerinde-

---

5 *Agy.*, s. 75.

6 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

kileri bile ikna edecek kadar yaygın ve güçlü olduğunu gösteriyorlardı. Osmanlı hukuk sistemini kadınlara ve gayrimüslimlere açmanın neyi örnek aldığını bulmak için İslam hukuk geleneğine bakmak gerekir. Gerçekten de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki şer'i mahkemeler temyize başvurma konusunda tabandan gelen bir sürecin gelişmesini sağlıyordu. Müslüman kadılar ve naipleri patrimonyal devlet ile vergi ödeyen reaya arasında aracı işlevi görüyordu.

Ancak, adalet dağıtmakla görevli hukuk otoriteleri arasında yolsuzluk vakaları arttığından, yolsuzluk yapan kadılara, mütevellilere (vakıf yöneticileri) ve yerel resmi görevlilere karşı Divan-ı Hümayun'da açılan davalar önemli bir oran tutuyordu (en az %30).[7] Bunun nedeni, kısmen, 17. yüzyıldaki mali bunalım ve kadılar dahil devletten maaş alan resmi görevlilerin reel ücretlerindeki düşüş olabilir. Yüksek mevkilerdeki görevlilerin zorbalığı, devletin özel mülkiyete el koyması, görevi kötüye kullanma ve orta kademedeki resmi görevlilerin akraba kayırmacılığı, mali güvensizliğe, enflasyona ve reel gelirlerdeki düşüşe karşı durmak için bulunan yöntemlerdi.[8] Resmi iktidar ağında yer alamayan kadınlar ve gayrimüslimler, kendilerine açık tek resmi kurumda da yolsuzluklar belirmeye başlayınca en çok zarar görenler oluyorlardı. Yönetim merkezi İstanbul 17. ve 18. yüzyılda bu tarihsel eğilimlerin kurbanı olduktan sonra, imparatorluğun uzak köşeleri merkezi denetim yitiminin ve resmi denetim mekanizmalarındaki iflasın mutlaka daha da beter örneklerini vermişlerdi.

Edirne ve Gelibolu'nun bir bölgesindeki bir grup köylünün verdiği iki dilekçe, kırsal bölgelerde yargı görevlilerinin nasıl yozlaştığını örnekliyor:

> Edirne âyânına hüküm ki Sivrihisar Çeşme bölgesi sakinleri gelip şikâyette bulundular. 11... yılında Kadı Seyyid Mustafa, herhangi bir suçlama ya da tanık olmaksızın yasadışı olarak akçelerini almıştır. Bölge sakinleri Kadı'nın zulmünü aktararak paralarının geri verilmesini, haklarının şeriata göre ihkak edilmesini istemişlerdir. Bu kişilerin yasal haklarını elde etmelerine yardımcı olmanız için bu emri gönderiyoruz.
> Muharrem başı 1114/Mayıs 1702[9]

> Gelibolu Kazası Naibi'ne hüküm ki Uşre(?) nahiyesindeki Sultan Süleyman evkafının bir bölümü olan Makarçi(?) ve [köy adı eksiktir] köyleri sakinlerinin

---

7 Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul during the Late Seventeenth Century", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic Society* içinde, ed. Amira Sonbol, Syracuse University Press, 1996.

8 Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988, s. 105-21.

9 Başbakanlık Arşivleri (BBA), İstanbul, Şikâyet Defteri (ŞD), Cilt 35, No. 325.

gelip şikâyette bulunduklarına göre naib [ad eksiktir] köylerine gelmiş, on gün orada bedavadan kalmış ve pek çok zulüm ederek kendilerinden 15-20 guruş da almıştır. Köylüler, Naib'in yasalara aykırı olarak aldığı parayı kendilerine geri vermesi için emir istemişlerdir. Naib'den yasadışı parayı alarak yoksul sakinlere geri vermeniz ve adı geçen naibi köylerinden almanız için bu emri gönderiyorum.
Cemaziyülevvel başı 1114/Eylül 1702[10]

Üst düzey ulema yozlaşma ve yolsuzluk savlarına her zaman tepki vermiyordu. Dilekçelerden ayrıca, merkezi hükümetin yeni denetim mekanizmaları yaratmaya ve resmi yolsuzlukları ortadan kaldırmak için yerel âyâna başvurmaya başladığını öğreniyoruz. Merkezi yönetimin en çok başvurduğu politika, işbaşındaki görevlileri görevlerinden alıp İstanbul'a çağırmaktı. Zilfi, bir kurum olarak ulemanın 17. yüzyıldaki geçiş döneminde artık çöküşün ve toplumsal itibarın tümüyle dibine vurmuş olduğunu ve merkezi reformların bu duruma çözüm olamadığını öne sürmektedir.[11] Şikâyet Defterleri üstünde yapılacak daha başka araştırmalar hükümet politikalarının gösterdiği başarısızlığın boyutlarını ya da ulemadaki yozlaşmanın 18. yüzyılda da sürdüğünü saptayacaktır. Bununla birlikte, hukuk sisteminin, halk baskısına olumlu karşılık vererek kapılarını Edirne'den Mısır'a kadar imparatorluğun her yanından tacirlere, köylülere, kadınlara ve gayrimüslimlere açmasının nedeni, bizce, üst düzey Osmanlı görevlilerinin zulme çare bulunup iktidarın kötüye kullanılmasının yarattığı zararları giderme gereğini iyice fark etmiş olmasıdır. Ayrıca, halkın adalet anlayışı hukuki bir tanıma kavuşmuş ve yasaların uygulanmasıyla görevli olanların suiistimallerine engel olunmaya çalışılmıştı. Bu, 18. yüzyılın önemli tarihsel gelişmelerinden biriydi.

Bu makale, 18. yüzyılda Osmanlı kadınlarının hukuk açısından şer'i mahkemeler dışında, Divan-ı Hümayun'un daha dünyevi ortamında önemli bir konuma kavuşmuş olduklarını göstermeye çalışacaktır. Makalenin tezi, Osmanlı kadınlarının yargı makamlarına ve resmi makamlara daha yakından ve daha açıkça erişebilme sürecinin, 19. ve 20. yüzyıllarda Batı'nın ve Batı'nın esinlediği hukuk reformlarının etkilerinden çok önce, 17. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olduğudur. Önce bu iki yüzyıl süresince İstabullu kadınların dilekçe verme sıklığını inceleyecek, sonra da, Divan-ı Hümayun'a sunulan bu şikâyetlerin nitelik ve içeriği üstüne geçici bir vargı önereceğiz. Son olarak da Divan-ı Hümayun'un rolü ile İstanbul'daki mahkemelerin rolü arasında, başta kadınlarla ilgili olanlar olmak

10 *Agy.*, No. 1888.
11 Zilfi, s. 120-21.

üzere adalet yönetimi ve hukuk alanındaki kötüye kullanmaların giderilmesi açısından bir karşılaştırma yapacağız.[12]

Şikâyet Defterleri konusunda yapılan ilk araştırmalar, 1680-1706 arasında Divan-ı Hümayun'a yapılan başvuruların her yıl en az %8'inin kadınlardan geldiğini düşündürüyor. Söz konusu kayıtlar 17. yüzyılın son yirmi yılını kapsadığından, yüzyılın bütünü için geçerli bir eğilim saptama olanağı bulunmuyor. Bununla birlikte, 18. yüzyıl başlarına gelindiğinde dilekçe verme eğiliminin arttığı açık. Örneğin, İstanbul'da kadınlardan gelen dilekçelerin oranı 62 üzerinden beş, başka bir deyişle %8 iken, 1701 yılında bu oran 295 üzerinden 25'e, ya da % 8,4'e çıkıyor. Dilekçe verme oranı 18. yüzyılda tüm tebaa arasında dramatik ölçülerde artmış olmakla birlikte, kadınların oranı az çok aynı kalıyor: Yaklaşık %8. En yüksek dilekçe oranını İstanbul'un temsil ettiğini de varsayabiliriz, çünkü hükümet merkezine ve Divan-ı Hümayun'a en yakın olandı. Aynı nedenle hükümet görevlilerinin de bunun farkında oldukları ve yetkilerini kötüye kullanmamaya çok dikkat ettikleri ileri sürülebilir. Ayrıca, mahkemeler kadınlar için birincil yasal kanal olmayı sürdürmüştü, çünkü anlaşmazlıkların çoğu, tümüyle şeriatın alanına giren kişisel ve aile statüsü sorunlarıyla ilgiliydi. Kadınların vergi ya da ticari işlem gibi idareyi ilgilendiren konularda şikâyette bulunduklarına ender rastlanmaktaydı. Kadınları kamu alanına ve mahkemelere getiren şey genellikle miras, velayet, evlenme ve boşanma sorunlarıydı. Yukarıda da belirtildiği üzere bu davalar, bazen aile mensuplarının da danışıklı dövüşüyle çaresiz kadınları sömürüp koruyucularının (baba, koca, erkek kardeş) olmamasından yararlanan, aralarında kadılarla naiplerinin de bulunduğu yozlaşmış resmi görevlilere de yöneltiliyordu (bu resmi görevlilerin vicdanının sesi, bir rüşvet vaadi ya da anlaşmazlık konusu olan maldan bir pay ile susturuluyordu).

En fazla zarar görenler reşit olmayan çocuklardı ve velileri, anne ya da amca/dayılar bile, durmadan ellerini bu çocuklara miras kalan mallara uzatıyordu. Reşit olmayan çocuklar adına verilen dilekçeler ya bir yakın akraba ya da büyüdüğünde bizzat çocuk tarafından veriliyordu. O zaman da yasal işlemler genellikle yitirilen malları yerine koyamıyor ya da geçmişteki kötüye kullanmanın verdiği zararı gideremiyordu. Aşağıdaki dilekçede bu noktalardan bazıları örneklenmektedir:

> İstanbul Kaymakam Paşası'na ve İstanbul Kadısı'na hüküm ki Afife adlı kadın gelip aşağıdaki şikâyette bulunmuştur: Babası bir süre önce ölmüş ve ka-

---

12 Bu çalışma, *Ottoman Women as Litigants and Petitioners in 18th-Century Istanbul* başlıklı daha büyük bir araştırma projesinin bir bölümüdür.

dınla reşit olmayan erkek kardeşine arsa ve eşya bırakmıştır. Ancak, ikisi de reşit olmadığından, anneleri Salihe iki kardeşin mallarını eline geçirmiştir. Adı geçen Salihe evlenince bu malların bazılarını satarak bir bölümünü kocasına verip hepsini bitirmiştir. Afife 1102/1689 yılında evlendiğinde annesi mallardan bir bölümünü (Seluri köyündeki, miras kalan malları) çeyiz olarak söz vermişti. Ne var ki annesi hiçbir zaman bir şey vermemiş, kocasıyla birlikte tahrifat yapmış, Afife'ye hiç adil davranmamıştır. Afife de İstanbul'da kendisine miras kalmış olan mallar için hukuk yoluna başvurmuş, yasal haklarını ve mirastan kendisine kalan mal hissesini elde etmek amacıyla annesine ve annesinin kocasına karşı dava da açmıştır. Zilhicce ortaları 1114/Nisan 1702[13]

Her ne kadar on yılı aşan süre dikkate alındığında haklarını tam olarak elde etmiş olması olasılığı pek yüksek görünmüyorsa da Afife'nin ölen babasından kalan yasal hisselerine ya da kalan her ne ise ona ilişkin hak talebinden hiçbir zaman vazgeçmemesi kayda değer. Reşit olmayan bir küçüğün mallarına kendi annesi tarafından el konmuş olması da üzücü bir gözlem. Belki, annenin ikinci kocası kadını buna teşvik etmişti; ne var ki Afife erişkin olup kendi sorumluluğunu kendi ellerine almaya hazır olunca annesine hukuken karşı durmak istemiş ve yargı sistemi de onu böyle yapmaya özendirmişti. Şeriatın dava tarafları için resmi bir yaş sınırı koymuş olup olmadığı konusunda bir kesinlik yoktur. Ancak, reşit olmayanların, kadınların ve delilerin bir vekil ve/veya akrabalar tarafından temsil edilebildiği kesindir. Bu davalarda mahkemeler genellikle ya velinin yaptıklarını denetleyecek bir "nazır" (gözlemci) seçiyor ya da başka bir kayyum tayin ediyordu. Yasanın yetimlerin hakkını yücelttiğine kuşku yok, çünkü Hz. Muhammed'in kendisi de yetim olduğundan, Kuran yetimlere özel bir önem vermektedir. Parasal yükümlülükler her zaman babaya ait olduğu için, babasını yitiren çocuk yasal açıdan yetim muamelesi görüyordu. Genel kabul görülenin tersine, ölen kocanın çocuklarına veli olarak çoğu kez karısı seçiliyor ve yukarıda da gördüğümüz üzere bazıları bu durumdan yasadışı olarak yararlanmaya çalışıyordu.[14] Örneğin, yüz elli yıl sonra, 1262/1846 yılı Trabzon'unda, Subaşı Ali Ağa adlı birinin 27.863 guruş değerinde mal bırakarak ölmesi üzerine mahkeme, ölenin iki karısından birini, Osman kızı Züleyha'yı, ölenin (biri büyük, yedisi küçük) sekiz çocuğunun vasisi olarak atamıştı. Mahkeme ayrıca Züleyha'ya, ölenin terekesinden ödenmek üzere gündelik nafaka olarak 400 para bağlamıştı.[15]

13 Başbakanlık Arşivleri (BBA), İstanbul, Şikâyet Defteri (ŞD), Cilt 35, No. 1822.

14 Bu bilgilerden bazıları yazarın Trabzon Kadı Mahkemesi kayıtlarında yaptığı araştırmaya dayanmaktadır.

15 Örneğin, bkz. Milli Kütüphane, Ankara, Trabzon Sicili C. 1972, Folyo 25b (yıl 1262/1847).

Bu dava da ortaya koyuyor ki yolsuzluk örneklerine rağmen, mahkemeler reşit olmayanların malları söz konusu olduğunda veli olarak genellikle kadınları yeğliyor ve bu kadınlar gündelik harcamaları ve velayet hakları için ayrıca yasal tazminat alıyorlardı; evlenmedikleri sürece. Ancak, bu önkoşul hukuk bildirimlerinde pek yer almamış, ilk dilekçenin de gösterdiği üzere kadın, evlenmesine rağmen velilik konumunu pekâlâ sürdürebilmişti. Bununla birlikte, mahkemeler tarafından veli olarak seçilmesi genellikle kadının namusuna ve dürüstlüğüne bağlıydı.

Başka bir çalışmaya dayanarak, 1675 yılı İstanbul'unda, kadınların mahkemeye sunduğu dilekçelerin %39'unu miras anlaşmazlıklarının oluşturduğunu göstermiştik.[16] Klasik sonrası dönemde davaların içeriği çok değişmemiş gibi duruyor, çünkü şeriat, içtihatlarında az çok tutarlı olmuş, yasalarsa İslam hukukunun ayrıcalıklı alanı olarak kalan aile işlerine müdahale etmemişti.[17] Değişen nokta, kadınların ve vergi ödeyen tebaanın kendilerine bir hareket seçeneği aramalarıydı. Şeriat, adalet sistemindeki görevi kötüye kullanma ve yolsuzluk olaylarına karşın, Kuran'da açıkça dile getirildiği üzere kadınların haklarını yüceltmeyi sürdürmüştü. Ayrıca, 18. yüzyıla gelindiğinde kadınlar gerek kendi yasal haklarının, gerekse, resmi görevlilerle karşı karşıya gelmelerine neden olsa bile bu hakları korumaları gerektiğinin daha çok bilincine varmışlardı. Aynı incelemede, İstanbul kadınları tarafından verilen dilekçelerden %34'ünün mallarla ilgili anlaşmazlıkları, %16'sının ise borçların ödenmesiyle ilgili olanları konu aldığını gösterdik.[18] Bu nedenle, miras anlaşmazlıklarını da eklersek, kadınların verdiği dilekçelerin %89'u, çoğu mallar üstündeki işlemler olmak üzere iktisadi konularla ilgilidir.

Kuşkusuz, sınıfsal ve toplumsal/iktisadi konum sorunu bu gelişmenin önemli bir değişkenini oluşturuyordu. Askeri olmayan hanehalkı mensupları 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun her yanında önemli toplumsal/iktisadi konumlar ediniyor ve bu durum kadınlar ile gayrimüslimler için dolaylı yararlar getiriyordu. Aynı süre içinde köylüler ve köylü kadınlar tarafından verilen dilekçelerde de önemli bir artış olduğuna göre, kırsal kesim toplumla daha fazla bütünleşmişti. Bu durum, kırsal kesimde eşkıyalığın artması ve insanların kendilerini güvende hissetmemesinden de ileri geliyor olabilirdi. Aşağıdaki dilekçelerin de göstereceği üzere Mısırlı

---

16 Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul", Çizelge 1.

17 16. yüzyıl için, bkz. Yvonne J. Seng, "The Üsküdar Estates (*Tereke*) as Records of Everyday Life in an Ottoman Town, 1521-1524", doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1991.

18 Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul", Çizelge 1.

köylüler, tecavüz ve kız kaçırmadan başka çok sayıda ve çeşitli konularda şikâyette bulunuyorlardı.

> Minufia Naibi'ne hüküm ki kazadaki Haris köyünün sakinlerinden İbrahim adlı biriyle karısı Farice Hatun gelerek, yasaya karşı hiçbir yanlış davranışı olmayan kızlarının, köy sakinlerinden Süleyman, Ali ve Rıdvan tarafından kaçırıldığından şikâyetçi olmuşlardır. Şikâyetçi oldukları kişiler ayrıca 50 riyallerini almış, çok da zulüm etmişlerdir. Bir mübaşir gönderip bu kişileri Kahire'ye çağırmanız için size bu emri gönderiyoruz.
> Receb ayı başı, 1216/Kasım 1801.[19]

Aynı köyden iki kadın daha, Carike ve Cariye, bir başka köyde oturanların babaları Muhammed Şerif'i öldürdüğü şikâyetinde bulundukları bir dilekçe vermişlerdi. Aynı köyde oturan Şeyh Tahmuri kızı Rahime de şikâyet olarak, oğlunun ve damadının kendi köylüsü Şeyh Amir tarafından öldürüldüğünü, mallarına ve parasına da Amir tarafından yasa aykırı biçimde el konduğunu bildirmektedir.[20] Napolyon'un 1798'den 1801'e kadar süren Mısır işgalinin başlarında Mısır kırsal kesimlerinde güvensizliğin ve eşkıyalığın artması, beklenen gelişmelerdi.[21] Ancak, Osmanlıların fiilen denetimi yitirmiş olmasına karşın İstanbul'un Mısırlı fellahin ve kadınlar için temyiz yeri olarak kalması ilginçtir. Kahire'den gönderilen Osmanlı mübaşiri Osmanlı otoritesini güçlendirmekle ve Mısır kırsal kesimlerini eşkıyadan kurtarmakla görevliydi. Bu koşullarda merkezi denetimin aşınmasını milliyetçi Arap tarihyazımı ne kadar olumlu bulursa bulsun, bu denetimin yitirilmesinden, hukuk ve düzen yokluğundan en çok zarar gören, köylüler, kadınlar ve çocuklar oluyordu. Bir Şamlının verdiği benzer bir dilekçe de İslami hukuk ve örfün, yalnızca işgal edilen yerlerde değil, o dönem Suriye'sinde de çoğu kez çiğnendiğini gösteriyor.

> Şam Valisi, Emirü'l-Hac, vezirim Abdullah Paşa ve Şam-ı Şerif Mollası'na hüküm ki Osman adlı bir Şamlı, kapıma gelip bir dilekçe vererek, El-Hac İsmail adlı bir Şamlının küçük kızı erişkin Bekir'le, Müslüman tanıklar huzurunda evlenmiş olduğunu bildirmiştir. Osman daha sonra eşyalarını evde bırakıp gitmiş, döndüğünde ise Hacı İsmail'in 1200 yılında ölmesi üzerine eşinin Şamlı Hamud Efendi tarafından yasadışı olarak oğluyla evlendirildiğini, Hamud Efendi'nin ayrıca evinde bulunan eşyalarını da almış olduğunu görmüştür. Osman bu zulmü bildirmiş ve mübaşirden gereğinin yapılmasını is-

---

19 BBA, ŞD Cilt 200, No. 268.

20 *Agy.*, No. 346 ve 429.

21 Bkz. Çev. Shmuel Moreh, *Napoleon in Egypt, al-Jaborti's Chronicle of the French Occupation*, Princeton, Markus Wiener Publishing, 1993.

temiştir. Sana, mübaşirin de yardımıyla bu sorunu şeriat uyarınca ele alman için bu emri gönderiyoruz.
Safer ayının başı 1215/Haziran 1800.[22]

Bu türden davalara yerel mahkemelerde çözüm aranması tümüyle anlaşılır bir şeydi, çünkü doğrulayıcı kanıt ve tanıkları hazır bulundurma zorunluluğu İstanbul'da adalet aramayı çok pahalı ve zaman alıcı duruma getirmişti. Öte yandan, eşkıyalık sorununun Osmanlı yönetimi açısından siyasal bir önemi vardı ve merkezin çevre bölgelerde olup bitenleri daha iyi anlayabilmesi ancak erkeği ve kadını, Müslümanı ve gayrimüslimiyle ortalama Osmanlı tebaasının, şikâyet, dava ve dilekçeleriyle olanaklıydı.[23] Dolayısıyla, dilekçe süreci, tümleştirici bir işlev görmüş, yargı sisteminin daha da gelişmesi anlamını taşımıştı. Divan-ı Hümayun'da hem şeriatın hem de devlet yasalarının etkisi vardı. İkisinin içtihatları örtüşüyordu ve Divan-ı Hümayun'a getirilen davaların çoğu yeniden kadıya gönderiliyordu. Bununla birlikte 18. yüzyılda şeriatın işleyiş ve içtihatları üstünde bir tür dindışı denetim uygulama yönünde geri dönüşsüz bir eğilim başlamıştı. Çevre bölgelerde düzenin bozulması ve böylesine çok davanın taşıdığı siyasal nitelik, söz konusu gelişmeyi kaçınılmaz kılıyordu. Daha önce de belirttiğimiz üzere kadınlar bu artan güvensizlik, yasa ve düzen yokluğu ortamında en çok zarar görenlerdi. Kırsal kesimlerdeki —özellikle imparatorluğun uzak köşelerindeki— kadınların dilekçe sürecine gitgide daha çok katılması, halkın merkezi denetimle adaletin yeniden sağlanması talebini gösteren geçerli bir kanıt. Ayırt edilebilen diğer bir eğilim ise Osmanlı merkez yönetiminin, yerel ileri gelenler, yeniçeriler ve vergi memurları tarafından uygulanan belirgin zulüm karşısında reayaya gitgide daha çok başvurma eğilimi. Şikâyet Defterleri, merkezi yönetimin çevre bölgelerde adaleti ve düzeni yeniden sağlamayı çok istediğini gösteriyor. Şikâyet Defterleri ayrıca, merkezi yönetim tarafından, çevre bölgelerde görülen merkezkaç eğilimlere karşı bir tür güvenlik supabı olarak düzenlenmişti. 18. yüzyılda merkezin zorlayıcı bir katılıktan çok, katılımcı bir esnekliği olduğunun en iyi örneği bu defterlerdir. Böylelikle sahne, sivil topluma resmi haklar tanıyan 1839 Tanzimat reformlarına hazırlanmıştır. Osmanlı kadınları açık bir hukuki yarar elde etmişlerdi, ama bu kazanımlarını daha öteye götürmek için bir yüz yıl daha beklemeleri gerekecekti.

---

22 BBA, ŞD, Cilt 200, No. 113.

23 18. yüzyılın birinci yarısına ait Şikâyet Defterleri üstünde yapılan ilk incelemeler Rumeli ve Anadolu kırsal bölgelerinde baskın, cinayet, yağma, tecavüz ve kız kaçırma suçlarının çok arttığını olduğunu gösteriyor. Söz konusu suçlardan bazıları, eşkıyanın, yeniçerilerin ve sipahilerin önderlik ettiği örgütlü şiddetin sonucudur. Aynı araştırma temelinde bir monografi çalışması da sürdürülüyor.

"GEÇİNEMİYORUZ": 18. YÜZYILDA KADINLAR VE HUL

MADELINE C. ZILFI
Maryland Üniversitesi, College Park

İlk evlilik sözleşmesi imzalandıktan sonra bana yüz liralık mehr vermişti ve daha sonra, üç yüz daha vermesi konusunda anlaşmaya varmıştık. Yüz lirayı, ödünç olarak geri almıştı ve anneme bu konuda söz verdiğini belirten bir not bırakmıştı... Benimle boşanmayı kabul ederse bana borçlu olduğu tüm paradan vazgeçmeyi kararlaştırdım. Geldiği vakit bu planı kendisine önerdim, ancak, "Seni boşayacak kadar deli miyim; senin gibisini nereden bulurum?" diyerek reddetti... Önceleri, "Allah sana akıl versin, ben sana göre değilim... Kuran diyor ki bir araya gelirseniz iyi niyetle gelin, ayrılırsanız da iyi niyetle ayrılın..." diyerek onu ikna etmeye çalıştım. Ne var ki hiç oralı olmadı; ne yapacağımı şaşırdım... Terliğimi çıkarıp ona bir tane yapıştırdım... "Sana ne zamandır anlatmaya çalışıyorum, boşa beni! Aklını başına toplayacak mısın?" Hacı Ali'nin bir sürü tartışmasından ve direnişinden sonra nihayet bir anlaşmaya vardık. Ben onun bana olan borcunu silecektim, o da beni boşayacaktı.[1]

1960'lardan bu yana dünyanın pek çok ülkesinde boşanma oranları yükseldi. 1970'lerde her iki evlilikten birinin boşanmayla sonuçlanma olasılığı bulunan Amerika Birleşik Devletleri bu konuda sık sık başı çekti. Ancak, boşanma oranları coğrafya haritalarına uymamakta direniyordu. Diğer "Birinci Dünya" ülkeleri ile eski Doğu Bloku ülkeleri, Kuveyt ve Libya'nın da katılımıyla, ABD'nin yarı oranına yaklaşamasalarsa da, 1970'ler

1 Nayra Atiya, *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*, Syracuse, 1982, s. 118-19. (Hul-Hal terimi [Türkçesi: halhal], kadınların ayak bileklerine taktıkları altın ya da gümüş bilezikler anlamına geliyor.)

boyunca en çok boşanan ülke sayısını 25'e tamamlıyordu.[2] Çoğu Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkesinin bu düzeyleri bulmamasına karşın, Ortadoğu bölgesinin genel eğilimi, ülkeler arasındaki keskin farklılıklarla birlikte, artış yönündeydi.[3]

Fiili boşanma oranları ve sıralamalar nasıl olursa olsun, yargı, nüfus ve ulusal deneyim açılarından büyük farklılıklar gösteren Ortadoğu ülkelerinde evliliğin pamuk ipliğine bağlı olduğunu düşünenler artıyor.[4] Bunalımdaki aileler konusunda medyada yer alan haberler de aile ve toplumun durumu konusunda halkta var olan kaygıları artırıyor. Popüler medyanın özellikle canlı olduğu Türkiye'de, sansasyonel boşanma ve sadakatsizlik

---

2 Birleşmiş Milletler, *The World's Women 1970-1990: Trends and Statistics*, New York, 1991, s. 15-16; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York, 1989, s. 160; *Handbook of International Data on Women*, ed. Elise Boulding ve başkaları, New York, 1976, s. 176. Fas'ın zaman zaman ABD'yi bile geride bıraktığı öne sürülüyor: bkz. Fatima Mernissi, "The Patriarch in the Maraccan Family", *Women's Status and Fertility in the Muslim World* içinde, ed. James Allman, New York, 1978, Aktaran: Jane I. Smith, "The Experience of Muslim Women", *The Islamic Impact* içinde, ed. Yvonne Yazbeck Haddad ve diğ., Syracuse, 1984, s. 95 ve 111, n. 8. Başka ülkeler için, bkz. Boulding, *Handbook*, s. 176-77, 184-85; Birleşmiş Milletler, *1972 United Nations Demographic Yearbook*, New York, 1989, s. 592-95.

3 Veri toplama ve ülkeler arası karşılaştırma sorunlarından bazılarına ilişkin bir tartışma için, bkz. Beth Baron: "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, New Haven, 1991, s. 286, ve Smith, "The Experience", s. 95. Bazı Ortadoğu ülkeleri, boşanma olaylarının kaydını düzenli tutmuyor ya da kayıtları ortak kullanıma sunmuyor. Boulding'in *Handbook*'undaki 1968 istatistikleri, Mısır, Suudi Arabistan, Katar ve Umman için veri içermiyor. Erkeklerin girişimiyle başlatılan boşanma (*talak*) işlemlerinin kaydedilmesi konusunda ısrarlı olmayan ya da bazı evlilik biçimlerinin hukuk dışında düzenlenmesi nedeniyle bu evliliklerle ilgili boşanmaların da kayıt dışı kaldığı yerler için ülkeler arası karşılaştırmalar ancak yaklaşık olarak yapılabiliyor. 1968 yılı istatistikleri bildirilmiş bölge ülkelerinden Kuveyt (No. 10) ve Libya'da (No. 13) boşanma oranı yaklaşık bin kişide 1,5 kişi, başka bir deyişle Danimarka'dan (No. 8) ve Çekaslavakya'dan (No. 9) daha düşük, buna karşılık Avusturya'dan (No. 14), Finlandiya (No. 16), İngiltere (No. 22) ve İsviçre'den (No. 24) daha yüksek. Bölgedeki diğer ülkeler şunlar: Tunus (No. 31), Suriye (No. 40), Lübnan (verileri paylaşıyor, No. 42) ve Türkiye (No. 49).

4 Örneğin, Türkiye, Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelerin tümü, boşanma oranlarının artışı konusunda kaygılı. Andrea B. Rugh, *Family, in Contemporary Egypt* (Syracuse, 1984), s. 177; Smith, "The Experience", s. 100; Halim Barakat, "The Arab Family and the Challenge of Social Transformation", *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* içinde, Yayına Hazırlayan: Elizabeth Warnock Fernea (Austin, 1985), s. 42-43. Ayrıca, kendileriyle konuşma yapılmış Cezayirlilerin görüşleriyle krş. Fatiha Akeb ve Malika Abdelaziz, "Algerian Women Discuss the Need for Change", Fernea, *Women and the Family in the Middle East* içinde, s. 19.

örnekleri geniş ölçüde dolaşımda. Türkiye'nin resmi boşanma oranı Ortadoğu'daki ve bir bütün olarak Akdeniz havzasındaki en düşük oranlardan biri olsa da, söz konusu yayınlar evlilik ve aile konusundaki genel huzursuzluğu besliyor.[5] Popüler gazeteler durmadan Türkiye'nin bir ucundan öteki ucuna, Türk evlerine ve işyerlerine –daha başka ev içi sorunlarının yanı sıra– renkli boşanma haberleri taşıyor.

Birkaç yıl önce ulusal düzeyde ilgi çeken bir davada Türkiye'nin en zengin adamlarından biri olan "şehir ağası" Halis Toprak'la karısı –eş, anne ve yuvayı kuran– Ayşe Toprak'ın evlilik sorunları, laiklik ve Türkiye'nin Osmanlı ve İslami geçmişine ilişkin tartışmaları yeniden alevlendirdi.[6] Her ne kadar davanın "zengin ve ünlü" öğeleri zaten merakı gıdıklıyorduysa da Toprakların sorunu eskiyle yeniyi birleştirerek işi iyice kışkırtıyordu. Genç metresiyle evlenmek üzere kırk yedi yaşındaki eşini bırakan zengin işadamı gibi hiç de olağandışı olmayan bir motif sadık bir eşin öyküsünün altında kalıyordu. Otuz yıllık evli, on çocuk annesi bir kadın olan Ayşe Toprak, başörtüsüyle gömüldüğü gölgelerden çıkarak laik yargı sisteminden ve popüler medyadan yararlanacaktı. Kocası yolundan dönmeyince de tazminat olarak milyonlarca dolar istedi. Birkaç ay sonra mahkeme, Bayan Toprak lehine Türkiye tarihinin en yüksek tutarı olan on milyon dolarlık tazminata hükmettiğinde ise, o, yalnızca kocasını ve evini istediğini, para istemediğini bildirdi. Avukatı kanalıyla da, üç yıl ayrı yaşamış olan kocası için otomatik boşanma sağlayan yasanın Anayasa'ya aykırılığını kanıtlamak için mücadele edeceğini duyurdu.

Artık yerleşen adıyla "Toprak Anne"nin bildirimleri, eş ve anne (üç ya da dört çocuk değil, en küçüğü ilkokul çağında olmak üzere on çocuk annesi) olarak taşıdığı olağan evine çekilmiş kadın imgesinin ve Türk toplumu ile bu toplumun laik hukuk sistemi arasındaki ikide bir alevlenen çatışma üstüne sürüp giden tartışmanın yer aldığı ikili zemin üstünde daha da çarpıcıydı.[7] Bu dava, evlilik bağı, erkek-kadın beklentileri, boşan-

---

5 Ned Levine, "Social Change and Family Crisis - The Nature of Turkish Divorce", *Sex Roles, Family, and Community in Turkey* içinde, ed. Çiğdem Kağıtçıbaşı (Bloomington, 1982), s. 325. Türkiye'nin en çok doğusundaki kırsal bölgelerde yaygın olan kayıt dışı, özellikle imam nikâhıyla gerçekleşmiş evliliklerin oranı için, bkz. Nermin Abadan-Unat, "Social Change and Turkish Women", *Women in Turkish Society* içinde (Leiden, 1981), s. 16-17. Bu evliliklerin bozulması da kayıt dışı kalmaktadır.

6 Örneğin, bkz. *Yeni Yüzyıl*, 3 Ocak 1996, s. 1 ve 5. Davanın daha sonraki gelişmeleri için, bkz. *Hürriyet*, 7 Haziran 1996, s. 1 ve 30 ve 25 Ağustos 1996, s. 31.

7 Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra laik bir hukuk sistemi kurulmasına ilişkin konulara genel bir bakış için, bkz. Abadan-Unat, *Women in Turkish Society*, s. 5-31.

manın etkisi, davanın başlatılması ve tazminat konularında sorulara yol açtı. Türkiye'nin 20. yüzyıl öncesindeki geçmişi ışığında, bu dava ve daha başkaları hem laikler hem de İslamcılar tarafından ele alındı: Laikler tarafından, kadınların laik düzendeki haklarının kanıtı olarak, İslamcılar tarafındansa şeriatın koruyuculuğuna olan gereksinimin kanıtı olarak. Bu tür davaların ayrıca Türkiye'nin laik bugünü bağlamında özgül sorular uyandırdığında kuşku yoksa da, Türk hukuk sistemi —ve basın— bu sorulara bir dizi yanıt sundu. Bu arada, bugünün acılarının ve tedavilerinin geçmişinkilere göre nasıl olduğu sorusu, çözülmeyen, ayak direyen bir sorun olmayı sürdürüyor.

Boşanma ve evde şiddetle ilgili kaygıların arkasında, işlerin kötüye gittiği, 20. yüzyıl öncesinde ailenin bir biçimde daha düzgün, daha korunaklı olduğu duygusu yatıyor. Koruma sağlayan şeyin ne olduğu konusuna gelince, görüşler farklılaşıyor: İslam hukukunun ve güvencelerinin düzenleyici etkileri mi; eski eşlerin daha genç eşler uğruna kapı dışarı edilmesine karşı çokeşliliğin koruma sağladığı, daha ataerkil olduğu kesin bir toplumsal işleyiş mi; yoksa toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı, evlilik dışı girişimleri sınırlayan toplumsal etkileşim kalıpları mı?

Evliliğin gerek Batı'da gerekse Ortadoğu'da İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde gösterdiği istikrarsızlık konusunda çeşitli kuramlar öne sürülmüştür. Açıklamaların çoğu, "modern yaşam"ın gerilimlerine göndermede bulunuyor: Ortadoğu'da, özellikle erkekler için iç ve dış göç biçimini alan işgücü hareketliliği; "geleneksel" değerlerin aşınması; kadınların eğitim, iktisadi bağımsızlık ve beklenti düzeyinin yükselmesi; aşırı bireycilik ve medyanın yönlendirdiği tüketimcilik; ve, ülkesine ve yorumcusuna bağlı olmak üzere, kapitalizmin, komünizmin, sosyalizmin ya da dinsizliğin kötü etkileri. Veriler, bölgedeki boşanma oranlarının eşitsiz dağılımının, çok çeşitli nedenlere bağlı olduğunu düşündürüyor. Ancak, günümüz Ortadoğu ülkelerindeki nedenler karışımı ne olursa olsun, boşanma konusundaki tartışmalar, boşanmaların daha seyrek olduğu bir geçmişi öncül alıyora benziyor. Dolayısıyla, günümüzün boşanma oranlarının yalnızca, sözgelimi, 1930'larla 1940'lara göre kanıtlanabilir bir yükselme göstermekle kalmayıp bir bütün olarak erken modern döneme göre de yükselmiş olduğu düşünülüyor. Gerçekte söz konusu tartışmalar "modern" gelişmelerden önceki dönem(ler)de boşanmanın uygulamada nasıl olduğu konusunda pek az bilgi bulunduğunu açığa vuruyor. Bununla birlikte, 17. ve 18. yüzyılları açıklamak için birbiriyle yarışan ve çatışan birkaç görüş de var. Bu görüşler, geçmişe ilişkin sorgulamamıza kılavuzluk edebilecekleri için, yinelenmeyi hak ediyor.

Popüler basında da, çağdaş İslamcı literatürde de, 19. yüzyıl öncesi ailesine ait bir imge oluştu. Bu imge, aile yaşamının güçlü ve istikrarlı, toplumsal cinsiyet rollerinin belirgin, kabul görmüş ve etkin, tüm bunların sonucu olarak da bir bütün olarak toplumun törel açıdan refah içinde olduğu, az çok zamandışı bir İslami geçmişi öne çıkarıyor. 19. yüzyıl, İslam toplumlarının, özellikle de İslami ailenin istikrarsızlaştığı bir dönemin habercisi gibi görülüyor. Bugünkü Kuveyt'te ya da Fas'ta görülen boşanma sıklığı ve İran İslam Cumhuriyeti'nde,[8] İslami hukuka dönüldüğünün ilan edilmesine karşın aile yaşamında görülen başarısızlıkların oranı, İslami hukuku yeniden yürürlüğe sokmanın toplumu ve aileyi yeniden istikrara kavuşturacağını ileri sürenleri rahatsız etmedi. Çokeşliliğin ve erkeğin sınırsız boşanma hakkının yarattığı sonuçlardan söz edilmedikçe, zihinlerde canlandırılan aile birimi, kocanın aile reisi ve ailenin ekmeğini kazanan kişi, kadının yuva kurucusu ve anne olduğu, çocuklarınsa söz dinlediği, evlilikleri bozulmayan, birbiriyle dost bir çifti belirtiyormuş gibi. Çokeşlilik yandaşları –çokeşliliğin yasa dışı olduğu Türkiye'de nüfusun küçük ancak önemli bir bölümünü oluşturuyorlar– bu kurumu erkeklerin evlilik dışı ilişkilerine ve boşanmanın kolaylığına getirilmiş kısmi bir çözüm sayıyor.

Bu kadar sistematik olmayan, ancak aynı derecede ışık tutucu ikinci bir çeşitleme de 17. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl başlarına kadar Batılı gezginler ve diğer gözlemcilerden geliyor. Bu çeşitlemede, güçsüz kadınlar üstündeki erkek egemenliğine hiç karşı çıkılmadığı anlatılıyor. Çoğu, erkeğin sınırsız boşanma hakkını, en çok da kocanın üç kez boş ol demesiyle hemen ve geri alınamaz bir biçimde boşanma sonucunun doğmasını (talak) özellikle kötü buluyor.[9] Erkeklerin karılarını bu kadar sık boşamasına isyan eden E.W. Lane, 19. yüzyıl başları Osmanlı Mısır'ı konusunda şöyle diyor: "Kahire'de en az bir kadın boşamamış kişi [evet, kişi] sayısı çok fazla değil".[10] Çokeşliliğe gelince, söz konusu türden gözlemciler ço-

---

8 İran için, bkz. *Women, State and Ideology*, ed. Haleh Afshar, New York, 1987, s. 76.

9 Başka bir deyişle, en ikircimsiz olanı "boş ol" ya da "seni boşuyorum" olmak üzere çeşitli boşanma formüllerinden birinin koca tarafından üç kez söylenmesi durumunda ayrıca mahkeme kararı alınmasına ya da resmi bildirime gerek olmaksızın boşanma sonucunun doğması. Şii hukuku bu formülün belirli ve gayet ikircimsiz bir biçim almasını gerektirirken, Sünni mezhepleri ret bildirimlerinin daha çeşitli olmasına olanak tanımaktadır. Talak türleri, özellikle tek bildirime karşı üç kez yinelenen bildirim ve çeşitli mezhepler arasındaki ayrımlar için, bkz. Noel Coulson ve Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam", *Women in the Muslim World* içinde, ed. Lois Beck ve Nikki Keddie, Cambridge, MA, 1978, s. 42-43.

10 Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5. Baskı, New York, 1973, s. 179.

keşliliğe pek sık rastlanmadığını, %5 kadar olduğunu tahmin etmekle birlikte bu uygulamanın kadınlara ve ailelere zarar vermeye yettiğini öne sürüyorlar. Evlilik ilişkilerini daha derinden sorgulamış olanlar, çokeşliliği sınırlayan etkenin vicdani olmaktan çok iktisadi olduğunu düşünüyordu. Onlara göre kent toplumunda –kırsal kesimden biraz daha iyi bilmeleri olası[11]– aynı anda birden fazla eşe bakabilenler yalnızca en zengin aileler, özellikle "paşa sınıfı" ile, başka bir deyişle askeri-idari Osmanlı seçkinleriyle bağlantısı olanlardı.[12] Bu yazarlar kadınları her şeyden önce peçeli, yalıtılmış, ikincil ve boyun eğmiş olarak betimliyor.[13]

Ortaya yeni çıkmakta olan üçüncü çeşitleme ise çağdaş bilimsel çalışmaları temel alıyor. Söz konusu çalışmalarda, yargı belgelerinde ve dilekçelerde kadınların yerini saptayıp özellikle kadınların haklarını korumak ve anne, mirasçı, bağışçı, alıcı ve satıcı sıfatlarıyla haklarını elde etmek için İslami mahkemeleri ve dilekçe yöntemini kullanmalarının da gösterdiği üzere "nüfuz" sahibi kadına binlerce örnek bulunmuştur.[14] Son zamanlardaki incelemelerde, daha başka bulgular arasında, çokeşliliğin azlığı konusunda gezginlerin sunduğu gözlemlerin doğrulanışı da var. Bu incelemelere göre, Osmanlı erkeklerinin mal varlığı kayıtlarında ya da mahkemelere ulaşan diğer davalarda su yüzüne çıkmış pek az çokeşli hanehalkı bulunuyor.[15] Yargı usulü öyle ki, dava literatüründe sağlam evlilik birliği ko-

---

11 Kırsal kesimde zengin toprak sahipleri ve aşiret reisleri arasında çokeşlilik oranı epey daha yüksek olabilir.

12 Sir James Porter, *Turkey, Its History and Progress,* 2 cilt, Londra, 1854, c. 1, s. 319, 2:367; Charles White, *Three Years in Constantinople,* 3 cilt, Londra, 1845, c. 2, s. 299, c. 3, s. 7; Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo,* 2 cilt, Londra, 1794, c. 1, s. 110, 276-78; Lane, *An Account of the Manners,* s.178-79; Madeline C. Zilfi, "Elite Circulation in the Ottoman Empire", *JESHO* 26 (1983), s. 331; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam,* New Haven, 1992, özellikle s. 106-108.

13 Lady Mary Wortley Montagu, 18. yüzyıl başları İstanbul sosyetesini konu alan *Letters from the Levant during the Embossy to Constantinople 1716-18* başlıklı anlatısında (New York, 1971), aynı kurumların, özellikle peçeyle toplumsal cinsiyet ayrımının, güç kazandırıcı olduğunu iddia ediyor (s. 127-29).

14 Ronald C. Jennings iki çalışmasıyla bu konuda öncülük etmiştir: "The Judicial Registers (*Şer'i Mahkeme Sicilleri*) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History", doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1972 ve özellikle "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records - The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975), s. 53-114.

15 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century,* New York, 1989, s. 199-200; Judith E. Tucker, "Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nablus", Keddie ve Baron, *Women in Middle Eastern History* içinde, s. 239-40; Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri,* İstanbul, 1988, s. 50; Said Öztürk, *Askeri Kas*

nusunda doğrudan veri çok az. Buna karşılık mahkeme belgeleri, evlilik bağının çözülmesiyle ilgili olarak beklenmedik veriler sunuyor. Boşanmaya ilişkin veriler, geçmiş konusunda böylesine rekabet içinde olan bu çeşitlemeleri bağdaştırmanın yolunu gösterebilir.

Erkeğin boşanıyorum demesiyle boşanmalara (talak), 17. ve 18. yüzyıl mahkeme kayıtlarında genellikle rastlanmıyor. Bu durum çok şaşırtıcı değil, çünkü boşanmanın bu en sık rastlanan türünde kocaların, mahkemelere ya da eşlerinin fikrine gerek göstermeyen, sınırlanmamış bir boşama hakları vardı.[16] Kocalar, mahkemeye bildirimde bulunmaksızın, daha doğrusu eşlerine bile bildirmek zorunda olmaksızın, sinirli bir anlarında boşanma sözünü söyleyebiliyorlardı. Bu boşanmanın ve hükümlerinin geçerliğine iki taraftan da itiraz gelmezse yargı sisteminin işe karışması gerekmiyordu. Ancak, talakın taşıdığı cezalandırma niteliği nedeniyle, etkileri de, söyleniveren o basit sözden daha karmaşık olmaya yazgılıydı. Dolayısıyla, ailenin mali durumu, taşınabilir ve taşınmaz malları ve çocuklar konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklar da resmi mahkeme kayıtlarının bir parçası olmaya yazgılıydı. Çiftler kendi aralarında doyurucu bir anlaşmaya varamadıklarında kadınların ve bağımlı konumdaki çocukların –bazen de kocaların– mahkemeye başvurmak zorunda kalması yüzünden 18. yüzyıl mahkeme kayıtlarında "talak"ın bazı üzücü sonuçları görülebiliyor.[17]

Kadın, boşanmış bir kadın olarak içinde bulunduğu koşulları kavrar kavramaz, durumunu kaydettirmek üzere mahkemeye başvurup, kendisine borçlu olunan para ve/veya malları elde etmek için mahkemenin müdahalesini isteyebiliyordu. Talak uyarınca kadının hakkı olan tutarlar şunlardı: Üç aylık[18] geçim giderlerini kapsayan *nafaka-i iddet*, evlenme sıra-

---

sama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri, İstanbul, 1995, s. 110-113; Hoim Gerber, "Social ond Economic Position of Women in on Ottomon City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980), s. 232; Ömer [Lûtfi] Barkan, "Edirne Askerî Kossomı'no âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler* 3/5-6 (1966), s. 14.

16 *EI*[1], s.v. "Tolâk"; yukarıda, 9 numaralı dipnot.

17 Her ne kadar mahkeme kayıtlarında görülen talak örnekleri toplumda görüldüğü düşünülen örneklerden oran olarak daha düşükse de, çok sayıda kayıtta talaka ya çocuklar için destek ve mehr ödenmesinde anlaşmazlık gibi dolaylı olarak, ya do kadınların mahkemeden talakı kayda geçirmesini ve hükümlerinin uygulanmasını talep etmesi gibi doğrudon göndermede bulunuluyor. Örneğin, bkz. İstonbul, Müftülük (bundan böyle İstM olarak anılacak) 2/183, varak 37a ("İsbat-ı Talak ve Nafaka"); IstM 2/184, varak 10b ("Nafaka"), ve varak 14b ("Boinen Tatlîk").

18 Mali destek, kadının kocadan gebe kalmış olup olmodığının kesinleşmesi amacıyla öngörülen yalıtılma koşullarında geçmesi gereken süre olarak üç oy için soğlonıyordu; nafakanın miktarı ailenin olanaklarına ve mahkemenin olağan ve alışılmış oran olarak saptadığı tutarlara bağlıydı. Ayrıca, gebe kadın ve emzikli anne bu süre için

sında mehrin bütünü ödenmiş değilse "geciktirilmiş mehr" anlamına gelen *mehr-i müeccel*[19] ve çiftin çocukları varsa, hem anne hem de iki yaşına kadar sütçocukları için *nafaka-i hizânet* adı verilen çocuk bakımı ödeneği ile, yaşı daha büyük olup reşit olmayan çocuklar (yedi yaşına kadar olan oğlan ve yaklaşık dokuz yaşına kadar olan kız çocuklar) için giyim ve benzeri gereksinimlere yönelik ödenek.[20] Bu paralar, bir kapris yüzünden boşanmaya karşı koruyucu işlev görerek koca için evliliği sona erdirmeyi bir kez daha düşünme nedeni oluyor ve koca yolundan dönmezse kadına bir miktar iktisadi rahatlık sağlıyordu. Çocukların vesayeti ve kişisel mülkiyet konusunda sorun varsa, mahkemeler bu sorunları da çözüme bağlıyordu. 18. yüzyıl kadı sicillerinde bu türden, talaktan ileri gelen birçok davanın yer alması o dönemde talakın, ilgili yorumların da düşündürdüğü üzere, yaygın olduğunu gösteriyor.

Kayıtlardan çıkan ve talak konusundaki bulgulardan çok daha şaşırtıcı olan ise, başka bir boşanma türüne, *hul* adı verilen türe ilişkin belgelerin çokluğu. "Hul" terimi, giyilmiş olan evlilik "giysi"sinin "ortadan kaldırılması" ya da "reddedilmesi" anlamına geliyor. Burada gönderme, kocalar ve kadınlar için Kuran'da yer alan mecaza gönderme yapılıyor: "Onlar sizin için giysidir, siz de onlar için giysisiniz".[21] Hul'de boşanma sürecini başlatan kocalar değil de kadınlar olduğundan, hul davalarının bu kadar çok olacağı önceden hiç tahmin edilememişti.

Herhangi bir nedenle kocalarıyla olan evlilik bağının daha fazla sürmesini istemeyen kadınlar, bu bağın feshedilmesi için girişimde bulunuyorlardı. Osmanlı döneminin tarihine ilişkin kayıtlar –özellikle o dönemden

---

de destekleniyordu. Bkz. Charles Hamilton, *The Hedàya, or Guide; A Commentary on the Mussulman Laws*, 4 cilt, Londra, 1791, 1:392-418.

19 Müstakbel çift ya da onlar adına aileleri, damadın düğün sırasında geline vereceği --o dönem genellikle parasal olan-- armoğanın bir bölümünü alıkoyması konusunda anlaşmaya varabiliyordu. Koca ölürse ya da kadını boşarsa kadın bu bokiyeyi hak olarak talep edebiliyordu.

20 Çocukların vesayeti ve dağurduğu sonuçlar konusunda, bkz. *EI*[2], s.v. "Hadana" Yasanın bir anneye ait vesayetin sona ereceğini öngördüğü nokta yalnızca çocuğun cinsiyetine göre değil, hangi mezhebin söz konusu olduğuna, her mezhep içinde de fukahaya göre değişiyordu. Gerek geçmişteki gerekse günümüzdeki uygulamalar, çocuğun baba vesayetine geçip geçmeyeceği ya da ne zaman geçeceği konusunda anne baba ve hukuk açısından esneklik göstermektedir; bkz. aşağıda Hul Değiş Tokuşunda Aile ve Çocuklar altbaşlığından sonraki sayfalar.

21 *The Koran Interpreted*, çev. A.J. Arberry, 2 cilt bir arada, New York, 1973, Cilt 1, s. 52; bkz. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, çev. Abdullah Yusuf Ali, Washington, D.C., t.y. [1934, 1938]), Sure 2:187. [Türkçesi: *Kur'anı-ı Kerim ve Türkçe Meali*, agy., s. 30 -ç.n.]

kalma tanıklıklar– erkeğin girişimiyle başlatılan boşanmaların üstünde uzun uzun durmaktadır. Bu tanıklıklar, bir olasılık, hul konusunda son sözü kocanın söylediği kabulünün sonucu olarak, bu konuda düpedüz sessiz kalıyor. Burada, daha başka yazarların da öne sürdüğü gibi, 19. yüzyıl öncesi Ortadoğu'su üstüne yazı yazmış gezginlerden çoğunun erkek olması nedeniyle, bu gezginlerin erkek-kadın ilişkileri anlayışlarının, sınırlı bir erişim ve "erkek gözü"nün yönlendirilmişliği nedeniyle çarpık olduğu öne sürülebilirdi. Her ne kadar bu fikirde bir miktar hakikat payı varsa da, boşanma konusundaki yerel (hukuki) literatür ve belki dönemin söylemi de boşanmanın erkek girişimiyle başlatılan türüne ayrıcalık tanıyor. Daha doğrusu, hukuk literatüründe erkeğin boşanmayı açıklamasına –boşanmayı geçerli kılan sözel biçimler, özel koşullar ve sorun yaratan etkenler– ağırlık veriliyor. Yerli olmayan gezginler ve diplomatlar ise, boşanmayı ele alsalar bile, ancak erkeklerin eşlerini kolayca ve sık sık boşadıklarını vurgulama amacıyla sözünü etmektedirler.

Talaka oranla hul konusunda ne kadar az yazılmış olduğuna bakıldığında, kadınların kendilerine göre nedenlerle boşanmak istediklerine hemen hiç rastlanmadığı düşünülebilir. Oysa son dönemlerde yapılan bilimsel çalışmalar, daha önce yazılmış olan tarihte bazı düzeltmeler yapılmasını öneriyor. 17. ve 18. yüzyıllarda, başka yerlerin yanı sıra İstanbul, Anadolu, Suriye, Kıbrıs, Mısır ve Filistin kadı sicillerinde, beklenmedik sıklıkta hul davalarına rastlanıyor.[22] Hul yönteminin olağandışı özelliklerine karşın, zamanın içtihat niteliğindeki fetvalarını içeren derlemelere yansıyan dinsel görüşler yalnızca yaygın gibi görünen Osmanlı uygulamalarına değiniyor.[23] 18. yüzyıl sonrasında hulün yerini anlamak ve kadınların geçmişteki yaşamlarını kavrayabilmek için, hulün nasıl uygulandığına bakmak ve kadınların, yasa hükümleri ile tarihsel gerçeklik arasındaki yerini ele almak yararlı olacaktır.

Osmanlı döneminden kalan belgelerin çokluğu nedeniyle, kadınların girişimiyle başlatılan boşanma işlemlerini kapsamlı inceleme projesi gele-

---

22 18. yüzyıl ortaları Holep'i konusunda, bkz. Marcus, *The Middle East*, s. 205-206; Jennings, "Women in Eorly 17th-Century Ottomon Judiciol Records", s. 82-87 ve aynı yazarın "Divorce in the Ottomon Shorio Court of Cyprus, 1580-1640" başlıklı yazısı, *SI* 78 (1993), s. 155-67; Svetlono Ivonovo, "The Divorce Between Zuboido Hatun ond Esseid Osman Ağo: Women in the Eighteenth-Century Shorio Court of Rumeli", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Syrocuse, 1996, s. 112-25 vb. Ayrıca, elinizdeki kitapta yer alon diğer göndermelere bakın.

23 Örneğin, bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1743), *Behcetü'l-Fetâvâ*, İstonbul, 1266/1849, s. 100-102 ve Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1692), *Fetava-i Ali Efendi*, İstanbul, t.y., s. 82-87, 2 cilt, İstanbul, 1283/1866-67, c. 1, s. 11 vd.

ceğe kalıyor. 18. yüzyıl İstanbul'unda odaklanan bu hazırlık çalışması ise hulün boyutlarına ve o dönemde evlilik bağının feshi, ailede istikrar gibi daha geniş konulara ışık tutma amacını taşıyor. Başlıca araştırma yeri olan İstanbul, Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın geçmişini temsil edemez. 600.000 kişiyi bulan büyük ve çeşitli nüfusuyla nüfusbilim açısından sıradışı olan İstanbul, imparatorluk tebaasının önemli bir bölümünü barındırıyordu. İmparatorluğun diğer bölümlerine ilişkin benzer veriler bize bu kentin deneyiminin nasıl eşsiz bir konum ya da bileşimden kaynaklandığını gösteriyor. Bununla birlikte, tam da kentin boyut ve işlev açısından bu aşırı uçlarda olmasıdır ki 18. yüzyıl İstanbul'unun özgül bağlamında hulün incelenmesi, kadının girişimiyle başlatılan boşanma sürecinin sıklık ve niteliğini açıklayacak yaşamsal veriler sağlayabilir.

"HUL"ÜN ÖRÜNTÜSÜ

İslam hukukunda hul, tıpkı evlilik sözleşmesi gibi, bir öneriyle bir kabulden oluşuyor.[24] Cinsel ilişkiyle tamamlanmış bir evlilikte hul süreci, kadının girişimiyle, kadın kocasına boşanma karşılığında maddi tazminat önerdiğinde başlıyor.[25] Böylelikle kadın, evlilik bağından kurtulmanın "bedelini" ya da "kefaretini" ödemiş oluyor. Boşanma, kocanın bu öneri-

yi kabul etmesiyle gerçekleşiyor ve Osmanlılarda[26] kadın bu durumda, evlilik sözleşmesi yapılırken kocanın vermiş ya da söz vermiş olduğu mehrin ödenmemiş olan bölümünden –tümünden ya da bir bölümünden– vazgeçiyordu. Yine Osmanlı Türk uygulamasında kadınlar genellikle boşanmadan sonraki üç ay için geçim giderlerini, bazen de, reşit olmayan çocuklar varsa çocuklar için bakım giderlerini talep etmekten vazgeçiyordu. Tüm

---

24 *EI²*, s.v. "Talâk", hul ile ilgili bölüm; ayrıca, Muhammad Alauddin Hoskofi, *The Durr-ul-Mukhtar by Muhammad Ala-ud-Din Haskafi, Being the Commentary of the Tanvirul Absar of Muhammad bin Abdullah Tamartashi*, çev. B.M. Dayal, Lohore, [1913], s. 244-59; Hanbeli ve diğer Sünni gelenekler arasında karşılaştırmalara da yer verilen *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Râhwayh*, ed. ve çev. Susan A. Spectorsky, Austin, 1993, özellikle s. 50-52, 80, 250-53; Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, 1989, s. 44-45.

25 Bazı Sünni otoritelere göre hul herhangi bir tazminat söz konusu olmaksızın gerçekleşebiliyordu. Otoriteler arasında görüş ayrılığı bulunan bir diğer konu da, kocaya tazminat olarak, söz vermiş olduğu mehrden daha yüksek bir tutar verilmesinin caiz olup olmadığıydı. Haskafi, *The Durr*, s. 244-48; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Ankara, 1976, s. 70; Spectorsky, *Chapters*, s. 51-52, 80-81; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*, İstonbul, 1972, s. 48. Koşullar değişse bile tarafların kararlaştırılan değiş tokuşta odı konmuş tutarlara uymak zorunda olması, tazminat ya do bedel-i hul konusunu karmaşıklaştıran diğer bir durumdu.

26 Başka bir deyişle, Hanefi mezhebine doyalı Sünni İslam hukukunda.

bunlar, kadınlar henüz almadıkları bir şeyi reddettiğinden, "kâğıt üstündeki işlemler"den ibaret kalıyordu. Bu tutarlar kadınlar için bir anlamda boşanma sigortası –reddedilen kadınlar için net asgari düzeyde bir refah, hul yoluyla serbest kalmaya çalışan kadınlar için ise bir pazarlık öğesi– işlevi görüyordu. Aslına bakılırsa, mehrin bir bölümünün ödenmeyip sonraya bırakılması geleneği, kısmen de, kendi ailelerinin durumu iyi olmayan kadınları tümden zor durumda bırakabilen talakın yıkıcı sıklığı nedeniyle oluşmuş olabilir.

Kadına boşanma isteme hakkını tanıyan yazılı otoritenin Kuran'ın (2:229) hükmü olduğu anlaşılıyor: "Erkekle kadının Allah'ın sınırlarını korumada endişe etmeleri hali başka. Erkek ve kadının Allah'ın sınırlarında duramayacaklarından endişe ederseniz, o zaman kadının verdiği fidyede ikisine de bir günah yoktur."[27] Bu tür boşanmalar için verilen örneğin, Hz. Muhammed'in sahabesinden Sabit ibn Kays ibn Şammas'ın eşiyle ilgili olduğu söylenir. İlgili hadise göre Sabit'in bazen Habibe binti Sahl olarak geçen eşi, Sabit'le evliliğinden memnun ve mutlu olmadığını Peygamber'e anlatmış, kocasına karşı ikiyüzlü davranma suçunu işlemektense evliliğini sona erdirmek istemişti. Peygamber, kadından, evlendikleri sırada kocasının vermiş olduğu bahçeyi geri vermeyi kabul edip etmeyeceğini sormuştu. Kadın rıza göstermiş, kocasının da verilen karşılığı kabul etmesiyle kadın boşanma hükmünü elde etmişti.[28]

Hadisin bazı çeşitlemelerine göre Peygamber, Sabit'e bahçeyi, dolayısıyla da boşanmayı kabul etmesini emretmişti. Daha sonraki şer'i mahkemeler, Peygamber'in zorlayıcı rolünü üstlenmemişti. Sonraki yıllarda alışılmış hukuk uygulaması, hul ya da talak yoluyla boşanmayı yürürlüğe koyma yetkisinin kocaya ait kaldığını, kocanın isterse kadından gelen hul önerisini reddedebildiğini açıkça gösteriyor.[29] Kadının bu durumda yapabildiği tek şey, yeniden denemek. Osmanlı hanelerinde seslendirilip reddedilmiş hul önerileri için sayı vermeye kalkmak boşa konuşmak olur; ko-

---

27 Arberry, *The Koran*, c. I, s. 60; bkz. Ali, *The Holy Qur'an*, Sure 2:229. [Türkçesi: *agy.*, s. 37 -ç.n.]

28 Bu ilk örnekle ilgili hul sorunlarının kolay anlaşılır bir sergilenimi için, bkz. Spectorsky, *Chapters*, s. 50-51. Buradaki metinde göndermede bulunulan hadis, İbn Abbas tarafından aktarılmış, Ebu Hureyre tarafından aktarılan bir hadise göre ise Peygamber, hul peşinde koşan kadınların ikiyüzlü olduğunu söylemiştir. Bu son sözü edilen hadis için bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul, 1989, s. 392-93; en verimli ve en sorunsal hadis aktarıcılarından biri olan Ebu Hureyre ile ilgili olarak, bkz. *EI*^{2}, s.v. "Abu Huroyra".

29 Nael Coulson, "Muslim Custom and Case Law", *The World of Islam* 6 (1959), s. 13-24.

ca reddetmişse, öneri konusunda mahkeme kaydı yoktur. Habibe binti Sahl ve onun Peygamber'e yaptığı başvuruda görülenin tersine, halinden hoşnut olmayan Osmanlı kadını mahkemenin kendisi adına araya girmesini bekleyemezdi. Dolayısıyla, kadının önündeki kurala uygun tek seçenek olan hul hakkı, talak hakkının kadın tarafındaki eşdeğeri değildi.[30] Hulün geçerli olabilmesi için kadının boşanma önerisine kocanın rıza göstermesi gerekirken, talak, kadın kesinlikle karşı çıksa bile, söylenir söylenmez yürürlüğe giriyordu. Tüm bu noktalar saklı kalmak kaydıyla, kadınlar bir arada olamadıkları kocalardan boşanmaya çalışıyor ve sık sık da, serbest kalmayı başarıyorlardı. Kocanın evlilik ve boşanma üstündeki veto yetkisi fiilen kuşku götürmez bir biçimde geçerli olmakla birlikte, hul seçeneği kadınlara evlilik planında yazgılarını düzeltebilecekleri önemli bir araç sağlıyordu.

18. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA HUL

İstanbul sicilleri öyle gösteriyor ki başkent mahallelerinde oturan pek çok kadın hul seçeneğini kullanarak boşanma olanağı bulmuştu. Bu kadınların sayısı belli olmamakla birlikte, İstanbul'un bazı bölgelerinde kayda değer bir sıklık gösteriyor. Örneğin, 1742'den 1745'e kadarki yıllarda her ay on ila on iki kadın, İstanbul Kadısı ile naiplerinin yetki bölgesinde görev yapan çeşitli şer'i mahkemelerden biri olan İstanbul Bâb Mahkemesi'ne hul davası için başvurmuştu.[31] Mahkemeleri ve hul yolunu gayrimüs-

---

30 Kadınlar için İslami hukuk sistemleri içinde yasal yoldan boşanma, sınırlı koşullarda da olsa olanaklıdır; bkz. John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, 1982, s. 33-36, Jamal J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*, Londra, 1990, s. 81 ve Cin, *Boşanma*, s. 71. Hanefi mezhebi genellikle liberalliğiyle anılır; ancak, kadınların incelenmesi Hanefilikte kadınlar konusunda en azından kuramsal düzeyde liberallik dışı bazı özellikleri ortaya koyuyor; bu geçici vargı, okullar arasında, idare ve yönetişimin yanı sıra toplumsal cinsiyet ve aile sorunlarına ilişkin tavırları temelinde ayrım yapmanın yararını gösteriyor. Maliki mezhebi yasal yoldan boşanma ya da iptal için, terk, bakmama, zulüm ve fiziksel zarar verme olasılığı gibi daha cömert gerekçeler sunmaktadır. Bunlardan bazıları Hanefilikte de geçerli olmakla birlikte, Hanefiliğin dayattığı koşullar, hiçbirinin uygulanmasına olanak bırakmıyor. Ayrıca bkz. Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford, 1994.

31 Söz konusu dönemde başkentle çevre kazalara bakan başlıca mahkemeler İstanbul Kadısı'na bağlı olan İstanbul, İstanbul Bâb, Ahi Çelebi, Davud Paşa ve Balat mahkemeleri ile, Eyüp, Galata (Beşiktaş, Kasım Paşa ve Tophane) ve Üsküdar kadılarına bağlı mahkemelerdi. Bu mahkemelerin yanı sıra veraset ve vakıf mahkemeleri konusunda bkz. Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İstanbul, 1986, s. 27-28 ve *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, ed. Ahmet Akgündüz vb, 2 cilt, İstanbul, 1988-1989, c. 1, s. 52-215. 19. yüzyıl ortalarına gelindi-

limler de kullanmış olmakla birlikte[32] burada sözü edilen örneklerin çoğu, şer'i mahkemelerin kaçınılmaz bir biçimde başlıca kullanıcıları olan Müslümanlara ait.[33] Bâb Mahkemesi'nin ikamete bağlı yetki bölgesi de esas olarak Müslümanları kapsıyor.

Söz konusu yıllara ait davalar arasında, 1156 yılının Sefer ayında (27 Mart-24 Nisan 1743) mahkemeye gelen on iki kadar kadından biri olan Abdullah kızı Ayşe'nin davası da var. Ayşe, Fatih Camii'nin hemen batısında, Suriçi'ndeki Keçeci Piri'de ikamet ediyor. Müslüman dönemde yerleşilen ilk alanlardan biri olan Fatih bölgesi pek çok açıdan kent mahallelerinin merkeziydi. Her boydan camiyle bezenen bu bölge, kentin düşük gelirli sınıflarının bir kesiti gibiydi. Mahkeme sicillerinde kullanılan değişmez kalıba göre Ayşe mahkemede, cinsel ilişkide bulunmuş olduğu kocasının da (*zevc-i dahil*) hazır bulunduğu duruşmada, ilişkilerinin iyi olmadığını bildirmişti ("beynimizde hüsn-i muaşeretimiz olmamağla").[34] Ayşe, kocasının kendisine olan borçlarının 2500 akçelik mehr-i müeccel ile, bekleme dönemine ait harçlıklardan oluştuğunu ve boşanma karşılığında bu iki borcu da unutacağını kabul ve beyan etmişti. Kocası, Ahmed oğlu Esseyyid Ali Çelebi adlı kişi, bu değiş tokuşu kabul ettiğini onaylamıştı. Mahkeme ayrıca birbirlerini evlilik sırasında oluşmuş her tür borçtan arındırmalarını (ibra ve ıskat) istedi. Bunu da yaptılar. Mahkeme davayı ayın 17'sinde kayda geçmişti.

Keçeci Piri mahallesinde evlilik anlaşmazlıkları Ayşe ile Ali Çelebi'yle bitmiyordu. Aynı anda, Keçeci Piri'de oturan iki kadın daha hul talebinde bulunmuştu. Bunlardan biri olan Mustafa kızı Saliha da, Esseyyid Ali Çe-

---

ğinde İstanbul Bâb Mahkemesi özellikle aile ve ev içiyle ilgili davalarla birlikte anılır olmuştu. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 cilt, İstanbul, 1946-54, c. 1, s. 142 ve bu kaynağa uyan Yvonne J. Seng ("The Ser'iye Sicilleri of the İstanbul Müftülüğü as a Source for the Study of Everyday Life", *TSAB* 15 [1991], s. 315) tarafından belirtilenlerin tersine, İstanbul Bâb Mahkemesi 18. yüzyılda ve daha önce, ticaret ve lonca sorunları, miras ve mülk anlaşmazlıkları, boşanma ve vesayet işleri dahil çağu sıradan hukuk işleri olan davalara bakmıştır.

32 Hıristiyanların hul davalarıyla ilgili olarak, bkz. Nişancıbaşı Atik mahallesi için İstM 2/184, varak 20a, Mirahor için ise İstM 2/183, varak 45a.

33 Bu örneklemedeki dava anlatımlarından çoğunun kaynağı Bâb Mahkemesi olmakla birlikte (Bâb Mahkemesi'nin 183 numaralı kaydı anlamına gelen "2/183" örneğindeki gibi, bu mahkeme kayıtlarda "2" biçiminde gösterilmiş), örnek verme ya da karşılaştırma amacıyla gerekli görüldüğünde İstanbul (1), Üsküdar (6) ve Ahi Çelebi (7) mahkemeleri sicillerinden de yararlanıldı.

34 İstM 2/183, Folyo 11b; kayıtlarda yer yer "hüsn-i zindegânımız" biçiminde de geçiyor. Ayrıca, 16. yüzyıl Kıbrıs'ında bu tür uyuşmazlıklar için bkz. "adem-i imtizaç", Jennings, "Divorce in the Ottoman Sharia" içinde, s. 161-62.

lebi'nin diğer karısıydı; anlaşılan ayın 17'sinde Ali Çelebi'nin işi başından aşkındı. Saliha'nın davasında da, Ali ile ilişkilerinin "iyi olmadığı" sorunu vardı. Saliha, boşanma karşılığında 3000 akçelik ertelenmiş mehrinden ve henüz miktarı belirlenmemiş olan iddet parasından vazgeçiyordu.[35]

Kocaları ortak olan bu kadınların Ali'den boşanma kararına nasıl –ayrı ayrı mı, yoksa birbirine danışarak mı– vardıklarını ve Ali Çelebi'nin kadınları serbest bırakırken ne düşündüğünü bilmek olanaksız. Üçü de başka bir evlilik için serbest kalmışlarsa da, Ali herhalde içlerinde en rahat olanıydı. Boşanmaları kabul etmesinin, varılan çözümden hoşlandığı anlamına geldiği düşünülebilir. Hiçbir zaman ödemediği mehrler ve yükü omuzlarından kalkan nafakalar sayesinde gerçekte artık "sırtı pek"tir; hayli lekesiz bir mali geçmişle artık yeni gelinler düşünmeye başlayabilirdi. Ayşe ve Saliha'nın Ali'yle evlendikleri sırada bakire olmalarına karşılık, evlilik piyasasında artık daha az mehr isteyeceklerdi. Ancak, buldukları çözümden onların da hoşnut oldukları düşünülebilir. Pazarlıklar sırasında Ali'nin işi yokuşa sürdüğünü hissetselerdi, yasal olarak, boşanma önerilerini geri alma hakları vardı. Her ne kadar kadınların kararlarında ne ölçüde özgür oldukları –önlerinde ne tür başka seçenek ve fırsatlar bulunduğu– konusunda ancak spekülasyon yapabiliyorsak da, önerilerinde ısrar etmiş olmaları, evlilikten kurtulmaya epeyce istekli olduklarını düşündürüyor. Evliliği başarısızlığa götüren gerçek neden ve önce kimin kime ne dediği ya da ne yaptığına ilişkin zamandizin karanlıkta kalıyor. Ali'nin görünürdeki iktisadi düzeyi ve üçlü çokçşlilik örneklerinin son derecede seyrek görüldüğü göz önüne alındığında, kadınların aileye üçüncü bir kadının girmesine karşı çıkmış olması pek olası gibi durmuyor; ne var ki bu konuda bilgimiz yok. Günümüzün en ünlü boşanmalarının bile sınıflandırılmaya elvermemesi ise tarihçiye pek az teselli sağlıyor.

Toplumun bu tür boşanmaları nasıl "okuduğunu" da hiçbir zaman bilemeyebiliriz. Keçeci Piri sakinlerinin Ali Çelebi'yi şanslı mı yoksa bahtsız mı saydıklarını bilmemiz olanaksız. Gülünç ya da sempatik biri miydi? Komşularının, Ali Çelebi'nin eşlerine ne tür bir sevecenlik ya da kuşkuyla bakmış olabileceklerini de bilmiyoruz. Eşlerinin Ali Çelebi'yi başlarından atmakla ihtiyatsızlık etmiş olduklarını mı düşünüyorlardı, yoksa kurtulmuş

---

35 İstM 2/183, varak 11b. Nafaka saptanırken, boşanan eş konumundaki kadınların geleneksel ve alışılmış geçim giderleri temel alınıyordu; "uygun nafaka" ya da "benzer nafaka" (*nafaka-i misl*) adı verilen tutar genellikle gelinin baba tarafında kadınlara ödenebilecek tutar olarak anlaşılıyordu. Bkz. Ebussuud'un mehr ile ilgili fetvası: "[Mehr-i misl] babası cânıbından olan nisâ mehrine kıyas olunur"; Düzdağ, *Şeyhülislâm*, s. 41, karşılaştırma için, bkz. s. 42.

olduklarını mı? Yalnızca, Keçeci Piri halkının –iyi ya da kötü– komşularının evlilik dramlarına ya da mahkeme koşullarına yabancı olmadıklarını söylemek yerinde olur. Peşlerindeki akrabaları, tanıkları, genellikle de küçük çocukları ile kadınlar, komşuları görmeden mahkeme yoluna düşebilirler miydi? Yeni boşanan kadın da, meraklı akrabaları yanı başında, eşyalarını ve küçük çocuklarını evliyken oturduğu evden komşuları görmeden taşıyabilir miydi? Hul yoluyla boşanan kadının oturduğu mahallenin imamı, müezzini ve diğer ileri gelenleri genellikle mahkemede kadının kimliği konusunda tanıklık eden kişiler de olduklarından[36], boşanmaların komşular arasında bilinmemesi ya da tartışılmaması olanaksızdı.

Kentte "mahalleli" olmak önemliydi. Erkekler ve daha az da olsa kadınlar, oturdukları sokaklardaki ya da yakındaki hamamlara, pazarlara, türbelere ve camilere giderlerdi. Kapı kapı dolaşan yığınla satıcı olurdu ve mahallenin kadınları, ne kadar eve bağlanmış olurlarsa olsunlar, komşularının ne yapıp ettiğini bilmeyi iş edinmişlerdi. Gerçekten de, yönetim, semtin düzenini mahalle sakinlerinin sorumluluğuna vermişti; mahalleli, komşuların hareketleriyle ilgileniyorsa bunun yeterince nedeni vardı. Komşular birbiriyle, haber ve bilgilerin aktarılmasına yol açan sayısız olumlu biçimde etkileşiyordu: alışveriş, bayramlarda ziyaret ve anma, köyden gelen ürünlerden hediye edilen bir tas ya da bir kocakarı ilacı, oda ya da dükkân kiralama, birbirinin işini yapma ya da haberini götürme, çocukların oyunları, evde yapılanların birbirine sunulması vb. Döneme ilişkin kadı sicilleri, komşuların, şu ya da bu zararı veriyor diye başka sakinlerini mahalleden kovma örneğindeki gibi olumsuz amaçlarla da bir araya geldiklerine tanıklık ediyor. Ancak, olumsuz etkileşim bile komşuların kolektif eylemiyle güçlenen "mahalleli" bilincini hem gerektiriyor hem de sağlıyordu. Dolayısıyla kentli kadınlar hem mahkemeleri ve kadılarıyla göreli olarak (kırsal kesimde olamayacağı kadar) yakında bulunan yargı sistemine, hem de komşularının bu sistemden nasıl yararlandıklarına ilişkin bilgilere erişebiliyordu. Ali Çelebi'nin ya da başka kocaların boşanma işinde yargı sisteminden yararlanmaya kadınlardan daha hazırlıklı olduklarını varsayamıyoruz.

Ayşe ve Saliha adlı kumalar tarafından belki tanınıyor belki de tanınmıyordu ama 1156 yılının Sefer ayında Keçeci Piri mahallesinde oturan bir başka kadın olan Mehmed kızı Rukiye de boşanmaya çalışıyordu. Diğer iki kadın gibi o da mahkemeye bizzat çıkmış, mahkemeye vekil gönderebileceği halde, daha az sayıda kadın davacının yeğlediği bu yola baş-

---

36 Örneğin, İstM 2/183, varak 43a-b; 6/404, varak 5a-b, 12a.

vurmamıştı.[37] Rukiye, "beynimizde hüsn-i zindegânımız olmamağla" gerekçesiyle kocası, Ahmed oğlu İsmail Beşe'den hul yoluyla boşandığının kaydedilmesini talep ediyordu.[38] Bu amaçla, 3500 akçeye denk düşen mehr-i müeccelinden vazgeçiyordu.[39] Hul yoluyla boşanmaya çalışan gayrimüslim kadınların ise bazen mehr ya da nafaka gibi evlilik bünyesinde hazır bulunan pazarlık nesneleri olmuyordu. Bununla birlikte, hul bildiriminde bulunmak üzere mahkemeye gelen birkaç gayrimüslim, hul yöntemini kullanabilmek için ellerinde ne varsa onu değerlendirmeye ya da başka yollar bulmaya çalışıyorlardı. 1179/1766 yılında, Eğri Kapı bölgesi sakini bir Hıristiyan kadın olan, Estancu kızı Maryura, kocası kürkçü Mosko'nun da hazır bulunmasıyla, Mosko'nun kendisiyle töreler uyarınca evlenip cinsel ilişkide bulunduğunu ("beni bundan akdem ayinimiz üzere tezvic ve inkâh ve duhul edip"), ancak, "geçimsizlik" nedeniyle kocasına hul karşılığında bazı mallar vermeyi önerdiğini belirtmişti.[40] Mosko'nun kabul ettiği ve toplamı 45 guruş değerinde olan mallar arasında, bir kemer, bir gerdanlık, küpeler, bir kürk, bir entari, bir şal, bir başörtüsü vardı. Kürk, kemer ve entariler boyutları ve kesimi bakımından genellikle hem kadınlara hem de erkeklere uyduğundan Mosko bunları kendisi kullanmış olabilir, ancak, Maryura'nın pazarlık konusu ettiği diğer mallar, yeni bir geline de armağan edilebilirdi.

Müslümanlarda mehr her ne kadar nakit olarak veriliyorsa da mülk ya da köle gibi herhangi bir servet de mehr işlevi görebiliyor, dolayısıyla hul sırasında değiş tokuş edilebiliyordu. Gerçekten de, birkaç ay sonra, Fatih Camii külliyesinin bir miktar güneyinde yer alan Koğacı mahallesinde oturan bir başkası, mehrinden ve nafakasından vazgeçip ek olarak kocasına bir evdeki hissesinin yarısını vermek yoluyla boşanma satın alıyordu. Söz konusu kadın bu hisseyi vakfa dönüştürmeyi planlamış, ancak, boşanmayı garantilemek için bu fikirden vazgeçmek zorunda kalmıştı. Hul kaydında açıklandığı üzere, "vakıf mütevellisinin müdahalesi" üzerine mülkünü hayır ya da din işlerinden geri almıştı.[41]

---

37 Bu gözlem, söz konusu dönemde kadınların da yer aldığı *tüm* davalar için geçerli. Hul davalarında vekil kullanımı konusunda (Mehmed Emin kızı Fatma tarafından Rebiülevvel 1156/Nisan 1743'te vekil kullanılması), bkz. İstM 2/183, varak 22a. Ayrıca bkz. Üsküdar kadı sicilleri, 2/183, 1156/1743'te varak 30b-31a (anne); ve 6/404, 1154/1741'de varak 2a, 21b (baba), 5a-b (anne), 11b (anne bir, üvey erkek kardeş).

38 İstM 2/183, varak 11b.

39 Kayıtta, bir guruş 100-120 akçe olmak üzere, 35 guruş olarak geçmektedir.

40 İstM 1/25, varak 122b.

41 İstM 2/184, varak 3a, 29 Cemaziyelâhır 1156, Koğacı mahallesinden İsmail kızı Ayşe. Bir köle kızın mehr diye verilmesi konusunda, bkz. İstM 2/183, varak 114b-115a;

Burada incelenen 500'ü aşkın hul davasında mehr tutarları 1000 ile 5000 akçe arasında değişiyordu.[42] Bu miktarlar kent nüfusunun en yoksul tabakalarının değil de işçi sınıfına yakın, küçük memur ve küçük burjuva gibi orta halli[43] ailelerin söz konusu olduğunu düşündürüyor.[44] Her durumda bu sicillerde, daha önce sözünü ettiğimiz Keçeci Piri mahallesi sakinlerinden iki koca gibi birçok başka kişinin de unvanı olan *çelebi* ve *beşe* unvanları orta hallilik bulgusunu güçlendirir nitelikte; bu davalarda görülen çelebi unvanı herhalde bir meslekle ilişkiliyken, beşe, imparatorluğun askerlik ya da bekçilikle ilgili (belirsiz türden) birimlerinden birine aidiyete işaret ediyor.[45] Bu hul kayıtlarında, terziler, kandilciler vb belirli zanaat tanımlarının yanı sıra, alt ve orta düzey, –odabaşı ve çavuş gibi– askersel ve yarı askersel aidiyetlere de çok miktarda rastlanıyor; bununla birlikte, çoğu erkek ve kadın da, ister davacı, ister davalı ya da tanık olsun, yalnızca adlarıyla tanıtılmış.[46] Kadınlara –yukarıda adı geçen Rukiye, Sali-

---

mehr olarak kabul edilebilen mallar için ayrıca bkz. Cin, *Boşanma,* s. 76; ve yukarıda 25 numaralı dipnot.

42 Bkz. Öztürk'ün, 17. yüzyıl sonlarına ait 554 mehrin yaklaşık yarısının (261 mehir) 5000 akçeden daha az olduğunu gösteren çalışması *Askeri Kassama,* s. 220-29. Geriye kalan davaların 107'sinde mehr 5000 ile 10.000 akçe arasında, 162'sinde 10.000 ile 50.000 akçe arasında, 24 davada ise 50.000 ile 100.000 ve daha yukarısı arasında değişmektedir (s. 220-29). Halep'te 1750-51 yıllarında boşanan 384 kadın arasındaki benzer dağılım için, bkz. Marcus, *The Middle East,* s. 205.

43 "Orta halli" sözü, Suraiya Faroqhi'nin *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri* (Cambridge, 1987) adlı çalışmasındaki kullanımı anımsatıyor. ["Men of Modest Substance", orta halli kişiler/adamlar anlamına geliyor -ç.n.]

44 Hileli mehre ilişkin kanıtlar için bkz. Werner F. Menski, "The Reform of Islamic Family Law and a Uniform Civil Code for India", *Islamic Family Law* içinde, ed. Chibli Mallat ve Jone Connors, Londra, 1990, s. 278; ayrıca bkz. elinizdeki kitapta, Colin Imber'in yazısı. Benim gördüğüm sicillerde, söz konusu uygulamaya –yasal olarak mütevazı bir tutar üstüne anlaşmaya varılmasına karşılık, kamu önünde, şişirilmiş bir tutar belirtme uygulamasına– gönderme bulunmuyorsa da, buradaki bazı ailelerin de bu tür gösterişlere gereksinim duyması içi nedenler olabilir. Böyle durumlarda, *belirtilen* mehr gerçek bir iktisadi zenginlikten çok, özenilen zenginliği temsil ediyor olmalı.

45 Öztürk, *Askeri Kassama,* s. 122-23.

46 Sıradan hul türü "küçük şikâyet" davalarında mahkemenin, adları her davaya eklenen kendi (erkek) tanıkları da daha ayrıntılı tanıtılmıyor. Şeyh Resmi mahallesinde oturan Fatma'nın nafaka davasında mahkemenin tanığı yalnızca Abdullah oğlu Mehmed, Halil oğlu Mehmed, Şaban oğlu Ahmed vb diye geçiyor. Daha karmaşık sorunlarda, örneğin veraset davalarında ya da Osmanlı memurlarının karıştığı davalarda, olaya gösterilen ilgiyi ve uzman tanıklığı gereğini yansıtır bir biçimde, tanık listesi daha uzun, tanıkların do daha çok sıfatı var.

ha ve Ayşe dahil– büyük çoğunlukla, tüm adlandırma gereksinimlerini karşılayıp pek de bağlayıcı olmayan bir Müslüman sıfat kullanılarak "hatun" deniyor. O dönem seçkin tabaka kadınları için kullanılan "hanım" sıfatı ise, burada temsil edilen kent mahallelerinin yapısına ve söz konusu davalarda mahkemeye gelenlerin çoğunluğunun toplumsal kökenlerine uygun olarak, bu kayıtlarda ender kullanılıyor.

Mahkemeler, toplumsal ayrımlara gözlerini kapamış değildi. Ayırt edici unvanların kullanılmasından başka, hali vakti yerinde davacıları mahkemeye kadar gelmekten kurtarmak için davayı düpedüz erteledikleri oluyordu. Bu gibi durumlarda alınacak ifade varsa mahkeme bu amaçla eve bir memurunu gönderirdi. 1156/1743 yılında Bâb Mahkemesi'nin "vekayı kâtibi", Abdullah kızı Dildade Hatun ile sadrazamın maiyetinde bulunan kocası Hüseyin oğlu Hasan Ağa'nın hulü dolayısıyla sadrazam kapısına gitmişti.[47] İlgililer ve tanıklar muhafiz odalarından birinde mahkeme gereği toplanmıştı. Dildade ve Hasan, birbirlerine bağlı olmayan kişiler olarak evliliklerinde sorunlar bulunduğunu onaylamışlar, Dildade mehrinden (100 kuruş ya da 10.000 akçe) ve gelecekteki nafakasından vazgeçmişti. Bu vazgeçmenin nedeni, köle doğmuş olması neredeyse kesinse de, kendisine Hasan dışında da bakabilecek birilerinin ve başka destekleyici kaynaklarının bulunması olabilir. Evde ifade verme ayrıcalığını tüm seçkin aileler isteyemez ya da bekleyemezdi. Dildade-Hasan boşanmasından birkaç gün sonra, önde gelen bürokratlardan Mekke ve Medine Baş Halifesi Mehmed Mesud Efendi'nin eşi Zeyneb Hanım, boşanmak için mahkemeye bizzat gitmişti. Kocası mahmeye gelmeyip vekilini göndermiş, vekil, Zeyneb'in 20.000 akçe tutan hatırı sayılır ertelenmiş mehrinden vazgeçmesi karşılığında boşanmayı kabul ettiklerini bildirmişti.[48] Çiftlerin büyük çoğunluğu, kadın ya da erkek, kendi adlarına beyanda bulunmak için mahkemeye bizzat gidiyorlardı.

MAL SORUNU

Talak gibi hul de reşit olmayan çocuklar ve mülkiyet açısından zorluklara yol açıyordu. Çoğu anlaşmazlığın altında incinmelerin, kargaşaların yattığı duygusu, mahkeme sicillerinin tektipleştirilmiş deyimlerince bile silinemiyor. Osmanlı kadılarının bu gibi anlaşmazlıkların kaydedilmesinde kullandığı belirli deyimler (*sakk*) vardı. İstanbul mahkemelerince tutulmuş kayıtların, özellikle 18. yüzyıla ait olanların, formüllere böylesine uy-

47 İstM 2/184, varak 10b.
48 İstM 2/184, varak 16b.

ması Osmanlı bürokrasi geleneğinin[49] olağanüstü etkili olduğunu düşündürüyor; mahkeme kâtipleri, insanların en kendilerine özgü, renkli ifadelerini bile kadı'nın hüküm vereceği esas hukuki noktalar biçiminde damıtmıştı. Hul davalarında esas nokta, geçerli bir hul önerisiyle kabulünün gerçekleşmiş olup olmadığıydı. Bugün kayıtları didik didik eden tarihçiler, bireysel ses ve renk yokluğuna yazıklanıyor. O dönem ifadeleri kayda geçiren kâtipler ile davaları karara bağlayan kadılar ise esas sorunda odaklanıp hızla yol alabiliyorlardı. Yine de bu bürokratik akıcılık, okur açısından bakılınca gerçekçi olmayan bir toplumsal uyum izlenimini güçlendiriyor. Boşanmaya götüren mutsuzluk her ne olursa olsun –hakaret, küfür, soğukluk, morarmış gözler, çürükler ya da kırık çanak çömlek– mahkeme kâtibini ilgilendiren "ortak yaşamımız iyi değil", "geçinemiyoruz" sözleri bu kayıtlardaki hemen hemen tüm hul türü anlaşmazlıklarla ilgili evrak için yeterli oluyordu.[50]

İster talak olsun ister hul, boşanma davalarında mallar yaygın bir anlaşmazlık konusuydu. Çiftler, kurdukları eve ait, sıradan, bazen de sıradışı eşyanın –yataklarla yastıkların, gömleklerle ceketlerin, hamam leğenleriyle güveçlerin, elmaslarla incilerin– ne olacağı konusunda kavga ediyorlardı. Sık sık, anlaşmazlık konusu mallar hul pazarlığı sırasında feda edilip bu malları elinde tutan eş tarafından anlaşmaya uygun biçimde teslim edilmediği için bu sefer bir mülkiyet davasının konusu oluyordu. Örneğin, Esseyyid Ahmed kızı Şerife Ayşe, hul bildiriminden beş gün sonra eski kocasını aralarında değerli altın bilezikler, inci ve gümüş kemerler, tencere ve tavalar, yatak ve giysiler de bulunan malları kendisine bırakmamakla suçluyordu. Ayşe bütün bu çıkın üstünde hak sahibi olduğuna inandıysa bile, sonuçta anlaşmazlık konusu mallardan epeycesinin kocasında kalmasını kabul edecekti. Önceki anlaşmalarında, hul anlaşmasında ise Ayşe zaten nafakasıyla 3000 akçelik ertelenmiş mehrinden vazgeçmişti.[51]

---

49 Burada, din kurumlarının geleneği ve eğitimi. Hul ile ilgili formül için, bkz. İstanbullu Hacibzade Mehmed b. Mustafa b. Mahmud, [*Sakk Defteri*] "Bidaatü'l-Hukkâm fi İhkâmi'l-Ahkâm", yazma, kişiye ait nüsha, varak 72-73 (özgün numaralandırmaya göre). Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, "Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources", Georgetown Üniversitesi'nde sunulmuş bildiri, 11 Nisan 1996; ve Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri*, 1, s. 17.

50 Kocanın kadını dövdüğü, kadının da kocaya küfür ettiği konusunda kendi ifadeleri bulunan 997/1589 tarihli bir dava için, bkz. Halit Ongan, *Ankara'nın İlki Numaralı Şer'iye Sicili*, Ankara, 1974. Bir sonraki ay, ikisi de mahkemeye dönerek hul için aralarında anlaşmışlardır; hul ile ilgili özette, bir önceki davadan ya da çiftin kavgasından hiç söz edilmemektedir (No. 52, No. 169).

51 İstM 2/183, varak 14b, 20a-b (25 Sefer 1156/20 Nisan 1743). 1154/1741 yılında, iyi

Pek çok başka davada ise kadınlar hiç değilse mehrlerinin bir bölümünü ya da evlilik sırasında edinilmiş olan malları geride bırakmanın karşılığı olan bir tazminat almak için pazarlık ediyorlardı. 1223/1808 yılına ait bir hul davasında kadın, ertelenmiş mehrinin 130 guruşluk bölümü ve hâlâ kocasında bulunan çeşitli boyutlardaki silecek, havlu, peştemal ile diğer eşyalar için nakit 30 guruşluk alacağı olduğunu ileri sürmüş ve almıştı.[52] Bu kez 1179/1766 yılına ait olan bir başka anlaşma, önde gelen ulema ailelerinden Mestcizadelerin kızı Nimetullah'la ilgili. Nimetullah, vekili olan annesiyle birlikte, gelecekteki nafakasının yanı sıra 25.000 akçelik mehrinden de vazgeçiyor. Daha sonra karı koca, alışılmış eski yatak ve yastıklar için değil, bir gümüş koku şişesi ve günlük kabı ile değeri 54 guruş, başka bir deyişle pek çok kadının mehrinden daha fazla olan mobilya dahil evlerindeki yirminin üstünde eşya için çekişiyor.[53]

İslam geleneği boşanmayı hor görmüştü, izin verilen şeyler içinde en çok nefret edileni, Peygamber'in de bizzat belirttiği üzere, boşanmaydı.[54] Hadislerde benzer bir horgörü, kocanın karısına evlenirken verdiğinden (ya da söz verdiğinden) daha fazlasını hul bedeli olarak alan kocalara da yöneltilmişti.[55] Ancak, boşanmanın kendisi gibi hul değiş tokuşunun niteliği de uygulamada kocanın davranışından çok etkileniyor ve bu davranış büyük ölçüde kocanın kendi vicdanıyla ilgili olmayı sürdürüyordu. Kendi karısını kandırmak, kendi karısına, hakkı olan malları –ya da çocukların vesayetini– teslim etmesi için baskı yapmak, hukuk gözüyle hor görülse bile kendi başına ceza konusu olabilecek bir suç değildi. Aradaki fark, aile dayanışmasından ve yürürlükteki toplumsal normlardan ileri geliyordu. İki tarafın ebeveyni evliliği düzenleyen olduklarından, evliliğin sürmesinde de çıkarları vardı. Çifti yeniden uzlaştırma çabaları sonuç vermezse kızlarını haksız bir anlaşmadan korumak gelin tarafının çıkarınaydı.

Burada incelenen davaların çoğunda, hul isteyen kadınlar kocalarının verdiği mehrden ve vereceği nafakalardan vazgeçiyordu. Kocalar hanenin mallarını ve kişisel eşyaları talep ederse hukukun ruhunun zedelenmesi rizikosu ortaya çıkıyordu. Kayıtların ne dediği anlaşılmaz olduğundan, ko-

---

sınıflandırılmamış olmakla birlikte aynı varaka kaydedilmiş, Zeyneb ile Molla Feyzullah arasındaki talaktan sonra varılmış benzer bir anlaşma için, bkz. 6/404, varak 9b, "Sulh ve İbra".

52 İstM 1/94, varak 58b; bkz. İstM 2/183, varak 5b, 21b.

53 İstM 1/25, varak 124a.

54 Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 29.

55 Bkz., 28 numaralı dipnot. Ünlü Osmanlı şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin (ö. 1574) bir fetvasında kocanın kendi verdiğinden fazlasını alması yanlış sayılmaktadır (Düzdağ, *Şeyhülislâm*, s. 48).

caların evlilikte edinilmiş mallar konusunda kadınları sıkıştırıp sıkıştırmadığı ya da ne ölçüde sıkıştırdığı konusu belirsiz kalıyor. Kadınlar, boşanmak istemeyen bir kocanın boşanmasını sağlamak için uygulamada kişisel mal varlıklarını vermek zorunda kalıp "kocalarının verdiğinden fazlasını kocalarına vermiş" miydi?[56] İstenmeyen bir evliliğe son vermenin başka yolu bulunmadığında ve kendi aileleri ya da destek verebilecek daha başka kişiler yardıma hazır olduğunda kadınlar hiç kuşkusuz böyle yapıyordu. Yukarıda sözü edilen Şerife Ayşe ile Nimetullah'ın hul değiş tokuşu gibi, ertelenmiş mehri ile nafakalarından vazgeçtikten sonra "25 kuruş değerindeki inci kemerim"i[57] de ekleyen Mustafa kızı Hatime'nin değiş tokuşu da bu koşullardan ileri gelmiş olabilir. Giysiler ve ev eşyaları pahalı şeylerdi ve evlilik içinde mülkiyet de genellikle belirsiz kalıyordu. Bugün olduğu üzere o zamanlar da eski çiftler evlilikte edinilmiş eşyalar konusunda kavga ediyorlardıysa da, birbirleri için belirli alıkoyma suçlamalarında bulunmadıkları sürece bunlar hul kayıtlarına yalnızca eşyanın hul sırasında kimin elinde olduğu noktasında yansıyordu. Kocalar gerçekten sıkı bir hul pazarlığı yapsalar bile bunu mahkemenin gözü önünde yapmıyorlardı. Kayıtlar anlaşmaların maddi kapsamını doğru yansıtıyorsa, kocaların büyük çoğunluğu standart mehr-artı-nafaka ödünü üstünden anlaşmaya varıyordu.

Çağdaş dünyada boşanma sonrasında kadınların iktisadi durumunun dibe vurduğu, oysa kocalarınkinin yükseldiği genel olarak kabul ediliyor.[58] Kuşkusuz, bu bulguyu 18. yüzyıla aktarma olanağı yok. Ancak, hul isteyenlerin boşanmanın hemen ardından iktisadi açıdan daha iyi bir duruma gelmelerine imkân yoktu. Gerçekten de, hul isteyenlerin bazıları, yaptıkları hul anlaşmasından ötürü pişman görünüyor. Fatma adlı kadın mahkemeye gelerek kocasının üç hafta önce kendisini boşaması nedeniyle kocasından 75 kuruş alacaklı olduğunu öne sürmüştü. Kocası, söylenen zamanda aralarında bir hul anlaşması yapmış olduklarını öne sürerek bu borcu reddetmişti.[59] Fatma'nın hul anlaşması yapmadıkları konusunda yemin etmeyi reddetmesi üzerine hul durumu üstün geliyor, Fatma da düş kırıklığına uğruyordu. Başka bir olayda, hul yoluyla boşanmış olan Hatice, eski kocası Mumcu Mustafa aleyhine 2500 akçelik ertelenmiş mehri için dava açmıştı.[60] Hatice, Mustafa'yla evli oldukları bir zamanda, on bir

---

56 Bu konudaki hukuki durum ve 20. yüzyıl İslam hukukçularınca yapılmış son yorumlar için, bkz. Nasir, *The Status of Women*, s. 79.

57 İstM 2/183, varak 17b.

58 Okin, *Justice, Gender*, s. 160-61.

59 İstM 7/142, varak 4b (1147/1734).

60 İstM 2/183, varak 20a (1156/1743).

yıl önce, kendisi reşit değilken babasının vekil olarak Hatice'nin rızasını almaksızın hul anlaşması yaptığını öne sürmekteydi.[61] Mustafa ise hul tanıklarını gösterip ek olarak da aynı mahkemenin o zamanki naip tarafından imzalanıp mühürlenmiş hul hükmünü gösteren on bir yıllık "hüccet"i ibraz etmişti. Hatice ile, mahkemeye bizzat gelmiş olup herhalde işin aslını da bilen babası, eli boş dönmüştü. Bu davalarda *gerçekte* sezilen her ne olursa olsun, iki kadın da yitirdikleri mehri geri almak istemiştir.

HULDE AİLE VE ÇOCUKLAR

Kayıtlarda çocuklarla ilgili hükümlere, mal anlaşmazlıklarıyla aynı sıklıkta rastlansa bile çok daha dokunaklı. Burada ya da başka yerlerde hulün kaç çocuğu etkilediğini bilmek zor. Anneler hul değiş tokuşunda çocukların bakımıyla ilgili nafakalardan da vazgeçmediği sürece bu nafakalar ile gebelik nafakaları genellikle ayrı davalarda ele alınıyordu. Çukur Bostan mahallesinden Abdullah kızı Zeyneb'in hul davasında çocuktan söz edilmekteydi, çünkü Zeyneb boşanma "fidye"sinin bir parçası olarak, bebek bakım nafakasından vazgeçmişti. Zeyneb, Zilhicce 1154/Mart 1742'de Sultan Selim Camii yakınındaki evinden çıkıp Keçeci Piri'ye yaya on ya da on beş dakika uzaklıktaki mahkemeye gelmişti.[62] Zeyneb kocasına en yaygın hul koşullarını önermişti: Ertelenmiş mehrinden ve bekleme dönemi nafakasından vazgeçmek. Kadınlar ayrıca çocuk bakımı nafakasından vazgeçmeyi de önerebiliyor ya da kocalarının ikna etmesiyle kabul edebiliyorlardı. Bunlar hul sürecindeki değiş tokuşta yer alan sıradan öğelerdi; mallara ilişkin hak talepleri son anlaşmada daha az gözüküyor. Çocuğun bakımla ilgili haklarına ve bunu sağlama konusunda anneyle babaya düşen role ilişkin Kuran hükümleri gayet açık. Şöyle: "Anneler çocuklarını –emzirmeyi tamamlamak isteyen kimseler için– tam iki yıl emzirirler. Annelerin yiyeceklerini ve giyeceklerini örfe uygun biçimde hazırlamak çocuğun babasına aittir."[63] Zeyneb'in Saidi oğlu Ali adlı kocasından olma iki aylık

---

61 "Ergenlik seçeneği" (*hıyâr-ı bulûğ*), özellikle bu konudaki Hanefi şartları için, bkz. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 17-18; Sebastian Poulter, "The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims", *Islamic Family Law* içinde, ed. Mallat ve Cannors, s. 152; Çatalcalı Ali, *Fetâvâ*, 1:56-57.

62 İstM 2/178, varak 10b. Mahkemenin alışılmış yeri bu bölge olmakla birlikte İstanbul Kadısı'nın ikametgâhı da yedek mahkeme binası işlevi gördüğünden, 18. yüzyılda yeni bir kadı atanması ya da bir görevlinin yeni bir mahalleye taşınması sonucunda mahkemenin adresi de değişebiliyordu.

63 Arberry, *The Koran*, Cilt 1, s. 61; Ali, *The Holy Qur'an*, Sure 2:233. Reşit olmayan çocuklara yönelik olarak annenin *yükümlülükleri* karşısında *hakları* sorununda Sünni İslam içi görüş ayrılıkları için, bkz. Y Linant de Bellefonds, *Traité de droit musul*

kızıyla ilgili davada Zeyneb, ne türden olursa olsun bir boşanma durumunda çocuğun vesayetini *hızânet hakkı* gereğince kendisinin alacağını ifade ediyordu. Ancak, hul talebini elde etmek için, çocuk bakım parasını kocasından istemek yerine kendi üstüne almayı ve kızını erişkin yaşa gelinceye değin yanında tutmayı önermişti.

Sünniliğin emirlerine göre erkek çocuklar olağan koşullarda yedi yaşına kadar, kız çocuklar da yedi ya da dokuz yaşına kadar anneleriyle kalmakta, bundan sonra ise evleninceye kadar babalarının vesayetine, baba yoksa onun anne ve babasının vesayetine geçmektedir. Bu emirler, anne törelere uygun davranmadığında, yeniden evlendiğinde ya da savsaklayıcı davrandığında hükmünü yitirmekte, bu durumda annenin vesayeti olağan aktarma zamanından önce sona ermekteydi.[64] Kız çocukları için yedi yaşa özgül olarak göndermede bulunulduğuna, Osman Paşa'nın kızı Saliha Hanım'ın hul davasında rastlıyoruz. Saliha, bir vezir kızı olarak Osmanlı seçkinlerine mensup olmakla birlikte, yanında kardeşi Mehmed Bey olmak üzere Sefer 1156/Nisan 1743'te mahkemeye bizzat çıkmıştı. Hatırı sayılır miktardaki (30.000 akçe) ertelenmiş mehrinden vazgeçip iki kızları yedi yaşına gelinceye kadar onlarla ilgili her tür gideri kendisine ait kaynaklardan karşılamayı kabul ederek İsmail oğlu Bostani Mehmed Ağa'dan boşanma belgesini elde etmişti.

Aşağı yukarı aynı sıralarda, yine Fatih civarındaki Şeyh Resmi mahallesinden Abdullah kızı Fatma,[65] mehrinden ve bekleme dönemi nafakasından vazgeçmeyi kabul ederek kocasından boşanmıştı. Kayıtlara göre Fatma aynı gün ikinci, ama birinciyle ilgili başka davada daha, bu kez gebelik nafakası talebiyle ifade vermişti. Yukarıda sözü edilen Zeyneb ve Saliha'nın aksine Fatma, kendi durumunda gebelik nafakası biçimini alan çocuk bakımı nafakasından vazgeçmemişti. İkinci ifadesinde, doğum yapmasına kadar eski kocasından 300 akçelik desteği kabul ettiğini bildirmekte-

---

man comparé, 3 cilt, Paris, 1965-73, c. 2, s. 152-53; Hamilton, *The Hedàya*, c. 1, s. 385-91. [Türkçesi: *agy.*, s. 38 -ç.n.]

64 Düzdağ, *Şeyhülislâm*, s. 48, çocuklara yedi yaşına kadar bakılması konusuna göndermede bulunuyor; vesayet hakları konusunda bkz. Haskafi, *The Durr*, s. 303-15 ve Esposita, *Women in Muslim Family Law*, s. 37-38. Kız çocuklarının kaç yaşında babalarına geri verileceği konusunda özellikle bkz. Haskafi, s. 309-10; ve bkz. yukarıdaki 20 numaralı dipnot.

65 İstM 2/178, varak 5b. "Abdullah kızı (bint)" ya da "Abdullah oğlu (ibn)" denmesine a yıllarda çoğu köle dağup İslamiyeti sonradan kabul etmiş alanlarda rastlanıyardu. Her ne kadar "Abdullah" adı özgür doğmuş Müslümanlar arasında da yaygındıysa da, bu davalarda yukarıdaki gibi adlandırılan kadınlar büyük olasılıkla din değiştirmiş alanlardır.

di. Her üç kadın da boşanmaları ve çocukları için farklı noktaları pazarlık konusu etmişlerse de, hem zengin Saliha Hanım, hem de herhalde pek zengin olmayan Zeyneb ve Fatma, bir karı koca ve onlardan doğmuş çocukları merkez almayan hanehalklarına katılmışlardı.

İşin içinde çocukların da bulunduğu başka davalarda kadınlar genellikle çocuk bakımı için gündelik bir nafaka talep ediyordu; buna çocuğun giysileriyle diğer gereksinimlerine ayrılan bir ödeme de dahildi (*nafaka ve kisve*). Mahkemenin hükme bağladığı tutarlar babanın mali durumuna göre ayarlanıyordu; böylelikle, kadılık yapan bir babanın davasında, reşit olmayan iki çocuktan her birine yirmi akçe gündelik ödeme öngörülürken[66] aynı ay içinde görülen başka bir davada babası için herhangi bir unvan ya da meslek belirtilmemiş bir erkek çocuk için öngörülen gündelik tutar iki akçeden ibaretti.[67] Büyük kentlerin kadıları ve diğer üst rütbeli ulema 18. yüzyılda en zengin Osmanlılar arasında yer aldığından, başkent ulemasına ödemesi emredilen tutarlar da kayda geçenlerin en yükseklerindendi.[68] Her durumda, çocuk için ödenecek uygun tutarın ne olduğuna mahkeme karar veriyordu. Anne babalar, maddi durumlarında kötüleşme olduğunda yıllar sonra mahkemeye dönebiliyordu. Örneğin, Zilhicce 1154/Şubat 1742'de, sûzenciler [iğne işi yapanlar] esnafından Yusuf oğlu Salih, reşit olmayan oğlu için mahkeme tarafından zorunlu tutulduğu günde 12 akçelik ödemeyi artık yapamadığını öne sürmüştü. Tutarın yarıya indirilmesini talep eden Salih, içinde bulunduğu koşullara tanıklık etmeleri için altı meslektaşını mahkemeye getirmişti.[69]

Kuran'ın bakıma gereksinimi olan çocuklar için anne ve babaya düşen yükümlülüklere ilişkin açıklamaları da anne ve babanın mali durumunu dikkate almakta mahkemeye yol gösteriyor: "Hiçbir benlik, yaradılış kapasitesi dışında bir şeyle yükümlü tutulamaz. Ne anne çocuğu yüzünden ne de çocuğun babası kendi çocuğu yüzünden zarara sokulsun. Mirasçı için

---

66 İstM 2/178, varak 21 (Muharrem 1155/Mart 1742); üst düzey bir din adamına ait bir çocuk için aynı tutara hükmedildiği konusunda bkz. İstM 1/25, varak 124b (1179/1766).

67 İstM 2/178, varak 25a.

68 Öztürk'ün 17. yüzyıla ilişkin verilerine göre (s. 225-26, 410-14), nafaka ya da mehr alanlar arasında en ayrıcalıklı olanlar ulemanın eş ve çocukları ile yüksek rütbeli askeri görevlilerin (ağalar) eş ve çocuklarıydı. Öztürk'ün en ayrıcalıklı olanlara ait mallara ilişkin kapsamlı incelemesi, okumakta olduğunuz çalışmada ya da kentin diğer mahallelerindeki gündelik davalarda pek az rastlanan yüksek miktarlarda mehr (240.000 akçe) ve çocuk bakımı nafakası (50-70 akçe) ortaya çıkarmıştır.

69 İstM 2/178, varak 8a-8b.

de aynı ilke uygulanır."[70] Boşanan anne ve baba her ne kadar çocuğun giderleriyle ilgili sorumluluğu pazarlık konusu edebiliyorlarsa da, çocuğun bebeklikten erişkinliğe kadar nafaka alma hakkını yok sayamıyorlardı. 16. yüzyılda Ebussuud ve 17 yüzyılda Çatalcalı Ali dahil çeşitli Osmanlı hukukçularının fetvalarına göre bir anne hul koşulu olarak reşit olmayan bir çocuğun giderlerini ödeme sözü verir, ancak daha sonra ödeyemezse baba bu giderleri ödemek zorunda bırakılabilirdi; anne ise elinden geldiği an bu gideri babaya ödemek zorundaydı.[71] Kadın söz konusu ödemeyi yaşarken yapmamışsa, baba, kadının mal varlığı üstünde hak talebinde bulunabilirdi. Dolayısıyla, boşanan babanın hul değiş tokuşu teknik olarak yerine getiriliyor, ancak bu amaçla çocuğun rahatı feda edilmiyordu. Gerçekten de, anne ve baba herhangi bir nedenle çocuğun giderlerini karşılayamazsa, varsayılan mirasçıları, "mirasçının benzer bir görevi" bulunduğundan, bu konuda sorumlu sayılıyordu. Aile mensupları, ölen bir akrabanın mirasçıları olarak malları için nasıl birbirlerine bağlı iseler, ölenin çocuklarının bakımından da aynı biçimde sorumluydular.

Hukuk, kasıtlı ihmalden caydırarak da reşit olmayan çocukların refahını sağlıyordu. Hul değiş tokuşu sırasında çocuğunun giderlerini karşılayacağına yemin etmiş vasi anneler, çocuk kendi bakımlarındayken öldüğünde harcanmamış kalan tutarlar için eski kocalarına borçlanıyorlardı. Hukukun gözünde anne, evliliği sona erdirmeyi ne denli isterse istesin, o evlilikten doğmuş çocukların sorumluluğunu dikkate almak zorundaydı. Mahkeme sicillerinde görülen standart sözle belirtildiği üzere, "reşit olmayan çocuk söz konusu dönem sonunda ölürse bakiye kadının [babaya olan] borcuna eklenir".[72]

Öyle görünüyor ki çocuklar bir hayli yer değiştiriyordu: En azından, vesayet konusundaki hukuki gereklerin düşündürdüğünden daha fazla. Anne ve babaları boşanmış çocuklar yaklaşık yedi yaşlarında gerçekten babalarına gidiyor olsunlar ya da olmasınlar, gerek onlar, gerekse boşanmamış ailelerin çocukları, anne ve babalarının yaşamındaki diğer olay ve kısıtlılıklardan etkileniyordu. Çocuklar anne ve babalarının işleri, yolculukları, ruhsal durumları, hastalıkları, ölümleri, yeni evlilikleri ya da iktisadi

---

70 Arberry, *The Koran*, c. I, s. 61; Ali, *The Holy Qur'an*, Sure 2:233. [Türkçesi: *agy.*, s. 38 -ç.n.]

71 Düzdağ, *Şeyhülislâm*, s. 48 ve Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1, s. 84.

72 Örneğin, bkz. İstM 2/183, varak 23a (6 Rebiyülevvel 1156/30 Nisan 1743); ancak, işin içinde reşit olmayan çocuk bulunan davalarda bu tür bir hükme rastlanmıyor. Çocuğun ölümü durumunda nafaka yükümlülükleri ve geri ödemelerle ilgili fetvalar için, bkz. Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1, s. 84.

açıdan zor durumda olmaları sonucu hane değiştirebiliyordu. Bazı anne babalar çocuklarını bile isteye terk ediyordu. Boşananlar ya da dullar yeniden evlenirlerse yeni eşleri yakın (mahrem) akrabalarından biri değilse bir önceki evliliklerinden olan küçük çocuklarının vesayetini yitirebiliyorlardı. Başka bir deyişle yasa bu hükmü vermekle birlikte, biyolojik anne babanın –sözünü etmekte olduğumuz konuda, biyolojik babanın– böyle olması için her zaman ısrar ettiği kesin değil.[73] Eğer baba da yeniden evlenmişse ilk evliliğinden olan çocuğa anne tarafından olan büyükanne ve büyükbabasının yanında bir yuva bulunmasını yeğleyebiliyor. 17. yüzyıl hukukçularından Yahya Efendi'nin bir fetvasında, oğlan çocuğunun her iki ebeveyni teknik olarak çocuğa bakabilecek ve yanlarında tutabilecek durumda göründüğü halde büyükanne ve büyükbabanın torunlarına bakmalarından söz ediliyor. Bu olayda, hul yoluyla boşanmış bir annenin boşanmayı elde etmek amacıyla oğluna yedi yaşına kadar bakmayı ve giderlerini karşılamayı kabul etmesinin ardından bu konudaki yükümlülüğünün devamı için hukukçunun görüşüne başvurulmuştu. Fondaki anlatı bize boşanmanın ardından "[anne] Hind başka bir kocaya gidince çocuğu annenin annesi Zeyneb'in alıp bakımını üstlenmiş" olduğunu ve çocuğun babasından bakım giderleri için para aldığını söylemektedir. Baba ise bu parayı eski karısına ödetmek için mahkemeye başvurmuştu, çünkü söz konusu giderler, boşanma anlaşmasında annenin üstlendiği yedi yıllık bakım tutarının bir parçasını oluşturmaktaydı; mahkeme de bu fikirdeydi.[74] Bu tür anlaşmalara her gün rastlanmış olsun olmasın pek çok çocuğun, biyolojik anne ve babasından birinin, bazen ikisinin de şu ya da bu zaman bulunmadığı evlerde büyütüldüğü açık. Büyükanne ve büyükbabalar kuramsal olarak torunlarının veli vekili işlevini gördülerse de, kayıtlarda "Abdullah oğlu" ve "Abdullah kızı" olarak tanıtılan hul yoluyla boşanmış kişilerin yarısı bile köle çocuğu ise bu kişilerin çocukları ebeveynlerinin anne ve babalarını kolayca bulamayacak, hele yanlarına sığınma olanağı bulmaları daha da zor olacaktı.

Son zamanlarda yapılan, Türk ve Osmanlı Türk ailesi konulu bilimsel çalışmalarda, çekirdek ailenin ya da çekirdek aileye çok yakın bir aile biçiminin kent toplumunda eskiden sanıldığından daha erken bir zamanda yaygın olduğu öne sürülüyor.[75] Çocukların yer değiştirmesi olgusunun

---

73 Özellikle annenin yeniden evlenmesi durumunda çocuğun vesayeti konusunda, bkz. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, s. 37-38.

74 "Fetava-i Yahya Efendi el-Merhum", yazma, kişisel nüsha, varak 39a (Fetva No.7).

75 Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge, 1991, s. 243 vb.; Gerber, "Social and Economic Position", s. 241.

ışığında, bundan sonraki bilimsel çalışmalarda ailelerin ve aile bağlarının niteliğini değerlendirmek için, çocuklar kadar ilgili evli çiftler de izlenebilir. Burada söz konusu edilen kayıtlar, reşit olmayan çocukların, maliyetleri ve kazandırdıklarıyla birlikte dolaşım halinde olma eğilimi gösterdiklerini düşündürüyor. Çocuklar, gerek vesayetin büyükanne ve büyükbabalara geçmesiyle kuşaklar arasında, gerekse evlilik ve boşanma sonrası aile içinde olmak üzere kuşak içinde dolaşım halinde olmuş. Böyle durumlarda aile yapısı, aile mensuplarının ömrü süresince akışkanlık göstermiş; tek ve değişmez bir biçim almayıp, bir süreç halinde olmuş. Pek çok düzeyde geniş ailenin sürdüğü anlaşılıyor. Ailedeki bu yeniden biçimlenmelerin ve yerinden edilmelerin çocukları nasıl etkilediğini bilmek olanaksız. Çağdaş toplum temelinde varsaydığımız gibi, boşanmanın çocuklara onarılması olanaksız zararlar verdiğini düşünme eğiliminde olsak bile, böyle yapamayız (kaldı ki konu, çağdaş toplum temelinde de tartışmalıdır). Hule çok rastlanması, bazı bölgelerde ve bazı toplumsal gruplarda *evliliklerin* hatırı sayılır derecede istikrarsız olduğuna işaret ediyor. Hul sürecinin işleyişi aynı zamanda *ailenin* ne kadar esnek olabildiğine ve koşullara uyduğuna da işaret ediyor.

İslami Osmanlı toplumundaki geniş ailenin hukuku ve kapsamı, bozulan evliliklerin sert gerçekliklerini yumuşatıyordu. Hul yoluyla boşanan kadınların çoğu ertelenmiş mehrlerini ve nafakalarını bıraktıklarından, çoğunun kendi ailelerine ya da daha uzak akraba ya da tanıdıklarına sığındığı varsayılabilir. Köle doğmuş ya da birlikte yaşayacak ailesi olmayan kadınlara gelince, benzer durumdaki erkeklere ya da annesi babası olan kadınlara göre daha kötü durumda olsalar bile onlar için de, başka bir evlilik olanağı doğuncaya değin diğer hanelerde barınma umudu olabiliyordu.[76] Boşanan çiftlerden bazılarının yeniden barıştığı da düşünülebilir. Bu durum kuşkusuz yargı dışı, günümüze ulaşan kayıtların dışında gerçekleşmişti; ancak, bu gibi örneklerin sayısı herhalde fazla değildir.[77] Kayıtlarda (gerek hul, gerekse talak sonrasında) ayrı başlık olarak çocuk bakımı ödemelerine rastlanma sıklığı göz önünde tutulduğunda, İstanbul toplumun-

76 Kadın iletişim ağları ya da kadınların evlilik dışında diğer hanelere katılması süreci ayrı bir incelemenin konusu. Şu kadarını söyleyelim ki kadınlar, kentteki erkekler gibi, kendilerine bir yer bulmak için fiktif akrabalık dayanışmasına (etnik topluluk, coğrafi köken, hatta, varsa eski kölelik statüsü) başvurmaktadır. Erkeklerin deneyimi konusunda, bkz. I. Metin Kunt, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *IJMES* 5 (1974), s. 233-39.

77 Yeniden evlenme istatistiklerinin hesoplanabildiği 19. yüzyıl sonlarına ilişkin verilere göre, örneklemedeki boşanan çiftlerin yaklaşık %5'i yeniden birbiriyle evlenmiş görünüyor; Duben ve Behar, *Istanbul Households*, s. 115-16.

da bakacak çocukları olan pek çok kadının boşanmış olduğu anlaşılıyor. Diğer dönemlerin incelenmesi ise boşanmanın sıklığına karşın, nüfus içinde boşanmış kadın oranının düşük kaldığını gösteriyor, çünkü boşanan kadınlar yeniden evlenme eğiliminde.[78] Benzer demografik etkileri 18. yüzyıl İstanbul'u için de düşünebiliriz. 18. yüzyılda hul söz konusu olduğu ölçüde gerek kadının gerekse kocanın aldığı hul pazarlığı kararı kısa bir süre içinde bir başka evlilik beklentisine dayanmış olabilir. Ayrıca, çocuklarının ilk eşiyle evlenmesini sağlamış olan aile, ikinci evlilik şansında da yaşamsal rol oynamış olabilir.

Hul ile ilgili kanıtlar, ailelerin boşanan kızları için bir destek ağı ve destek bağlantıları sağladığına işaret ediyor. Hukuk, bu bağlantıları vesayet ve mirasla ilgili hak ve görevlerin denetlenmesi yoluyla yaşatmıştı. Aileler, hiç kuşkusuz, yeniden evlenme şansları yüksek olduğunda mutsuz kızlarına yardımcı olmayı daha kolay bulmuştu, çünkü kadının yeniden aileye bağımlı olması uzun sürmemeliydi. Aynı biçimde, kendisine destek olacak bir ailenin varlığı, o ailenin kızı için yeniden evlenmek üzere uygun birini bulma şansını artırmaktaydı. Kadınların ilk evlilikte doğmuş çocuklara vesayetinin belirli bir süreyle sınırlanmış olması da (olağan koşullarda) yeniden evlenmeyi kolaylaştırmıştı. Hul yoluyla boşandığından, bir miktar yaşlanmış ve belki çocuk nedeniyle yükümlülük sahibi olması bir yana, mali açıdan sıfır noktasında olan kadınlar da ikinci bir evlilik ve ikinci bir aile umudu besleyebiliyordu. Bu incelemede ele alınan boşanmış kadınlardan pek çoğu için, boşanmışlık geçici bir durum, bazı açılardan da yeni bir evlilik öncesi aşama[79] niteliği taşımış olabilir.

Özellikle kadınlar için, boşanmakla boşanmış kalmak arasında (bugün bile) bir fark olduğunu söylemek belki pek de spekülatif kaçmayacaktır. Boşanmanın kendisi tatsız ve istenmez olmakla birlikte, evliliğin toplumdaki yeri ve yeniden evlenmek yönündeki belirgin eğilim göz önüne alındığında, boşanma ayıbı, kadının bir kocadan ayrılmasından çok, kocasız kalmasına bağlanmış olabilir. Evliliğe biçilen yüksek değer ve erişkin bir genç kıza bakmanın iktisadi yükü, aileleri kızlarının yeni bir evlilik yapması için çaba göstermeye götürmüştür.

---

78 Nadia Youssef, "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women", Beck ve Keddie, *Women in the Muslim World* içinde, s. 80, 82; Duben ve Behar, *Istanbul Households*, s. 129-30; Judith E. Tucker, "Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage", *Journal of Family History* 13/2 (1988), s. 175-76; Jennings, "Women in Early 17th-Century", s. 95-96.

79 Fikir ve terminolojinin alındığı kaynak: Nadia Youssef "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women", s. 84; yeniden evlenme konusunda bu bildiride sunulan inceleme, Youssef'in gözlemlerine çok şey borçlu.

SONUÇ

Eldeki veriler yalnızca hule başvuran –özellikle kadın– kişilere ilişkin ipuçları veriyor. Çoğu ailenin mütevazı toplumsal ve iktisadi durumuna ek olarak, 18. yüzyıldaki hul vakalarından bazıları tıpkı talak gibi çiftin çocuksuzluğundan ve kadının kısır sayılmasından ileri gelmiş olabilir. Bugün de böyle birkaç örnek olduğunu göstermek olanaklı. Hangi yüzyılı alırsanız alın, evliliğin başlıca itici güçlerinden biri çocuk sahibi olmak. Ancak, bu incelemedeki örneklerde görülen çocuk oranı, çocuksuzluğun hulü hızlandırıcı bir koşul olmasını olasılık dışı kılıyor. Gerçekten de, 18. yüzyılda hul vakalarına reşit olmayan gerek erkek gerek kız çocuk sahibi aileler arasında, hatta bebekler hâlâ ana karnındayken de düzenli bir biçimde rastlanmaktaydı.[80] Çocuksuzluk nedeniyle ya da erkek çocuk olmadığı için bozulan evlilik sorunu, çoğu davada etken olmamışa benzemektedir. Hul vakalarında (talak olmasa da) çocuksuzluktan daha güçlü bir değişken, çiftin gençliği ve/veya evliliğin yeniliği olabilir. Hul, çocuklu ya da çocuksuz, evleneli uzun süre olmamış çiftler için "yol yakınken dönmek" sayılmış olabilir.[81] Davalarda sık sık bağımlı çocuklardan, özellikle çok sayıda gebelikle kolda taşınan bebeklerden söz edilmesi, boşananların genç olduğunu düşündürüyor. Çocuklular dahil genç çiftler arasındaki boşanma sıklığı günümüz dünyasında, Batı'da olduğu kadar Ortadoğu'da da boşanma alanında ağır basan görünüm.[82] 18. yüzyılda ise hul vakalarının gençler arasında yoğunlaşması, boşananların yeniden evlenme şansı yüksek adaylar olduğu varsayımını destekliyor.

Gerek bu incelemede gerekse daha başkalarında ortaya konan kanıtlar kadınların hul seçeneğini kullanmalarına, tıpkı genel olarak yargı sistemini kullanmaları gibi, kırsal kesimlerden çok kentlerde rastlandığını gösteriyor. Kentlerdeki boşanmanın daha sık olması (günümüz Ortadoğu'su

---

80 Bkz. İstM 2/178, varak 8b (gebelik sırasında ve yaşayan bir oğul varken gerçekleşen hul örnekleri) ve 11a (yaşayan bir oğul varken gerçekleşen hul); her ikisi de Zilhicce 1154/Mart 1742'de.

81 Erişkin çocuklar nafaka tartışmalarına konu olmadığı ve bu nedenle de davalarda adları geçmediği için, kayıtlarda sözlerinin edilmemesi de belirsizlik yaratıyor. Yaşı ilerlemiş ya da uzun süredir evli olan kadınlar hul seçeneğine sık başvurmuş olabilir; ancak, bunu bilmemiz olanaksız.

82 Barakat, "The Arab Family", s. 42-43, 1960'larda Ürdün ve Suriye'de tüm boşanmaların yaklaşık %50'sinin evliliğin ilk iki yılında ortaya çıktığını bildiriyor ki 1970'ler Ürdün'ü için de geçerli bir bulgudur; boşanma oranları ve yaş konusunda ayrıca bkz. Ned Levine, "Social Change", s. 345. Ürdün ve Mısır'da, boşanan kadınların hatırı sayılır bir bölümü çocuksuzdur (Ürdün'de 1973'te boşanan kadınların %56'sı ve Mısır'da yapılan bir incelemeye göre de %72'si).

için de geçerli bir durumdur[83]) bir bölümüyle, halkın yaşamında "değişiklik" yaratma yetisi çok büyük olan dev başkentten kaynaklanıyordu: Metropol yaşamının hızı, ayırt edici işgücü örüntüleri ve bu kent ortamının sunduğu büyük toplumsal hareketlilik, artan toplumsal fırsatlar ve erişim... Ayrıca, kadın emeğinin yitirilmesi, kentte ve kırda ayrı anlamlar taşıyordu. Erkeğin ücretli olduğu bir kentli hanede kadın emeğinin yitirilmesinin maliyeti, bir köy hanesinin ekonomisindeki maliyetten daha düşüktü. "Yüzyıl"lar arasında, yer belirtilmeden yapılacak bir karşılaştırmadansa, kentsel olanla kırsal olanı karşılaştırmak daha sonraki Osmanlı yüzyılları için öğretici sonuçlar verebilir. Kuşkusuz, böyle bir durumda bile zıt kutuplar öncelikle bulgusaldır; keskin çizgilerle çizilemez.

Örneğin, İstanbul ölçeğindeki bir kent çok çeşitli "kentler"den oluşuyordu: İlle de başkentin etnik ya da dinsel bileşiminden doğmayan ya da bu bileşimle örtüşmeyen kent deneyiminin toplumsal ve iktisadi altkümeleri olan "kentler"den. Hul davalarının belirli semtlerde yoğunlaşması, kentin bölgeleri arasında evlilik ve boşanma örüntüleri açısından temel farklılıklara işaret ediyor. Bazı semtler –Keçeci Piri, belki genel olarak Fatih Sultan Selim bölgesi, Gülfem ve komşusu Üsküdar'daki mahalleler– en azından söz konusu yıllarda düpedüz boşanma eğilimli görünüyor.

Neden böyle olduğu açıkça belli değil. Kayıtlar bu noktada söz konusu semtlerin toplumsal anatomisini çıkarmaya kendiliğinden elvermiyor. Şimdiye değin ortaya çıkanlara bakılırsa hule başvuran pek çok çift, bu arada Keçeci Piri halkından olanlar, boşanan diğer kişilerinkine benzer zayıflıklar taşıyan kategorilere giriyor. Düşük toplumsal ve iktisadi düzeyin, aileleri, diğer felaketlerin yanı sıra parçalanmaya açık kıldığını söylemek bile gereksiz. İncelenen örneklerde mütevazı yaşam koşullarındaki çiftler, ister ücretli çalışsınlar ister ticaret bağıntılı, başkentte o sıralar ve daha önceki yıllarda düzenli aralıklarla patlak veren enflasyonun, devalüasyonların ve kıtlıkların etkilerini doğrudan ya da dolaylı hissediyorlardı. Yine de, bu türden zayıflıklar bölgeseldir; İstanbul'un büyük bir bölümü en iyi durumda "orta halli"dir, ama hul anlaşması yapıyora benzememektedir. İstanbul'da hul konusunda sınıf temeline dayalı açıklamalar kendi başına çekici değil. Ele aldığımız konularda pek yer tutmayan üst sınıflar ve diğer gruplar (örneğin memurlar ve din görevlileri) üstüne pek az şey biliyoruz.

---

83 Barakat, "The Arab Family", s. 42; Levine, "Social Change"de (s. 330), Türkiye'de kentlerdeki oranın kırsal kesimlerin üç misli olduğunu bildiriyor; verdiği haritada (s. 329), seyrek nüfuslu "azgelişmiş" doğu Türkiye'den daha yoğun yerleşimli, sanayileşmiş batı Türkiye'ye (İstanbul ve Ege) geçildikçe düzenli olarak gitgide daha yüksek boşanma oranları görülüyor.

Ayrıca çoğu hul ya da karşılıklı öneriyle gerçekleşen (*mübaraa*) boşanmanın, İslam toplumunda kadın ya da aileyle ilgili pek çok başka şey gibi özel anlaşma yoluyla, mahkemelere hiç gidilmeden olup bittiğini düşünmek için yeterli neden var. Olumlu bulgulara gelince, "hul eğilimli" semtlerin hul nüfusbilimi içinde askerlik mesleğinin ve asker statüsündeki grubun önemini gösteren bol bol kanıt bulunuyor. Devletten bir tür ücret ya da emeklilik talebinde bulunan –çoğu sıradan erler olmak üzere– askerler kayıtlarda her yerde görülüyor. Keçeci Piri'nin yer aldığı Sultan Selim bölgesinin genel nüfusu içinde beşeler, odabaşılar, çavuşlar, yeniçeriler ve bölükbaşılar herhalde esaslı bir yer tutmaktaydı: Civarda çeşitli kışlalar bulunuyordu ve askerlik şubeleri bölgeye damgasını vurmuştu.[84] Bu örneklemedeki hul yoğunlaşması, boşanmanın mesleki riziko ya da eğilimlerden olduğu bir toplumsal grubun oturma örüntülerine denk düşüyor da olabilir.

Talak yoluyla boşanmış kocalar arasında bir askersel eğilime rastlanıp rastlanmadığını söyleyebilecek durumda değiliz; ancak, daha başka araştırmalar, birincisi, çokeşlilikle refah arasındaki genel bir bağ, daha özgül olarak da Osmanlı asker kadrolarının, "paşa sınıfı"nın zengin mensupları ile çokeşlilik arasında bir örtüşme ortaya koyuyor.[85] Asker sınıfı, hul yoluyla boşanan kocaların çoğunluğunu oluşturmuyordu. Ancak, askerlerin oranı fazlaysa –ki öyle görünüyor– öncelikle din ya da etnik kökenin oluşturmadığı belirgin kent altkültürleri kavramını araştırmaya değer. Belki de iktidardaki askeri-idari kadroların daha marjinalleri (*petite élite*), üstlerinin gerçek ya da düşü kurulan –çokeşli ve cariye dolu– hanelerinden esinlenmiş, onlara özenmişti. (Harem kavramının yalnızca Batılı erkeklerce romantikleştirildiği görüşünün gözden geçirilmesi gerektiğinde kuşku yok.) Kolay boşanıp yeniden evlenme bu erkeklerin çoğunca çokeşliliğe yakın olarak algılanmış, hul ise mali açıdan yükümlülük getirmemesi nedeniyle bu amaca özellikle uygun düşmüştü.[86]

Hulün kadınlar için daha geniş anlamı konusunda sonuçlara varmak zor. Soyut bir yasal hak olarak hul seçeneği ile kişisel süreç olarak hul seçeneği arasındaki çelişkileri bağdaştırmak daha da zor. Kişisel düzeyde ka-

---

84 Söz konusu unvanlardan bazıları askerlik dışı da olabilmekle birlikte, buradaki kullanımları geniş anlamdaki "asker" ile ilgili görünüyor; bkz. Öztürk, *İstanbul Tereke Defterleri*, s. 120-28, beşe ve çavuşlarla ilgili olarak özellikle bkz. s. 123.

85 Bkz. s. 255-256.

86 Hulü tarihsel bağlam içinde inceleyen ilk bilimcilerden Tucker, çok sayıda cinsel eş hedefi konusunda benzer bir gözlemde bulunuyor ("Marriage and Family in Nablus" başlıklı çalışmasında).

dınların boşanma yaşantıları sonsuz bir çeşitlilik gösteriyor; boşanma bazı kadınlara hayat vermiş olabilir; ancak, bazıları için her tür boşanma, yıkıcı bir iktisadi ve kişisel yitik anlamına gelmişti. Öte yandan, boşanmayı başlatma hakkı kadınların da eşlerinden hoşnut kalmayı hak ettikleri anlayışını geçerli kıldığı ölçüde boşanma da kadınların statüsünde iyileşme sağlamıştır diye düşünülebilir. Hul, toplumsal sistemin cinsel eş alma ve atma konusunda erkek çıkarcılığına sabit fikirli eğilimini hafifletiyordu. Kadınların istenmeyen bir eşi kabul etmemelerini meşrulaştırarak, Deniz Kandiyoti'nin içgörülü sözleriyle, "ataerkillikle pazarlık" haklarına yasal onay sağlıyordu.[87] Mehr uygulamaları, özellikle de ertelenmiş mehr, hul seçeneğini boş bir vaat olmaktan kurtarıyordu. Ayrıca, kadının bozulan evliliğinden, o evliliğe getirdiği tüm mal ve eşyayı almak gibi bir yasal hak, kendini toparlama olanaklarını artırıyordu.

Söz konusu dönemdeki hul işleyişinin o zamanlar kadınların "güçlenmesi" ya da benliklerinin onay görmesi anlamına gelmiş olup olmadığı başka bir soru. Vakanüvis Şemdanizade Süleyman'a inanılacak olursa 18. yüzyılda kadınlar (belirsiz olsa da) yeni bir toplumsal güç ortaya koyuyorlardı.[88] Şemdanizade, "Lale Devri" adı verilen 1718-1730 döneminin, sürüp gitmesi büyük ölçüde kadınların kusuru olan bir cinsel ahlaksızlık iklimini harekete geçirdiğini öne sürüyor. Şemdanizade'nin açıkça kadın düşmanı anlatısı kadınları ayrıca kocalarından olanaksız para taleplerinde bulunmak ve kocaları onları doyuramaz olunca boşanmakta ısrar etmekle suçlamaktadır. Yazara göre kadınlar mahkemelerin de yardımıyla talakı fiilen kendi çıkarlarına kullanıyorlardı. Naipler, kocaları, "erkeklikleriyle" eşlerini isteseler bile eşlerinin onları istemeyeceğini söyleyerek küçük düşürüyorlardı ("zevcleri tahcîl edecek kelâmlar ile karı karılığı ile seni istemeyecek, sen erliğin ile anı ister misin diyerek, tenfîr etmekle"); sevgileri nefrete dönüşen kocaların boşanmadan başka çareleri kalmıyordu. Şemdanizade'nin anlattıkları bir toplumsal devrimin kanıtlarını oluşturmamakla ve kendisi hulden söz etmemekle birlikte, kadınların girişimiyle boşanmaların oranındaki artışa –ya da gitgide gözle görülür oluşuna– ilişkin bulguları pekâlâ destekliyor. Verdiği ayrıntılar sorgulanabilirse de, kadınlar boşanma girişimini ele geçirdi diye düşündüğü belli: "Boşanma sanki on-

87 Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2/3 (1988), s. 274-90.

88 Fındıklılı Şemdanizade Süleyman, *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Mür'i't-Tevârih*, ed. M. Münir Aktepe, 3 cilt, İstanbul, 1976-81, c. 1, s. 3. Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era, 1718-30", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. Amira Sonbol, Syracuse, 1996, s. 292-93.

ların elinde" diye yazıyor. Şemdanizade'nin ve daha başka çağdaşlarının kadınlarda gördüğü birbirine bağlantılı cinsel aşırılık ve tüketimcilik ayrı bir incelemenin konusu olacak. Şu an için, bu bağlantılar belirli tarihsel bağlamlardaki belirli gruplarda kişisel ekonomiyle genel ekonominin nasıl karşılaşmış olabileceğine daha yakından bakmak gerektiğini gösteriyor. Bu arada her iki kaynakta açığa çıkanların niteliği, bölgede kadınların Batı egemenliği döneminden önceki tarihinde önemli değişiklik ve hareketlere işaret ediyor.

KAYNAKÇA

Kısaltmalar

AAS	*Asian and African Studies* (Kudüs)
CSHH	*Comparative Studies in Society and History*
EI¹	*Encyclopaedia of Islam,* 1. bas. (1913-36)
EI²	*Encyclopaedia of Islam,* yeni bas. (1960-)
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JTS	*Journal of Turkish Studies*
SI	*Studia Islamica*
TSAB	*Turkish Studies Association Bulletin*
WFDL	Amira Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (1996)
WFME	Elizabeth Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (1985)
WI	*Die Welt des Islams*
WMEH	Nikki R. Keddie ve Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (1991)
WMW	Lois Beck and Nikki R. Keddie, ed., *Women in the Muslim World* (1978)

(Arşiv belgeleri ve yazmalar kitaptaki makalelerde zikredilmiştir)

Abadan-Unat, Nermin, ve diğ., ed. *Women in Turkish Society.* Leiden, 1981.

Abdullah (Yenişehirli). *Behcetü'l-Fetâvâ.* İstanbul, 1266/1849.

Abdülkerim, Ahmed 'İzzet. *Tarihü't-ta'lim fi Mısr.* 3 c. Kahire, 1938.

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley, 1986.

Afshar, Haleh, ed. *Women, State and Ideology.* New York, 1987

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, 1992.

Akeb, Fatiha, ve Malika Abdelaziz. "Algerian Women Discuss the Need for Change," *WFME* içinde.

Akgündüz, Ahmed, ve diğ., ed. *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler.* 2 c. İstanbul, 1988-89.

Aktuğ, İlknur. *Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Külliyesi.* Ankara, [1992] 1993.

Ali, Abdullah Yusuf (çev.). *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.* New York, 1988, Washington, D.C., t.y. [1934-1938].

Ali Efendi (Çatalcalı). *Fetâvâ-i Ali Efendi.* İstanbul, t.y.

Fetâvâ-i Ali Efendi. 2 c. İstanbul, 1283/1866-67.

Anafarta, N. *Hünername Minyatürleri ve Sanatçıları.* İstanbul, 1969.

And, Metin. *Turkish Miniature Painting: The Ottoman Period.* İstanbul, 1982 [1974].

Andrews, Walter G. *An Introduction to Ottoman Poetry.* Minneapolis, 1976.

------ *Poetry's Voice, Society's Song.* Seattle, 1985.

"A Revisionist Thesis for the Esthetics of the Ottoman Gazel," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24-25 (1980-86), s. 1-21.

Andrews, Walter G., ve Mehmet Kalpaklı, ed. *Ottoman Lyric Poetry: An Anthology.* Austin, University of Texas Press, 1997.

Arberry, A. J. (çev.). *The Koran Interpreted.* 2 c. 1 kitapta. New York, 1973.

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı.* Ankara, 1976.

Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın.* İstanbul. 1989.

Arseven, Celal Esad. *Eski Galata ve Binaları.* İstanbul. 1989.

Artan, Tülay. "Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus," doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology, 1989.

Artinian, Vartan. *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire, 1839-1863: A Study of Its Historical Development.* İstanbul, 1988.

el-'Askalani (İbn Hacer). *el-Fethü'l-bari bi şerh-i Sahihi'l-Buhari.* Kahire, 1987.

Aslanapa, Oktay. "Turkish Miniature Painting," *Turkish Art and Architecture* içinde, İstanbul, 1971, s. 308-22.

"The Documentary Value of the Ottoman Miniatures," *IVème congrès international d'art turc.* Provence, 1976.

İbrahim Paşa Sarayı. İstanbul, 1972.

"Nakkaş Osman'ın Eserleri," doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1962.

Atasoy, Nurhan. "1558 Tarihli Süleymanname ve Macar Nakkaş Pervane," *Sanat Tarihi Yıllığı* 3 (1970), s. 167-96.

Atasoy, Nurhan, ve Filiz Çağman. *Turkish Miniature Painting*. İstanbul, 1974.

Atıl, Esin. *The Age of Sultan Süleyman the Magnificent*. Washington, D.C., 1987.

------ "Ahmet Nakşi, An Eclectic Painter of the Early 17th Century," Geza Feher, ed., *Fifth International Congress of Turkish Art* içinde, Budapeşte, 1978.

"The Art of the Book," Esin Atıl, ed., *Turkish Art* içinde, Washington, D.C., 1980.

"Islamic Women as Rulers and Patrons," *Asian Art* 6 (1993), s. 1-12.

"Ottoman Miniature Painting under Sultan Mehmed II," *Ars Orientalis* 9 (1973), s. 103-20.

Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent. Washington, D.C., 1986.

"The 'Surname-i Vehbi': An Eighteenth-Century Ottoman Book of Festivals," doktora tezi, University of Michigan, 1969.

Turkish Art of the Ottoman Period. Washington, D.C., 1973.

Atiya, Nayra. *Khul-khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*. Syracuse, 1984 [1982].

'Avde ('Abdülkadir). *et-Teşriü'l-cina'ii'l-Islami*. c. I. Kahire, 1992.

Baer, Gabriel. "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrîr of 1546," *AAS* 17 (1983), s. 9-27

Barakat, Halim. "The Arab Family and the Challenge of Social Transformation," *WFME* içinde.

Barkan, Ömer [Lûtfi]. "Edirne Askerî Kassamı'na âit Tereke Defterleri (1545-1649)," *Belgeler* 3/5-6 (1966).

------ *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*. 2 c. Ankara, 1972-79.

Barkan, Ömer Lûtfi, ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*. İstanbul, 1970.

Barkan, Ömer Lûtfi, ve Enver Meriçli. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*. Ankara, 1988.

Barnai, Yaakov. "Kavim le-Toledot ha-Hevrah ha-Yehudit be-Izmir be-Shilhei ha-Me'ah ha-18 u-ve-Reshit ha-19 (18. yy. Sonu ve 19. yy. Başında Yahudi Cemaatlerine dair Notlar)," *Tsiyon* 47/2 (1982), s. 56-76.

Baron, Beth. "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt," *WMEH* içinde.

The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press. New Haven, 1994.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi. Ankara, 1992.

Bates, Ülkü. "The Architectural Patronage of Ottoman Women," *Asian Art* 6 (1993), s. 50-65.

"Women as Patrons of Architecture in Turkey," *WMW* içinde.

Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhakeme Hukuku.* İstanbul, 1986.

Beck, Lois, ve Nikki Keddie, ed. *Women in the Muslim World* [*WMW*]. Cambridge, MA, 1978.

Behnesi, Ahmed Fethi. *ez-Ziya fi' ş-şeri'ati'l-İslamiyye.* Kahire, 1988.

Beldiceanu-Steinherr, Irène. "La Cappadoce à l'époque turque," *Le aree omogenee della civiltà rupestre nell ambito dell'impero bizantino: La Cappadocia.* Galatina, 1981.

Berik, Günseli. "Zur gesellschaftlichen Lage von Teppichknüpferinnen: Formen weiblicher Unterdrückung und Strukturen ländlich industrieller und landwirtschaftlicher Tätigkeit," *Aufstand im Haus der Frauen: Frauenforschung aus der Türkei,* içinde, ed. Aylâ Neusel, Şirin Tekeli, ve Meral Akkent. Berlin, 1991.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal, 1964.

Binney, 3. Edwin. *Turkish Miniature Paintings and Manuscripts from the Collection of Edwin Binney, 3rd.* New York, 1973.

Binyon, Laurence, ve diğ. *Persian Miniature Painting.* Londra, 1993.

Blochet, E. *Catalogue des manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale.* Paris, 1932.

Boppe. A. *Les peintures du Bosphore au dix-huitème siècle.* Paris, 1911.

Boulding, Elise, ve diğ., ed. *Handbook of International Data on Women.* New York, 1976.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Cambridge, MA, 1984.

Language and Symbolic Power, ed. John B. Thompson. Cambridge, MA, 1993 [1991].

Outline for a Theory of Practice. Cambridge, 1988.

Broude, Norma, ve Garrad, Mary, ed. *The Expanding Discourse: Feminism and Art History.* New York, 1992.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley, 1987.

"Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," *Anthropology and the Study of Religion* içinde, ed. F. Reynolds ve R. Moore. Chicago, 1984.

el-Ceberti ('Abdürrahman). *'Acaibü'l-âsâr fi't-teracim ve'l-ahbâr.* 7 c. Kahire, 1959-67

Cin, Halil. *Eski hukukumuzda Boşanma*. Ankara, 1976.

Cixous, Hélène. "The Laugh of the Medusa," *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism* içinde, ed. Robyn R. Warhol ve Diane Price Herndl. New Brunswick, NJ, 1991.

Clot Bey. *Lemha 'amme ila Mısr,* çev. Muhammed Mes'ud. c. I. Kahire, t.y.

------ *Lemha 'amme ila Mısr,* çev. Muhammed Mes'ud. c. 2. Kahire, 1982.

Cole, Juan R.I. "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt," *IJMES* 13 (1981), s. 394-407

Cosgrove, Denis. "Power and Place in Venetian Territories," *The Power of Place* içinde, ed. J.A. Agnew ve J. S. Duncan. Boston, 1989.

Coulson, Noel. "Muslim Custom and Case Law," *The World of Islam* 6 (1959), s. 13-24.

Coulson, Noel, ve Doreen Hinchcliffe. "Women and Law Reform in Contemporary Islam," *WMW* içinde.

Crecelius, Daniel. "Incidence of Waqf Cases in Three Kahire Courts," *JESHO* 29 (1986), s. 176-89.

The Roots of Modern Egypt. Minneapolis, 1981.

Çağman, Filiz. "Catalogue," *9000 Years of the Anatolian Woman* içinde, ed. Günsel Renda. İstanbul, 1994.

"Şahname-i Selim Han ve Minyatürleri," *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), s. 411-42.

------ "Sultan Mehmet II. Dönemine ait bir Minyatürlü Yazma: Külliyat-i Katibi," *Sanat Tarihi Yıllığı* 6 (1974), s. 333-46.

------ "Turkish miniature Painting," Ekrem Akurgal, ed., *The Art and Architecture of Turkey* içinde, New York, 1980.

Çağman, Filiz, ve Zeren Tanındı. *Topkapı Sarayı Museum: Islamic Miniature Painting.* İstanbul, 1979.

Davis, Fanny. *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918.* New York, 1986.

Davis, Ralph. *Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century.* Londra, 1967.

ed-Debbağ, 'Abdulhalik. *Mu'cemü'l-emsali'l-'ammiyye fi'l-Musul.* Bağdad, t.y.

ed-Dehebi, Idvar Gali, *İ'adetü'n-nazar fi'l-ahkâmi'l-cina'iyye.* Kahire, 1988 [1970].

Delaney, Carol. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society.* Berkeley, 1991.

Dengler, Ian C. "Turkish Women in the Ottoman Empire," *WMW* içinde.

Dirks, Sabine. *La famille musulmane turque*. Paris. 1969.

ed-Divace, Sa'id. *Cevami'ü'l-Musul fi muhtelifi'l-'unsur*. Musul, 1968.

------ *Mekalidü'z-zevac fi'l-Musul*. Musul, 1972.

D'Ohsson, Mouradgea. *Tableau général de l'Empire othoman*. 7 c. Paris, 1787-1820.

Duben, Alan. "Turkish Families and Households in Historical Perspective," *Journal of Family History* 10 (1985), s. 75-79.

Duben, Alan, ve Cem Behar. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*. Cambridge, 1991.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul, 1972.

Edhem, Fehmi, ve Ivan Stchoukine. *Les manuscrits orientaux illustrés de la bibliothèque de l'Université de Stamboul*. Paris, 1933.

Emecen, Feridun M. *XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara, 1989.

Encyclopaedia of Islam. 1. bas. Leiden, 1913-36.

Encyclopaedia of Islam. Yeni bas. Leiden, 1960--.

Erünsal, İsmail. "Türk Edebiyatı Tarihi'nin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine ait bir İn'âmât Defteri," *Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-80), s. 309-10, 321-22, 330, 334, 339.

Esin, Emel. *Ottoman Empire in Miniatures*. İstanbul, 1988.

Turkish Miniature Painting. Rutland, VT, 1960.

Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, 1982.

Ettinghausen, Richard. *Turkey: Ancient Miniatures*. New York, 1961.

------ *Turkish Miniatures from the 13th to the 18th Century*. New York, 1965.

Farah, Madelain. *Marriage and Sexuality in Islam*. Salt Lake City, 1984.

Faroqhi, Suraiya. "Land Transfer, Land Disputes and Askeri Holdings in Ankara (1592-1600)," *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan* içinde, ed. Robert Mantran. Paris. 1980.

------ *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri*. Cambridge, 1987

Ferdows, Adele K., ve Amir H. Ferdows. "Women in Shi'i Fiqh: Images Through the Hadith," *Women and Revolution in Iran* içinde, ed. Guity Nashat. Boulder, 1983.

Fernea, Elizabeth, ed. *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* [*WFME*]. Austin, 1985.

Fernea, Elizabeth, ve Basima Bezirgan, ed. *Middle Eastern Women Speak*. Austin, 1977

Findly, Ellison Banks. "The Pleasure of Women: Nur Jahan and Mughal Painting," *Asian Art* 6 (1993), s. 66-86.

Fitnat Hanım. *Divan-ı Fitnat Hanım.* İstanbul, t.y.

Fiume, Giovanna. "The Old Vinegar Lady, or the Judicial Modernization of the Crime of Witchcraft," çev. Margaret A. Gallucci. *History From Crime* içinde, ed. Edward Muir ve Guido Ruggeiero. Baltimore, 1994.

Fleischer, Cornell H. "From Seyhzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural origins of the Ottoman Nasihatname," *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey* içinde, ed. Heath Lowry ve Ralph S. Hattox. İstanbul, 1990.

Fletcher, James Phillips. *Notes From Nineveh.* 2 c. Londra, 1850.

Fluehr-Lobban, Carolyn. "Issues in the Sharia Child Custody Law of the Sudan," *Northeast African Studies* 4/2 (1982).

Foucault, Michel. "Governmentality," *Studies in Governmentality* içinde, ed. G. Burchell, ve diğ., Chicago, 1991.

The History of Sexuality. c. I: *An Introduction.* New York, 1980.

------ *The History of Sexuality.* c. I: *An Introduction.* Cambridge, MA, 1984.

Fox-Genovese, Elizabeth. *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism.* Chapel Hill, 1991.

"Placing Women's History in History," *New Left Review* 133 (1982), s. 5-29.

Friedl, Erika. "The Dynamics of Women's Sphere of Action in Rural Iran," *WMEH* içinde.

Women of Deh Koh. Washington. D.C., 1989.

Fukasawa, Katsumi. *Tolierie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille.* Paris, 1987.

Galante, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie,* c. I. İstanbul, 1985.

el-Gazzi, Kemaleddin. *Nehrü'z-zeheb fi tarih-i Haleb.* 3 c. Halep, 1920-23.

Gellately, Robert. *Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft: Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933-1945,* çev. Karl ve Heidi Nicolai. Paderborn, 1993.

Gerber, Haim. "Le-Toledot ha-Yehudim be-Kushtu be-Me'ot 17-18 (17.-18. yüzyıllarda İstanbul Yahudileri)," *Pe'amim* 12 (1982), s. 27-46.

"Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700," *IJMES* 12 (1980), s. 231-44.

------ *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective.* Albany, 1994.

"The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne," *AAS* 17 (1983), s. 29-45.

Giddens, Anthony. "Time, Space, and Regionalization," *Social Relations and Spatial Structures* içinde, ed. Derek Gregory ve John Urry. Londra, 1985.

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

Göçek, Fatma Müge, ve Shiva Balaghi, ed. *Reconstructing Gender in the Middle East: Power, Identity and Tradition.* New York, 1994.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Divan Edebiyatı Beyanındadır.* İstanbul, 1945.

Goody, Jack, ve S. J. Tambiah, ed. *Bridewealth and Dowry.* Cambridge, 1973.

Gouma-Peterson, Thalia, ve Patricia Mathews. "The Feminist Critique of Art History," *Art Bulletin* 69 (1987), s. 326-57.

Grandmoulin, J. *Le droit pénal égyptien indigène.* 2 c. Kahire, 1908.

Grube, Ernst. *Islamic Painting from the 11th to the 18th Century. The Collection of Hans P. Kraus.* New York, 1972.

------ "Miniatures in Istanbul Libraries," 2 kısım. *Pantheon* 20 (1962), s. 213-26, 306-13.

"Notes on Ottoman Painting in the 15th century," *Essays in Islamic Art and Architecture* içinde, ed. Abbas Daneshvari. Malibu, 1981.

"Painting," *Tulips, Arabesques and Turbans* içinde, ed. Yanni Petsopoulos. Londra, 1982.

Haeri, Shahla. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran.* Syracuse, 1989.

Hamilton, Charles. *The Hedàya, or Guide; A Commentary on the Mussulman Laws.* 4 c. Londra, 1971.

Harding, Sandra. G. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives.* Ithaca, 1991.

Harris, Kevin. *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible.* New York, 1984.

Haskafi (Muhammed Alaüddin). *The Durr-ul-Mukhtar by Muhammad Ala-ud-Din Haskafi, Being the Commentary of the Tanvirul Absar of Muhammad bin abdullah Tamartashi.* çev. B.M. Dayal. Lahor, [1913].

Hatem, Mervat. "The Politics of Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth- and Nineteenth-Century Egypt," *Feminist Studies* 12 (1986), s. 250-74.

Hathaway, Jane. "Marriage Alliances among the Military Households of Ottoman Egypt," *Annales Islamologiques* 29 (1995), s. 133-49.

Hay, Douglas, ve diğ. *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England.* New York, 1975.

Helly, Dorothy O., ve Susan Reverby, ed. *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History*. Ithaca, 1992.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford, 1973.

Hobsbawm, Eric, ve Terence Ranger, ed. *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1984 [1983].

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. 3 c. Chicago, 1974.

Holbrook, Victoria Rowe. "Originality and Ottoman Poetics: In the Wilderness of the New," *JAOS* 112/3 (1992), s. 440-54.

"A technology of Reference: Divan and Anti-Divan in the Reception of a Turkish Poet," *Edebiyat: the Journal of Middle Eastern Literatures* 4/1 (1993), s. 49-61.

------ *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*. Austin, 1994.

Holt, Peter M. "The Last Phase of the Neo-Mamluk Regime in Egypt," *L'Egypte au xix siècle*. Aix-en-Provence, 1982.

------ *Political and Social Change in Modern Egypt*. Londra, 1968.

Hugill, Peter. "Home and Class among an American Landed Elite," *The Power of Place* içinde, ed. J. A. Agnew ve J. S. Duncan. Boston, 1989.

Hunt, Lynn. "The Unstable Boundaries of the French Revolution," *A History of Private Life, from the Fires of Revolution to the Great War* içinde, ed. Michelle Perrot. Cambridge, MA, 1990.

------ ed. *The New Cultural History*. Berkeley, 1989.

İbn Bezzaz. *Fetâvâ*. Bulak'ta *el-Fetavaü'l-Hindiyye* kenarına basılmış. 1310/1892-93.

el-'İmadi ('Ali). *el-'Ukudü'd-dürriye*. Bulak, 1330/1882-83.

Imber, Colin. "'Involuntary' Annulment of Marriage and Its Solutions in Ottoman Law," *Turcica* 25 (1993), s. 39-73.

------ "Zinâ in Ottoman Law," *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* içinde, ed. J. -L. Bacqué-Grammont ve Paul Dumont. Louvain, 1983.

İnalcık, Halil. "Ottoman Galata, 1453-1553," *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, recherches sur la ville ottomane: Le cas du quartier de Galata* içinde, ed. Edhem Eldem. İstanbul, 1991.

"Şikayet Hakkı: Arz-i Hal ve Arz-i Mahzar'lar," *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1983), s. 33-54.

Irigary, Luce. *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Porter (Carolyn Burke ile). Ithaca, 1985.

Ivanova, Svetlana. "The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumeli," *WFDL* içinde.

Jenkins, D., ve M. E. Owen, ed. *The Welsh Law of Women*. Cardiff, 1980.

Jennings, Ronald C. "Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580-1640," *SI*78 (1993), s. 155-67.

"The Judicial Registers (Şer'î Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History," doktora tezi, University of California-Los Angeles, 1972.

"The Population, Society and Economy of the Region of Erciyes Dağı in the 16th Century," *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* içinde, ed. J. -L Bacqué-Grammont ve Paul Dumont. Louvain, 1983.

"Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum," *IJMES* 7 (1976), s. 21-57.

"Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *JESHO* 18 (1975), s. 53-114.

Jones, Ann Rosalind. *The Currency of Eros: Women's Love Lyric in Europe, 1540-1620*. Bloomington, 1990.

------ "Writing the Body: Toward an Understanding of l'écriture feminine," *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism* içinde, ed. Robyn R. Warhol ve Diane Price Herndl. New Brunswick, NJ, 1991.

Kâğıtçıbaşı, Çiğdem, ed. *Sex Roles, Family, and Community in Turkey*. Bloomington, 1982.

Kandiyoti, Deniz. "Bragaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2/3 (1988), s. 274-90.

"Sex Roles and Social Change: A Comparative Study of Turkey's Women," *Signs* 3 (1977), s. 57-73.

------ "Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel," *Feminist Issues 8* (1988), s. 35-50.

"Strategies for Feminist Scholarship in the Middle East," Ortadoğu Araştırmaları Derneği 27. Yıllık Toplantısına (1993) sunulan ve daha bonra basılı halde dağıtılan bildiri.

------ ed. *Women, Islam and the State*. Philadelphia, 1991.

Kanunü'l-'ukubat hesab-ı ahdesü't-ta'dilat. Kahire, 1988.

Karamustafa, Ahmed. *God's Unruly Friends*. Salt Lake City, 1994.

Karpat, Kemal. *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison, WI, 1985.

Kaya, İ. Güven. "Dükaginzâde Taşlıcalı Yahyâ Beğ'-in Şiirlerinde Cinsellik," *JTS* 14 (1990).

Keddie, Nikki R., ve Beth Baron, ed. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* [*WMEH*]. New Haven, 1991.

Kemp, Percy. "Mosul and Mosuli Historians in the Jalili Era," doktora tezi, Oxford University, 1979.

Kevorkian, Raymond, ve Paul Paboudjian, ed. *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*. Paris. 1992.

Khoury, Dina Rizk. "Drawing Boundaries and Defining Spaces: Women and Space in Ottoman Iraq," *WFDL* içinde.

------ "The Introduction of Commercial Agriculture in the Province of Mosul and Its Impact on the Peasantry," *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* içinde, ed. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak. Albany, 1991.

"Iraqi Cities in the Early Modern Period," *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 5-6 (1992), s. 45-64.

State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834. Cambridge University Press, 1998.

Kuhnke, LaVerne. *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*. Kahire, 1992 [Berkeley. 1990].

"'The Doctoress' on a Donkey: Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt," *Clio Medica* 9 (1974), s. 193-205.

Kunt, I. Metin. "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment," *IJMES* 5 (1974), s. 233-39.

Kuran, Aptullah. *Sinan, the Grand Old Master of Ottoman Architecture*. Washington, D. C., 1987

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. 5. bas. New York, 1973.

Lanza, Dominico. *Müzakeretü'l-Dominico Lanza fi'l-Musul fi'l-karnü's-semini'l-aşer*. Musul, 1951.

Latifi (Kastamonılı). *Tezkire-i Latifi*. İstanbul, 1314/1896.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Londra, 1991.

el-Levend, 'Abdülhalim. *Nezre fi zecelü'l-Musul*. Musul, 1968.

Levend, Agâh Sırrı. *Divan Edebiyatı: Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul, 1943.

Levine, Ned. "Social Change and Family Crisis-The Nature of Turkish Divorce," *Sex Roles, Family, and Community in Turkey* içinde, ed. Çiğdem Kâğıtçıbaşı. Bloomington, 1982.

Leyla Hanım. *Divan-ı Leyla Hanım.* İstanbul, 1299/1881-82.

Linant de Bellefonds, Y. *Traité de droit musluman comparé.* 3 c. Paris, 1965-73.

Lindner, Rudi. *Nomads and Ottoman in Medieval Anatolia.* Bloomington, 1983.

Loriga, Sabina. "A Secret to Kill the King: Magic and Protectic in Piedmont in the Eghteenth Century," çev. Margaret A. Gallucci ve Corrada Curry. *History from Crime* içinde, ed. Edward Muir ve Guido Ruggiero. Baltimore, 1994.

el-Malik (Halil b. İshak). *Muhtasar-ı Halil.* Kahire, t.y.

Mantran, Robert. "Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul During the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. B. Braude ve B. Lewis. 2 c. Boston, 1973.

Marcus, Abraham. "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo," *JESHO* 26 (1983), s. 137-63.

The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century. New York, 1989.

Marcus, Julie. "History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present," *Gender and History* 4/2 (1992), s. 147-74.

------ *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey.* Londra/Atlantic Highlands, NJ, 1992.

Marefat, Roya. "Timurid Women: Patronage and Power," *Asian Art* 6 (1993), s. 28-49.

Marsot, Afif Lutfi es-Seyyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali.* Cambridge. 1984.

"The Revolutionary Gentlewomen in Egypt," *WMW* içinde.

------ ed. *Society and the Sexes in Medieval Islam.* Malibu, 1979.

Mayer, Ann Elizabeth. "Libyan Legislation in Defense of Arabo-Islamic Sexual Mores," *American Journal of Comparative Law* 28 (1980), s. 287-313.

Maza, Sarah. *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France.* Berkeley. 1993.

McGowan, Bruce. *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri.* Ankara, 1983.

Mecelletü'l-kanun: Ahkâm-ı nakd. Kahire, 1935.

Mecelletü'l-kanun ve'l-iktisad. Ahkâm-ı mahkemetü'n-nakd. Kahire, 1936.

Meeker, Michael. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs," *IJMES* 7 (1976), s. 243-70, 383-422.

Mehmed b. Mustafa b. Mahmud (İstanbullu Hacibzade). "[Sakk Defteri] *Bizaatü'l-Hükkâm fi İhkâmi'l-Ahkâm,*" yazma, özel nüsha.

Meninski, Francisci. *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum.* 4 c. Vienna, 1780-1802.

Menocal, Maria Rosa. *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyric.* Durham, 1994.

Menski, Werner F. "The Reform of Islamic Family Law and a Uniform Civil Code for India," *Islamic Family Law* içinde, ed. Chibli Mallat ve Jane Connors. Londra, 1990.

Meredith-Owens, G. M. *Turkish Miniatures.* Londra, 1963.

------ ed. *Meşâ'ir üş-şu'râ or Tezkire of 'Aşık Çelebi.* Londra, 1971.

el-Merginani ('Ali ibn Ebu Bekr). *el-Hidaye.* Kahire, 1970.

The Hedàya, çev. Charles Hamilton. Londra, 1870.

Meriwether, Margaret L. "The Notable Families of Aleppo, 1770-1830: Networks and Social Structure," doktora tezi, University of Pennsylvania, 1981.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Gözden geç. bas. Bloomington, 1987 [1975].

"The Patriarch in the Moroccan Family," *Women's Status and Fertility in the Muslim World* içinde, ed. Wames Allman. New York, 1978.

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, çev. Mary Jo Lakeland. Reading, MA, 1992 [1991].

Meron, Ya'akov. *L'obligation alimentaire entre époux en droit musluman hanéfite.* Paris, 1971.

Mısır Hükümeti. Darü'l-İfta. *el-Fataviü'l-İslamiyye.* c. 8-10. Kahire, 1982.

Mısır Hükümeti. Mahkemetü'n-Nakd. *Mecmu'atü'l-ahkâmi's-sadire mine'l-hay'ai'l-'ama l'il-mevâdi'l-Cina'iyye.* Kahire, 1973-83.

Milstein, Rachel. *Miniature Painting in Ottoman Baghdad.* Costa Mesa, 1990.

Minai, Naila. *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East.* New York, 1981.

Minces, Juliette. *The House of Obedience: Women in Arab Society.* Londra, 1980.

Minorsky, V. *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures.* Dublin. 1958.

Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası.* Ankara, 1990.

Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory.* Londra, 1985.

Montagu, Lady Mary Wortley. *Letters from the Levant during the Embassy to Constantinople 1716-18.* New York, 1971.

Moore, Henrietta L. *Feminism and Anthropology.* Minneapolis, 1988.

Moreh, Shmuel, çev. *Napoleon in Egypt, al-Jabarti's Chornicle of the French Occupation.* Princeton, 1993.

Muhammed 'Ali Bey. "Fi'l-emrazı alati tenşe ani'l-haml fi adai'd-devreti'l-demeviyye," *Ya'sube't-Tıbb*, no. 12 (24 Şaban 1282 H.).

Muir, Edward, ve Ronald F. E. Weissman. "Social and Symbolic Places in Renaissance Venice and Florence," *The Power of Place* içinde, ed. J. A. Agnew ve J. S. Duncan. Boston, 1989.

Muir, Edward, ve Guido Ruggiero. "Afterword: Crime and the Writing of History," *History from Crime* içinde, ed. Edward Muir ve Guido Ruggiero. Baltimore, 1994.

Musallam, Basim F. *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century.* Cambridge, 1983.

Mübarak ('Ali). *el-Hitatü'l-cedide li-Mısri'l-Kahira ve-mudunihe ve biladü'l-kadime ve şehire.* 20 c. Bulak, 1889-1990.

Mülhak mecelletü'ş-şu'uni'l-kaza'iyye: Ahkâm-ı mahkemetü'n-nakd ve'l-ibram. Kahire, 1935.

Naima (Mustafa). *Tarih-i Naima.* 6 c. İstanbul, 1280/1863-64.

Nashat, Guity, ed. *Women and Revolution in Iran.* Boulder, 1983.

Nasir, Jamal J. *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation.* Londra, 1990.

Necipoğlu, Gülru. *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Cambridge, MA, 1991.

Nelson, Cynthia, "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World," *American Ethnologist* 1 (1974), s. 551-63.

Nicholson, Linda. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family.* New York, 1986.

Nour, Antoine Abdel. *Introduction à l'histoire urbane de la Syrie ottomane.* Beyrut, 1980.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family.* New York, 1989.

Ongan, Halit. *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicili.* Ankara, 1958.

------ *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili.* Ankara, 1974.

Ortaylı, İlber. "XVII-XIX. Yüzyıllarda Galata," *Tarih Boyunca İstanbul Semineri.* İstanbul, 1989.

el-Ömeri, Muhammad Emin. *Menhalü'l-evliya ve meşrebü'l-esfiya min evliya Musuli'l-Hezba.* Musul, 1968.

Öz, Tahsin. "Barbaros'un Otantik Resmi," *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi* 3 (1936), s. 155-58.

------ "Hünername I," *Journal of the Palestine Oriental Society* 18 (1938), s. 167-71.

Özdeğer, Hüseyin. *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri.* İstanbul, 1988.

------ *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livâsı.* İstanbul, 1988.

Öztürk, Said. *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri.* İstanbul, 1995.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.* 3 c. İstanbul, 1971-73 [1946-54; 1983].

Papadopoullos, Theodore H. *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination.* Brookfred. VT. 1990.

Peirce, Leslie P. "Beyond Harem Walls: Ottoman Royal Women and the Exercise of Power," *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History* içinde, ed. Dorothy O. Helly ve Susan Reverby. Ithaca, 1992.

------ *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* New York/Oxford, 1993.

"'She Is Trouble and I Will divorce Her': Orality, Honor, and Divorce in the Ottoman Court of 'Aintab," *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Pietry* içinde, ed. G. Hambly. Cambridge, MA, 1997

"Shifting Boundaries: Images of Ottoman Royal Women in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Critical Matrix* 4 (1988), s. 43-81.

Philipp, Thomas. "Feminism and Nationalist Politics in Egypt," *WMW* içinde.

Porter, Sir James. *Turkey, Its History and Progress.* 2 c. Londra, 1854.

Poulter, Sebastian. "The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims," *Islamic Family Law* içinde, ed. Chibli Mallat ve Jane Connors. Londra, 1990.

Pred, Allan. "The Social Becomes Spatial, the Spatial Becomes Social," *Social Relations and Spatial Structures* içinde, ed. Derek Gregory ve John Urry. Londra, 1985.

al-Qazzaz, Ayad. *Women in the Middle East and North Africa: An Annotated Bibliography.* Austin, 1977.

er-Rafi'i, 'Abdürrahman. *Muhammed 'Ali.* Kahire, 1951.

Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au xviii siècle.* 2 c. Şam, 1974.

Rauf, 'Imad 'Abdusselam. *el-Musul fi'l-'ahdi'l-'Osmani: Fetretü'l-hükmi'l-mahali.* Necef, 1976.

Redhouse, Sir James W. A. *Turkish and English Lexicon.* Constantinople [İstanbul], 1921 [1890].

Redhouse, Sir James W., ve diğ. *New Redhouse Turkish English Dictionary.* İstanbul, 1981 [1968].

Refik [Altınay], Ahmed. *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı.* İstanbul, 1988.

Reindl-Kiel, Hedda. "A Woman Timar-Holder in Ankara Province during the Second Half of the 16th Century," *JESHO* 40 (1997), 2, s. 207-238.

Reinhart, A. Kevin. "Impurity/No Danger," *History of Religions* 30/1 (1990), s. 1-24.

er-Remli (Hayreddin ibn Ahmed). *Kitabü'l-fetâvâi'l-kübra li-nef'i'l-birriye.* Bulak, 1273/1856-57.

Renda, Günsel. *Batılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı, 1700-1850.* Ankara, 1977

"Europe and the Ottomans," *Akten des XXV. Internationalen Kongresses für Kunstgeshichte* içinde. Köln. 1985.

"An Illustrated 18th-Century Ottoman Hamse in The Walters Art Gallery," *The Journal of The Walters Art Gallery* 39 (1981), s. 15-32.

"New Light on the Painters of the 'zubdet al-Tawarikh' in the Museum of Turkish and Islamic Arts in İstanbul," *IVème congrés international d'art turc* içinde. Provence, 1976.

"XVIII. Yüzyılda Minyatür Sanatı," *I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi* içinde, c. 3. İstanbul, 1979.

"Topkapı Sarayı Müzesindeki H. 1321 no'lu Silsilename'nin Minyatürleri," *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), s. 443-95.

Renda, Günsel, ve diğ. *A History of Turkish Painting.* Seattle, 1988.

Roded, Ruth. "The Waqf in Aleppo: A Quantitative Analysis," Müslüman Vakıfların Sosyal ve İktisadi Yönleri Konferansına sunulan bildiri, Kudüs, 1979.

Rogers, J. M. çev. ve ed. *The Topkapı Sarayı Museum. The Albums and Illustrated Manuscripts.* Filiz Çağman ve Zeren Tanındı. Boston. 1986.

Rowson, Everett. "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists," *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* içinde, New York, 1991.

Rugh, Andrea. *Family in Contemporary Egypt.* Syracuse, 1984.

Russel, Alexander. *The Natural History of Aleppo.* 2 c. Londra, 1974.

Sabbah, Fatma A. [Fatma Mernissi]. *Woman in the Muslim Unconscious.* New York, 1984.

Sadek, Noha. "In the Queen of Sheba's Footsteps: Women Patrons in Rasulid Yemen," *Asian Art* 6 (1993), s. 14-27.

Sakisian, Armenag. "La peinture à Constantinople et abdullah Boukhari, impressionist turc du XVIII siècle," *Revue de l'art ancien et moderne* 54 (1928), s. 191-201.

"Contribution à l'iconographie de Turquie et de la Perse, XV-XIX siècles," *Ars Islamica* 3 (1933), s. 7-22.

"Turkish Miniatures," *Burlington Magazine*. September, 1945.

Salzmann, Ariel. "An ancien Régime Revisted: Privatization and Political Economy in the Egihteenth-Century Ottoman Empire," *Politics and Society* 21/4 (1993), s. 393-423.

Sayigh, Rosemary. "Roles and Functions of Arab Women," *Arab Studies Quarterly* 3/3 (1981), s. 259-74.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.

Schilcher, Linda Schatkowski. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stuttgart, 1985.

"The Lore and Reality of Middle Eastern Patriarchy," *WI* 28 (1988), s. 496-511.

Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York, 1988.

------ "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *Gender and the Politics of History* içinde, New York, 1988.

Seng, Yvonne J. "The Şer'iye Sicilleri of the İstanbul Müftülüğü as a Source for the Study of Everyday Life," *TSAB* 15 (1991), s. 307-25.

------ "Standing at the Courts of Justice: Women at the Law Courts of Early-Sixteenth-Century Üsküdar, İstanbul," *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* içinde, ed. Mindie Lazarus-Black ve Susan F. Hirsch. New York, 1994.

"The Üsküdar Estates (Tereke) as Records of Everday Life in an Ottoman Town, 1521-1524," doktora tezi, University of Chicago, 1991.

Sılay, Kemal. *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court*. Bloomington, 1994.

"Ortaçağ Estetiği, Osmanlılar ve Postmodern Roman(s)çılarımız," *Varoş* 1 (1994), s. 9-15.

Sirman, Nükhet. "State, Village and Gender in Western Turkey," *Turkish State, Turkish Society* içinde, ed. Andrew Finkel ve Nükhet Sirman. Londra, 1990.

Smith, Dorothy. *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston, 1990.

Smith, Jane I. "The Experience of Muslim Women," *The Islamic Impact* içinde, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, ve diğ., Syracuse, 1984.

Women in Contemporary Muslim Societies. Lewisburg, PA, 1980.

Society for the Dissemination of Useful Knowledge. *Atlas of the Society for the Dissemination of Useful Knowledge*. Londra, 1836.

Sonbol, Amira, ed. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* [*WFDL*], Syracuse, 1996.

Spectorsky, Susan A., ed. ve çev. *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin. 1993.

Staffa, Susan Jane. "Dimensions of Women's Power in Historic Kahire," *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Profesör Wadie Jwaideh* içinde, ed. Robert Olson. Barttleboro, VT, 1987.

Starr, June. *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*. Leiden, 1978.

Stchoukine, Ivan. "Un manuscrit illustré de la Bibliothèque de Beyazid II," *Ars Asiatiques* 24 (1971), s. 9-22.

"Miniatures turques du temps de Mohammad II," *Ars Asiatiques* 15 (1967), s. 47-50.

La Peinture turque d'après les manuscrits illustrés. 2 kısım. Paris, 1966-71.

Steinsaltz, Adin. *The Essential Talmud*, çev. Chaya Galai. New York, 1976.

Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford, 1966 [1994].

eş-Şafi'i (Ebi 'Abdullah Muhammed b. İdris). *el-Umm*. c. 6. Kahire, t.y.

Şemdanizade (Fındıklılı Süleyman). *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi-Mür'i't-Tevârih*. 3 c. İstanbul, 1976-81.

Şeni, Nora. "Ville ottomane et représentation du corps féminin," *Les Temps Modernes* 41/456-58 (1984), s. 66-95.

Şeref Hanım. *Divan-ı Şeref Hanım*. İstanbul, 1284/1867.

eş-Şeybani ('Abdülkadir). *Neylü'l-ma'arib bi şerh-i delili't-talib*. c. I. Kahire, t.y.

Şirvani, Mirza Ali Ekber Sabir Tahirzade. *Hophopname*. Baku, t.y.

Tapper, Nancy. "Mysteries of the Harem? An Anthropological Perspective on Recent Studies of Women of the Muslim Middle East," *Women's Studies International Quarterly* 2 (1979), s. 481-87.

Thys-Şenocak, Lucienne. "Unfinished Business: The Mosque Complex of Yeni Valide Cami in İstanbul," doktora tezi, University of Pennsylvania, 1994.

Titley, Norah. *Miniatures from Turkish Manuscripts*. Londra, 1981.

Toledano, Ehud. *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890*. Princeton, 1982.

Tomiche, Nada. "The Situation of Egyptian Women in the First Half of the 19th Century," *Beginnings of Modernization in the Middle East* içinde, ed. W. R. Polk ve R. I. Chambers. Chicago, 1968.

Torre, Angelo. "Feuding, Factions and Parties: The Redefinition of Politics in the Imperial Fiefs of Langhe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," çev. Corrada Curry. *History from Crime* içinde, ed. Edward Muir ve Guido Ruggiero. Baltimore, 1994.

Tucker, Judith E. "Decline of the Family Economy in Mid-Nineteeth-Century Egypt," *Arab Studies Quarterly* 1 (1979), s. 245-71.

"Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage," *Journal of Family History* 13/2 (1988), s. 165-79.

"Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of nineteenth Century Egypt," *IJMES* 15 (1983), s. 321-36.

"Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nablus," *WMEH* içinde.

Women in Nineteenth-Century Egypt. Cambridge, 1985 [Kahire ed., 1986].

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, 1977.

Uluçay, M. Çağatay. "The Harem in The XVIIIth Century," *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses* içinde. Wiesbaden, 1959.

United Nations. *1987 United Nations Demographic Yearbook*. New York, 1989.

------ *1972 United Nations Demographic Yearbook*. New York, 1973.

The World's Women 1970-1990: Trends and Statistics. New York, 1991.

Utas, Bo, ed. *Women in Islamic Societies: Social Attitudes and Historical Perspectives*. Londra, 1983.

'Uteybe, Muhammed Behcet. *Muhadarat fi'l-fikhi'l-cina'ii'l-İslami*. Kahire, 1983.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara, 1984.

Ünver, A. Süheyl. "L'album d'Ahmed Ier," *Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli*. 1963. 127-62.

Levni. İstanbul, 1951.

------ *Ressam Levni: Hayatı ve Eserleri*. Ankara, 1949.

Ressam Nigari: Hayatı ve Eserleri. Ankara, 1946.

Üyepazarcı, Erol, ed. *İkinci Mahmut'un İstanbul'u: Bostancıbaşı Sicilleri*. İstanbul, 1992.

Veinstein, Gilles. "Le patrimoine foncier de Panayote Bénakis, Kocabaşı de Kalamata," *Raiyyet Rüsûmu, Essays Presented to Halil İnalcık* içinde, ed. Bernard Lewis, ve diğ., *JTS* 11 (1987), s. 211-33.

Waines, David. "Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies: A Review Article," *CSSH* 24/2 (1982), s. 642-59.

Walkowitz, Judith R. *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*. Chicago, 1992.

Walther, Wiebke. *Woman in Islam*. Londra, 1981 [Leipzig, 1980].

Women in Islam: From Medieval to Modern Times, sunuş Guity Nashat. gözden geç. bas. Princeton, 1993 [1992].

White, Charles. *Three Years in Constantinople*. 3 c. Londra, 1845.

Woods, John E. *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*. Chicago, 1976.

Wunder, Heide. "Er ist die Sonn, sie ist der Mond," *Frauen in der frühen Neuzeit* içinde. Münih, 1992.

Yediyıldız, Baheddin, ve Ünal Üstün. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları.* Ankara, 1992.

Yetkin, Suut Kemal. *L'ancienne peinture turque, du XIIe au XVIIIe siècle.* Paris, 1970.

Youssef, Nadia Haggag. "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women," *WMW* içinde.

"Women and Agricultural Production in Muslim Societies," *Comparative International Development* 3/1 (1977), s. 41-88.

Women and Work in Developing Countries. Berkeley, 1974.

Zarrienbaf-Shahr, Fariba. "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century," *WFDL* içinde.

Ze'evi, Dror. "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives," *IJMES* 27 (1995), s. 157-73.

Zenun, Yusuf. *el-'Ama'irü's-sekeniyye fi medineti'l-Musul.* Musul, t.y.

Zilfi, Madeline C. "Elite Circulation in the Ottoman Empire," *JESHO* 26 (1983), s. 318-64.

------ "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (1986), s. 251-69.

The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800). Minneapolis, 1988 [1987].

------ "Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources," Georgetown University'de "Sources for the Study of Women in Islamic Societies" başlıklı Yuvarlak Masa'ya sunulan bildiri, Nisan 11, 1996.

"Women and Society in the Tulip Era," *WFDL* içinde.

DİZİN

Abdullah (Yenişehirli) 77
Abu-Lughod, Lila 165
adalet: arama geleneği 241-250; İstanbul 'a başvurma 26; padişahtan ve şahtan istemek 242
Adana 22
Afife Gannem 127
Afife Kabbad Bey 140
Afife Nasreddin Bey 140
Ahilik 172
ahkâm defterleri 243
Ahmed Cezmeti (tüccar) 140
Ahmed I. albümü 151, 157
Ahmed III. 77, 152
Ahmed Paşa (Mevtab) 140
Ahmed Paşa (Yakın) 138
Ahmed Şurayyif 139
Ahmed Zuhrevi 141
Ahmed, Leila 3
akıl 165
Ali (Çatalcalı) 275
Ali (Hz.) 106, 107, 116
Ali Çelebi 263
Ali Gad el-Hak (el-Ezher Şeyhi) 218
And, Metin 148
Ankara 59, 174, 176
annelik 65, 70, 222-240
Artinian, Vartan 56
Asyut 73, 211
Âşık Çelebi 202
Atabe olayı 204, 217
ataerkillik 23, 48, 69, 75, 102, 188, 190, 191, 282
Atasoy, Nurhan 147
Atayi 158, 159
Atıl, Esin 147
Atiya, Nayra 2
Avrat Hamamı 174
Avrat Pazarı 174
avret 174, 175, 182, 214
Ayıntab/Antep 22, 163, 169, 174, 182
Ayşe (Abdullah kızı) 263
Ayşe (Mustafa Paşa kızı) 165
Ayşe el-Gavri 139
Ayşe Hanım (es-Sit) 37
Ayşe Hatun (Osman kızı) 60
Ayşe Hatun (Şeyh Muhammed eşi) 235
Ayverdi, Ekrem Hakkı 125

Bâb Mahkemesi 262, 263, 268
babasoyluluk 224, 228, 237, 240
Babü'l-Irak 105, 109, 117
Baer, Gabriel 1, 122, 123, 125, 127, 128, 132, 133, 136, 142
Bağdat 116; nakkaşhaneleri 149
Baki (şair) 150
bâliğ 165, 211
Barkan, Ömer Lütfi 125
Baron, Beth 47
Barthes, Roland 190

Bates, Ülkü 1
Beck, Lois 2
Behcetü'l-Fetâvâ 77-100
bennak 170, 171, 178
Berkes, Niyazi 193
beyt 119, 121
Bezzâziyye 94, 95, 97, 98
Bilaş (Todori kızı) 60
Birkatü'l-Fil 38
Boğaz 181
Bostancıbaşı defterleri 55
boşanma 81; erkeğin sınırsız hakkı 255; iki biçimi 94; karşılıklı öneriyle (mübaraa) 281; ayrıca bkz. hul, talak
Bourdieu, Pierre 49, 53, 101, 102, 184
Buhari (Abdullah) 157
Bulak 37
Bursa 13, 21, 59

Câmiü'l-fusûleyn 87
el-Ceberti 40
Celililer 105, 109
cihaz 84, 86
cinayet 8, 11, 17, 19, 20, 23, 179
cinsel ilişki 167, 207, 218, 260
cinsellik 68-70, 73, 74, 161-187, 189; modern söylem 72
Circîs (Molla) 114, 115
Circîs (Nebi) 117
Cixous, Hélène 188
Clot Bey (Antoine Barthelme) 64, 66, 67, 70, 72
Crecelius, Daniel 33, 43

Çağman, Filiz 147
çokeşlilik 255, 281
Çukur Bostan mahallesi 272

Dahil-i Babü'n-Nasr 137, 138
darülharb 207, 208
daya 67, 70
Dildade Hatun (Abdullah kızı) 268
dir (gömlek) 93
Divan-ı Hümayun 24, 242-246, 250
divanlar 150
Diyarbakır 22
diyet 16, 18, 20, 24, 211, 215, 218
doğum kontrolü 68, 69
Dürer 89, 91

ebe okulu (Mısır) 65, 66, 70, 75
ebeler 67, 69
Ebu Hanife 207, 208, 218
Ebu Yusuf 207, 218
Ebubekir b. el-Fadıl (Şeyh İmam) 87
Ebussuud Efendi (Şeyhülislam) 163, 165, 177, 243, 264, 275
écriture féminine 188, 191
écriture masculine 197
edeb 166
Edirne 152, 244
ehlibeyt 106
Emine (Mehmed Ağa kızı) 58
Emine Hatun (kahvecinin karısı) 59
Eminetullah (Abdullah kızı) 40
emlak sayımı 12
emred 169
ergenlik 85
erişkinlik 165, 166, 173, 178, 180, 211
Erkilet 14, 15, 21
Ermeniler 14, 16, 17, 23, 49, 51, 54
eşcinsellik 167
eş-erotizm 166, 167
ev içi mekânı 104, 118
Evkaf Bakanlığı (Mısır) 33, 34
Evlad Ali Bedevi 165
evlilik 39, 78, 82, 90, 173, 176, 280; ve erişkinlik 174; feshi 80; sözleşmesi 79, 81, 95, 260

Falaji, Haim 57
Faroqhi, Suraiya 48, 59, 137
Fas 255
fâsid 90
Fatma (Abdullah kızı) 273, 274
Fatma Hatun 49
Fazıl (Enderuni) 158
Fekariler 42
feminist: kuram 47, 188; tarihçiler 8
fetvalar 19, 20, 84, 85, 87-90, 98, 99, 162, 181, 224, 226, 240, 275
Filistin 259
Fitnat Hanım 195
Foucault, Michel 59, 64, 65, 75
Fox-Genovese, Elizabeth 28, 29
Friedl, Erika 102, 103

Galata 47-62; kadısı 60; mahkemesi 50, 51
garra 224
gayrimüslimler 15, 17, 22, 23, 50, 52, 54-56, 58, 61, 82, 92, 150, 184, 243, 244, 250; annelerin hızânet hakkı 231; mahkemeleri 22, 47, 56; ve şer'i mahkeme 60
el-Gazali 179
el-Gazzi Kemaleddin 125, 141
Gelibolu 244
gelin 168
Gerber, Haim 48, 59
Giddens, Anthony 101, 102
Gilbert, Sandra 189, 190
Girga 73
Gizze 209
Gubar, Susan 189, 190
Gül Ana binti Arzuman 15, 18-22, 24
Gülfem mahallesi 280

Habibe binti Sahl 261, 262
Haciye Sabah 182
hadımlar 69, 72
el-Hadi (İmam Ali) 117
hadisü'r-recm 205
hafidat 67
Hafise binti Abdülkadir Hamevi 139
hahamlar 57, 58
Halep 13, 22, 125, 126, 128, 130-136, 139, 140, 142, 143, 230
Halicü'l-Mısri 38
Hall, Stuart 191
halvetü's-sahîha 87
Hamse 158, 159
Hanbeliler 68, 207
Hanefiler 82, 262; hukuku 60, 68, 80, 83, 165, 218, 227; kadınların konumu 77
Hanım (İvaz Bey kızı) 42
hanut 36
Harding, Sandra 48
Hasan Bey 141
hasil 36
Hatime (Mustafa kızı) 271
Hattü'd-Davudiye 38
Hattü'l-Guriye 38
hatun 174, 182
hatun-ı kâinat 175
havasil 34
hetk-i ırz 205, 214
hezel 194, 195
Hıristiyanlar 10, 14, 15, 17, 18, 21, 26, 51, 54, 56, 116, 208, 211, 266; ve hul davaları 263
hıyârü'l-buluğ 80
hızânet 88, 227-232, 234, 236, 273
Hibbetullah (Hasan kızı) 141
hibe 84; bi-şartü'l-ivaz 86
himâr 93
Holt, P. M. 31, 41
Hubanname 158
hudud 206-208, 211, 213, 218

hul 81, 229, 233, 234, 251; -de aile ve çocuklar 272
Huri (Artin kızı) 60
hüccet 18, 19, 272
Hünername (1580) 148
Hürrem Sultan 177

Irigaray, Luce 188

İbrahim Paşa (Nevşehirli Damad) 14
İbrahim Paşa (Sadrazam) 179
iddet 79, 90
igtisab 215, 216
ihtibas 79
iktisab 206
îlâ 80
el-İmadi (Hamid b. 'Ali) 222, 229, 238
el-İmadi (Muhammed Şerif) 139
İmâdiyye 87
İran 2, 255; minyatürleri 145
İskenderiye 213
İslam 3; -da aile 255; hukuku 31, 59, 68, 73, 77-79, 99, 103, 205, 244, 254, 260; ideolojisi 193, 200; mezhepleri 105, 206, 208; sanatı 144; -cı literatür 255; ayrıca bkz. Hanefi, Hanbeli, Şafii vb.
İslamiyet 4, 166, 175, 218
İsmail Attar 140
İsmail Paşa (Hıdiv) 63
İstanbul 12, 15, 16, 19, 22-26, 54, 118, 123, 126-128, 130, 132, 142, 143, 147, 150, 152, 158, 159, 181, 182, 243-246, 248, 249, 259, 260, 277, 278, 280; Kadısı 262
istibdal 38
İzmir 57
İzmit 22

Jennings, Ronald 1, 48, 59, 123, 137
Jones, Ann Rosalind 191, 192, 203

ka'a 38
Kadem (Sava kızı) 15, 18-21, 23
kadı sicilleri 5, 12-14, 19, 132, 163, 165, 169, 173, 182, 213, 259, 262, 267, 268, 275; Galata 47-62
kadılar 22-26, 59, 61, 81, 212, 233, 234, 241-244, 268
kadın: deneyimi 47-49, 50, 53, 61, 62; ev içinde 101-121; ve evlilik 77-100; hakları 50, 88; kamusal mekânda 101-121; kırsal kesim 7-26; ortalama serveti 52; Osmanlı hukuk sisteminde 59; otantik yeri 4; pazarları 9; sağlığı 65, 66; şairler 188; ve iktidar 8; mekân kullanma ve algılama tarzları 104; minyatürlerde 144-160; ve mülkiyet 31-46, 77-100, 123; para kazanan 9; -ın sesi 188; siyasal rolü 9; şairler 188-203; tacirler 38, 39; tarihi 8, 27; toplumsal sınırları 47-62; ve vakıflar 27-46, 122
Kadib el-Ban (Şeyh) 116
Kadîhân 84, 86, 87
Kahire 12, 33, 37-39, 42, 204, 209, 212, 213, 249, 255
kan bağı 79
Kandiyoti, Deniz 2, 102, 282
kanunnameler 162, 170
Kanunü'l-ukubat 216, 217
Kapadokya 14, 23
Karaca Kürd (aşiret) 18
Karaman Eyaleti 13
Karamanlı 14
karı 176
Karolenj İmparatorluğu 32
Kasımiler 41, 42
Katyana (Dimitri kızı) 60

Kavsun 36, 38
Kayseri 13-17, 20-24, 26, 59
Kazdağlılar 40
Keçeci Piri mahallesi 263-265, 267, 272, 280
Keddie, Nikki 2, 47
Kemalpaşazade (Şeyhülislam) 169
Kevakibiler 140, 141
Kıbrıs 259
kız 164, 167-169, 172
Kızılbaş 184
kifât 82
kisve 274
Kitabü'l-ikrah 206
kocabaşı 10, 18, 22
Koğacı mahallesi 266
Konya 13
Koramaz nahiyesi 17
köktendinci hareket 182
köleler 34, 38, 40, 51, 66, 69, 74, 78, 80, 90, 266, 277; evliliği 88, 89
Kuhistânî 90
Kuhnke, LaVerne 3
Kuran 206, 207, 213, 218, 247, 258, 261, 272, 274
Kuveyt 218, 255
Künyetü'l-fetâvâ 98
kürtaj 67, 68, 70, 71, 75

Lane, E. W. 255
Larende 13
Lebibe Hatun (Mustafa kızı) 51
levendler 171, 172, 182
Levi, Samuel 57
Levni (Abdülcelil Çelebi) 152, 157
Leyla Hanım 199, 200
liân 79

mahalle 111-113, 116, 117, 265
Mahbube Hatun (es-Sit) 40
mahkemeler 9, 11, 12, 18, 23-26, 47, 53, 55, 56, 58, 59, 86, 119, 137, 139, 143, 163, 167, 174, 176, 180, 208-212, 216-219, 223, 224, 227, 232-238, 241, 245-248, 256, 262, 265, 282; dili 61; kâtipleri 269; sistemi 47
Mahmud II. 50
mak'ad 38
mal-ı mütekavvim 95
Malikiler 68, 207, 208, 262
Marcelir (Rubusyan kızı) 59
Marcus, Abraham 1, 123
Marcus, Julie 48, 102
Marsot, Afaf 3
Maryule (Nikola kızı) 59
Maryura (Estancu kızı) 266
Matrakçı 147
Mayer, Ann Elizabeth 2
Maza, Sara 32, 33
Meczub Ahmed 115
Medine 126
Mehmed Ali Paşa 63
mehr 32, 52, 77-100, 210, 211, 233, 236, 251, 261, 264, 266, 267, 269, 271, 273, 277, 282; değeri 94; dışında ödemeler 84; geçersiz evliliklerde 88; miktarı 96; ödeme zamanı 93; tamamlanmamış evliliklerde 90; yükümlülük olarak 87; mehr-i muaccel 84, 87, 93, 100; mehr-i musemmâ 95; mehr-i müeccel 93, 258, 263, 270; mehrü'l-misl 95
mekân 34; "okuması" 101; siyasal iktisadı 105
Mekke 126, 175
Memlûkler 27, 33, 40; sistemi 30, 31, 39, 41, 43
Meninski, Francisci 170, 172, 175
el-Meraşi (Ahmed Paşa) 140

Meryem es-Sevda 36
el-Meydan 105, 117
Mısır 3, 10, 12, 16, 27, 30, 32, 33, 35, 36, 43, 44, 63, 64, 66, 68, 74, 208, 217-219, 243, 245, 249, 255, 259
Mihri Hatun 202
milhafe 93
Mine'l-gaffâr 90, 92, 93, 97
minyatürler 144-160
Miskin (Molla) 90
Moi, Toril 189, 190
muahhar 210
Muhammed (Hz.) 179, 200, 205, 206, 213, 247, 261, 270
Muhammed Su'ud Muvakkit 141
Muhîtü'l-Burhâni 94
mukâtab 88
Murad III. 181
Musellem, Besim 68
Mustafa (Şehzade) 179
Mustafa Cabiri (Müftü) 138
Musul 104-106, 108-111, 113; tapu tahrirleri 106
Muşkara 14
mut'a 92, 93
mücerred 170, 171
müdebber 88
müftüler 222-224, 226, 229, 232, 233, 235, 236, 238

Nablus 235
nafaka 79, 80, 83, 226, 227, 232-236, 264, 266, 269-271, 273, 274, 277; nafaka-i hızânet 258; nafaka-i iddet 257
Nashat, Guity 2
nasihatnameler 242
nâşize 79
Nebi Circîs mahallesi 112
Necati Bey (şair) 202
Necipoğlu, Gülru 48, 148
Nefise el-Beyza 43
Nelson, Cynthia 2
Nevşehir 14, 16
Niğde 13, 16
nikâh kayıtları 12; sız birliktelik 39
Nimetullah (Mestcizadelerin kızı) 270, 271
nişan 84, 85
Nurbanu Valide Sultan 150
nüfus sayımı 12

oğlancık 164, 168
Ortahisar 16
Osman Paşa vakfi 138, 139
Osmanlı: hukuk sistemi 179, 244; İmparatorluğu 48, 49, 56, 61, 105, 117, 123, 124, 128, 133, 161, 188, 191, 243, 244, 248; toplumu 53, 159, 160, 172; -Türk ailesi 276

Ömer (Hz.) 206, 213
el-Ömeri (Ali Ebu el-Fadail) 115
el-Ömeri (Muhammed Emin) 107
örf 182, 243; hukuk 163, 167, 250
Öz, Tahsin 146
Özbekiye 42

Papadopoullos 58
Parmakkapı 16, 17
Peirce, Leslie 32, 48, 103
Philipp, Thomas 3
pir-i fani 179, 180

Quaderni storici 8

rab 34, 36
Rabia el-Celili 108
Radiye 138

Rahime (Şeyh Tahmuri kızı) 249
Raymond, André 37, 38
Refayel (Ermeni) 157
er-Remli (Hayreddin) 222, 229
Renda, Günsel 147
Rukiye (Mehmed kızı) 265
Rumlar 14, 51, 54

Sabir (Azeri taşlamacı) 194
Sabit ibn Kays ibn Şammas 261
sâdât 141
Sadrü'ş-Şerîa 88, 92
sağirce/sağirece 164
Said bölgesi 74
sakk 268
Salın 43
Saliha (Mustafa kızı) 263
Saliha Hanım (Osman Paşa kızı) 273, 274
sârika 83
Sarmısaklı köyü 18
Sayigh, Rosemary 2
Scott, Joan Wallach 28-30, 44, 186
Selim I. 179
Serpuhi (Mardaros kızı) 49
Smith, Dorothy 48
söz dağarcığı 162
Starr, June 11, 24
Sudan 69, 74
Sultan Selim mahallesi 280
Suriye 68, 259
Surname (1582) 147
Surname-i Vehbi 152
Suveyka Hatim 140
Süleyman (Şemdanizade; vakanüvis) 282
Süleyman I. (Kanuni) 47, 163, 174, 177, 179, 243; yasaları 178
Süleymanname 147, 149
sünnet: genç kız 66, 69; kadın 70, 72
Sünniler 106, 207, 273
süt ilişkisi 79
Süveyş 212

Şafiiler 68, 207
Şahinşahname 150
Şam 227, 230, 233
Şehname (Sultan III. Mehmet) 150
Şems (Maraşlı hanım) 25, 26
Şeni, Nora 104
Şeref Hanım 199
şeriat 9, 32, 73, 167, 182, 206, 217, 218, 243, 247, 248, 250
Şerife Ayşe (Esseyyid Ahmed kızı) 269, 271
Şerife Fatma Hatun (Süleyman kızı) 51
eş-Şeybânî 87, 207
Şeyh Resmi mahallesi 273
şeyhülislam 19, 99
şeyhü'ş-şat 117
Şiiler 105, 106, 243
şiir 192, 194; divan şiiri 150, 202
şikâyet defterleri 13, 113, 243, 245, 246, 250
Şivekâr 41
şübhetü'l-mülk 83
şübhetü'n-nikâh 79

tahrirler 54
tahun 37
ta'ife-i cemeliyyan 37
talak 255, 257, 259, 261, 268, 269, 277, 279, 281
Talas 17; kocabaşısı 21
Tanzimat 50, 250
ta'zir 207, 218
tazminat 254, 260, 270
tecavüz 204; ve modern hukuk 213
et-Temimi (Abdülfettah) 222

Tenvîrül'l-Ebsâr 91
tereke 17, 18, 21, 51, 59, 61; defterleri 52-54, 60
ticaret 16, 36, 54, 127
Topkapı Sarayı 32, 148, 151
toplumsal cinsiyet 2, 3, 27-46, 50, 65; ideolojisi 102; sistemi 5; -çi söylemler 64; söz dağarcığı 161-186; tarihsel çözümlemede 31
toplumsal denetim ağı 172
Toprak, Ayşe 253
Trabzon 60
Tucker, Judith 3, 10, 12, 48
Turner, Victor 185
türbeler 106
Türkçe 3, 14, 161-164, 174, 184
Türkiye 252

el-Ulabi (Ahmed) 141
Uluçay, Çağatay 1

Ümmühan (Abdülmelik kızı) 59
Ünver, Süheyl 146
Üsküdar 280

vakıflar 27-46, 122, 124; vakf-ı ehli 34, 126; vakf-ı hayri 34, 126; kuran kadınlar 33, 34, 125; lehdarı kadınlar 129; mütevellisi kadınlar 133
valide sultanlar 33
vasî-i muhtar 237
Vehhabiler 208
vekâle 34, 36
veli 248; olarak anne 236; veliyy-i akreb 82
vika' (cinsel ilişki) 215
vilayet ahkâm defterleri 13, 23, 14, 26

Wemple, Suzanne 32
Yahudiler 55, 56; hukuku 57; kadınlar 51
Yahya Efendi 276
Yazgül (Hacı Hıdır kızı) 21
yeniçeriler 172
Yorgi veled-i Sefer 17
yönetsellikler 65, 66
Yunus (Nebi) 117

Zağib (Arakil kızı) 58
zaviyeler 172
Zenanname 158, 159
Zeyd bin Ali İmam 117
ez-Zeylaî 92
Zeyneb (Abdullah kızı) 272
Zeyneb (İmadi kızı) 139
Zeyneb Hanım (Baş Halife eşi) 268
Zeyneb Hatun (es-Sit) 38
Zeyneb Hatun 199
zihâr 80
Zilfi, Madeline 245
zimmiler 104, 231
zina 79, 178, 180, 205, 206, 208
Zoi (Persek kızı) 52
Züleyha (Osman kızı) 247
Züleyha Hatun el-Beyza 36

İstanbul'da, Keçeci Piri Mahallesinde ikamet eden Abdullah kızı Ayşe bizzat kadıya giderek, kocasından aralarında "hüsn-i muaşeret" olmadığı için boşanmak istediğini bildirmişti. Halep'teki en büyük vakıflardan birinin kurucusu olan Muhammed Şerif el-İmadi öldüğünde, kadı, İmadi'nin kızı Zeyneb'i babasının vakfına mütevelli atadı. Ulabi vakfında denetimi elinde bulunduran kişi Hasan kızı Hibetullah'tı. Osmanlı İmparatorluğu'nun uçsuz bucaksız sınırları içindeki kadınlar şimdiye kadar düşünülenin tersine evlerine kapanmış, toplumdan yalıtlanmış değillerdi; özellikle Osmanlı kadı sicilleri kadınların çeşitli sosyal ve iktisadi sorunlarda bizzat kamu alanına çıktıklarını gösteriyor. On dört Ortadoğu tarihçisinin makalelerinden oluşan bu derleme, Osmanlı dünyasındaki kadınların modernleşmenin eşiğindeki tarihlerini irdeleyen yeni, çığır açan bir çalışma. Derlemenin amacı, Osmanlı döneminin ortalarına denk düşen yüzyıllarda, 17. yüzyıl ile 19. yüzyıl başları arasında, Avrupa devletlerinin bölgeye el atmasından ve Osmanlı rejiminin başlattığı "modernleşme reformları"ndan önce, özellikle Müslüman kadınların yaşadığı deneyimin tarihini yeniden inşa etmeye çalışmak.

ISBN 975-333-142-8
9 789753 331424

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI