OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KÖLELİK ve KADINLAR Madeline C. Zilfi

Madeline C. Zilfi

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KÖLELİK ve KADINLAR (1700-1840)

Çeviren: Ebru Kılıç



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 4208

TARİH

MADELINE C. ZILFI
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KÖLELİK VE KADINLAR (1700-1840)

ÖZGÜN ADI
WOMEN AND SLAVERY IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE

COPYRIGHT © MADELINE C. ZILFI, 2010
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
EBRU KILIÇ

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
BURÇİN GÖNÜL

DİZİN
TUBA AKEKMEKÇİ

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: MAYIS 2018, İSTANBUL

ISBN 978-605-295-474-4

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 22749

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Madeline C. Zilfi

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar

(1700-1840)

Çeviren: Ebru Kılıç

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Resim Listesi VII
Kısaltmalar IX
Önsöz ve Teşekkür XI
Kronoloji XV

I
İmparatorluk ve Hâkimiyet 1
Payitaht İstanbul 1
Osmanlı Devleti Gibi Görmek 8
Ataerkil Örüntüler 22

II
Değişim Cereyanları 27
Yeni Bir Dünya Düzeni 27
Reformlar ve Reformcular 30
Otoriter Rejimin Ahlak Ekonomisi 38
Asayişsizlik Algısı 42
Hegemonya ve Sahiplik 47

III
Kadınlar ve Kurallara Bağlanmış Toplum 55
Halk Hukuku 55
Rejimi Giydirmek 57
Yasal Düzenlemelerden Medet Ummak 62
Şikâyet Kültürleri 77
17. Yüzyıldaki Kargaşa 81
Toplumun Farkına Varmak 85
Tarihle Bağı Koparmak 101
III. Selim, II. Mahmud ve Reformun Toplumsal Veçhesi 104

IV
Osmanlı'da Köleliğin Hikâyesini Anlatmak 115
Kölelikle İlgili Tartışmalar 115
Müslüman Osmanlı Dünyasında Kölelik 120
Toplumsal Sınırlar ve Kısıtlamalar 127
Köleliğin Sınırları 139
Özgürleşme ve Azat Edilme 143
Kölelerin Toplumdaki Durumu 149
Irk, Renk ve Etnisite 159
Esir Alanlar ve Esirler 167
Direniş Nüansları 174

V
Anlam ve Pratik 181
Köleler ve Aile 181
Kibar Toplum ve Hoşnutsuzlukları 200
Dağılan Haneler 206
Cinsellik ve Fırsat 211

VI
Köleliğin Kadınlaştırılması 223
Avrat Pazarı 223
Ticaretin Toplumsal Cinsiyeti 225
Fahişelik ve Diğer İnce Ayrımlar 235
Kaçırma ve Hatalı Köleleştirme 243
Sonuç 251

VII
Erkekler *Kanun*dur, Kadınlar *Şeriat* 255
Uzun Ömürlülük 255
Çıkarlar ve Tüketim 259
Egemen Ayrım 265

Notlar 277
Kaynakça 331
Dizin 383

Resim Listesi

Kapak: "Üsküdar Hatırası", Edward Armitage. Tyne & Wear Müzeleri, Laing Sanat Galerisi'nin izniyle, Newcastle upon Tyne, İngiltere.

1. "İstanbul Tophane'de Çeşme ve Pazar", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838) 2

2. "Tören Giysileri İçinde İki Yeniçeri", Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804) 31

3. "Kapalıçarşı'dan Bir Sahne", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838) 33

4. Sultan II. Mahmud, 1808-1839, Henri Schlesinger. Foto: Jean-Gilles Berizzi, Réunion des Musées Nationaux/Art Resource, New York. Châteaux de Versailles et de Trianon, Versailles, Fransa 40

5. "III. Mustafa (1757-1774)", William J. J. Spry, *Life on the Bosphorus: Doings in the City of the Sultan* (Londra: H.S. Nichols, 1895) 64

6. Saraylı kadınların süslü başlıkları, 17. ve 18. yüzyıllar. Cornelis de Bruyn, *A Voyage to the Levant or, Travels in the Principal Parts of Asia Minor, the Islands of Scio, Rhodes, Cyprus, etc.* çev. W.J. Reizen (Londra: Jacob Tonson ve Thomas Bennet, 1702) 97

7. "Asya'daki Göksu Vadisi'nde müzisyenler", Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus: Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838) 102

8. "İstanbul'da Giyilen Kıyafetler İçinde Bir Türk [Müslüman] Kadını", Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804) 105

9. Yunan Adaları'nın giysisi, Simi Adası. Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804) 106

10. "Bir Sultana ya da Odalık", Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804) 107

11. "Sultan II. Osman (1618-1622) Veziri Davud Paşa'yla", Edwin Binney III, Los Angeles Sanat Müzesi'nde Türk Sanatı Koleksiyonu.
Foto © 2009 Museum Associates / LACMA/Art Resource, New York 125

12. "Avrat Pazarı ya da Esir Pazarı", Robert Walsh ve Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt
(Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.) 131

13. Osmanlı Teselya'sında Larisa'da pazar yeri. J.L.S. Bartholdy, *Voyage en Grèce, fait dans les années 1803 et 1804*, Almancadan çev. A. Du Coudray, 2 cilt
(Paris: Dentu, 1807) 143

14. "Süleyman'ın [Kanuni, 1520-1566] Camii ve Türbesi", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett*
(Londra: Virtue and Co., 1838) 182

15. Cariye Zekiye'nin Süleymaniye Camii'ndeki mezarı.
Foto: Muhammet Sait Yavuz 183

16. "Hamama giden kadınlar", Franz Taeschner, *Alt-Stambuler Hof- und Volksleben, ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert*
(Hannover: Orient-Buchhandlung H. Lafaire, 1925) 189

17. "Esir Pazarı'ndan Nur-i Osmaniye [Nuruosmaniye] Camii", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett*
(Londra: Virtue and Co., 1838) 224

18. "Sultan'ın Hareminde Bir Halayık", Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey*,
(Londra: William Miller, 1804) 237

19. "Bir Haremin İçindeki Çerkes Esirler", Robert Walsh ve Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt
(Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.) 257

20. "Hanım Sultan Arabada, İstanbul", *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt (Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.) 267

Kısaltmalar

AHR	American Historical Review
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CSSH	Comparative Studies in Society and History
DBİA	Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
EI2	Encyclopaedia of Islam, ikinci basım
İA	İslam Ansiklopedisi
IJMES	International Journal of Middle East Studies
IJTS	International Journal of Turkish Studies
IS	Islamic Studies
İstM	İstanbul Müftülüğü
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JTS	Journal of Turkish Studies
Ktp.	Kütüphane
MES	Middle Eastern Studies
OA	Osmanlı Araştırmaları
OTAM	Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
SI	Studia Islamica
TID	Tarih İnceleme Dergisi
TOEM	Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası
TKS	Topkapı Sarayı Kütüphanesi, İstanbul
TSAB	Turkish Studies Association Bulletin
TSAJ	Turkish Studies Association Journal
TveT	Tarih ve Toplum
WI	Die Welt des Islams
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Önsöz ve Teşekkür

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar (1700-1840) belirli bir dönem ve yerde köleliği inceleyen bir eserdir. Bu yüzden de bazı bakımlardan bir yerel tarih çalışmasıdır. Merkezinde Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul vardır, burada köleliğin portresi çizilirken zaman çizgisi olarak 1830'lara kadar 18. yüzyıl alınmıştır. Kitabın belirli bir coğrafi ekseni olsa da, İstanbul büyüklüğünde ve öneminde bir imparatorluk başkentindeki toplumsal pratikleri değerlendiren bir çalışma, nihayetinde şehrin ve sakinlerinin alışkanlıklarının çok daha ötesine geçen bir eser olacaktır. Hiç kuşku yok ki başkent imparatorluğun tamamını temsil edemez ama imparatorluğun en büyük şehri ve idari merkezi olarak başka yerlerdeki Osmanlı tebaasının hayatını ve refahını derinden etkilemiştir.

Kitabın taşıdığı mikro tarih özellikleri bir yana, köle sahibi olmanın Osmanlı merkezinin, hatta Ortadoğu'nun ötesinde insan ilişkilerindeki yeriyle ilgili geniş çaplı tartışmalara katkıda bulunması hedeflenmiştir. Amacım, Osmanlı köle ticaretinin başkent bölgesinde büründüğü biçimle toplumsal ana hatlarını inceleyerek, geçmişin bu dönemini ayrıksı kökleri, bağlamı, zamansal değişiklikleri, kısacası kendi tarihiyle yeniden kurmaktı. Ne var ki herhangi bir "belirli yerin tarihi" çalışmasında olduğu gibi bu çalışma da örtülü

olarak –bu noktada kimi zaman açıkça– karşılaştırmalıdır. Özellikle önceki kuşaklar ve Akdeniz'de Osmanlı İmparatorluğu'nun egemen olduğu başka bölgelerle ilgili böyle bir durum söz konusudur. Ne var ki bu karşılaştırmanın amacı paralel bir tarih sunmak değildir. Daha ziyade kölelik pratiğinin Osmanlı Ortadoğu'suna ait örneğinin tekil olan ve olmayan yönlerinin altını çizmektir.

Ortadoğu ve İslam geçmişinde kölelik hakkında giderek kapsamlı bir hal alan tarih eserleri külliyatını da ele almaya çalıştım. Uzun süren 18. yüzyıl boyunca Osmanlı'da köleliğin siyasi boyutlarını incelerken, kitap, birbiriyle ilişkili iki tarihyazımına; eril ve etnik kategorilere vurgu yapan, Ortadoğu ve Osmanlı kölelerinin tarihine ilişkin tarihyazımına ve Osmanlı siyaseti ile erken reformculuğunun toplumsal cinsiyete dayalı parametrelerini ihmal ederek, temelde eril bir başka hikâyeye varan Osmanlı reform dönemine ilişkin tarihyazımına karşı çıkmaktadır. Kadınların ve kadın köleliğinin, bu incelemede ele alınan dönemdeki toplumsal gerçeklik ve Osmanlı egemenliği ile bu egemenliğin zayıf noktalarının temsilleri olarak merkezi bir yer işgal ettikleri, kitabın temel savını ve genel kabul gören bilgilere karşı çıkan başlıca noktaları oluşturmaktadır.

Toplumsal cinsiyetin önemini, hatta çalışmanın ele aldığı yer ve dönem bakımından her şeyin üzerine çıkan önemini savunurken, dünya tarihi anlatılarının benimsediği bazı bakış açılarına da itiraz ediyorum. Dünya tarihi yaklaşımının, denizcilik temelli ve ulusaşırı formülasyonların daha kapsayıcı olması, kıtalararası bağlantılara ve miraslara ışık tutmuştur; bu anlamda, en etkili olduğu konu da erken modern dönemde ticaret tarihi ve değerli malların dolaşımıdır. Köle ticaretiyle ilgili çalışmalar hiç kuşku yok ki dünya perspektiflerinden yararlanan başlıca alanlar olmuştur. Afrika ve Amerika kıtalarını inceleyen tarihçiler Afrika ve Atlantik, Akdeniz, Hint Okyanusu ticaretlerinin haritalarının çıkarılması, bu ticaret rotaları arasındaki bağlantıların ve karşılıklı alışverişin değerlendirilmesiyle uğraşmıştır. Araştırmaları önemli bulgularla taçlanmıştır ama yerel koşulların, konjonktürel değişimlerin gözden kaçırıldığı da olmuştur.

Ayrıntılarda ve özgüllüklerde ısrar etmek, bir tarihçinin evrensel tarih yazma girişimlerine verdiği olağan karşılıktır. Yine de epistemolojik kaygıların da dikkate alınması gerekir. Sürekliliklerin ve ortaklıkların ayrıcalıklı kılınması, Avrupa merkezci kategorileri ve öncülleri ya da özellikle kölelikle ilgili araştırmalarda söz konusu olduğu üzere, Atlantik kökenli kategorileri, en başta da ırk ve Afrikalılık kategorilerini güçlendirmeye meyleder. O dönemde Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da kölelikte rengin inkâr edilemez bir önemi vardı. Yine de, Atlantik bağlamındaki değere sahip değildi, ırk da Amerika kıtasında olduğu gibi yapılandırıcı bir rol oynamamıştı. Her halükârda siyahlık ve Afrikalılık istikrarsız ve öznel tanımlayıcılardır, öyle de kalmışlardır. Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı insanlar, dünyada kölelikle ilgili akademik ve akademi dışı söylemin büyük bölümüne damgasını vuran Atlantik referans çerçevelerine kolayca uymuyorlardı, bugün de uymazlar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar (1700-1840)* bu tür ırksal bir çerçevelemeye karşı çıksa da, daha geniş kapsamlı amacı tarihsel karmaşıklığı kendi bağlamı içinde yakalamak ve toplumsal değerlerle örgütlenmeyi o somut bağlam içinde incelemektir.

Bu kitabın araştırma sürecini destekleyen cömert ve tam zamanında gelen bursları için Maryland Üniversitesi Genel Araştırma Kurulu'na müteşekkirim. Ulusal Beşeri Bilimler Merkezi ve Tri Delta Vakfı'nın 2005-2006'da verdiği bir yıllık bursa içten teşekkürlerimi sunarım. Bu burs Ulusal Beşeri Bilimler Merkezi'nde yazmaya kesintisiz zaman ayırmamı, personelin uzman ve titiz desteği gibi harika bir lüksten yararlanmamı, beşeri bilimler alanında çalışan sıcak ve canlı akademisyen camiasıyla birlikte olmamı sağladı. Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal düzenlemeler ve kadınlarla ilgili, ikisi de bu eserin temelini atmış olan daha önceki çalışmalarım, yüksek lisans günlerimden beri Ortadoğu araştırmaları için vazgeçilmez bir kapı olan ABD Fulbright Programı'nın burslarıyla mümkün olmuştur.

Kronoloji

1703-1730	**III. Ahmed'in saltanatı**
1711-1718	Rusya, Venedik ve Avusturya'yla Mora ve Balkanlar'da savaş; Belgrad kaybedildi ama sonra 1739'da yeniden alındı.
1718-1730	Lale Devri, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın görevde olduğu zamana denk geldi, III. Ahmed'in tahttan indirilmesi ve İbrahim Paşa'nın infaz edilmesiyle son buldu.
1730-1754	**I. Mahmud'un saltanatı**
1730-1736	Safevilerin hükmettiği İran'ın batısı ile Azerbaycan toprakları Safeviler karşısında kaybedildi.
1736-1739	Rusya ve Avusturya'yla savaş
1743-1746	Nadir Şah'ın tahta geçtiği İran'la savaş
1754-1757	**III. Osman'ın saltanatı, toplumsal düzenlemelere odaklanıldı.**
1757-1774	**III. Mustafa'nın saltanatı**
1768-1774	Rusya'yla savaş
1772	İngiltere'de Mansfield Kararı: İngiltere'ye efendileri tarafından getirilen köleler kolonilere köle olarak geri götürülemedi ya da ihraç amacıyla satılamadı.
1774-1789	**I. Abdülhamid'in saltanatı**

1774	Rusya'yla Küçük Kaynarca Antlaşması. Kırım ve Karadeniz'in kuzey kıyıları Osmanlı'dan bağımsızlığını ilan etti. Rusya Müslüman Kırım'ı 1783'te resmen ilhak etti.
1787	Rusya'yla yeniden savaş
1787	İngiltere'de Society for the Abolition of the Slave Trade (Köle Ticaretinin Kaldırılması Cemiyeti) kuruldu.
1789-1807	**III. Selim'in saltanatı**
1798-1801	Mısır Napoléon Bonaparte tarafından istila edildi; Fransız işgali
1804	Sırp isyanı
1805	Mehmed Ali Paşa Mısır valisi
1807	İstanbul ve çevresinde isyancılar III. Selim'i tahttan indirdi, Nizam-ı Cedid ordusunu dağıttı.
1807	İngiliz parlamentosu Afrikalı köle ticaretinin kaldırılmasını onayladı.
1807-1808	**IV. Mustafa'nın saltanatı**
1808-1839	**II. Mahmud'un saltanatı**
1821-1830	Yunan isyanı ve bağımsız Yunanistan'ın kurulması
1826	Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması
1833	İngiltere Karayipler'deki topraklarında köleliği kaldırdı.
1839-1861	**I. Abdülmecid'in saltanatı**
1839	Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Tanzimat Devri'nin başlaması, 1839-1876
1846	Tunus'un Osmanlı beyi Ahmed Bey Ocak ayında kendi topraklarında köleliğin son bulduğunu açıkladı.
1846	İstanbul Esir Pazarı Aralık ayında kapatıldı.
1847	Osmanlı fermanı Basra Körfezi'nde Afrikalı köle ticaretini kaldırdı.
1853-1856	Kırım Savaşı: Rusya'ya karşı İngiltere, Fransa ve Osmanlı
1856	Islahat Fermanı'yla dini azınlıklar arasında eşitlikler sağlayan düzenlemeler getirildi.

1857	Osmanlı Devleti Afrikalı köle ticaretini yasakladı, fakat Hicaz'daki isyanlar Arap yarımadasının büyük bir bölümünün bu yasaktan muaf tutulmasıyla sonuçlandı.
1861-1876	**Abdülaziz'in saltanatı**
1862-1868	Birçoğu köle yüz binlerce Çerkes Rusların Kafkaslar'ı işgalinden kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşti.
1863	ABD'de Bağımsızlık Bildirgesi Ocak ayında yürürlüğe girdi.
1865	ABD Anayasası'nın 13. maddesiyle kölelik yasaklandı.
1870	ABD Anayasası'nın 15. maddesiyle bütün ırklardan erkeklere seçme hakkı tanındı.
1876	İlk Osmanlı Kanun-ı Esasi'siyle müslim ve gayri müslim erkeklere seçme hakkı tanındı.
1876	**V. Murad'ın saltanatı, hal' edilişi**
1876-1909	**II. Abdülhamid'in saltanatı**
1877	İngiltere-Mısır arasında Köle Ticaretinin Ortadan Kaldırılması Antlaşması
1880	İngiltere-Osmanlı İmparatorluğu arasında Afrikalı ticaretini bitirmek üzere yapılan antlaşma
1890	Osmanlı İmparatorluğu Afrikalı ticaretini yasaklayan Uluslararası Brüksel Antlaşması'na taraf oldu.
1909-1918	Jön Türk devri
1914-1918	I. Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması
1923	Türkiye Cumhuriyeti kuruldu, Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) yeni cumhuriyetin ilk cumhurbaşkanı oldu.

I

İmparatorluk ve Hâkimiyet

Ancak, başta bulunanlara, islâmların düzenini korumak ve İslâmlığın şartlarını ve esaslarını halk arasında saklamak lazımdır.

Kâtip Çelebi (ölümü 1659), *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk* (yay. haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1980, s. 73)

Bütün mahalle imamlarının şeri mahkemeye toplanması ve hepsine, yanlış yapanların cezalarının insaf gösterilmeksizin verileceğini mahalle halkına duyurmalarının kuvvetle tembihlenmesi için gerekli bütün tedbirleri alınız.

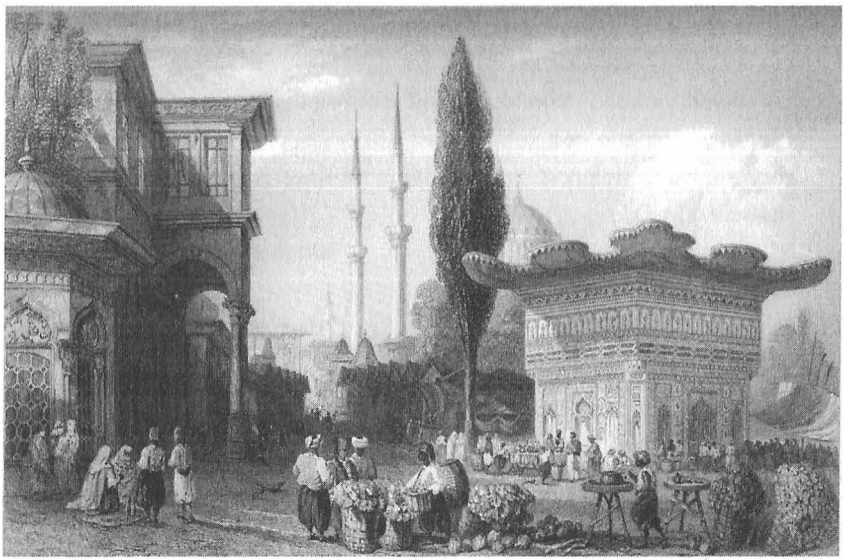
İstanbul Kadısı'na emir, 1743[1]

Payitaht İstanbul

İstanbul 17. ve 18. yüzyıllarda dört yüz bin civarında bir nüfusa sahipti. 1453'ten beri Osmanlı İmparatorluğu'na başkentlik yapan kent, yöneticileri ve halkının kâh ihtişam kâh sefalet kapısı olmuştu. Erken modern dönemde birkaç kez yönetilemezmiş gibi bir izlenim uyandırdığı da görülmüştü. Bütün vilayetlerin yanı sıra imparatorluk sınırlarının ötesinden de erkek ve kadınları kendisine çekiyordu.

Erken modern standartlar çerçevesinde kozmopolit bir kentti ama herkesi kaynaştıran bir yer değildi. İstanbul'a göç, yeni gelenlerin çoğu için hayatlarını değiştiren bir deneyimdi ama her şeyi değiştirmiyordu. Kentte yaşamak, buraya göç edenlerin beraberlerinde getirdikleri farklı kökenleri, toplumsal hal ve tavırları silmeye pek yetmiyordu. İstanbul'un tarihinin birçok evresinde, kent sakinlerinin çoğunun doğum yeri başka yerler olmuştu. Başkentin yerlisi bile olsalar nüfusun çoğunluğu kentli köylünün arketipiydi. Sözde kentliydiler ama memleketlerinde bıraktıkları aile fertlerine, köy cemiyetlerine, örf ve âdetlerine derinden bağlıydılar. Kıta Avrupası kentlerinin en çoğulcusu olan İstanbul'un sakinleri için hayata devam etmek ve geçinmek rekabet ve işbirliği anlamına geliyordu. Osmanlı Devleti'yse hem rekabeti hem işbirliğini yönetmekle uğraşıyordu.

İstanbul 15. ve 16. yüzyıllarda çok genişledi. O zamandan beri de kentin gelişmesi daha ziyade sıklıkla kesintiye uğrayarak gerçekleşti. Kırsal kesimden göç ile kent hayatının sefaleti arasındaki etkileşim, 17. ve 18. yüzyıllarda daha değişken bir yapı gözlenmesine neden oldu. Yeni gelenleri karşılama biçimi, zenginlik, yoksul-



1. "İstanbul Tophane'de Çeşme ve Pazar", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838).

luk ve asayiş bakımından mahalleler arasında farklılıklar görülüyordu. Mahallelerin çoğu ekonomik bakımdan karma bir görüntü sergiliyordu, zenginler ve yoksullar yan yana yaşıyorlardı ama 18. yüzyıldaki ekonomik katmanlaşma bu bütünleşmenin giderek çözülmesine neden olacaktı. Mahallelerin birçoğu etnisiteye ve mezhebe dayalı olarak kendi kendine gettolaşmanın birer örneğiydi. Ne var ki kentin tamamında erkeklerin görünürlüğü ve anlayışı daha ağır basıyordu. Görünür cinsiyet olan erkekler sokaklara, pazarlara, çarşılara ve kamu binalarına hâkimdi.

Sultanın yaşadığı, hükümetin bulunduğu İstanbul bir ortaklık şehriydi, hem imparatorluğun şahsını hem de erkek hâkimiyetinin çekirdeğini temsil ediyordu. Bununla beraber, 17. ve 18. yüzyıllarda kentte cinsiyetler arasındaki oranın belirlenemez olduğunu belirtelim.[2] 19. yüzyılın sonuna kadar devletin çıkarları imparatorluğun vergi ödeyen kesimi ve eli iş tutan erkeklerle ilgili olmuştu. İmparatorlukta yapılan sayımlarda ekonomik birim olarak haneler ve erkek yetişkinler sayılıyordu ama toplumsal cinsiyetin nüfustaki dağılımı dikkate alınmıyordu.[3] Araştırdığımız dönemde gerçek nüfus sayımlarının bulunmaması nedeniyle, erkeklerin demografik paylarının kültürel ağırlıklarına denk olup olmadığını bilmek zordur.[4] Kültürel olarak gerçekten büyük bir ağırlıkları vardı.

Yüzyıllar içinde, yeni göç dalgaları, özgür erkekler ve kadınların yanı sıra çoğunu yabancı esirlerin oluşturduğu zorla iskân edilen insanlar kente aktı. Bir megakent olarak İstanbul'un demografisini ayakta tutan şey gönüllü göç akışıydı. Kendi rızalarıyla kente göç edenlerin başında da genç erkekler geliyordu. Bunların birçoğu yoksul ve bekârdı, öyle de kalıyorlardı. Diğerleri ise ekmek paralarını denkleştiriyor ve İstanbullu ailelerini kuruyorlardı. Müslüman göçmenler devlet katında iş bulabilirlerse ya da devlet ricalinin yanına kapılanabilirlerse kendilerini çok şanslı addediyorlardı. Söz konusu hane reisinin mevkii ne kadar yüksek olursa, lütuf peşindekilerin beklentileri de o kadar fazla oluyordu. Gayri müslimler (zimmiler) de en yüksek mevkilerde olup Müslüman devlet görevlilerinin himayelerinden yararlanan dindaşları arasında benzer bağlantılar, hamiler arıyorlardı.

Müslüman göçmenler de gayri müslim göçmenler de rejimin nüfus içinde bir grubu seçip ayırma girişimlerinden birine yakayı kaptırırlarsa kendilerini şanssız görüyorlardı. Kente yeni gelenler, hatta birkaç yıl burada yaşamış olanlar, bazen kitlesel olarak kentten sınırdışı ediliyor, işgücü fazlasını azaltmaya, kentin kaynakları üzerindeki baskıları hafifletmeye yönelik düzenli aralıklarla gerçekleşen seferberliklerin kurbanı oluyorlardı.[5] Sıklıkla, İstanbul'da zabıtanın görevini yerine getirme kapasitesi açısından rahatlatılması gerekiyordu çünkü kente akan göçmenler ağırlıklı olarak erkekti, işsiz erkekler de kentte kargaşa yaratıyordu.

Başarılı göçmen arkasında desteği olan göçmendi. Kentte oturan akrabası, hemşerisi ya da kendisine yardım etmeye hazır hamileri olan yeni göçmenlerin, kentin bir köşesinden kendilerine pay çıkarma şansı diğerlerine göre daha fazlaydı. Destek alınan ağların sağlamlığını temin etmek, sadakat gösterilerinin yanı sıra çağrıldığında harekete geçmeye hazır olmaya bakıyordu. Sabean'ın Kıta Avrupası'nda geçerli olduğunu gösterdiği üzere, geçinilebilecek miktarın altında kalan bir kazanç o dönem fazlasıyla yaygın bir hayat standardıydı.[6] İstanbul sakinlerinin çoğunluğu ekonomik bakımdan ayakta durabilmek için çok büyük ihtimalle bir ölüm kalım mücadelesi veriyordu. Aile dayanışması, hemşerilerin desteği, dikey ya da yatay diğer bağımlılıklar hayat tarzından ileri gelen tercihler değil, kentte ayakta kalmanın temelinde yatan şeylerdi. Özellikle hiyerarşik bağlılıklar, toplumsal bakımdan ilerlemede büyük ümitler vaat ediyordu ama hamiler her zaman bulunamıyordu.

Hükümdarlığı döneminde İstanbul'un toplumsal manzarasını değiştirmekle ünlenen Sultan II. Mahmud (1808-1839) reformlarına Yeniçeri Ocağı'nı lağvedip Osmanlı ordusunu Batılı bir görünüme sahip bir ordu olarak yeniden tesis etmekle başlamıştı. 1826'ya, o yılın Haziran ayında Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilişine dek İstanbul, muazzam askeri ve paramiliter nüfusuyla göze çarpmış, sürekli bu nüfusla başı dertte olmuştu.

Binlerce muvazzaf asker ve muhafız başkent ve banliyölerindeki kışlalarda kalıyordu. Bunların yanı sıra bir de, emekliler ile yeniçeriler, bostancılar ve Ordu-yı Hümayun'un diğer bölüklerinin res-

mi ve gayri resmi mensuplarından oluşan birkaç bin gayri nizami asker daha vardı.[7] Askeri birlikler zabıta, sahil güvenlik ve itfaiye olarak görev yapıyordu. Yeniçerilerin hayati önem taşıyan belediye hizmetlerini tekellerine almış olmaları, onların hem ocak hem de tek tek bireyler olarak sosyal aktör bağlamında siyasi ağırlıklarını artırıyordu. Zamanla Yeniçeri Ocağı'na bağlı olanların ekonomik hayatları esnafın meslek ve çıkarlarıyla iç içe geçti.[8] Birçok yeniçeri asker olmaktan çok esnaftı. Şehir hayatı içindeki bu türden sivil bağlantıların, başkente yeni gelmiş olsun ya da olmasınlar, ekonomik ve sosyal bakımdan aç genç erkeklerin gözünde askeriyeye mensup olmanın cazibesini artırmasına şaşmamak gerek.

İstanbul'daki yüzlerce medresede yarı zamanlı, tam zamanlı ya da zaman zaman öğrenim gören üç bini aşkın genç adam imparatorluğun gelecekteki ulema sınıfını oluşturuyordu. Fıkıh ve şeriat hukukunu öğrenen bu gençler medrese hocası ya da kadı olarak atanmayı ve meslek hayatlarına geleceğin uleması olarak atılmayı ümit ediyorlardı.[9] Ne var ki bu mevkiler prim yapan mevkilerdi. Medreselerde eğitim gören öğrencilerin (*suhte*) ve buralardan mezun olmuş işsizlerin sayısı, en alt mevkiler bile dahil olmak üzere mevcut istihdam imkânlarını epeyce aşıyordu. Mevki sahibi olmak isteyenlerin çoğunun bu meslekte kalmayı başarabilirlerse yetersiz atamalarla idare etmeleri gerekiyordu. Birçoğu bu hayalin peşini bırakıyor, bulabildiği herhangi bir işe razı oluyor, ya bir şeyler satmaya ya da satan birine yardım etmeye başlıyordu. O vakit gelinceye kadar genç diploma sahipleri meslekte üst düzey mevkilerde bulunanların yanında çalışarak vakit geçiriyorlardı. Çok daha fazla sayıda genç diploma sınavına (rüus imtihanına) girebilmek için yıllarca bekliyordu.[10] İmparatorluğun sınırlarının daralmasına, kaybedilen ya da savaştan zarar gören vilayetlerdeki mansıp, timar ve arpalıkların ortadan kaybolmasına rağmen, merkezi sistem 18. yüzyılda ve II. Mahmud'un hükümranlığı sırasında yeni mezunlarla şişmeyi sürdürdü. Merkezi sistem bunu yaparken aslında tutamayacağı sözler vermiş oluyordu.

Ulema ve geleceğin uleması, sayılarının yanı sıra kolektif çıkarlar ve siyasi nüfuz açısından da askeriyeye rakipti. Personel

alımından ve terfilerden sorumlu olan ulema hiyerarşisinin başındakiler, ilmiye kariyerinden yararlanan başlıca kişilerdi. Mesleğin zirvesinde olanlar (şeyhülislamlar, kazaskerler ve şehir kadıları) bu meslekten doğrudan faydalananların başında geliyordu. Bunlar, himaye konusunda da öncelikli söz sahibiydi. Fazladan atamalarla, fazladan ek ödemelerle akrabalarının ve himayelerinden yararlananların ekonomik bakımdan iyi durumda olmalarını sağlamasalar da, bu kişileri kendilerine bağımlı kılıyorlardı. Tek tek öğrenciler ve yeni ulema (genellikle ergenlikten yirmili yaşlarının ortasına kadar genç erkekler) meslekte üst mevkilerde bulunanlar açısından bir siyasi ve kişisel destek kaynağı oluşturuyordu. Toplu olaraksa, potansiyel bir muhalefet kaynağıydılar.

II. Mahmud öncesinde, yeniçerilerin hâkimiyetindeki askeri düzendeki askerlik örneğinde olduğu gibi, öğrenci (*danişmend*) statüsü resmi bir mevki, belirli bir toplumsal itibar taşıyordu. Ne var ki büyük ulema ailelerinin evlatları dışında öğrenciler tanım itibariyle handiyse fakruzaruret içindeydi. Silahlı askerlerin sahip olduğu zorlayıcı araçlardan da yoksunlardı. Yine de öğrenciler sayıları itibariyle belli bir güce sahiplerdi. Söz konusu mesele her neyse ona bağlı olarak, birçoğu aile ya da hemşeri bağlarını, onlarla ilgili sosyal ağları temsil eden, kendileriyle benzer fikirleri taşıyan sosyal unsurlarla birleşebiliyorlardı. Medreselerde ya da İstanbul'un eski mahallelerindeki bekâr odalarında topluca ikamet etmeleri öğrencilerin arkadaşlarını toplu eyleme yöneltme becerilerini artırıyordu. Erken modern dönemde çeşitli kereler, eylemciler kendi ulema liderlikleriyle ya da ona karşı, öğrenci nüfusu harekete geçirerek sevilmeyen bir vezirlik rejiminin devrilmesini sağlamışlardı. Öğrencilerin yeniçeriler ve başka stratejik müttefiklerle birlikte bizzat sultanı tehdit ettikleri de olmuştu.

Kentin gündelik hayatında, medreselerdeki erkekler muhafazakâr bir kuvvet olma eğilimindeydi. İslam hukukuna ve sert medrese müfredatına mesleki bağlılıkları, bu eğilime neden oluyordu. Yine de hukuk öğrenimi her bakımdan geri kafalı bir tutuculuk anlamına gelmiyordu. Ulema çevrelerinin tamamının, hatta ulema elitinin tek bir politikaya bağlı olduğu da söylenemez. 18. ve 19.

yüzyıllar boyunca reform yanlısı çeşitli partilerin en seçkin mensuplarından bazıları medreselerden çıkmıştı.[11] Yine de toplumsal cinsiyet ilişkileri ve gayri müslim azınlıkların konumuna yönelik muhafazakârlık medrese öğrencileri ile onların ulemadan müderrisleri arasında büyük destek buluyordu. Şeriat hukuku toplumsal değişikliklerin büyük bölümüne muhalefet için ideolojik bir çerçeve sunuyordu. Medreselerde öğretildiği biçimiyle, İslam fıkhının değişmez öncülleri, öğrencilerin ve ilmiyedeki kadro fazlası personelin kronik ekonomik zafiyetiyle birleştiğinde, dini eşitliğe ve demokratikleşme eğilimlerine muhalefet ihtimali artıyordu. Toplumsal yasaları (özellikle de tüketim pratiklerini, kadınlar ile gayri müslim azınlıkların toplumsal konumlarını düzenleyen yasalar) savunan sultanların ve vezirlerin dini kurumların insan gücünün yanı sıra terminolojisini de kendi çıkarlarına kullanmaları şaşırtıcı değildir.

İstanbul muazzam boyutlarına (erken modern dönemin büyük bölümü boyunca Avrupa ve Batı Asya'nın en kalabalık şehri), çeşitli etnisiteleri ve dinleri barındıran, her gün binlerce şehir sakininin ve misafirinin yollara döküldüğü bir şehir olmasına rağmen, kentte kargaşa dikkat çekecek derecede nadirdi. Resmi mevkiler ve maaşlı işler 17. ve 18. yüzyıllarda hızla artmıştı. Bu fırsatların çoğu İstanbul sakinlerinin payına düşüyordu. Bu imkânlar kentte istikrarsızlık yaratabilecek kuvvetlerin bir kısmının durdurulmasını sağlasa da, nihayetinde talebi karşılamaya yetmiyordu. Vilayetlere hayırları ise çok daha az dokunuyordu, vilayetlerden elde edilen gelirlerin giderek daha büyük bölümü başkentin özel çıkarlarına tahsis ediliyordu. İnsanın çevresindekilerin (lonca mensupları, komşular, aynı dini paylaşanlar vs.) davranışlarından toplu olarak sorumlu tutulması âdeti, suçların, toplumsal kabahatlerin tespit edilmesini hızlandırıyor, huzursuzlukların bertaraf edilmesini sağlıyordu.[12] Asayişin sağlanması sorumluluğunun mahallenin önde gelenlerine bırakılması, sıradan kent sakinlerinin teyakkuzda olma halini tamamlıyordu. İstanbul kendi sakinleri sayesinde Avrupa'nın başka yerlerinde eşine ender rastlanacak topluluklararası bir huzur ortamı yakalamıştı.

Osmanlı'nın toplumsal normları, kentli nüfusların farklı kılık kıyafet, riayet, hitabet ve davranış kurallarına genel olarak uyum göstermesi cemaatlerin koşullandırmasının ve devlet düzenlemelerinin bir ürünüydü. Şeriatı çiğneyen suçlar ile göreneklere, örf ve âdetlere karşı gelerek işlenen suçlar arasında keskin bir ayrımın bulunmaması da devletin salık verilen toplumsal düzen yararına müdahalede bulunmasına elverişli, esnek bir ortam yaratıyordu.

Osmanlı Devleti Gibi Görmek

Osmanlı'nın uluslararası konumunun 17. ve 18. yüzyıllarda gerilemesi, devletin meşruiyet iddiasının temelinde yatan dayanaklarının yeniden gözden geçirilip düzenlenmesini zorunlu kılmıştı. Özellikle komşu devletlere karşı genişlemeci seferler şeklindeki askeri zorunlulukların olumlayıcı rolü, 17. yüzyıl sonrasında eski parıltısını yitirmişti. Genişleme her halükârda pratikte imkânsız hale gelmişti. Askeri dinamik giderek yerini, hanedan meşruiyetine ve bu meşruiyet projesinde merkezi elitlerin rolüne dair daha içe dönük bir vizyona bırakmaya başlamıştı.[13] 18. yüzyılda, yabancı düşmanlar imparatorluk topraklarını kemirirken, devletin inişe geçen askeri prestiji, ülke içindeki düzene ve toplumsal denetimin yetkilendirici otoritesine yapılan telafi niteliğindeki yatırımlarla dengeleniyordu.[14]

İmparatorluk birçok düzeyde, bir iç mekân olarak algılanıyordu. Yabancı olmayan bir toprak bütünü olarak valilikler, timarlar, vakıflar şeklinde tahsis edilmesi, en azından kuramsal olarak, hükmeden sultanın ayrıcalığıydı. Başkent, benzersiz bir sıfat taşıyan bağımsız bir mülktü. İstanbul, imparatorluk hanedanına ev sahipliği yaptığı için daha dar bir anlamda iç topraktı, imparatorluk 18. yüzyıl ve sonrasında küçülmeye devam ederken başkentin bu niteliği de giderek güçlendi. Osmanlı hanedanı ne de olsa üç kıtaya yayılmış bir imparatorluğa hükmeden ama İstanbul ve çevresi dışında ikamet edeceği gerçek bir konutu olmayan bir aileydi. Edirne'deki saray ve köşkler, Boğaz ve Haliç'teki saray-köşkler derme çatma yerler değillerdi ama yine de İstanbul'un arka bahçesi sayılırlardı.

İstanbul gerçekten de sultanın vilayeti, has mülküydü.[15] Sultanınki, kendi diktası, şeriatın fetvası ve erkeklerin önceliğiyle yönetilen, her şeyi içine alan bir hükümdar ailesiydi. İmparatorluk tahtının bulunduğu başkent giderek imparatorluk sisteminin içerideki ve dışarıdaki düşmanlara karşı ilk ve son savunma hattını temsil eder hale geldi. Şahsi ve kamusal davranışların törenselliği, cemaatler arası temaslarda yapılması ve yapılmaması gerekenler, Osmanlı toplumsal cinsiyet sisteminin kuralları ve biçtiği roller en başta başkent sınırları içinde geliştiriliyordu. Kesinlikle de en yakından burada gözetiliyordu. Osmanlı adabı sıklıkla gerçekten, kimi zaman yalnızca İstanbul adabıydı. Toplumsal düzenin dili, Osmanlı meşruiyetinin her zaman önemli bir bileşeni olmuşsa da, 18. yüzyılda sultanın söyleminde bir gurur meselesi haline gelmişti. Rejim kelimenin tam anlamıyla ve biçimsel olarak fetihten hükmedilen toprakların savunmasına geçmişti.[16]

Hükümdarlığın güvence altına almaya çalıştığı imparatorluğun toplumsal oluşumu ve yeniden üretmeyi vazife edindiği iktidar ilişkileri çatışkılı terimlerle formüle ediliyordu. Geçmişteki altın bir çağda gerçekten var oldukları yaygın bir kabul görse ya da gerçekten öyle olmuş olsalar bile, bunlar artık olgudan çok kuramı temsil ediyorlardı. Önemleri ve anlamlarıysa tekrar tekrar dile getirilmelerinde, koydukları kurallara çok keskin biçimde karşı konulan o erken modern yüzyıllardan beri baki kalan cazibelerinde yatıyordu.

Geniş kapsamlı beş düalite ya da kutuplaşmanın, düzenin hâkim olduğu toplumun belirleyici özelliklerini tanımlaması öngörülmüş ve amaçlanmıştı. Her bir düalitede farklılıklar hiyerarşik olarak inşa ediliyordu. Düalitenin bir kutbunun sözde düşük nitelikleri ya da yetersizlikleri diğer kutba tabi olmasını, bazı etkileşimler çerçevesinde de, hizmet etmesini gerekçelendiriyordu. Bu ayrımların ardındaki mantık yalnızca düaliteler arasında farklılık göstermekle kalmıyor, tarihsel bakımdan belli krizler ya da olumsallıklar bağlamında da farklılaşıyordu. Bu gerekçelendirmeler genel olarak bizatihi Kuran'dan ziyade, şeriat kanununun daha geniş kapsamlı formülasyonlarını yansıtan bir İslami dini ilkeler karışımıyla âdetlere ve sultanların çıkardığı kanunlara dayanıyordu.

Bu düalitelerin ilki ve en kapsamlısında, klasik İslam kuramcıları dünyanın geneli için, uzamı dini-siyasi bir kapsamda niteleyen bir görünüm varsaymışlardı. Gayri müslimlerin hükümranlığı altındaki, "Darü'l-Harp" denilen topraklar daha üstün olan "Darü'l-İslam"a tabi olarak görülüyordu. "Darü'l-İslam" Müslümanların hükmettiği toprakları, özellikle de Sünni Müslümanların yönetimindeki toprakları ifade ediyordu. Erken modern devirde Sünni yönetimin somut örneği, rakiplerinin bile kabul etmek zorunda kaldığı üzere Osmanlı İmparatorluğu'ydu. Müslüman içerisi ile gayri müslim dışarısı arasındaki sınırın belirlenmesinin temelinde husumete ya da çatışmalı farklılığa dayalı bir varsayım yatıyordu. Şii İran dönem dönem gayri müslim bir varlık olarak tarif edilse de, bu temsil iki devlet arasındaki savaş durumuna göre değişiyordu.[17] O devirde tipik gayri müslim güçler Avrupa'daki Hıristiyan devletler ile Rusya'ydı.

Bütün keskin farklılık kuralları gibi, dünyanın bir savaş alanı ile bir barışçı yönetim alanına bölünmesi de, temeli olan bir uygulamadan çok, retorik bir stratejiydi. Aslında, bir üçüncü yol anlayışı, "Darü'l-Sulh" Osmanlıların tarihleri boyunca izledikleri esasen pragmatik dış politikayı ideolojik olarak güçlendiriyordu.[18] İslami geçmişlerindeki emsalleri gibi Osmanlı liderleri de yüzyıllar boyunca şu ya da bu gayri müslim güçle aralarındaki çatışmayı, ilahi güçlerce düzenlenmiş genel duruma uygun olarak ele almışlardı. Ne var ki savaş genel olarak gerekli ya da kaçınılmaz addedilmiyordu.[19] Osmanlı'da karar mercileri arasında her zaman savaş taraftarlarının yanı sıra barış taraftarları da olmuştu. Yine de bu paradigmanın gücü, psikolojik bir cazibesi olan, hiç de karmaşık olmayan "bize karşı onlar" kavrayışında yatıyordu. Karanlık dönemlerde, bu kavrayışın halk arasında yankı bulması bu paradigmayı kamuoyunu seferber etmeye yönelik güçlü bir aygıt haline getiriyordu.

İmparatorluk içinde din, toplumsal cinsiyet ve mal mülk bakımından mevcut farklılıklar toplumsal tabakalanmayı şekillendiren hammaddeleri oluşturuyordu. İkinci düalite mantığına göre, hakiki inanç ve imparatorluğun resmi dini olarak İslam'ın egemenliği, Müslümanların ahlaken olduğu kadar toplumsal olarak da gayri

müslimlerden daha üstün bir yerde konumlandırılmalarıyla pratik bir gerçeklik kazanmıştı. Başkentin mimari planına göre, kentin en yüksek noktaları Osmanlı sultanlarının yaptırdığı camilerle donatılmıştı. Nüfusun toplumsal düzenindeyse Müslümanların üstünlüğü ve hükümdarın sembolik mevkii çevreye adeta nakşedilmişti. Statü gösteren malların ve eklerinin (bütün mallar değil, Müslüman yönetici sınıflara tahsis edilenler) hiyerarşik olarak bölüştürülmesi, yoksul Müslümanlar bunların bedelini ödeyemeyecek durumda olsa bile, Müslümanların ayrıcalığını gösteriyordu. Gelgelelim çok gündelik ilişkilerde, Müslüman-gayri müslim düalitesi, kesin sınırlarla çizilmiş üst-alt mevkilerden çok, küçük farklılıklarla ilgili bir meseleydi. Müslümanların ve gayri müslimlerin giymesi uygun olan kıyafetlere ilişkin devletin koyduğu kesin kuralların yanı sıra Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi olmak üzere her bir dini cemaat de tarihsel olarak tercih ettikleri kıyafetler, hitap biçimleri, yeme içme kültürü, aile sistemleri ve başka farklılıklara ilişkin hak talep ediyordu. Her cemaat kendi dini liderliği üzerinden dini ve sivil işlerinde neredeyse eksiksiz olarak kendi düzenini kendisi kurabiliyordu.[20] Bazı dini liderlikler, en az merkezi devlet kadar, belki ondan da fazla, cemaat sınırlarının korunmasına özen gösteriyordu.[21] Öğretiyle ilgili tartışmaların gündelik sohbetlerin bir parçası olmadığı yerlerde, farklılıkları somutlaştıran görsel işaretler kimliklerin pekişmesini sağlıyordu. Giyim kuşam ve adap konusundaki farklılıklar farklı dinlerin sınırlarını belirliyordu. Müslüman ve gayri müslim dini liderler açısından, günlük yaşamları ve ahiretvaatlerinin gerçekleşmesi, cemaatlerinin dine uygun davranmalarına bağlıydı. Terzilerin elinden çıkma sınırlar dini önderlerin korumak için mücadele verdikleri cemaate ve mensuplarına renk ve şekil veriyordu.

Üçüncü toplumsal değer ve mevki tahsisi çerçevesinde, ağırlıklı olarak Müslüman olan askeriye,[22] sivil, dini ve askeri memurların ve onlara bağımlı olanların oluşturduğu yönetim düzeni, Osmanlı'da halk tabakasına denk gelen reayaya göre daha üstün bir konumda yer alıyordu. Reaya geçimlerini kendi emekleriyle ya da vasilerinin emeğiyle resmi olmayan, hükümete bağlı olmayan işler-

den kazanan insanlardan oluşuyordu. Reaya mensupları arasında zenginler de vardı, meteliğe kurşun atanlar da, bu ikisinin arasında kalan diğer tabakalar da. Bununla birlikte çoğunluk yoksuldu ya da yokluk çekiyordu. Bunlar çoğunlukla kadın ve erkek köylülerdi ama aralarında kırsal kesimde yaşayanlar olduğu gibi, kent sakinleri de vardı. Reayanın bir bölümü tüccar, imalatçı, denizci ve celep olarak hali vakti yerinde bir hayat sürüyordu; Osmanlı tebaasının büyük evlere, bol kazanca, kendilerine hizmet edecek cariyelere ve uşaklara sahip olması için Müslüman olması da, devlet hizmetinde çalışması da gerekmiyordu.

Ayrıca reaya da bütün dinleri kapsıyordu; gerçi 19. yüzyıla gelindiğinde bu terim neredeyse yalnızca gayri müslimler, özellikle de Hıristiyanlar için kullanılır olmuştu. İnsana dair meselelerin yönetimindeki Osmanlı adalet anlayışı, dini ya da dünyevi mevkilerinde iman ve memaliki savunan askeri sınıfı ile gündelik çiftlik ve otlak işlerinin yanında kentteki işleriyle zenginlik üreten reaya arasında bir karşılıklılık ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi bulunduğunu varsayıyordu.[23] Avrupalıların "rahip dua eder, şövalye savunur, köylü çalışır"[24] deyişinde olduğu gibi, Osmanlı toplumsal kurgusu da karşılıklı bağımlılığı ve sabit toplumsal rollerin gerekliliğini vurguluyordu. Avrupa'da lord ve köylü arasındaki ilişkide olduğu gibi, toplumsal zümrelerin birbirini tamamlaması bir eşitlik ilişkisi oluşturmuyordu. Osmanlı modelinde her zümrenin kendi rolünü gerçekleştirmesi için yetki ve baskı askerilerden reayaya yöneliyordu, reayadan askeriyeye doğru böyle bir yönelim söz konusu değildi.

Resmi ve genel toplumsal düzen arasındaki ayrım farklı işlevlerin yanı sıra farklı tavizler gerektiriyordu. Askeri sınıfının bazı vergilerden muaf tutulma ve toplumsal terfi gibi hakları vardı. Toplumsal bakımdan terfi, en yüksek rütbelere ve mevkilere sahip askeriye mensupları açısından komuta etme hakkını da içeriyordu. Genel olarak askeri sınıfı, imparatorluğun yetki ve lütfunun temsilcileri olarak, her ne kadar hak addetmese de, reayadan hürmet görmeyi bekliyordu. Resmi olmayan işleriyle avam sıfatına layık görülen reayanın payına ise reaya sayıldıkları müddetçe vergi yükümlülüğü ve sınırları çizilmiş toplumsal özgürlükler düşüyordu.[25]

Devlet imgeleminin bir ürünü olan askeri-reaya ayrımı dini bir akide gücünde değildi. Kutsal metinlerde temeli olmadığı gibi, tutarlı toplumsal gerçekliği yansıtmak gibi bir yararı da yoktu. Daha ziyade, toplumun vergilendirilebilir ve vergilendirilemez unsurlarının mali bir haritasını çıkarıyordu. Bu ayrımın başlıca amacı, bu iki kimlikte, reayayı (mal, hizmet ve gelir üreticilerini) imparatorluğu beslemeye yetecek bir tamamlayıcı haline getirecek şekilde bir düzenleme yapmaktı. İmparatorluğun "beslenmesi" toplumun karşılıklı bağımlılık içindeki bileşenlerinin ayakta tutulması anlamına geliyordu. Üretici reaya kesiminin sağlığı, yönetici unsurların (askerler, devlet adamları, bürokratlar, Müslüman ve gayri müslim din görevlileri) ayakta tutulmasını sağlıyor, böylece bu kesimler kendilerine düşen rolü yerine getirebiliyorlardı.

Osmanlı teorisinin bu hayali evreninde "Sultan'ın tebaası iki sınıfa ayrılıyordu: yönetici sınıf ve tümüyle onların yetkisi altında olan aşağı sınıf."[26] Toplumsal betimleme açısından, iki sınıflı bir modelin doğruluğu epey kuşkuludur. Askeri ve reaya sınıfları arasındaki yasal-idari sınır daha karmaşık ve akışkan bir gerçekliği gözlerden saklıyordu. Birçok dönemde Osmanlı toplumuna damgasını vurmuş toplumsal ve coğrafi hareketlilik dikkate alındığında, katı bir ayrım, bırakalım miras kalmış bir pratik olmayı, yaşanan bir pratik olarak bile savunulamaz durumdaydı.

Erken modern devirde kâbusu andıran ölüm oranları ve genç yaşta ölenlerin sayısı, herhalde her şeyden çok, beşikten mezara belirlenen toplumsal konumların korunmasını imkânsız, hatta istenmeyen bir şey haline getiriyordu. Birçok yorumcuya göre yeteneğe açık meslekler her halükârda Osmanlı toplumsal etiğinin bir parçasıydı. 16. yüzyıl Habsburg elçisi Ogier de Busbecq'in gördüğü kadarıyla sultan, memurlarını seçerken "zenginliğe ya da boş mevki iddialarına kulak asmıyordu."[27] Osmanlı'da memuriyete alım, Busbecq'in hayal ettiği gibi herkese açık bir meritokrasi (liyakat) sistemine dayanmıyorsa da, vergi ödeyen Müslüman, hatta gayri müslim tebaanın sayısız çocuğu ve torunu yüzyıllar içinde askerî statüsüne yükseldi. Bulundukları mevkilere gelebilmek için bazıları savaşmış, bazıları öğrenim görmüş, bazıları da evlenmişti. Çok

büyük ihtimalle içeriden gördükleri himaye sayesinde bunu başarmışlardı. Ölümler ve felaketler sonrasında imparatorluğun, liderlik mevkilerini yeniden doldurabilmesi için memuriyete alım sırasında toplumsal konum meselesinde esnek olması gerekiyordu.[28] Toplumsal hareketliliğin bir hamiye dayalı olması paradoksu elbette ki otoritelerin kendi ikircikliğinde yatıyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda devletin askeri ve diğer personel ihtiyaçları için reaya erkeklerine tekrar tekrar müracaat etmesi gerekmişti. Ne var ki nasihatname yazınının açıkça ortaya koyduğu üzere, bunu yaparken bir yandan da reaya nüfusunun yerinde kalmasında ısrar etmişti. 17. yüzyıl bilgelerinden Koçi Bey, avamın bir kez silah taşımanın, at sırtında koşmanın tadını aldığında basit reaya konumuna asla dönmediğini gözlemişti.[29] Ama Koçi Bey'in tanıklığının da ortaya koyduğu üzere, birçok kişi tam da böyle yapmıştı, başkaları da aynı yolu izliyordu.

Devletin ya da elitlerin himayesinde olsa bile, bireylerin reayadan asker statüsüne geçmeleri iki sınıflı modelin yararına ve doğruluğuna kefil olanları kaygılandırıyordu. Gelgelelim bu homurtuların büyük bölümünün ardında yüce ilkeler kadar, şahsi ekonomik çıkarlar da yatıyordu. Askeri-idari ve dini elitler söz konusu olduğunda, belli bir düzenlemeye tabi tutulmamış toplumsal hareketliliğin sulandırıcı etkisi, halihazırda devlet ocağında bulunanların kâbusuydu. Ayrıcalıklılar özellikle de mevkilerini evlatlarına bırakamayacakları kaygısını taşıyordu. Böyle bir ayrıcalıkları olmazsa evlatlarının eşit şartlarda bir oyun sahasının zorluklarıyla karşı karşıya kalmaları, dışarıdan gelen yeteneklilerle rekabet etmeleri gerekecekti. Çeşitli biçimlerde tanımlanan (taşralı, Türk ve Kürt köylüler, İstanbul elitiyle bağlantısı olmayanlar) dışarıdan gelenlerin memuriyete doğru yol almaları, Koçi Bey'in de aralarında bulunduğu nasihatname yazarları kadar vakanüvislerin de tekrar tekrar şikâyet ettikleri bir meseleydi. İstanbullu okumuş kesimin imparatorluğun vaziyeti hakkındaki düşünceleri gerçekten toplumsal hiyerarşinin meşruiyeti kadar, okumuşların bu hiyerarşi içindeki yerini de vurguluyordu.[30]

Devletin yasal ve mali pratiği de askeriye-reaya düalitesini yalanlıyordu. Elitlere mensup olmayan çeşitli gruplar ve bireyler var-

sayılan iki yasal kutup arasında ortada bir mevkide bulunuyordu. Yarı resmi yetkilerle hizmet ederek, devletin şu veya bu işlevini destekleyici görevler yerine getirerek "ayrıcalıklı reaya" haline gelmişlerdi.[31] Askeriye mensupları esas olarak Müslüman ve erkek olsa da, bazı gayri müslimler elitlerin mali ayrıcalıklarını paylaşıyordu. Bu resmi istisnalar arasında Müslüman ve Hıristiyan reaya, sınır boylarındaki ileri karakolları koruyan ve ayakta tutan köylüler ve kent sakinleri de yer alıyordu. Yangınların sık yaşandığı İstanbul'da tulumbacılık yapan Hıristiyanlar ve Yahudiler de benzer bir yere sahipti. Bu gibi kişiler devlet tarafından tanındıklarında askeri sınıfına özgü ayrıcalıkların tamamından olmasa da vergi muafiyetinden bir ölçüde yararlanabiliyordu.[32] Eflak ve Boğdan'ın Rum Ortodoks yöneticileri sultanın temsilcisi sıfatıyla bir prensin mevki ve servetine sahiplerdi.[33] Hıristiyan ve Yahudi ruhbanı, öğrenciler ve din adamlarının yardımcıları da dahil olmak üzere genellikle vergiden muaf tutuluyordu. Ayrıca aralarında Rum Ortodoks Patriği ve şehrin hahamlık konseyi üyelerinin de yer aldığı, tipik örnek teşkil eden en üst düzey gayri müslimler, sultanın yetkisinin temsilcileri ve onun tarafından atanmış yetkililer olarak sahip oldukları statünün kendilerini yücelten göstergelerinin tadını çıkarıyorlardı.

Sonra bir de artık başkentte yerleşik olan çeşitli yabancı elçiliklerde çalışan gayri müslimler vardı. Yerli diplomatik görevliler teknik olarak Osmanlı İmparatorluğu tebaası olarak kalıyordu. Fakat elçiliklerde istihdam edilmeleri, onlara yerel kanunlar ve vergilerden muaf tutulmak da dahil olmak üzere diplomatik ayrıcalıklar kazandırıyordu. Tercüman (dragoman), elçilik çevirmeni olarak hizmet eden erkekler, "oğulları ve hizmetkârları"yla birlikte kendi dinlerinden olanlar da dahil olmak üzere Osmanlı hemşerilerinin gözünde kaygı verici bir melezlik oluşturuyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda doğup büyümüş bu berat sahipleri imparatorluk sınırları içinde geçimlerini kazanmaya devam ediyorlardı. Ama berat sahibi olarak anayurdun yasaları ve vergilerinden muaftılar ve bu yönleriyle diğer tebaadan ayrılıyorlardı.[34]

Aşağı mevkilerde yer alan ve az maaş alan Müslüman memurlar (unvansız hükümet kâtipleri, askerler, ulema sınıfına yeni ka-

tılmışlar ve başkaları) işlevsel olarak askeri sınıfta yer alıyorlardı ama maddi ve toplumsal koşulları bakımından iyi kazanan, yetki sahibi askeriye mensubu üstleriyle aralarında dünyalar kadar fark vardı. Ayrıca ister Müslüman ister Hıristiyan ister Yahudi olsun, zengin reaya mensuplarıyla somut koşullarda rekabet etmelerini sağlayacak araçlardan da yoksunlardı. Zenginler cömert değillerse ya da insan onları kendisiyle aynı camiadan görmüyorsa, her zaman kabul edilmesi güç olan ekonomik farklılıklara katlanmak daha da güç oluyordu. Askeriyenin aşağı mevkilerinde yer alanlar kuramsal üstünlüğü somut bir toplumsal güce çevirmeyi umuyorlarsa, rekabet halindeki farklılık işaretleriyle mücadele edecek maddi ya da sembolik araçlara sahip olmaları gerekiyordu.

Köle ile özgür insan arasındaki sınır, kuram itibariyle toplumsal güç dağılımı hesabının dayandırıldığı ikiliklerin dördüncüsünü oluşturuyordu. Bu sınır, yasal bir mesele olması itibariyle kesin bir biçimde belirlenmişti. Köleler, özgür insanlara reva görülenden farklı biçimde cezalandırılıyor, onlara karşı işlenmiş suçlar da farklı biçimde tartılıyordu. Kölelere insan muamelesi yapılması gerekiyordu ama kanun onlara karşı zalimce davranışlara da izin veriyordu; yakalanıp köle haline getirilmeleri, ailelerinden uzaklaştırılmaları, bir mal gibi satılmaları ya da el değiştirmeleri bu davranışlar arasında yer alıyordu.[35] Özgür bireyler bağımlılığa, toplumsal yabancılaşmaya ve fiziksel tehlikelere hiç yabancı değillerse de, kanun uyarınca böyle bir muameleye tabi tutulamıyorlardı. Köle ile özgür insan arasındaki ayrımın özünde genel olarak, kölenin bir başkasının dolaysız iradesine bireysel olarak tabi olması yatıyordu. Gelgelelim, başka ikili kategorilerde olduğu gibi bu ayrım, köle ile özgür insanın birbiriyle karşılaştığı gerçek toplumsal mekânlarda o kadar da keskin şekilde belirgin değildi. Ama diğer ikiliklerin resmi olarak temsil edilme biçiminin tersine elitlerin söylemi, köleliğin ne anlama geldiği ve onun karşıtını oluşturabilecek şeyin ne olduğu konusunda başlı başına bir tutarsızlık sergiliyordu.

Yazınsal üretimin yanı sıra hükümetin resmi bildirimleri de özgür ile özgür olmayan arasındaki sınırı vurguladığı kadar muğlaklaştırıyordu da. Şiir geleneğinde, soylu hamiler çaresizce köle sevgililerinin

ağına düşmüş, esiri olmuş gibi resmediliyordu. Sultan I. Süleyman'a (1520-1566) atfedilen, köle hasekisi Hürrem'e "şahım", "sultanım" diye seslendiği, kendisinden "emrine amade" ve "aşkının esiri" diye bahsettiği aşk dizeleri bu metaforun en aşırı örneklerindendir.[36] Bu ikiliğin daha somut bir biçimde tersine çevrildiği durumlar, savaş zamanında, üst düzey Osmanlıların yabancı topraklarda esir düştükleri, bir zamanlar köleleri olan insanları da yeni sahipleri olarak buldukları durumlarda yapılan yazışmalarda karşımıza çıkar. İmparatorluk içinde de, sahiplerinin bir zanaat kazandırdığı ya da bağışta bulunduğu eski köleler özgür doğanların işvereni haline geliyor, hatta bazen kendileri de köle sahibi oluyordu.[37]

Aslında, insan ilişkileri bağlamında, özgür ile özgür olmayan arasındaki kutuplaşma, mutlak ya da hatta karşıtlık içeren terimlerle nadiren dile getirilmiştir.[38] Salt farklılık ikiliği, daha genel olarak insanlığın ilahi kudretle ilişkisinde kullanılıyor, Allah'ın mutlak kudretinin Allah'ın yarattıklarına göre değerlendirilmesi çerçevesinde ele alınıyordu. Yine de ilahi mutlakiyetin çağrışımları, mükemmel efendilik ve mükemmel itaat telkinleri, özellikle de bey/efendiye karşı köle/uşak üslubu bağlamında başka ilişkilere de bulaşıyor, bunların başında da padişahın tebaasıyla, şeyhin müridiyle ve sahibin kölesiyle ilişkisi geliyordu.

Efendi-köle ikiliğinin kullanımı Osmanlı ideolojisinin temel taşlarından biri olmuştur. Bunun geçerliliği, Sultan I. Süleyman'ın açıklamasına şöyle yansımıştı: "Ben Allah'ın kuluyum. Bu cihan mülkünde sultanım."[39] Süleyman'ın haleflerinden biri, sultanın dünyevi duruşunu onaylayarak, bunun tebaası için de bir davranış örneği oluşturduğunu ileri sürmüştü. "Cihan mülkünde sultan" Allah'ın kuluysa, sultanın tebaasının da Allah'ın kulu olması gerekmez miydi? Tebaanın kulluğunu, hatta köleliğini öngören bu kavrayış, Osmanlı siyasi retoriğinin temel unsurlarından biriydi. Sultanın doğrudan tebaasına hitap ettiği ya da onlar hakkında çıkardığı fermanların değişmez bir parçasıydı, gerçi hükümet yetkililerine verilen emirlerde köle/kul dili resmi unvanlar ve şan, şeref payeleriyle birlikte kullanılıyordu.[40] Kul sözcüğünün önemi, anlamının çıkardığı güçlükler, 1796 tarihli *Huzur Dersleri*'nde vurgu-

lanmış, ulema arasından seçilen konuşmacılar bu bir tek kelime üzerinde tam iki saat durmuşlardı.[41]

Kuran'la ilgili tartışmalar bir yana, Osmanlı söyleminde köle ve özgür insanla ilgili bu müphem durum kör bir tutarsızlıktan kaynaklanmıyordu. Daha ziyade kölelik durumunun sürekli olmamasının üstü örtülü bir biçimde tanınmasıydı. Osmanlı İslam âleminde azat etme oranlarının yüksekliği dikkate alındığında, kölelik (her zaman kölelerin kendi gözlerinde olmasa bile, en azından soyut olarak) görünüşte süreklilik arz etmiyordu. Ayrıca kölelik temelde ilişkiseldi. Birinin kölesi olmak, herkesin kölesi olmak anlamına gelmiyordu. Sultanın memurları, sıradan tebaası gibi, aslında köleleştirilmiş insanlar olsalar da olmasalar da onun emirlerine tabiydiler. Yine, aslında köleleştirilmiş olup olmamalarına bakmaksızın, zat-ı şahanenin temsilcileri olarak, daha alt ve orta tabakalardaki yönetilen insanlara göre hükümdarın vekilleriydiler. Hanedan dışındaki köle sahipleri de kendi sınıf ve statülerinden bir şeyleri kölelerine ve hizmetkârlarına aktarıyorlardı.

Son derece anlam yüklü tek bir sözcüğün, köle (*slave*) teriminin (ve onun Hint-Avrupa dillerindeki akrabalarının) kullanımı Osmanlı'nın gerçeklerine tam anlamıyla uygun düşmez. Dünyada köleliğin var olduğu her yerde kölelerin saldırı veya tehditlere açıklığı ile sorumlulukları, başka şeylerin yanı sıra efendilerinin zenginliğine ve mizacına, din ve devlet kurumlarının oynadığı role, istihdamın doğasına göre değişiyordu. Osmanlı İslam örneğinde isim ve unvanlar, işleri biraz daha karmaşık hale getiriyordu. Osmanlılarda sahip olunan insanları ifade eden birçok terim vardı. Köle (*slave*) olarak çevrilen ve anlaşılan farklı sözcükler (esir, abd, kul, bende, rıkk, köle, kölemen, gulam, karavaş, cariye ve diğerleri) sahip olunan varlığın bu isimlerden birini ya da diğerini taşımasına bağlı olarak tabi olunan hukuki koşulların değiştiğini ifade ediyordu. Ne var ki bundan sonraki bölümlerde, köleler arasındaki kuramsal ve hukuki farklılıkların, tek tek köleler ve bir bütün olarak toplum açısından, köleyi erkek ya da kadın, hanedan mensubu, elit ya da avam, bir sahibe bağlayan fiili uygulamalar kadar önemli olmadığı savunulacaktır.

Birçok bakımdan, en kalıcı, ancak paradoksal olarak en çabuk değişebilen toplumsal farklılık erkeklerle kadınlar arasında olduğu varsayılandı. Kadınların var olduğu farz edilen fiziksel ve ahlaki zayıflıkları onları erkeklere tabi kılıyordu. Genel bir kural olarak kadınlar ekonomik açıdan erkeklere bağımlıydılar ve toplumsal statüleri ailenin erkek bireyleriyle ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Askeri sınıfı mensuplarının hanımları ve kızları eşleri ve babalarıyla aynı statüyü paylaşıyorlardı. Kadınların kendilerine ait bir zenginlikleri yoksa, evlenmeden durabilecek yaşta ve mizaçta değillerse, toplumsal beklentiler onları erkeklerin, yalnızca babalar ve büyükbabalar gibi kendilerinden büyük erkeklerin değil, kocaları ya da erkek kardeşleri gibi akranların, hatta yetişkin oğulları gibi kendilerinden küçük erkeklerin de otoritesine bağlıyordu.

Kadınların bağımlı, aşağı varlıklar olarak görülmelerinin (kadınların genel bir tür olarak kusurlu olduğunu telaffuz etme *–taife-i nisvan–* yolundaki resmi eğilimin bütün zamanlar için geçerli kıldığı bir görüş) sorgulanmaksızın kabul edildiği gün gibi ortadaydı. Toplumsal ilişkilerde ve devlet politikasında kadınların bu şekilde gösterilmelerinin kazandığı ağırlık, bu görüşe söylem alanında çok yaygın biçimde rastlanmasından kaynaklanıyordu. Bu görüş, kürsülerden tekrarlanan ayetlerde ve hadislerde, verilen vaazlarda olduğu kadar şiirlerde ve gündelik deyişlerde de kendini gösteriyordu.[42] Kadınlarla ilgili en sık kullanılan Kuran ayetlerinin ya da hadislerinin hangileri olduğunu bilmek mümkün değildir. Gelgelelim bağlamından koparılmış ayetlerin kadınların toplumsal olarak marjinalleştirilmelerinde önemli bir rol oynadıklarına pek kuşku yoktur. Bunlardan biri Hz. Muhammed'in eşlerine evlerinde kalmaları çağrısında bulunan ayettir. Bu ayet "örnek alınacak bir model" olarak bütün kadınlara yaygın olarak yapılan bir uyarıydı.[43] Kaynağı belirsiz halk deyişleri arasında kadınlar için kullanılan "saçı uzun aklı kısa" sözü gözde bir deyişti.[44] Hiç kuşku yok ki halk edebiyatının toplumsal ve etnik olarak büyük çeşitlilik gösteren ozanları ve hikâye anlatıcıları, yüksek kültürün kadın düşmanı tamtamları arasında soluk alma fırsatı yaratıyordu. Halk masallarında ve şiirlerinde her zamanki kocakarılar ve şirretlerin yanı sıra değerli ve

güçlü, genç ve yaşlı kadın figürlerine de yer vardı. Gelgelelim kent kökenli edebiyat kanonunun daha olumsuz formülasyonları halk arasında ve tarihyazımında daha fazla kabul görüyordu.

Kadın düşmanı mecazların Doğu'nun yanı sıra bütün Avrupa'ya yayılmış olması, toplumsal cinsiyet yüklü metaforların gücünü ve kültürel esnekliğini ortaya koyar. Osmanlı'da hem Müslümanlar hem gayri müslimler arasında olduğu gibi, Avrupa'daki Hıristiyan devletlerde de kadını kusurlu görme söylemine her yerde rastlanıyordu. Kutsal metinlerde, şerhlerde, seçkin edebiyatta ve vülger edebiyatta bu söylem, Avrupa'nın erken modern döneminde yeni bir keskinlik kazanmıştı.[46] Osmanlı toplumunda da Avrupa'da da kanlı canlı kadınların gösterdikleri özverili emek, bilgelik, yüreklilik ve dayanıklılık cinsiyetlerine atfedilen yetersizlikleri yalanlıyordu. Yine de genel olarak değerlendirildiğinde, bu karşıt örneklerin her yere yayılmış olumsuz klişeleri söküp atmaya gücü yetmiyordu.

Diğer farklılık tasarımları gibi, Osmanlı toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin de birden fazla toplumsal ortamda kullanışlı olduğu anlaşılmıştı. Kadınların (başka payeler ve girişimlerin yanı sıra) devlet yetkesinden ve ona uzanan eğitsel, mesleki, himaye ilişkilerine dayanan güzergâhlardan dışlanmasını haklı çıkarmaya çalışanlar için vazgeçilmezdi bu. Gelgelelim köle/özgür insan ya da askeri/reaya ikiliklerinin tersine, kadınların ve kadınlığın küçük düşürülmesi Osmanlı'nın sonraki yüzyıllarında daha sürekli ve şiddetli bir hal aldı. O dönemde yalnızca Müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki bölünmenin benzer bir yakıcılığı vardı ama 2. Bölüm'de daha geniş kapsamlı bir biçimde tartışılacağı üzere, iki retorik arasındaki benzerliklerden ziyade farklılıklar birçok şeyi gözler önüne seriyordu.

Bir toplumsal pratik olarak katı toplumsal cinsiyet hiyerarşisini, gerçek hayattaki olayların ve psikolojilerin baskılarına karşı ayakta tutabilmek haliyle zordu. Bütün aileler, hele hele bütün ailevi kararlar ataerkil bir düşünceye göre biçimlenmiyordu. Aile ocağında erkeklerin üstünlüğüne dair düşünceler, kadın akrabaların sağduyulu değerlendirmelerine her zaman baskın çıkamıyordu. Bu türden kişisel ve bireysel düzenlemelere karşın, devletin

toplumsal cinsiyet düzenini ayakta tutmak üzere planlı müdahaleleri olsun ya da olmasın, kadınların daha aşağı varlıklar olduğu söylemi kültürün genelinde temel bir ilke olarak varlığını sürdürüyor, dini-siyasi düzenin ve erkeklerin üstünlüğünün ortak amaçlarına hizmet ediyordu.

Kadınların dezavantajlı durumunun, toplumsal cinsiyet ayrımı, ayrımcı çalışma pratikleri,[47] fiziksel ayırma ve kadınların kamusal olarak tanınan yetke sahalarından dışlanması yoluyla kurumsallaştırılması, ağırlıklı olarak evlenme çağındaki genç kadınların sırtına büyük yük bindiriyordu. Doğurgan kadın ataerkillik açısından temel önemdeydi. Yine de onun cinselliği ataerkil düzene ve onun kadın merkezli onur kavramına karşı bir tehdit oluşturuyordu, işte bu yüzden de kadınların üreme kapasitelerinin erkekler tarafından evlilik ve cariyelik yoluyla sahiplenilmesi kurumsallaştırılıyordu.[48] Yine de bu sistemden yararlananlar yalnızca yetişkin erkekler değildi. Üst bir konumda (statüleri, zenginlikleri ve yaşları itibariyle) yer alan kadınlar toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yardımcısı, bazı durumlarda da erkeklerle birlikte mimarıydı. Daha genel bir açıdan bakılacak olursa, kadınlar sıklıkla, çocuk doğurarak ve yaşlarının ilerlemesiyle birlikte başlı başına bir otorite figürü haline geliyorlardı.[49] Yaşlandıkça, özellikle de oğullarının evlenmesi sonrasında, kadınların boyun eğmesine karşılık erkeklerin korumasını ve mali açıdan desteklenmeyi vaat eden (ama bu vaadini her zaman yerine getirmeyen) "ataerkil pazarlık"tan daha fazla yararlanma imkânı bulabiliyorlardı.[50] Oğul yerel ataerkil normlara uymazsa, baba ocağında eşiyle ve çocuklarıyla yaşayamazsa ya da yaşamak istemezse dahi, annesi hizmetçiler, köleler, kendi kızları ve genç kadın akrabaları da dahil olmak üzere ailenin daha genç kadınlarının reisi oluyordu. Statü bakımından üst konumlarda yer alan kadınların çoğunun gücü, üst konumlardaki erkeklerle ilişkilerine dayanıyordu. Gelgelelim üst konumlarda yer alan kadınlar ve erkekler, her ikisinin de işbirliğine ve onayına dayanan haneleri ve aile rejimlerini paylaşıyorlardı.

Erkek üstünlüğünün kutsanması Avrupa ve Ortadoğu'nun tamamında gücünü korumuştur. Ne var ki Osmanlı Doğu'sunda

kamu otoritesinin kadınların yetersiz olduğuna dair düşünceleri güçlendirmek, eril eğilimi yeniden üretmekteki rolü, erken modern dönem boyunca daha öne çıkmış, daha güçlenmiştir. Bu sürecin nasıl yaşandığı (sonraki bölümlerde bu tartışma daha kapsamlı ele alınacaktır) konuyla ilgili bazı soruları gündeme getirir. Örneğin imparatorluğun toplumsal cinsiyete kurallarla belirlenmiş bağlılığını nasıl anlamamız gerekir? Osmanlı'nın toplumsal cinsiyete bağlılığı çerçevesinde, merkezi devletin elitleri ve toplumun geri kalan kesiminin unsurları hangi özel bakımlardan, hangi koşullar altında kadınların tabiiyetini destekliyordu? Kadınların tabi konumunun, Osmanlı Müslüman kimliğinin özünde bulunan diğer ikiliklerle nasıl bir ilişkisi vardı? Osmanlı toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve toplumsal cinsiyet siyasetinin, modernite ve ıslahat gibi yan anlamlar taşıyan siyasi reformların toplumsal anlamı açısından yol açtığı sonuçlar nelerdi? Bu noktadan hareketle, 19. yüzyılın Tanzimat dönemindeki değişen ayrıcalık ve öncelik parametreleri, nihayetinde haklar ve Osmanlı reformcusunun zihniyetiyle ilgili ne gibi çıkarımlarda bulunabiliriz?

Ataerkil Örüntüler

Osmanlı'nın toplumsal düzen ve hiyerarşi saplantısı, kalıcı bir niteliği olan, sert ama adil aile reisi baba imgesini model alıyordu. Tahttaki sultan ilahi yetkeyi yansıtırken, ailelerin ve hanelerin reisi olan erkekler, hükümdarın dinen telkin edilen örneğinden kuvvet ve yetke alıyorlardı. Osmanlı'nın yönetim sistemi, her bakımdan güçlü yönetimi altındaki mülkleri ve kişileri kullanma hakkına sahip, gerçek ya da metaforik babaya yatırım yapan, tam anlamıyla gelişmiş, klasik ya da Kutsal Kitap temelli bir ataerkillik değildi. Hem şeriat, hem sultanın kanunları aile reisi ile aile arasındaki, birbirleriyle ilişkileri bakımından tebaa arasındaki, en önemlisi de tebaa ile sultan arasındaki ilişkileri düzenliyordu. Servet farklılıkları da alternatif ayrım biçimleri ve avantaj sağlayan yollar yaratıyordu. Yine de, ataerkilliğin ve nihayetinde erkek egemenliğin haklılığı toplumun içine işlemiş bir değerdi.

Osmanlı erkek egemenliğinin, bütün coğrafyalarda ve sınıflarda, farklılık göstermeyen tek bir normatif ideal oluşturduğu söylenemez. Her biri erkeklerin önceliğini toplumsal davranış normları, güç dağılımı ve yönetimin büyük ve küçük alışkanlıklarıyla destekleyen çok sayıda ataerkil biçimden bahsedilebilir. Ne var ki bunların her biri kişisel koşulların ve tarihsel devrin detaylarından farklı biçimlerde etkileniyordu.[51] Sultanın ve vekillerinin yüksek ataerkilliği, erkek köylü hane reisinin ve kentli aile reisinin küçük egemenliklerini birçok bakımdan gölgede bırakıyor, onlara birçok bakımdan baskın çıkıyordu. Kendilerinden varlıklı olanlara hürmet gösteren ve kendi akrabalarını genellikle yalnızca sözde yöneten halk tabakalarının hayat koşullarıyla, soyluların kendilerine bağımlı insanlardan oluşan maiyetler, köle sahipliği ve simgesel malları arasında pek bir alaka yoktu. Servet dağılımı, Osmanlı'nın toplumsal zenginlik ve ayrıcalık öngörülerinde yeri teslim edilmemiş bu büyük unsur, aslında kâğıt üstündeki bütün kutuplaşmaları çapraz biçimde kesiyor ve istikrarsızlaştırıyordu.

İkili, hatta çoğul ataerkilliklerin ima edilen uyuşmazlığına karşın, çeşitli ataerkillik biçimleri birbirleriyle yakın bir ilişki içindeydi, birbirlerinden anlam ve imkân devşiriyorlardı. Hepsi de dinsel ve töresel erkek önceliği ve eril erdem ideallerinin normatif dağarcığından besleniyordu. Egemen yöneticilik olsun, erkek egemen ailecilik olsun, ataerkil tarzlar nihayetinde karşılıklı bağımlılık gösteriyordu, her biri diğerinin meşruiyet ve denetim iddialarını destekliyordu.[52] Ailenin olağan erkek reisleri (ayrıca onlar gibi olmak isteyenler) ve devletin başındaki erkekler çok farklı alanlarda yetkelerini kullanıyor ama biri diğerinin oksijeni oluyordu.

Müslüman nüfus bağlamında, toplumsal cinsiyet asimetrisi önkabulleri erkek Müslüman egemenliğinin ve avantajlarının genelliğini ve temel birliğini vurguluyordu. Erkek Müslümanların toplu olarak ayrıcalıklı kılınmasının getirdiği kardeşlik ve erkek yoldaşlığı, yalnızca erkeklere açık imparatorluk törenleriyle, resmi kabullerle destekleniyordu. Ayrıca erkeklerin camilerdeki eşitliğe dayalı ibadetleri ve sufiliğin manevi, toplumsal kardeşliğiyle daha da güçlendiriliyordu. Ne var ki erkek camiası her zaman

gerçek hayatın maddi ve konumsal farklılıklarının zorlaması altındaydı. Kuran'ın öğretileri ve Osmanlı'nın yönetim ilkeleri, bütün Müslümanlar arasındaki manevi eşitlik ve Müslüman erkekler arasındaki toplumsal eşitlikle ilgili olarak açık ve anlaşılırdı. Ne var ki ekonomik farklılıklar ve statü farklılıkları, tek tek ailelerin karar oluşturma süreçleri gibi, farklı bir toplumsal hikâye anlatıyordu.

İmparatorluğun erkek ve Müslüman tebaası için, Müslüman cemaati içindeki toplumsal hiyerarşinin herhalde en kolay dağıldığı alan, din ve memuriyetin kesişme noktasıydı. Yüksek devlet memurluklarındaki Müslüman erkekler (vezirler, şehir kadıları, daire müdürleri, komutanlar ve benzerlerinin oluşturduğu yönetici elit) Osmanlı toplumsal hiyerarşisinin zirve noktasındaydılar. Böyle olduğu için de kıskanılası maaşlar alıyor, kıskanılası ayrıcalıklara sahip oluyorlardı. Daha alt mevkilerde yer alan, onlar kadar kazanmayan meslektaşları da aynı manevi yararların bir kısmına ortak oluyorlardı. Ne var ki bu kesimler üstlerinin ekonomik refahından yoksundu, ufukları da sınırlıydı. Şansları yaver gitmezse, bir hamileri olmazsa yüksek mevkilere ulaşmaları, kendilerini güvence altına almaları mümkün değildi. Ayrıca giyim kuşam, konut ve hizmetçiler gibi somut şeyler açısından alt mevkilerde yer alan insanlar kendilerini zengin Hıristiyanlar ve Yahudilere göre acınacak bir yoksunluk içinde görüyorlardı.

Alt mevkilerde yer alanların mesleki ve maddi hoşnutsuzlukları çeşitli resmi görevlerde vasıflarının altında işlerde istihdam edilenlerin, yeteri kadar ücret alamayanların politizasyonuyla su yüzüne çıkıyordu. Bu gibiler gösterilere ve isyanlara katılmaya teşneydiler. Aynı zamanda onların bu tatminsizlikleri, 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın başındaki din kaynaklı gerilimlerin ardındaki başlıca güçtü. Maddi güvenlik ve hukuki konumla ilgili genel bir kural olarak, aşağı tabakalarda yer alan erkek ve kadınlar zenginlere ve bağlantıları olan her iki cinsiyetten insanlara nazaran daha büyük risk altındaydılar. Özellikle de hamileri yoksa, resmi bir dairede çalışmıyorlarsa, taşıdıkları risk genellikle zengin Hıristiyanlar ve Yahudilere nazaran daha büyüktü.

Toplumsal cinsiyet sisteminin yararlı etkilerinin erkek Müslüman camiasının mesleki gruplarına ve statülerine ne derece eşit dağıldığı sorgulanmaya açıktır. Bazı kadınların bu sistem içinde mevki ve avantaj sahibi olmayı nasıl başardıkları ise daha da belirsizdir. Bundan sonraki bölümlerde, kadınlar üzerinde kesinlikle etkili olmakla birlikte, erkeklerin hayatlarını ve erkek kimliğini de etkileyen erkek-kadın ikiliğinin toplumsal gücü ele alınacaktır.

Resmi olarak onaylanmasına rağmen bu başat ikilik, ne Osmanlı Devleti'nin genişlediği 15. ve 16. yüzyıllarda, ne de Müslüman ülkelerin ve halkların en kuşatılmış durumda olduğu 18. ve 19. yüzyıllarda hiçbir zaman tam olarak somutlaşmamıştır. Bu ikilikleri anlamanın herhalde en iyi yolu, onları yansımaları olan imgelem birikimleri olarak düşünmektir. Onları geçerli ve temel olarak görenler için olduğu gibi, inançları daha koşullara bağlı, daha fırsatçı olanlar için de mevcuttular.

İkili formüllerin koyduğu sınırlar, ahlaki programlamanın belkemiğini oluşturuyordu. Gelgelelim insanlar arasında etkileşimlerin gerçekleştiği koşullar sınırlı modellerin tasavvur edebileceğinden çok daha fazla belirsizliğe yol açıyordu. Örtüşmeler ve alt kategoriler her zaman söz konusuydu. Zengin Hıristiyan ya da Yahudinin Müslüman işçileri ve müşterileri olabiliyor, yabancı cariyeye genellikle yerli özgür insanlar hizmet ediyor, zengin dul hanımın eline bakan hem erkekler hem kadınlar oluyordu. Tek tek erkeklerin ve kadınların bireysel statüleri ve toplumsal kimlikleri de, yalnızca tek tek özneler arasındaki etkileşimlere değil, onlarla temas kurdukları zamanlarda memur sınıfının ve kamunun davranış biçimine ve beklentilerine de değişkenlik, genellikle de öngörülemezlik katıyordu. 18. ve 19. yüzyıllardaki hoşnutsuzluk retoriği, toplumda meydana gelen gerçek değişimleri yansıtıyorsa, herhalde önceki devirlerde idealleri belirten kurallardan hoşgörülebilir düzeyde sapmalar ve istisnalar olmuş demekti. Ya da imparatorluktaki büyümenin ve özgüvenin getirdiği ferahlatıcı ortamın 17. yüzyıla dek devam etmesi, sapmalar ve istisnaların bu şekilde görünmesine yol açmıştı.

18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başının siyasal ekolojisi eski dindarlıkları kırılma noktasına getirecek kadar germişti. Eski hakikat-

lerin gücünü koruduğu inkâr edilemezse de, normlar ile gerçeklik arasındaki kopuşlar daha fazla telaffuz edilir hale gelmiş, bunları akılcılaştırmak daha zorlaşmıştı. Eski hakikatler huzursuz zamanlarda huzursuz olanların sarıldıkları birer çıpa olsa da, hiçbiri kriz yıllarından ve reform döneminden sağlam çıkamadı, biri ya da ikisi hiçbir şekilde ayakta kalamadı. Sonraki üç bölümde 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında toplumsal cinsiyet, kölelik ve elit kimliğinin kesişmeleri değerlendirilecek, Osmanlı modernliğinin ortaya çıkışı sırasındaki toplumsal çekişmelerin yeni ve eski fay hatları üzerinde durulacaktır.

II

Değişim Cereyanları

Cülusumdan beri ve vacibe-i zimmetim olduğu üzere şer'i şeriata tevfik-i hareket [uygun hareket] ve vediatü'l-ullah olan tebaayı sıyanet zımnında [korumak için] takdir-i gayret edildiğim cümlenin malumudur.

Sultan II. Mahmud, Haziran 1826[1]

Gâvur Padişah, Cenab-ı Hak senden ettiğin küfrün hesabını soracaktır. Sen İslâmiyeti tahrib ve lânet-i Peygamberiyi cümlemiz üzerine celbediyorsun.

Şeyh Saçlı'dan II. Mahmud'a[2]

Yeni Bir Dünya Düzeni

18. yüzyılın başında doğmuş Osmanlı uyrukları, 1830'ların Osmanlı dünyasına gidecek olsalar kendilerini rahatsız, büyük ihtimalle de yabancılaşmış hissederlerdi. Başkentin dinamik çeşitliliğine; hepsi de İstanbul'u yerli ve kentli olduğu kadar yabancı ve geçici kılan çok sayıdaki etnik ve dini grupta yaşanan gelgitlere; tüccar, göçmen, yabancı ve yerli korsan resmi geçitlerine alışmış olan İstanbullular bile iktidar ilişkilerinde bir değişimin meydana geldiğini fark ederlerdi.

Osmanlı'nın 18. yüzyıldaki ziyaretçileri, imparatorluğun eskiden nasıl bir alana yayıldığına ilişkin açık bir kavrayıştan yoksun oldukları gibi, 19. yüzyılın başlarında ne ölçüde geri çekilip içine kapandığını da anlayamazlardı. Ne var ki etrafa çöken sükûnetten, Mora, Tuna vilayetleri ve Doğu Anadolu'dan gelen Müslüman mültecilerden ve kanlı hikâyelerden bütün bu toprakların geri kazanılma umudu olmaksızın kaybedildiğini, düşman ordularının İstanbul'un birkaç kilometre ötesinde ordugâh kurabilecek duruma geldiğini çok geçmeden kavrarlardı. Avrupalıların başkentte ve imparatorluğun diğer kentlerinde giderek daha fazla varlık göstermelerini, toplumsal olarak kendilerini ortaya koymalarını da ülkenin tehlike içinde olduğuna dair alarm çanları olarak algılayabilirlerdi. Müslüman ya da gayri müslim, kadın ya da erkek birçok kentli ve Osmanlı'nın yeni görünümü de zamanın akışının çarpıcı bir kanıtı olarak görülebilirdi. Bazı kıyafetler terk edilip, II. Mahmud'un, vezirlerinin ve 1826'dan sonra Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan yeni ordu mensuplarınınkiler de dahil olmak üzere bazı yeni kıyafetlerin benimsenmiş olması 18. yüzyıldan gelen ziyaretçiler için sarsıcı ve açıklanamaz olabilirdi. II. Mahmud'un kendi çağdaşları bile pantolon giyen, sarık takmayan padişaha tam alışamamışlardı. 18. yüzyıldan gelen ziyaretçilerimiz de tıpkı onlar gibi, padişahın yeni esvaplarının imparatorluğun Osmanlı kimliği ve kendi kimlikleri açısından ne anlama geldiğini merak edebilirlerdi.

18. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın ortalarına uzanan dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık altı yüzyıllık tarihindeki en belirleyici bazı olaylara tanık olunmuştu. İmparatorluğu değiştiren gelişmeler bakımından, erken dönemin o en parlak günleriyle, yani Fatih Sultan Mehmed'in saltanatından (1451-1481) Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) saltanatına uzanan, İstanbul'un fethi (1453), Arap topraklarının imparatorluğa katılması (1517), I. Viyana kuşatması (1529) gibi olayların yer aldığı dönemle yarışan bir zaman dilimi söz konusuydu. Bu yeni dönemin olayları arasında, Osmanlı'nın Avrupa güçleriyle ilişkilerinde savunmaya ve diplomasiye geçişinin başlangıcı olan Karlofça Antlaşması (1699), Rusların Müslüman Kırım'ı alması (1774-1783),

Fransızların Mısır'ı kısa süreli ama kötü alametler barındıran işgali (1798-1801), Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-1829) ve onun Balkanlar'da yarattığı domino etkisi, ardından II. Mahmud ve haleflerinin yönetimi altında devletin reformlara ve yeniden yapılanmaya soyunması sayılabilir.

Öne çıkan siyasi olaylar, o dönemde yaşayan Osmanlıların ve sonraki yılların, klasik dönem sonrasıyla ilgilenen Osmanlı tarihçilerinin kaygılarının zeminini oluşturur. 17. yüzyıl sonu ile imparatorluğun çöktüğü 1918 yılı arasında imparatorluk topraklarının, kaynaklarının ve özerkliğinin daralması, kafa yorulan bu meselelerin özünü oluşturmaktadır. Osmanlı'nın ekonomik zayıflığına dair emareler en azından 18. yüzyılın başından beri imparatorluğun hem içindekiler hem dışındakiler için gözle görülür hale gelmişti. Gelgelelim, ancak yaklaşık olarak 1770 sonrasından itibaren Avrupa'nın Osmanlı Akdeniz'inde ticarete, hatta ekonominin tamamına hükmettiği söylenebilir. İmparatorluğun Avrupa'nın hâkimiyetindeki dünya ekonomik ağında başkalarına bağlı bir bölge haline gelmesi, bazı bölgelerde diğerlerinde olduğundan daha hızlı ve incelikli bir biçimde gelişti. Modern tarihçiler arasında, bağımlılık ve yarı sömürgeleşme kavramlarının imparatorluğun tamamına uygulanıp uygulanmaması gerektiği tartışması sürmektedir. Gelgelelim çoğu yer için, bu kavramların geçerli olduğunda ve sürecin kesin başlangıcını 18. yüzyılın son çeyreğine yerleştiren bir kronolojide hemfikirdirler.[3]

Jeopolitik, ekonomi ve Türk tarihinin "imparatorluktan ulusa" paradigmasının önemi bir tarafa, teleolojik olmayan bir bakış açısı, ülke içindeki toplumun büyük hikâyelerini kabaca 1750-1850 arasına, dönemin toplumsal ve fikirsel cereyanlarının içine yerleştirir. Otorite ilişkilerine yönelik geniş çaplı meydan okumalar, bireyciliğin ifade edilmesi, seküler devlet oluşumu, toplumsal kimlik ilkelerinin kucaklanması ve bu dönemin sonuna doğru, bir haklar söyleminin coşkusu, Osmanlı Devleti'nin imparatorluk olarak sarsılmış varlığı tarafından şekillendirilmiş ve onu şekillendirmiştir. Yeni var oluş biçimlerinin dile getirilmesi ve tehlike altında olan var oluş biçimlerinin çekişmelere konu olması, sonraki kuşakların

da zihinlerini meşgul edecek modernleştirici bir değişim ve muhafazakâr bir direnç diyalektiği tesis etmişti.

Reformlar ve Reformcular

Bu dönüştürücü eğilimler, 19. yüzyılın son yirmi-otuz yılı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun 20. yüzyılın başında çöküşü arasında neredeyse tam anlamıyla gerçeklik kazandı. Bununla birlikte, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ortası arasındaki dönem, Osmanlı modernitesinin ilerlemesini mümkün kılan tutumsal ve maddi bir buluşma noktasını temsil ediyordu. Sultan III. Selim (1789-1807) ile Sultan II. Mahmud, tarihyazımında, modernleşen bir devlete doğru kalkışılan hamlenin, kusurlu olmakla birlikte, ilk fikir babaları olarak resmedilirler. Selim büyük planları ve siyasi becerisizliği yüzünden kınanırken, II. Mahmud yeniyi kurmasından çok, –sonuçları iyi de olsa, kötü de olsa– eskiyi temizlemesiyle takdir edilir. Gelgelelim ikisi de, gelecekte yaşanacak daha kapsamlı değişimler için bir tutarlılık ve bir çerçeve inşa eden siyasi reformcular olarak haleflerinden ayrılıyorlardı.[4]

İlk reform döneminin çoğu anlatımı, iki sultanın, özellikle de devlet kurumlarını, Batı'yla ilişkileri ve gayri müslim halkların statüsünü etkileyen politikalarının yapısal boyutlarına dayanır. Kadınlar ve toplumsal cinsiyet bu değerlendirmelerde nadiren karşımıza çıkar. Ancak, bu kitabın göstermeye çalışacağı üzere, kadınlar, erillik ve iktidar ile ilgili kaygılar reform dönemindeki bu ilk aşamanın dinamik bileşenleriydi.

Sultan II. Mahmud geçmişle bağları koparma konusunda III. Selim'den daha ileri gitmişti. II. Mahmud herhalde en fazla, siyaseten ölümcül, 1826'ya gelindiğinde de askeri açıdan ümitsiz bir hal almış olan Yeniçeri Ocağı'nın tasfiye edilmesiyle, bu sözde hayırlı olaya verilen adla –Vaka-i Hayriye– isim yapmış olsa da, daha sonraki reformları daha yapıcı bir yön izlemiştir. İmparatorluğun Avrupa başkentlerindeki yarı daimi elçilikleri daha yaygınlaşmış, onun hükümdarlığı sırasında gerçekten de daimi bir hale gelmişti. Çok sayıda öğrenci öğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderili-



2. "Tören Giysileri İçinde İki Yeniçeri", Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804).

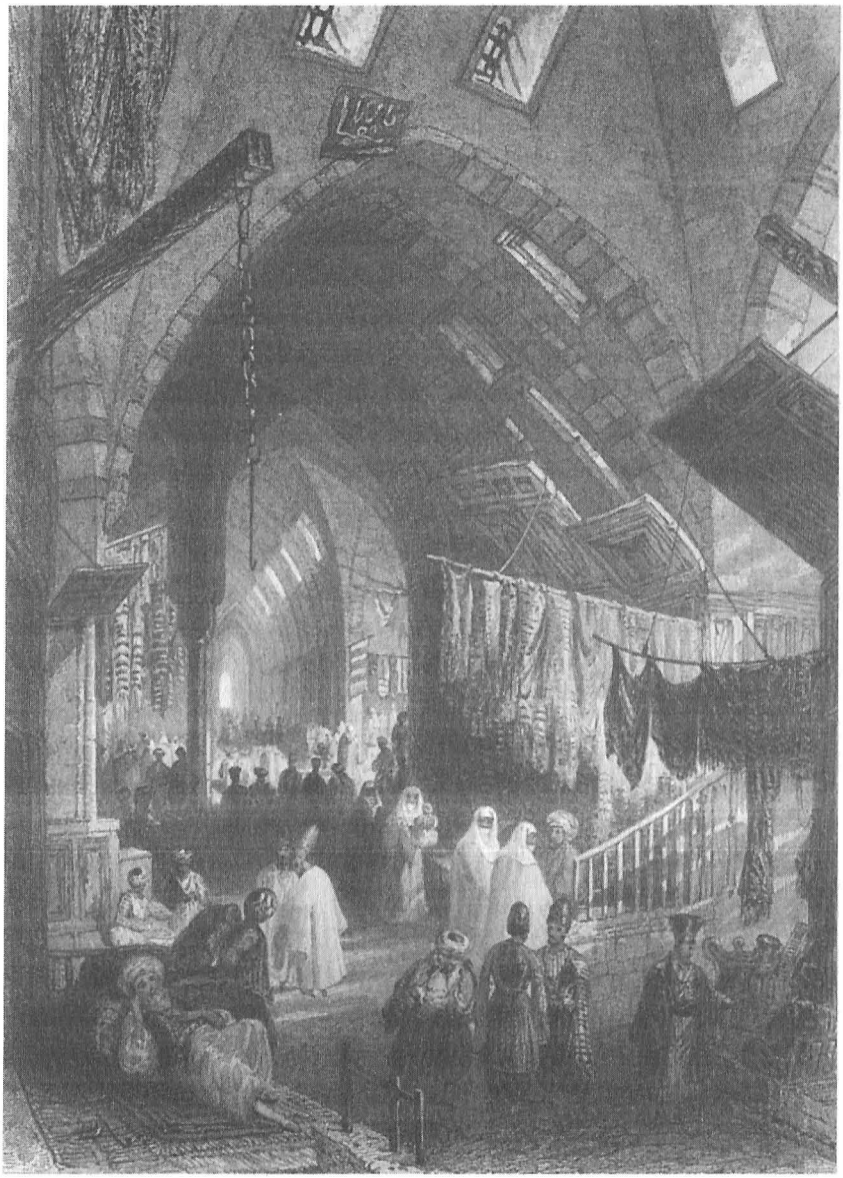
yordu. İlk resmi gazete *Takvim-i Vekayi* çıkmaya başlamıştı. Devlet personelinin uzmanlığını ve mesleki yeterliliğini güçlendirmek üzere, henüz nüve halindeki Dahiliye Nezareti'nin bünyesinde Tercüme Odası, ayrıca mülki ve askeri akademiler kurulmuştu.[5] Ne var ki değişimin asıl amacı ayakta kalmaktı. Yeni ordunun ve rasyonelleştirilmiş bir yönetimin imparatorluğun egemenliğine ve merkezi hükümetin otoritesine içeriden ve dışarıdan gelebilecek saldırıları engellemesi umuluyordu.

Yeniçerilerin ezilmesi ve politik ağlarının kökünden sökülmesi kanunlara bağlı bir merkezi liderliğin gelişmesi için gerekli zemini hazırladı. Yeniçerilerin akıbeti elbette ki ironikti, zira ocağın esirlerden oluşmasının sadakati sağlayacağı düşünülmüştü asırlardan

beri. İlk dönemlerde yeniçerilerin son derece güvenilir oldukları söylenirdi. "Zîrâ ol makûle kullar küçükden nân u nemek-i pâdişâhîyle perverde ve terbiye olmağla efendisine hayrhâh ve uğuruna baş alub ve baş virmek sehl imiş." [6] Ama daha 16. yüzyıldayken bile o günler geride kalmıştı. İmparatorluğu yeniçerilerden temizleme kararı, 19. yüzyılda geniş bir destek bulmuştu ama bu kararın uygulanması kamunun güveni ve elitlerin istikrarı açısından ağır zarara yol açmıştı.

Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da lağvedilmesi aslında çok kanlı olmuştu. Yeniçeri kışlalarını hedef alan saldırıda binlerce yeniçeri öldürüldü; insan avı, sürgünler, yeniçerilerin mal ve mülklerine el konması haftalar boyunca devam etti.[7] Rejime olan güveni yeniden tesis etmek, özellikle de mülki ve askeri elitler içindeki potansiyel müttefiklerin korkularını yatıştırmak için Sultan II. Mahmud, devletin üst kademelerini böylesine büyük bir risk altına sokan bu keyfi infazların son bulduğunu ilan etti. Ancak, elitlerin bu konudaki kaygıları dinmemişti. 1837'de, uzun zamandır sultanın gözde devlet adamlarından biri olan yetkin siyasetçi Pertev Paşa'nın göz göre göre infaz edilmesi padişahın verdiği güvencelerin teyit edilmesi gerektiğine dair bir uyarı oldu. Ne var ki Pertev Paşa'nın ölümünün yarattığı şaşkınlık ülkeyi yöneten çevrelerdeki beklentilerde bir değişiklik olduğunun da işaretiydi.[8] Geçmişte bu gibi gözden düşmelere karşı takınılan mütevekkil tavırdan keskin bir uzaklaşma olduğunu gösteriyordu. Gerçekten de hükümlüler, ölümlerine genellikle dikkat çekici bir soğukkanlılıkla yürürlerdi.

Haklar kavramını onaylayan bir sonraki gelişme, Sultan II. Mahmud'un keyfi müsadereleri bırakması oldu.[9] Bu uygulamanın kökenleri İslam hukukuna dayanmasa da, idari âdetler ve sultanın fermanlarıyla onaylanıyordu. Kanun ve göreneklerle ilgili bir mesele olarak müsadere, bazı devlet görevlilerinin kul statüsünde olmasına, efendilerinin de (bu örnekte sultanın) sahibi olduğu insanların mal ve mülkünün, kendisinin olduğunu iddia etme hakkına dayanıyordu. Yönetici elitlerin köle bileşeni sistemin zirvede olduğu 16. yüzyılda çoğunluğa ulaşamamış, memur ve asker olarak elit kulların sayısı 17. ve 18. yüzyılda azalmış olsa da, bir yanda sultanın özgür ya da azat edilmiş hizmetlileri, diğer yanda tayin



3. "Kapalıçarşı'dan Bir Sahne", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838).

edilmiş kulları arasındaki sınır, sultanın otoritesi karşısında bulanık bir hal almıştı. Hukuken özgür de olsa, köle de olsa, devletin bütün memurlarından padişahın iradesine mutlak bir biçimde itaat etmeleri bekleniyordu. Bu nedenle kulluk durumunun bazı sıkıntıları –mülk birikiminin hiçbir güvencesinin olmaması da dahil olmak üzere– askeri-idari memur kadrosunun tamamına yayılmıştı.

Prensip itibariyle, yalnızca gözden düşmüş askeri ve idari görevlilerin mülklerine el konulabilirdi. Gelgelelim hazine sıkışık durumdaysa, kuralları çarpıtmak için her zaman mazeret bulunabiliyordu. 18. yüzyılın ikinci yarısında, II. Mahmud'un hükümranlığı sırasında, imparatorluğa onurla, hatta kahramanca hizmet etmiş insanların kapılarında defterdarlık görevlilerinin boy göstermeleri bilinen hadiselerdendi. Sadrazam Koca Ragıp Paşa 1763'te "huzur içinde, itibarı yerinde" öldüğünde, kapı halkına paşanın hazinelerinin yerini açıklasınlar diye işkence edilmişti.[10] Özgür Müslüman bir bürokratın özgür doğmuş oğlu olarak Ragıp, müsadereleri meşru göstermek için genellikle kullanılan kategorilerin hiçbirine girmiyordu. Yine de o, daha doğrusu vârisleri ve kapı halkı, hemen hemen kul statüsündeki devlet memurunun başına gelebilecek beladan yakalarını kurtaramamışlardı.

18. yüzyılın sonunda savaşlar ve kamu projeleri hazineyi eritirken, zengin kişilerin, özellikle de hükümetle iş ilişkileri olanların mülkleri giderek daha savunmasız durumda kalıyordu.[11] Hükümetle yapılan sözleşmelere dayanan zengin mülkler, yolsuzlukla elde edilmiş kazanç kapsamına alınabiliyor, hedef alınmaları meşrulaştırılabiliyordu. Sultan III. Mustafa'nın (1757-1774), başka kurbanların yanı sıra devlet sınıflarını da suiistimal etmesiyle adı kötüye çıkmış bu padişahın, müsadereleri saltanatın bir tür haklı veraseti olarak gördüğü belirtilir. Avusturya temsilcisi, müsaderelere son verildiğini ilan etmesine rağmen II. Mahmud'un da aynı ilkeyle hareket ettiği kanısındaydı.[12] Aslına bakılırsa, imparatorluk farklı derecelerde, her sultana babadan kalan mirastı. Amaçlarına uygun düştüğünde, imparatorluğun zenginliğinin bütün biçimleri, örneğin devlet görevlilerinin iktidar ve zenginlik sahibi olmasını sağlayan mevkiler geri alınabilirdi. II. Mahmud'un saltanatının or-

tasına denk gelen yıllardaki girişimleriyle başlayan reform dönemi, bu öncülü ancak yavaş yavaş ve içler acısı geri adımları da kapsayan bir süreçle değiştirmişti.

Müsaderelerin yasaklanmasından özellikle de hali vakti iyi olanlar, iyi mevkilerde bulunanlar memnun olmuştu. Bunlar arasında, yasaktan yararlananların başında merkezi hükümet elitleri geliyordu ama yeni durum hanedanın da işine yaramıştı. Müsaderelerin mağdur ettiği kesimlerin başında gelen askeri ve mülki kadrolar için bu yasak, aile servet ve statülerinin daha fazla güvenceye alınması anlamına geliyordu.[13] Rejimi ilgilendirdiği kadarıyla, keyfi müsaderelere son verilmesi, yolsuzlukların ve elitlerin kendi aralarında süregiden it dalaşının önlenmesini sağlayan bir gelişme oldu. Daha istikrarlı, liyakat esasına dayalı bir bürokrasi için zemin hazırlanması amaçlanıyordu. Bu yasak, onu koyan padişah tarafından zaman zaman delinse de, 1839 tarihli meşhur Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda –Tanzimat dönemini (1839-1876) başlatan belgede– yeniden zikredildi. Islahat Fermanı olarak bilinen 1856 tarihli fermanla birlikte bu belge 1876'da hazırlanan Kanun-ı Esasi'nin, yani ilk Osmanlı anayasasının habercisi oldu.[14]

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, bütün Osmanlı tebaasının, dini ya da toplumsal konumu ne olursa olsun, mülkleriyle ilgili eşit konumda olduğu söyleniyordu: "Herkes emvâl ve emlâkine kemâl-i serbestiyetle mâlik ve mutasarrıf olarak ana bir taraftan müdahale olunmamak..." Hüküm giymiş suçluların mallarının müsaderesi de kolektif bir haksızlık olarak görülüyordu: "Firarda birinin töhmet ve kabahati vukûunda anın veresesi [vârisleri] ol töhmet ve kabahatten beriü'z-zimme [masum] olacaklarından anın malını müsadere ile veresesi hukuk-ı irsiyyelerinden [miras haklarından] mahrûm kılınmamak..."[15] Otoriter bir yönetim altında suçların muğlak bir biçimde tanımlanmasından haklı olarak kaygı duyanlar bu ilkeyi ayakta alkışlamışlardı.

Sultan II. Mahmud'un on yıl önceki fermanı, hükümet görevlilerine hitap etse de, oğlu I. Abdülmecid'in (1839-1861) çıkardığı 1839 fermanı imparatorluğun tamamına sesleniyormuş gibi görünüyordu. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun uygulanış biçimi hayal

kırıklığı yarattıysa da, belgenin eşitlik vaadi 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda yeniden hayat buldu.[16] Yine Abdülmecid'in saltanatının bir eseri olan 1856 tarihli ferman, bir öncekinin daha gözüpekçe kaleme alınmış bir versiyonuydu. İlk cümlesinin başlangıcı şöyleydi: "Gülhane'de kıraat olunan [okunan] hatt-ı hümayunum ile ve Tanzimat-ı Hayriyem mucibince her din ve mezhepte bulunan kaffe-i tebea-i şahanem [imparatorluğumdaki tüm tebaam] hakkında bilaistisna emniyet-i can ve mal ve mahfuziyet-i namus [namusun korunması] için taraf-ı eşref-i padişahanemden va'd ve ihsan olunmuş olan teminat bu kerre dahi tekit [tekrarlanma] ve teyit [doğrulanma] kılındığından..."[17]

Nihayetinde bu fermanların hiçbiri kendilerine bağlanan umutları gerçekleştiremediler ama ikisi de siyasi ve entelektüel hayatta önemli açılımlar sağladılar. Bu iki fermanın daha eşitlikçi bir toplum yaratmaktaki rolü, epey sınırlı bir başarı olarak değerlendirilebilir ancak ikisi de özgürlüğün anlamı ve siyasi aidiyetin doğasıyla ilgili daha önce görülmemiş bir tartışma başlatmışlardır. İletişim alanını genişleterek, reformlara süreklilik getirerek nasıl tanımlanırsa tanımlansın değişimin kamuoyunun merkezinde kalmasını sağlamışlardır.[18]

Tanzimat'ın ve onun haklar söyleminin temellerini atan 1820'ler ve 1830'lardaki girişimler, kaybedilmiş savaşların gölgesinde gerçekleştirilmişti; Yunan ayrılıkçılara ve onların müttefiki Düvel-i Muazzama'ya, birkaç kez Rusya'ya ve Mısır'da isyan eden Vali Mehmed Ali Paşa'ya (ölümü 1849) karşı verilmiş savaşlardı bunlar. Savaşın yol açtığı insani ve maddi zararlar zaten korkunçtu ama yabancıların müdahalesinin bedeli de yüksekti, ağır ticari tavizler gerektiriyordu. Geniş bir etki alanına sahip olan bir örnek 1838 tarihinde İngiltere ve Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan, Osmanlı tekellerinin son bulmasını ve İngiltere'ye çok değerli serbest ticaret ayrıcalıkları tanınmasını öngören Baltalimanı Antlaşması'dır. Bu antlaşma Mehmed Ali Paşa'ya karşı İngiltere'nin müdahalede bulunmasını garanti altına alıyordu ama karşılığında zaten tehlike altında olan Osmanlı üreticilerini tamamen korunmasız kaldıkları bir rekabete maruz bıraktı.[19]

"Serbest ticaret emperyalizmi" her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa'nın zirveye çıktığı bir dönemde bağımlı bir devlet konumuna gelmesini sağlıyordu.[20] Bir anlamda serbest ticaret, Avrupa gücünün toplumsal ve ekonomik etkilerinin genişlemesi için verilen bir asırlık mücadelenin son halkalarından biri, hatta belki de sonuncusuydu. Fransa büyükelçisinin 1780'lerde, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Fransa'nın en zengin sömürgelerinden biri haline geldiğini" söyleyerek övünmesi birçok bakımdan bir temenniden ileri gidemiyordu.[21] Gelgelelim Osmanlı'nın ekonomik refahının izlediği yolu ortaya koyuyordu. Avrupa'nın imalat ve ticaret mekanizmalarının yarattığı baskılar, yerel üretimin yerinden edilmesi ve küçülmesi, Avrupa ticaret mallarına artan talep, Avrupai görülen ve Avrupa'nın gerçekteki tüketim alışkanlıklarına verilen resmi, popüler karşılıklar Osmanlı'nın iç politikasında tekrarlanan motiflerdi. Kent ortamında, özellikle de başkent gibi sahil kentlerinde en erken ve en doğrudan deneyimlenen gelişmelerdi bunlar.

Avrupa'daki yeni imparatorluklar, ticaretle bayrak arasında bir ortaklık olduğunu gizlemiyorlardı. Avrupalı tüccar adımını nereye atsa, ülkesinin silah gücü de genellikle hemen arkasında oluyordu. 18. yüzyılın sultanları ve vezirleri Osmanlı'nın ekonomik bağımsızlığı için çalan tehlike çanlarını duymayı başaramamışlardı. Çeşitli sultanlar imparatorluğun karşı karşıya olduğunu düşündükleri sorunlarla mücadele etmişlerdi. Yüzyıl boyunca, özellikle de 1770'lerden itibaren savaşlarda verilen kayıplar ve ülkeye mülteci akışı, askeri yeniden yapılanmanın diğer her şeyin önüne geçen bir aciliyet kazanmasına, en azından askeri meselelerin sürekli kafa yorulan bir alan haline gelmesine neden olmuştu. III. Ahmed'den (1703-1730) III. Selim'e kadar 18. yüzyıl padişahları ordunun, özellikle de kara kuvvetlerinin yere daha sağlam basmasına uğraşmışlardı. Dönemin sultanlarının ekonomiden anladıkları kadarıyla, içlerinde en dikkati dağınık olanlar bile ters giden bir ekonominin nedenleriyle değilse de, semptomlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştı. Ahlakçı bir bakış açısına alışmış olan otokrasi gözlerini ülkenin ve toplumun sınırlarına, özellikle de tebaanın bu sınırlar üzerinden geliş gidişlerine dikmişti. Sultandan sultana

önemli farklar vardı ama bir erkeğe göre dönemin sultanları toplumsal disiplinin, özellikle de statü ihlalleriyle ilgili meselelerdeki disiplinin teminatı olmalıydı.

Otoriter Rejimin Ahlak Ekonomisi

Osmanlı padişahları, toplumsal mekân ve düzenin ihlal edilmesine kuvvetle karşı koyuyor ama özel çıkarlar adına hüküm vermelerini gerektiren kararlar konusunda titiz davranıyorlardı. Örneğin yetkili makamlar karılarını ya da çocuklarını terk eden ya da nafakalarını ödemeyen kabahatli kocaların peşine canla başla düşmüyorlardı. Ama aynı derecede özel bir mesele olan bir kölenin kaçması durumunda, tellallar ve kaçak köle avcıları kaçan "malı" bulup sahiplerine teslim etmeye can atıyorlardı. Kocalar ahlaken ve hukuken ailelerini desteklemekle yükümlüydüler ama özel şahıslar, genellikle aile bireyleri peşlerine düşmediği müddetçe devlet takibatının hedefleri arasına nadiren giriyorlardı. Kaçak köleler ve onlara yataklık yapanlar köle sahibinin mülkiyet hakkına karşı özel bir suç işlemekten dolayı suçluydular. Gelgelelim köle sahibi yönetici rejimle daha geniş bir toplumsal çıkarda ortaktı. İtaat etmeye karşı gelinmesi her ikisini de tehdit ediyordu, her ikisi de bu durumun düzeltilmesinde güçlü bir çıkar görüyordu.

18. yüzyılda piyasa ilişkilerinin yayılmasıyla birlikte rejim, yasalaşmış görenek denilebilecek şeylerden sapmalara karşı giderek daha eli sopalı hale geldi. Yasalaşmış görenekler, uzun zamandır geçerli olan, komşuların ve dindaşların kendi içlerindeki düzenleyici uygulamalarla, fermanların verdiği resmi statüyle yerleşmiş, toplumsal edep ve kurallara riayet ile ilgili alışkanlıklardı. Avrupa'nın gücü ve niyetleri (Berkes'in bu fenomeni nitelerken kullandığı tabirle Batıcılık ve Batılılaşma) bir dizi toplumsal gerilimin ve ihtilafın anlaşılıp dile getirilebileceği güçlü bir çerçeve sundu.[22] Sokaklarda ve iktidar koridorlarında Avrupa'yla ilişkileri sayesinde avantajlı ya da güçlenmiş gibi görünen tebaa ya da yerli olmayan şehir sakinleri daha fazla dikkat çeker olmuştu. Yoksullar, şehirde gelip geçici olanlar ve daha aşağı tabakalarda yer alan diğerleri her zaman ol-

duğu gibi, bir uygunsuzlukları olmasın diye sıkı sıkıya takip ediliyordu. Ortadaki toplumsal tabakalar ve yükselmekte olan burjuva unsurlarsa, yönetici sınıfın kaygıları açısından yeni yeni merkezi bir önem taşır hale gelmişti, rejim de onlara buna göre davranıyordu.

Tüccar, esnaf ve Avrupa'yla bağları ya da Avrupai zevkleri olduğuna dair gözlenebilir emareler gösteren başka kesimlerin birçoğu gayri müslim, esas olarak da Hıristiyandı. Gelgelelim halkın zihninde, Osmanlı tebaasının Avrupa'yla bu yakınlık görüntüsü, hem toplum hem devlet aygıtı açısından bir tehlike oluşturuyordu. İmparatorluğun jeopolitik bakımdan içinde bulunduğu tehlikeler ve iç sorunları dikkate alındığında, başka türlü olması biraz zordu. Osmanlı nüfusu konusunda doğruyu söylemek gerekirse, elitlerin toplumsal düzenle ilgili zihniyetinin, Avrupa'nın tuzaklarıyla bağlantısı olsun ya da olmasın, toplumsal had bilmezliği dava konusu olabilecek bir itaatsizlik saymak konusunda yeterli olduğunu belirtmemiz gerekir.

Tanzimat öncesinde, merkezi otoriteler, bütçe kaygılarının temelindeki ekonomiye nadiren çaba harcamış ya da kaynak aktarmışlardı. Birkaç sultan iç imalatı canlandırarak ithalattaki dengesizliklerle mücadele etme kararı almıştı. II. Mahmud'un ordunun iaşesiyle ilgili deneylerinin yanı sıra, III. Ahmed, III. Mustafa ve III. Selim zamanında ipek ve tekstil imalatı konusundaki girişimler akla ilk gelen örneklerdir.[23] Daha tutarlı ve sürekli bir biçimde, deyim yerindeyse ekonomik saldırılar, ithal edilen ve nadir bulunan mallara talebi kesme yönünde hukuksal ve düzenleyici bir biçim aldı. Ahlakçı tepkilerle sarmalanmış sosyal düzenlemelerle yapılan çıkışlar, 18. yüzyılın ortasından başlayıp II. Mahmud'un saltanatını da kapsayan dönemin başlıca gelişmeleri oldu.

II. Mahmud'un saltanatı sırasında, 1820'ler ve 1830'lara gelindiğinde, büyük zarara neden olan savunma amaçlı savaşların ve ekonomik yetersizliklerin yarattığı etkiler devlet hazinesi ve toplumun önemli kesimlerinin ekonomik konumu üzerinde giderek ağırlaşan bir yük yaratmıştı. Oysa bir yüzyıl önce, benzer biçimde düşük bir noktadayken sağlanan barış, bir kuşaktan uzun bir süre boyunca korunmuş, ekonomi şaşırtıcı bir canlılık göstermişti.



4. Sultan II. Mahmud, 1808-1839, Henri Schlesinger. Mahmud'un, kıyafet devrimlerinden sonra sipariş edilmiş bir portresi. Foto: Jean-Gilles Berizzi, Réunion des Musées Nationaux/Art Resource, New York. Châteaux de Versailles et de Trianon, Versailles, Fransa.

1770 sonrasında savaşlara böyle bir ara verilmesi söz konusu olmadığı gibi, gerçek bir toparlanma da gözlenmemişti.

III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde toplumsal sürtüşmeler ve rejimden duyulan hoşnutsuzluk yerli gayri müslimlerin giderek artan refahına tepkileri güçlendirdi. Tebaanın gayri müslim mensuplarının şu ya da bu Avrupa devletiyle bağları da (yabancı elçilik personelinin kendi ülkeleri dışındaki hukuki statüsünden yararlanan berat sahipleri ya da kayırılan tüccarlar, tercümanlar, simsarlar olarak) artmıştı; gerçi Avrupa güçlerinin kendi ülkeleri dışına uzanan planlara girişmesinin ilk yıllarında Osmanlı'nın kendi ülkesindeki imtiyazlı insan sayısına dair algısı, genellikle gerçek sayıyı aşıyordu.[24] Değişimle ilgili genel rahatsızlık, özgül bazı politikalarla gelen yüksek vergiler ve fiyatlarla birleştiğinde, çok çeşitli şikâyetlere yol açıyordu. Muhalif elitler ve halk sınıflarının ekonomik sıkıntı içindeki mensupları doğal müttefikler değillerdi. Gelgelelim, farklı sosyoekonomik bakış açıları genellikle toplumsal ve kurumsal muhafazakârlığı savunan, kutsal metinlerden esintiler taşıyan ahlaki bir mesaj etrafında birleşebiliyordu. İç politikanın, Osmanlı Devleti ve toplumunda somutlaşan İslam ile Rusya da dahil Avrupa'da somutlaşan Batı arasında bir mücadele olarak resmedilmesi toplumun geniş kesimlerinde yankı buluyordu. Ülkedeki bu ağır gelişmelerin Karlofça sonrası gerçeklik içinde yaşandığı dikkate alındığında, başka türlü olması zordu.

II. Mahmud'un toplumsal bakımdan kök salmış yeniçerilere yüklenmesi, Batılı ya da Batılı gibi görünen yönetim tekniklerini benimsemesi, Batı tarzı erkek kıyafetleri ve toplumsal alışkanlıklara düşkün olması taşrada olduğu kadar, kentli elitler ve nüfus içinde de düşmanlar edinmesine yol açtı. Birçoklarına göre Mahmud "gâvur padişah"tı, kendisinin pek görmezden gelemeyeceği bir etiketti bu. Bu suçlama yeniçeri yanlısı şahinler ve dini muhafazakârlar tarafından yayılmakla kalmamış, Şeyh Saçlı diye biri başkentin kalbinde, herkesin gözü önünde padişaha atıp tutmuştu.[25] Halkın muhalefetinin din çerçevesinde bulduğu ifade bir tarafa, rejimin uygulamadaki yetersizlikleri de hoşnutsuzluğa büyük bir zemin hazırlıyordu.

II. Mahmud 1839 yazında öldüğünde, tepeden tırnağa yeniden düzenlediği ordusu ve bürokrasi hâlâ el yordamıyla ilerliyordu. Sıfırdan bir ordu kurmak devasa bir işti. Mahmud ve danışmanları, ordunun Batılı görünümü ve eğitimiyle ilgili muhafazakâr çekinceleri savuşturabilmek için yeni orduya "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" [Hz. Muhammed'in Muzaffer Askerleri] adını vermeyi tercih etmişlerdi. Ancak, ismi ya da üniforması ne olursa olsun, bu ordu, 1820'lerin sonunda ve 1830'larda açılan birçok cephede etkili bir biçimde hizmet edebilecek eğitimli askerleri bırakın, yeterli sayıda askere sahip olmakta zorlanıyordu.[26] İmparatorluğun sınırları daralmaya devam ediyor, II. Mahmud'un bir valisinin, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın sebep olduğu iç isyanlar denetim altına alınamıyordu. Bürokrasinin rasyonelleştirilmesi, Batı tarzı teknik okulların açılması adım adım ve el yordamıyla gerçekleştiriliyordu. Yine de II. Mahmud'un saltanatının son dönemlerine gelindiğinde çoktan önemli değişiklikler olmuştu. Bu değişiklikler, daha sonra gelecek Tanzimat dönemine isimlerini verecek olan daha iddialı ve başarılı reformların temellerini atacaktı.

Asayişsizlik Algısı

Geçmişten gelen ziyaretçilerimizin kendi görüp bildikleriyle 1820'ler ve 1830'larda tanık oldukları arasındaki mesafeyi ölçmelerini, her şeyden fazla da kentin görsel atmosferi sağlardı herhalde. İstanbul'un yapısal manzarası fark edilebilir ölçüde değişmemişti. Heybetli camiler hâlâ kentin tepelerine ve işlek caddelerine hâkimdi. Çoğu hanedan ve yönetici sınıf mensupları tarafından, fetihlerden elde edilen ganimetle yaptırılan, kentin her yerinde insanın karşısına çıkan camilerin yıldırıcı bir görünümü vardı. Ne var ki kayıpların yaşandığı, yeniden siperlerin kazıldığı bu çağda, camilerin her yere yayılmış olması kültürel savunmacılık olarak da okunabilir. Muzaffer dindarlık çağı geride kalmıştı.

Kiliseler ve sinagoglar da eskiden olduğu kadar çok sayıda ve mütevazıydı. Büyük pazarlar hâlâ işliyordu ve her zamanki kadar,

belki daha da fazla kalabalıklardı. Gelgelelim vitrinlerde yeni mallar, özellikle de yeni Fransız, İngiliz ve Hint kumaş çeşitleri sergileniyordu.[27] İstanbul sahillerinde enerjik bir banliyöleşmenin, yeni ya da sonradan görme bir zenginliğin emareleri görülebiliyordu. Hem Haliç hem Boğaz devlet ricalinin köşkleri ve yalılarıyla, hanedana ait saraylarla doluyordu, oysa eskiden bunların sayısı pek azdı.[28] Gelgelelim, en çarpıcı farklılıklar kendini sokakta, toplumsal ilişkiler ve kültürel görünümdeki değişikliğin maddi ve davranışsal emarelerinde gösteriyordu.

Avrupa'yla ticari ilişkilerin genişlemesi ve yeni ticaret örüntüleri, kültürler arası onaylanmış ya da onaylanmamış alışverişler yeni sosyalleşme ve aidiyet biçimlerini güçlendiriyordu. Geleneksel toplumsal tabiiyete ve onları güçlendiren sembolik yapılara meydan okumalar önceden de hiç yok değildi. Gelgelelim dönemin sıkıntılı koşulları dikkate alındığında, meydan okumanın ölçeği yeni bir şeyler olduğunu düşündürüyordu. Gelip geçici sapmalardan ziyade devrimci bir kalıcılığa işaret ediyordu. Toplumsal uyumu sağlamaya yönelik biçimsel sistemlerle birlikte aile içinde, mahallede, loncada, dini cemaatlerde toplumsal disiplin konusunda verilen gayri resmi eğitim daha istikrarlı zamanlarda geniş ölçekte etkili olmuştu. 18. yüzyıldaki ve 19. yüzyıl başındaki ekonomik ve siyasi rahatsızlıklar bunları derinden sarstı.

Normatif toplumsal düzenle ilgili geleneksel varsayımların erozyona uğraması daha seküler ve dinen daha eşitlikçi bir toplumun doğuşunu haber veriyordu, ne var ki böyle bir geleceğe uzanan yol çeşitli toplumsal kuvvetlerin direnişi yüzünden tıkanmıştı. Yönetici elitlerin ve onlarla aynı zihniyetteki müttefiklerinin toplumla ilgili kaygıları bu bütünleşme döneminde saplantı boyutuna ulaşmıştı. Osmanlı toplumunun karmaşık tasarımı çerçevesinde, toplumsal parçaların konfigürasyonu derin bir ilişkisellik taşıyordu. Temel ilişkilerden birindeki bir değişiklik, toplumun bütünlüğünü tehdit ediyordu. Gayri müslim tebaanın durumu değişirken, düzenlemeye tabi diğer marjinal grup mensuplarının durumlarının da bundan etkilenmesi kaçınılmazdı. Osmanlılar bu sorunu bir denge ve dengesizlik sorunu olarak görüyorlardı.

İmparatorluğun farklı bölgeleri kendi demografileri, ekonomileri ve siyasi düzenlenişleriyle, bu dönemin ülke içi ve uluslararası sorunlarını farklı yoğunluklarda yaşıyordu. 17. yüzyılda bir risalenin reformcu zihniyetteki anonim yazarı, İstanbul'u taşradaki "dalları"nı besleyen "kök"e benzettiğinde muhtemelen şehrin etkisini biraz abartıyordu.[29] Yine de, İstanbul hem başkentti, hem örnek kentti. Çevre bölgelerindeki asayiş boşlukları ve bunlarla mücadele etmek için alınan önlemler imparatorluk çapında etkiler yaratıyordu.

Alışılan düzeni tehdit eden dengesizlikleri yeniden dengeye oturtmaya yönelik çabalar, doğrudan ve dolaylı çok çeşitli biçimler alıyordu. Birçoğu yasamayla ilgiliydi. Fermanlar ve nizamnameler, topluma baskın katmanı Müslüman ve erkek olmakla kalmayıp, kuşaklar boyunca devam eden askeri kapı halkı ve şecere idealine de bağlı bir düzen vermeye çalışıyordu. Örneğin 18. yüzyıl boyunca, Osmanlı idare pratiği, üst düzey mevki sahiplerine bağımlı erkekleri devlet kadrolarına alarak ataerkil aileleri ve haneleri güçlendirmişti. Yüksek mevkilerdeki ulema, bürokrat ve ordu mensubu erkeklerin oğulları elit, vergiden muaf mevkilerde maaşlı işler bulacaklarına güvenebiliyorlardı. Devlet mevkilerinin dağıtımında, kayırmacı görevlendirmeler tarihsel olarak imrenilen bir gerçeklikti. 18. yüzyıla gelindiğinde, bunlar resmi onayla yaldızlanmış, devlet hizmetindeki birkaç mesleğe derinden işlemişti.[30]

Sayıları giderek artan "aristokrat" soyzincirleri (yönetici mevkilerde yer alan yüksek devlet görevlilerinin, deyim yerindeyse, hanedanları) içinde, ulema hiyerarşisinin tepesinde yer alanlarınkiler sayıca en kabarık ve dayanıklı olanlardı. "Kişizade ulema" kayırmacı görevlendirmelere dayalı terfiler sayesinde daha yüksek mevkilere daha hızlı çıkabiliyordu. Birkaç tarihsel istisna dışında, bir bütün olarak ulema da askeri ve idari memuriyetlerde bulunanların başının üstünde sallanan idam ve müsadere tehditlerinden muaftı.[31] 18. yüzyılın son dönemlerinde, o zor yıllarda, elitlerin zirvesinde nispeten pek az kişi idam edilmiş ya da malından mülkünden edilmişti. Elbette ki hırsızlar ve isyancılar bu kuralın istisnası olmayı biliyorlardı. Bununla birlikte, askeri sınıfı ve akıbetini daha geniş çaplı bir bakışla dikkate almak, rejimin davranış biçimine

hayli kanlı bir ışık tutar. İstanbul elitlerinin dünyası küçüktü, son derece hiziplere ayrılmış bir haldeydi ama İstanbul'a odaklanmış ve bir kast olarak kendi kendini korumaya yönelmişti. Özellikle de İstanbul'da doğmuş kaymak tabaka içinde şanssız emsallerin akıbeti, birkaç düşman olan bitene sevinse bile korkunç görünüyordu. Kurbanların sayısı örneğin kendisi kadar önemli değildi, asıl örnek kaygı vericiydi. Sultanın hizmetkârlarının hayatlarını ve mülklerini güvence altına almaya çalıştıklarına şüphe yoktur. Siyasetin rekabetçi doğası dikkate alındığında bile, elitlerin öz çıkarlarının ve rejimin hedeflerinin ancak 19. yüzyılın ortası gibi geç bir tarihte değişime yol açmış olması şaşırtıcıdır.

Müsaderelerin sıklığı ne olursa olsun, kamu görevlisinin özel serveti mefhumu, Osmanlı memurlarının gayet iyi bildiği üzere pamuk ipliğine bağlıydı. Her türden zengin aileler ellerindekileri korumak için çeşitli stratejiler benimsemişlerdi. Yurtdışına yatırım yapmak, serveti nakit halde ve saklı tutmak, varlıkları akrabalar arasında dağıtmak en yaygın stratejiler arasında yer alıyordu. Zengin Müslüman aileler, en azından oğullarından birinin medrese eğitimi almasını sağlayarak ulema statüsünün korumasından yararlanmaya çalışıyorlardı. Babasından kalanlar da dahil olmak üzere, ulemanın sahip olduğu her şey muafiyet şemsiyesi altında nispeten emniyetteydi. Şeriat uygulamasının esnekliği sayesinde hukuki yollara başvurulması da kuşaklar arası transferler için hukuki bir kılıf sağlayarak elitlerin birikimine katkıda bulunuyordu. Mevki sahibi olsun ya da olmasın, kadın ya da erkek zengin bireyler, vakıflarla ilgili kanunları uygulayarak (bazıları buna eğip bükmek diyordu) vârislerinin miraslarını koruyabiliyorlardı. 18. yüzyılda, görünürde dini vakıflar kurarak aile servetini koruma altına alan hayırseverlerin sayısında hızlı bir artış oldu.[32]

Pratikte, erkek Müslüman otoriteye, özellikle de resmi görevlerdeki erkek elitlerin baskınlığına yönelik en kuvvetli meydan okuma, gayri müslim erkeklerin ve onların eline bakanların ekonomik bakımdan yükselmesi oldu. Onaylanmadıklarını belirten uyarılar alanların çoğu yeni zengin olanlar ya da maddi ve psikolojik olarak Osmanlı'nın öngördüğü sınırların ötesine geçiyormuş

izlenimi verenlerdi. Gayri müslimlerin Avrupa'yla göze batan, tüketimci bir ticari ilişki içinde olmalarının yanı sıra statü belirten şeyler giydikleri (ve piyasada bunlar için rekabet ettikleri) de gözleniyordu. Bunların en görünürleri, yetkili makamlarla ilişkilendirilen giysilerdi. Bu giysilerin kullanılması yönetici kesimlerin olduğu kadar Müslüman halkın da canını sıkıyordu. Ayrıca birçok gayri müslimin, fethedilmiş ve dinen aşağı halklardan beklenen hürmeti göstermediği düşünülüyordu. 18. yüzyıl ve sonrası, bir zamanların Müslüman fatihleri için keyifsiz bir dönemdi. Herhalde kendilerine tabi olanlardan daha ikna edici bir alçakgönüllülük gösterisi izlemeye ihtiyaçları vardı.

Hıristiyan ve Yahudi tüccarların zenginliği ve gösterişleri, ataerkil komuta ekonomisinin armağan ve yükümlülüklerinden çok, piyasa kuvvetleri ve yabancı müdahaleler karmasından kaynaklanıyordu. Gayri müslimlerin giderek artan iddialı tavırları, anlaşılan saldırgan Avrupalı "koruyucuları"ndan aldıkları gerçek ya da algılanan desteğe bağlanıyordu. Hıristiyan ve Yahudi nüfusların yükselen unsurlarıysa, yalnızca devletin mali talepleri ve alçaltıcı toplumsal talimatlarından değil, kendi dini cemaatlerinin dayattığı ödentiler ve kısıtlamalardan da kurtulmaya çalışıyordu.[33] Göç bir tarafa, her iki otoriteden de en hızlı kaçış yolu, Avrupa'nın ticari zenginliği ve bağlantılarından geçiyordu.

Kadınlar ve gayri müslimler düzenleyici tahayyülde birbirleriyle ilişkilendiriliyorlardı. Farklı biçimlerde hedef alınıyorlardı fakat bu ikisinin giyim kuşamı ve toplumsal varlığı yasamanın ilgi alanına giriyordu. Sıkça alıntılandığı üzere, Fatima Mernissi'nin "dışarıdaki kâfir ve içerideki kadın"ı "Müslüman düzene yönelik" çifte tehdit olarak göstermesi burada konumuza denk düşüyor ama nitelemeyi Osmanlı İmparatorluğu'na uydurmak için biraz düzeltme yapmamız gerekiyor.[34] Bu sömürgecilik öncesi dönemde kaygı yaratan tek şey dinamik ve hırslı bir gayri müslim burjuvazinin ortaya çıkması değildi. Rumeli, Anadolu ve İstanbul'daki yerli Hıristiyan halkın yoğunluğu da, yerli gayri müslim nüfusun önemini, özellikle de gayri müslim tebaa ile Müslümanların kendilerine dönük algıları arasındaki diyalektiği ortaya koyuyordu.

Hiç kuşkusuz Avrupalı güçler dışarıdan gelen ölümcül bir tehditti ama yerli gayri müslimler tıpkı kadınlar gibi, Osmanlı topraklarının içindeydiler.

Kadınlar ve yerli gayri müslimler, dönemin erkek Müslüman üstünlüğünün iki temel dayanağıydı. Bu iki dayanak toplumsal bakımdan tam birbirine denk değildi. Kadınlık biyolojik bir kategori olarak anlaşılıyor, dönemin teknolojileri dikkate alındığında da kalıcı olarak görülüyordu. Saray eğlencelerinin gözdesi olan zenneler kadın kılığında oynuyorlardı ama onlara transvestizmleri ve büründükleri kişilikler yüzünden kadın muamelesi yapılmıyordu. Dini aidiyet, "Müslüman olmama" sıfatı, iradeyle terk edilebiliyordu; ihtida (din değiştirip İslam'a geçmek) sık rastlanan bir şeydi ve özellikle de böyle yapan erkekler Müslüman cemaatinde coşkuyla karşılanıyordu. Avrupa'nın gayri müslimler lehine (erkekler için doğrudan, kadınlar için onlara bağlı kişiler olarak dolaylı yoldan) müdahaleleri nedeniyle gayri müslimler, ister Müslüman, ister kendileriyle aynı dinden olsun, gelenekçilerin dayatmalarından giderek daha çok kaçınabiliyorlardı. Kadınların ise kendilerine kadın olarak diplomatik dokunulmazlık sağlayacak yabancı bir hamileri ya da doğdukları ülkelerin yasalarına ve geleneklerine başkaldırmalarını destekleyecek savaş gemileri yoktu.

Hegemonya ve Sahiplik

18. yüzyılın ahlaki seferberliklerine hâkim olan lüks tüketimle mücadele kanunlarının yapısal ve niteliksel bir habercisi bir önceki yüzyılda Kadızadelilerin kopardığı, merkezi İstanbul olan fırtınalarda görülebilir. 17. yüzyılda dinden esinlenen ihtilaflar kökenleri ve dalları bakımından sonraki ihtilaflardan ayrılıyordu. Gelgelelim ikicileştirilmiş görüş çizgileri ve hakiki İslam kaygısı ikisinin de genel hatlarını çiziyordu. Her ikisinin de programatik yapıları toplumsal değişim ve hiyerarşiyle ilgili ortak bir ahlaki tavrın varlığını akla getirmektedir. İki dönem arasındaki farklar ve bu iki dönemde ahlaki katılıkla ilgili yaklaşımlar da ilgi alanımıza giriyor. Sonraki dönemin vurguları, Batılılaşmış çerçevenin öne çıkışına ve toplum-

da Osmanlılık ve İslam'ın bu çerçeve içinde giderek saldırıya açık olgular şeklinde anlaşılmaya başladığına işaret eder. Osmanlı'nın 18. yüzyıldan itibaren yaptığı hatalar, çektiği zorluklar ve yaşadığı huzursuzluklar, her durumda Batı'nın gücü ve entrikalarının bir sonucu olarak algılanmıştır.

18. yüzyılın sonuna gelmeden, Avrupa hegemonyasının Osmanlı'nın bilincine gelip yerleşmesinden evvel toplumsal çatışmalar, neredeyse politika haline gelmiş olan yerel şikâyetlerden ve yerel kaynak tahsislerinden kaynaklanma eğilimindeydi. 17. yüzyılda İstanbul'u sarsan Kadızadeli isyanları tam da böyle bir çekişmenin örneğidir. Bu hareket adını, cami müdavimlerini katı ortodoksluğuyla ateşli müritler çeviren karizmatik vaiz-ilahiyatçı Kadızade Mehmed'den (ölümü 1635) almıştı. Sonraki yaklaşık elli yıl boyunca Kadızadeliler ve onlarla aynı zihniyette olanlar Müslüman halka kendilerini dinlettiler, hükümetin yolsuzluğunu ve toplumsal huzursuzluğu uygunsuz hatalar olarak değil, kalıcı illetler olarak resmettiler. Bütün bu hastalıkların kökeninde semirmiş ve kabadayılık taslayan askeri sınıfı değil, dinle haşır neşir olan insanları, en başta da sufileri ve onlara yakınlık duyan, onlarla ahbaplık eden, onları savunan, maaş ve nüfuz sahibi yaparak onları ödüllendiren ulemayı görüyorlardı.

Kadızade ve sonraki taraftarlarının savunduğu fikirler, Sünni İslam dindarlığının ifade sınırları ve dindarlığın özü üzerinden Müslümanı Müslümanla, üstelik genellikle şiddetli bir şekilde karşı karşıya getirdi. Kadızadeliler kendilerini dini yeniliklere (*bid'at*) muhalif ilan ettiler; bid'atı bazı sufi tarikatlarının toplumsal sınırları eğip büken yöntemleriyle, halk dininin buna aracılık eden itkileriyle bir tutuyorlardı.[35] Kadızadelilerin doğru dine ilişkin turnusol testi, mekruh sayılan bid'atlardan oluşan bir listeye dayanıyor, o dönemde yaşamış olanlara göre bu yeniliklerin sayısı yirmiyi buluyordu. Bunlar Halveti ve Mevlevi tarikatlarının müzik ve dans benzeri ibadet biçimlerinden kahve ve tütün gibi yeni maddelerin kullanılmasına kadar uzanıyor, Kadızade ve takipçileri bunların hepsini de Sünnilikten sapmalar olarak görüyorlardı. Kadızadeli'nin bu bid'atın kavranmasını sağlamak için kullandığı

yöntem cepheden saldırıydı. Çoğunlukla sözel olan bu saldırılar bazen fiziksel bir niteliğe de bürünüyordu. Müminlere yapılan, bireysel enerjilerini "el-emr bi'l ma'ruf ve en-nehy'en el-münker"e ("doğrunun emredilmesine ve yanlışın yasaklanmasına") harcama çağrısı, yüzyıllardır sofuluğun dayandırıldığı metin olmuştu.[36] Kadızadeliler bunu serbestçe kullanıyorlardı.

Kadızadelilerin sembol haline getirdikleri "bid'at" sözcüğü, Hz. Muhammed'in (ölümü 632) devrinden beri, doğmuş inanç ve pratikler için kullanılan, tarihsel açıdan yüklü bir terimdi. Kadızadeliler yenilikleri kınarken bozulmamış, yozlaşmamış bir İslam anlayışını temsil etme iddiasındaydılar.[37] Görüşleri çağdaşları olan birçok kişiye saçma değilse bile, körü körüne benimsenmiş gibi geliyordu. En aşırıya vardıkları noktalarda, güzel bid'at (*bid'at-ı hasene*) ile kötü bid'at (*bid'at-ı seyyie*) arasında ayrım yapmayı reddettiklerinden, karşı çıkanlar peygamberin devrinde bilinmeyen şeylere getirdikleri yasağın, kaşık ve iç çamaşırının da yasaklanması anlamına geleceğini söyleyerek onlarla alay ediyordu.[38] Sağduyulu tarihçi Kâtip Çelebi'nin o devirde söylediği gibi, "Çoğu zamanlarda çıkan işler ve sözler hiçbir yoldan bid'attan sıyrılmış değildir."[39] Sonraki yıllarda Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah ilk Osmanlı matbaasına onay verip, yenilikçi bazı dini uygulamaların kabul edilebilirliğini onaylarken güzel bid'atın geçerliliğini vurgulayacaktı.[40] Yüzlerce yıllık İslami yorumlar ve pratikler değişiklikle ilgili bu gibi görüşleri destekliyordu ama Kadızadeliler yaşadıkları dönemde gayet kararlıydılar.

Fikri ya da maddi yeni unsurların kabul edilebilirliği (nihayetinde dini açıdan caiz olmaları) meselesi İslam hayatında ve dini söyleminde tekrarlanan bir sorundu. 17. yüzyılın retçi dalgası halihazırda uzun hikâyeye yeni bir bölüm eklemişti. Çağdaşlarının verdiği isimle Kadızadelilerin akıbeti ne olursa olsun, yeniliklerle ve yeni olanla mücadelenin kendine ait bir süreci vardı. 18. ve 19. yüzyıllardaki gelişmelerin kanıtlayacağı üzere, İslami normlardan ayrılma olarak algılanan davranışlara gösterilen muhafazakâr tepkiler tek bir hareketle ya da tarihsel anla sınırlı değildi. Kadızadeliler yaşadıkları devirdeki kavga gürültü dışında, bid'at karşıtı çalışmalara yönelik

ilgiyi yeniden canlandırarak gelecekteki tutucu anlayışlara katkıda bulunmuşlardı. Bu gibi çalışmaları yapanların başında gelen isimler arasında müderris ve ilmihalci Birgivi Mehmed ibn Pir Ali (ölümü 1573) ile Hanbeli ilahiyatçısı Takiyüddin Ahmed ibn Teymiye (ölümü 1328) yer alıyordu. Bu iki ismin eserleri muhafazakâr düşüncenin başlıca dayanakları arasındaydı ve öyle de kaldı.[41]

17. yüzyılda Kadızadelilerin verdiği mesaj, aralarında ulemanın, özellikle de alt kademelerindekilerin ve medrese öğrencilerinin –onların ödediği öğrenim ücretlerini vaizler nizami medreselerle paylaşıyorlardı– yer aldığı önemli bir tabanda yankı bulmuştu. Ama öğrenci nüfusu, tıpkı ulema ve diğer dini görevliler gibi, Kadızadelilerin sert ve katı anlayışıyla yüzde yüz uyum içinde değildi. Kadızadeli hareketi, kapıkulu askerlerinden aldığı destek sayesinde erkek işgücüne de sahipti. Askeri bir takipçi kitlesi çekebilme becerisi kısmen Kadızadeli vaizlerin imparatorluktaki atamalarında avantajlı bir coğrafyaya sahip olmasının sonucuydu. Çeşitli dönemlerde Ayasofya, Sultanahmet ve Süleymaniye de dahil olmak üzere İstanbul'un önde gelen camilerinde görev yapan vaizler olarak, İstanbul'daki resmi yerlerin çoğuna olduğu gibi Topkapı Sarayı'na da bir taş atımlık mesafedeydiler. Sarayda ya da yakınında yaşayan saray görevlileri ve zabitler bu vaizlerin önemli bir dinleyici kitlesini ve müttefiklerini oluşturuyordu, gerçi aralarından birçoğu sufi yanlısı hiziplere bağlıydı ya da fırsatçı bir anlayışla çekişen iki grup arasında gidip geliyordu. IV. Murad'dan (1623-1640) IV. Mehmed'e (1648-1687) kadar sultanlar ve çeşitli vezirler, amaçlarına uygun düştüğünde Kadızadeli hareketinin zor kullanma gücünü kollayıp kullandılar. Amaçları genellikle günahkârların üzerine sürüleri salmaktan çok, siyasi muhalefeti bastırıp sıkıştırmaktı ama saray, hanedanın yüzyıllardır kendisini öne çıkarma biçimine uygun olarak, siyasi muhalefeti günahkârlıkla birleştirmekten hoşnuttu.[42]

Kadızadeli vaizler İslami evrenselliğin, ebedi hakikatlerin ve herkesi kapsayan gerçekliğin dilini kullanıyorlardı ama pratikteki odak noktaları payitaht İstanbul'unun "şimdiki zamanı"ydı. "Kadızadeli" diye adlandırılan karma grupların aynı ölçüde kar-

maşık saikleri bu noktada kesin bir analize elvermiyor. Liderliğin amaçları ise hayli doğrudandı. İmparatorluğun dini-ahlaki sesini ve din kurumunun maddi ödüllerini yönlendirmek istemeleri tesadüf değildi. Siyasi yelpazenin başka noktalarında yer alan eylemciler gibi, Kadızadeliler de imparatorluğun hastalıklarını ahlaki çöküntünün sonucu olarak resmediyorlardı. Dönemin popüler deyişi "Balık baştan kokar", onların kapsamları genişleten vizyonunu yansıtıyordu. Cemaatin ve inancın kirlenmesi ve arınmasının tepeden aşağıya, yani kurumlaşmış ulemadan ve onların manevi ve dünyevi hırslarına set çekenlerden aşağıya doğru indiğini söylüyorlardı. Kadızade Mehmed bir vaazında, halk deyişlerinden birine yaslanarak, toplumun büyük öküzünü kırbaçlamanın küçük öküzleri korkutarak itaate sürüklemek gibi ikinci bir yararı olduğunu söylemişti.[43]

Gelgelelim agresif katılığın da sınırları vardı. Yüzyıl başında Kadızadeli hareketinin başladığı tarihten, 1680'lerde açıkça çözülüp gitmesine kadar hareketin sözcüleri avlarını akıllarındaki siyasi yankılara göre belirlemişlerdi. Yolsuzluk ve inançsızlık suçlamalarını geniş kapsamlı ama seçici bir biçimde savurmuşlardı. Sarayda ve askeri-idari kadrolarda yüksek mevkilerdeki hamilerini temize çıkarmaya özen göstermişlerdi. Sufilik süreklilik gösteren, en yakın düşmandı. Diğer hasımlarıysa tek tek vaizlerin meyillerine bağlı olarak dikkate alınan ya da görmezden gelinen, fırsatlara bağlı hedefler olma eğilimi gösteriyordu.

Metinleri ve hedeflerine bakılırsa, Kadızadelilerin isyanları yalnızca bunlarla sınırlı olmamakla birlikte genellikle Müslümanların iç meseleleriyle ilgiliydi. 17. yüzyılın ikinci yarısında Sünni bağnazlığın ikinci ve üçüncü dalgaları sırasında Üstüvani Mehmed (ölümü 1661) ve Vani Mehmed (ölümü 1685) gibi vaizler ve onların takipçileri, Müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki sınırların zayıflatılmasını önlemeye teşneydiler. Sufiliğe eğilimli olanların yumuşak Sünniliğiyle uğraşmaya daha fazla çaba sarf ediyorlar ama dini azınlıklara tavizler verilmesine de aynı derecede şiddetle karşı çıkıyorlardı. Baer'in ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere, Vani Mehmed ve müttefikleri tavizsiz politikalarını, Hıristiyan ve Ya-

hudi azınlıkları ihtida ettirmek yönünde bir araç olarak kullanmaya çalışıyorlardı.[44] Hatta Ermeni tarihçi Kömürcüyan'a göre, Vani azınlıkların din değiştirip İslam'a geçmesi ya da ortadan kaldırılmasına yönelik zulümden yana olduğunu açıklamıştı.[45] Yine de Kadızadeli programının yükü, din ile devletin dağınıklığından sorumlu olarak görülen bireylerin ve kökü kazınacak bid'at listelerinden başlayarak Müslüman cemaatin kendi başına ve kendisi hakkında karar vereceği meselelerdi.

İmparatorluğun başka yerlerinde de ara sıra husumet patlak veriyor, Türkçe konuşan cemaatler yoluyla bu düşmanlıklar Mısır ve Suriye'ye de yayılıyordu.[46] Ama çoğunlukla, Kadızadelilerin sebep olduğu huzursuzluk dalgaları her anlamda İstanbul surlarının içinde kalan mücadelelerdi. Başından sonuna kadar huzursuzluğun asıl merkezi, İstanbul'un eski Bizans surları içinde kalan bölümüydü. İslam İmparatorluğu'nun İslami payitahtının kalesi burasıydı. Bu tartışmayı onlarca yıl boyunca canlı tutan, hepsi de din adamı olan tartışmacılar 17. yüzyıl boyunca meyhane ve kahvehanelere saldırılar düzenlediler. Ne var ki, başlıca savaş meydanları dini mekânlar, camiler, medreseler, tekkeler ve türbelerdi. Camilerde hararetle konuşuyor, medreseleri galeyana getiriyor, tekkeleri ve ziyaretgâh haline gelmiş türbeleri eleştiriyorlardı. Dini bir yapının ayakta kalması için, Kadızadeli ideallerine ters düşen ibadetlere ve böyle ibadet eden kişilere kapılarını açmaması gerekiyordu.

Kadızadelilerin dini ve manevi sınır anlayışlarının, inançlar arası ilişkiler doğrudan söz konusu edilmediğinde bile, inançlar arası önemli sonuçları vardı. Müslümanların öz kimliği, Müslüman olmanın anlamı, doğru yolun doğruluğu ihtilaflı meselelerdi. Kadızadelilerin dar dindarlığı, Müslüman olmanın ne demek olduğunu sıkı, esasen antisosyal bir çember içine alıyor, Osmanlı'nın dini politikasının kapsayıcı metropolitanizmini tehlikeye atıyordu. Kadızadelilerin doğrucu Müslümanı, dini saflıkla ilgili aile bağlarını aşan, kendileriyle aynı görüşleri paylaşmayanlara karşı içtenliği, hatta medeni davranmayı bile reddeden, ne istediğini bilen bir iştah sahibiydi. Kadızadelilere göre şeriat kanunlarına sıkı sıkıya bağlılık, bu kanunların izin verdiği ve yasakladığı şeyleri onlar

kendileri belirledikleri için, doğru dini yeniden tesis edecekti. Kadızadelilerin tahayyül ettiği İslam bundan yoksun olursa, evliyalara tapınmak gibi bid'atın (özellikle de türbe ziyaretleri ve dualarının) ve Sufilerin bireşimci (*senkretist*) öğretilerinin halk arasında gördüğü rağbet dikkate alındığında, bir ibadet ve doğru, üstün inanç olarak kimliğini yitirecekti.

17. yüzyıldaki çatışmalı ortamın dini yönü, 18. yüzyılda gözlenen huzursuzluk örüntüleriyle keskin bir tezat içindedir. Kadızadeli vaizleri nadiren anlıyormuş gibi görünen caddeler ve pazar yerleri 18. yüzyıldaki gerginliklerin başlıca merkezleri haline geldi. 18. yüzyıldaki yetkili makamlar ve onların dayandığı toplumsal unsurlar yeni yeni tehlikeli bir hal almaya başlayan, yükselen halk dalgasına karşı tepki gösterdiler. Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına kadar, siyasi yorumlar orduyu yenileme çağrılarıyla dolup taşıyordu. Aynı zamanda kamuoyu ve devletin toplumsal kaygıları da aşağıya yönelmişti. Disipline edici bakış, giderek yönetici gruplar ve kurumlardan uzaklaşıp sokak ve sıradan halk düzeyine kaydı. 18. yüzyılda asayiş görünürde giderek ayak diremeye başlayan halkla uğraşmaya yöneldi. Mahalleler ve pazar yerlerinde tellalların okuduğu resmi ihtarlar, toplumsal ve kültürel itaatsizliğin (kişisel zevk ve yeni grup dayanışması ifadeleriyle, bu gibi davranışların ekonomik anahtarlarının) mevcut hâkimiyet yapılarını baltaladığı yönünde derin bir kaygıyı ortaya koyuyordu.

Kadızadelilerin dini canlandırma çabalarının amacı *orthopraxic* [Sünni pratiğine uygun] bir *Homo religiosus* (dindar insan) ise, 18. yüzyılda işleri düzeltmeye soyunanların iştigal ettiği mesele de toplumsal erkek ve kadındı. 17. yüzyıldaki çatışmaların kökleri dini performanslarda ve –zaman zaman hedef alınan kahvehaneler ve meyhaneler dışında– kutsal olanın topoğrafyasında yatıyordu. 18. yüzyıldaki yangın alanları ise esas itibariyle din dışı alana aitti. Bunlar belli bir aidiyeti olmayan veya çoğul aidiyetleri olan mekânlardı; caddelerde, sokaklarda yolları kesişen çeşitli nüfus gruplarının ve buralara iş ya da zevk uğruna yolu düşenleri yönlendirmeye çalışan güçlerin damgasını taşıyorlardı. Caddeler ve pazar yerleri tamamen yeni olmasalar da Avrupa'nın yükselme

çağında, imparatorlukta doğan başka birçok kaygı gibi yeni yeni bir bağlama oturtulmuş ve yorumlanmış yerlerdi.

Dini azınlıklar, özellikle de bu azınlıklara mensup erkekler ve kentli kadın nüfusu, özellikle de Müslüman kadınlar korkulan ama resmi makamlarda ve halk arasında şaşkınlığa sebep olan kırılgan unsurlardı. Habermasçı bir "kamusal" alan, yani devlet otoritesine karşı sivil bir noktada birleşmiş bireylerin oluşturduğu bir alan değillerdi[47] ama içlerindeki bireyler devletin ya da cemaatin emirlerine uymadığında davranışları saldırganlık değilse bile itaatsizlik olarak görülüyordu. Görenek kuralları ve pratiklerine barışçı direniş, zararlı görülen ve icazet verilmemiş bir toplumsal gücün doğuşuna işaret ediyordu. Rejimin ve kadınlarla gayri müslimlerin huzursuzluğunda huzur arayanların gözünde, kadınların ve gayri müslimlerin, yani toplumun en gözde "öteki"lerinin itaatsizliği rahatsızlıktan ziyade bir tehlikeydi. Bu tehlikenin önlenmesi, imparatorluğun merkezinde özel bir aciliyet kazanmıştı. İstanbul'un elitleri ve avamı arasındaki birçok Müslümanın gözünde erkek Müslüman kimliğinin, normatif Osmanlı kimliğinin tanımında kadınlara ve dini azınlıklara boyun eğdirilmesinin payı iyice ağırlık kazanmıştı.

Kadınların ve gayri müslimlerin değişen görünürlüğüyle ilgili kaygılar 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ikinci çeyreği arasındaki dönemde zirveye ulaştı. Bu kaygıların aynası merkezi devletin çıkardığı lüks tüketimle mücadele yasalarıydı. Bu yasal düzenlemelerdeki vurgu, dönemin yönetiminde görünür bir paradoksu ortaya koyar: Sultanlar ileri görüşlü reformcular olarak tanınsalar da toplumsal madunlar söz konusu olunca *kanun-ı kadim*'e; *kaide-i kadime*'ye sarılıyorlardı. Bu dönemde yasanın dilsel ve asli vurguları tüketimcilik, moda, tevazu ve toplumsal edep konusunda mücadelenin maskülinist öncüllerini ortaya koyar. Bu ve sonraki on yıllarda reformcu tartışmaların sınırlarını belirleyen retorik ve nihayetinde kurucu çerçeveyi de yansıtır. Kadınların toplumsal kişiliğine dair algılar, dini eşitlik yönündeki ilerlemenin durdurulması ve köleliğin toplumda varlığını sürdürmesi arasındaki bağlar, rejimin lüks tüketimle mücadele yasalarında ve resmi dilinde somutlaşan toplumsal anlayışla açıklığa kavuşturulmuştur.

III

Kadınlar ve Kurallara Bağlanmış Toplum

Şol kimesneler ki ekâbir olmayalar, hiç uzun kaftan giymeseler yasağ olunsa, alê'l-husûs ki yayak yüriyenlere eğer yeniçeridür ve eğer ekâbir kullarıdur ve gayridür uzun kaftan giymek katı kabahâtdür.

Anonim, "Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mûminîn"[1]

Karşılaştığınız herhangi birinin niteliğini ölçülü görünümü içindeki özel süslerden kolayca çıkarabilirsiniz... Türkler arasında büyük görünen şahsiyetler, gerçekten de öyledirler.

Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire (1733)*[2]

Halk Hukuku

Gottfried Keller'in *Kleider Machen Leute* adlı meselinde, yoksul bir terzi şık bir kadife pelerin giydiğinde önemli biri sanılır. Akıllı terzinin bu dönüşüme yol açan kılık kıyafetinin neden olduğu toplumsal karmaşa birçok kültür için tanıdık olan temalara dokunur. Keller'in hikâyesinde bu aldatmacayı kıskanç bir komşu ortaya çıkarır ve terzi dışlanır.[3] 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı İmpa-

ratorluğu'nu da içeren emperyal Yakındoğu ve Ortadoğu'da, kılık kıyafetle ilgili kuralların çiğnenmesi resmi bir meseleydi, âdetlerle olduğu kadar kanunlarla da ilgiliydi. Sıradan halk, kanunu çiğneyerek kendilerini olduklarından başka türlü gösterenleri hoş karşılamadığından, yanlış yapanların tespit edilmesiyle faal olarak uğraşırdı. Yönetici kesimlere mensup olanlar da kanunun tam desteğini aldıklarından, kurallara uyulmasını güvenceye alma yolunda daha güçlü aygıtlara sahiplerdi. Bu aygıtları kullanmaya da teşneydiler, zira kılık kıyafetle ilgili kural ihlalleri özellikle onların şahsı –ya da en azından görünümü– aleyhine gerçekleşiyordu. Bu bölümde, Müslüman aristokrat ayrıcalıklarıyla aşağı sınıfların ahlak ekonomisi arasındaki diyalektik ilişki incelenecektir.

Osmanlı bağlamında kılık kıyafetle ilgili düzenlemelerin tarihi, eski rejimin, hem imparatorluğun dünyada sahip olduğu önemi yitirmesiyle belirlenen yeni koşulları hem de bu değişen koşulların kıvılcımını çaktığı iç çekişmeleri yönetme çabasına bir pencere açar. İlk bakışta kılık kıyafetle ilgili yasalar toplumla ilgili daha geniş kapsamlı yasaların bir parçası, daha dar bir bölümüymüş gibi görünür. Toplumla ilgili yasalar da (fahişelik, göç, kumar, seyahat, satış, küfür, içki ve sarhoşluk, özellikle de 17. yüzyılda tütün ve kahve tüketimiyle ilgili yasalar) bir bütün olarak ele alındığında bile devletin ya da toplumun zihniyetine yalnızca sınırlı bir biçimde ışık tutuyormuş gibi görünmektedir. Gelgelelim yönetimle ilgili bu gibi kurallar, Osmanlı'nın kimlik ve cemaatle ilgili daha geniş kapsamlı söyleminin yansımalarıdır. Osmanlı'nın kılık kıyafet kanunlarının izdüşümü olan bu "örtülü evren"de[4] elbise, üniforma, tebdil-i kıyafet, moda, sokak kıyafeti, iç çamaşırı, hil'at, beden örtüsü ve sembolik üstlükler olarak giyim kuşam, toplumsal konumu ve iktidar ilişkilerini belirten başlıca işaretler olarak konut, ulaşım ve beslenmenin önüne geçiyordu.[5]

Bırakın değişime karşı etkisiz ya da modası geçmiş tepkiler olarak kalmayı, Osmanlı kılık kıyafet kanunları, güçlü bir devlet politikası olarak 20. yüzyılda da varlığını sürdürmüştü.[6] Bu kanunların kalıcılığı bile, tarihçi açısından tek başına dikkat çekicidir. Burada esasen 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başıyla ilgileniyor

olsak da, kılık kıyafet kanunlarının Osmanlılar arasında ısrarla varlığını sürdürmesi daha uzun bir döneme ilişkin yorum yapmamızı gerektiriyor. Kılık kıyafetle ilgili katı sınırlamalar aralıklı olarak baş gösterse de, yüzyıllar boyunca ve birçok Osmanlı sultanının, sayılamayacak kadar fazla dini ve din dışı yöneticinin izlediği farklı politikalar, tutumlar ve yönetim biçimlerinde varlıklarını sürdürdüler. Bu araştırmanın kapsadığı dönemde olduğu gibi, katı muhafazakâr yöneticilerle sonraki reformcular ve modernleşme yanlıları arasındaki bu tür farklılıklar hatırı sayılır ölçüdedir. Buna rağmen, yasalar varlıklarını korumuşlardır. Ama yöneticilerin ve politikaların tarihinin, rejimler ve liderlikler arasındaki farklılıkları anlatması gibi, kılık kıyafet kanunları dediğimiz ferman ve iradeler de tarihin etkisiyle değişmiştir. Yasaların zaman içinde değişme ya da sabit kalma biçimleri, yalnızca toplumsal düzenleme projesinde değil, bu yasaları doğuran saikler ve zihniyetlerde de süreklilik ve kesintilere işaret eder. Yasamanın ardında yatan neden sorusu, çıkarılan tek tek yasaların özellikleri ve bu yasaları yapanların özelliklerinden ayrılamaz. Yasamanın ardındaki ne sorusu, kararlarının özü, yalnızca maddi varlıklar ve bunların gösterilmesi değil; mülkiyet, sahip olma hakkı ve yasal kişilik bağlamında yasal düzenlemeye tabi olanla yasal düzenlemeyi yapan arasındaki ilişkiyle de ilgilidir. Kılık kıyafetle ilgili yasal düzenleme biçimleri, giyim kuşamla siyaset arasındaki bağlantıları hesaplamaya yarayan bir hareket noktası sunar. Yasaların hedeflediği insanların, ağırlıklı olarak kadınların ve dini azınlıkların nasıl bir kavramsal çerçeve içinde anlaşıldığını da ortaya koyar.

Rejimi Giydirmek

Kendisinden önceki İslami emperyal oluşumlar gibi Osmanlı İmparatorluğu da en azından 16. yüzyıldan beri, sokaktaki kılık kıyafetin toplumsal deri ve kimlik ilanı sayıldığı bir ülkeydi. Dış giyimdeki farklılıklar erkekler ve kadınları belli bir dinin, genellikle de belli bir etnik, bölgesel, mesleki alt grubun mensubu olarak etiketliyordu. Bazı ayrımlar ilgili grubun kendisi tarafından,

grup için konuyordu. Bazılarıysa devlet tarafından emrediliyordu. Çoğu ayrım kendi kendini kimliklendirme ile dışarıdan gelen dayatmaların bir karışımıydı. Dine göre yerleşim biçimleri oluşturulması gibi, giyim kuşam âdetlerinin doğuşu ve bu kullanım biçimlerinin başka devirlere, yerlere aktarılması da farklı zorunluluklar ve itkilerin sonucuydu.

Spesifik giyim kuşam biçimleri ve düzenlemeleri tek tek kuşakların onlara atfettiği, dini ve siyasi makamların sık sık dayatmaya çalıştığı sabitlikten yoksundu. Osmanlı İmparatorluğu'nun tam olarak ne zaman bir kılık kıyafet kanunu çıkarmaya (ya da yerleştirmeye) karar verdiği belirsizdir.[7] Devletin bu konudaki ilk yasalarıyla ilgili araştırmalar sizi 15. ve 16. yüzyıla, farklı halklar üzerinde Osmanlı yönetiminin kurulmakta olduğu tarihlere götürür. Sultanlar yararlanabilecekleri yönetim teknikleri bulmak için kendilerinden önceki imparatorluk örneklerine bakmışlardır. Ne var ki bir sultanın ya da bir başkasının yönetiminde kanun olarak yüzeye çıkan şey, kapsayıcı bir giyim kuşam sistemi olmaktan çok, bir sınırlar ve temel esaslar toplamıydı.

18. yüzyıla gelindiğinde yasal düzenlemeye tabi renkler, tarzlar ve malzemelerin artık uzun ve çeşitlilik gösteren bir tarihi vardı. Zamansızlık (şu, şu elbiselerin *kadimden* beri âdet olduğu) vurgusu, genellikle kısa süre önce çıkarılmış fermanları arkaikleştirmeye çalışıyordu. Tepeden tırnağa bütün giyim kuşam unsurları aslında, yüzyıllar içinde değişikliğe tabi olmuştu. Bunlar genellikle, en azından etek boylarının ve dekoltelerin mevsimden mevsime değişmesine alışmış modern gözlere göre, hafif değişikliklerdi. Modaya uygun bazı giysiler kullanımdan kalkıyor ya da yasaklanıyor ama sonradan "geleneksel", hatta giyilmesi gerekli giysiler olarak onaylanıyordu.[8] İmparatorluğun başlangıcından beri, bazıları Osmanlı ve İslami motiflerin uyarlaması olan Avrupa tarzları ve malzemeleri dolaşımda değişen ölçülerde kabul görüyorlardı. Sanayi öncesi çağda Avrupa kökenli giyim kuşam malzemelerinin çoğu lüks ithalattı. Sadece ekonomik gerekçelerle yasal düzenlemelere tabiydiler. Ama İstanbul, hangi yüzyılda olursa olsun, Doğu Akdeniz ve ötesinde modanın tüketicisi, üreticisi ve yayılma kanalla-

rından biri olmuştu.[9] Ayrıca imparatorluk içinde büyük bir yasal düzenleme ihracatçısıydı.

Çeşitli şekiller ve büyüklüklerde, sayılamayacak kadar çok sayıda kumaş çeşidiyle yapılmış fesler, eşarplar, kuşaklar, gömlekler ve örgüler farklı etnisiteler, mezhepler ve ekolojilerden bahsediyorlardı. İstanbul'da uzun süre ikamet etme, taşralılıkları, başkentin daha geniş kapsamlı dinsel cemaatleri aracılığıyla homojenleştirme eğilimindeydi. İster Anadolu, ister Rumeli'den olsun Osmanlı Müslüman kadınının köy kıyafetleri, mali gücü yetiyorsa ve söz konusu kadın cemaat çevresinin dışına çok çıkıyorsa, İstanbul tarzına uyum gösteriyordu. Benzer biçimde, Yunan adalarından gelenlerin farklı başlıkları da genellikle yerini İstanbul'daki Rum Ortodoks modasına bırakıyordu. Sefarad ve Karaim Yahudilerinin giyim kuşamları da, tıpkı çeşitli Yahudi nüfuslarının ait olduğu topluluklar gibi, 17. yüzyıl sonrasında kaynaşma eğilimindeydi. Göçmenlerin bölgesel kılık kıyafetlerini koruması, itidal ve ölçü standartlarına saygılı olunduğu sürece, kabul edilebilir bir şey olarak kalmıştı. İstanbul'da yerleşik olanlar da "dışarlıklı" giyim kuşamdan bazı unsurları benimsemişlerdi; Abaza, Tatar, Rus, Suriye, İran ve İtalyan akımları İstanbul gardroplarında zaman zaman boy gösteriyordu.[10]

Yasa ile pratiğin buluşmasında lüks tüketime karşı İslami kanunlar genellikle iki zorunluluğa uyuyordu ama Osmanlı rejimi 17. yüzyıl sonrasında bu zorunluluklar konusunda çok daha sert, hoşgörüsüz bir hal aldı. Bunların ilki, İslam'ın ilk yüzyıllarına ve halifelik Şam'ına uzanıyor, kamusal alanda nüfusun Müslümanlar ile gayri müslimleri açıkça ayıran işaretler (*giyar*) taşıması gerektiğini söylüyordu. İkinci ilke, bu ayrımlar arasında bir hiyerarşi olmasında ısrar ediyor, İslam'ın üstünlüğünü görsel olarak güçlendiriyordu. Hiyerarşik sıralama, baskın inanca mensubiyetin beraberinde üstün bir sosyal statü getirdiğini göstermeye hizmet ediyordu. Bu üstün statü de bazı üstün ya da imrenilen mallara erişmenin tercihe bağlı olmasıyla destekleniyor ve ortaya konuyordu.[11] Bu anlayışların varlığı, genel bir onayla ya da uygulamayla karşılandıkları anlamına gelmez. Tersine, hem Osmanlı döneminde hem Osmanlı öncesi dönemde tutarsız bir biçimde uygulanmaları dine dayalı kı-

yafet kodlamalarının yararı ve buna duyulan ihtiyaçla ilgili hatırı sayılır bir çeşitlilik olduğunu düşündürür. Yine de dini azınlıkları ya da bu azınlıklar içindeki belli grupları alt seviyeye indirmek isteyenlerin elinin altında bu fikirlerin dini silsilesi mevcuttu.[12]

Kişisel kılık kıyafetin yanı sıra evlerin yüksekliği, şehir içinde at sırtında dolaşmak ve gayri müslimlere özgü bazı dini âdetler (çan çalma, ayin alayları ve genel olarak kamusal dini törenler) İstanbul'daki karma mahallelerde en fazla kısıtlamaya tabi olan faaliyetlerdi.[13] Dini propaganda ve dinin yayılması İslam'ın ayrıcalıklarıydı.[14] Katı dindarların yanı sıra başkalarının bahtının açıklığını kıskananlara göre de, kamusal alanda boy göstermek din yaymaya çalışmakla birdi. Fakat yabancı elçilik personelinin gösterişli şeyler kullanmaya hakkı vardı. Yabancı elçilik personeli başka ayrıcalıkların yanı sıra kendi ulusal giysilerini giyebiliyordu; gerçi uyarıdan ve tacizden kaçınmak isteyen birçok elçilik görevlisi "oryantal" denilen kıyafetleri tercih ediyor, diplomatik statülerine uygun olarak saygın Osmanlı giysilerinden birini giyme hakkı talep ediyordu.[15] İmparatorluk tebaasından olmayanlara yönelik muafiyetler dışında, kılık kıyafetle ilgili düzenlemelerin uygulanması da, kural koyucu bütün emirler gibi gelip geçici bir şey olma eğilimindeydi. Gayri müslimlerin çoğunluk oldukları yerlerde, dayatmalar hiç olmayabiliyordu. Çiçek ve Saydam'ın Kıbrıs'la ilgili bulguları, Balkan köyleri ve Yunan adalarındaki giyim kuşamla ilgili olarak o dönemde anlatılanlar, devletin fermanlarında bahsi geçen homojenliğe rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun bir çeşitlilikler topluluğu olduğunu ortaya koyar.[16] İstanbul'un normlarından sapmalar da başkentin toplumsal düzenlemelerle ilgili genellikle olağandışı bir ilişkisi olduğunu hatırlatmaktadır.

İstanbul'da ve çevresinde rastlanan giyim kuşamla ilgili ayrımların bazıları, cemaatlerin gelenek dışında başka bir şeyle açıklanamayacak kadar uzak ya da dolambaçlı hale gelmiş nedenlerden ötürü kendilerinin olarak kabul ettikleri giyim kuşam biçimlerini temsil ediyordu. Azınlık cemaatlerinin liderleri, kendi cemaatlerini ayrı ve bir bütün halinde tutmak için onları diğerlerinden ayırma çabasında Müslüman cemaat liderlerinden çok da farklı değiller-

di. Görsel ve mümkün olduğunda fiziksel ayrım, dini cemaatlerin dayanışmasını güçlendiriyor, hiç de önemsiz sayılamayacak bir biçimde her cemaat liderliğinin var olma nedenini gerekçelendiriyordu. Çeşitli dini yetkililer ve devlet, popüler modaya karşı ortak bir hoşnutsuzluk besliyor, onu ahlaki gevşeklik ve savurganlıkla bir tutuyordu. Her üç inançta da tutumluluk dindarlığa yakın görülen bir erdemdi. Ayrıca borç içinde olmayı ve mahallede husumeti önleyen bir şeydi.[17] Hıristiyan ve Yahudi liderler, dindaşlarını cemaat içi hırgürden, imparatorluğun kanunlarıyla çatışmadan korumak için büyük çaba sarf ediyordu çünkü cezalar, yalnızca kuralları ihlal edenin çekeceği bir cereme olmaktan çıkıp ailesinin ya da bütün cemaatinin hedef alındığı toplu bir cezalandırmaya dönüşebiliyordu.[18] İkamet modelleri, dilsel yakınlık ve dini törenler gibi, ayırt edici kıyafet de her cemaatin kendi dini ve kültürel beklentilerini hayata geçirmesine katkıda bulunuyordu. Cemaat mensuplarına o günkü yükümlülüklerinin yanı sıra bir cemaat olarak ortak geçmişlerini hatırlatıyordu. Giyim kuşamla ilgili zorunlulukların amaçlarından biri en azından buydu. Her cemaatin kendi kendini tanımlama biçiminin ve bu gibi konularda kendi asayişini sağlamasının ardındaki zorlayıcı nedenlerden biriydi.

Giyim kuşamla ilgili farklılıkların toplumun genelinde daha geniş kapsamlı bir yararı da vardı. Askeri üniformalar savaş alanında taktiksel bir gereklilikti. Sivil hayatta, nüfusun toplumsal varlıklar olarak idaresinde, farklı giysiler asayişin etkili bir biçimde sağlanmasına yarayan faydalı bir araçtı. Şüphelilerin aranacağı alanı daraltıp cemaatin işbirliğini sağlayarak suçluların aranmasını kolaylaştırıyordu. Bu değerlendirmeler, özellikle memurlar söz konusu olduğunda işe yarıyordu. Kıskançlıkla korudukları elbiseleri, bir suç işlenmesi halinde aleyhlerine işleyen bir kanıta dönüşüyordu. Kentteki şiddet olaylarının çoğu, kötü davranışlar sergileyen askerler ve paramiliter güçlere bağlanabileceğinden, üniformalar ve rütbe işaretleri, sorun çıkaranların sorun çıkardıkları esnada bunları giyiyor oldukları ve giysileri nedeniyle onlara müdahale edilemediği durumlarda, önemli ipuçları oluyorlardı. Gerçekten de yeniçeriler ve benzerleri "eğer bir gavgada fesâdetde kisvetlerinden

ma'lûm olunalar, sormak ve teftiş itmekliğe muhtâc olunmayalar. Fî'l-hâl başlarında kisvetleri haber vire, inkâra mecâlleri kalmaya" ve 17. yüzyılda bu satırları kaleme almış bir yorumcuya göre bu çok iyi bir şeydi.[19]

Yüzyıllar boyunca, yıldan yıla karşımıza çıkan, yasal düzenleme ve cemaatler içi ya da sınıflar arası ihlaller de dahil olmak üzere ihlal döngüsü, giyim kuşamın emirlere bağlı olmasının başarısız bir politika olduğunu düşündürür. 18. yüzyılın genişleyen mamul mallar dünyasında, yasal düzenlemeler önlemeye çalıştıkları deneyleri hızlandıran bir güç oluyordu. Giyim kuşamla ilgili kurallar toplumsal statüyü daha görünür hale getiriyor olabilirdi ama uygulamada başarılı olmaktan çok uzaktı. 18. yüzyıla gelindiğinde, kadınların örtünmesi için öngörülen üstlüklerin yanı sıra, dini cemaatlerin mensupları için zorunlu giysiler ve imparatorluk memurlarının giymesi gereken üniformalar artık yerleşik hale gelmişti. Yine de genel olarak, bu zamana kadar katı yaptırımlar ancak zaman zaman uygulanabilmişti. 18. yüzyılda büyük bir değişime tanık olundu. Yüzyıl başında yasal düzenlemeler alanında birkaç patlama yaşanmıştı ama 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılda giyim kuşamla ilgili kısıtlamalar sarayın gözetiminde yeniden kuvvetle uygulanmaya başlandı. Osmanlı'daki kısıtlamaların bu şekilde güç kazanması, başka yerlerde lüks tüketimle mücadele yasalarının gerilemesiyle tezat oluşturur. Batı Avrupa'da aynı dönemde giyim kuşamla ilgili kanunlar neredeyse kaybolmak üzereydi, piyasa kapitalizminin zaferine karşı hiçbir yararları kalmadığı sonunda ortaya çıkmıştı.[20] Osmanlı'nın düzenlemelerinin kalıcılığı, piyasaya giden eşitsiz yollar da dahil olmak üzere, dışarıdan ve içeriden gelen baskılara ve kısıtlamalara bağlıydı ama kalıcılık, kanun koyucuların mesele edindikleri şeylerin değişmesinden de kaynaklanıyordu.

Yasal Düzenlemelerden Medet Ummak

Giyenlerin bakış açısına göre giyim kuşam kendi kendini ifade etmeyi, zorunlu kıyafetleri, kısıtlı kaynakları, heveslerin genişliğini

ve çok daha fazlasını ifade ediyordu. Osmanlı rejimi ve hanedan içinse, imparatorluktaki giysiler iktidarı ve iktidarın derecelendirilmesini ilan etmenin, nerelere ulaşabileceğini göstermenin bir aracıydı. Kanunlar ve âdetler gereği, ancak hükümdar ve temsilcileri kıyafet geleneklerinin dışına çıkıp –hangi nedenle olursa olsun– kendilerine ait olmayan bir kıyafet kimliği sergileme hakkına sahiplerdi. Tebdil-i kıyafet modern öncesi dünyanın her yerinde ihtiyatlı yöneticiler tarafından sevilmişti; sultanlar genellikle kılık değiştirip tebaaları hakkında araştırma yapmaya çıkarlardı. Toplumsal bir yargıç ve jüri olarak üstlendikleri rolün yanı sıra şüpheden ve sıkıntıdan da böyle yaptıkları olurdu. Şurası kesin ki her seferinde adalet adına hareket ettiklerini iddia ediyorlardı. Asayişi sağlamakla yükümlü sıradan zaptiye ya da esnaf kılığında sokaklarda dolaşır, yanlışları düzeltirlerdi. Sultanların bu kılık değiştirme maceraları saraydaki hizmetçileri ve muhafızları arasında bilinen bir sırdı. Görevleri ya da yerleri yüzünden saraya o kadar yakın olmayan bireyler (gündelik çalışma hayatının içindeki insanlar ve saraydan uzakta görev yapan memurlar) onlar kadar şanslı değillerdi. Sultanın tebdil-i kıyafet edeceği gün her şeyden önce kurallar, düzenlemeler ve fermanların sektirmeden ve kesinlikle uygulanması gerektiğine dair önceden uyarılmazlardı.

Tebdil-i kıyafet zayıf ya da eleştirilerin hedefindeki sultanların gözde araçlarından biriydi. Bu sultanlardan ikisi III. Osman (1754-1757) ve III. Mustafa (1757-1774) kıyafet denetimiyle ilgili yasaları sıkılaştırmış, verilen cezaları artırmışlardı. Onlardan sonra tahta çıkan I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808) ve II. Mahmud (1808-1839) daha başka eklemeler yaptılar. Nispeten huzur ve refah içinde geçen bir yarım asır sonrasında Osman, Mustafa ve Abdülhamid'in saltanatlarında veba salgını, yangınlar, depremler, savaşlar ve ekonomik istikrarsızlığın arkası kesilmedi. Bunların hepsi sonraki yıllarda da devam etti. Bu üç sultan, selefleri gibi hiyerarşi ve itaati inatla savunuyorlardı. Onların ardından tahta çıkan reformcu sultanlar III. Selim ve II. Mahmud'un devraldıkları toplumsal sistemle daha karmaşık bir ilişkileri vardı.



MUSTAPHA III. (1757-1774.)

5. "III. Mustafa (1757-1774)." William J. J. Spry, *Life on the Bosphorus: Doings in the City of the Sultan* (Londra: H.S. Nichols, 1895).

Bu sultanlar çok zor zamanlar geçirdikleri için, lüks tüketimle mücadele yasalarıyla konan sınırların ihlal edilmesinin, özellikle de giyim kuşamla ilgili ihlallerin hiddetle karşılanması muhtemelen öngörülebilir bir durumdu. İktidar otoritesinin ispatına gerek duyulduğunda, bunu yabancı düşmanlar ve ülke içindeki isyancılardan çok, sınırları ihlal eden bireylere karşı yapmak çok daha kolay olabilirdi. Hatta 18. yüzyıl sonlarında nüktedan bir Osmanlı veziri, muhtemelen bizzat sadrazam, kabadayı yeniçerilerin Tuna boyunda savaşırken korkup kaçtıklarını ama Galata'nın gayri müslim mahallelerinde şapkalarla savaşırken "büyük yiğitlik" gösterdiklerini söylemişti.[21] Doğal afetlerden sonra da ibret mahiyetindeki cezalar, ürkmüş nüfusa ilahi gazabın kefaretinin ödendiği mesajını verebiliyordu.Belirli bazı krizlerin teşvik edici gücü bir tarafa, sultanların lüks tüketimle mücadele yasaları ve yargısız infazlarla yaptıkları güç gösterileri o devrin hiç değişmeyen, Osmanlı düzeninin istikrarsızlığı ve düzeni korumak için mücadele etme kaygısına cevap veriyordu.

Düzenli, uyumlu bir toplum temasının, yüzyıllar boyunca Osmanlı'nın din-dışı ve dini yazınında bir yeri oldu. Nizam-ı âleme uygun hakkaniyetli bir düzen, hanedanın meşruiyetini dayandırdığı ideolojik kaidenin hayati önem taşıyan bir payandasıydı.[22] Toplumsal düzenin can damarı, toplumsal özgürlüklerin sınırları (*hadd*), yani herkesin ve her şeyin yerli yerinde olması ilkesiydi. Toplumsal düzenle ilgili bu kaygı en çok imparatorluğun kentlerinde vurgulanıyordu. Hiçbir şehirde de toplumsal denetim İstanbul'daki, bu heterojen metropol ve hanedan mülkündeki kadar yoğun değildi.

Neredeyse bütün devir ve saltanatlarda, kalem ehli ile kılıç ehli asayişsizliğe karşı seferberlik içinde olmuşlardı. Asayişsizlik ya da nizamın tehlikeye girmesi, genellikle birey ya da grupların mevkilerinin ve toplumdaki yerlerinin sınırlarını aşmaları (*haddini tecavüz*) anlamına geliyordu. Şairler, tarihçiler, devlet adamları ve nasihatname yazarları bu temayı işlemişler, kâh yönetici sınıfları, kâh gelenekçi kesimleri, kâh zenginleri, kâh şu ya da bu avam kesimini olması gereken ve bir zamanlar var olduğunu ileri sürdükleri

düzeni sarstıkları gerekçesiyle yerden yere vurmuşlardır. 17. ve 18. yüzyıllarda nasihatname yazarları kendi devirlerini, 16. yüzyılda özellikle de Avrupa'da Muhteşem sıfatıyla tanınan I. Süleyman'ın (1520-1566) devrinin "kayıp cennet"iyle karşılaştırmışlardır. Osmanlılar I. Süleyman'ı başka bir sıfatla, Kanuni, yani "kanun yapıcı" diye anıyorlardı. Bu sıfatla Süleyman'ın yasama alanında başlattığı dönüm noktası niteliğindeki gelişmeleri anmakla kalmıyor, onun kanun yapma faaliyetinin mümkün kıldığına inanılan iç barışı da yâd ediyorlardı.[23]

Lüks tüketimle mücadele yasalarının hepsi değilse de çoğu ekonomiyle ilgiliydi. Doğrudan tüketicilere, üreticilere ve tedarikçilere hitap ediyor, alıcıların sırtlarına ne geçirebileceklerini ya da kullanabileceklerini, esnafın ve giyim kuşam eşyası satanların düzenlemeye tabi olan malları nasıl ve nereden edinmesi ya da edinmemesi gerektiğini söylüyorlardı. Yasaların çoğu alım satımla ilgili, piyasanın işleyişinden ya da hatalarından kaynaklanan özgül sorunlara (bir malın piyasadaki azlığı, fiyatların şişirilmesi, hile karıştırma, taklit vb.) karşılık çıkarılmıştı. Üretimi yöneten çok sayıdaki irade ve talimatnameye (genellikle ağırlık ve ölçüler, nakliyat, vergiler, iş bölümü ve genel olarak loncaların işleyişi) rağmen giyim kuşamla ilgili kanunlar talep üzerine, tek tek tüketicilerin piyasada mal sıkıntısı yaratmak ve fiyatları yukarı çekmekteki rolüne odaklanıyordu. Sultanın otoritesine dayanan komuta ekonomisinde, tüketicilerin heveslerinin peşinden gitmesine izin yoktu. İmparatorluk tebaası, malların tüketicisi olarak, yalnızca hiyerarşik yönetim sisteminin izin verdiği kullanım haklarına sahipti. Sistem, yani rejim ve onun düzen ve adalet adına kanunları uygulayan resmi ve gayri resmi görevlileri ihtiyaçları ve normları dikte etmeye çalışıyorlardı. Gelgelelim bu noktada, düzen ve adaletin isimleriyle gerçeklikleri arasındaki farklar da hikâyenin bir parçasıdır.

18. yüzyılda giyim kuşamla ilgili düzenlemeler giderek büyüyen piyasa kültürü ile normatif komuta ekonomisi arasındaki mücadeleyi yansıtır. Bu mücadelenin verildiği alanların başında gıpta edilen malların, özellikle de ithal malların dolaşımı geliyordu. Bütün ekonomik yankılarına rağmen Osmanlı'nın israfla ilgili kararları

temelde ideolojikti. Bu kararları hazırlayanların aklında genellikle belli bir toplumsal düzen biçimi oluyordu. O zaman da bugün olduğu gibi düzen kavramının birçok çağrışımı vardı. Düzen, bazı bağlamlarda toplumsal huzur anlamına geliyordu. Başka bazı bağlamlardaysa toplumsal düzenlemeyi, bazen de buyurgan denetimi ifade ediyordu. Aslında Osmanlı'da *nizam* hem yayınlanan emirlere gönderme yapıyor (nizamname), hem de toplumsal düzen anlamında kullanılıyordu. Rejim ve onu destekleyen toplumsal sistem bütün anlamlarıyla düzene bağlanmıştı. Bireylerin görünümleri ve toplumsal katmanlar arasındaki hareketlilikleri (kendi kendilerini sunma biçimleri) kamusal huzurla, toplumsal düzenlemeyle ve siyasal yetkeyle yakından ilgiliydi.

Rejim toplumsal vizyonunu birçok bakımdan güçlendiriyordu. Kanun koyucunun buyrukları rejimin toplumsal kaygılarının en kapsamlı, en sık rastlanan beyanlarıydı. Harcamalarla ilgili düzenlemeler devletin işaret ettiği gruplara mensup olan insanların (örneğin kadınlar, Müslüman kadınlar, gayri müslim kadınlar, askeri sınıfından ekâbir, yüksek mevkilerdeki insanlara hizmet edenler, bir bütün olarak gayri müslimler, reaya sınıfını oluşturan her dinden halk tabakası) halka açık yerlerde nasıl olması gerektiğine dair çok renkli bir anahtar sunuyordu. Kanun koyma tarzı olumsuzdu. "Yasaklama" ve "yasak" kelimeleri (*men* ve *memnu*) düzenlemeleri oluşturan metinlerin her yerinde karşımıza çıkar. Harcamalarla ilgili düzenlemeler genellikle ne yapılmaması, ne giyilmemesi gerektiğiyle ilgiliydi. Caydırmayı, sınırlamayı ya da tümüyle silmeyi amaçlıyordu.

Giyim kuşam 18. yüzyıldaki düzenleme fırtınasının merkezini oluşturuyordu, gelgelelim kadınlar söz konusu olduğunda, ulaşım biçimleri, özellikle de öküz arabası ve kürekli taşıtlar (kayık, pereme) yasak konusu olabiliyordu.[24] Giyim kuşam konusunda olduğu gibi, ulaşım da ahlakın bozulması ihtimaline bağlanmıştı. Başlıca kaygı, kadınların fiziksel hareketliliğiydi. Kadınlar evlerinden, onların başını bekleyenlerden, gözcü kesiliveren kentten görünürde piknik yapmak, temiz hava almak için çıktıklarında, her halükârda özgürlüklerini ve tercihlerini frenleyen şeylerden uzaklaştıkla-

rında, birileriyle cilveleşme ihtimalleri de artıyordu. Kadınlar yaya olarak çarşıya pazara gittiklerinde bile evin, yuvanın, ailenin dışında kendilerinden memnun olabilecekleri düşüncesi ahlakçıları ayağa kaldırmaya yetiyordu.

Katı ahlakçılar eğlenceden ve dinlenceden (hoppalık) ilkesel olarak kuşkulanıyorlar ama kadınların "gereksiz yere" dışarıda dolaşmasına özellikle karşı çıkıyorlardı. Kadızadelilerin örnek ruhani şahsiyeti olan Birgili Mehmed *Vasiyetname* adlı eserinde, kadınların evden çıkmasına izin verilebilecek çeşitli durumları sıralamıştı. Bunların birkaçı dinsel yükümlülükler gereğiydi. Birgili'nin listesinde hayatın ve ölümün pratik gereklerine de onay veriliyor, kadınların kendilerine borçlu olanların yapacakları ödemeleri toplayabileceği ya da borçlarını ödeyebileceği, ebelerin ve kadın ölü yıkayıcıların bazen evin dışına çıkması gerekebileceği belirtiliyordu. Fakat Birgili kadınları esasen aile çevresinin, özellikle de ailedeki erkeklerin esiri olarak görüyordu. Kadınlar erkek bir vasinin izniyle bu onaylanan listenin dışına çıkabilirlerdi ama kocanın ya da babanın onayı bile Birgili'nin gözünde bu gibi durumların hepsini meşrulaştırmıyordu: "Hanımlarını namahremlerin yanına, evine göndermemeli, düğüne, hamama ve yabancıların hasta ziyaretine ... göndermemelidir. İzin vermemelidir. Kadınlar izinsiz çıkarsa, hadîs-i şeriflerde geldi ki: 'Gökte ve yerde olan rahmet ve azab melekleri evine gelinceye kadar ona lânet ederler.'"[25] Bu gibi sebeplerle evin dışına çıkılmasına izin veren vasilere meleklerin ya da Birgili'nin ne gibi cezalar öngördüğü belirtilmemiştir.[26]

Kadınlar, ailelerinin şu veya bu ölçüde rızasıyla, mahrem yakınlarından oluşan çevrenin dışına çıkabiliyorlardı. Muhafazakârların, kadınların dışarıda dolaşmasına ilişkin kınamaları genellikle kanunlardan çok, tercihlerle ilgili bir meseledir. Bunlar her halükârda, istikrarlı ailelerin erkek cömertliğinin kaya gibi sağlam temelleri üzerinde yükseldiğini öngören gerçek dışı, hatta burjuva bir tahayyüle dayanıyordu. Oysa birçok kadın hayatlarının şu ya da bu aşamasında tamamen ya da kısmen kendi emeklerine dayanıyordu. Temizliğe büyük önem veren bir toplumda kişisel temizlik, evin temizliği, abdest için su taşımak gibi işler sıradan her ev

kadınının her zaman yapması gereken işler arasında yer alıyordu. Çamaşırcıların, hamam tellallarının, hamam sahiplerinin, terzilerin ve parça başı iş yapanların, aşçıların, hizmetçilerin ve süt annelerin, ayrıca erkek koruyucuları hasta, sakat, işsiz olan ya da koruyucusu olmayan kadınların dışarıda olma gereksinimine farklı bir bakışları vardı. Köle kadınlar, erkek köleler gibi sahiplerinin kendilerinden beklediği şeyi yapıyorlardı. Kadın köleler için toplumsal cinsiyet normları ve uygun davranış kuralları, mülk edinilen kişiler olarak yasal konumlarının getirdiği parasal muafiyetler ile toplumsal cinsiyet rejiminin kesişme noktasındaki yerleriyle belirleniyordu. Bu kadınların hepsi de toplumun toplumsal cinsiyet ideallerine erkek bir âlim ya da zengin bir dul kadar şiddetle bağlı olabilirdi, ne var ki farklı bir gerçeklik içinde yer alıyorlardı.

Muhafazakâr –daha doğrusu aşırı muhafazakâr– dünya görüşünün kanun haline gelmesi genellikle, komşuların ya da şehir halkının bir kadının edep dışı davrandığını düşündükleri durumlarda şahitlik ederek devletin müdahale etmesine ilişkin taleplerine verilmiş bir karşılık oluyordu. Bireyler şahsen ya da toplu halde dilekçe vererek yetkili makamlara başvurabiliyordu, gerçi genellikle ilgili vatandaşlar grup halinde en yakın kadıya müracaat ediyor, kadı efendi de "ehl-i ırzın" bu toplu şikâyetini yetkili makamlara iletiyordu. Her asırda, yerel kavgalardan kaynaklanan bir fermanlar silsilesine tanık olunmuştu. Şikâyetlerin birçoğu, kadınların mekânsal ilişkileriyle, alışverişe gidiş gelişleriyle ilgiliydi. Çıkarılan buyruldular alışverişe giden kadınların, karşı cinsten insanlarla karşılaşabileceği ya da farklı dinlerden insanların bir araya gelebileceği söylenen yerlerden uzak durması uyarısında bulunuyordu.

Osmanlı'nın doğusunda olduğu gibi, Avrupa'nın tamamında da cinsellik ile dinin yan yana getirilmesinin yetkili makamların dikkatini çekeceğine kuşku yoktu. 16. yüzyılda İstanbul'un Eyüp semtinde kaymakçılar, yani o zamanın dondurmacıları mekânsal kuralların çiğnenmesinin sorumlusu olarak görülüyorlardı. Eyüp kadısı "Kadınlar kaymak yeme bahanesiyle kaymakçılara gidiyorlar, orada namahremlerle oturuyorlar ve şeriatı çiğniyorlar" diye yazıyordu. Karşılıklı suçlamaları sıralayan kadı efendi, Hı-

ristiyanların sık uğradığı bu gibi dükkânların içinde ve çevresinde ney çalındığını, raks edildiğini de belirtiyordu. Kadı, olur da yetkili makamlar durumun önemini gözden kaçırırlarsa diye, bu sahneleri, ne kadar gerçek ya da abartılı olduğunu söylemenin güç olduğu dini bir bağlama da oturtmuştu. Bu gibi şeyler yalnızca kutsal emanetlerin bulunduğu mukaddes Eyüp semtinde değil, mektep ve medreselere yakın olan Eyüp Camii'nin civarındaki mahallelerde de vuku buluyordu, üstelik müzik ve dans sesleri o kadar yüksek oluyordu ki Kuran okumaları ve ezan sesleri duyulmuyordu bile. Bu şikâyetlerin ardından çıkarılan iradede, düzenin ihlalinden sorumlu müşterilerin mahalleden çıkarılması buyuruluyor, polise "bu meselede ihmale yer olmadığı" uyarısında bulunuluyordu.[27]

18. ve 19. yüzyıllarda hem tüketicilerin hem de yasal düzenlemeleri hazırlayanların zihinleri moda giysilerle meşgul olduğundan, şeritçiler ve tuhafiyeciler sorun yaratan mekânlar olarak kaymakçıları gölgede bırakmıştı. Gelgelelim, 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde, kadın müşterilerle ilgili mekânsal buyruklar dükkânların içi ile dışı arasında kapsamlı bir bariyer oluşturmayı amaçlıyordu. Örneğin 1847 ve 1861'de çıkarılan iradelere göre, kadınların yalnızca dükkânlarda oturmaları değil, dükkânların içine girmeleri bile yasaktı.[28] Bu yerlerin popülerliği, birbiriyle ilgisiz insanların (muhtemelen çoğu kadın, çoğu da aslında dükkânların sunduğu mallarla ilgilenen insanların), farklı dinden kadın ve erkek alıcı ve satıcıların bir araya toplanması, uygunluk ve yerindeliğin birden fazla dayanağını tehdit ediyordu. İnsan modern öncesi İstanbul'da bir yerden bir yere gitmenin sıkıntılarını, rahatsızlıklarını gözünün önüne getirdiğinde (hatta modern İstanbul'da karşılaşılan zorlukları hatırladığında) dinlenmek isteyen müşteri sayısının, flört edebileceği, daha da küçük bir ihtimal olarak cinsellik yaşayabileceği bir anın hayalini kuran insan sayısından çok daha fazla olduğu kanısına kolayca varabilir.

19. yüzyıl bağlamında, yüzyıl ortasında çıkarılan iki yasağın kronolojisi reform dönemi olarak bildiğimiz yıllarda karmaşık ve genellikle de çelişkili politikalar izlendiğini düşündürür. Bahsettiğimiz, toplumsal cinsiyet ve sosyal ilişkiyle sarmalanmış bu kararnameler, Müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki ayrımın

yavaş yavaş ama inkâr edilemez biçimde silindiği bir siyasi ortamın ürünleriydi. Bu yasal düzenlemeler bize, o dönemde yaşayan Osmanlıların kendi dönemlerinden bahsederken kullandığı, sonraki yıllarda tarihçilerin sıklıkla benimsediği kategoriler ve yargılara (eşitlik, reform ve reform karşıtlığı) nüfuz eden "sessiz eril gönderge"yi hatırlatır.[29] Dini eşitlikçilik Tanzimat döneminde devam eden bir projeydi, fakat kimi zamanlar yanlış tasavvur edilmiş ve samimiyetsiz olmuşsa, kadınlar ve toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili olarak iki kat böyle olmuştu. Sırf haksızlığa uğradığı kanısında olan bir kesimi yatıştırmaya hizmet etse bile, toplumla ilgili kanunların anlamı vardır. Gelgelelim kadınların sosyalleşmesiyle ilgili ölçütler, erkeklerin sosyalleşmesi ve farklı dinden erkeklerin bir araya gelmesine hiç yaklaşılmadığı kadar titiz bir biçimde ele alınıyordu. 19. yüzyıl boyunca erkek nüfusun bazı kesimleri yasal düzenlemelerde sorun olarak ele alınmaya devam etmişti. Benzer bir titizlikle izleniyorlardı ama yetkili makamların dikkatini onların üzerine çeken kategoriler (işsizler, serseriler ve dilenciler, kayıt dışı şehir sakinleri, bekârlar, satış izni olmayan işportacılar) akışkandı ve doğaları gereği, hatta genellikle uygulama gereği geçici ve kaçınılabilir kategorilerdi.

18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başında şehirdeki sosyal hayata dair çıkarılan kanunların çoğu, kişisel görünümü ve davranışları hedef almaları bakımından önceki yüzyıllardaki ekonomik ve ahlaki gerilimleri yansıtırlar. Ne var ki sonraki dönemdeki yasal düzenlemeler, yeni anlamlarla yüklü, Avrupa'nın etkisiyle ortaya çıkmış çeşitli kaygıları yansıtıyordu. Başka şeylerin yanı sıra, Avrupa kökenli mallar ve modalar konusunda somut bir kaygı vardı. Kabaca 1750'den 1830'lara kadar, III. Osman ile II. Mahmud arasında altı sultanın saltanatı boyunca çıkarılan yasal düzenlemelerin sayısı, önceki yıllarla karşılaştırıldığında bir sağanağı andırır. Bu düzenlemeler, özleri itibariyle nüfusun toplumsal sınırları ihlal etme girişimlerine yönelikti. Ayrıca yönetici kesimlerin popüler tüketim, halka açık yerlerde gösteriş ve tebaanın, özellikle de kadınlar ve gayri müslim erkeklerin hareketliliği konusunda histeriye varan kaygılarını ortaya koyuyordu.

Harcamalarla ilgili yasaların hüküm alanı ikamet edilen hanenin eşiğinden içeri giremiyordu. İslam hukuku ve cemaat kuralları aile ya da ev hayatına tecavüz eden resmi ve toplumsal soruşturmalara karşı hasmane bir tutum içinde olmuştur. Yasal düzenlemeler çıkarmakla uğraşanlar çabalarını kamusal olarak görülebilir ya da işitilebilir kullanımlara yöneltiyorlardı.[30] Yetkili makamlar, genellikle erkeğin düzenlediği ailevi alanı soruşturmaya gönülsüzdü. Her erkek kendi çatısının altında, kendisine bağımlı olanların padişahı olabilirdi. Hanedanın kullanımına ayrılmış nadir kürkler ve kumaşlar dışında, her erkek kendi çatısı altında bir padişah gibi giyinebilir, karısı da hanım sultanı oynayabilirdi. Belli bir yaştaki, servet sahibi kadın hane reisleri de benzer bir lüksten yararlanabilir, benzer bir biçimde sultanlara öykünebilirdi. Gelgelelim kamusal alanda, giyim kuşamla ilgili kurallara uyulması bekleniyordu. Kamusal alanda yalnızca imparatorluğun belirlediği, büyük çoğunluğu erkek olan kişiler, tanıdık olmayanlar üzerinde buyurma haklarını kullanabilirdi. Giyim kuşam ve ulaşım bu hakların ifade edildiği alanlardı.

Yetki sahibi olmayan erkek tebaa, dikkat çekici tüketiciler olarak, ortak bir estetiği kabul ettiklerini göstermek istediklerinden ya da kişisel servetleri ve bağlantıları arttığı için bir yetkilenme hissettiklerinden, yöneticileri taklit etmeye kalkıp yetki ve muafiyet sembollerini kuşanabiliyorlardı.[31] Bu itkilerin hepsi de, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında yasal düzenlemelerin verdiği karşılıklarda bir rol oynamıştı. Gerçekten de bireyler çok çeşitli saiklerle hareket ediyorlardı. Kıyafet alanına dalışları, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, Osmanlı yönetici kesimlerinin siyasal ve sosyal iddialarını yansıtmaya çalıştıkları mallar evrenini "deşifre edilemez" kılma tehlikesini taşıyordu.[32] Douglas'ın grupların kırılganlığıyla ilgili görüşü ("bir grubun amaçladığı ebediliğin her zaman risk altında olduğu", grubun bütünlüğünün sürekli güçlendirmeyi gerektirdiği kanısı) Osmanlı'nın harcamalar konusunda atılan yanlış adımlara genellikle şiddetli karşılık vermesini anlamamızı sağlayabilir.[33] Hıristiyanlar, Yahudiler, kadınlar ve reaya tarafından askeri sınıfının yetkilerinin ihlal edilmesinin engellenmesi,

gayri müslimler, kadınlar ve bütün avam kesimlere iktidara tahsis edilenleri ve kendilerinin mevkice aşağıda olduklarını hatırlatıyordu. Ayrıca yönetici kesimleri, onların iddialarını destekleyenleri ortak bir yetki sahipliği etrafında birleştiriyordu.

Yasal düzenlemelerin, ne kadar ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya iseler o kadar ısrarla çıkarıldıkları söylenmiştir. Sayı bir ölçütse, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın ilk yıllarında çıkarılan yasaların sayısı başkentte ve başka yerlerde toplumsal istikrarsızlığın arttığına işaret eder. Giyim kuşam normlarının ihlali daimi, hatta kesintisiz bir kaygı kaynağıydı. Tarihçiler bu gibi kaygıların 18. yüzyılda dikkat çekici politikaların ortaya çıkmasıyla birlikte yüzeye çıktığı bilgisini verirler. Bu kaygılar, Karlofça yıllarında askeri ve ekonomik darbelerin estirdiği kıyamet havasından ayrı tutulamaz.[34] Gerçi dönemin yöneticilerinin hepsi kuralların katı bir biçimde uygulanması konusunda mutabık değildi. Tek tek yetkililerin rüşvete yatkınlığı ve izzetinefsi genellikle ideolojiden ya da politikadan daha ağır basıyordu.

Hikâye, 1770 sonrası dönemde Avrupa etkisinin tahakküm halini alması ve daha fazla yenilginin, daha fazla kıtlığın imparatorluğun moraline darbeler indirmesiyle birlikte yön değiştirir. Sonraki dönemlerde lüks tüketime karşı çıkarılan fermanların ve emirlerin sayısındaki keskin artış önemlerinde, belki de anlamlarında bir değişiklik olduğunu düşündürmektedir. O zamana kadar lüks tüketimle ilgili emirler genellikle belli krizlere denk gelmişti; 18. yüzyılın sonlarına gelmeden önce bu yasal düzenlemelerin kronolojik olarak dağınık bir tablo sergilemelerini açıklamamızı sağlayan bir olgudur bu. Gerek insan eliyle yaratılan gerek doğal felaketlere verilen tepkiler olarak toplumsal düzenlemeler, kalıcı politikalar olmaktan çok, bir yoğunlaşmayı yansıtma eğilimindeydiler. Toplumsal kısıtlamalara nispeten kayıtsız kalınan bir dönem olarak bilinen Lale Devri'nde çıkarılan o meşhur gaddar ferman bu türden bir düzenlemeydi, savaş zamanında çıkarılmıştı.[35] Gelgelelim yüzyılın sonraki yıllarında çıkarılan yasal düzenlemelerin sıklığı, bu yıllar savaşlar, yangınlar ve salgın hastalıklarla dolu olsa da, harcamalarla ilgili yasaları konu alan tarihçilerin "panik dü-

zenlemesi" dediği şeyi yansıtmaz. Bu gibi çözümsüz ve tekrarlanan felaketlerin ve sıkıntıların birikimsel etkisi, daha ziyade derin bir rahatsızlığı ve dengesizliği besliyordu; uzun süreli, kalıcı türden bir krizdi bu. Yasal düzenlemelerin hedef aldığı konuların yalnızca sayısı değil, dalgalanmaları da yönetici kesimlerin kendilerini içinde buldukları yeni koşulları ve bu koşulları yönetmek için başvurdukları gözde bir aracı yansıtıyordu.

18. yüzyılın son dönemlerinde çıkarılan fermanlar giyim kuşam ve başka hiyerarşik kurallarla ilgili ihlallere verilen, denenip doğrulanmış bir cezalar yelpazesini yansıtır. Para cezaları, falaka, gözaltı, şehirden ve mahalleden uzaklaştırma gibi basit ve nispeten pahalıya patlamayan cezalar en yaygın olanlardı. Tutuklama eylemi, insanların ahlaki olarak gelişmesiyle sokaklardaki dramın düzeltilmesini amaçlıyordu. Modern öncesi Avrupa'nın başka yerlerinde olduğu gibi kadırgalarda kürek cezası ve idam çok ağır suçlar karşısında her zaman başvurulması olası cezalardı. 18. yüzyıl ilerledikçe Osmanlı'nın yasal düzenlemelerle ilgili metinlerinde bu cezalar çok büyük bir yer kaplamaya başlar. İbret verici infazlar da dahil olmak üzere idam cezaları bütün imparatorluk topraklarının olmasa bile, şehrin huzurunu tehdit eden olayları bastırmayı amaçlıyordu. Suç ve ceza politikaları düzensizlik ve düzeni bozanlarla ilgili resmi algılara dair çok şeyi ortaya koymakla birlikte, yetkili makamların mevcut toplumsal düzenlemeleri yeni gelişmelere göre değiştirme çabasında başvurdukları çok sayıda yöntemi de aydınlatır.[37] Bu gibi politikaların Osmanlı kamuoyu (ve bu kamuoyunun bileşimi) hakkında söylediği şeyler, değerlendirmesi güç olsa da, konumuzla ilgilidir.[38]

Harcamalarla ilgili kuralların birçoğu sultanların kamuya açılan sesiydi. Gelgelelim böyle olduğu için de egemen bir hükümdardan çok, din adamlarına özgü sıkıntıları, loncalara özgü kaygıları dile getiren bir havaları vardı. 18. yüzyıl ortasında, çok büyük bir ihtimalle loncaların verdiği bilgilere dayanarak çıkarılan bir fermanda, kadınların feracelerinde bir sibirden büyük yakalarla, üç kareden büyük yemenilerle sokağa çıkmaması, bir parmaktan geniş şeritler kullanmaması bildiriliyordu.[39] İpek, kürk, yabancı

kumaş, pahalı kumaş ve dekoratif ayrıntıların yasadışı tüketimine karşı düzenleyici müdahalelerde, ahlak ve ekonomi iç içe geçiyor, kamunun nizamdaki payının altı çiziliyordu. Tekrar tekrar Hıristiyanlar, Yahudiler, kadınlar ve bu gibi hoşluklara gücü yeten ama hakkı olmayan diğer madun kesimlerin, mevkilerini aşan giyim kuşama savurganca para harcamalarının engellenmesi gerektiği dile getiriliyordu.[40] Özellikle Müslüman ticari ve dini kesimlerin ekonomik olarak bastırılmış unsurları, hünkârın müsrifçe harcama, haksız rekabet ve yabancı malların ithalinin tehlikeleriyle ilgili açıklamalarında kendi kaygılarının yankılandığını işitiyorlardı.

Güçsüz ve sosyal mobiliteleri aşağı doğru olan kesimlerde bazı unsurlar bu gibi yönergelerde yasama açısından bir ölçüde temsil ediliyordu. Müslüman işgücünün esnaf ve dini kesimleri, özellikle de ekonominin aşağı kesimlerinde yer alanlar kentli nüfusun büyük bölümünün toplumsal ve ekonomik sıkıntılarını temsil ediyordu. Ne var ki sıradan nüfusun tamamının eğilimlerini temsil etmekten uzaklardı. Dinsel ve/veya mevki farklılıkları dikkate alındığında, hiçbir zanaatkâr ya da din adamı grubu kendi mesleğinin görüşlerini bile temsil etmiyordu. Birbiriyle rekabet halindeki loncaların mensupları genellikle arzı kıt olan mallar için kıran kırana bir mücadele içindeydi. Lonca mensupları loncaların liderlerini mahkemeye veriyorlardı.[41] Etkili bir himayeden yoksun olan alt düzey ulema, ulema sülalelerinin sahip olduğu avantajlara diş biliyordu.[42] Ekonomik tabakalanma bir ölçüde dikey himayenin sunduğu ödüller ve menfaatlerle sümen altı ediliyordu. Kişinin yaptığı işi gözeten zenginlerin onunla dindaş olup olmamasından bağımsız olarak sıkıntılar, gerilimler yine de varlığını sürdürüyordu. Mesleki ve dini dayanışma gündelik hayatta her zaman baskın çıkmıyordu. Böyle olsaydı, dönemin çatışmaları çok farklı biçimlerde ortaya çıkardı. Harcamalarla ilgili birçok ihlal hiyerarşiyle ilgili dikey ihlallerden kaynaklanıyordu. Başka ihlallerin ardındaysa görünürdeki toplumsal sınıflar ya da gruplardaki yatay kıskançlıklar vardı. Başka tür toplumsal çatışmalar sınıflar ve dinler arasındaki bölünmeleri yansıtıyor, normatif dayanışmalara ters düşerek etnik ve dini grupları bölüyordu.[43]

Harcamalarla ilgili fermanlar dört bileşenden oluşan bir formüle dayanıyordu. Bunların her biri genellikle vurgu ve açıklık adına tekrarlanıyordu. Hem eğitimsiz halkın hem de kurallara dayanarak hareket etmesi ve bunları nüfusun anlayabileceği hale getirmesi gereken din dışı ve dini önemli ve önemsiz kişilerin tekrara ihtiyacı vardı. Fermanlar genellikle kanun hükümlerini iletip uygulamaktan sorumlu yetkili makamlara hitap ediyor, fermanın çıkarılmasına neden olan ihlallerden sorumlu olanları belirtiyor, ihlali ve topluma verdiği zararın niteliğini tanımlıyor (genellikle ihlal edenle ihlal edileni birlikte sunuyor), cezalar ve telafiler salık veriyordu. Büyük bir sıklıkla fermanların zamanlaması, sultanın tebaanın kuralları ihlal ettiğini ya da yetkililerin gevşek davrandığını doğrudan gözleyip kızgınlığa kapılmasına bağlı oluyordu: "Benim vezirim, nisa taifesi çarşı, pazarda açık renk feraceler ile gezip, edepsizlik ettikleri mesmuum ve manzurum oldu ... Niçin bakmıyorsun?"[44]

Çoğu yasal düzenleme ekonomik, dinsel-ahlaksal ve mevkiyle ilgili şikâyetlerin bir karmasıydı. Açıkça verdikleri mesaj ne olursa olsun, neredeyse hepsi de ahlakçı bir ton taşıyordu. Kimi zaman yapılan hata düpedüz günahla bir tutuluyordu. Çok büyük bir sıklıkla bu hata bir kuralın bozulması (aslında bir normun bozulması), toplumsal uygunluk beklentilerinin ihlal edilmesi oluyordu. İdam cezası kimi zaman açıkça bir tehdit olarak gündeme getiriliyordu, fakat cezaların çoğunda takdir yetkisi kullanılıyor ve ciddi şikâyetler üzerine veriliyorlardı. Aslında dayak cezalarının ve fiziksel müdahalenin ağırlığı günün siyasetine göre ve memurdan memura değişiyordu.[45] Gelgelelim, harcamalarla ilgili kanunlar hedefleri ve kararları ne olursa olsun, Osmanlı'nın çekirdek değerleri diyebileceğimiz şeyleri teşvik ediyordu. Ağırlıklı olarak kadınlar ve askeri sınıfa dahil olmayan erkekler için geçerli olan bu kanunlarda aktarılan kamusal erdemler ve davranışlar, hiyerarşik toplumsal sistemi ve hanedanın meşruiyetini şeriat ve kanun hükümleri matrisine yerleştiriyordu. Yasal düzenlemelerin olağan formülasyonunda, toplumsal huzur olarak düzen ve buyurulmuş toplumsal düzenleme olarak düzen, birbirlerine dayanan çekirdek değerlerdi.

18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başında harcamalarla ilgili yasal düzenlemeler, bütün yasalar gibi eşitsiz ve biraz da samimiyetsiz bir hikâye anlatırlar. Bu yasaların teşvik ettiği mülkiyet idealleri çelişkilerle ve çok çeşitli gündemlerle doludur. Bu yasaların bir niteliği olan tekrarlar ve maddi hedeflerinin panoraması çok katmanlı çıkarlara ve toplumsal bakış açılarına dair kanıtlar sunar. Etnik-dini gruplar içinde birbiriyle çatışan dünya görüşleri ve inanç farklılıkları da dahil olmak üzere ekonomik, toplumsal, siyasi ve dini farklılıklar yasamaya olan talebi açıklar. Bu gibi farklılıklar, yasaların sıklıkla bozulmasına yol açan memurların gevşekliğini ve halkın uyumsuzluğunu da açıklamamıza yardımcı olur. Osmanlı toplumu toplumsal huzur olarak düzen talebinde dikkat çekici bir fikir birliği gösteriyordu, fakat nüfus ile nüfusun dini ve din dışı yöneticileri bu düzenin sağlanması için gerekli önlemler konusunda görüş ayrılığı içindeydi. 18. yüzyılın sonunda ihlallerin yayılması ya da en azından hayli görünür hale gelmesi düzenin anlamıyla ilgili çekişmelerin de arttığına işaret eder. Gelgelelim Müslümanlar arasında kadınların ikincil konumu ve Müslüman-gayri müslim rekabetiyle ilgili mutabakat, tıpkı bu mutabakatı korumaya çalışan düzen söylemi gibi, kendi içinde daha tutarlıydı.

Şikâyet Kültürleri

Osmanlı şikâyet yazını bazı bakımlardan tek bir parçadır. Devlet adamları, şairler ve 17. ve 19. yüzyıl arasında gözlemlerini kâğıda dökmüş olan diğer edipler genellikle kurumsal hatalara ve liderliğin yetersizliğine odaklanmışlardır. Yorumcuların hata bulma biçimlerinde bir benzerlik vardır. Çoğu yorumcu sözde merkezi hükümetin denetiminde olan başka şeylerin yanı sıra Yeniçeri Ocağı'nı, toprak rejimini, bürokrasinin şişkinliğini ve resmi kurumların rüşvete düşkünlüğünü eleştirmiştir. Talep üzerine yazılmış olsun ya da olmasın, sultana iletilen risale ve layihalarda imparatorlukta yolunda gitmeyen şeylerin yine imparatorlukta bulunan kaynakları üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Askeri, bürokratik ya da kişisel olsun, sorunlar kaçınılmaz olarak yukarıdan aşağı

yönetişimle ilgili meseleler olarak görülüyordu. Çözümler devletçi açıdan, kaçınılmaz olarak, merkezi hükümetin bir amaca yönelik icraatta bulunmasına çağrıda bulunarak formüle ediliyordu.

18. yüzyıl öncesinde, karşılıklı ilişkileri bakımından, imparatorluktaki farklı halklarla ilgili rahatsızlıklar süreklilik taşıyan, üst düzey bir resmi bilinç düzeyine ulaşmamıştı. Şurası kesin ki, düzen söylemleri resmi ve gayri resmi yazının başlıca dayanak noktalarıydı. 17. ve 18. yüzyıllara ait imparatorluk adaletnameleri adalet, daha büyük bir sıklıkla da adalet yokluğu hakkındadır ama çoğunlukla kırsal üretim, vergilendirme ve köylü üreticilerin içinde bulunduğu kötü durum üzerinde dururlar.[46] Reform layihalarında olduğu gibi adalet ve düzen dar bir çerçevede sunulur. Başka deyişle, adalet ve düzen hemen hemen bir tutulur, devlet de tek başına gerçekliğin yaratıcısı olarak görülmektedir.[47]

17. yüzyılda, iki ıslahat programı, aslında iki ahlaki görüş toplumsal düzen ve kent yaşamıyla ilgili tartışmaların gündemini oluşturdu. Şairler ve ediplerin programı genellikle kentli ahlakı ve kişisel disiplinle ilgili bir alıştırma olarak ele alınıyordu. Şehrin mahalleleri, loncaları ve çalışanları, okumuş yazmışları ve esnafı hesap sorulabilir konumda ve sorumsuz addediliyordu; imparatorluk idarecileri ve zabıta da kaçınılmaz olarak aynı şekilde görülüyordu. Buna rakip, Kadızadeliler gibi grupların ileri sürdüğü gündem ise Sünni İslam ve sünnetin teolojik terimleriyle ifade ediliyordu.[48]

Şair Veysi'nin İstanbul'u haksızlıkların beşiği olarak gören (şairane bir biçimde "İslambol" diyordu Veysi) aykırı bakış açısı edebi eleştirinin tipik bir örneğiydi. Veysi'nin 1620'lerde yazdığı "İslambol Kasidesi" başlıklı eseri "Nedendür böyle hâinler emânet sâhibi olmak" diye suçladığı devlet görevlilerine ateş püskürür.[49] Veysi'nin getirdiği suçlamalar, Osmanlı söz sanatlarını ve kendisinden önce gelen diğer şairleri yankılayan genel özellikler taşır. Gelgelelim Veysi'nin kinizmi yazarlara özgü bir duruştan fazlasını ortaya koyar. Suçlamaları isyanların dehşetini, kırsal kesimdeki ayaklanmaları ve içinde yaşadığı anarşik dönemdeki padişah katlini akla getirir. 1622'de "Genç Osman" lakaplı Sultan II. Osman tahtta geçirdiği dört yılın ardından, henüz genç yaştayken kendi askerleri

tarafından öldürülmüştü.[50] Bu olayı idamlar ve intikam cinayetleri izlemişti. Veysi'nin şiiri bu olayların etkisi altında kaleme alınmıştır; günün diğer skandallarına, timarların dalkavuklara geçmesine, "Fesâd ü fitneye bâ'is [sebep]"[51] olan yetersiz komutanların yükselmesine, devlet memurluklarına Arnavut ve Boşnakların hâkim olduğu iddialarına atıfta bulunuyordu. Etnik bozulma sonradan görme dışarıdan gelmelerin kayırılması sonucunda liyakatın gölgelenmesi anlamına geliyordu.[52]

Veysi'yle aynı dönemde yaşamış olan âlim-şair Nevizade Atayi (ölümü 1636) güçlülerin hainliği ve yozlaşmasına karşı yazarlara özgü benzer bir duruşu benimser.[53] Osmanlı'nın Viyana'da 1683'te yenilgiye uğramasından 1699'daki Karlofça Antlaşması'na uzanan, "felaket seneleri" denilen dönemde yazan şair Nabi de (ölümü 1712) öyledir.[54] Dini düşünceleri ve ümitsizliği ifade etmeleri bakımından üç şair arasında farklılıklar gözlenir, fakat üçü de ahlaki bir aydınlanma çağrısında bulunur. Önerdikleri çözümler çoğunlukla dünyevi tercihler ve yargılarla ilgilidir. İlahi yola başvurulması konusunda en ısrarcı olan Veysi bile şikâyetlerini o günün bağlamına göre dile getirir, tıpkı yalan yanlış tavsiyelere karşı sultanı uyardığında olduğu gibi:

> Vezîre itimâd itme benüm devletlü hünkârum
> Olardur düşmeni dînün olardur devlete bedhâh.
> (...)
> Vezâret sadrına geçmiş oturmış bir bölük hayvân
> Bu dîn ü devlete hidmet ider yokdur bir âdem vâh.[55]

Klasik bir suçlamaydı bu ama güçlü dili devrin olaylarına uygun düşüyordu.[56]

Üç şaire göre de güçlüler ahlaken düzeltilmeye açıktılar. Gelgelelim Kadızadelilerin tersine, şairlerin hiçbiri de en azından en bilinen eserlerinde dini bağnazlığa başvurmamışlardır. Bu dünyada hesap verilmesiyle ilgili olarak, kendileriyle aynı dönemde yaşamış çok yönlü bir âlim olan Hezarfen Hüseyin Efendi'nin (ölümü 1691) görüşünü benimsiyor gibi görünmektedirler: "Dünya küfr ile yıkılmaz,

zulüm ile yıkılır."[57] Bu düşünürlere göre ıslahat din ve devlet hizmetinde dürüstlük, adillik ve bencil olmamak gibi karakter özelliklerinde yatıyordu. Bu gibi nitelikler İslami etik normlara içkin olsalar da, yalnızca İslami ya da kendi başlarına dini değerler değillerdi. Aslına bakılırsa şairlerin önerdiği düzeltmeler disiplinle, toplumun ya da devletin dayattığı zorunlu düzeltmelerle ve bireysel iradeyle nefsin disipline edilmesiyle ilgiliydi. Toplumsal düzen ve ahalinin doğruluğu ruhani bir mürşit ya da hakkaniyetli bir yönetici olsa da olmasa da ortaya çıkabilirdi. Ne var ki Osmanlı zihniyetine göre genellikle güçlü liderlik temel önemdeydi. Güçlü bir liderlik olmamasının kargaşaya davetiye çıkardığı düşünülüyordu. Peygamberin bir hadisini aktaran Evliya Çelebi, "Başlarında bir idareci olmazsa insanlar birbirlerini yer" diyordu.[58] Evliya Çelebi'nin vurguladığı bu noktayı, onunla aynı dönemde ya da daha önce yaşamış olanların güçlü, tepeden inme eril liderlik çağrıları da destekliyordu.[59]

Kadızadelilere gelince, onların dünyevi ve dini şikâyetleri, prestijli atamalar konusundaki daha büyük payı İstanbul'un ileri gelenlerinin elinden almak için vaizlik alanındaki liderlik çabaları da dahil olmak üzere, sosyoekonomik çatışmalardan besleniyordu.[60] Başkentte mevki ve himaye peşinde koşma mücadelesi her zaman sert olmuştu fakat genellikle yeni gelenler ve taşralılar açısından çok daha zordu. Kadızadeli hareketine (katı bir yapıyı savunan çok sayıda insan bir hareket diye nitelenebilirse)[61] öncülük eden seslerin taşrada doğmuş kişiler arasından yükselmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Kadızade Mehmed İstanbul'a Balıkesir'den gelmişti; Üstüvani Mehmed Şam'dan gelmişti; Vani Mehmed İstanbul'a gelmeden önce Doğu Anadolu'da, Van üzerinden gittiği Erzurum'da hatip olarak ün kazanmıştı.[62] Taşranın dini ve toplumsal mesajı, Osmanlı İslam'ının kurumlaşmış hiyerarşik yapısına hâkim olan İstanbul'da yetişmiş erkeklerin temsil ettiği mesaja nazaran genellikle daha muhafazakâr ve gerçekçiydi. Doğudaki birçok bölgenin ekonomik koşulları ve asayişle ilgili sorunları başkentteki siyasetin içerlikli-dışarlıklı hizipleşmesini daha da keskinleştiriyordu.

İstanbul'un hiyerarşik kozmopolitanizmi, bu terimin genellikle ifade ettiği kapsayıcı çoğulluğa denk düşmez. Yine de İstanbul

metropol boyutlarında karma bir kentti. Nüfusunun yaklaşık yarısı başta Rumca konuşanlar ile aynı zamanda çeşitli kökenlerden Yahudiler ve Ermeniler de dahil olmak üzere gayri müslimlerden oluşuyordu.[63] Birçok azınlık mensubu büyük servet ve itibar sahibi insanlardı. İstanbul'daki zengin yapılar ve heterojen kültürel atmosfer Erzurum ya da Balıkesir'den çok uzaktı. Özellikle kadınlar, Hıristiyanlar ve Yahudilere yönelik kısıtlamalarla ilgili olarak İstanbul'daki toplumsal ve kültürel muhafazakârlığı besleyen şey, muhtemelen taşradan yeni dalgalar halinde insanların gelmeye devam etmesiydi.[64] Taşralılar bu görüşlerin nihai kaynağı değillerdi, fakat dinamizm açısından farklı olan bu kentin yeni sakinleri olarak yeni yuvalarını, geride bıraktıklarına benzetmeye çalışıyorlardı.

17. Yüzyıldaki Kargaşa

Bahsettiğimiz dünyevi ve öte dünyayla ilgili iki eleştiri külliyatı kentsel kaygıların ötesinde ortak unsurları paylaşırlar. Her ikisi de toplumun başlıca suçlularını (zımni olarak eril) yöneticiler arasında görüyordu. Gelgelelim sorgulanacak bir konu olarak erkeklik, sessizlikle geçiştiriliyordu. Normatif bir insani kategori olarak "erkekler" sorunsallaştırılmayan bir gerçeklikti. Erkekler kınanmak şöyle dursun, bir cins olarak nadiren ele alınıyordu. Devletin zaman zaman yaptığı resmi açıklamalar erkekleri (*taife-i rical*, *taife-i zükûr*, *erkek taifesi*) kadınları izlemeye, gözetim altında bulundurmaya yöneltiyordu; erkek taifesi kadınların davranışlarından toplu olarak sorumluydu. Daha sık görülen bir durumsa, esasen erkek nüfuslar ve eril eğilimlerle ilgili imaların toplumsal cinsiyetle ilgili referanslardan sıyrılması ve ilişkisel ya da davranışsal terimlerle sunulmasıydı. Dolayısıyla gözetim ve denetim altında tutulacak şey, genelde insanların, hele erkeklerin şiddet, namussuzluk, rastgele cinsellik, açgözlülük kapasitesi değildi. Erkeklerin yaptığı yanlışlar sınıflarla açıklanıyor ya da bireylerin ve toplumsal tiplerin (hata yapan vezirler, kadılar, şeyhler, yeniçeriler, sipahiler, fırıncılar, esnaf, satıcılar, haydutlar, kentli okumuş yazmışların değişmez gü-

nah keçileri "Etrâk [Türkler] ve Ekrâd [Kürtler] ve Çingâne ve Tât [Türklerden gayrısı] ve A'câm" ya da "Türkmen göçmenler, katır güdücüler, deveciler, hamallar, ağdacılar, eşkıyalar, yankesiciler ve bu tür başka insanlar") eseri olarak görülüyordu.[65]

17. yüzyılın tarihi kadınları gibi, edebiyatta, sıradan kadınların da dikkatlerin üzerlerinde toplanmasına neden olacak bir sorun olarak gözlenen eylemlerinden nispeten pek az bahsedilir. 17. yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi, genellikle duyduğu ya da bizzat karşılaştığı kadınlar hakkında düşüncelerini açıklamıştır. Bazıları için sert sözler kullansa da kadınların övülesi davranışlarına da değinmiştir. Örneğin İstanbul'un Tophane semtindeki kadınların adabımuaşerete son derece uygun davranışlar sergilediklerini belirtmiştir.[66] Evliya Çelebi'nin referans çerçevesi her zaman geçerli olan tevekkül ve tevazu idealleriydi ama kendisi o zamanın bazı kadınlarını zaman zaman bu ölçütlere uygun görmesiyle devrinin entelektüelleri arasında nadir rastlanan bir örnektir.[67]

Şair eleştirmenler Nabi, Veysi ve Atayi devletçi varsayımlarında Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi risale yazarlarına benzeseler de, şairler resmi çevrelerin dışında kalan erkek ve kadınların kusur ve zaaflarını görmezden gelmiyorlardı. Atayi'nin şiirleri çeşitli cinsel uygunsuzluklara dair anekdotlarla doluydu. Batılı erkek yazarlar kadar olmasa da, şairler ve sosyal eleştirmenler kadınların iddia edilen rastgele heteroseksüel ilişkileri ve doyumsuzluklarının yanı sıra lezbiyenlik ve kadınlar arası cinsel oyunları da tasvir ediyorlardı.[69] Bazı erkeklerin, özellikle de iktidarda olup da erkek çocukları baştan çıkaranların yanlış davranışları, daha keskin kınamalara konu oluyordu. Gerek Veysi'nin gerek Atayi'nin şiire döktüğü İstanbul'da bu gibi erkek erkeğe günahlar daha büyük suçlardı. Nabî'nin *Hayriyye*'de verdiği babaca tavsiye Atayi'ye ün kazandıran cinsel ayrıntılardan yoksundu, yalnızca oğluna hangi kadınlarla cinsel ilişki kurmasının daha iyi olacağını tavsiye ediyordu. Ama Atayi'nin şiirlerinde olduğu gibi burada da, kadınların ve sıradan tiplerin davranışları esefle karşılansalar da, dönemin doğrular, yanlışlar ve iktidar ilişkilerini konu alan temsillerinde merkezi bir yer işgal etmiyorlardı.[70]

Tarihteki kadınları ve kadın kişiliğini bu dönemin edebi kayıtlarından silen suskunluk, hanedan kadınlarının kabul gördüğüne işaret eden anekdotlarla bozulur. Hanedan kadınlarının yardımseverliği ve siyasal etkinliği kimi zaman o kadar ön plana çıkıyordu ki hayatları görmezden gelinemiyordu. Vakanüvisler ve şairler valide sultanları ve hanedanın diğer kadınlarını, anaç erdemlilik örnekleri ya da dindar hayırseverler olarak kabul gören medeni rollerini oynadıklarında övüyorlardı. İster ana, ister padişahın hasekisi, kızı ya da kız kardeşi olsun, hanedan siyasetine büyük gayret harcayan (ve genellikle de çok başarılı olan) hanedan kadınları genellikle kabul görmüyordu.[71] Güçlü valide sultanların –III. Murad'ın annesi Nurbanu Sultan (ölümü 1583), III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan (ölümü 1605), IV. Murad ve I. İbrahim'in annesi Kösem Mahpeyker Sultan (ölümü 1651) ve IV. Mehmed'in annesi Turhan Sultan (ölümü 1683)– oluşturduğu uzun bir liste, *valide* sözcüğüne ister istemez olumsuz bir ton katmıştı.

Valide sultanlara yönelen eleştirilerin başlangıç noktası siyaset olabilirdi fakat temelinde toplumsal cinsiyet vardı. Bununla birlikte her mevki ve kesimden erkeklerin (yeniçeriler, saray erkânı, önde gelen din adamları, saray ağaları, taşranın güçlü isimleri) perde arkasındaki bu sultanlarla ittifak halinde olmayı siyaseten avantajlı gördüklerini de belirtelim. Güçlü erkekler yıllar boyunca valide sultanların tavsiyelerine başvuruyor, canla başla onlara hizmet ediyorlardı – tıpkı sadrazamlar ve çeşitli ağaların, valide sultanların en ünlüsü Kösem Sultan için yaptığı gibi. Doğu vilayetlerinden gelen sözünü sakınmayan bir hatip, Nakşibendi şeyhi Saçlı Mahmud, Kösem'i ve sahip olduğu iktidarı kınadığında alelacele Süleymaniye'nin tımarhanesine kapatılmıştı. Sesini kesmeyip kalabalıkları cezbetmeyi sürdürünce, oyunun kurallarına uymayan başka birçok kişinin akıbetine uğradı ve kentten sürüldü.[72] Enine boyuna düşünülecek olursa, Saçlı'ya verilen ceza ya Kösem'in eğilimlerinden (sert fakat merhametli yardımseverliğiyle tanınan bir sultandı) ya da büyük ihtimalle Saçlı Mahmud'un mübarek bir insan havası taşımasından, kendisine sempati duyan birçok insan olmasından ötürü hafif bir cezaydı.[73]

Güçlü kadınlarla ittifaklar kurmak, siyaset felsefecilerinin bizi inandırmaya çalıştığı kadar büyük bir tabu değildi. Öyle olsaydı, Kösem Sultan o kadar uzun bir süre boyunca güç sahibi olamaz, kadınlar saltanatı diye kötülenen bir devri eleştirenlerin kınayacakları o kadar fazla şey olmazdı. 17. yüzyılın büyük valide sultanlarıyla ilgili tartışmaların konu edindiği mesele, valide sultanların hanedanın veraset siyasetinde ve yönetimde güçlerini kullanmalarıydı. Tarihsel anlatılardan, valide sultanların siyasi oyunlarının sıradan kadınlarla ya da toplumsal cinsiyet düzeniyle ilgili bir yozlaşma kaynağı olduğu yolunda bir anlam çıkmaz. Aslına bakılırsa, bazı vakanüvislerin, gölge sultan Kösem hakkında olduğu kadar, onlarca köleyi azat eden, yoksulları besleyen, camiler inşa ettiren, borçları affeden bir yardımseverlik örneği olan Kösem hakkında da anlatacak çok şeyleri vardır.[74]

17. yüzyılın, kabul edilmelidir ki hâlâ pek az bilinen toplumsal yasal düzenlemeleri edebi söylemlerle aynı telden çalıyormuş gibi görünmektedir. Dönemin edebi ürünleri de yasal düzenlemeleri de kadınların kamusal alandaki davranışlarını ya da gerçek kadınların kuralları ihlal etmelerini ya da yozlaşmalarını mesele edinmemiştir. Gerçi bazı kadınlar, en başta kadın köle tacirleri, fahişeler, şirret kadınlar ve kuralları çiğneyen diğer kadınlar resmi belgelerde olduğu kadar gayri resmi edebi ürünlerde de sık sık karşımıza çıkar. 17. yüzyılda toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili kesin bir yargıya varmak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Kadınların giyim kuşamla ilgili kuralları ihlal etmesine ilişkin örneklere dönemin kayıtlarında neredeyse hiç rastlanmaması, lüks tüketim meseleleri konusunda nispeten az kaygı duyulduğunu gösterir; gerçi vakanüvisler vakayiname türünün devletçi niteliklerini gözetmiş de olabilirler. Tarihçiler de dahil olmak üzere okumuş yazmış kesim, başkentin yönetici kesiminin çevresinde dolanıyor, bu kişilerin arasına girip çıkıyordu. Elitlerle benzer ekonomik ve kültürel çıkarları paylaşmalarının yanı sıra, İstanbulluların dünyaya yukarıdan bakan dünya görüşlerini de benimsiyorlardı. Çoğuna göre kadınlar birden fazla bakımdan, bilişsel olarak uzak bir alana aittiler.

Toplumun Farkına Varmak

Toplumsal kurallar örneğinde olduğu gibi, 18. yüzyıldaki genel eleştiriler de 17. yüzyıldakilere ters düşer. 18. yüzyılda kent hayatının toplumsal meseleleri yönetici sınıfın dikkatini imparatorluk idaresi kadar çekmeye başlamıştı. Kaygı konusu olan başlıca alanlar ordu ve bütçeydi, 19. yüzyıla kadar da böyle kalacaktı. Gelgelelim bu alanlardaki sorunlar giderek ekonomik gerçekliklerle birlikte ele alınacak, tüketicilerin ve giyim kuşam malzemesi üretenlerin davranışları bu kaygılara açılan en kamusal pencere olacaktı. Devletin dikkati giderek belediyeciliğin kamusal alanına, alışverişin ve gösterişin gerçekleştiği alanlara çevrilmeye başlamıştı. Bürokratlar, devlet adamları ve ulema eski kurumsal temalarla uğraşıp didinmeyi sürdürüyordu. Aslına bakılırsa, bireysel olarak vurguladıkları noktalar dışında, Sarı Mehmed Paşa'nın (ölümü 1717) söyledikleri Koçi Bey'inkileri (1640'ta hayattaydı) andırıyordu, Tatarcık Abdullah'ınkinden de (ölümü 1797) pek farkı yoktu.[75] Fakat imparatorluğun içinde bulunduğu sıkıntılı durumun kavramsallaştırılması ve çare arayışları toplumsal ilişkilerle ilgili olarak farklı bakış açılarını besliyordu.

Kadızadelilerin başını çektiği militan püritanizm 1683'te Viyana'ya düzenlenen, eksik planlanmış saldırının ertesinde açıkça olmasa bile örtülü olarak onay görmemeye başlamıştı. Yine de hakkaniyetli bir cemaat ve disipline sokulmuş riayet idealleri imparatorluk içinde ve dışındaki Müslüman topluluklar arasında büyük bir ilgi uyandırmayı sürdürüyordu.[77] Nakşibendi hareketi her iki idealin de gerçekleştirilmesi yönünde yönetici elitler ve genel olarak nüfus arasında umut uyandırıyordu. Nakşibendiler İstanbul'da, Vani Mehmed'in ve Kadızadelilerin en berbat isimlerinin kibirli fırsatçılığıyla değil, kanaatkâr, şeriat takipçisi bir tarikat kisvesi altında bunu başarıyordu; çıkardıkları örnek kişilikler ve edindikleri dostlar imparatorlukta rakipsiz değilse bile kalıcı bir şöhret kazanmıştı.[78]

Nakşibendi tarikatında ruhani bir ortaklık ve yön bulan ulema, devlet adamları, hanedan mensupları, entelektüeller ve orta taba-

kadan kişiler büyük bir çeşitlilik gösteriyorlardı. Kişisel geçmişleri ve eğilimleri farklı olduğu gibi, Nakşibendi şeyhleri ve tarikat mensuplarıyla birlikte ayinlere katılarak sağlamayı umdukları yararlar da farklılık gösteriyordu. Tarikatın asıl şeyhleri ve müritlerinden farklı olarak, dışarıda yer alan bu dost kesim, manevi ihtiyaç, iyi vakit geçirmek, siyaset yapmak ve başka koşullara bağlı çok çeşitli gerekçelerle tarikatın dergâhlarına sık sık geliyor, ayinlerine katılıyordu. Bu kişilerin birçoğu birden fazla tarikatın muhibbiydi, birkaç farklı dergâhta tartışmalara ve ayinlere katılıyor, birden fazla tarikatın şeyhine bağlanıyorlardı. Bir ya da daha fazla tarikatla bağlantısı olanların bazıları hayatları boyunca bu bağlarını koruyordu. Bazıları ise ilk başta duydukları ilgiden vazgeçip, farklı maneviyat ve sosyalleşme yollarına yöneliyordu. Örneğin Birgili Mehmed ve Kadızade Mehmed gençlik yıllarında Sufi mürşitlerin yanında yetişmişlerdi; Birgili Mehmed'in şeyhi Bayramiyye, Kadızade Ahmed'in şeyhi ise Halvetiyye tarikatındandı. İkisi de sonra bu tarikatlarla bağlarını koparmakla kalmamış, İslam tasavvufunun tamamına değilse bile dönemin tasavvuf anlayışına karşı çıkma noktasına gelmişlerdi.[79]

Halvetiler ve Mevlevilerin, Kadızadeliler tarafından hedef alınan duygusal tasavvufunun tersine, Nakşibendi tarikatı İstanbul civarında ve Anadolu'da bilge şeyhleriyle, hem ulema hem de din adamı olmayan devlet ricaliyle kurduğu yakın bağlarla ve genel olarak kurumsallaşma referanslarıyla tanınıyordu. Yine de Nakşibendi tarikatı yıllar içinde, Kadızadelileri hatırlatan bir bağnazlığı teşvik ettiği ya da yanına çektiği için eleştirilmişti. Yaşadığımız çağda eleştiri getirenlerin en azından biri, tarikat mensupları arasında seçkin insanlarla birlikte mutaassıp kesimlerin de yer almasını Nakşibendilerin ayırt edici özelliklerinden biri olarak belirtir.[80] Ne var ki o dönemde yaşamış yorumcuların çoğu eleştirilerini tarikatın kendisinden çok bireylerin eylemlerine yöneltiyorlardı. Bu gibi eylemlerin en fazla anılanlarından biri, merak saikiyle Nakşibendi tarikatının destekçileri arasında yer alan Rumeli Kazaskeri Beyazizade Ahmed'in 1680'de zina yapan bir kadına yönelik İstanbul'daki ilk ve tek recm hükmünü vermesidir.[81]

Zinaya ölüm cezası uygulayabilen başka 17. yüzyıl toplumlarında olduğu gibi[82], Osmanlı toplumu da gerçekleştirilmesi neredeyse imkânsız bir şeye, dört görgü tanığının aynı yönde ifade vermesine bağlı olan bu suçla ilgili olarak özel çözümler bulunmasına ya da mahkemenin belirlediği para cezalarının verilmesine sıcak bakmaya başlıyordu.[83] 1680'deki infaz, üst düzey diğer ulemanın itirazlarına rağmen Kadızadelilerin, Vani Mehmed'in desteğiyle gerçekleştirilmişti.[84] Evli bir Müslüman kadının Yahudi bir esnafla (adamın kafası kesilmişti) zina yaptığı için taşlanması, imparatorluğun o dönem içinde bulunduğu istikrarsız durum ile Kadızadelilerin şeriata uygunluk ve katı dinsel sınırlarla ilgili aşırılığı düşünüldüğünde herhalde o kadar şaşırtıcı sayılmaz.[85] Yine de, bu hüküm ve halka açık bir şekilde uygulanması, İstanbul'da birçokları için çirkin bir sürpriz olmuştu. Özellikle karşı çıkanlar, Kuran'ın sözüne güvenilir ve yalanlanamaz dört görgü tanığının ortak ifadesi koşulunun karşılanıp karşılanmadığını sorguluyorlardı. O dönemin anlatılarına göre, Beyazizade'nin "recm konusuyla ilgili yeni hükümleri herkesi şoka uğratmıştı."[86] Sonuç olarak, Beyazizade, "ulema ve halk arasında (...) herkes tarafından nefret edilen" biri haline gelmişti.[86] Beyazizade kazaskerlik görevine üç yıl daha devam ettiğine, hakkında recm hükmü verdiği kadının ölünceye kadar taşlanmasına halk arasından da katılanlar olduğuna göre, belli ki herkes o kadar da sarsılmamıştı.[87] Yine de bu kararla ilgili görüş ayrılıkları ve nadir rastlanan bir olay olması, adalet ve yargının uygulamaları konusunda farklı görüşler bulunduğunu göstermektedir.[88]

Vani'nin ve muhtemelen Beyazizade'nin de saikleri, zinanın cezalandırılmasından çok, Vani'nin örneğinde uzun zamandan beri görüldüğü üzere, İslam'ı kendilerinin benimsediği sınırlı ve taviz vermeyen yandaşlık içine sıkıştırma çabasında yatıyordu belki de. Kendileri gibi ulema çevrelerinde yer alanları ve halk arasında birçok kişinin eğilimlerini etkisiz hale getirmeye çalışırken bunu ileri sürüyorlardı. Bu hadisedeki toplumsal ve fikirsel çatlakların bir kadının bedeni üzerindeki iddialar ve yalnızca gayri müslim olmayıp aynı zamanda geçimini bir kumaşçıda çalışarak sağlayan bir adam hakkındaki zina iddiası üzerinden açılması, gelecekteki top-

lumsal fırtınaların bir işaretiydi. 18. yüzyılda lüks tüketime ilişkin yasalar bu gibi unsurlarla ilgili çatışmalar için kilit metinler haline gelecekti. Nizam zihniyetine en yatkın sultanlara danışmanlık yapanlar da dahil olmak üzere Nakşibendi tarikatının mensupları, lüks tüketimle ilgili politikaların şekillendirilmesinde önemli rol oynamışlardı, fakat şeriat zihniyetli toplumsal muhafazakârlığın ve dinsel hiyerarşiye bağlılığın kökleri hem geniş bir alanı kaplıyor, hem de derinlere uzanıyordu. Bu gibi görüşlerin serpilip gelişmesinin nedeni, tek bir kurum ya da hareketi referans almayan birçok kişi tarafından anlamlı bulunmalarıydı.

İslami toplumun temel tabiatıyla ilgili çatışmalar, olay ya da dönemden, bu dini ve siyasi çatışmalarda şu ya da bu tarafın görünürdeki zaferi ya da yenilgisinden bağımsız olarak tekrarlanmaya yazgılıydı. Hakkaniyet ve en iyi toplum arayışı daimi bir uğraştı. 18. ve 19. yüzyılların acı dolu olayları halihazırdaki çatışma ve uyum sağlama çerçevesine yeni kısıtlamalar getirirken bu meselenin endişe verici ve tartışmalı olarak kalacağı kesindi. Bu değişimlerin derin sonuçları nadiren anlaşılmış olsa da hissedilen etkileri, bu kez ticaret ve Batı'nın saldırısı söylemleri çerçevesinde, 18. yüzyılın düzen ve yeniden yapılanma çağrılarının kıvılcımı olmuştu.

18. yüzyılda III. Osman'ın üç yıl süren saltanatı bariz ve genellikle tuhaf bir kadın düşmanlığıyla dikkat çeker.[89] Kendisinden önce gelen, ailelerine karşı daha sıcak sultanların tersine, III. Osman'ın Topkapı Sarayı'ndaki kadınların (o sıralarda sarayda beş yüz-altı yüz kadın vardı) kendisiyle yolları kesiştiğinde gözden uzak kalmalarını emrettiği rivayet edilmektedir. Söylendiğine göre tesadüfi karşılaşmalardan kaçınmak için, yaklaştığını belirtmek üzere ayakkabılarına pençe vurdurmuştu. III. Osman'ın bu kararlılığı bir yana, tüketimle ilgili görüşleri döneminin ve kardeşi olan şehzadelerin bakış açısının tipik bir örneğiydi. 1757'de çıkardığı, "kadınların pazar yerlerinden uzak durması" hakkındaki ferman bazılarından daha kısaydı. Ne var ki bu fermanın kamusal alanın eril toplumsal cinsiyeti ve kadınlar hakkındaki hissiyatı açıktı:

> Taife-i nisvanın pazarlara bed renkli esvapla, şali feracelerle ve büyük başlarla, yaşmaklarından zülüf sarkarak gittiği görülmüştür. Üstlerine oturan feracelerle gitmemeli, doğru düzgün, hanım kadınlar gibi gitmelidirler. Bu ferman, kadınların evlerinden çıkmamalarını, hacet-i şeriyeyi görme haricinde medlul-i şerif üzere evlerinde kalmalarını bir kez daha buyurur. Bu emir her mahallenin temsilcilerine verilmiştir.[90]

III. Osman'ın fermanı Kuran'ı ve şeriatı anıştırmasıyla Müslüman kadınlara hitap ediyordu, onların bu fermanın ağırlığını hissedecekleri kesindi. Gelgelelim, başka bir niteleme olmaksızın kadınlara yapılan atıf (*taife-i nisvan*) genel olarak kadınları kapsıyor ve bu bağlamda, kadın bedeninden duyulan rahatsızlığı akla getiriyordu.[91] Fiziksel kadınlık sarılıp örtülecek, böylece hem kadın olarak cinselliğinden sıyrılacak hem de bireysel kimliği bilinmez hale gelecekti.

Sultan III. Osman ve onunla aynı zihniyette olanlara göre, kadın düşmanlığı ve kadınların toplumsal olarak kabul edilebilir davranışlar içinde olmaya bağnazca zorlanması aynı madalyonun iki yüzüydü. Bu bakış açısına göre, gereği gibi örtünmüş kadınların görünürlüğü bile kabul edilemezdi, çünkü bedenlerinin ve yüzlerinin örtünmesi onların kadın olduğunu belirtiyordu. Kent mekânı idealde eril olarak düşünülüyordu, fakat bu mefhum da diğer cinsiyet normlarından daha istikrarlı değildi. Erkeklerin kent ortamındaki haklarının emirlerle ve cebren sağlamlaştırılması gerekiyordu, aksi takdirde gerçeklik tam anlamıyla kenti ele geçirirdi. Pazarlarda ve çarşılarda nispeten az sayıda kadın vardı, fakat alıcı olarak, haftanın bazı günlerinde de satıcı olarak kadınların buralarda bulunmadığı söylenemezdi. Getir götür işleri ve meslek olarak yaptıkları işler dışında, kadınlar akrabalarını ziyaret ediyor, türbelere gidiyor, mahkemelerde dava açıyordu; bu davaların çoğu da erkekler aleyhineydi. Yine de resmi retorikten güç alan egemen erkeklik, sokakları bütün kadınlar için rahatsız edici, kendisine eşlik eden biri olmayan ya da marjinal işlerde çalışan kadınlar içinse tehlikeli ortamlara dönüştürüyordu. Ayrıca kötü niyetli akrabalar ve komşular kişisel yarar sağlamak adına kadınların itibarını ze-

delemek için yasaları kullanabiliyordu; ahlaki buyruklar kamusal olduğu kadar özel işlere de yarıyordu.

Sokaklarda kadınlara yalnızca yasaları uygulamakla görevli memurlar değil, sultanın ve kendi ifadeleriyle, Allah'ın iradesini uygulama fırsatının tadını çıkaran kaba saba adamlar da karşı çıkıyordu. Kadınların kendileri kız kardeşlerinin ahlakının gözcüsüydü, başkalarını denetleme fırsatları hareket imkânlarının kısıtlı olması yüzünden sınırlansa da, mahallelerinin gözü ve kulağıydılar. Zabıtaya gelince, kabahatlerden haberleri olduğunda gösterdikleri hassasiyetle tanındıkları söylenemezdi. İngilizcede olduğu gibi Osmanlı Türkçesinde de dayak aletlerini belirten sözcüklerin sayısı (asa, çub, dayak, değnek, sopa, sırık, falaka, çubuk, çomak, matrak, tomak, topuz)[92] dikkat çekicidir. Sokaklarda devriye gezen Osmanlı görevlileri basit bir para cezası işe yaramadığında dayak işini sopalarla yerine getiriveriyordu. Bu politika sultanın ve devlet ricalinin dikkatinden kaçmadığı sürece, zabıta yetkililerinin suçluların peşini bırakmadıklarının görülmesi kendi çıkarlarınaydı. Yasanın en ön sıradaki uygulayıcıları olarak suçluları görmezden gelme karşılığında rüşvet almaya bol bol fırsat buluyorlardı. Vakayinameler, lüks tüketimle ilgili iradelerden kaynaklanan para cezaları, dayaklar ve ölümlerin sayısı konusunda açıksözlü değildir. Yasal düzenlemelerden doğan saldırılara genellikle sıradan insanlar kurban gittiğinden, onların rahatsızlıkları nadiren sistemli olarak kaydedilmiştir. Kadınların cezalandırılması daha az dikkat çekiciydi, fakat bu dönem boyunca çeşitli kural ihlalleri yüzünden erkekler kadar kadınların da dayak yediği ve öldürüldüğü bilinmektedir.[93]

Sultan III. Osman'ın kendi ikametgâhındaki tutumu dikkate alındığında nefretinin genel olarak kadınları etkilemesi şaşırtıcı değildir. Sultan, haftanın üç günü, kendisinin şehirde gezineceği günlerde kadınların sokaklarda dolaşmamasını emrederek tümüyle erkeklerden oluşan bir dünya hayalinin çeperlerini genişletmiştir. Şehzadelik hayatının elli yılı aşkın bir bölümünü, sarayın iç kısmındaki dairelerde neredeyse ev hapsinde geçirdiğinden, homososyal ya da homoseksüel zevklerine ağır gelecek kadar çok sayıda kadın görmüştü herhalde. Ama erkeklerin kadın kılığına girdiğini

görmekten ya da böyle erkekler tarafından görülmekten pek rahatsızlık duymuyordu. Emperyal farkındalık dönemlerinde köçeklerin sarayda bulunması ara sıra yasaklansa da, köçeklerin raksları Osman'ın devrinde bile sarayın başlıca eğlencelerinden biri olmayı sürdürmüştü. Dönemin ressamlarının sık sık seçtiği bir konu olan, bazıları "tavşan" olarak bilinen oğlan/kız dansçılar seçkin çevrelerde son derece popülerdi ve 19. yüzyıl ortalarına kadar da öyle olmayı sürdürdüler.[95] Kadın kılığına giren erkekler Avrupa çapında kraliyet saraylarını renklendiriyorlardı, erkek üstünlüğü ve erkeklere özel olma ideolojilerinin rağbet gördüğü hiçbir yerde de (bunlara eşlik eden cinsel muğlaklıklarla birlikte) yadırganmıyorlardı.

18. yüzyılda yasaların lüks tüketimle ilgili olarak çizdiği çerçeve, başka şeylerin yanı sıra hanedanın yeniden hayal edilen emperyal rolünü yansıtır. Geniş ordularını yabancı topraklara süren savaşçı gazi atalarının aksine, 18. yüzyılın sultanları daha çok ülke içinde liderlik etmeye yatkındı. Ordular toplamışlardı ama bu ordulara vezirleri komuta ediyordu. Padişah sarayda kalıyordu, kendi halkının arasında toplumsal bir savaşçıydı.[96] Yeniçeriler her iki projenin de belkemiğini oluşturuyordu. Sultanlar imparatorluğun yöneticisi olarak kalmışlardı, fakat doğrudan yönettikleri kesim kolluk görevi yapan yeniçerilerdi. Sultan, bu bakımdan da genellikle ve kimi zaman ağırlıklı olarak İstanbul valisi rolünü üstleniyordu.

III. Mustafa ve kardeşi I. Abdülhamid hayatlarındaki kadınlar konusunda, kuzenleri Osman'dan daha rahattılar, fakat insanın kendi yakınlarına karşı sevgisi kamusal politikaların bir işareti olamaz. Mustafa ve Abdülhamid'in sayısız kız kardeşlerine, yeğenlerine, halalarına ve kızlarına düşkünlükleri daha aşağı seviyelerdeki kadınlara karşı cömert oldukları anlamına gelmiyordu. Mustafa hükümranlığına Osman'ın sert girişimlerini sürdürerek başlamıştı.[97] Tahta oturduğunda çıkardığı ilk fermanlardan biri Müslüman (*taife-i nisvan-ı Müslüman*) ve gayri müslim kadınlara hitap ediyordu. Gayri müslim kadınlar kapsamında hem Yahudi hem Hıristiyan kadınlara (*ehl-i zimmet taifesi nisvanı, kefere nisvanı, zenan-ı erbab-ı zimmet ez Yahud ve Nasrani*) ayrı ayrı yer verilmişti, fakat fermanın her iki grubu da kapsadığına pek kuşku yoktu. Metinde

yapılması ve yapılmaması gerekenler doğrudan belirtilmişti: Müslüman kadınların ince yünlü (*şali*), geleneksel olmayan renklerde (*rengamiz*) feraceler giymemesi, büyük başlık ya da yüzlerini gösteren peçeler takmaması gerekiyordu. Hıristiyan ve Yahudi kadınların sokakta giyeceği kılıklar, siyah ya da mavi ferace ve kırmızı ayakkabıydı. Kırmızı ve yeşil ferace, sarı deri çizmeler Müslüman kadınlara ayrılmıştı.[98] Abdülhamid de 1776'da özellikle tebaanın erkek mensuplarına yönelik (korumacılıktan esinlenen) kapsamlı bir yasayla giyim kuşam konusunda dizginleri ele almaya girişti.[99] Sultan Abdülhamid "alt kesimlerin orta sınıfları taklit etme hevesine, orta sınıfların üst sınıflar gibi olma çabasına" bir son vermek amacıyla otuz yıl önceki âdetleri yeniden ısıtıp ortaya sürmeye meyilliydi. Her mevki ve rütbedeki devlet memurlarını hedef alan bu düzenlemeyle devlet memurlarının, uygulamaları beklenen kuralları çirkin bir biçimde ihlal ettikleri onaylanmış oluyordu.[100]

Giyim kuşamla ilgili uygunsuzluklar genellikle insanın kendi mahallesinde ya da mahallesinin yakınlarında, yüksek mevkide bulunan kişilerin genellikle kendi dininden insanların olduğu yerlerde gerçekleşiyordu. Nenad Filipoviç'in araştırması, gözdağı veren düzenlemelerle karşı karşıya kalan azınlık liderlerinin derin kaygıları ve karmaşık endişeleriyle ilgili ufuk açıcı bir bakış açısı sunar. Haziran 1794'te III. Selim'in saltanatında sert kısıtlayıcı kurallara cevaben, gerginliği aşikâr bir Sırp Ortodoks papazı cemaatini "efendimiz Osmanlı'nın düzenine" uymadıkları için azarlamıştır. Papaz peçe takmayan kadınlar ve evlerinin dışında altın ziynetler takan yetişkinlerle ilgili olarak "Bir kere Tanrı bunu sevmiyor, Tanrı bunu sevmiyorsa, Osmanlı nasıl sevsin ki?"; yeniçeri kıyafetlerini taklit ederek cepken giyen genç adamlara hitaben de "Daha önce defalarca söyledik, Osmanlıların ve onların paşalarının giysisi olduğu için bunları giymemelisiniz... Sonra söylemedi demeyin... İyi olanlar dinlerler ve uyarlar, dinlemeyen, içinde Tanrı korkusu olmayan... Tanrı lütfunu uyanlardan esirgemesin, uymayanları da cezalandırsın"[101] demiştir. Tanrı korkusu bütün dini cemaatlere verilen vaazların ortak temasıydı ve otoriter devlet tarafından da desteklenmesi hiç tesadüfi değildi. Ne var ki alışık

olunmayan bir giyim tarzını denemeyi düşünenleri caydırmaya yeterli olmadığı da açıktı.

Müslüman mahalleleri ve Müslümanların çoğunlukta olduğu semtler, özellikle de bu mahallelerin kadın sakinleri en katı gözetimlere tabi oluyorlardı. Müslüman erkekler ve kadınlara cemaatin âdetlerine, dini emirlere ve imparatorluğun yasalarına uymaları, böylece de gerçek imanın yüksek standartlarına ulaşmaları buyuruluyordu. Kendi homojen cemaatlerinde yaşayan azınlık mensupları devletin memurlarından biraz uzak durabiliyorlardı. Kendileriyle aynı dinden olan komşuları ve dini cemaat liderlerinin doğrudan yönetimi devletle aralarına giriyor, koruyucu bir perde oluşturuyordu. Müslümanlar açısındansa şeyhülislamdan mahalle imamına kadar dini liderler aslında devlet memurlarıydı. Her türden emperyal otorite Müslümanların yerleşik olduğu birçok alana sinmişti. Büyük şehirlerdeki mahallelerin birçoğunda karma bir nüfus bulunsa da, yeniçeriler, bostancılar ve başkentin her yerinde kendilerine görev verilen diğer kolluk kuvvetleri Müslümanların çok yoğun olduğu semtlerde yaşama eğilimi gösteriyorlardı. Gerek mevki sahibi olan gerek atanmayı bekleyen üst ve alt düzey Müslüman ulema şehrin okul, cami ve kütüphanelerin yoğun olduğu eski kesiminde, dolayısıyla büyük ölçüde Müslüman mahallelerde yaşamayı tercih ediyordu.

18. yüzyılda çıkarılan fermanların genellikle üstünde durduğu, Müslüman kadınların giyim kuşamıyla ilgili dikkat çekici bir uygunsuzluk elbiselerin beden hatlarını gösterir bir nitelik taşımasıdır. Dar, üste oturacak şekilde dikilmiş feraceler 18. yüzyılın başlarında çıkarılan fermanlarda olduğu gibi III. Osman'ın fermanıyla da açıkça yasaklanmıştı. Yetersiz örtünme (yaşmakların küçük ya da yarı saydam olması) her zaman bir kaygı konusuydu. Sultan III. Mustafa'nın fermanı Sultan III. Osman'ın fermanının kaldığı yerden devam ediyor, bol ve mat olması salık verilen feracelerin ince, üste yapışan yünlü kumaştan (*şali*) yapılması kadar yaşmakların saydam olmasını da kınıyordu.[102] Dayanıklı feraceler ev içinde giyilen giysileri sokağın tozundan toprağından koruyor olsa da, emirlerin asıl amacı kadınsı hatların görünümünü ve izlerini kapatmaktı. III.

Selim'in 1790'larda çıkardığı bir fermanda denildiği üzere "Engürü şalisi ... oldahi ince ve rakıyk [hassas] olduğuna binaen Engürü şalisi ferace ile keştü güzarın [dışarı çıkmak] feracesiz gezmekden hiç farkı olmamağla..." Kadınların ev içinde giydiği giysiler ve bu giysilerin kumaşları, ince feracelerin altından olduğu gibi seçiliyordu. Ferman kendini biraz hafife alır bir havayla "bu husus mukaddemlerde ba fermanı âli kiraren men" olunmuştu diyordu.[103]

III. Mustafa'nın saltanatında çıkarılan fermanda açıkça belirtilen ikinci uygunsuzluk Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kadınların hepsini ilgilendiriyordu. Şehirde bazı kadınların değişebilir, bireysel modaya itibar etmesi hoş görülmeyecekti. Görünürdeki şikâyet, dini cemaatlere ayrılan renklerin ihlal edilmesiydi ama bir müsriflik olarak moda da suçlamalardan payını alıyordu. Aslına bakılırsa kadınların giyim kuşamı konusunda her zaman bir sınır ihlali söz konusu olmuştu. 16. yüzyıla ait düzenlemelerde Hıristiyan ya da Yahudilerin değil, yalnızca Müslüman kadınların ferace olarak bilinen üstlüğü giyebileceği belirtiliyordu, fakat feraceyi sırf Müslüman giysisi haline getirme yönündeki çabaların kalıcı bir etkisi pek olmamıştı.[104] 18. yüzyılın ortasına gelindiğinde, yakasız ya da küçük yakalı feraceler bütün kadınların temel giysisiydi, feracenin rengiyse kadınların hangi cemaate mensup olduklarını belirten temel bir işaretti.[105]

Osmanlı'da giyim kuşamla ilgili diğer uygulamalarda olduğu gibi kadınların üstlükleri de karmaşık bir kent ortamında toplumsal alışverişle ilgili önemli ipuçları aktarıyordu. Giyim kuşam teşrifat gereklerine ilişkin tahmin çabalarının büyük bir bölümünü ortadan kaldırıyordu. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler kendileriyle aynı dinden olan insanlara onları tanıyıp onayladıklarını belirten işaretlerle yaklaşıyorlardı. 17. yüzyılda yaşamış bir yazarın ortaya koyduğu üzere, giyim kuşam bakımından düzensiz bir dünyada, "Müslümânlar bilmezler ki müslümân mıdur, kâfir midür bilmeyüb selâm virürler, ri 'âyet iderler."[106] Giyim kuşamla ilgili kurallara uyulmaması İslami hukukun tamamına ve İslami nezaket kurallarına kimin tabi olduğunun, kimin olmadığının bilinmesini engellerdi. Aaron Hill, Osmanlı Türkiye'sinde yaşadığı

dönemde, giysilerin sınıfı belirttiğine de dikkat çekmişti, tümüyle yabancı olsalar bile "herkesin kendilerinin altında ve üstünde olanlara göstermesi gereken hoş nezaket emareleri" böylece gösterilebiliyordu.[107] Burada erkeklere atıfta bulunulmaktadır, zira erkeklerin uygun biçimde giyinmiş Müslüman kadınlara saygı göstermesi, onları görmezden gelip selamlamamak anlamına geliyordu.

Sokak kıyafetlerinde kullanılan kumaşlar ve renkler konusunda Müslümanların tercih şansı gayri müslimlere göre daha fazlaydı (Müslüman kadınların tercih şansları da Müslüman erkeklere göre daha azdı). Sarı çizme ve terlik yapımında kullanılan ince deriyi dışarıda kullanma hakkı yalnızca Müslüman kadın ve erkeklere tanınmıştı. 19. yüzyılda II. Mahmud'un ve haleflerinin giyim kuşam konusunda yaptığı reformlara gelinceye kadar sarı deriden ayakkabılar (sarı çizme, sarı çedik) Müslümanlara özgü bir ayrıcalık, bir nişan olarak fetişleştirildi. O değişime kadar, talihi yaver gitmeyen birden fazla gayri müslim ayaklarına yanlış ayakkabı geçirdikleri için ölümlerine yürümüşlerdi herhalde.[108] Yumuşak maroken ya da maroken tarzı deriden yapılan sarı çizmeler Osmanlı hâkimiyetinin sürdüğü yüzyıllarda düzenlemelerin değişmez bir parçasıydı. Bu modanın ve imparatorluğun tarihe karışmasından sonra bile "sarı çizmeli", "önemli bir şahsiyet" anlamına gelmeyi sürdürdü.[109]

Elbiseler ve başlıklarda kullanılan kumaşların daha karmaşık bir tarihi vardı. Üretimdeki yeniliklere, zevklerdeki değişimlere paralel olarak düzenlemelere tabi olan kumaşlar da zaman içinde değişmişti.[110] 16. ve 17. yüzyıllarda, ipek ve kadife brokarlar, satenler, karışık ipekler ve ince müslin (kemha, diba, seraser, atlas, kütni ve dülbend) ermin, samur ve siyah tilki kürküyle birlikte dönemin kudret belirten kumaşlarıydı; fiyatları yüksekti, nadir bulunuyorlardı ve kullanımları düzenlemelerde kıskançlıkla kurala bağlanıyordu.[111] Bu kumaşlar imparatorluk yetkesini simgeliyorlardı ve Osmanlı armağan ekonomisinde somut himaye emareleriydiler. Bunlara kimin sahip olacağına piyasa ve paradan ziyade himaye siyaseti ve mevki sahipliğiyle karar verildiği varsayılıyordu. Nadir bulunan bu kumaşların kurallara uygun kullanımı, imparatorluğun otoritesi zirvede olduğunda bile dört dörtlük değildi. Fakat

son derece değerli ipek kumaşların üretimine harcanan emek ve masraf, kullanımlarının bu hakka sahip olan kullanıcılarla sınırlı kalmasını sağlıyordu.

18. yüzyılda, lüks tüketimi önlemeye yönelen rejim kaygılanacak farklı kumaş balyaları bulmuştu. Başka yerlerin yanı sıra Fransa, İngiltere ve Hindistan'da üretilen ince yünlüler ve desenli pamuklular gemilerle balya balya gelerek, Osmanlı piyasalarına giriyordu.[112] Elitlerin giydiği ipekler ve brokarların yerini alan bu kumaşlar bir dizi sorun çıkarıyordu. Neredeyse tamamen ithal ediliyorlardı, bu da yerli üreticilerin ve ürünlerin ticaret ve refah dengesinin bozulmasının göstergesiydi. Ayrıca beğeniliyorlardı. Görünümleri çekiciydi, fiyatları ve bulunabilirlikleri üst ve orta sınıfların heveslerine, gümüşi brokarlar ve satenlerden daha uygun düşüyordu. 18. yüzyılın sonunda Avrupa'nın imalat teknikleri ve Osmanlı piyasasına erişimi düşünüldüğünde, tüketim yeterince kısılamıyordu, daha iyi pamuklular ve yünlülerin saygınlık değeri yalnızca elit kesimlerle de sınırlanamıyordu. Giyim kuşam ve nakit para bakımından, bu gibi malları alıp satan tüketiciler, tüccarlar ve perakendeciler çatırdayan Osmanlı düzenine karşı giderek büyüyen bir tehdit haline geliyorlardı. Bu kadar çok malın Avrupa kökenli olması, bu kadar çok tüketici ve tedarikçinin Hıristiyan olması, dışarıda bekleyen düşman da Hıristiyan olduğundan, denetim altına alma ve kısıtlama dürtüsünü besliyordu.

Ayaklar ve çizmelerden de fazla Osmanlı'nın başı, gerçek ve sembolik anlamda, yoğun bir beklentiler dizisine cevap veriyordu. Üst düzey devlet memurlarının ve askerlerin genellikle şunun veya bunun başı (baş, reis, ser; başdefterdar, başçavuş, müneccimbaşı, hekimbaşı, odabaşı, kapıcıbaşı, reisülküttab, serasker, serdar) olarak anılması bir tesadüf değildir. Müslüman erkeklerin resmi başlıklarının taş bir versiyonunun oturtulduğu Osmanlı mezar taşları, mevki ve üstünlük sembollerini mezara taşıyordu.[113] Kadınların kimi zaman yontulmuş peçeler ve çelenklerle süslenen mezarları onların iffetini temsil ettiği kadar sınırlanmış toplumsal kimliklerini de akla getiriyordu. Yaşayan kadınların başlarıysa kullanılan kumaşın kalitesi ve bolluğuna bağlı olarak kadının sınıfsal konu-



6. Saraylı kadınların süslü başlıkları, 17. ve 18. yüzyıllar. Cornelis de Bruyn, *A Voyage to the Levant or, Travels in the Principal Parts of Asia Minor, the Islands of Scio, Rhodes, Cyprus, etc.* çev. W.J. Reizen (Londra: Jacob Tonson ve Thomas Bennet, 1702).

munu yansıtıyordu, gerçi 17. ve 18. yüzyıllarda zengin sınıflardan gayri müslim kadınlar (ayrıca gayri müslim erkekler) genel olarak dışarı giyimi konusunda olduğu gibi başlıklar konusunda da yeni stiller denemeye başlamışlardı.

Gündelik hayatta erkeğin başındaki süslemeler toplumsal mevki, meslek ve dinsel aidiyet işareti olabiliyordu. Üst ve orta sınıflardan Hıristiyan ve Yahudi erkekler şapka ve kalpak takıyorlardı. Bu arada sarık tam bir "alamet-i İslamiye" olarak görülüyordu.[114] Aslına bakılırsa sarık takmak, İslam dinine geçmek anlamına geliyordu. Önceki İslam devletlerinde olduğu gibi, sarığı yalnızca Müslüman erkekler takabiliyordu ya da böyle olduğu söyleniyordu.[115] Aslında sarığı sarık yapanın ne olduğu konusunda tartışacak çok şey vardı: kumaşın niteliği, tam olarak ne kadar kıvrılacağı,

son şeklinin ve boyutunun ne olacağı gibi. Çeşitli askeri sınıfların üniforma başlıkları yalnızca onlara özgüydü. Bazı devasa başlıklar, örneğin heybetli kallavi; örf; uzun, katlı mücevveze birkaç yüksek mevki sahibi dışındakilerin takması yasak olan başlıklardı. Bu gösterişli başlıklar bile yalnızca resmi gerekçelerle, genellikle törenlerde takılıyordu.[116]

Diğer sarmalı ya da dolgulu başlıklar ayrı bir meseleydi. Resmi görevlerdeki erkekler açısından yalnızca başlığın şekli ve boyutu değil, sarılan kumaşların kalitesi ve rengi, süsleme amaçlı katların, nakışların, kuş tüylerinin ve sorguçların varlığı da rütbeleri ve meslekleriyle ilgili uzun bir liste oluşturur. O devrin arz ve taleple ilgili kaygıları, iktidarın görselleştirilmesi konusunda rejimin ısrarı dikkate alındığında, Sultan III. Mustafa'nın her bakımdan benzersiz bir tasarım olan sarığına fazladan tuğlar eklemesi, daha uzun bir kumaş kullanması pek de tesadüfi değildir. Şık ve züppe veziri Kalaylıkoz Ahmed de (ölümü 1715) zaten kocaman kallavisine daha fazla altın ekletirken, gayri müslimlerin ve kadınların giyim kuşamlarına zalimce kısıtlamalar getirmekten geri durmamıştır.[117] Bu iki adamın enerjilerinin birleşip kendi giyim kuşamlarını yükseltirken, başkalarınınkini alçaltması rejimin şeylerin görünümüyle, özellikle de iktidarın görünümüyle ilgili takıntısı konusunda çok öğreticidir.

18. yüzyılın başında erkeklerin sarıkları hakkında yazan Aaron Hill, sarıkların "renkleri, biçimleri ve büyüklüklerinin ihtişam ve tabiiyet işaretleri taşıdığı"nı, en aranan rengin "bembeyaz" olduğunu, "benekli" sarıklarınsa "bir Hıristiyanı tanımaya yaradığı"nı, "Hıristiyanların pürüzsüz, tek renkli sarık takmamaları gerektiği"ni belirtmiştir.[118] Hill'in kesin sözleri bir yana, Osmanlı'nın uygulamaları hakkında söylenebilecek tek şey, gayri müslimlerin (ve kadınların) başları için hazırlanan nihai ürünlerin, o dönemde Müslüman erkekler için geçerli olan, sivil, dini ya da askeri memurların kullandığı başlıklara benzememesi gerektiğidir. Hıristiyanların ve Yahudilerin üst sınıf Müslümanların sarıklarında kullanılan nadir kumaşları ya da renkleri de (en başta saf beyaz, ayrıca yeşil ya da siyah) kullanmamaları gerekiyordu. Çok sayıda fermana göre, Osmanlı döneminde ve öncesinde, kadınlar ve azınlık erkeklerinin elit

erkeklerin sarıklarında kullanılan kumaşlardan ve o sarıklar şeklinde başlıklar takması yasaktı.[119] Alt sınıftan erkekler de bu yasaklılar sınıfına giriyordu, fakat Müslüman olsun ya da olmasın, onlar zaten gösterişi karşılayacak maddi güçten yoksunlardı.

Sosyal merdivenin en alt basamaklarında özellikle kentli emekçi sınıflar ve aynı işlerle uğraşan erkekler arasında, hangi dinden olurlarsa olsunlar, taktıkları başlıklar ve giydikleri giysiler açısından daha büyük bir benzerlik görülüyordu.[120] Giyim kuşamla ilgili ufak ayrıntılar orta ve üst sınıflar tarafından değer ve iktidar işareti olarak okunuyordu. Resmi sınıfların değersiz rakipler olarak gördüğü Müslüman ve gayri müslim şık giyimli tüccar ve esnafın çoğu, harcayabilecekleri bir servetleri olduğu ve saygın giysiler içinde görünmek istedikleri için böyleydiler. Sosyal merdivende yukarıya doğru tırmanan yerel Hıristiyanlarla tanışan Avrupalılar meydan okuma ve kibrin de giyim kuşamdaki rekabetin bir parçası olduğunu bize hatırlatırlar. İmparatorluğun askeri gücü silinip giderken, memurlarının (özellikle de beklenenin altında performans gösteren kibirli ordusunun) fiyakalı ayrıcalıklarına duyulan saygı da sönüp gidiyordu.[121] Müslüman nüfusun bazı kesimleri de bu olumsuz hisleri paylaşıyordu (bu yüzden orduda reform yapılmasından bahsedilip duruyordu) ama ancak 1820'lerde, II. Mahmud imparatorluğu yeniçerilerden temizlemeye karar verdiğinde dipten gelen bir dalga ortaya çıktı. Bu arada, Hıristiyanlar ve Yahudilerin yanı sıra alt sınıflardaki Müslümanların da giyim kuşamla ilgili kuralları ihlal etmeleri, hayranlık duyarak taklit etmekten ziyade, sisteme karşı saygısızlığa bağlanabilir.

Yayılma siyaseti, elitlerin sağladığı himayenin bir hale etkisi yaratması da çeşitli dinler ve mesleklerden reayanın ayrıcalıklı giyim kuşamdan yararlanabilmesinde önemli pay sahibiydi. Osmanlı hanedanı ya da diğer yönetici elitlere banker, hekim, kürkçü, tercüman ve mültezim olarak hizmet veren Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlar patronlarının mevkilerine ve ayrıcalıklarına ortak oluyorlardı. Efendilerin mevkilerinin kelimenin tam anlamıyla cisimleşmiş hali olan kölelerinin tersine, bu kişiler koruyucu bir zırh olarak hamilerinin toplumsal mevkiine başvurabiliyorlardı. Bu elit

reaya rollerini üstlenen gayri müslimler kendileriyle aynı dinden olanları bağlayan birçok kuraldan kurtulabiliyorlardı. Hamilerinin onlara sunduğu ya da kendilerinin satın aldığı özel kumaşları ve aksesuarları kullanabiliyorlardı.

Gelgelelim ayrıcalıklı reayanın ayrıcalıklarının bir bedeli vardı. İktidara erişim, onları hizmet ettikleri ağalar, vezirler, valiler ve padişahların karşı karşıya oldukları risklere açık hale getiriyordu. Ayrıcalıklı reayanın her daim mevcut olan müsadere tehlikesinin yanı sıra halkın hasediyle de mücadele etmesi gerekiyordu. Lale Devri'nin sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (ölümü 1730) Hıristiyan kürkçüsü, bankeri ve yakın ahbabı, III. Ahmed'in tahttan indirilmesine, ardından İbrahim Paşa'nın da infaz edilmesine yol açan kanlı isyana kurban gidenler listesinin ilk sıralarında yer alıyordu.[122] Bu olaydan on yıllar sonra, bir saray hekimi başkentte at sırtında giderken yeterince hızlı yol vermediği için donanmadan bir kaptan tarafından öldüresiye dövüldü. At sırtında gitmek, özellikle de şehir içinde, kıskançlıkla korunan bir ayrıcalıktı. 17. yüzyıldan önce en üst mevkilerde yer almayan Müslüman memurlar bile bu haktan yoksunlardı, gerçi daha sonrasında bu yasak yumuşatıldı.[123] Tarihçi Cevdet Paşa'ya göre, 1817 civarında devlet erkânının hizmetindeki gayri müslimler şehir içinde at sürebilirken, çoğu Müslüman devlet memurunun bu haktan mahrum bırakılması, Müslüman kolluk görevlilerinde ve diğer devlet memurlarında öyle büyük bir husumete yol açmıştı ki gayri müslimlere verilen izinler ancak sakatlar ve engellilerle sınırlı tutulmuştu. Müslüman ve gayri müslim avam ve memurlar için İstanbul esasen yaya olarak dolaşılan bir şehirdi.[124]

Hekimlerin hanedana ve genel olarak cemaate hizmetleri, onlara giyim kuşam ve ulaşımla ilgili ayrıcalıklardan yararlanma hakkı kazandırıyordu ama resmi izinler tam bir koruma sağlamıyordu. Yukarıda bahsettiğimiz vakada hekime saldıran kaptan görevinden atılmış, başkentten kovulmuştu, gelgelelim hekimin bu cezayı hak ettiğini düşünenin bir tek o olduğu kuşkuludur. Dayak yiyen hekim de sokaklardaki saldırganlığa kurban giden ne ilk ne de son mahmi (himaye gören) Hıristiyan ya da Yahudiydi. Saldırgan mev-

kice ondan daha üstündü, ne var ki bu gibi şiddet olaylarına karışacak türden adamlar arasında yer almayacak bir tip de değildi. İstanbul'da resmi işlerin görüldüğü semtlerin göbeğinde ayrıcalıklı reaya sınıfından kişilere saldıranların avamdan olması pek olası değildi, bunlar genellikle orduyla ilişkili ya da benzer bağlantıları olan adamlardı. Aslına bakılırsa kışla dayanışmasının genellikle bu gibi olaylarda bir rolü oluyor, kurallara uymayan kişiler yakındaki yoldaşlarının arasından hemen kendilerini savunanlar çıkacağına güvenerek hareket ediyorlardı. 19. yüzyılın ortasına gelmeden, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve ordunun yeniden örgütlenmesi sonrasında eski, kötü günlerin hatıralarıyla Avrupa'dan gelenler İstanbul'da hakaretlerle, tehditlerle karşılaşmadan rahatça dolaşabildiklerine hayret etmişlerdi.

Tarihle Bağı Koparmak

Bireysel tüketicilerin saikleri ne olursa olsun, 18. yüzyılın ortasına gelindiğinde giyim kuşamla ilgili iddialar orta sınıflara, özellikle de ticaretle uğraşan sınıfların üst kesimlerine sızmıştı. Kadınların giysilerinin dikiminde kullanılan ayrıntılar, sürekli alıcıları da satıcıları da kısıtlayan kanunlar çıkarılmasını tetikliyordu. Yakaları geleneksel olmayan tarzda dikilmiş, uzun bir pelerin gibi bileğe kadar uzanan ya da yerlerde sürünen çok büyük beden ve harmaniye benzeyen, süslü, kol ve yaka kenarlarında örgüler ya da başka süslemeler bulunan, marokenden kesilmiş, yakası alttaki kumaşı gösterecek şekilde derin bir V olarak tasarlanmış, moda ve paha uğruna tasarlanmış feraceler giyiliyordu.[125] Subaşının kadınların feracelerinin yakalarına bıçağı ya da makası bastığı dönemlerde, kadınlar ve terziler dalgalı manşetlere, süs niyetine kullanılan düğmelere, nakışlara, iliklere ve plilere ve peşlere başvuruyorlardı. Bunlar da yasaklandığında, kadınlar yine geniş yakaları tercih ediyor, yine eli bıçaklı yasa uygulayıcılarla karşı karşıya kalıyorlardı: "Hotozları uzun yakaları uzun hem de pek açık renk giyiniyorlar. Yasak edesin. Nerde öyle görürsen yakasını kesesin ve tebdillerine tenbih eyle birkaçının hotozunu ve yakasını kesesin."[126]



7. "Asya'daki Göksu Vadisi'nde müzisyenler." Boğaz'ın Anadolu yakasındaki sayfiye yeri Göksu'da kadınların eğlencesi. Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus: Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838).

Kaç kadının, özellikle de Müslüman kadının yeni tarzları ve ithal kumaşları denediğini bilmiyoruz. Açıktır ki çok daha fazla sayıda kadın, özellikle de canlı bir faaliyet içinde olan ticari bölgelerde, Pera ve Galata gibi nüfusun karma olduğu, Haliç ve Boğaziçi gibi daha uzak semtlerde yaşayan çok fazla sayıda kadın bu denemelere girişiyordu. Osmanlı kadınının davranış tarzı Avrupa'nın başka yerlerinde de kadınlarda gözlenen bir deney ve kendini ortaya koyma modelini yansıtıyordu.[127] Gelgelelim Osmanlı makamlarının bu gelişmelere verdiği cevaplar 1770'ler ve 1820'ler arasında hiçbir yumuşama işareti göstermeksizin, keskin bir biçimde karşı koymak şeklindeydi. Devlet moda ve ithalatın maliye açısından bir tehdit oluşturduğu kaygısını taşıyorsa da, rejimin başlıca amacı bu ithalatı kesmek olsaydı hanedanın kendi zevklerini, özellikle de İstanbul'un her yerinde boy veren, hanedan mensuplarına ait yeni konutlar için gerekli kumaşlar, mobilyalar ve kılık kıyafetle donatılmış maiyetleri daha ciddi bir biçimde ele alması gerekirdi.[128] Oysa Osmanlı mevzuatının 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın

başındaki saldırgan ve biraz da ümitsiz havasının gerisinde, ekonomik korumacılığın ve statü kaygılarının örtüşmesi vardı.

Müslüman kadınların giyim kuşamıyla ilgili iradelerin üzerinde durduğu yanlışlar kadınların aşırı giyinmesi, az giyinmesi ve taklit etmesiydi. Suç olduğu belirtilen şey her ne olursa olsun, yasada genellikle meselenin vurgulanması için bir ya da iki kınayıcı benzerlik kuruluyor, kadınların giysileri Hıristiyan ve/veya Yahudi kadınların giysilerine benzediği için gayri İslami bulunuyor ya da büyük başlıklar örneğinde olduğu gibi, Müslüman erkeklerin ayrıcalıklarının ihlal edilmesi kınanıyordu. Kadınlar başlarını örtmek için üç yerine çok daha fazla örtü kullandıkları için uyarıldıklarında, işledikleri çifte suçun abartı ve haddini aşma olduğu belirtilmişti. Fermanda büyük ve süslü başlıkların gereksiz derecede pahalı olduğu ve devletin önde gelenlerinin kullandığı (*serefraz-i ricale mahsus*) başlıklara çok benzediği belirtilmişti. 1734'te çıkarılan bir fermanda "Avrupalı ve Rum kadınların kullandıklarına benzer büyük başlar"dan (nisvan-ı Rum ve Frenge mümasil büyük başlar) bahsediliyordu.[129] Sultan III. Osman, Sultan III. Mustafa ve Sultan I. Abdülhamid sonraki fermanlarında da benzer açıklamalar yapmışlardı; gerçi onların bu açıklamaları, çıkardıkları başka fermanlar ve yasaklar arasında neredeyse kaybolmuştur.[130] Kadınların gelenekten sapma olarak algılanan davranışları hem ailelerinin hem toplumun bütçesine hasar verdiği için de kınanması gereken davranışlardı.[131] Bu eleştirideki hakikat payı ne olursa olsun, tarih, taklit meselesiyle ilgili olarak yetkili makamları desteklememektedir.

Daha önceki İslami emirlere uygun, daha katı bir çizgide ilerleyen devlet politikaları gayri müslimlik, yabancılık, erillik ve yenilik kokan kadın modasını kınıyorlardı.[132] Gelgelelim, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanların asırlardır sürdürdüğü giyim tarzı, giyim kuşamda otantiklik ya da toplumsal cinsiyetin belirsiz olması mefhumunu yalancı çıkarır. Bir kere ferace, her iki cinsin de kullandığı bir örtüydü. Her tür amaç için kullanılan, hem kadınların hem erkeklerin tepeden tırnağa sarındığı, giyindiği, büründüğü şaliler, kumaşlar da öyle. 16. yüzyılda hem erkeklerin hem kadınların giydiği uzun giysiler ve taktıkları deri taçlar, hotozlar

18. yüzyılın başında şikâyetlere konu olacak büyük modaların habercileriydi.[133] Müslüman kadınların başlıklarının gayri müslimlerin giydiklerinin bir taklidinden ibaret olduğu suçlaması da moda akımlarının karşılıklı bağımlılığı ve dolaşımı dikkate alındığında ucuz bir suçlamadır.[134] Fransa ve İngiltere'de dönem dönem ortaya çıkan Türkomanya bir tarafa, Avrupalı kadınlar kendi büyük başlık tarzları için zaman zaman Osmanlı sarıklarından esinleniyorlardı.[135] Batı'da kadın başörtülerine tarihsel olarak *turban* denmiş olması (İngiltere'de 1794'te yapılan aşırı süslü, mücevherli ve tüylü, İngiliz hanımlarının "Türk" olarak bildiği model de dahil), sadece birinin diğerinden ödünç aldığı tek yönlü bir ilişki yerine, sonu gelmez bir esin ve sentez döngüsünü akla getirmektedir.[136]

Avrupalı çağdaşları gibi Osmanlı kadınlarının da aradıkları değişiklik ya da şıklık için dışarıdaki örneklerin yanı sıra başvurdukları yerli bir giysi geçmişleri de vardı. Ekâbir erkeklerin giyim kuşamlarının cazibesine duyarsız olmadıkları kesindi. Onların giyim kuşamından etkilenmiyor olsalar bile, saray kadınlarının giydiği giysiler herhangi bir erkeğinki kadar, o aşırı büyük sarıklar kadar muazzam ve görkemliydi. Saray kadınlarının giyim kuşamları, özellikle çok sayıda Osmanlı prensesinin kendi evlerini ve bütçelerini yönettiği 18. ve 19. yüzyıllarda, İstanbul'un *haut monde*'unun [sosyete] eşleri, kızları ve şürekâsı için bir esin kaynağı olmuştu. Lady Mary Wortley Montagu ve başka Avrupalı gezginlerin keşfettiği üzere, giyim kuşam ve moda kadınların harem ziyaretlerinde (bütün taraflar açısından) insanı içine çeken bir inceleme konusuydu.[137]

III. Selim, II. Mahmud ve Reformun Toplumsal Veçhesi

Lüks tüketimle ilgili mevzuatın belki de en çarpıcı özelliği III. Selim ve II. Mahmud tarafından şevkle teşvik edilip uygulanmasıdır.[138] III. Selim ve II. Mahmud'un yasal düzenleme silahını kullanma biçimlerinin, III. Selim'in babası III. Mustafa ve II. Mahmud'un babası I. Abdülhamid'in daha geleneksel olduğu varsayılan yönetim biçimleriyle çok fazla ortak yönü vardı; III. Osman'dan ise bah-



8. "İstanbul'da Giyilen Kıyafetler İçinde Bir Türk [Müslüman] Kadını." 19. yüzyılın sonlarına kadar Müslüman kadınların standart giysisi olan ferace. Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804).

setmeye bile gerek yok. Sultan III. Selim de Sultan II. Mahmud da babalarının bağlı olduğu korumacı ve hiyerarşik söylemlere başvuruyorlardı.[139] Oğulların toplumsal hedefleri de değişmeden kaldı. Kadınlar ve gayri müslimler, elitlerin "ötekileştirmesi"nin iki temel dayanağı olmayı sürdürdü. Aslına bakılırsa 18. yüzyılın sonunda ve II. Mahmud'un saltanatında kadınlara yönelen daimi dikkatin yanı sıra gayri müslim erkeklerle ilgili de ciddi kaygılar olduğu söylenebilir. Doğrudan bir gözlemci olan Mouradgea d'Ohsson (ölümü 1807) o devirde gayri müslim erkeklerin Müslüman ya da



9. Yunan Adaları'nın giysisi, Simi Adası. Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804).

gayri müslim kadınlara göre daha katı muamelelere maruz kaldıkları sonucuna varmıştı.[140] Gerçi o yıllarda erkeklere verilen birçok cezanın ibretlik niteliği dikkate alındığında d'Ohsson'un varsayımı son derece sorgulanabilirdir. Esnafın dükkânlarının önünde asılması olağandışı sayılmazdı. Kadınların yasaya aykırı davranmasıyla ilişkili dayaklar, tutuklamalar, sürgünler, boğmalar o kadar göz önünde değildi. Ne var ki her iki grup için de yasal düzenlemelerin estirdiği hava süreklilik taşıyan bir intikam havasıydı.



10. "Bir Sultana ya da Odalık." Ev içi kılığı. Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey* (Londra: William Miller, 1804).

Daha önceki sultanların yönetimlerinden kalan süreklilikler bir yana, Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud'un geçmişle yollarını ayırmaları birçok şeyi ortaya koyar. Sultan III. Selim'in yönetimi döneminde ve Sultan II. Mahmud'un yönetiminin ilk yirmi-otuz yılında çıkarılan yasalar, seleflerine nazaran daha güçlü bir şiddet, öfke ve ceza karışımını gözler önüne serer. Bu iki sultan başka konulara yaptıkları vurguların yanı sıra kadınlar ile gayri müslim erkekler arasında mevkiyle ilgili paralellikleri de güçlendirmişlerdir;

gayri müslim erkekler kural olarak "Yahud ve Nasara taifeleri" (Yahudiler ve Hıristiyanlar) ya da "kefere ve Yahudi taifesi" olarak ele alınıyorlardı.[142] Elli yıla yayılan bu reform yönetimlerinin büyük bölümü boyunca bu iki hedefin cezalandırılması, kadınlar ve azınlık durumundaki Hıristiyanlar ile Yahudilerin toplum üzerinde zararlı etkileri olduğu kavrayışını yerleştirdi. Bu dönemin ayırıcı özellikleri bakımından en önemlisi de ölümcül önlemlerin yasal düzenlemelerde yeni bir norm halini alması oldu.[143]

Zaman zaman gözlenen istisnalarla birlikte, daha önceki dönemlerde çıkarılan fermanlar, muğlak bir biçimde dile getirdikleri kuvvetli emirlerde ve ürkütücü uyarılarda para ve dayak cezalarını haber veriyorlardı (azim tenbih ve tekid, tehdid ve tahzir). İdam cezası istisnai bir uygulamaydı, genellikle Kalaylıkoz Ahmed gibi aşırı derecede bağnaz bireylere karşı ya da "panik" olaylarını bastırmakta bu cezaya başvuruluyordu.[145] "Ölümüne olmayan" ağır dayak cezaları bile yasal düzenlemeleri hazırlayan en katı isimleri, sınırların en atik koruyucularını tatmin etmeye yetmiyordu. Alaycı bir dili olan vakanüvis Şemdanizade (ölümü 1779) göz yummaya ateş püskürerek kadınların hatalı davranışları ve başka kabahatlerinin cezalandırılmasının ihmal edilmesine homurdanıyordu. Şemdanizade'ye göre, cebre başvurmadan nizam sağlanamazdı. Ayrıca "el-emr bi'l ma'ruf ve en-nehy'en el-münker" için militan aşırı muhafazakârları birçok kez harekete geçmeye çağırmıştı.[146] Şemdanizade'nin ömrü görmeye yetmemiş olsa da, 18. yüzyılın son yirmi-otuz yılında aşırıya varan cezaların sıklığı onun uzlaşmaz görüşlerine uygun bir çizgi izlemeye başlamıştı. Eskiden para cezası ve dayakla cezalandırılan giyim kuşamla ilgili suçlar, artık ölüm ya da şehirden sürmeyle cezalandırılıyordu. Kendilerinden önceki birçok kadın gibi çok sayıda kadın öldürülünce, cesetleri Şemdanizade'nin deyimiyle "kötülere" ya da bugünkü deyimle "kaybedilenler"e yapıldığı gibi Boğaz'ın sularına atılıveriyordu.[147]

Sanki bu önlemler yeterince ağır değilmiş gibi, ailelerin ve suç ortağı olduğu iddia edilen başka kesimlerin boynundaki doğrudan sorumluluk halkası da giderek daralıyordu: "Her kimin zevce ve kerimesi ve müteallikası ise bade'l-tahkik zevc ve müteallika ol-

duğu kimse zabıta marifetiyle tevbih ve teşdid olunacağı..."[148] Bir kadın akrabaları çok geniş yakalı bir feraceyle ya da çok ince bir peçeyle yakalandığında erkekler, kadınlar ve çocuklar da mahallelerinden ve şehirlerinden sürüleceklerdi. Kaçınılmaz olan dayak, falaka ya da kulak bükmeler olmaksızın şehirden (evden) sürülmek feci bir ihtimaldi. Ayrıca erkekler kendi akrabalarından, işlerinden koparılıp alınabiliyor, forsa olarak çalışmaya mahkûm edilebiliyorlardı.[149] Suç teşkil eden giysiyi hazırlayan terziler içinse tehlikeler, giyen için olduğu kadar değilse de, büyüktü. Giyim kuşam savaşlarında terziler ilk kez ölümle karşı karşıya kalmıyorlardı fakat III. Selim'in saltanatında ölümcül uyarılar bir rutin halini almıştı: "Şöyle ki bu tenbihden sonra kangi derzi Engürü şalisinden taifei nisaya ferace kesüb dikmeğe cesaret ider ise bilâ emanin dükkânı önüne salb olunacağı [asılacağı]..."[150] 18. yüzyılın sonları boyunca esnafa mensup başka bireylerin "diğerlerine ibret olsun" diye asılmaları sıklıkla vuku buluyordu; yiyecekleri hileli tartmakla ya da bozmakla suçlanan tedarikçiler, paraya hile karıştıran kalpazanlar ve para biriminin değerini düşüren tefeciler, devlet sırlarını ele veren tercümanlar bundan nasibini alıyorlardı.[151] Söylemin iyice keskinleştiği o dönemde ölüm cezasıyla açık bir tehdit olarak karşılaşılmadığında, özellikle de tutuklananlar yoksullar ya da başka yönlerden marjinal insanlarsa gizli saklı dayakların şiddeti muhtemelen artıyordu. Özellikle de Sultan III. Selim'in saltanatında görevlerini yerine getirmeyen zabıtaya da korkunç tehditler yöneltildiğinden, zabıtanın cezalandırılma korkusu muhtemelen ahalinin daha acımasız bir adaletle karşılaşması anlamına geliyordu.

İdamların sıklığını hesaplamak imkânsız olsa da, Douglas Hay'in yasaların uygulanmasıyla ilgili gözlemleri salt tehdidin işe yaradığını vurgulamaktadır. Hay, seçici cezalandırmanın tam da öngörülemezliği yüzünden otoriter amaçlara hizmet ettiğini savunur.[152] Gökten inmiş gibi görünen cezalar Osmanlı yönetim kültürünün temelindeki ataerkilliğe ve korkuya hayat veriyordu. Sultan Selim'in kendi sert politikalarından bahsederken dile getirdiği üzere "Halktan da itaat kalktı... Bu halkı biraz korkutmalıdır."[153] O dönemdeki şiddet düzeyleri (yalnızca savaşta değil, rejimin tebaa-

sının eksiklerini ele alma biçimi anlamında da) dikkate alındığında Selim'in birazcık korkutuverme fikri gerçekten de korkunçtu. Hatt-ı hümayunlarından birinde "hilâf hareket eden bulunur ise elbette siyaset olsun" dediğinde, hiç kuşku yok ki tebaasından birçok kişi bu sözünü tutacağını biliyordu.[154]

Bu karanlık saltanat akımlarının önemi inkâr edilemez. Gelgelelim doğmakta olan reform çağının ilginçliği, II. Mahmud'un yasal düzenlemelere soktuğu eril revizyonizmi ölümcüllükle bir araya getirmesinde yatıyordu. II. Mahmud'un iktidarda geçirdiği otuz bir yılın son on yılında, o zamana kadar giyim kuşamla ilgili kuralları ihlal eden kadın ve erkekleri öldüren ya da öldürmekle tehdit eden rejim, ihlalci erkekleri öldürmemeye karar verdi. Daha doğrusu, Sultan II. Mahmud ve onun öncülüğünde Tanzimat döneminin erkekleri memurinin eski giyim kuşam biçimlerini terk edip yanlarında taşıdıkları kural kitabını da bir kenara fırlattılar.[155] 1829'daki kıyafet reformlarının ilanından sonra memur sınıfların önceden ağırlığınca altın eden kaftanları, kürkleri, sarıkları, mücevherleri ve tuğlarının bırakılıp yerlerine Avrupa tarzı fraklar, pantolonlar ve sevimsiz fesin giyilmesi emredildi. Resmi kurallar hâlâ devlet memurları ile genel nüfus arasında farklılıklar olmasını gerektiriyordu ve başka toplumlarda olduğu gibi, nüfus sürekli düzgün giyinmesi konusunda uyarılıyordu ama modayı belirleyen bürokratlar için siyah kumaş günün kuralıydı. II. Mahmud Avrupai (genellikle Hussar tarzı askeri üniforma şeklindeki) giysilere şevkle kucak açmış, bu giysilerle bir portresini yaptırmıştı. Tebaasından bu giyim tarzını tiksinti verici bulan bir kişi kendisine tükürdüğünde de muhtemelen bu giysiler içindeydi.[156] Orta sınıflardaki kentli erkek nüfus yavaş yavaş yeni giyim kuşam eğilimlerine uymaya başlamıştı. Kırsal kesimdeki insanlar ve taşralılar, yalnızca bu değişimin olası dini anlamından ötürü değil, genel olarak II. Mahmud'un reformlarına bir muhalefet ilanı olarak da çok daha şüpheci bir tutum içindeydi.[157]

Yarım asırlık bir eğilimin tersine dönmesinin ardında tam olarak nasıl bir mantık bulunduğu sorusu, burada sunduğumuz araştırmanın çerçevesi dışında kalmaktadır. Avrupalıların Osmanlı

Hıristiyanları adına müdahaleleri, Balkan vilayetlerinde muhalefeti yatıştırma arzusu ve II. Mahmud'un kendi öncü kişiliğinin bunda rolü olmuştur. Yükselen burjuvaziyi bu şekilde aşağı çekme çabasının insani ve maddi maliyetinin de payı vardı. Sonra bir de reformculuk psikolojisi vardı. II. Mahmud'un geçmişle köprüleri atması modernleşmiş ordusu ve bürokrasisinin tümüyle yeni bir görünüm sergilemesini gerektiriyordu. Ne var ki yeni giysiler ve yeni kurallar herkes için geçerli değildi. Ulema ve başka dini kişilikler "geleneksel" giysilerini giymeyi, görevleri ile mevkilerinin gerektirdiği sarıkları takmayı sürdürebilirdi.[158] Ulema gibi kadınlar da geleneksel giysilerinin içinde kalmışlardı. Maaşlarını devletten alan memurlar gibi, kadınların da bu konuda pek tercih şansı yoktu, sanki onlar da devlet hizmetindeydiler. Her halükârda kadınların giyim kuşamıyla ulemanınki arasındaki paralellik sembolik olmanın ötesine geçiyordu.[159]

Şeriatın farklılık ya da farklılaştırma ilkesi (*giyar*) bir tarafa, azınlık erkeklerinin giyim kuşamıyla ilgili eski kurallarda söz konusu olan şey mevki ve toplumsal konumdu. Kadınların görünümüyse (mütevazı bir görünüm) ahlak ve inançla her zaman daha yakından ilişkilendirilmişti.[160] 19. yüzyıl reformizminin sekülerleştirici veçhesine rağmen kadınlar, özellikle de Müslüman kadınlar, giyim kuşamla ilgili eski kurallara bağlı kalmışlardı. 1830'lara gelindiğinde kadınlar şehirde hareket etme ve yeni giysiler deneme konusunda 18. yüzyılın ortasında olduğundan daha serbesttiler. Gerçi bu tür toplumsal meselelerde her zaman olduğu gibi rakamlar ve yüzdeler belirlenebilir değildir. Söyleyebileceğimiz tek şey kadınların bu gibi özgürlüklerden yararlanmasını yasaklayan mevzuatın yerli yerinde kalmış olmasıdır. Tıpkı genel olarak tehditler gibi, yasaların retoriği de gerçekteki uygulamaları kadar zorlayıcıydı.

Emirler ve fermanlar kadınları erkeklerin ve ailenin denetimine tabi bireyler olarak gören bakış açısını beslemeyi sürdürüyordu. Kadınlarla ilgili kuralların varlığını ısrarla sürdürmesine karşılık, azınlık erkeklerinin ellerini kollarını çok fazla bağlayan, onları dinen çok fazla ayıran giyim kuşamla ilgili kurallardan uzaklaştırılması, bu bakış açısını ancak güçlendirmeye yaramıştı. II. Mahmud'un

1818'de çıkardığı fermanın açılış cümlelerinde kadınlar, dinin karşı karşıya olduğu ürkütücü tehdidin aşkınlığı üzerinden ele alınmıştır. Onların "Allahü Teala Hazretlerinin emrine münafi ve şeriat-ı mutahharanın kemaliyle hilafı" olan giysileri hem suç hem de günahtı. Kadınların bedenleri hayli örtülü olsa da, giyim tarzlarındaki değişimin varlığı cinsel bir anlam taşıyordu. Bu fermanın kınadığı kötü renkler ve uzun başlıklar yalnızca ayıp değil, kelimenin tam anlamıyla şehvetengizdi. Gelgelelim dönemin şehvetengiz feraceleri, daha önceleri erkekleri tahrik ettiği söylenen cinsten, vücudun şeklini ortaya seren feracelerden değildi. Günah ve suç gibi, ayıp da kadınların (her anlamda) müsrif olması ile Hıristiyan kadınların (*Nasraniye*) giysileriyle kendi giysileri arasında olması gereken farkların bulunmaması arasında gidip geliyordu. Ferace bu uzun fermanın üzerinde durduğu başlıca unsurdu, fakat açık peçeler de Müslüman halkın "uygunsuz kıyafetleri" listesinde üst sıralarda yer alıyordu. Burada ayıp mefhumu bireysel günahın yanı sıra zehirleyici bir tehlikeyi de akla getirir: Kadınların giyim kuşamla ilgili kuralları ihlalleri "sahib-i iman olanların cümlesinin indinde mebguz [çok öfke uyandıran] ve menfur"du.[161] Ya da II. Mahmud'un daha önceki iradelerinden birinde denildiği gibi, "tâife-i nisvan ehl-i ırza yakışmayacak hey'et-i garîbe ve şehiyye (şehvet hissi uyandıran) ve gayet uzun yakalı ferace ile esvak pazarda geşt ü güzar edüp türlü türlü fesâda sebep ve tamam-ün-nisâ habâil-üş-şeytan [şeytanın tuzakları] şerrine mazhar oldukları zâhir"dir.[162]

İradelerde getirilen suçlamalar kendi içlerinde ve başlı başına yeni suçlamalar değillerdi. Bunları daha sonra çıkarılanlardan ayıran, kadınlara yönelik ifadeleri ve ayrıca şeriata yoğun olarak değinilen metinler olmalarıdır. Müslüman kadınlarıyla "üç milletin kadınları"; Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi kadınları arasında farklılıkların görülmesinde ısrar edilmesi uzun zamandır varlığını sürdüren giyar ilkesini yansıtıyordu. Erkeklerin giyim kuşamındaki reformlar dikkate alındığında, tam da bu dönemde kadınlara yapılan vurgu doğmakta olan reform döneminde toplumsal cinsiyetle ilgili dikkat çekici bir yöne işaret eder. Kemal Çiçek'in Tanzimat'la ilgili olarak gözlemlediği üzere, bu "sekülerleştirici" dönemin şeri-

at bileşeni dikkate alınmamıştır.[163] Aynı şey reform bağlamında şeriat kaygıları ve ahlaki düzenlemelerin toplumsal cinsiyet bileşeni hakkında da söylenebilir. Göreliliğe dikkat çekecek olursak, erkek elbiselerinde giyar neredeyse bir kenara bırakılmışken kadın elbiselerinde giyarın korunması, Müslüman erilliğin kültürel özerkliği ve Müslüman kadınların yapılandırılmış bağımlılığı hakkında çok şey söylemektedir.

Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud, Lale Devri'nin feci bir akıbete uğrayan padişahı III. Ahmed'in torunlarıydı. Babaları gibi onlar da rejimlerinin dini ve ahlaki itibarını güvenceye alma gerekliliğinin son derece farkındaydılar.[164] Her ikisi de çok kamusal ve kamusallaştırıcı yönü lüks tüketimle ilgili yasal düzenlemeler olan ortodoks bir strateji izlemişlerdi, kadınlar ve çoğu kez de dini azınlıklar en kolay hedefler olmuşlardı.[165] Kadınlara yönelik harcamalarla ilgili yasal düzenlemeler giderek artan ekonomik tabakalanma ve kültürel ayrılık karşısında Müslüman erkek dayanışmasını onaylamak gibi bir amaca da hizmet ediyordu. Hunt'ın savunduğu üzere ahlaki düzenlemelerin yalnızca ihlalden uzak tutmak gibi olumsuz bir anlamı değil, cemaatler ve kimlikler "inşa etmek" gibi olumlu bir gücü de vardır. O halde yasal düzenlemeler "dışarıdan düzenleyici, içeriden inşa edici"dir.[166] Yasal düzenlemelerin hedeflediği kitleler yalnızca kabahat işleyenler ve kuralları uygulamakla görevli olanlar değil, kabahatin etkilediği topluluğun tamamıdır. Kadınlar ve azınlıkların davranış biçimleri kınanırken bütün toplumsal mevki ve kesimlerdeki Müslüman erkeklere de özellikle hitap ediliyor, onlar da tanımlanıyor ve ahlaken oluşturuluyordu.

Osmanlı toplumu işte bu söylemsel ve yasal koşullarda kölelik mefhumuna, bir sorun olarak kendi köleliğine uyandı. İngiltere'nin 1807'de Afrika'dan köle ticaretine son verme kararı almasını izleyen yıllarda, Osmanlı sultanları, devlet adamları ve sıradan halk, köleliğin kaldırılmasını savunan daha fazla sayıda Avrupalının bütün köle ticaretini ve kölelik sistemlerini kökü kazınması gereken kötülükler olarak gördüklerini fark ettiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik kurumu, görünürde mallar dünyasından, onun ayrıcalıkları ve kısıtlamalarından uzaklaştırılmış gibi görünse de,

on yıllarca gözler önüne serilmiş ve kapsamlı olarak doğrulanmış erkek egemenliğinin normlarına, yetkiler ve tabiiyetin toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşisine atıfta bulunmaksızın anlaşılamaz.

18. ve 19. yüzyıllarda toplumsal gerilimlerin görünürdeki kıvılcımı olan mallar, davranışlar, ilişkiler ve yerlerden bağımsız olarak, kadın bedenlerinin sahipliği giderek daha fazla ve kimi zaman bilmeden mesele oluyordu. Bu durum başka hiçbir yerde Osmanlı İmparatorluğu'nun kölelik uygulamasındaki kadar görünür değildi; özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda köleliğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişme şekli ve Avrupa'daki köleliğin kaldırılması hareketine karşı köleliği savunanların onu sunma biçimi bu görünürlüğü sağlıyordu.

IV

Osmanlı'da Köleliğin Hikâyesini Anlatmak

> Peygamber onlarla ilgili şöyle demiştir: "Onlar kardeşlerinizdir, Allah onları size emanet etmiştir, onlara yediğinizden yedirin, giydiğinizden onlara giydirin, Allah'ın yarattığına eziyet etmeyin."
>
> el-Marghinani, *The Hedaya or Guide*[1]

> Genel olarak bakıldığında köleler, Türkiye'deki [Osmanlı İmparatorluğu] özgür hizmetkârlara göre daha mutludurlar, daha iyi muamele görürler ve hayatın tersliklerine daha az maruz kalırlar; bu bakımlardan Avrupa'daki genel hizmetçi sınıfına göre daha iyi durumdadırlar. Her koşulda, içinde bulundukları durum, Hıristiyan sömürgeleri ve ABD'deki kölelerin büyük çoğunluğunun durumuyla karşılaştırıldığında tam bir mutluluk olarak değerlendirilebilir.
>
> White, *Three Years in Constantinople*[2]

Kölelikle İlgili Tartışmalar

Kölelerin ve diğer ezilen grupların, bunaltıcı eşitsizliklere rağmen içinde bulundukları berbat koşulları hafifletmeyi kimi zaman başarmış, hatta bazen avantaj kazanmış olmaları baskıcı sistemlerin belirleyici özelliklerinin tanımlanmasında kutuplaşmalara yol

açmıştır. Aslında terazinin bir kefesine kurban olmanın yaraları, diğer kefesine ise boyun eğmezlik kanıtları ve aktörlük iddiaları konmaktadır. İçinde bulundukları koşullara rağmen ezilenlerin bazıları bağımsız bir alan, "onura dayanan bir direniş altkültürü"[3] yaratmayı başarmışlarsa, sistem nihayetinde o kadar da kötü görülmeyebilir. Hatta bazı durumlarda ve bazı bireyler açısından söz konusu sistemin iyi, hatta yararlı olduğu bile savunulabilir. Öte yandan kölelerin mal gibi oradan oraya taşındığı sistemlerin inkâr edilemez korkunçlukları düşünüldüğünde, toplumsal ve kültürel esnekliğin ya da birkaç kişinin zaferinin genel olarak sistemin zararlarını ortadan kaldırdığını savunmak zordur. Köleliğin, özellikle de Akdeniz'de tezahür ettiği biçimiyle şanslı kişilere yararı dokunmuş olabilir; gelgelelim, avantaj sağlamasa bile, genelde fazla bir tesiri olmadığı görüşü savunulamaz.

Osmanlı İmparatorluğu ve Eski Dünya'daki kölelik sistemlerinin zalim ve insani yönleri genellikle ikili terimlerle bir çerçeveye oturtulmuştur. Batı'nın tahayyülünde karşıt kutuplar, Avrupalı seyyahların asırlar boyunca Osmanlı topraklarına yaptığı seyahatlerin (genel olarak) cömert anlatılarıyla, Berberi korsanların eline düşmüş eski kölelere ait tüyler ürpertici hatıraların yan yana getirilmesinde temsil edilir. Kabul etmek gerekir ki Osmanlı örneğinde, popüler algıları tartabilmek için geniş bir akademik literatürden yararlanmak gibi bir avantaj söz konusu değildir. Oysa tersine Amerika kıtasında kölelikle ilgili devam eden tartışmalar, Atlantik'teki köle sistemlerinin doğası ve mirasıyla ilgili hâlâ verimli tartışmalar doğurmaktadır. Atlantik'teki köle sistemleriyle ilgili tartışmanın bir kolu aktörlük/faillik meselesiyle (*agency question*) uğraşmış, yani Amerikalı kölelerin plantasyon kapitalizminin beşikten mezara uzanan insanlıkdışılığı dışında bir nebze olsun özerk bir varoluş ortamı bulup bulamadıkları, buldularsa ne derece buldukları sorusunu ele almıştır.[4] Bazılarının yargısına göre, köleler kendi çabalarıyla, üzerlerindeki kölelik durumundan kaynaklanan sahiplik iddialarını sınırlamışlardır. Kölelerin sanatı, müziği, ibadetleri ve cemaatleri sistemin pençesinin dışında kalan özerk alanların varlığının kanıtıdır. Daha karamsar bir bakış açı-

sıysa kölelerin direnişini ve dehasını bir kenara bırakarak, köleliğin bireylere ve topluma zarar veren mirasına odaklanır. Her iki kavramsallaştırmada da "kölelerin yaptığı dünya"nın niteliği ve etkisi, kölelik sisteminin daha geniş kapsamlı toplumsal ve psikolojik yankıları konusunda anlaşmazlıklar doğmuştur. Nihayetinde söz konusu olan köleliğin tarihsel mirasıdır.

Ortadoğu'daki (Akdeniz, Karadeniz ya da Hint Okyanusu sahillerinde) kölelerin deneyimi itibariyle, kurbanlığın mı aktörlüğün mü ağır bastığı konusunda Ortadoğu'nun kendi değerlendirmesi daha sınırlı bir akademik tartışma doğurmuştur. Kısa süre öncesine kadar bu tıkanmış bir tartışmaydı. Kölelik tartışmasının Ortadoğu ve çevresinde izlediği tarihsel yol, Batı'nın Osmanlı, İslam ve genel olarak Müslüman toplumlara yönelttiği eleştirilere verilen daha geniş kapsamlı savunmacı karşılıktan ayrılamaz, hatta kimi zaman onunla arasında bir fark görülemez.[5] 19. yüzyılda Avrupa'nın yönetiminde ilerleyen, köleliğin kaldırılması hareketi Ortadoğulular, özellikle de Müslümanlar tarafından Ortadoğu gerçekliklerinin yanlış anlaşılması olarak yorumlanmıştır. Köleliğin kaldırılması Avrupa'nın Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yayılmasına denk geldiğinden, Avrupa emperyalizminin pek kamufle edilmemiş bir baskısı olarak algılandığı da olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda köleliğin ve köle ticaretinin resmen, başta devlet tarafından savunulması 1830'lara gelindiğinde kaçınılmaz bir hal almıştı. İngiltere parlamentosu 1807'de Afrika'dan köle ticaretinin kaldırılmasını onaylamış olsa da, Osmanlı hükümeti üzerinde Afrikalıların ülkeye köle olarak getirilmesine son verme konusundaki baskılar ancak 1830'larda, İngiliz nüfuzunun artmaya başlamasıyla birlikte hissedilir olmuştu.[6] Osmanlılar 19. yüzyılın hemen her on yıllık diliminde, özellikle de 1830'larda, tehlikeli bölgesel ve uluslararası çatışmalar içine girmişlerdi. Osmanlı rejimi ve özellikle de reformcu hizipler, Avrupalı düşmanlara (genellikle Ruslara, dönem dönem Fransızlara ve bir iki kere de İngilizlere) ve bunların bölgesel peyklerine karşı yabancılardan (genellikle İngilizlerden, dönem dönem Fransızlardan, bir iki kere de Ruslardan) gelecek yardımı garanti altına alabilmek amacıyla,

ülkeyi ve yönetim projesini olumlu bir biçimde sunmaya gayret ediyorlardı. Osmanlı'nın köleliğin kaldırılmasına verdiği tepki, bu hareketin yabancı kökenli olmasından kaynaklanan şüphelerle birlikte köleliğin inkârı biçimini almıştı.[7] Köleliğin varlığı halihazırda kabul ediliyor, fakat Yeni Dünya'daki köleliğe benzerliği kesinlikle reddediliyordu. Sonraki kuşaklar da bu retçi akıl yürütme çizgisini sürdürdüler. Osmanlı'yı savunanlar iki sistem arasındaki farklılıkların varlığını öne çıkarırken, imparatorlukta uygulanan köleliği, mazur görücü ataerkil bir yorumla ele aldılar. Köleliğin kaldırılması çağında Osmanlı'nın kölelikle ilgili söylemi, sistemin hiçbir meydan okumayla karşılaşmadığı yıllara nazaran daha özbilinçliydi. Ne var ki, bu söylemin özü asırlar öncesine uzanıyordu. İnsan ticaretinin gaddarlığına, kölelik mirasının niteliğine değil; en azından kölelik sisteminin baskın varyantı olan –ve her zaman Yeni Dünya'daki kölelik sistemlerine karşı konumlandırılan– ev içi kölelik söz konusu olduğunda, İslami Osmanlı kurumunun sözde ılımlılığına, hatta iyiliğine odaklanıyordu.

Osmanlı'da köleliğin hikâyesi, ana hatları itibariyle, İslami Ortadoğu'daki köleliğin tarihsel seyriyle paralellik gösterir. Osmanlı İmparatorluğu gibi İslami rejimler köle olabilmenin koşullarını ırk, renk ya da etnisiteye göre değil, coğrafya ve dinden kaynaklanan özelliklerin bir araya getirilmesine göre tanımlıyorlardı. İslam topraklarının ya da bu topraklardaki devletlerle anlaşmalı devletlerin dışında yaşayan her tür gayri müslim (Hıristiyanlar, Yahudiler, Zerdüştiler ya da animistler) meşru avlardı. Oysa tersine imparatorluğun gayri müslim tebaası ehl-i zimmet (zimmiler) oldu. Bu halklar genç veya çocuk yaştaki erkeklerin dönem dönem devşirilmesi haricinde kölelikten muaf tutuluyorlardı. Yüzyıllar boyunca on binlerce yabancı gayri müslim (ırk ve etnik kökenden bağımsız olarak erkekler, kadınlar ve çocuklar) köleleştirilmişti. Bu köleler imparatorluğa girdiklerinde erkek ve kadın, Müslüman ve gayri müslim Osmanlı köle sahiplerinin malı oluyorlardı.

Köleler vasıflı ya da vasıfsız, ev içinde ya da uzakta, saygın ya da düşük her işte çalıştırılıyorlardı. Muhafız ve uşak, hamal ve ırgat, madenci ve duvarcı, kâtip ve müzisyen olarak hizmet veriyorlardı.

En önemlisi de ev işlerinde çalışıyorlar, kâhyalıktan bahçıvanlığa, haremağalığından sütnineliğe, çamaşırcılıktan aşçılığa ve cariyeliğe kadar her şeyi yapıyorlardı. Kölelerin azat edilmesi hukuken teşvik ediliyor ve yaygın olarak da uygulanıyordu. Dolayısıyla köleleştirilmiş insanlarla, büyük şehirlerde yaşayan, azatlı ve özgür erkek ve kadın nüfusu arasında çarpıcı bir farklılık yoktu. Toplu isyan şeklindeki direnişlere nadiren rastlanıyordu, çok sayıda azatlı köle eski efendilerinin vârisi olmakla kalmamış, toplumsal mevki ve maddi durum açısından özgür doğmuş birçok çağdaşlarını da geride bırakmıştı. İslam, bölgenin Yakındoğu ve Akdeniz mirasını kendine bu şekilde uyarlamıştı. Bu bir açık kölelik sistemiydi. Batı yarıküredeki "kapalı" sistemin ayırt edici özelliği olan "biz ve onlar ikiliği" üzerine inşa edilmemişti; ırk ayrımcılığına dayandırılan bu sistem kuşaktan kuşağa toplumsal hareketlilik olanağı da yaratmıyordu.[8]

Modern tarihyazımı genelde kabul gören hâkim anlatıyı inşa ederken biçimci bir yaklaşım benimsemiştir. Araştırmalar genellikle niceliklerle ve hukuksal sınıflandırmalarla ilgilenmiştir. Dolayısıyla belli yerlerde ticareti yapılan kölelerin sayısı, etnisitesi ve toplumsal cinsiyeti; köleliğin hukuksal kategorileri ve boyutları; kölelerin köle haline getirilmesi; önemli ticaret rotaları ve pazarlar; cariyelik ve köle askerler de dahil olmak üzere işgücünün uzmanlaşması gibi konularda bilgi mevcuttur.[9] Atlantik'teki kölelikle ilgili araştırmalarda karşımıza çıkan kurban-aktör tartışmasının tersine, Osmanlı'nın kölelik hikâyesinin, azatlıların hayatı üzerinde köleliğin etkisi konusunda söyleyecek çok az sözü olmuştur; genel olarak toplum üzerindeki etkisi hakkında söyleyecekleri daha az, köleliğin kaldırılması sonrası dönemde ya da imparatorluğun halefi olan modern devletlerin yaşadıkları üzerindeki etkilerine dair söyleyecekleri ise bundan da azdır.[10] Ancak kölelik toplumun geri kalanıyla ahlaki ve maddi bağları olmayan bağımsız bir kurum da değildi. Hem devletin hem toplumun kültürel ve kurumsal olarak ayrılmaz bir parçasıydı. 18. ve 19. yüzyıllarda Kuzey Amerika'da olduğu gibi, yasaları uygulayan ve kendi amaçları doğrultusunda eğip büken yönetici unsurlar ülkenin başlıca köle sahipleriydi. Tıpkı Amerika'da olduğu gibi, Osmanlı Devleti de başkentlerini ve anıtlarını

inşa etmek için köle emeği kullanmıştı. Osmanlı'da köleliğin tarihi imparatorluğun doğuşuna olmasa da, yükselişine denk gelir. Köleliğin meşruiyeti de imparatorluk son buluncaya kadar savunulmuş, kaldırılmasına en azından bazı çevrelerde karşı konulmuştur. Bu bölümde Osmanlı'da köleliğin tarihine ve Osmanlılar arasında kölelikle ilgili bazı sorunsallara bir girizgâh yapmaya çalışacağız.

Müslüman Osmanlı Dünyasında Kölelik

Osmanlı'da kölelikle ilgili kabul edilen genel geçer görüşler, kısa süre öncesine kadar kurumsal bir hikâye anlatıyordu. Bu hikâye devletin, genç veya çocuk yaşta erkek esirleri imparatorluk askeri ve yöneticisi olarak hizmet vermek üzere eğitmeyi amaçlayan, büyük ölçüde başarılı olmuş projesini özellikle öne çıkarıyordu. Aslında, uzun zaman boyunca Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili tarihyazımının büyük bir bölümünün belkemiğini oluşturan gerileme paradigması, Osmanlı'nın askeri kudretinin yükselişi ve gerilemesine dayanır.[11] Gerileme kuramı imparatorluğun gücünün doruğunu kölelerin ağırlıkta olduğu ordunun başarılarıyla bir tutar ve bunların ikisini de 1400-1600 arası döneme yerleştirir. Sonraki yüzyıllar bu zirveden bir düşüş olarak ele alınır. Bu güç ve askeri başarılar çoğunlukla askeri açıdan ve toprak açısından (isterseniz yüksek politika deyin) değerlendirilirler, emperyal rejim ve onun bir zamanlar korku uyandıran sadık köle ordusunun çözülüp kaderine mahkûm hale geldiği söylenir. Bu kabul görmüş anlatıda kölelik sistemi, askeri olmayan köle sahipliğine nadiren atıfta bulunulan asosyal bir arka plana dayandırılır.

Osmanlı hanedanının Anadolu ve Balkanlar'da kurulmasından birkaç yıl sonra (Osmanlı toprakları dışında ve giderek İslam hukukuna aykırı biçimde içinde) gayri müslim gençler sultanın kendi köleleri (gulamlar, kullar ya da kapıkulları) olarak eğitilmek üzere esir alınmaya başladı. Esir oğlan çocukları genel eğitimlerinin bir parçası olarak Müslüman yapılıyorlardı. Az çok saldırgan olanlar, yakışıklılar ve zeki olanlar emperyal görevlerden birine sevk ediliyorlardı. Hıristiyan köylüler ve çobanların oğullarından bazıları

böylece saraylı oldular ve saray hiyerarşisinin tepelerine tırmandılar. Yetenekleri ve göze girme becerilerinin onları taşıyabildiği yere kadar yükseliyorlardı. Aslında Osmanlı sadrazamları ve kapudan paşaları listesi köleyken kudret sahibi olmuş bu insanlarla doluydu.

Gelgelelim Osmanlı'nın ilk yüzyıllarındaki erkek esirlerin çoğu kendilerine verilen işi başladıkları yerde, devletin onlara en çok ihtiyaç duyduğu mevkide, yeniçeri ve kapıkulu sipahi olarak sürdürmüştü. Bazıları komutanların, valilerin ve Osmanlı topraklarının önde gelen isimlerinin askerileşmiş hanelerine bağlıydı. Bu rolleri üstlenmek üzere alınan esirler (bilinen adıyla devşirme gençler) ve onlar arasında kendilerine bir yer edinmiş başka esirler seçkin bir köle kategorisine dahildiler.[12] Elkab, hukuki mevki, giyim kuşam ve işlevleri bakımından daha sıradan sahipleri olan, daha sıradan amaçlar için kullanılan sıradan kölelerden (*abd, esir, rıkk, köle*) farklıydılar. Kul sıfatı taşıyan esirler bazı yüksek ayrıcalıklara mazhar olsalar da, padişahın kölesi statüsünün getirdiği onur ve imtiyazlarla ilişkileri sultanın iradesine bağlıydı.

Kapıkulu ya da gulam sıfatını taşıyan esirler, sultanın otoritesinin uzantıları olarak, bu emperyal bağlılıklarından gelen yetkilerini hangi dinden olursa olsun sıradan tebaa (reaya) üzerinde kullanma hakkına sahiplerdi. Gerektiğinde, mevkilerinden kaynaklanan yetkilerini azledilen ya da gözden düşmüş askeri üstleri, astları ya da yoldaşları üzerinde de kullanabiliyorlardı. Yetkileri ve bunları belirten giysileri bir tarafa, kullar insan mallardı. Ücretli memuriyete geçmeleri sonrasında edinebilecekleri evlerin, mücevherlerin, giysilerin ve kölelerin hiçbirini, sultan, kendi gerekçelerine dayanarak aksine karar vermediği sürece bir başkasına devredemez, miras bırakamazlardı. Azat edilmedikleri sürece sıradan köleler için de geçerli olduğu üzere kul sıfatı taşıyan esirlerin sahip olduğu servet ya da mülk (bu konumdan çıkmış olsalar bile) efendilerine geçebiliyordu. Kul sıfatı taşıyan esirlerin efendisi olan sultan, istediği mülkü, mahkemeye başvurmaksızın, İslam hukukunun ispat konusundaki kurallarına uymaksızın ellerinden alabiliyordu.

Sultanlar, kökeni itibariyle esir ya da özgür devlet ricaline karşı harekete geçeceklerinde, genellikle şeyhülislamın fetvası şeklinde

adli bir karara dayanmaya dikkat ediyorlardı. Böylece şekli olarak hukuka uygunluk gözetiliyordu, fakat sultanlar kullarına karşı şeriat yolunu izlemekle yükümlü değillerdi. Sultanın tebaasını cezalandırırken dayandığı keyfi otoritesi her bakımdan mutlaktı; gerçi o bu otoriteyi olanca ağırlığıyla kendi memurları ve genellikle askeri sınıfı üzerinde de kullanmaya meylederdi. "Siyaseten katl" ile ilgili bir araştırmada Mumcu, 14. yüzyıl ile 19. yüzyılın ortası arasında hizmet eden toplam 182 vezirden 40'ının görevdeyken ve görevi bittikten sonra padişah fermanıyla katledildiğini belirtir. Katledilenlerin çoğu 16. ve 17. yüzyıllarda bu akıbete uğramışlardır ve hepsi olmasa da çoğu köle kökenlidir.[13] Saltanatı sırasında birçok şeyi sona erdiren Sultan II. Mahmud son sadrazam katli emrini 1821'de, yeniçerilerden kurtulup reformlarına yelken açmadan beş yıl önce vermiştir.[14]

Özgürler ve özgür doğmuş olanlar, kul askerler ve kul kökenli bürokratlarla yöneticilerden her zaman sayıca fazla olsalar da, kölelik durumunun yükleri ve engelleri, askeri ve idari memuriyetlere, ayrıca saray mensuplarına sızmıştır. Geleneksel olarak özgür insanların yer aldığı ulema bu gibi belirsizliklerden etkilenmiyordu. Oysa aksine, 16. ve 17. yüzyıllarda yüksek idari ve askeri görevlerde ağırlıklı olarak köle kökenli hizmetlilerin yer alması, bu mevkilere köle ahlakını sokmuştu. Saygın bir memuriyet için bir ön koşul olması itibariyle köleliğin kendine özgü cazip yönleri vardı. Andrews ve Kalpaklı'nın işaret ettiği üzere, bir efendiye tabi olma o dönemde astlar için olumlu, hatta gerekli görülen bir toplumsal değerdi.[15] Özgür doğmuş Müslümanların daimi orduya sunulan ihsanlara ortak olmaya can atması şaşırtıcı değildir. Kökeni itibariyle bir köle ordusu olan kuruma dahil olabilmek için, özgür doğmuşların bile kapıkulluğu geleneklerine uymaları, kul etiğini benimsemeleri gerekiyordu.

15. yüzyılla 17. yüzyıl ortası arasında kapıkulu olarak alınan esirlerin çoğu Balkanlar'dan, imparatorluğun kırsal kesimde yaşayan Hıristiyan tebaasından devşiriliyordu; gerçi daha önceki yüzyıllarda özgür doğmuş Bosnalı Müslümanlar o dönemde Avrupa ve Batı Asya'nın en saygın ve korkulan askeri örgütlenmesine

katılma hakkına sahip olmuşlardı. 1453'te İstanbul'un alınmasından 17. yüzyılın sonlarında Kutsal İttifak, Habsburg İmparatorluğu ve Rusya karşısında verilen büyük kayıplara kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri zaferleri, cesur ve disiplinli kapıkulu birliklerine, özellikle de meşhur yeniçerilere bağlanmıştı. Aslında yeniçeriler de bu büyük iddiayı ileri sürme konusunda pek de çekingen davranmıyorlardı.[16] Osmanlı'nın yenilgilerinin faturası da herhalde kaçınılmaz olarak yeniçerilere çıkarıldı. Onlar ve bütün kapıkulu sınıfını oluşturan askeri-idari memurlar, sadık askerler ve hizmetkârlar olarak değil, kendi içinde siyasi çatışmalara tutuşan bir sınıf, bir kentli esnaf grubu olarak görülmeye başlandı. Osmanlı İmparatorluğu'na ve imparatorlukta köleliğe ilişkin anlatıların başlıca tematik mihen ktaşları kapıkulu ya da yeniçeri tarihinde de karşımıza çıkar: Üç yüzyıl boyunca hem silahlı bir kuvvet hem imparatorluğun vekâlet verilmiş veya verilmemiş beyleri olarak kapıkulu sınıfının değişen rolü; bir yanda kapıkulları tarafından temsil edilen, yetki verilmiş mühtediler ile diğer yanda özgür doğmuş Müslümanlar, özellikle de Anadolu Türkleri ve Kürtleri arasında patlak veren toplumsal ve siyasi gerilimler;[17] nihayetinde kapıkulu askerliğin ve kul ağırlıklı kapı halklarının yerini 18. ve 19. yüzyıllarda yeni askerlik ve askeri örgütlenme biçimlerinin alması.

Kul sıfatı taşıyan kölelerin sultanla şahsi ilişkileri (17. ve 18. yüzyıllardaki kul sayısı dikkate alındığında gerçek olmaktan çok örtük bir ilişkidir) onlara belli bir toplu duruş kazandırıyordu. Ne var ki ayrıcalıklar ve erişimin karanlık yönü, bireysel dokunulabilirliğin artmasıydı. Kul sıfatı taşıyan kölelerin "gerçek" anlamda köle olarak görülüp görülemeyeceği konusundaki tarihyazımı tartışması, kulların üstün bir yetki ve mevki sahibi olmalarının değil, insan olarak nihayetinde elden çıkarılabilirliklerinin üzerinde durmalıdır. Kulların müzayede ve satış aşağılamasına maruz kalmamaları itibariyle sıradan kölelerden farklı oldukları doğrudur. Fakat tam da geleneksel anlamda köle olmadıkları için (yani şeriat hukukunun iyileştirici kurallarıyla korunmadıkları için) kişisel olarak saldırılara, sıradan kölelerden daha açık olmuşlardır. Sultanın mülkü olduklarından, kişi olarak padişahlarının kullanımına

tabiydiler. Sultanın mutlak iradesi gereği siyasi gerekçelerle idam edilebiliyorlardı.[18] Sıradan köle sahiplerinin kölelerine muamelesi şeriat hukukunun kısıtlamaları ve kurallarıyla sınırlanmıştı, sultanın başka yönlerden seçkin olan kullarının onun gazabından kaçmak için başvurabilecekleri hukuki bir yol yoktu. Gelgelelim, pratik bir mesele olarak kapıkullarının, özellikle de yeniçerilerin toplu gücü çoğunluğun ayrıcalıkları ve statüsünün korunmasına yardımcı oluyordu. Yeniçeriler ve başka devlet memurlarının ibret olsun diye idam edilmeleri genellikle en yukarıda, daha siyasi mevkilerde olanları etkiliyordu.

Osmanlı'da köleliğe ilişkin anlatı, köleliğin demografisiyle ilgili olarak erkek kölelerin deneyimine ve köle alımında görülen etnisite değişikliklerine odaklanır. Asırlar boyunca süren geniş ölçekli köle alımlarının haritası, genelde imparatorluğun askeri akınları ve fetihlerinin tarihsel rotasını izler. Osmanlı'nın akınları gibi köleliğin etnik olarak izlediği güzergâh da 14. ve 15. yüzyıllarda Güney Slavları ve Yunanlardan, 16. ve 17. yüzyıllarda Avusturya-Germen kökenliler, Macarlar, Kuzey Slavları, İranlılar ve Sahra-altı Afrikalılarına, 18. ve 19. yüzyıllarda Abazalar, Çerkesler, Gürcüler ve diğer Kafkas nüfuslarına doğru ilerlemiştir. Bütün bunların yanı sıra düzensiz bir Afrikalı akışı olmuştur. İstanbul ve kuzeyde bulunan diğer vilayetlerde, "beyaz" köle sayısına nazaran Afrikalı köle sayısının artışı 19. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.

Osmanlı'da köleliğin tarihinde toplumsal cinsiyetin önemi de ciddi ölçüde ihmal edilmiştir. Hâkim anlatı, kadın köleleri elit erkek kölelere ve kölelerin etnisitesine dair hikâyelerin küçük bir parçası olarak ele almıştır. Kadınların kölelik deneyimine odaklanan akademik ilgi çoğunlukla çokeşlilik ve cariyelikle, bunlara ilişkin niceliksel spekülasyonlarla sınırlanmıştır: Kaç erkek çokeşliydi? Erkeklerin kaç karısı ve cariyesi vardı? Erkeklerin yüzde kaçının geniş bir haremleri vardı? Kadınların zorla cinsel olarak kullanılması meselesi, genel olarak sorunsallaştırılmamış, başka toplumsal meseleler ve süreçlerden ayrı olarak ele alınmıştır. Son dönemdeki tarihyazımı bu anlatılmamış, yeteri kadar üzerinde durulmamış hikâyeyi dile getiren önemli istisnalar çıkarmıştır; Peirce'in Topka-



11. "Sultan II. Osman (1618-1622) Veziri Davud Paşa'yla." Yeniçeriler ve esirlerle birlikte. Edwin Binney III, Los Angeles Sanat Müzesi'nde Türk Sanatı Koleksiyonu. Foto © 2009 Museum Associates / LACMA/Art Resource, New York.

pı Sarayı'ndaki Osmanlı hanedanına ilişkin çalışmasının yanı sıra Toledano'nun ufuk açan katkılarını sayabiliriz.[19] Yine de Osmanlı'ya ilişkin anlatının özü eril ve kurumsal bir mantığa bağlı kalmış, köle kadınlar ve kadın cinselliği bu hikâyenin yapısı ve sunumunda tali bir yer tutmuştur.

Osmanlı'nın köle sistemi, İslam öncesinde ve İslami dönemde Yakındoğu ve Akdeniz'de görülen kölelik sistemlerinden geliyordu. Eski Dünya'ya özgü bir uygulama olarak, Batı yarıkürede görülen kapalı, tek ırklı kölelik sisteminden birkaç bakımdan ayrılıyordu.[20] Eski Dünya'ya özgü diğer sistemlerde olduğu gibi, köleler kimi zaman serbest insanlar üzerinde otorite kullanma yetkisine vekâleten sahip oluyordu, Atlantik'teki kölelik sistemlerinin çoğunda ise bu affedilmez bir ihlaldi. Ayrıca bazıları hâlâ başkalarının malıyken yükselmeye başlamış birçok eski köle, kendi hesaplarına otorite sahibi olabilecekleri mevkilere yükseliyordu. Osmanlı ordusunun özgür kökenli mensupları gibi kapıkulu birlikleri de askeri sınıfındandı. Maddi üretimi vergilendiren bir toplumda askeri sınıfı içindeki gruplar (askerler, siviller ve ulema) vergi üretme anlamında üretici değillerdi, bu yüzden de büyük ölçüde tarımsal nüfusun yükümlülüğü olan vergilerden muaf tutulurlardı.[21] Yeniçeriler köle kökenli ve köle statüsünde olmalarına rağmen, servet ve mevki sahibi olanlar da dahil özgür doğmuş Müslümanlar ve gayri müslimler üzerinde yetki sahibi konumundaydılar. 19. yüzyılda siyah köle askerler, kimi zaman Mısır, Fas ve merkezi Osmanlı ordularında hizmet verirken ayrı ya da diğerleriyle eşit olmayan koşullarda çalışmışlardı ama devletin dönüştürücü kaftanına büründüklerinde özgür beyaz ve siyah siviller üzerinde yetkilerini kullanmışlardı.

Köle etnisiteleri ve ırkları geniş kapsamlı ama son derece akışkan, tarihsel bakımdan rastlantısal ve bölgesel bakımdan değişken toplumsal hiyerarşilere tabiydi. Geleneksel olarak (Ortadoğu, Asya ve Akdeniz standartlarına göre) daha açık tenli insanlar, daha koyu tenli olan Sahra-altı bölgesinden gelenlere göre bütün koşullarda olmasa da toplumsal bakımdan daha avantajlıydılar. Genellikle de belli meslekler için şu ya da bu etnik grup ya da fenotip tercih ediliyordu. Gelgelelim İslam hukuku bu tür bir ayrım yapmıyordu. Şeriat hukuku hiçbir ırk ya da etnisiteyi köle olma ihtimalinin dışında tutmuyordu, azat edilme ve toplumsal bakımdan başarılı olma fırsatları da hiçbir ırk ya da etnisiteden esirgenmiyordu. Irkların olduğu kadar etnisitelerin de birbirine karışması yaygın ve hukuka uygundu, gerçi Afrikalı erkeklerin beyaz kadınlarla birlikte ol-

ması yerine, beyaz ve ten rengi açık erkeklerin Afrikalı kadınlarla birlikte olması tercih edilen karışma şekliydi. Ama her zaman bu genel kuralların istisnaları olmuştu. 19. yüzyılın sonlarında ırkla ilgili tutumlar bariz biçimde sertleşirken, azat edilen siyahi kadın köleler evlendiklerinde genellikle başka bir siyahiyle, "ama kimi zaman beyaz biri"yle evleniyorlardı.[22] Bu araştırmanın kapsadığı dönemde, siyahi memurların ya da özgür sivillerin evlenmek ya da cariyelik için Afrikalı kadınların yanı sıra beyaz kadınlar satın almasını ya da beyaz kölelere sahip olmasını engelleyen bir kanun ya da örf yoktu. Birçoğu böyle yapmıştı.

Toplumsal Sınırlar ve Kısıtlamalar

Köle mülkiyetinin olduğu her yerde ekonomik değerlendirmeler köle sahiplerinin davranışlarını belirliyordu. Köle tüketicileri ve onların yararlılıklarına, kalıcılıklarına yatırım yapan kişiler olarak Osmanlı köle sahiplerinin, mallarının faydasını maksimize etme isteği konusunda başka mal sahiplerinden bir farkı yoktu. Kölelerin satın alınması ve bakımı olağan piyasa koşulları çerçevesinde ciddi sermaye harcaması gerektiriyordu. İhtiyatlı köle sahipleri ve köle satıcıları, kölelerinin fiziksel yaralanmalara, gereksiz psikolojik rahatsızlıklara maruz kalmalarını en alt seviyeye indirerek mal varlıklarını oluşturan bu insanların değerini korumaya çalışıyorlardı. Başka yerlerde köle sahiplerinin köleleri üzerinde eksiksiz bir egemenliğe sahip olmasının tersine şeriat, kanun ve görenekler köle sahiplerini sınırlayarak iyi davranmaya yöneltiyordu. Formel kısıtlamalarla ilgili olarak İslam hukuku köle sahiplerinin mülkiyet haklarını gözetme konusunda çok çaba sarf ediyordu ama insan üzerindeki mülkiyetle ilgili olarak kendisini köle sahibi ile köle arasında konumlandırıyordu.

Modern öncesi başka İslami sistemlerde söz konusu olduğu üzere, Osmanlılar arasında da kölenin insan niteliğinin tanınması birçok değişik biçimde gerçekleşiyordu. Hukuk ve kamuoyu sakat bırakma ve aşırıya kaçan fiziksel gaddarlığın sergilendiği eylemlere karşı bir koruma sunuyordu. Köleler halihazırdaki sahiplerin-

den memnun değillerse yeniden satılmayı talep etme hakkına sahiplerdi. Efendi-köle uyumu, hukuk yerine gayri resmi çözümlere başvurulan kayıt dışı alana ait olduğundan, kaç kölenin bu hakkı kullandığı, cevabı belirsiz bir sorudur. 19. yüzyıl ortası itibariyle kölelerin daha girişken olduğuna dair anekdotlara dayalı kanıtlar mevcuttur, ne var ki bu tutumların bir bağlama yerleştirilmesi gerekmektedir. 1840 sonrası dönem, kaçak kölelere sığınma hakkı tanımaktan diplomatik oyunlara, Hint Okyanusu ve Akdeniz'de gemilerin önünün kesilmesine kadar yabancı devletlerin düzenli müdahaleleri yüzünden olağandışı bir dönemdir. İmparatorlukta haklarla ilgili giderek güçlenen bir söylem ve kölelerin görev sürelerinin kısaltılmasının daha fazla gözetilmesiyle birlikte bu baskılar kentli köle sahiplerini kanunların ruhuna uymaya itmiştir.[23] Çoğu durumda ve bu gibi baskıların hissedilmeye başlamasından önce, kölelerin yabancı olmaları mahkemede çözüm bulunması yolunu tıkıyordu. Kölelerin hem dili hem de hukuku bilmemesi adli çözümlerde bir tutarlılık görülmesi aleyhindeki durumlardır.

Davalara konu olan fiziksel kötü muamele örnekleri, kölelerin hukuksal çarelere bir ölçüde başvurabildiğini doğrular. Bu gibi örnekler cemaatin köle sahiplerinin haksız şiddetine karşı galeyana gelmesinin de kanıtları olabilir. Dönemin önde gelen hukukçuları, yani imparatorluğun şeyhülislamları ve şehir mollaları, kendi erkek kölesinin gözünü kör eden köle sahibine ("ahirette korkunç işkenceler ve bu dünyada ağır cezalar – dayak") veya efendisinin haremine sarhoş bir halde bilinçsizce girdiğinde hemen orada öldürülen kölenin sahibine ("günah olması dışında dünyevi bir ayıbı yoktur") veya ayağını erkek kölesine bastıran köle sahibine ("kuvvetle yaptıysa izin verilemez") ya da haremağası yapmak için kölesini hadım eden köle sahibine ("canidir") uygulanacak cezalarla ilgili çok çeşitli soruları cevaplamışlardır.[24]

İslam hukuku, kölelerin hizmet sürelerini kısaltmak için kölelik müessesesiyle pazarlığa girmelerine de kapı aralıyordu. Efendi ve köle arasındaki bu pazarlıkların başında mükatebe olarak bilinen koşullu bir azat sözleşmesi geliyordu. Bu sözleşme efendi ile köle arasında, mahkemede tanıklar huzurunda yapılıp kayda

geçiriliyordu. Köle efendisine özgürlüğünü satın alma bedeli olarak genellikle belli bir süre zarfında belli bir miktar nakit ya da başka bir şey ödemeye söz veriyordu. Zorunlu hizmet gibi mükatebe düzenlemeleri de mutlak köleliği sınırlı, sözleşmeli bir statüye dönüştürüyordu. Köle sahipleri kölelerini kendi gözetimlerinde doğrudan istihdam edip onlara ücret vermeye ya da onların serbest vakitlerinde başka yerlerde çalışmalarına razı oluyorlardı. Köleler üzerinde anlaşılan meblağı kazanıyor, böylece "kendi fidyelerini ödeyebiliyorlardı."[25] Ödemeler parça parça ya da tek seferde nakdi ya da ayni olarak yapılabiliyordu.

Koşullu sözleşmeler kentlerde çok yaygındı, gerçi inşaat, onarım işleri ve zanaat gerektiren üretim için işgücüne ihtiyaç olan her yerde para kazanılabiliyordu. İnalcık 15. ve 16. yüzyıllarda Bursa'daki ipek dokumacılarının koşullu sözleşmelere yaygın olarak başvurduğunu aktarır. Vasıflı köleler "yüz parça tafta" ya da "on brokar üretimini tamamladıklarında" özgürlüklerini kazanabiliyorlardı.[26] Hatta bir erkek köle kendi özgürlüğü karşılığında iki kadın kölenin (cariye) serbest kalması için sözleşme yapmıştı.[27] Mükatebenin öngördüğü değişim, asırlar içinde nakit ödeme ya da çalışma karşılığı özgürlük şeklini almıştı, ancak Osmanlı'da kölelik bir bütün olarak ele alındığında yerel koşullar bu yaygın görünümde farklılıklara da yol açıyordu. Örneğin Öztürk, 17. yüzyıl İstanbul kayıtlarına ilişkin çalışmasında nakit ödemeye dayalı mükatebelerin hâkim anlaşma biçimi olmadığını görmüştür. Yine de nakit ödeme ya da sayılı yıl boyunca hizmet etme hukuki literatürde norm haline gelmiş anlaşma biçimleriydi.[28]

Koşullu sözleşmeler köle sahiplerine bazı avantajlar sunuyordu. 15. yüzyıldaki azat etme atmosferinde İstanbul fatihi Sultan II. Mehmed esir Bizanslılara özgürlüklerini beş yıl içinde kazanma şansı vermiştir. Kısa süreli kölelik o dönemde yaygındı ve bazı çevrelerde beklenen bir şeydi.[29] Ne zaman yapılmış olursa olsunlar, sözleşmeler tutarlı bir düzeyde üretkenlik vaat ediyordu. Ayrıca kölelerini kısa sürede azat etmekten kaynaklanan sermaye kaybını gündeme getirmeksizin cömertlik göstermeleri nedeniyle köle sahibinin itibarını artırıyorlardı. Mükatebe yapan kölelerinse, özgür

kalacakları günü bildiklerinden ve sözleşme süresince yeniden satılmaları mümkün olmadığından, kendilerini daha canla başla çalışmaya vermeleri mümkün olabiliyordu. Şurası kesin ki sahipleri onların huzur bozan davranışlardan ve kaçma fikrinden vazgeçmelerini bekliyordu. Mükatebe koşulsuz azat kadar asil bir davranış olmasa da, köle satmaktan ya da köleleri miras bırakmak üzere belirsiz bir süre zarfında elde tutmaktan çok uzak bir tutumdu. Bu gibi sözleşmelerin sıklığı, başka tür özgürlük vaatleriyle birlikte İslam'ın köleliği değişken ve kalıcılıktan uzak bir durum olarak gördüğünü yansıtır.

Eski Dünya'daki kölelik sistemlerinde, erkek köle sahipleriyle kadın köleler arasındaki cinsel ilişkiler, "âdettendir" ile "beklenebilir" arasında bir yerde durur. Kölelerin cinsel saldırı karşısında savunmasızlığı meselesini şimdilik bir kenara bırakırsak, üst düzey birine yakın olmak himaye görme şansını artırıyordu. Cinsel cazibe, kadın kölelerin sahip olduğu birkaç güçlü bireysel silahtan biriydi. Osmanlı toplumunda efendiler ile kadın köleler arasında cinsel ilişkiler, bu ilişkilerden çocukların doğması sık karşılaşılan bir durumdu. Bu tür ilişkilerin ve sonuçta ortaya çıkardıkları hukuki (çoğu babalık ve/veya mirasla ilgili) karmaşıklıkların çok sayıda fetvada ve yorumda rastlandığına göre sık yaşanması, dönemin hukukla ilgilenen zihinlerinin bu gibi sorunlarla epey uğraştığını düşündürür.[30] Bu gibi karmaşıklıkların çıkması ihtimali erkek köle sahiplerini caydırmıyordu. Hukuk onların cinsel yararlanma hakkını destekliyordu. Hukukun dayanağı Kuran'da bir efendinin "anlaşmalarının sahip kıldıkları", yani mutlak olarak sahibi olduğu kadın kölelerde cinsel hakkının bulunduğunun tanınmasıydı.[31] Kuran'da verilen izin sorunlu bir uygulamayla ilgili mecburi bir kabuldü. Şeriat hukukunda, Kuran'daki bu kuralın, Hz. Muhammed'in ilgili hadisleriyle birlikte hesaba katılması bu kabulün altını çiziyordu.[32]

Erkeklerin babalığı kabul etmesi, doğan çocuğun babası köle annenin sahibiyse, tıpkı özgür bir eş ve yavrusu için olduğu gibi köle anne ve çocuk için de toplumsal bakımdan belirleyiciydi. Köle sahibi babalığı kabul ederse, köle bir anne ile efendisinden doğan çocuk statüsünü babasından alıyor ve özgür oluyordu.[33] Baba,



12. "Avrat Pazarı ya da Esir Pazarı." Robert Walsh ve Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt (Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.)

köle annenin sahibinden başka biriyse çocuk statüsünü anneden alıyordu. Bu durumda, hem anne hem çocuk azat edilene kadar köle olarak kalıyorlardı. Azat edilmeleri, köle sahibi tarafından kadın kölesinin özgür bir erkekle ya da başka bir köleyle evlenmesine müsaade edildiğinde ya da kadın buna zorlandığında gerçekleşiyordu. Ama bir köle sahibinin onayı ve izni olsa bile, kölenin efendisi olmayan bir babanın özgür statüsünün ve babalığı kabul etmesinin köle sahibinin devam eden mülkiyet haklarını değiştirmek gibi bir etkisi olmuyordu. Köle kadının evlenmesine izin veren köle sahibi cinsel haklarını kadına teslim etmiş oluyordu ama hepsi buydu. Kadının çocukları bir zamanlar annelerinin olduğu gibi köle sahibinin malıydı.

İstikrarlı hane ve mahalle ortamlarında bütün kadın-erkek ilişkilerinin yakından izlenmesi, efendilerin babalığı reddetmelerini imkânsız hale getirmese de zorlaştırıyordu. Osmanlı toplumunun doğurganlık ve üremeye verdiği değer, yasal evliliklerin dışında

doğmuş çocukların gayri meşru damgasına maruz kalmaması, köle sahiplerinin babalığı reddetme ya da babalıktan kaçma ihtimalini tekeşli ya da köle sahipliğinin olmadığı toplumlara nazaran azaltıyordu. Yine de topyekûn ret, köleyi çabucak satmak ya da kadın köleyi başka bir erkekle zorla evlendirmek de sorumluluktan kaçmak için başvurulan çareler olabiliyordu.[34] Babalık ve çocuğun vâris olarak statüsü çok sık gündeme geldiğinden görüş bildirilen çok sayıda fetvada bu gibi olasılıklar ele alınır. 18. yüzyılda Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah'ın bir fetvası, köle X bir başkasına satılıp da satışının üstünden altı ay geçmeden doğum yaptıysa doğan çocuğun bir önceki efendisinden olduğunun kabul edileceğini belirtiyordu. Bu anne, çocuğunun statüsü güvenceye alındığı ya da özgür kalacağı için rahatlayabilirdi. Ne var ki, annelik görevini yerine getirebilmesi ya da çocuğuna yakın olabilmesinin bir garantisi yoktu. Bu gibi vakalarda anne yeniden satılabilir ya da tümüyle bu tablonun dışındaki biriyle evlendirilebilirdi.[36]

Köle sahibi babalığını kabul ettiğinde, çocuk henüz doğmamışsa ya da efendinin ölümünden sonra doğarsa (efendi hamileliğin kendisinden kaynaklandığını kabul ettiyse) çocuk taşıdığını göstermesi köle annenin statüsünü yükseltiyordu.[37] Hz. Muhammed'in sık sık alıntılanan bir hadisine göre "çocuğu o kadını özgür kılmıştır",[38] anne (ya da bebek bekleyen anne) satılıp, sahibinden ve çocuğundan ayrılmayacaktı. Ayrıca sahibinin ölmesiyle birlikte özgür kalacaktı, tabii efendisi onu daha önce azat etmezse.[39] Ne var ki köle sahibi babalığı kabul etmiş olsa bile, Osmanlıcada verilen ismiyle *ümm-i veled* (efendinin evladının köle anası) çocuğu karşısında, çocuk bekleyen özgür bir kadınla aynı konumda olamıyordu. Azat edilmediği sürece, köle ana bebeklik çağında çocuğuyla birlikte kalabilmek için şeriatın kurallara bağladığı hızanet (sütanalık) hakkından yararlanamıyordu.[40] Bahtında çocuğundan ayrı düşmek olabiliyordu. Oysa hızanet hakkı kurallarına göre özgür kadınlar (evli, kocalarından ayrı ya da boşanmış olsunlar) yavrularının ilk yıllarında onun başlıca bakıcısı olma hakkına sahiplerdi. Bu rolün bir sonucu olarak anneler, çocuklar buluğ çağına erişinceye, genelde erkek çocuklar yedi, kız çocuklar dokuz yaşına gelin-

ceye kadar babadan bakım parası (*nafaka-i hızanet*) alma hakkına da sahiplerdi.[41]

Evladı tanınan köle anne satılıp çocuğundan uzaklaştırılamayacak olsa da, resmi bir eşin konumuna yaklaştığı görüşü savunulamaz. Efendisi onu satamayabilirdi ama sahibi olduğundan canı kimi isterse onunla evlendirebilir, kadının yeni kocası da sahibinin evinden ve çocuğundan uzakta bir yerde yaşıyor olabilirdi. Bir ümm-i veled sahibinin evinde kalırsa, başlıca görevi çocuğuna analık etmek değil, efendisine kölelik etmekti.[42] Bu gerçeklik, *coitus interruptus* (*'azl*; cinsel ilişkinin sonunda erkeğin geri çekilmesine dayanan gebelik önleme yöntemi) uygulaması konusunda kadın köleler ve özgür kadınlar arasında görülen farklılıkta ortaya çıkıyordu. Hukuken evli bir kadın yalnızca kocasıyla cinsel ilişkide bulunabilme, onunla cinsel tatmin yaşama değil, aynı zamanda çocuk doğurma amacıyla cinsel ilişkide bulunma hakkına da sahipti. *Coitus interruptus* hukuken izin verilen bir uygulama olsa da, ancak kadın kabul ederse uygulanabiliyordu. Köle kadınların böyle bir hakkı yoktu, dolayısıyla ümm-i veled statüsü kazanma ve özgürleşme umutları en baştan suya düşebiliyordu.[43]

İslami miras hukuku da ümm-i veledin özgürleşme ihtimalini suya düşürebiliyordu. Köle kadının azat edilmesi açık bir koşul değildi. Azat edilme, genelde sunulduğu üzere köle sahibinin tanımasıyla otomatikman gerçekleşmiyor, köle sahibinin mülkü üzerindeki iddialar ve yasal vârislerinin kişisel eğilimleriyle engellenebiliyordu. Gönülsüz vârisler ve miras hukukunun sürprizleri bir köle sahibinin en içten niyetlerinin önüne geçebiliyordu. Köle sahibinin ölümü sonrasında köle kadının statüsünü doğrulayacak başka bir tanık da yoksa, vârislerin vasiyetnamedeki babalık ilanını reddetmesi köle bir kadının bütün umutlarını yerle yeksan edebiliyordu. Geride kalanların, yasal vârislerin sayısını sınırlamak ve/veya bütün mal varlıklarını elde tutmak için başvurduğu bu gibi taktiklere, modern mahkemelerde de sık rastlanır. Osmanlı bağlamında, müstakbel ümm-i veledin bebeği hâlâ annesinin karnındaysa, bebek ölü doğmuşsa ya da babasından önce ölmüşse ya da çocuk hâlâ bebeklik çağındaysa, geride kalanların babalık iddialarını reddet-

meleri ve sözlerine inanılması daha muhtemeldi. Hukuk istediğini söyleyebilirdi ama evin ve hanenin neredeyse kutsal görülmesi, hane mensupları etkin ve dürüst bir işbirliği göstermiyorsa hukukun erimini kısıtlıyordu.

Mülkün yetersiz olmasının doğurduğu ikilem, bütün hak sahiplerini ve vârisleri etkiliyordu ama en ağır yük de azat edilmeyi ya da ölen efendisinin hanesinde yaşamayı sürdürmeyi bekleyen kölenin omuzlarına düşüyordu. Efendinin ölümü üzerine azat edileceği vaat edilen köleler (*müdebber*) bile, ölenin mülkü, vaat edilen bir kölenin piyasa değeri çıktıktan sonra, mevcut borçları ve mirasçıların paylarını karşılayamıyorsa risk altındaydı. Her yetişkin özgür Müslüman gibi, bir köle sahibi de seçtiği kişilere nakit, mal ya da gayrimenkul bıraktığını belirten yazılı bir vasiyetname bırakma hakkına sahipti. Bırakılan malların değeri, toplam mülkün mahkemelerce belirlenen net değerinin üçte birini aşamazdı.[45] Kuran'da çeşitli akrabaların miras hakları dile getirildiğinden, dolayısıyla bunlar zorunlu vârisler olduğundan, o vârislerin üçte iki oranındaki hisselerinin, ölen kişinin vasiyetinde bıraktıkları dağıtılmadan önce teslim edilmesi gerekiyordu. Örneğin ölüm döşeğindeki bir köle sahibi kölesini özgür ilan ettiğinde, bu, kölenin değeri oranında bir vasiyet sayılıyordu. Konumlarına itiraz edilmeyen ümm-i veledlerin, ilan edilmeksizin özgür olma hakları vardı ama kendilerine özgürlük sözü verilen sıradan kölelerin böyle bir hakkı yoktu, dolayısıyla ümm-i veledlerin ilk alım fiyatının ölen kişinin vârisler dışındakilere bırakabileceği üçte birlik miras dilimi içinde sayılmaması gerekiyordu. Gelgelelim ümm-i veledin –bu statüyü edindiği dönemde mülkün durumuna bağlı olarak– haklarının teslim edilmesinde bazen sorun çıkabiliyordu. Ölen köle sahibi, ümm-i veledin hamileliği, doğum yapması ve kendisinin çocuğun babası olduğunu kabul etmesi öncesinde büyük borçlara girmişse, mirasçıları, miras bırakılan mülkün yetersiz olması halinde her tür köleye yaptıkları gibi, ümm-i veledin satılması hakkını talep ediyorlardı.

Bir köle sahibinin babası olduğunu kabul ettiği bir çocuk ve onun annesi (*ümm-i veled*) özgürdü. Bu çocuk babasının mül-

künden bir oğula ya da kıza düşecek payı alma hakkına sahipti. Gelgelelim köle bir kadın ümm-i veled olarak tanınmazsa, çocuğu köle sahibinin ailesinin yanında köle olarak kalabiliyordu, annesiyse başka bir yere, başka bir efendiye gönderilebiliyor ya da zorla evlendirilebiliyordu.[46] Köle sahibi olma etiğine dair İslami kurallar köle sahiplerine kölelerini satma tehdidinde bulunmaktan bile kaçınmalarını salık veriyordu, aksi takdirde kölenin sadakati zedelenirdi.[47] Ama bir miras tasfiye edilinceye kadar, verilmiş söz yalnızca bir sözdü. Dile getirilmemiş bile olsa başka bir yere gönderilmesi ihtimali her köle için her zaman vardı. Mülk paylaşımının çekişmeli bir iş olduğu, sözlü kanıtların sorun çıkardığı dikkate alınırsa, vaat edilen bir azat koruma sağlamıyordu.

İnsan olarak kölelerin belli bir hukuksal konumlarının olması onların, kendilerini yeterince beslemeyen ya da başka biçimlerde suiistimal eden efendilerine karşı getirilen suçlamalara katılmalarını sağlıyordu. Niyet edilmemiş azatla ilgili hukuki kurallar da köle sahiplerinin haklarına darbe indiriyordu. İslam'da boşanma sözü olan "Boş ol"u ağızlarından çıkardıklarına pişman olan kocalar gibi, köle sahiplerinin ağızlarından çıkan sözlerin de hukuki bir gücü vardı. Sarhoşken, kızgınlıkla, şaka niyetine ya da sözcüklerini dikkatle seçmeksizin bir azat sözünü ağzından çıkaran efendiler sözlerini bir daha geri alamıyordu.[48] Bazı köle sahipleri ve bazı kocalar niyet edilmeyen azatla ve boşanmayla ilgili kurallar sonucu boş bir eve uyanabiliyorlardı; tabii bu kuralların geçerli olması için bu açıklamanın tanıklarının olması veya köle sahibi ya da koca tarafından kabul edilmesi gerekiyordu.

Sözcükler söz konusu olduğunda, sıklıkla şeyhülislama ya da taşrada yerel müftülere belli bir sözcük diziminin, geçerli bir azat cümlesi oluşturup oluşturmayacağı soruluyordu. Bugüne kalan fetvalar, bu gibi anlaşmazlıklarda meselenin çok önemli olduğunu ortaya koyar. Bu fetvalar efendi sınıfına mensup olmanın hukuku iyice kavramış olmak anlamına gelmediğini, efendilerin kendi konuşma alışkanlıklarını o kadar bile iyi kavramadıklarını ortaya koyar: "Erkek ve kadın köleleri olan Zeyd (fetvalarda soru soran hep bu isimle anılır), 'Bunların hiçbiri köle değildir, özgürdürler' derse

sahip olduğu köleler azat olurlar mı?" sorusuna şeyhülislamın verdiği cevap "Evet"tir. Efendisinin "Sen benim oğlumsun" dediği bir köle de hemen azat oluyordu. Ama benzetme yaparak ya da atıfta bulunarak kullanılan ifadeler, örneğin "O benim karım gibidir", "Sen benim oğlum gibisin", "Oğlum, gel buraya" Osmanlı içtihadına göre söz konusu kölelerin azat edilmesine sebep olmuyordu.[49] Efendisinin pahalıya mal olacak bir dil sürçmesini yakaladığını düşünen kölelerin ve iyi niyetli (ya da kötü niyetli) gözlemcilerin ne kadar umutlandıklarını hayal edebilirsiniz.

Kuran ilkelerine, hadislere ve halk arasında yaygın deyişlere dayanan bir İslami cemaat etiği efendi sınıfında alicenaplığı teşvik ediyordu: "Onlara [kölelerine] yediğinizden yedirmeli, giydiğinizden giydirmelisiniz. Taşıyamayacakları kadar ağır yükler yüklememeli, yüklerseniz de yardım etmelisiniz."[50] Bir de "Allah size onların efendisi olmayı nasip etmiş, onlara da sizin efendiniz olmalarını nasip edebilirdi."[51] Köle sahipliğiyle ilgili Osmanlı İslami söylemi bu insani beklentilere dayandırılmıştı. Mahkeme kararlarının uygulamalarında ve efendi-köle ilişkilerindeki açmazlara dair sürekli görüş beyan etmek zorunda olan müftülerin görüşlerinde de yankısını buluyordu. Yine de, iradi bir etik ve zaman zaman yargıdan çıkan kararlar zalimliğe karşı bir güvence değillerdi, yalnızca onu denetim altında tutmaya yarıyorlardı. Oturmuş cemaatlerde ve kentlerdeki mahallelerde köle sahipleri itibarlarını daha fazla gözetme eğilimindelerdi. Bu gibi ortamlarda mahkemeler bilinen oluşumlardı, kadrolar değişmiyordu; şikâyetleri dinlemeye hazırdılar; yaklaşık on bini aşan kadı sicili bu duruma tanıklık etmektedir. Demografik istikrar ve barış dönemine özgü bir idarenin görüldüğü koşullarda, kölelerin kural olarak insani muameleyle karşılaşması daha muhtemeldi. Savaş dönemlerinde ve imparatorluğun sorunlu sınır bölgelerinin yanı sıra eşkıyalığın alıp yürüdüğü bölgelerde ise insani uygulamalar en iyi ihtimalle gelip geçiciydi.

Köleliğin ev içi biçimlerinin, özellikle üst sınıflarda nispeten yumuşak olması ve idealler ile gerçekliğin uyumu konusunda iyi niyetli düşünceler kölelik uygulamalarıyla ilgili popüler imgeyi sterilize etmiştir. En ölümcül işlerin bölgesel, dönemsel ve genellikle

gözden ırak bir nitelik taşıması (Anadolu ve Sahra'da madencilik, Irak ve Kuzey Afrika'da su diplerinin taranması, Akdeniz'de kürek mahkûmluğu) bu iyicil bakış açısının gelişmesini sağlamıştır. Şu da var ki, bu gibi mesleklerde çalışan kölelerin dayandığı zorluklar erken modern dünyada angarya işler yüklenenlerin ve teknik olarak özgür başka işçilerin belleri bükülesiye çalıştırılmasından özde pek de farklı değildir. Birçok Avrupalı Osmanlıların ürkütücü kadırgalarını bile Fransa ve İspanya'nın kadırgaları ve denizci zindanlarından daha insani (erken modern standartlara göre) buluyordu. Slade'in Fransa'nın adı çıkmış Toulon hapishanesindeki köleler ve hükümlülerin İstanbul'daki Hıristiyan esirlerden "yüz kat daha berbat" durumda olduklarını ileri sürmesi gibi iddialar abartılıydı. Hele bunun bütün dönemler ve imparatorluk kıyılarındaki bütün limanlar için geçerli olduğunu ileri sürmek iyice abartılı olur.[52] Ne var ki tarihçiler Osmanlı ve Osmanlı-Berberi kadırgalarındaki, korsan gemilerindeki muamelenin, buralarda ölenlerin, ölmeye yüz tutanların ve aç kalanların ev içi köle sahipleri ve sistemi aklamaya çalışanların görüş, hatta bilinç alanı dışında kaldığını hesaba katmalıdır.

Kölelik sisteminin ev içindeki kalbine yaklaştığımızda, saraydaki odalıkların ve devşirme iç oğlanların eğitimi Akdeniz'deki kölelik sistemlerini Atlantik'teki uygulamalara nazaran daha iyi bulanlar açısından bir başka kör nokta oluşturur. Saray eğitiminin nihai ürünü olan saraylılar ve harem sakinlerinin o zarafet dolu, kendilerini geri planda tutan tavırlarının arkasında çoğunlukla esir alınmalarının ve denetiminin ağır darbeleri vardı. 18. yüzyıl öncesinde kul sisteminin zirvede olduğu dönem açısından bu özellikle geçerlidir. Saray kölelerinin eğitimi Topkapı Sarayı'nın suru andıran duvarlarının ardında gerçekleşse de o dönemde yaşayanlar genç esirlere uygulanan sert muameleye tanıklık etmişlerdir. 17. yüzyılın başlarında Venedikli Ottaviano Bon haremde davranışları kusurlu bulunan kadınların "denetçileri tarafından aşırı derecede dövüldüğünü", devşirilen oğlan çocukların, "imparatorluğun büyük isimlerinin nüvelerinin"[53] de benzer şekilde ağır dayaklara maruz kaldığını, genellikle de kendilerini eğitenler-

den dayak yediğini iddia etmiştir.[54] Habsburg elçisi Busbecq'in 16. yüzyıl sonunda Kanuni Sultan Süleyman'ın sarayını ziyareti sırasında o kadar büyük bir hayranlıkla takdir ettiği disiplinli birlikleri ortaya çıkaran, muhtemelen eğitimcilerin bu sertliğiydi. Elçi şöyle diyordu: "En dikkate değer grup birkaç bin kişilik yeniçeri birlikleriydi... o kadar hareketsiz duruyorlardı ki benden biraz uzak olduklarından bir anlığına canlı insanlar mı, yoksa heykeller mi diye kuşkuya kapıldım."[55] 1573'te imparatorluğu ziyaret eden bir Fransız elçisi "heykellerden oluşan duvar" karşısında benzer bir hayrete kapılmıştı, binlerce Osmanlı askeri ve saraylısı "bu şekilde, hiç konuşmadan, kıpırdamadan yedi saatten fazla hareketsiz durmuştu." Elçi "Şurası kesin ki bu disiplini ve itaati anlamak neredeyse imkânsız" diyordu.[56] Bu "disiplin ve itaati" ortaya çıkaran eğitim ve telkin biçimleri, araştırmamız sırasında incelenmiştir. Ama burada, sultanın hizmetkârlarına dair geride kalan bütün görüntüler arasında, saray kölelerinin hukuki durumu ve geçtikleri yolla ilgili en aydınlatıcı imgenin sopalı yetişkin erkeklerin arasında büzülmüş küçük devşirme çocukları gösteren renkli bir minyatür olduğu söylenebilir.[57] Gelgelelim, Şark'ın farklılığı düşüncesine kendimizi kaptırıp gidiyorsak kısa süre öncesine kadar bütün dünyada çocukların ve bağımlı konumundaki insanların eğitiminin genellikle sopalı yetişkinler tarafından verildiğini hatırlamakta fayda var.

Saraylı olmayan köle sahibi hanelerde örgütlenmeyle ilgili tavır neredeyse sarayınki kadar şeffaflıktan uzak ve yanıltıcı olabilir. Toplumun zengin mensuplarının evleri Müslümanların bayramlarında, aileye özel önemli kutlamalarda komşulara ve ahbaplara açık olsa da, ev hayatının, aile ilişkilerinin büyük bölümü evde, genellikle de evin iç kısmında geçerdi. Kentte halkın yaşadığı semtlerin demografik yoğunluğu yoksullara mahremiyet fırsatı pek tanımıyordu. Orta ve üst sınıfların evleri ve köşkleri ise ayrı bir meseleydi. Hanelerdeki kölelerin disipline edilmesi (aldıkları cezaların adilliği ya da gayri adilliği) küreklerinin başındaki forsalar ya da Osmanlı erkeği olma yolunda yürüyen kapıkulu gençleri kadar gözlerden uzak olabiliyordu.

Köleliğin Sınırları

Köleliğin en az açığa çıkan mekanizmalarından biri de köleleştirme eyleminin kendisidir. Kaba kuvvet köleleştirme ve köleleri nakletme mekanizmasının yağıydı. Yola koşulan köleler en iyi ihtimalle zorla yürütülüyor, kendilerine çok az yiyecek ve kirli su veriliyor, üstleri başları açık bırakılıyor; pislik, hastalık ve katıksız bir korkuya maruz kalıyorlardı. Karadeniz'de esir alınanları nakilleri sırasında görenler esirlerin berbat görünümü karşısında hayrete kapılmışlardır. 17. yüzyılda Sir John Chardin "yarı çıplak, paçavralar ve pislikle kaplı kadınlar ve çocukların" güneye gönderilmek üzere bir gemiye yüklendiklerini anlatmıştır. 19. yüzyılda bir yolculuğun sonunda kölelerin karaya çıkarılmasına dair bir anlatıda da hikâye benzerdir, Karadeniz'deki "köle ticareti güzergâhı"nda yapılan yolculuktan sağ çıkan yüzlerce kadın limana kirli, paçavralar içinde, görünürde açlıktan kırılır bir halde varmışlardır.[58]

Aralarında iki yüzyıllık bir zaman dilimi bulunan bu iki anlatı, kızların sağlık durumunu geçiştirip, haremdeki güzellerle ilgili imgelere uygun düşüp düşmedikleri üzerine kafa yormaya girişir. Chardin "kadınların güzelliklerinin göz kamaştırdığı"nı düşünürken, 19. yüzyıldaki gözlemci gördükleri karşısında hayal kırıklığına kapıldığını itiraf etmiştir. 19. yüzyıl ortası öncesinde, Batılı erkeklerin İslami Doğu'daki kadınlara bakışının, çoğunluğu erkek yerli gözlemciler ve tüketicilerin bakışlarından öz itibariyle çok da farklı olmadığını dikkate almak gerekir. Kadın bedenlerinin nasıl dağıtılacağına karar veren ağırlıklı olarak Osmanlı, Ortadoğulu, Afrikalı ve Avrasyalı erkeklerin bakışıydı.[59] İçeriden bakanla dışarıdan bakanın bakışlarının uyuşması, sahipliğe özgü ortak bir duruşu akla getirir; biri daha gerçektir, diğeriyse salt heveslidir. Osmanlı gerçeklikleriyle ilgili olarak ise, kötü muamele görmüş beyaz kadın esirler (muhtemelen en değerli ve tercih edilen kadın köleler), metropoldeki köleliğin görünmeyen tarafını olduğu kadar, imparatorluğun kendine dönük algısını ve imparatorluğu savunanları besleyen gerekçeleri gözler önüne serer. Mısırlı bir avukatın Kahire'de köle sahibi bir müvekkilini savunurken söylediği gibi: "Kaçı-

rılan birini sefaletten mutluluğa, açlıktan rahat bir hayata götüren, paçavraların yerine ona güzel kıyafetler giydiren, ona para veren, hem kendi dininin hem insaniyetinin gerektirdiği bir iyilikle ona davranan bir adamın suçu nedir?" Avukat şöyle devam ediyordu: "O köleleri ticaret ya da kâr amacıyla satın almadı."[60] İtibarsızlık ve kapitalizm arasındaki bağlantı, inkâr söylemi ve İslami kültürün ahlaken üstün olduğundaki ısrarla uyumludur.[61] 1871 tarihli bir İngiliz seyahat kılavuzu, Britanya'nın o dönemdeki sömürgeci konumunu yansıtmaktadır. Okurlarına yeni esir alınan beyaz kadınları nelerin beklediğini aktaran kılavuz, Ortadoğuluların kullandığı "böylesi daha iyi" argümanını rahatça desteklemektedir: "Çehreleri solgun, hiçbiri de iyi görünmüyor. Ama her gün yapılan Türk hamamı, güneşten korunmak, iyi beslenmek mükemmel bir bünyede kısa sürede harikalar yaratır."[62]

Afrika'dan çıkıp Akdeniz dünyasına gelmenin, neredeyse Atlantik ticaretinde izlenen rotalar kadar ölümcül olduğu son dönemde anlaşılmaya başlamıştır.[63] Sahra çölünü aşan ve Hint Okyanusu'na uzanan ticaretle ilgili giderek genişleyen literatür Ortadoğu'daki sistemin iyiliği üzerine rahatlatıcı efsaneleri rafa kaldırmaktadır. Sahra'yı aşıp Kuzey Afrika'nın dünyaya açıldığı başlıca noktalar olan Mısır, Libya (Trablus) ve Fas'a ulaşan yollar çetin ve uzundu, bu yollarda zalim bir disiplin hem doğal hem insan kaynaklı tehlikelerle birleşiyordu ki bunlar arasında Sahra-altı bölgelerden gelen Afrikalıların yeni ortamlarında hastalıklara yenik düşmeleri de vardı.[65] Köle tacirlerinin Sudan ve Batı Afrika'nın kuzeyine sürülen esirlere reva gördüğü berbat muamele Atlantik'teki köle ticaretinin karada sebep olduğu dehşetten pek de farklı değildi. Esirlerin yakalandıkları noktadaki ölümler ve yaralanmaların hesaplanması da olanaksızdı. "Başarılı" bir biçimde nakledilmiş siyahi Afrikalıların yüksek ölüm oranları ahlaki vurdumduymazlıkla ilgili başlı başına bir derstir. Esirler gidecekleri yerlere vardıklarında, özgür işçiler kadar beslenip bakılsalar dahi, Afrikalıların az çok doğal nedenlerden ölüm oranları olağanüstü derecede yüksekti. Bu konudaki kanıtların çoğu 18. ve 19. yüzyıllardaki raporlara aittir, fakat daha önceki yüzyıllarda esirlerin durumunun daha iyi oldu-

ğunu düşünmemiz için bir neden yoktur. Aslına bakılırsa ortaçağa ait kaynaklar da benzer bir felaket hikâyesi anlatır.

Afrikalılar arasında kölelerin (doğal nedenlerle) erken ölüm oranları, 19. yüzyılda bu gibi olayların en sık görüldüğü Mısır ve Kuzey Afrika'da tıpla ilgilenen kişiler için bir muamma olmayı sürdürmüştür. Gelgelelim, daha açık tenli "Habeşler" de dahil olmak üzere siyahi kölelerin korku ve panik yaratacak denli yüksek ölüm oranları hiç de şaşırtıcı değildir. Halifelerin Bağdat'ı yönettiği devirlerden beri bu gerçek gayet iyi bilinmektedir. Köle ticaretiyle ilgilenen Ortadoğulular için (Arapça, Farsça ve Türkçe olarak 19. yüzyıla gelene dek tekrar tekrar değişik versiyonları kaleme alınmış) yedi yüzyıllık alıcı kılavuzlarında Sudan bölgesinden gelen Afrikalıların "anayurtlarından ayrı düştüklerinde" hastalıklara açık hale geldikleri uyarısı tekrarlanmıştır. Bu kılavuzlarda Habeşistanlı esirlerin, ev hizmetkârı olarak aranmalarına, kadınlarının cariye olarak istenmelerine rağmen "bünyelerinin zayıf olduğu" ve yeni ortamlarında "uzun süre yaşayamadıkları" da belirtilmiştir. [66] Leyla Saz'ın 19. yüzyıl sonlarında –babasının kendisine ve kız kardeşine hediye ettiği– Afrikalı iki köle kızın kısa hayatlarına dair sıcak hatıraları en iyi koşullarda bile esirlerin hayatlarının pamuk ipliğine bağlı olduğunu doğrular. Küçük Yekta ve Yasemin Akdeniz'deki yolculuktan sağ çıkmış ama İstanbul ve Rusçuk'un ayazına dayanamamışlardır.[67] Melek Hanım da 19. yüzyıl ortasında Afrikalı kölelerin ölüm oranları konusunda benzer şeyler yazar. Ne var ki bu rahatsızlıkların kölelere özgü olmaması ihtimali de vardır. Melek Hanım'ın kendi küçük oğlu da aynı dönemde hastalığa yenik düşmüştür.[68] 1830'larda, Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın (1805-1848) yeni kurduğu ordudaki siyahi askerler arasında hayret verici derecede yüksek ölüm oranları bu projeden vazgeçilmesine yol açmış ama siyahi köle ithalatı devam etmiştir.[69]

İnsanın aklını başına getirmesi gereken gerçeklikler karşısında, köle satın alanlar ve kölelerin vardığı kentlerde onları kabul eden diğer insanlar, kendilerini kölelerin maruz kaldığı kaba muamelenin ve olumsuz koşulların, tabii eğer bunu düşünme gereği hissederlerse, tesadüfen ya da Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğine

ikna ediyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Mısır'da, Fas'ta ya da İran'da köle emeğinin üst sınıflardaki tüketicileri, aralarında kölelere ve astlarına kötü muamele edenlerin başka bir toplumsal kesimden oldukları iddiasında bulunabiliyorlardı. Üst sınıf Osmanlılar, özellikle de merkezi hükümetle bağlantılı olup İstanbul âdetlerini benimseyen, Osmanlı terimini sınırlı anlamıyla, yani imparatorluğun rafine, üst sınıf Müslüman ve Osmanlı Türkçesi konuşan kesiminin liderliğini belirtmek için kullananlar, bu gibi işlerden sorumlu olanların gerçek Osmanlı olmadığını da söyleyebiliyorlardı. Yanılıyorlardı.

19. yüzyıldaki eleştirilere, en başta da köleliğin kaldırılmasını savunan İngilizlere cevaben, dönemin başlıca Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı siyasi oluşumlarını temsil eden Osmanlıların yanı sıra Mısırlılar, Faslılar ve İranlılar, Müslümanların kabul ettiği şekilde köle sahibi olmanın başka köle sistemlerinden farklı olduğunu, zira İslami ve göreneksel kısıtlamalara göre işlediğini savunan bir görüşü benimsiyorlardı.[70] 19. yüzyılda Osmanlı sistemini savunanlar (bugünkü yorumların epeyce bir bölümü de onları izler) Osmanlı'daki köle sisteminin Parish'in deyimiyle "birçok sistemden oluşan bir sistem"[71] olduğunu belirtiyor ama haklı olarak ev içi köleliği bu sistemin damgasını vurduğu kölelik biçimi olarak ayrı tutuyorlardı. Çoğu yorumcu, hâkim kölelik tarzının görece ılımlı yanının, tarım köleliği gibi ev içi köleliğe dahil olmayan kölelik biçimlerinin tiksindirici yönlerine ağır bastığı görüşünü benimsiyordu.

Tarihyazımı literatürünün büyük bölümü aslında, ev içi kölelik olarak anlaşıldığı biçimiyle köleliğin genellikle ılımlı ve geçici olduğu varsayımına katılır.[72] Birçoğu İslam'a ya da Osmanlı'ya sıcak bakmayan Avrupalı gözlemciler, gözlerinin önündeki bölgeler ve durumlarda köleliğin ılımlı bir nitelik taşıdığını doğrulamışlardır. Osmanlı'nın elinde kölelik Charles White'ın ileri sürdüğü gibi "katıksız bir mutluluk" olmayabilirdi ama ilk elden birçok gözlemciye göre Osmanlı döneminde Doğu'da ev içinde köle sahipliğinin o kadar ılımlı yönü vardı ki, Amerika'daki "kırbaçlı efendiler"e benzetilmeyi hak etmiyordu. Toledano, Osmanlı'da kölelik sisteminin



13. Osmanlı Teselya'sında Larisa'da pazar yeri, orta sınıftan Afrikalı özgür erkeklerle. J.L.S. Bartholdy, *Voyage en Grèce, fait dans les années 1803 et 1804,* Almancadan çev. A. Du Coudray, 2 cilt (Paris: Dentu, 1807).

olumlu yönleri üzerinde duran ekolün varsayımlarına ve duruşuna karşı koymuştur ama 19. yüzyılda genelleşmiş bu görüşün aksini iddia etmek, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi vilayetleri söz konusu olduğunda zordur.[73]

Özgürleşme ve Azat Edilme

Yeni Dünya'daki daimi kölelik bağının tersine, Osmanlı dünyasında kölelerin statüsü dinamikti ve birçok bakımdan da tarihsel gelişmelere bağlıydı. Savaş zamanlarında, 17. ve 18. yüzyıllarda doğu ve batıdaki sınır bölgelerde yaşayanların tamamı bir yıl esir alınır, ertesi yıl serbest bırakılırdı. Savaşan taraflardan esir alınanların kitlesel olarak serbest bırakılması, Osmanlılar ile o zamanki hasımları arasında imzalanan antlaşmaların ayrılmaz bir parçasıydı. Avusturya, Venedik, Rusya ve İran'la esir değiş tokuşu periyodik olarak imparatorluk çapında duyurulurdu.[74] Her iki taraftan köle sahiplerine, alınan esirleri belirlenen toplama noktalarına tes-

lim etmeleri buyurulurdu ama birçok kölenin esareti teknik olarak serbest kalmasının ardından yıllarca devam ederdi.[75] Batı cephesinde, sınırın Avrupa yakasında, Temeşvarlı Osman Ağa, 1688'de Avusturyalıların Lipova'da esir aldığı on yedi yaşındaki bu Osmanlı zabiti, fidyesi neredeyse hemen ödense de serbest bırakılması on bir yıl boyunca reddedilmişti. Karlofça Antlaşması'nda (1699) savaş esirlerinin derhal takas edilmesi söyleniyordu, fakat bu iş her yerde ağırdan alınıyordu. Osman'ın hatıratı birçok Osmanlı Müslümanının yasadışı olarak esir tutulduğunu açıkça ortaya koyar. Yine de her cephede olduğu gibi orada da bütün esirler memleketlerine dönmeye can atmıyordu.[76]

Osmanlılar arasındayken ihtida etmiş Hıristiyanlar ve Hıristiyanlığı seçmiş olup da yeni din kardeşlerinin yanında kalmayı tercih eden Müslümanlarla ilgili hukuki istisnalar mübadele kurallarına dahil ediliyordu. Her iki tarafta da din değiştirenler genellikle memleketlerine gönderilmeyi reddediyorlardı ama Osmanlı-Avrupa çatışmasının uzun tarihinde, Osmanlıların genellikle savaş esirlerinin kalplerini ve dimağlarını kazanmakta üstün geldiği görülür. Osmanlı'nın zaferler kazandığı şanlı dönemden epey sonra, 1690 gibi geç bir tarihte Avrupalılar "Osmanlı Ordusu'nda tam teşekküllü birkaç Fransız alayı olabileceğini anladıklarında" utanmışlardı.[77] Denizlerdeyse Hıristiyan gemilerinin peşine düşen Berberi korsanların birçoğu İslam'a geçmiş Hıristiyanlar ya da Avrupa literatüründe kullanılan küçültücü tabirle "*renegades*"ti.[78] 1675'te serbest bırakılan Slav kökenli üç bin esir kendilerini esir almış Müslümanlara dönmeyi tercih etmiş, gerçi bunu denemeye kalktıklarında onların serbest kalmasını sağlayan Kazaklar öfkeye kapılıp hepsini katletmişti.[79] 1812'de bin Rus askerinin esaretine son verildiğinde, aralarından 116'sı İslam'a geçmeyi tercih edip İstanbul'da kalmıştı.[80] 1830'larda Yunanistan'ın bağımsızlık mücadelesi sırasında esir alınan çok sayıda Yunan kadın, Osmanlı'nın Mısırlı vasalları tarafından götürüldükleri Mısır'dan ülkelerine geri gönderilmeyi reddetmişlerdi.[81]

Her asırda erkekler savaş meydanlarında yiğitçe davranarak özgürlüklerini kazanabiliyorlardı. 1810'da siyahi bir köle, düşman

hatlarının gerisinde gönüllü olarak üstlendiği bir görevde cesaret örneği gösterdiği için özgür bırakılmıştı.[82] 19. yüzyılın sonlarında, köleliğin kaldırılması hareketinin geçerlik kazanmasından önce bile bir tür kategorik özgürleşme de olasıydı. Charles White Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) mızraklı kapıkulu süvarilerinden bahseder. Hepsi de kır atlara binmiş olan bölük "tümüyle siyahilerden, ağırlıklı olarak da Mehmed Ali'nin (köle) ordusundan kaçanlardan" oluşuyordu.[83]

Her gün rastlanan bir olay olan bireysel azat ise köle sahibinin girişimiyle gerçekleşiyordu. İnsanın kölesini serbest bırakması asırlık İslami pratiklerin teşvik ettiği, çok takdir edilen dindarca bir eylemdi ve genellikle bu eyleme kutlamalar, hediyeler eşlik ederdi. Azatlara özellikle vasiyetnamelerde, düşüncelerin ebedi bilançoya odaklandığı dönemlerde sık rastlanırdı. Gelgelelim Meillassoux'nun bu karanlık genellemesinin tersine, Osmanlı Müslümanları, Hıristiyanları ve Yahudileri daha ömürlerinin sonuna gelmeden, gayet sağlıklı köleleri azat etmişlerdir; sayılamayacak kadar çok olan bu azatlarda, köle sahiplerinin şahsi çıkarları belirgin olmaktan çok uzaktır.[84] 1742 tarihli tipik bir azat bildirisine (*itâkname*) göre, İstanbul sakinlerinden İshak Efendi'nin kızı (*bint*) Saliha Hanım, "Allahütealâ aşkına" kölesi Ruhsar'ı azat etmişti, "Gürcü kökenli kara gözlü, açık alınlı bu kadın, bundan böyle gerçekten özgür diğer kadınlar gibi (*harair-i asliyat gibi*) olacak"tı.[85] Birçok köle kadı mahkemelerine *müdebber* olarak kayıtlıydı. Azat edilme vaatlerini mühürleyen bu mutlak düzenlemeye (*tedbir-i mutlak*) göre, müdebber köleler sahiplerinin ölümü üzerine özgürlüklerini kazanacaklardı. Ne var ki bu statüyle ilgili epeyce davanın ve fetvanın anlaşmalardan dolayı değil, anlaşmazlıklar yüzünden literatüre girdiğini de belirtmek gerekir.[86] Verilen söz tutulduğunda, köle sahibinin böyle bir düzenlemeden ötürü pişman olmasına yol açacak bir gerekçesi olsa bile, köle satılamıyordu. Müdebber bir kölenin sahibine saldırmasından sonra çıkarılan bir fetva, kölenin özgürlüğüne giden yolda önüne çıkan kişiyi öldürerek bu süreci hızlandırmaya çalıştığı aşikâr olsa da, köle sahibine kendisine saldıran köleyi satma yetkisini vermemiştir.[87]

Köle sahipleri azat ettikleri kölelerine özgürlüklerinin yanı sıra özgür bir hayata geçişlerini kolaylaştıracak armağanlar ve mallar vererek İslam'a uygun başka bir iyilikte bulunuyorlardı.[88] İshak Efendi'nin kızı Saliha Hanım'la aynı dönemde yaşamış olan, Ebubekir oğlu Abdi Efendi'nin kızı, dindarlığıyla tanınan zengin bir hanım olan Hacı Zeyneb (Mekke'ye hacca gitmiş, bu yüzden de Hacı sıfatını almıştı), 1743 yazının sonlarında azat ettiği birkaç kölesine cömertçe armağanlar vermişti: "Allahütealâ'nın emriyle öldüğümde azat edilen kölem Abaza kökenli Emine'ye elli gümüş kuruş, üç minder, altı yastık, iki yorgan, bir şilte, dört kapaklı tencere, bir yer sofrası, bir kızartma tavası, on bakır sini, bir leğen ve ibrik, bir şamdan verilsin." 18. yüzyılın ortasında elli kuruş düşük ücretli bir işçinin yaklaşık bir yıllık maaşına denkti, basit bir ev almaya ya da gücü kuvveti yerinde bir kölede yarı pay sahibi olmaya yeterdi.[89] Aslına bakılırsa azatla birlikte verilen bu armağanlar çok çeşitli biçimler alabiliyordu. 17. yüzyılda Konya'da yeni azat edilen bir kadına özgür bir hayat kurabilmesi için beş koyun verilmişti.[90]

Emine'ye hayırda bulunan Hacı Zeyneb hepsi de Gürcü kökenli olan diğer üç eski kadın kölesine, ayrıca yine azat ettiği erkek kölesi Ahmed'e de aynı derecede değerli armağanlar bırakmıştı. Hepsi de Müslüman isimleri taşıyan, din değiştirenler için baba adıyla birlikte kullanılan, Abdullah'ın kızı ya da oğlu diye anılan bu beş köle belli ki sonradan Müslüman olmuşlardı, gerçi dinlerini nasıl değiştirdiklerini bilmiyoruz. Zeyneb Hanım'ın belli ki gözdeleri olan bu köleleri çocukken almış olması çok muhtemeldir. Bu beş köle imparatorluğa ebeveynsiz küçükler olarak girdilerse, imparatorluk hukuku öksüz ve yetim esirleri Müslüman varsaydığından ötürü Müslüman muamelesi görmüş olsalar gerek.[91] Müslümanlar hukuken esir alınamıyordu ama 16. ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlılar ve Safeviler arasında yaşanan çatışmalar sırasında İranlı Şiilerin kimi zaman İslam dışında tanımlanıp köle hayatına adım attıkları olmuştu.[92] Safeviler Sünnileri esir almak yerine genellikle öldürüyorlardı ama tarafların hiçbirinin de ordularının tutumuyla gurur duyacak hali yoktu; Osmanlılar da esir almanın yanı sıra çok sayıda rastgele ve intikam mahiyetinde katliam gerçekleştirmişti.[93]

Hukuk dışı kölelik Afrika'da da yaygındı, gerçekten kimin Müslüman olduğuna kimin olmadığına, kimin özgürlüğünden yoksun bırakılmasının hukuka uygun olduğuna dair tartışmalar da aynı ölçüde yaygındı. Yalın bir dille ifade edecek olursak, insanların yakalandıkları an köleleştirilmeleri zalimce ve kötücül bir işti.[94]

Köleleştirilmiş insanların İslam'a geçmelerinin otomatikman özgürleşmeleri sonucunu doğurmadığını da belirtmemiz gerekir. Köleler din değiştirme konusunda farklı düzeylerde baskı altındaydı. Birçoğu pratik bazı gerekçelerle, özgür bırakılacakları umuduyla sahiplerini memnun etmek için ya da daha iyi muamele görmek amacıyla din değiştirmişlerdi. Zeyneb'in kölesi Ahmed de Hacı sıfatıyla anılıyordu, kendisi herhalde yeni inancına özel bir bağlılık göstermiş ve bu saygın sıfatı Mekke'ye haccı sırasında efendisine eşlik ederek kazanmıştı. İslam'a geçmeyi tercih eden kölelerin sahiplerinin sunmuş olduğu baştan çıkarıcı fırsatlara ve tekliflere direnmelerinin zor olduğuna hiç kuşku yok. Örneğin, 17. yüzyıl sonuna ait bir fetvaya göre bir köle efendisinin Kuran'ı yirmi kez hatmetmesi yönündeki dileğini yerine getirdikten sonra özgürlüğünü kazanmıştı.[95]

Ortadoğu'daki kölelik sistemini savunan argümanların büyük bölümü, "gönüllü kâhyalık"[96] izahının ötesine geçerek, Osmanlı ve İslam'daki bütün kölelik biçimlerinin olmasa bile, ev içi köleliğin ayırıcı özelliği olarak toplumsal mobiliteye ayrı bir yer verir. Bu argüman, köleleştirilenlerin birçoğunun Osmanlı ailelerin yanına verilmeselerdi Afrika'nın ve Avrasya steplerinin Hobbes'vari ölüm kalım mücadelelerine yenik düşmüş olacaklarını savunur. Amerika'nın güneyinde, güneyli plantasyon sahipleri ve köleleri arasında sağlıklı bir ilişki olduğunu iddia edenler gibi, Osmanlı'yı savunanlar da ev içi kölelikte iyicil bir babacanlığın yanı sıra statü ve emniyete giden bir yol görür. Statünün de emniyetin de kölelerin anavatanlarında pek bulunmadığını kabul etmek gerekir. Avrasya ve Afrika'da kölelerin alındığı çevre bölgelerin, emperyal merkezin kölelik sistemi yüzünden istikrarsız kılındığı düşüncesi köle sahiplerinin akıllarının ucundan geçmemişe benzer. Ne var ki imparatorluğun köle emeğine duyduğu iştah, köleleri yakalayanların işini

kolaylaştırmış olan merkezsizliği ve yoksullaşmayı yaratmasa bile, güçlendirmişti.[97] Metropol merkezinde, imparatorluğu savunmaya çalışanlara göre ise, viran haldeki bu sınır bölgelerin varlığı köle kullanımını daha savunulur hale getiriyordu. Osmanlı Mısır'ının özerk valisi Mehmed Ali Paşa, köleliğin kaldırılmasını savunan İngilizlere bu tür ehvenişerci bir argümanla karşı koymuştu. 1840'ta köleliğin kaldırılmasını savunan bir İngilize, sohbetleri sırasında "Kendi ülkelerinde neredeyse hiçbir şeyleri yok. Aralarında barış yok" demişti. Kuzeye gönderilen Afrikalılar arasında ölüm oranlarının korkunç derecede yüksek olduğunu teslim etmesine rağmen bir uygulama olarak köleliği savunması olağan masumiyet beyanına dayanıyordu: "Kölelik bizim için başka ülkelerde olduğundan farklı bir şey."[98] Kendi kendini haklı çıkarma mantığı başka insanları köleleştirmeyi görmezden gelme eğilimini (yakalamaların ve sevklerin ölümcüllüğüne tanık olanlarda bile) büyük ölçüde açıklar.

18. ve 19. yüzyıllarda, kendi kölelik sistemiyle ve ölümcül yayılmacılık arzusuyla donanmış Rus Çarlığı, Karadeniz ve Hazar Denizi kıyılarına doğru ilerledi. Osmanlı köle piyasasının tedarikçileri yavaş yavaş geleneksel av alanlarına erişemez hale geldiler. Osmanlı'nın en tercih edilen ve (savaş kayıpları ve mülteci akınları dikkate alındığında) imparatorluğun kuzey vilayetlerinde en sık rastlanan esirler olan beyaz kölelere talebi, giderek Kafkaslar'ın kuzeyine akınlar, satın almalar ve insanların köleliğe kendi kendilerine razı gelmeleriyle karşılanmaya başladı. Bu yüzyıllarda köle alınanlar arasındaki tanımlanabilir en geniş grup (ki bunlara etnik bir grup denip denemeyeceği tartışmalıdır) Çerkeslerdir. Çerkes terimi özel olarak Adige ve Abaza gruplarını ifade ediyordu. Ne var ki Habeşistan teriminin de geniş anlamda Etiyopya ve Sudan topraklarını kapsaması gibi, Çerkes terimi de genel olarak bütün Kuzey Kafkas halklarını kapsıyordu.[99] Avrasya steplerinde imparatorluklar ve müttefikleri arasındaki gruplaşmaların değişmesi sebebiyle artan savaşlar ve emniyetsizlik yüzünden anavatanları harap olurken, Çerkesler de daha sık bulunur hale geldi. 19. yüzyılın ortasında Rusya'nın bu bölgeyi işgal etmesi sonrasında zorunlu göçler ve sürgünlerin yaşanmasıyla birlikte koşullar çok

daha ölümcül bir hal almıştı, o kadar ki Toledano bize bu göçler ve sürgünlere bugün "etnik temizlik" dendiğini hatırlatır.[100] Yerinden edilenlerin çoğu da (1856 ile 1865 arasında tahminen yarım milyon insan) Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmıştı.[101]

Kölelerin Toplumdaki Durumu

18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'na köle olarak giren Çerkeslerin birçoğu kendi köylerinde en iyi ihtimalle babadan oğula serflerdi, Çerkes beylerinin mallarıydı.[102] İmparatorluk koşullarında serflikten gelen köleler yedi yıl gibi kısa bir sürede ve kesinlikle yaşlanmadan önce özgürlüklerine kavuşmayı umuyorlardı. Özellikle de 19. yüzyılda en fazla yedi ilâ on yıllık kölelik bir âdet haline gelir, köleliğin doğrudan kaldırılmasının yerini alırken durum böyleydi.[103] İmparatorluğun köle talebi ve tedarik tarafındaki yoksulluk dikkate alındığında, Çerkes ebeveynler ve akrabalar küçük çocuklarını satmalarıyla ya da başka şekillerde kölelik sistemine girmelerini ayarlamalarıyla nam salmışlardı. Genç kızlar için bu uygulama o kadar yaygındı ki bu örnek bağlamında Osmanlı evlilik piyasasında çıraklıktan farklı görülmüyordu. 1830'larda Julia Pardoe olağandışı bir şekilde İstanbul'a gelmiş, birkaç yıl burada yaşamıştı. Osmanlı köle sistemi (özellikle de yönetici sınıfların haremleri) ile Çerkes toplumu arasında tabandan gelen bir bütünleşme olduğunu görüp hayrete düşen, İstanbul'daki birçok misafirden biriydi. Pardoe'ya göre "Çerkesya'da her iki cinsten de gençlerin neredeyse hepsi ebeveynlerine kendilerini, paye kazanıp yükselme yolunun herkese açık olduğu İstanbul'a göndermeleri için ısrar ediyor."[104]

Aslında yükselme yolu açık sayılmazdı ama imparatorluğun tılsımına duyulan inanç her yere nüfuz etmişti. Çerkesya'daki genç kızların hayatlarında olabilecek değişiklikler en iyi ihtimalle sönüktü. Özellikle de yoksul ailelerden gelen genç kızlar (belki de genç kızlardan sorumlu olan akrabalar dememiz gerekir) İstanbul'un cazibesine kapılmaya yatkındılar. Genç kadınların mal haline getirilmesi ve çevre imparatorluklara ihracı Osmanlı İmpara-

torluğu'ndan çok önce de var olan bir uygulamaydı. Roma İmparatorluğu, İtalyan kent devletleri, Mısır'daki Memlûk Sultanlığı Kafkaslar'dan düzenli olarak köle ticareti yapmış, bu işte başarılı olmuşlardı. (İtalyan kent devletleri ve Memlûk Sultanlığı bir dönem bu konuda Osmanlılarla rekabet halindeydi.) Ne var ki Osmanlılar, Çerkes ve başka Kafkas aracılar sayesinde, Kafkaslar'ın kuzeyini kölelik amacıyla sömürgeleştirmişti.

Meillassoux köle alınan bölgeler ile köle kullanılan metropoller arasındaki çirkin dengesizliği "yağmalayan ve yağmalanan nüfusların" ayrı siyasi evrenlere ait olduğu "daimi bir şantaj ilişkisi" olarak tarif eder.[105] Gelgelelim kurban toplumlarla yırtıcı merkezi devletler arasındaki ikilik, Osmanlı İmparatorluğu ile imparatorluğun kuzeydeki çevre bölgesi arasındaki uyumsuzluğu abartmaktadır. Bu ikilik, ikisi arasındaki ilişkinin ulusötesi ekonomisini tanımlamakla birlikte, Kafkaslar'daki köle ticaretinin bu kadar uzun süre ayakta kalmasını sağlayan toplumsal bağlantıları hesaba katmamaktadır. İmparatorluğun Kafkaslar'daki başlıca köle tedarikçileri yerli aşiret reisleri, derebeyleri ve başka yerli fırsatçılardı; kölelik ve köle ticareti bu kişilerin servetlerini ve toplumdaki statülerini güvenceye almıştı. Bu kesimlerin başarılarının devamı, köleleri haline getirdikleri akrabalarını, yoldaşlarını ve yabancıları kullanarak kendi bölgelerine hâkim olma becerilerine dayanıyordu. Osmanlı piyasasını yorumlama becerileri ve bazı esirlerini devletin aracılarına pahalıya satmaları da başarıda rol oynuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'yla köle ticareti Çerkesya ile daimi karşı bağlılıklar yaratmıştı, nihayetinde Çerkesya'nın güneydeki güçlü Müslüman imparatorluğu ile kendini dinsel ve kültürel olarak özdeşleştirmesi de bu bağlar arasındaydı. Her iki toplumun hâkim sınıfları arasındaki farklılıkların törpülenmesi, sınırın her iki tarafında da elitlerin yönetici konumunu güçlendirmişti. İkilik (*dichotomy*) yerine ortakyaşam (*symbiosis*) sözcüğünü kullanırsak, merkez ile çevrenin mülk sahibi sınıfları arasındaki ilişkileri daha iyi betimlemiş oluruz.

Birçok görmüş geçirmiş seyyah, köle pazarında satın alınmayı bekleyen Çerkes kızların içinde bulunduğu tasasız ve neşeli ortamdan bahsetmiştir. Siyahi kadın esirlerin de gülüşüp şakalaştığı gö-

rülmüştür ama "kısmetlerinden memnun oldukları" yolundaki bu düşünce, onların Çerkesler ve Gürcülere nazaran çektikleri zorluklara dair haberlerle kaybolup gider.[106] İyi bir mizah duygusu, tabi konumda bulunan her tür insan için yararlı, genellikle de gerekli bir stratejidir. Kölelerin işi memnun etmek ya da en azından uysal bir görünüm sergilemekti. Pazardaki köleler olası alıcıları, özellikle de oturmuş, zengin aileleri temsil eden alıcıları cezbetmeyi umarlardı. Ataerkilliğin hâkim olduğu herhangi bir aileye girmek, pazarda hayvanat bahçesini andıran kapatılmışlığa yeğlenen bir şey olarak görülüyordu. Satıcılar da satış yapmak istediklerinden, ellerindeki köleleri surat asıp homurdanmaktan vazgeçmeye teşvik ediyorlardı.

Sahra çölünün güneyinde yaşayan Afrikalılar, kuzey vilayetlerine gönderildiklerinde Karadeniz bölgesinden kölelere nazaran köklerinden daha fazla kopmuş oluyorlardı. Yurtlarından hem uzak düşmüş hem de oranın havasından ayrı kalmış olduklarından, metropol ortamında başvurabilecekleri iyi durumdaki hemşerilerinin sayısı da pek azdı. Bu bakımdan Kuzey Afrika'daki şehirler İstanbul'a göre daha elverişliydi.[107] Kaynaklar, Sahra-altı'ndan gelenlerin, Afrikalıları daha zahmetli ev işlerinde çalıştırma, örneğin Afrikalı kadınları mutfak ve çamaşırhane gibi merdiven altı işlerde toplama yönündeki genel eğilimden mustarip olduğu konusunda hemfikirdir. Sahra-altı'ndan gelen erkek köleler ve özgür erkekler de imparatorluğa ve Kuzey Afrika'daki beyliklere[108] asker ve denizci olarak hizmet etmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı olmayan Fas ve 19. yüzyılda yarı özerk Mısır, ordularına çok sayıda Afrikalı köle almışlardı. Gelgelelim Akdeniz'de erken modern dönem boyunca Afrikalı köleler yaygın olarak ev işlerinde, sıradan işlerde kullanılmışlar, erkekler orduda ve orduyu destekleyen rollerle sınırlanmışlardı.

Hem erkek hem kadın Afrikalı köleler, kölelik sürelerinin genel olarak kısa kesilmesinden, daha sonraki yıllarda da köleliğin tamamen kaldırılmasından yararlanmışlardı; gerçi özgürleşme ihtimaline verilen cevaplar farklılık gösteriyordu. İmparatorluk hareminin ve sarayı taklit eden üst sınıfların toplumsal cinsiyete göre ayrılmışlığa dayanan emniyetine bekçilik eden siyahi hare-

mağaları özgürlüğü pek avantajlı bulmuyorlardı. Hadım olmak, yeni bir hayata başlamak için anormal bir durumdu. 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde haremağalarının hayatları ve geçimleri kaybolmakta olan, giderek de itibarı gözden düşen bir hayat tarzına bağlı hale gelmişti.[109] Daha küçük bir çocukken hadım edilip Sudan'dan uzaklaştırıldıklarından aileleriyle bağları da muhtemelen kaybolup gitmişti.

Sahiplerinin ailelerine bağlı olarak büyüyen ya da hizmet ettikleri evde yaşlanan erkek ve kadın köleler, tanınmış orta ya da üst sınıf bir varoluşun emniyetini bırakıp, kendi kendine bakmanın insanı kara kara düşündüren belirsizliklerine geçmeyi pek istemiyorlardı.[110] Kadın köleler için uygun bir koca bulunamazsa, bu köleler böyle bir seçenek olması halinde genellikle özgür hizmetkârlar olarak efendilerinin yanında kalıyorlardı. Eski köle sahiplerinin azatlı köleleriyle ilgili sorumlulukları devam ettiğinden, itibarlı köle sahipleri eski kölelerin refahıyla ilgili olarak en azından kanunun lafzını yerine getirmeye çalışıyorlardı. O kadar vicdanlı olmayanlar, ki sayıları kuşkusuz çoktu, işçi olarak işe yaramaz hale gelmiş kölelerini satmaya ya da azat etmeye çalışıyorlardı. Kölelerini azat ederken onlara armağanlar veren Hacı Zeyneb'in tersine, diğer köle sahipleri bir kenara atılmış kölelere bakma işini Müslümanların hayırseverliğine ve beytülmale bırakıyorlardı. Örneğin 1817'de eski bir köle, Mesude adında Afrikalı bir kadın (*zenciye*) doğrudan sultana dilekçe göndererek sahibi Fatıma Hatun'un kendisini serbest bırakmasını sağlamıştı.[111] Fatıma'ya itaatkâr bir köle olarak hizmet ettiği süre zarfında Mesude sakat kalmıştı. Zorlu işlerden kurtulmayı dileyen Mesude, sultanın insafına sığınıyordu. Sultan II. Mahmud kölesini azat etmesine karşılık tazminat olarak Fatıma'ya 650 kuruş verilmesini buyurmuştu. Ne var ki Mesude sadece azat edilmekten memnun olmamış, sultana yazdığı dilekçenin ardından şeri mahkemeye başvurarak sultanın bağışıyla satın alındığındaki ilk fiyatı arasındaki iki yüz kuruşluk farkın kendisine verilmesi için bir hüccet çıkarılmasını talep etmişti. Mahkeme bu iddiayı haklı bulmadı.[112] Fatıma'nın başka şekillerde cömertlik gösterip göstermediğine mahkeme sicilinde yer verilmemiştir.

Osmanlı tarzı Eski Dünya köleliğinde, antik Yunan ve Roma'da olduğu gibi, görünür bir azınlığın başarı hikâyeleri köleliğin bazı iyi taraflarının da olduğunu ileri süren zorlama bir argüman oluşturur. Her kuşaktan sayılamayacak kadar çok erkek ve kadın eski köle, özgür doğanları geride bırakarak üst sınıfların Osmanlıcılığıyla özdeşleşmişti. Paçavralardan zenginliğe uzanan toplumsal hareketliliğin en çarpıcı örnekleri kapıkulları, klasik dönemde başlıca askeri-idari mevkileri tekelleri altına alan sultana bağlı kadrolar ve saray haremindeki kadınlar, yani padişahların hasekileri ve valideleri olan köleleştirilmiş yabancı kadınlardır. Imber'in işaret ettiği üzere askeri sınıfına mensup bir köle sahibinin eski köleleri, azat edildikten sonra asker statüsüne sahip oluyordu.[113] Toledano'nun "kul-harem" eliti dediği kişilerin ayrıcalıkları ve avantajları bir yana, daha alt düzey ailelerin yanında çalışan sıradan kölelerin sayısı bu ayrıcalıklı kişilerin sayısını çok aşıyordu; grup halinde çalışmaya gönderilen, kadırgalarda forsalığa zorlanan talihsizleri saymıyoruz bile.[114]

Özgür bırakılmış sıradan erkek ve kadın köleler sürekli kentteki nüfus karışımını yeniliyor, bu arada da alt kesimlerin nüfusunu artırıyordu. 16. yüzyılda, İstanbul'un Avrupa ve Batı Asya'nın en büyük kenti olduğu dönemde köleler ve eski köleler nüfusun yüzde 20'sini oluşturuyorlardı. Batı Anadolu'da canlı bir ipek üretim merkezi olan Bursa'da hem kölelerin hem azat edilenlerin toplam sayısı nüfusun belki de yüzde 50'si kadar yüksek bir orandaydı. Gelgelelim Bursa'da kölelerin ağır basan varlığının oranı –kentteki ipek sanayisiyle birlikte– gerileyerek, 17. yüzyılda toplam nüfusun yüzde 4'ünün altına inmişti.[115] 17. yüzyılda Edirne'de askeri sınıfına mensup ailelerin mülklerine dair bir araştırma, bu ailelerin neredeyse yarısının köle sahibi olduğunu ortaya koymuştur. O halde Edirne'deki köle nüfusun, tıpkı Bursa'daki gibi, kentte nüfusun küçük bir bölümünü oluşturan yönetici elite mensup ailelerde yoğunlaşmış olması mümkündü.[116] 19. yüzyılda Halep benzer şekilde köle emeği tüketilen büyük merkezlerden biri değildi. Meriwether'a göre, bu farklılığın sebebi ev işleri yapanların ucuza bulunmasının yanı sıra şehirdeki büyük, resmi bağlantılara sahip

hane sayısının az olmasıydı.[117] Bu arada, İstanbul ev içi köle emeğini en fazla istihdam eden en önemli merkez ve azat edilenleri kaynaştıran başlıca pota olma özelliğini korumuştu.

İstanbul ve çevresindeki esir ve azat edilen nüfusun çoğunluğunu asırlar boyunca Avrupalılar ve Avrasya steplerinin sakinleri oluşturmuştu. Çok sayıda Avrupalı ve Avrasyalı, ordunun Avrupa ve Batı Asya'ya düzenlediği seferlerde esir alınmıştı. Seferler arasında kalan zaman dilimlerinde, imparatorluğun Karadeniz bölgesindeki müttefiklerinin neredeyse sürekli düzenlediği ticari akınlar da köle arzını sağlıyordu. Bu muazzam derecede üretken yolların birleşmesi sayesinde, başkent ve civarındaki vilayetlere kullandıkları köle emeğinin büyük bölümü tedarik ediliyordu; gerçi 18. yüzyılın ortasından itibaren savaşta alınan esirlerin toplam köle sayısına oranı hızlı bir gerileme göstermişti.

16. yüzyıldan itibaren Afrikalı köleler kuzey eyaletlerindeki kentli köle nüfusun daimi bir bölümünü oluşturuyordu. Osmanlı'nın 1517'de Mısır'a, sonraki onlarca yıllık dönemde Fas'ın doğusunda kalan Kuzey Afrika topraklarına düzenlediği seferler Afrika'yı sömürüye daha açık bir hale getirmişti. Sahra-altı bölgede yaşayan Afrikalılar çok büyük bir ihtimalle, 19. yüzyılda bir tarihe kadar İstanbul ve kuzeydeki köle nüfusun çoğunluğunu oluşturmuyorlardı, o tarihten sonra ulaştıkları çoğunluk durumunu da 19. yüzyılın son çeyreğine kadar sürekli koruyamadılar. Başka bir deyişle, Afrikalı kölelerin sayısının, özellikle de imparatorluğa giren beyaz esir sayısının 19. yüzyılda dahi muazzam olduğu dikkate alınırsa, beyaz esir akışına oranlanması gerekir. Her halükârda Osmanlı'nın Akdeniz'deki çeşitli adalarında ve güney vilayetlerinde, yani Mısır ve Kuzey Afrika'da, Afrikalı kölelerin Avrupalı kölelere oranıyla ilgili olarak farklı bir kronolojinin ve farklı bir demografik değişim örüntüsünün yansıdığı görülür. Ölmüş insanlara ait mal varlıklarını satır satır belirten Osmanlı tereke dökümleri ve hükme bağlanmış miras davaları, noterlik meseleleri içeren kadı sicilleri, kentlerde köle sahiplerinin genellikle özel kişiler olduğu hissini verir ve kuzeyde köle sahiplerinin "daha beyaz" olduğu yönündeki tezi destekler.[118] Devlet tarafından köle kullanımı bu kadar açık

bir biçimde resmedilmemiştir. Forsalık, Akdeniz'in tamamında esir insan gücünün düştüğü ölümcül uçurum, Osmanlı'nın her ırktan ve etnisiteden binlerce kölesini ve adi suçluları yutmuştur.[119] Avrupa'nın 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı'yla yapılan deniz savaşlarına ilişkin tasvirleri, yenilen Osmanlı gemileriyle birlikte sulara gömülen forsaların bazılarının siyahi Afrikalılar olduğunu düşündürmektedir. Kadırgalar, o dönem yetkili makamların suç addettiği şeyler yüzünden gönderilmiş özgür insanlarla da dolu olduğundan, aralarındaki Afrikalıların özgür insanlar olma ihtimali de vardır.[120]

Toplam köle sayıları gibi, imparatorluğun herhangi bir bölgesinde Avrupalı kölelerin Afrikalı kölelere oranıyla ilgili tahminler de mutlaka spekülatiftir. Çalışmamızın kapsadığı 18. ve 19. yüzyıllarla ilgili daha sağlam rakamlara ulaşmak için hane verileriyle birlikte Osmanlı gümrük kayıtlarının ve ilgili tabloların da sistematik bir biçimde incelenmesi gerekmektedir.[121] O durumda bile karaborsa, yasadışı yakalamalar ve kaçırmalar, perakende piyasası ve yeniden ihracat, bölgesel farklılıklar bu işi ölçülemez derecede karmaşıklaştırır. 16. ve 19. yüzyıllar arasında en azından kuzey vilayetlerinde toplam köle sayısının belirgin bir biçimde gerilemesiyle (ordu mensuplarının hanelerindeki ve köle asker sayılarındaki bölgesel gerileme dikkate alındığında) demografik bilançoda Afrikalılar çok daha ağır basar.[122]

19. yüzyıl ticaretiyle ilgili akademik çalışmalar, İstanbul'da ve imparatorlukta köleler arasında Afrikalıların çoğunlukta olduğuna işaret etse de, en azından kuzey vilayetleri açısından temkinli olmamızı gerektiren şeyler vardır.[123] Örneğin Wright Akdeniz'de toplam ticaretle ilgili rakamların –binyılların değilse bile– yüzyılların ortalaması alınırken zirve yıllarla ilgili tahminlere dayandığı ölçüde abartılı olduğunu hesaplamıştır.[124] Köle ticaretindeki "hiperaktif rakamları" aktaran Wright hem 18. hem 19. yüzyıllarda köle rakamlarında yıldan yıla büyük dalgalanmalar olduğuna dikkat çeker. Şüphelenmemizi gerektirecek bir başka neden de, Wright'ın haklı olarak dikkat çektiği üzere, köle ithal eden ülkelerde talep tarafında görülen krizlerdir.[125] Kuzey Afrika'nın Osmanlı yönetimindeki ve Osmanlı yönetimi dışındaki bölgelerine hem yerleşim hem

ihracat amacıyla yılda sekiz bin kişinin sevk edilmesi istisnai bir durumdur, yıllık üç bin kişi daha olası bir rakamdır. Her durumda beyaz köle ticaretinin demografisinin de dikkate alınması gerekir. Çerkes köle göçmenlerin 1850 ve 1860'larda Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul ve Anadolu'ya akın etmesi, en azından bu yıllarda Avrupalıların ağır bastığı ırksal bir tablo yaratmıştı. Çerkeslerin ağırlıklı olduğu bu dönem, köle sayıları ve kategorilerinin on yıllık bir zaman diliminden diğerine nasıl keskin bir yükseliş gösterebileceğini, imparatorluğun engin toprakları dahilindeki farklı bölgelerin özgül yerel koşullara bağlı olarak arz ve talebe dair nasıl farklı deneyimleri olabileceğini hatırlatır.[126]

Büyüklüğü, toplumsal karmaşıklığı ve elitlerin yoğunluğu bakımından İstanbul'a benzeyen Kahire, sıradan ve elit köle kullanımında da çeşitli dönemlerde İstanbul'a en azından denk olmuştu. İstanbul gibi Kahire'de de köle alım satımı ve azat edilme oranları yüzyıllar içinde değişiklik göstermişti. 1838 civarında Mısır'da en az otuz bin köle olduğu, bunların dörtte üçünün Afrikalı olduğu söyleniyordu.[127] Toplam köle sayısının yarısından fazlası Kahire'de bulunuyordu. Ülkenin tamamında olduğu gibi Kahire'deki köle nüfusu da ağırlıklı olarak siyahi Afrikalılardan oluşuyordu.[128] Kentin Sudan'ın merkezi ve güneyindeki gayri müslim nüfuslara yakın olması, burayı Afrika ticaretinin Doğu Akdeniz kolu için hareketli bir merkez haline getirmişti. 1750 sonrasında Mısır'daki Afrikalı kölelerin çoğu Darfur Sultanlığı tarafından tedarik edilmiş gibi görünmektedir.[129] Sudan'dan getirilen siyahi köleler Kahire ve çevresindeki pazarlardan İstanbul, İzmir, Selanik ve Suriye'ye gönderiliyordu. Kahire gönüllü Afrikalı göçmenler için de önemli bir varış noktasıydı. Buraya göçmen olarak gelen Afrikalıların çoğu muhtemelen Müslümandı. Çoğu eski kölelerdi. John Bowring 1840'ta yazdığı bir eserinde Mehmed Ali Paşa yönetiminde Mısır'ın "Nübye'den yoğun bir özgür siyahi akışına" tanık olduğunu, tahminlerine göre o dönemde sadece Kahire'de beş bin Nübyeli siyahi bulunduğunu belirtmişti.[130]

Kişisel ifadelerine başvurabileceğimiz nispeten az sayıda birey dışında kölelerin özgürlük deneyimleri ve beklentileri ancak çok

genel olarak değerlendirilebilir.[131] Azat edildiklerinde, elit ve sıradan kölelerin özgürlük beklentileri ve deneyimleri dikkat çekici farklılıklar gösteriyordu. Elit köleler de sıradan köleler de eski efendileriyle bağımlılık ilişkilerini sıkı ya da gevşek biçimlerde sürdürüyorlardı. Aralarındaki ilişki dostça olmanın yanı sıra avantajlıysa, azat edilen köle himayenin sürmesinden destek alabiliyordu. Efendi ile kölenin ilişkileri kopmadıysa, azat edilen elit köleler, askeri sınıf mensubu olarak, vergi muafiyetleri de dahil olmak üzere toplumsal statülerini ve ayrıcalıklarını koruyorlardı.[132] 17. yüzyılda, birçok vezir çıkaran güçlü Köprülü ailesi azat ettiği kölelerini ve himaye ettiği başka kişileri imparatorluk yönetiminde yüksek mevkilere yerleştirmesiyle tanınmıştı. Bunların en azından biri, Abaza Siyavuş Paşa da sadrazam olmuş, sadrazamlığa giden yolda Köprülü ailesinin kızlarından biriyle de evlenmişti.[133] Azat edilen köleler ile daha orta sınıf köle sahiplerinin oğulları ve kızlarının evlenmesi de olağandışı bir durum değildir ama ne sıklıkla gerçekleştiği bilinmemektedir. Köle sahibi ailelerde olağanlığı bakımından diğerlerini geride bırakan aile bağı kadın köleler ile efendileri arasında gerçekleşen evliliklerdi. Köle sahibi kendisine ait bir köle kadınla evlenmeye karar verdiğinde önce onu azat etmekle, sonra da ona evliliği bir sözleşme olarak gören İslam hukukunun gereği ve hukuken gelinin mülkü olan mehr vermekle yükümlüydü.[134]

İslami miras hukuku azat etme sonrası toplumsal bağların sürdürülmesini sağlıyordu. Eski köleler genellikle vasiyetlerde isimlerinin belirtilmesi yoluyla doğrudan ya da eski sahiplerinin vakıflarında bir mevkiye atanmaları suretiyle dolaylı olarak efendilerinin mirasçısı olabiliyorlardı.[135] Aslına bakılırsa kölelerin "16. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında vakıf kurucularının en sık desteklediği toplumsal grup" olduğu söylenmektedir.[136] Bir efendinin eski bir kölenin refahında sürekli bir çıkarı olmasını sağlayan şey, yaygın deyişle velâ hakkı, yani eski köle sahiplerinin koşullu olarak eski kölelerinin mirasçısı olmasını öngören şeriat ilkesiydi. Eski köle sahiplerinin, azat ettikleri kölelerinin birinci dereceden mirasçısı olmamaları halinde, mülkleri varsa eğer, bu koşullara bağlı mirasçısı oluyorlardı.[137] Bireyler arasındaki duygusal ilişkilerin durumuna

bağlı olmaksızın geçerliliğini koruyan bu hak, azat etme sırasında onaylanıyordu. Köle sahibi azat edilen birey üzerinde velâ hakkı dışında (*hakk-ı velâdan gayri*) her tür maddi haktan vazgeçtiğini ilan ederek kölesini serbest bırakıyordu. Bu koşul köle sahiplerine kölelerinin alımı ya da bakımı sırasında üstlendiklerine inandıkları maliyetleri karşılama fırsatı veriyordu.[138] Cemaatle ilgili olaraksa, köle sahiplerinin tıpkı ailenin uzak akrabaları gibi mirasçı konumunda olmaları cemaatin refahıyla ilgili çıkarlara hizmet ediyordu. Azat etmeyi ve diğer asil davranışları teşvik ediyor, hâlâ köle olanlara umut veriyor, onları iyi davranmaya teşvik ediyordu. Köle sahiplerine de eski kölelerinin huzurlu bir hayat sürüp toplumla bütünleşmesinde ahlaki olduğu kadar maddi bir çıkarları olduğunu hatırlatıyordu.

Bir kölenin esaretinin sürdüğü ev, eski kölenin toplumsal varlığının çekirdeği olsa da gündelik hayatın ağı genellikle etnik, dilsel ve bölgesel ahbaplıklarla örülüyordu. Aslında aynı ülkeden gelenlerin çoğu özgür Osmanlı uyruklarının oluşturduğu cemaate aynı tehlikeli yollardan geçerek ulaşmışlardı. Kunt'un 17. yüzyılda yönetici sınıf aileleriyle ilgili olarak gösterdiği üzere, etnik ve ırksal bağlar ya da kan bağı (cins), imparatorlukta en güçlü himaye ağlarının bazılarının temelini oluşturmuştu.[139] Genel kent nüfusu içinde yer alan çok sayıda köle ve eski köle, esir ithalatı bir yana imparatorluğun etnik ve dilsel çeşitliliği etnik cemaatler ve altkültürlerin oluşması için gerekli toplumsal malzemeyi sağlıyordu.

Patterson'ın deyişiyle, imparatorluğa "toplumsal bakımdan ölü" olarak ulaşan köleler azat edildikten sonra ille de böyle kalacaklar diye bir şey yoktu. Azat edildiklerinde kiminle isterlerse evlenebiliyorlar, maddi imkânlarının müsaade ettiği yerlere yerleşebiliyorlardı. Evlilik ve himayeciliğin cemaate dahil olma konusunda sunduğu fırsatların yanı sıra, özgür bırakılan kölelerin hemşerileriyle olan bağlarından yararlanmak için bir nedenleri ve fırsatları oluyordu. Ortadoğu şehirlerinde gözlenen işgücü örüntülerinin belirleyici özelliğini oluşturan etnik gruplaşma böyle yapabildiklerinin kanıtıdır. Başka etnisitelerin yanı sıra Ruslar, Ukraynalılar, Lehler ve Sırplarla birlikte Gürcüler ve Çerkesle-

rin hemşerilerinin himayesinden yararlanabilmesini kolaylaştıran bir etken, bu cemaatlerin genel nüfus içindeki oranının fazla olmasıydı. 18. ve 19. yüzyıllarda Gürcüler ve Çerkesler toplumsal merdivenin her basamağında yer alıyorlardı. Himaye ağları, imparatorluk sarayı da dahil olmak üzere devletin zirve noktalarına dek ulaşıyordu. Sarayda yetiştirilen bir köle olarak yola çıkan, sonunda kapudanlığa ve sadrazamlığa kadar yükselen Mehmed Hüsrev Paşa (ölümü 1855) çoğu kendisi gibi Çerkes kırk-elli köleyi devlet memuriyeti kadroları için yetiştirip çeşitli mevkilere yerleştirmişti. Rumeli kazaskeri olarak imparatorluğun ikinci yüksek ulema mevkiine yükselen Afrikalı kul Sünbül Molla Ali'nin (ölümü 1622) kendi renginden olanlara hep yardım ettiği söylenirdi. Aslına bakılırsa kendisi de sarayın baş hadımağasının desteği sayesinde ulema arasına katılarak Afrikalı-Osmanlıların himayesinden yararlanmıştı.[142]

Irk, Renk ve Etnisite

Etnik gerilimler ve rekabetler imparatorluğun dikkat çekici heterojenliğini ve cemaatler arası uyumun hassas bir dengeye dayandığını tekrar tekrar hatırlatıyordu. Küçültücü sözler ve yaftalar toplumsal ilişkilerde hoş karşılanmıyor ve kimi zaman suç olarak görülüyordu. Yine de zor zamanlarda, rekabetin kızıştığı dönemlerde kaçınılmaz oluyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda edebi ve resmi dilde Türkler, Kürtler ve Çingenelerin küçültücü tabirlerle aşağılanmasına, dışarıdan gelenlere ve alt sınıflara kısaca atıfta bulunulurken de başvuruluyordu. 19. yüzyılın sonuna dek Osmanlı elitlerinin kendilerini Türk olarak tanımlamadıklarını unutmamak gerek, Türk sözü onlar için, eğitim görmemiş köylüleri ve aşiret insanlarını ifade ediyordu.[143] Yine de, Avrupalı gözlemcilerin 19. yüzyılda bile vazgeçmedikleri çarpık bir yaklaşımla biçtikleri kalıplaşmış roller, Türk ve Müslümanı eşanlamlı görme eğilimindeydi. Görünürde baskın olan etnisitelerin kaçamadığı ırksal aşağılamadan siyahi Afrikalıların yakayı sıyırması beklenemezdi. Yine de ırka dayalı taciz sistematik ya da izlenen politikalarla ilgili

bir mesele ya da hukukun bir parçası değildi. Dini açıdan bakıldığında, kökenleri ne olursa olsun ilgili tarafların hepsi de Müslümansa, bu gibi küçültücü tutumlar yakışıksız ve İslam'a aykırı addediliyordu.

Bir köle Osmanlı ve İslam kimliğine ne kadar asimile olmuşsa o kadar fazla korunuyor, iftiralardan ya da apaçık ayrımcılıktan o kadar kurtulmuş oluyordu. Sarayla bağlantısı olan köleler siyasi mercilere erişimlerinin hakaretamiz tutumlara karşı korunmalarını daha da güçlendirdiğini ve bir saygı beklentisini beraberinde getirdiğini deneyimliyorlardı. 16. ve 19. yüzyıllar arasında sarayda görev yapan ve imparatorluğun en zengin ve en güçlü kişileri arasında yer alan siyah hadımağalara, genel olarak halkın yanı sıra kendileri gibi askeri sınıfına mensup olan çoğu kişi de tevazu içeren büyük bir nezaketle muamele ediyordu. Seyyah Burckhardt Medine'de şöyle bir gözlemde bulunmuştu: "Pazardan geçerlerken herkes ellerini öpmeye koşuyor."[144] Powell da Kahire'de benzer bir el öpme durumuyla ilgili bir tartışmada, resmi mevki ve himayenin toplumsal hiyerarşilerin koyduğu farklılıkları ortadan kaldırabileceğini belirtir.[145]

Elbette ki herkes bu kadar kolayca hürmet göstermiyordu. Gündelik karşılaşmaları yüzünden siyahi Afrikalıları toplumun alt kesimindeki hizmetkârlar sınıfında gören bireylerin yanı sıra, yetki sahibi Osmanlı Afrikalılara ilişkin deneyimleri sonrasında daha ırkçı hale gelenler de vardı. İsmi bilinmeyen bir Osmanlı eleştirmen 18. yüzyıl başında saraydaki siyah haremağalarının gücünü betimlerken özel olarak siyahi hadımları, genel olarak da onların ırksal kökenlerini zehirli bir dille, onları insanlıktan çıkaran sözlerle kınamıştır. Ne var ki bu yazarı elit kesimlerin temsilcisi olarak görmek zordur, genel Osmanlı zihniyetinin temsilcisi olarak görmek daha da zordur. Bu öfkenin hedefi hanedan ve temsilcilerinin haremağalarına bahşettiği eşsiz zenginlik ve lütuflardı.[146] Elit kesimden konudan konuya atlayan başkalarının yanı sıra Evliya Çelebi de "sarayın efendileri"nin birçoğunu, özellikle de ilmi bir standardın yerleşmesini sağlayanları ya da zenginliklerini Müslüman cemaatin yararına harcayanları övüyordu.[147] Osmanlı otokrasisinin "sü-

dur" (*emanation*) siyaseti düşünüldüğünde, imparatorluğun memuru olarak hizmet eden Afrikalılar sultanı temsil ediyor ve buna göre muamele görüyorlardı. Yine de ismi bilinmeyen eleştirmenin sözleri sadece ona ait olmaktan uzak ırksal bir nefreti yansıtır.[148] Hadımağaların 18. yüzyılın ortasına kadar rakipsiz olan olağanüstü gücünün sıradan siyahi köleler için hem iyi hem kötü sonuçlar doğurabilecek bir lütuf olduğunu gösterir.

Irk ya da daha kesin bir deyişle ten rengi, iş hayatı ve toplumsal beklentilere dair tahminlerde bulunmayı sağlayan önemli bir işaretti. Daha açık tenli kölelerin tercih edilmesi işlerin ırklara dayalı olarak ayrılmasını ve kalıplaşmasını teşvik ediyordu ama bunu dayatmıyordu. Sahra-altı Afrika'dan gelen erkekler ve kadınlar, kendileriyle benzer durumdaki Avrupalı ve Kafkaslara göre daha ucuza satılıyordu. Siyahi hadımlar (her zaman son derece değerliydiler ve arzları sınırlıydı) ve Etiyopyalı (Habeş) kadınlar istisna oluşturuyordu.[149] Etiyopyalı kategorisi değişkendi, belli bir coğrafyadan çok fenotiple ilgiliydi. Genellikle Zenc ya da Arap olarak anılan kara derili, yüz hatları geniş Afrikalıların sınıflandırılması ve fiyatlandırılması onları fiziksel olarak çetin, güzelliğin ya da uzun ömrün dostu olmayan işlere yöneltiyordu.

Köle ticaretinin ticari yönü önemli derecede ten rengine dayalıysa da, her zaman ya da ideolojik olarak böyle değildi. 19. yüzyıl öncesinde, Avrupalı ve Afrikalı kölelerin bol olduğu dönemlerde, her renkten ve fizyonomiden erkek ve kadın köleler güdülme, şehvetle süzme ve dokunma nesnesiydi. Nicolas de Nicolay'ın 16. yüzyıl ortasında köle pazarının işleyişiyle tanışması, "beyaz" ya da Avrupalı olmanın onursuzlaştırma ve hayvanileştirmeye karşı bir koruma olmadığına pek az kuşku bırakır.[150] Dernschwam'ın çirkin hatıratı Osmanlı ya da Müslüman olan her şeye karşı değişmez bir husumet gösterse de, esir Avrupalı erkeklerin deneyimlerindeki farklılıklara dikkat çeker.[151] 16. yüzyıl ortasında bazı esirlerin durumu besbelli ki gayet iyi olsa da, Dernschwam tercih edilen köle olması amaçlanan bu esirlerin birçoğunun Balkanlar ve Anadolu'daki sahiplerinin hizmetinde zar zor yaşadığını aktarır. Uzun vadede siyahi köleler daha sürekli bir dezavantaj içindeydi-

ler, fakat çektikleri eziyet de nispiydi. Ev işleri bağlamında, kullanılmaları, uzun saatler boyunca çalışmaları bakımından özgür hizmetkârlardan çok da farklı bir durumda değillerdi, yiyecekleri de muhtemelen daha güvenilirdi. Yine de rahatça bu gibi genellemeler yapmak mümkün değildir, çünkü özellikle 1840 öncesi dönemde, kölelerin ev dışında (atılmış ya da yaşlanıp sakatlanmış bireyler olarak) yaşadığı dezavantajlarda ırksal farklılıkların rolüyle ilgili çok az bilgimiz vardır.

Gelgelelim yaşı daha ileri erkek ve kadın kölelerin ırk ve renge pek önem verilmeksizin yaş ve kabiliyete göre sınıflandırılma biçimi, kölelerin istihdamının ırktan çok toplumsal cinsiyete dayandığını düşündürmektedir. Yaşı ileri erkekler (arzu edilebilirlikle ilgili sınıflandırmalar olan çocuklar, tüyü bitmemiş ergen gençler ve genç yetişkin erkeklerin tersine) satış noktasında az çok birbirine karışıyor ve bireysel fiziksel kapasitelerine göre istihdam ediliyorlardı. Yeniden satılmaları için İstanbul'daki esir pazarına getirilen beyaz ve Afrikalı kadınlar da görünüşe bakılırsa yine karışık bir şekilde tutuluyor ve fiyatları özel becerilerine, kişiliklerinin uyumlu olup olmamasına göre belirleniyordu.

İstanbul'u 1844'te ziyaret eden Charles White, esir pazarının avlusunun iki yanında bulunan kulübe şeklindeki odacıklarda "ikinci el Arab ya da beyaz kadınların, yani önceden alınıp eğitilmiş ve yeniden satılmak için buraya gönderilmiş kadınların" tutulduğunu aktarır. Üçüncü kısım ise "yeni getirilmiş Arablara ya da düşük fiyatlı siyahi ve beyaz kadınlara" ayrılmıştır.[152] White'ın yeniden satılışlarına tanık olduğu, beyaz ve beyaz olmayan kadınların oluşturduğu karma grupta Afrikalı bir kadın "mükemmel bir aşçı ve terzi olarak tavsiye edildiğinden" ötürü diğerlerinden ayrı tutulmuştu, bunlar özellikle Afrikalı kadınların arandığı işlerdi. Ne var ki kadın, "düzeltilemez bir mizacı" olduğu gerekçesiyle birçok kez satılmıştı.[153] Muhtemelen iyi aşçıların sayısı pek az, (çok düşürülen) fiyat da yerinde olduğundan nihayet bir alıcı kadına talip olmuştu. Eğitimli ve becerikli köle kadınların fiyatı, pazara ikinci ya da üçüncü kez getirildiklerinde deneyimleri ve Osmanlı kültürüne uyumlarına bağlı olarak normalde artıyordu.

Cinsel amaçlar düşünülerek bir eve alınıp da sonradan pazara geri getirilen bir kadının "mizacının düzeltilemez olduğu", bu yüzden efendisinin ondan ayrılmaya karar verdiği varsayımıyla değerinin düştüğü söyleniyordu.

Kadırgalarda hizmet eden forsaların hayatı da işlerin ırklara göre özelleşmesinin sınırları konusunda bizi biraz daha temkinli olmaya davet eder. Kadırgada kürek çekme cezasına çarptırılan Osmanlı erkek suçlular (Avrupalılar, Türkler, Kürtler, Kafkas halkları, Müslümanlar ve gayri müslimler) gemiler battığında renkleri ne olursa olsun kölelerle birlikte kaybolup gidiyorlardı. Köle de olsalar suçlu da olsalar ölümleri bir soruşturma konusu olmuyordu.

Köle hiyerarşisinde Sahra-altı bölgelerden Afrikalıların daha altlarda ve genellikle düşük konumlarda yer alması bir tarafa, kuzey vilayetlerinin toplumlarında özgür siyahilerin sayısı özgür beyazlara göre daha azdı. Yüz hatları geniş, ten renkleri koyuysa vasıfsız işler ya da köle statüsüyle özdeşleştirilmek gibi ek bir yük taşımak zorunda kalıyorlardı.[154] 19. yüzyılda Fas ve Kuzey Afrika'nın diğer kesimlerindeki durumun tersine, kuzey vilayetlerinde sistematik şekilde kötü muamele olduğuna dair bir kanıt yoktur; ne var ki anekdotlar, genel literatürde görülen iğneleyici göndermelerle birlikte rutin bir aşağılama olduğunu gösterir. Leyla Saz (ölümü 1936) ev işlerinde hizmet eden kadın kölelerin yaşadığı ayrımcılığa dair yorumlarda bulunurken, düz ve kuru bir ifadeyle, 19. yüzyıl sonunda İstanbul ve çevresinde bulunan bütün siyahi kölelerin acınacak durumda olduğunu belirtir.[155]

Saz, siyahi kadın kölelerin kişisel kabiliyetlerini ve kültürel pratiklerini irdelerken, Afrikalı köle kadınların beyaz kölelerin hakaretleri ve aşağılamalarıyla mücadelelerini betimler; bu, Saz'ın yaşadığı dönemin büyük hanelerinde yaygın olduğunu gördüğü bir durumdur. Bu aşağılama kuşkusuz iş, kalacak yer ve eş ararlarken özgür Afrikalıların da hayatına sirayet ediyordu. O döneme ait bir İngiliz raporunda Afrikalıların deneyimine ilişkin daha aydınlık bir tablo çizilir. Gelgelelim bu raporda ev içi hiyerarşi değil, orduya dayanan sosyoekonomik entegrasyon ve Afrikalı erkekler üzerinde

durulur. Raporun yazarı İngiliz Kraliyet Donanması subaylarından Adolphus Slade (ölümü 1877) 1830'larda, Osmanlı donanmasında özgür doğmuş erkeklerin yanı sıra özgür bırakılmış siyahilerin de "ücret, kalacak yer, beslenme ve giyim kuşamla ilgili olarak Türk denizcilerle aynı konumda" hizmet verdiğini belirtir. Slade siyahi denizcilere iyi davranıldığını, eğitimlerini yabancı komutanların değil, Donanma-yı Hümayun'da yükselmiş olan siyahi subayların verdiğini vurgular. Afrikalıların ölüm oranlarını zihninin bir köşesinde tutsa da, rapor siyahi denizcilerin "sağlıklı olduğu ve mutlu göründüğü" sonucuna varır, Kuzey Akdeniz'in kuzeyinde kalan bölgelerin kış mevsiminde pek azı hastalanmaktadır.[156]

Saz ve Slade Afrikalıların gördüğü muameleyi değerlendirirken birbirine ters düşen yargılara varmışlardır. Bu konudaki başka yorumlar tabloyu biraz daha karmaşıklaştırmaktan öteye gidemez. Osmanlı dünyasına taşınmış Afrikalı kitleler açısından, manzara özellikle Avrupalı ve Kafkas halkların karşısına çıkan fırsatlara nazaran insafsız olmaya eğilimlidir. Afrikalıların çoğunluğu ayrımcılıkla, hatta daha da beteriyle karşı karşıyaydılar ama bazı erkekler de özgürlüklerine kavuşmuş, bir yoldaşlık ortamı bulmuş, kimi zaman da yüksek mevkilere çıkmıştı. 1830'larda Osmanlı ordusunda Afrika kökenli ve Afrika soylu çok sayıda paşa ve başka üst düzey görevliye rastlanabiliyordu.[157] Ulema olan Sünbül Molla Ali'nin yanı sıra donanma komutanlarından ve Rodos Valisi Arap Ahmed Bey (ölümü 1571), Avusturya cephesinde Osmanlı ordusunun serdarı olan Arap Receb Paşa (ölümü yaklaşık 1689) askeri-idari kariyerin en gözde mevkilerinden ikisine ulaşmışlardı.[158] Çeşitli beyaz etnisiteler için kullanılan etnik yaftalar gibi, siyahi Afrikalılar da Arap sıfatını taşıyordu. Molla Ali'nin ismine Arap sıfatı dahil değildir ama Tezcan'a göre Sünbül siyahiliği belirten bir kelime olarak Arap'ın yerini tutmaktadır, çünkü saray hizmetindeki siyahi hadımağaları için sık kullanılan bir isimdir.[159]

Siyahi kadınların toplumsal bakımdan üst seviyelere ulaşmaları, siyahi erkeklerin ulaşmalarından daha zordu ama pek çok siyahi kadın toplumda bir yer edinmiş, bazıları zenginlik ve saygınlık sahibi olmuş, himaye görmüştü. Öyle görünüyor ki Afrikalı

kadınlar, katı Müslümanların gözünde heterodoks bir ibadet olarak görülebilecek şeyi yarara dönüştürebilmişlerdir. Afrika maneviyatının beceriyle kullanılması bazı kadınlar ve erkeklerin falcı, şifacı ve Afrika folklorunun temsilcileri olarak yerleşikleşmesini sağlamıştır. Kadın spiritüalistler kendi cemaatlerinde, genel olarak da haremlerde faaliyet göstermek üzere falcılık, şifacılık ve büyü için aranıyordu. Sahra-altı'ndan Afrikalı kadın kâhinlerin daha yoğun olup çeşitlilik gösterdiği Kuzey Afrika toplumunun tersine, İstanbul ve Anadolu'daki Afrikalı kadınların trans halindeki danslarının ve medyum ayinlerinin belirgin biçimde ticari bir havası vardı. Bu kadınları arayanlar memnun kalsalar da kalmasalar da, deneyimlerinin bedelini ödüyorlardı.[160]

19. yüzyılda Osmanlı ordusundaki Afrikalı ve Afro-Türk askerlerin başarısına kıyasla, Afrikalı kölelerin sivil toplumda olumlu fırsatlarla karşılaşma ihtimalleri daha düşük düzeydeydi ama önemsiz değildi. Yerli ve yabancı gözlemcilerin ev içinde çalışan siyahi kölelerin sıradan özgür hizmetkârlara göre daha iyi durumda olduğu yönündeki görüşü ise tümüyle maddiyatçı bir yargıdır. Bu yargı, erken modern devrin çalışan yoksullarının ekmeklerini taştan çıkardıkları varoluşları hakkında bir yargı olmaktan çok, ataerkil köle sahipliğine bir övgüdür. Kölelerin, kendilerinin nispeten müreffeh oldukları yolundaki parlak değerlendirmeye katılıp katılmayacaklarıysa ayrı bir meseledir. Elimizdeki bilgilerin tutarsızlığı köle gerçekliğinin öngörülemezliğini yansıtmaktadır.

Afrikalılar, sürekli yüksek mevkilere gelme konusunda Gürcüler ve Çerkesler gibi beyaz içerlikli-dışarlıklılar karşısında rekabet gücüne sahip değillerse de, saraydaki siyah hadımağalar geniş maiyetlere başkanlık ediyor, resmi atamalar ve ücret bağlanması konusunda muazzam bir himaye gücü kullanıyorlardı. Molla Ali, ulemanın en üst mevkilerinde siyahi hadımağaların yardımını gören çok az kişiden biri olsa da onların lütuflarından yararlanan ne ilk ne de son isimdi. Siyahi hadımağaların cömertlikleri bazen sıradan Afrikalı hemşerilerine de ulaşırken, azat edilmiş siyahiler de azat edilmiş beyaz kölelere yardımı dokunan, sokak düzeyindeki hemşeri dayanışmasından yararlanabiliyorlardı. Azat edilmiş siya-

hi köleler İstanbul'da ve Türkçe konuşulan başka bölgelerde, daha yaygın olarak da Osmanlı Kuzey Afrika ve Arabistan'ında çeşitli cemaatler ve örgütler kurmayı başarmışlardı.

19. yüzyılda Arabistan Yarımadası ve Biladü'ş-Şam'ı (*Greater Syria*) ziyaret eden seyyahlar, siyahilerin toplumsal bütünleşmesiyle ilgili olumlu yorumlarda bulunmuşlardır. Mekke'de siyahi Afrikalıların "mükemmel bir eşitlik ortamında özgür doğmuşlarla rekabet edebildikleri", "nüfuz sahibi şehirliler, hane ve müessese sahipleri arasında temsil edildikleri" söyleniyordu. Arabistan'ın merkezinde, Riyad civarında azat edilmiş siyahiler "salt azatla gelen özgür insan statüsünden değil, toplumsal eşitlikten" de yararlanıyorlardı.[161] Yörenin önde gelen isimleriyle doğrudan himaye bağlarına sahip oldukları dikkate alınırsa, birçok Afrikalı köle şehrin özgür sakinlerine göre kıskanılası fırsatlara sahipti. Renge dayalı ayrımcılık bu bölgelerde bilinmiyor değildi, fakat siyahi Afrikalılar birçok açıdan, soy bakımından daha önemsiz kabilelerden gelen özgür Araplardan daha kötü durumda değillermiş gibi görünüyorlardı. Her halükârda, soyları uzun bir geçmişe dayanan kabilelerden gelen birçok özgür Arap fenotipik olarak siyahi Afrikalılardan ayırt edilemiyordu.

Toplumsal ayrımcılık, 19. yüzyıl öncesinde ırk ya da renge kolayca sıkıştırılamayacak karmaşık ve ince hesapların ve Avrupa ile Amerika'nın ırksal kategorilerinin giderek kök salmasının bir ürünüydü. Afrikalıların asimilasyonu ve kabulüne dair çok sayıda iyimser ifadeye rağmen, bu anlatılanlar imparatorluğun tamamına genellenemez, Hint Okyanusu civarında Osmanlı olmayan topraklar ve Fas'taki durum bu genellemelere çok daha az uyar. Bölgesel siyaset ve uygulamalar, kölelerin rengi ve kökeninden bağımsız, radikal biçimde farklı köle hikâyelerinin doğmasına yol açmıştır. Kaynakların çeşitliliği bu hikâyelerin ortaya çıkarılmasını zorlaştırmaktan başka bir şeye yaramaz. Berberi korsanların eline esir düşmeye dair geniş, fakat önyargılı literatür bir tarafa, kölelerin deneyimine ilişkin ilk elden anlatıların çoğu, 19. yüzyıl sonrasına; siyaset, ekonomi ve toplumsal yapıların önceki yıllara göre hatırı sayılır ölçüde değiştiği bir döneme aittir.

Esir Alanlar ve Esirler

Tarihsel olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kölelerin çoğu kölelik hayatına savaş esiri olarak başlamıştır. Savaş meydanında kazanılan zaferlerle elde edilen kölelerin sayısı 16. yüzyıl sonrasında hızlı bir gerileme içine girmiştir ama savaş meydanında kötü giden maceralarda bile ganimet olarak esirler alınmıştır. 18. yüzyıl gibi geç bir tarihte, Osmanlı ordusu Kırım Tatar müttefikleriyle birlikte teknik olarak kaybedilen seferberliklerde on binlerce esir almıştır. Saray görevlilerinden Derviş Abdullah risalesinde 17. yüzyılın sonunda Avusturya'ya karşı düzenlenen bir seferde çok fazla (seksen bin olduğunu söyler) esir alındığını, o kadar ki bir fincan kahve fiyatına esir satın alınabildiğini aktarır. 1650'de, Eflak'a düzenlenen tek bir seferde o kadar fazla esir alınmıştı ki söylendiğine göre her iki Osmanlı askeri on beş esire nezaret ediyordu. Bu gibi muazzam tahminler muhtemelen abartılıdır ama gerçek rakamların on binlerle ifade edilmesi daha olası olsa da, Osmanlı tarihinin felaketlerle anılan dönemlerinden biri için bu rakamlar da dikkat çekicidir.[162] Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun tarihinin büyük bölümü boyunca sürekli köle sahibi olmak çok zenginlerin ayrıcalığı olmuştu.[163] Ganimet olarak ele geçirilen servetin ve insan gücünün daha geniş ölçüde dağılımına izin veren 15. ve 16. yüzyılların seferleri, 18. yüzyıla gelindiğinde sadece bir anı olarak kalmıştı. Aynı şey idari elitler içinde bir zamanlar hâkim olan kul-asker haneleri için de söylenebilir.[164] Esasen askeri bir erkek çekirdek etrafında kurulmuş olan bu gibi haneler 19. yüzyılda bile varlıklarını sürdürüyorlardı. O zamanlar çok az sayıdaydılar, esir insan gücü de askeri seferberliklerden çok ticari aracılarla ya da gönüllü kölelikle sağlanıyordu. Karadeniz steplerinde Kırım Tatarları en meşhur (ya da bakış açısına göre en korkunç) köle çobanlarıydı. Rusların 18. yüzyılın sonlarında Kırım'ı almasından sonra bile Tatar atlılar akınlar düzenlemeyi, Kafkaslar'da Çerkes ve Abaza köle avcılarıyla rekabet etmeyi sürdürdüler.

Elit ve sıradan köleler ile eski köleler açısından, 1453'te Konstantinopolis'in fethedilmesinden imparatorluğun sona ermesine

kadar, Osmanlı köle sisteminin, özellikle de beyaz köle sisteminin kalbi İstanbul oldu. Özgür-özgür olmayan ayrımını aşan köleler, tıpkı 16. ve 17. yüzyıllarda olduğu gibi, 18. ve 19. yüzyıllarda da üst sınıflarda toplanmıştı. 18. ve 19. yüzyıllarda Gürcü İsmail, Küçük Hüseyin, Ahmed Hurşid, Mehmed Hüsrev gibi paşalardan Halil Rifat, İbrahim Edhem ve Tunuslu Hayreddin'e kadar onlarca vezir ve komutan kariyerlerine köle olarak başlamışlardı. Birçoğu kökenlerini gizlemek şöyle dursun, engelleri aşmış olmanın verdiği gururla, kendilerini imparatorluğun şanlı günleriyle ve kul askerleriyle bir tutmaya hevesle nereden geldiklerini açıklarlardı.[165] Eski kölelerin böyle dikkat çekici bir biçimde yükselmeleri ve görünürde hiçbir sıkıntı olmaksızın genel nüfusla kaynaşmaları, azatlılar ile özgür doğmuşlar arasındaki sınırı birçok yorumcu açısından görünmez ve önemsiz hale getiriyordu. 19. yüzyılda Osmanlı devlet adamları ve edipleri, ülkelerini savunurken tanıdıkları arasında rastladıkları benzer örnekleri aktarabiliyorlardı. Köleliği aile ve ayrıcalık kaynağı olarak gören bakış açılarını desteklemek için kendi kökenlerine ve eşlerine, ayrıca hanedanın soyuna bakabilirlerdi.

Köle toplumunda hemşerilerin varlığı, görünüşte köleleştirilmiş olanın can damarıyken, yoldaş himayesi ve karşılıklı yardıma kıyasla karanlık bir yönü vardı. Aynı etnisiteden erkek ve kadınlar, o dönemin ölçülerine göre insanın kendi halkı, köle alım satımında derinden etkili oluyordu. Genellikle akıncılar, köle avcıları ve alım satımla uğraşanlar kâr ve mevki için özgürlüklerini çaldıkları kişilerden fiziksel ve etnik olarak pek farklı değildiler. Daha da ironik bir durumsa eski kölelerin özgürlükleri garanti altına alındıktan sonra esir statüsünden esir alan statüsüne kolayca geçmeleriydi. En büyük esir sahipleri, hanedanın dışında, vezirlerin oluşturduğu elit kesimin mensupları, askeri-idari yönetim mercilerinin en üst mevkilerinde yer alanlardı. Birçok sadrazam ve sıradan vezir bu mevkilere kapıkulu ya da gulam statüsünden yükselerek geldiği için, eski köleler imparatorluğun en büyük köle sahipleriydi. Devşirme sisteminden gelen Arnavut Lütfi Paşa (ölümü 1563), kulluktan gelen bir Hırvat olan Rüstem Paşa (ölümü 1561), Sırp kökenli bir kul olan Sokollu Mehmed Paşa (ölümü 1579) çok yükselmiş,

16. yüzyıla özgü sadrazamlara örnektir. Bu isimlerin her biri bin ya da daha fazla kölenin bulunduğu haneleri yönetiyorlardı. O dönemde bu isimlere göre daha alt mevkilerde yer alan vezirlerin beş yüz-altı yüz köleye sahip olduğu söyleniyordu.[166] 17. yüzyılın daha sıkıntılı koşullarında bile, vezirliğe atananlar mevkilerinin getirdiği ataerkil beklentileri karşılamaya çalışıyorlardı. Abaza olan Melek Ahmed Paşa (ölümü 1662) ve özgür doğmuş Türk Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ölümü 1683) (sultanın yetkilendirdiği bir hizmetkâr olarak Kara Mustafa Paşa, işlevsel bakımdan bir kul ya da gulamdı) mülkleri arasında yüzlerce erkek ve kadın köle saymışlardı. Eski köle Mehmed Hüsrev Paşa (ölümü 1855) kendisinden önce gelenlere nazaran daha az köleye sahipti belki ama bu köleler İnalcık'ın deyişiyle onu "gulam sisteminin son büyük temsilcisi" yapmaya yetiyordu.[167]

Köleliğin işleyişinde eski köle hemşerilerin üstlendiği rol özellikle sinsiceydi. Kendileriyle aynı etnisiteden gelenleri, kendi geçtikleri yollardan geçmeye hazırlamaları açısından ilk elden deneyimleri onları özellikle değerli kılıyordu. Bu ticaretin belgesel kalıntıları, meslekleri kölelik olanlara dair ayrıntılı bir tablo çizmeye yetmez. Gelgelelim bugüne kalan kayıtlar, memleketli olsun olmasın eski kölelerin Osmanlı köle kültürünü daimi kılma konusunda derinden etkili olduğunu düşündürür. Eski köleler hassas hedefleri belirliyorlardı. Birçoğu önemli ya da önemsiz aracılar ve tacirlerdi; onlar olmaksızın kentli müşteriler köle emeği bulamazlardı. Eskiden köleyken köle tacirine dönmüş en meşhur kesim herhalde Berberi korsanları ve onların karadaki işbirlikçileriydi. Tunus, Trablus ve Cezayir'deki kalelerinde yarı özerk Osmanlı vasalları olarak hareket eden korsanların birçoğu her yüzyılda yetişkin hayatlarına Osmanlı'nın esirleri olarak başlamışlardı. İslam'a geçtikten sonra kendilerini kârlı bir iş olan, eski hemşerileri ve dindaşlarının yakalanmasına adamışlardı.[168]

17. yüzyıldan kalma bir Osmanlı fiyat siciline göre İstanbul'un ana pazarında çalışan on yedi esirci tellalından altısı muhtemelen önceden köleydi.[169] Hatalı köleleştirme ve benzeri anlaşmazlıklara ilişkin davalarda, eski köle olduğu belli olan kişiler (genellikle kim-

liklerini ele veren *ibn Abdullah* ya da *bint Abdullah* soy isimlerini taşıyanlar)[170] esirci ve davalı sıfatıyla düzenli olarak, nahoş biçimlerde karşımıza çıkar.[171]

Fiili köle ticareti, köle ticareti mefhumunun düşündürdüğünden çok daha fazla sayıda hayata dokunuyordu. Bir kere, kölelerin satılmadan önceki yolculuklarının son aşamaları Osmanlı halkının gözleri önünde cereyan ediyordu. Köle erkekler, kadınlar ve çocuklar bir limana inerken ya da bir limandan ayrılırken, bir eve girene ya da çalışma sistemine dahil olana kadar hep sergileniyorlardı. Birçoğu köle pazarlarına yaya ulaşıyordu. Busbecq, 16. yüzyılın sonunda, Macaristan cephesi ile İstanbul arasındaki yolda "arabalar dolusu kız ve oğlan çocuklar" ile "sürüler halinde güdülen ya da birbirlerine zincirlerle bağlanmış" genç ve yaşlı erkekler gördüğünden bahseder.[172] Esirler İstanbul'a vardıklarında ordunun gücünü kanıtlamak ve savaşta yapılan fedakârlıkları haklı çıkarmak üzere caddelerde dolaştırılıyorlardı. Yakalandıkları nokta ile kentlerdeki köle pazarları arasında genellikle birkaç kez el değiştiriyorlardı. Adım attıkları bir hanenin vardıkları son nokta olması bir yana, birkaç kez tekrarlanacak satışların ilki oluyordu. En yüksek fiyatlı ve şımartılmış köleler bile eğitilmek ve çok daha kârlı satışlara hazırlanmak üzere en başta giriş düzeyindeki evlere, genellikle de satıcıların kendi evlerine yerleştiriliyorlardı.

Mülk olarak köleler, ölmüş köle sahiplerinin mal varlığının bir parçası olarak hesaplanıyor ve mirasçılarına dağıtılıyordu. İslam'da mirasın parçalanabilir bir niteliğe sahip olduğu dikkate alınırsa, birkaç mirasçının her biri bir kölenin bir parçasını miras alabiliyordu. Miras alınan köleyi satmak, yeniden mal haline getirmek genellikle bir zorunluluk oluyordu. Ölen kişinin muhtemelen çok sevdiği kölesi böylelikle kolayca nakit paraya çevriliyordu. Hanenin ayrıcalıklı mensuplarıyla sokak işleri arasında aracılık eden kişiler olarak erkek ve kadın ev kölelerinin varlığına kent ortamında her gün rastlanıyordu. Kölelerin giyimleri özgür insanların giysilerinden her zaman ayırt edilemiyordu. Kızların evin kızı gibi giydirilip kuşatıldığı en zengin haneler dışında, çoğu köle hizmetkâr olarak oynadıkları rolle ve sahiplerinin karşısın-

da gösterdikleri aşırı uysal tavırla fark ediliyordu. İmparatorluğun tebaasının tamamı köle sahibi değilse de, insan ticaretinden ve gözlerinin önünde gerçekleşen alım satımdan habersiz olmaları mümkün değildi.

Köle sahipliği Müslüman nüfusta, özellikle de kaymak tabakada yaygındı. Köle sahiplerinin yüzde 80'i erkekti ve erkekler daha fazla zenginlik sahibi oldukları için birden fazla kölesi olan köle sahiplerinin ezici çoğunluğunu oluşturuyorlardı.[173] Genellikle ve uzun süren dönemler boyunca, hem yerli hem yerli olmayan Hıristiyan ve Yahudilerin köle sahibi olması yasaklanıyordu. Örneğin Jennings 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın ilk yirmi-otuz yıllık döneminde Kıbrıs'ta Hıristiyan ya da Yahudi köle sahipleri bulunduğuna dair hiçbir kanıta rastlamamıştır.[174] Ne var ki, kurallar belli ki çiğnensin diye konuyordu. Hıristiyan ve Yahudi köle sahiplerine her yüzyılda, her yerde rastlanabiliyordu ama oranları Müslüman köle sahiplerine denk değildi.[175] Bazen Hıristiyanlar ve Yahudiler herkesin gözünün önünde, hatta biraz da gösteriş yaparak köle sahibi oluyorlardı. Başka zamanlardaysa kölelerini gizli saklı, fakat sıklıkla komşularının ve muhtemelen de yerel makamların bilgisi dahilinde tutuyorlardı.[176] Kısıtlamaların yürürlükte olduğu zamanlarda Berberi ticaretinde Müslüman ortakların gayri müslim meslektaşlarına paravan olduğu bilinen bir şeydi. 16. ve 19. yüzyıllar arasında yasakların tekrarlanması bu meseleyle ilgili olarak imparatorluk çapında geçerli tek bir görüşün bulunmadığının altını çizer. Aslına bakılırsa köle sahipliğiyle ilgili protokoller dönemden döneme olduğu kadar bölgeden bölgeye de farklılık gösteriyordu.[177]

Köle sahipliğiyle ilgili yasağın gevşekliğini, yalnızca Hıristiyan ve Yahudi köle sahiplerinin ısrarı değil, yargı kararlarının otoriter sesi de kanıtlar. 17. yüzyıl sonundan kalma fetvalar hem bu gerçeği hem de çeşitli koşullarda gayri müslimlerin köle sahibi olmasına izin verildiğini doğrulamaktadır. Şeyhülislam Çatalcalı Ali, Osmanlı Yahudi ve Hıristiyan köle sahiplerinin satın aldıkları Hıristiyan köleleri Müslümanlara satmaya zorlanıp zorlanamayacakları şeklinde bir soruya olumsuz cevap vermiştir. Genel bir yasak söz konusu olsaydı, zorunlu satışın yürürlükte olması gerekirdi. Ne

var ki şeyhülislam İslami hukuk görüşünün genellikle aktarılan en alt sınırını tekrarlamakla yetinmiştir. Buna göre gayri müslimlerin zaten Müslüman olan köleleri satın almalarına izin verilemez, sahip oldukları kölelerden biri İslam'a geçmeyi tercih ettiğinde de o köleyi başka Müslümanlara satmaları gerekir.[178] Ne var ki Ben-Naeh'in ortaya çıkardığı üzere, Yahudi köle sahipleri söz konusu olduğunda, bu kural da bazen es geçilmiştir.[179]

Gayri müslimlerin köle sahibi olmasına getirilen koşullar Müslümanların üstünlüğü ilkesinden ve bir müminin bir kâfirin kölesi olmasının dini düzeni tahammül edilmez şekilde tersine çevireceği yolundaki görüşten kaynaklanıyordu. Tıpkı lüks elbiseler gibi köle sahipliğinin de toplumun hikâyesindeki başlıca oyuncuları tanımlaması bekleniyordu ama bazen bunu başaramıyordu. 19. yüzyılda Mısır'da Yahudiler ve Hıristiyanların Müslüman köle ticareti yapmakta hayli serbest olduğu söyleniyordu.[180] Bu yasağın tutarsızlığı, hukuktaki esasen siyasi temeliyle (kanun) dini temelinin (şeriat) birbirine ters düşmesinden kaynaklanıyordu. Savaşlar ve başka baskılar tek tek sultanlar ve vezirlerin politikalarını beslerken, yasaklar ve yasakların canla başla uygulanması da dalgalar misali gelip gidiyordu. Kısıtlamalar çoğunlukla arz ve fiyattaki değişikliklere karşılık konuyordu. Bu ikisinin bileşimi genelde Müslümanların yüzde 90'ının zengin din kardeşlerini ve zengin ama sayıca daha az gayri müslim köle sahiplerini taklit etmesini engelliyordu. Giyim kuşam meselelerinde olduğu gibi, devletin Hıristiyan ve Yahudilerin köle sahibi olmasını engelleme yönündeki çabaları da ne tutarlı ne de başarılı oluyordu. Köleler fiyatı yüksek ticaret kalemleri olarak yerleşiklik kazanırken, Müslüman kamuoyunun desteklediği rejim, köle sahipliğini yüksek statü sembolü, dolayısıyla Müslümanlara ayrılmış bir alan haline getirmeye çalışıyordu. Köle sahipliğiyle ilgili yasal düzenlemelerin dini rengi, tıpkı giyim kuşamla ilgili kanunlarda olduğu gibi, ekonomik farklılıkları ve sınıf farklılıklarını dini açıdan yeniden düzenliyordu. Birçok Osmanlı, gayri müslimlerin rahatsızlığının dinen yerinde olduğuna inansa da, politikaları belirleyenler bu yasakları ekonomik gerilimleri yatıştırmanın, Müslümanların birliğini sağlamanın bir yolu olarak görüyorlardı.

Osmanlı'nın köle tükettiği asırlar boyunca, 18. yüzyılın başlangıcı ile 19. yüzyılın ortası arasında bile, kölelerin arzı ve fiyatı çok geniş bir yelpazede, öngörülemez değişiklikler geçirdi. Avrasya ve Afrika'daki köle kaynakları üst sınıfların talebini karşılayacak düzeyde, gayet sürekli bir esir akışı sağlıyordu. Köle sahipliğinin demokratikleştirilmesi büyük ölçüde Osmanlı ordusuna dayanıyordu. Askeri seferler genellikle piyasa için yeni köle akışları sağlıyordu. Fiyatlar düşük olunca da köle sahipliği daha orta sınıflara doğru kayıyordu.[181] Ne var ki kölelerin bakım maliyeti, alt ve orta sınıfların sürekli köle sahibi olmasını engelliyordu. Köleler bir ücret karşılığı kiralanmazsa ya da bir tür üretimle uğraşmıyorlarsa, marjinal köle sahipleri haneye üretmeyen bir kişinin eklenmesini haklı çıkarma konusunda ağır bir baskı altında kalıyorlardı. Çok sayıda kölenin bulunduğu zengin müesseselerde, iş bölümü öyle bir mevki ve görev hiyerarşisi yaratıyordu ki bazı kölelerin hiç işi olmuyordu. Ayrıcalıksız köleler işe koşulurken, gözde erkek ve kadın köleler efendilerine hizmet ediyorlardı, onların sayıca fazla olmaları efendilerinin statüsünü ifade ediyordu.

Ne var ki, en zengin sınıflar yekpare bir bütün oluşturmuyorlardı. Saraydaki yüzlerce kadın ve erkek kölenin yansıttığı bolluk, askeri ve idari kadrolar için taklit edilesi bir örnekti. Dini elitin bazı mensupları, hem ulema, hem de tarikat şeyhleri çok sayıda kölenin bulunduğu geniş hanelere sahipti. Ne var ki ulema ve bürokrasi kölelerin yansıttığı gösterişe o kadar ağırlık veremiyordu, çünkü hazırda maiyetlerini oluşturan softaları, mülazimleri, mazul mahmileri ve kendilerine bağımlı başka özgür kişiler vardı. Başka bir deyişle, yerleşik ulemanın köle sahibi olması ordu mensubu emsalleri kadar olasıydı, fakat kılıç ehlinin kendisini göstermesinde belirleyici olan geniş köle topluluklarına onların o kadar ihtiyaçları yoktu. Tereke defterleri ve başka kaynaklar, Osmanlı'nın topluca bir tablosunu çizmeye izin verdiği ölçüde, hanelerin büyük çoğunluğunun köle sahibi olmadığını söyleyebiliriz. Köle sahibi olanlar arasında da büyük çoğunluğun sadece bir kölesi vardı. Duben ve Behar, en azından 19. yüzyılda, tek bir köle sahibi olmanın, saygınlık iddiasında bulunmak için yeterli olabileceği tahmininde bulunur.

Direniş Nüansları

Çoğu tarihçi şiddet içeren ya da içermeyen mücadele biçimindeki direnişin, en dengesiz iktidar ilişkilerinin belirleyici özelliğini oluşturduğu görüşünü benimser. Direnişi oluşturan bileşenler ve direnişin kuramlaştırılmasının, kölelik gibi kurumsallaşmış uygulamalardaki değişiklik ve uyarlamaları ne ölçüde aydınlatabileceği konusundaki görüş birliği ise daha zayıftır.[183] Açıktır ki sabotaj da açık isyan da, özellikle de toplu olarak gerçekleştirildiyse direniş niteliği taşır. Oysa yetersizmiş gibi yapmak, hırsızlık, stratejik olarak hastalanmak gibi davranışlara ne ölçüde ağırlık verildiği, bu gibi eylemleri açığa çıkarmaya yönelik kaynakların ve metodolojinin elimizde bulunduğunu varsaysak bile –ki yoktur– o kadar açık değildir. Direniş ile uyum sağlama arasındaki ayrımsa daha tartışmalıdır. Bir cariyenin efendisinin cinsel ilgisini uyandırmak için onunla flört etmesi en baştaki köle konumuna bir direniş oluşturur mu? Yoksa uyumlu, bir adım ileri giden ama ciddi bir bedeli olan bir davranış mıdır? Köle içinde bulunduğu koşulları iyileştirme becerisine sahiptir ama bunu ancak sahibinin yatırımına katkıda bulunarak (ona bir çocuk vererek) ve kendi sömürüsüne ortak olmayı sürdürerek yapar.

Baştan çıkarma, bu girişimin ya da niyetin sadece kadından kaynaklandığından emin olabilsek, hem uyum sağlama hem direniş olarak görülebilir. Büyük hanelerin yapıları bu gibi fırsatların ortaya çıkmasına müsaitti. Büyük elit hanelerin, bazıları başka kadınların malı olan birçok cariyesi erkeklerin gözüne girmek için yarışıyordu. Bunu yaparken hanenin erkeklerinin sağlayabileceği öncelikli mevkilere ve ödüllere ulaşmaya çalışıyorlardı. En tipik köle sahipliği kalıbına göre, bir hanede yalnızca bir köle, bir kadın bulunuyordu ve sahibi de erkekti.[184] Erkek köle sahibi kendisi için (hangi amaçla olursa olsun) bir köle aldığında, cinsel bir partner edinme yolunda zaten ilk adımı atmış oluyordu. Aralarında cinsel bir ilişki kurulursa, bu girişimin kaynağı öyle görünüyor ki köle sahibi olacaktı. Şu var ki, bir eylemin direniş sayılabilmesi için köle sahibinin ya da kölelik sisteminin zararına olması gerekirken, dişilerin baştan çıkarıcılığı böyle değildi. Bir hayatta kalma stratejisi

olarak ise köleliğin çok sayıda kuralı ve dayanağını direniş olarak nitelenemeyecek kadar güçlendiriyordu.

İmparatorluk tarihinde Osmanlı kölelerinin toplu bir isyana kalkıştığı neredeyse hiç duyulmamıştır. İmparatorluğun ilk yüzyıllarında saray hizmetinden kaçtıktan sonra isyan çıkaran meşhur isyancı kullardan birinin ya da 19. yüzyıl sonunda Türk-Mısırlı gözcülerini sırtından vuran çok sayıda Sudanlı isyancıdan birinin bir Osmanlı Spartaküs'ü ya da Toussaint-Louverture'ü olduğu ortaya çıkabilir. Ne var ki kaydedilmiş çeşitli olaylarda hedeflenen şeyler ve bu olayların kesin niteliği, köleler ve kölelikle ilgili daha fazla araştırma yapılmasını gerektirmektedir. Bakış açımızı toplumun tamamını kapsayacak şekilde genişletirsek, kulların ağırlıkta olduğu yeniçeri ocaklarının 16. ve 17. yüzyıllarda hiziplere bölünmüş olması, padişahları tahttan indirip tahta çıkarması ve Bektaşi tarikatıyla yakınlığı, ekonomik çatışma ya da elit hoşnutsuzluğu yerine kölelerin direnişi olarak okunabilir. Osmanlı sahilleri de dahil olmak üzere sınır bölgeler ya da büyük esir gruplarının toplandığı işgücüne dayalı işler haricinde Osmanlı'da köle sahipliği örüntüsü toplu eylemler açısından caydırıcı olmuştur. 18. ve 19. yüzyıllarda kuzeydeki vilayetlerde çoğu köle dağınık hanelere tek tek dağıtılıyordu. Toplu olarak harekete geçebilmek pratikte söz konusu değildi.

Etkin direnişin en yaygın biçimlerinin kötü muameleyle ilgili hukuki ve hukuk ötesi başvurular ve kaçaklık olmasına şaşmamalı. Köleliğin uygulandığı her yerde, köleler "belalı mülk"tü.[185] Kölelerin en belalı yönlerinden biri de kaçmaya meyyal olmalarıydı. Kaçaklık örneklerini ve neye mal olduğunu belirlemek şu aşamada mümkün değildir, fakat öyle görünüyor ki kaçak köleler (*kaçkın, abık*) sık rastlanan bir vakaydı. Özel avcılar (*yavacılar*) kaçakları bulup sahiplerine geri getirme işiyle uğraşıyordu. Şaşırtıcı olmayan bir başka şeyse, kaçakların genelde erkek olmasıdır, gerçi erkeklerin "doğaları"ndan ziyade koşulları gereği durum böyleydi.[186] Erkeklerin güvenli bir biçimde memleketlerine dönebilmeleri için gereken çok sayıda işbirlikçiyi ve kaynakları bulabilme şansları kadınlara göre daha fazlaydı. Erkek kölelerin kadırgalara zincirlenmedikleri sürece daha geniş bir toplumsal ve uzamsal erime

sahip olmalarına izin veriliyordu. Ev içinde çalışmak söz konusu olduğunda, erkek köleler kadınlar kadar yakından izlenmiyordu. Aslına bakılırsa, hadım edilsin ya da edilmesin, bazı erkek kölelerin görevi, hanedeki özgür kadınların ve cariyelerin başıboş dolaşmamasını sağlamaktı. Köleliğin olduğu bütün toplumların gayet iyi bildiği üzere, kadın köleler için kaçmak çocuklarını terk etmek anlamına gelebiliyordu. Kadın alım satımıyla uğraşan toplumlar kadınların açıktan direnişini büyük ölçüde ortadan kaldırmak için anneliğe yaslanabiliyorlardı.

19. yüzyılın sonlarında köleliğin kaldırılması ve evrensel özgürlükler bahsi açılmadan önce, bir efendiden kaçmak köleliğe karşı genel bir protestodan çok, kötü muamele görmeye verilmiş bir tepkiydi. Kaçma şansı en yüksek olanlar, bir arada tutulan ve kendileriyle aynı etnik gruptan olanların yakınında bulunan yeni yakalanmış esirlerdi. 16. yüzyılda Dubrovnik yakınlarındaki Mostar'da gerçekleşen bir vakada, iki kadın esir bir erkek esirle birlikte kaçarak Osmanlı sınırının ötesine sığınmışlardı. Hepsi de İslam'a geçmiş başka bir grup insan bir tekneyle Venediklilerin elindeki bir adaya ulaşmış, burada Hıristiyan kimliklerine geri dönmüşlerdi.[187] En çarpıcı kaçma vakalarından biri de 18. yüzyılın sonunda gerçekleşmiş ve Osmanlı'yı küçük düşürmüştü; Avrupalı forsalar Osmanlı donanmasının sancak gemisindeki ana mürettebatı alt ederek gemiyi Malta'ya götürmüşlerdi.[188] Kaçak trafiği tersine de dönebiliyordu. Avrupalılar, Osmanlı'nın kölesi olmaktan kaçan Avrupalıların eski sahiplerini aramak üzere Osmanlı topraklarının yolunu tutması karşısında genellikle dehşete kapılıyorlardı.[189]

Babalık davaları ile cariyelerin hamileliği ve anneliğinden kaynaklanan diğer iddialar da dikkate alınırsa, sistem içinde kötü muameleye karşı başvurular nispeten iyi belgelenmiştir. Devletin ve efendinin örtüşen otoriteleri, kölelerin efendilerini varsayılan etik kurallara uymaya davet etmek üzere konuşup eyleme geçebilecekleri rekabetçi bir ortam yaratıyordu. Devletin korkunç suiistimaller karşısında müdahale hakkı, efendilerin yükümlülüklerini uzaktan hatırlatıyordu. Bir kölenin bu çatışmayı müzakere etme umudu, bizzat kanuna olmasa da, etik kurallara aşina olmasında yatıyordu.

Köleler, sonunda bir yere yerleştirilmeden önceki haftalar ya da aylarda satıcılar, alıcılar ve pazar yetkililerinin yanı sıra başka kölelerle de temas kuruyorlardı. Bir eve girdiklerinde, nadiren gerçekleştiği üzere tecritte tutulmuyorlarsa, başka kölelerle, aile mensuplarıyla ve komşularla ilişki içinde oluyorlardı. Toledano'nun bulduğu, Kahire polisine ait bir rapor kötü muamele görmüş bir Çerkes cariyenin, bir nebze olsun rahat edebilmek için komşular ve kadınların kendi aralarındaki ilişkiler aracılığıyla nasıl ses çıkarabildiklerini gözler önüne serer.[190] Ayrıca kuralları ihlal eden kişinin iyi bir konumda bulunması ve ihlalin ortaya çıkması halinde izlenen siyaseti de gösterir. Şemsigül adındaki kız aylarca köle satıcısından çekmiş, adam onu hamile bırakmış ama ümm-i veledlikle ilgili kurallara aykırı olarak satmıştı. Daha kararlı bir biçimde araya girebilecek olan komşular ve lonca mensuplarının ihmali ya da adamla işbirliği kızın ıstırabına ıstırap katmıştı. Nihayetinde hikâyesini anlatmayı başarabildiyse de, bunu ancak korkunç bir biçimde kullanıldıktan sonra yapabilmişti. Komşuların ve esir tellalları loncasının çıkarlarının çatışması ve hukuk sistemine içkin önyargılar koruma sistemini ciddi bir zaafa uğratmıştı.

Kölelerin lütuf görebilme ve hayatta karşılarına çıkan şansları değerlendirebilme başarıları kısmen hafızalarını bastırma becerilerine dayanıyordu. Köle haline getirilenlerin çoğu yakalandıkları günlerde akrabaları ve dostlarının öldürülmelerine ya da başka biçimlerde kötü muamele görmelerine tanık olmuştu. Ne var ki tarihsel kaynaklarda kölelerin sesi genellikle duyulmaz. Duyulduğunda da mahkemenin formülleştirilmiş yazı dilinin süzgecinden geçmiştir. O zaman bile, kölelerin dahil olduğu nispeten az sayıda vaka karara bağlanmıştır. İktidar ya da mevki sahibi olan elit köleler arasında köleliğin karanlık günleri azat sonrasındaki boş böbürlenmenin altına gömülebilir, tıpkı Mehmed Hüsrev Paşa'nın satın alınma fiyatını bir şan şeref meselesine dönüştürmesinde olduğu gibi...[191] Ne var ki, birçok köle ve eski köle açısından travmatik anılar toplumun incelikli davranış kurallarıyla kontrol altında tutulur. Bu kuralların başlıcaları da babacan ataerkillik ve çabucak azat edilme vaatleridir.

Bir suskunluk adabı da sistemi ve kurbanlarını insanlık dışı hatıralardan koruyordu. Kölelerin yeni çevrelerinde ayakta kalabilme becerilerinde neyin söz konusu olduğu, erkek sohbetine ve seferberlik yoldaşlığına dair bir anekdotta görülebilir. 19. yüzyıl başlarında Kırım hanının oğlu Halim Giray (ölümü 1823) İstanbul'dan çok da uzak olmayan Çatalca'da yaşıyordu. Bir akşam bir konuk, topluluğu neşelendirmek için 1769-1770'te düzenlenen başarılı bir Tatar baskınının hikâyesini anlattı; baskında bir Rus kalesi yakılmış, on beş bin kişi esir alınmıştı. Dinleyiciler arasında Balkan vilayetlerinde görev yapan bir kadı da vardı: "Herkesi hayrete düşüren bir şey oldu ve adam, 'büyük bir mahcubiyet ve şaşkınlıkla' o baskında esir alınanlar arasında kendisinin de bulunduğunu söyledi."[192]

Köle ticaretinin öldürücülük oranını tespit edebilecek konumda değiliz, kölelikten sağ çıkanların yaşadığı psikolojik yaralanmanın boyutunu tespit edebilmemiz ise bu kadar bile mümkün değil. Azat edilmiş köleler yabancı sosyal dünyalarda ne kadar dayanıklılık gösterirlerse göstersinler, köleliğin yarattığı travmaların kalıcılığı görmezden gelinemez. Türk feminist Halide Edib'in (ölümü 1964) küçük bir kızken köle hizmetkârı olan Afrikalı çocuk, Halide'nin babasının ona doğum günü hediyesi olarak verdiği titrek, ürkmüş bir çocuktu. Reşe adındaki çocuk yavaş yavaş ama ancak haftalar boyunca ağladıktan sonra korkusunu yenmişti. Anayurdundan şarkılar söylemekte huzur buluyordu, artık anadilini hatırlayamaz hale gelene kadar şarkı söylemeyi sürdürdü.[193] Köleliğin travması (Reşe oyun oynarken kaçırılmıştı) rahat bir ortamla, iyi bir efendiyle silinemez. Aralarında bir kız kardeş ilişkisi olduğuna dair yalnızca efendisinin söylediklerini biliyoruz; Halide Edib'in hatıratında verilen cezalara, Reşe'nin ailenin isteklerini yerine getirirken harcadığı saatlere değinilmez. Her halükârda, Halide'nin betimlediği sıcak ortam her köleye, hatta çoğu köleye geçici olarak ya da daima nasip olacak bir ortam değildir.

Osmanlı'da kölelik amaç ve uygulama bakımından Kuzey ve Güney Amerika ile Karayipler'deki kölelik sistemlerine pek benzemese de, köleliğin en rahatsız edici temel yönlerini, aynı şiddete

dayalı temelleri, bir güç dengesizliği üzerine kurulmuş sürekli bir ilişkisel çarpıklığı onlarla paylaşır. İster cariye ister zincire bağlı işçi olsunlar, bütün kölelerin boyun eğmesi baskı ve zorla sağlanmaktadır.[194] Zor, kibar hanelerde sessiz sedasız alttan alta işlerken, o kadar adil olmayanların evlerindeyse apaçık fiziksel zorlamaya dönüşüyordu ama köle sahiplerinin sınıfı, mevkisi ne olursa olsun her yerde mevcuttu. En ılımlı efendiler daha zalim olanların eylemlerine dayanarak korku ve emniyetsizlik unsurlarını ayakta tutabiliyor, sistemin babacan ataerkil yüzünün gizlemeye meylettiği hiyerarşiyi görünür kılabiliyorlardı.

Osmanlı'da köleliğin hikâyesi aslında farklı bölgelerden, farklı dönemlerden, farklı toplumsal mevkilerden birçok hikâyeden oluşuyorsa, köleler olarak kadınların özel deneyimlerinin yanı sıra kadınlığın köle sahipleri ve toplumlarıyla ilişkisine de atıfta bulunmadığımızda, bu hikâyenin hem parçaları hem de bütünü eksik kalmış olur.

V

Anlam ve Pratik

Eski Şeyhülislam merhum Mekki Efendizade Mustafa Asım Efendi'nin zevcesi muhterem Küçük Kadın Efendi'nin cariyelerinden Zekiye Hanım'ın ruhuna el Fatiha... 8 Mayıs 1849.

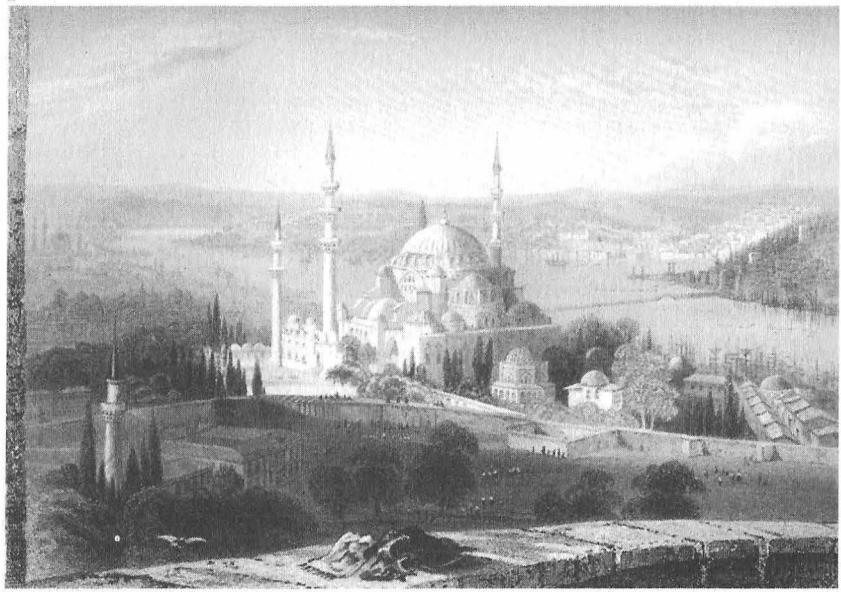
Mezar taşı, Süleymaniye Camii, İstanbul

... ve cariyesini karısı hükmine verüp, bütün gün bütün gece işleden, uyukladıkça igne dürdüştüren kadıncıklar; ve cariyesine kahpe ve fahişe deyen halayıktan bozma kadıncıklar...

Risâle-i Garibe (yaklaşık 1700)[1]

Köleler ve Aile

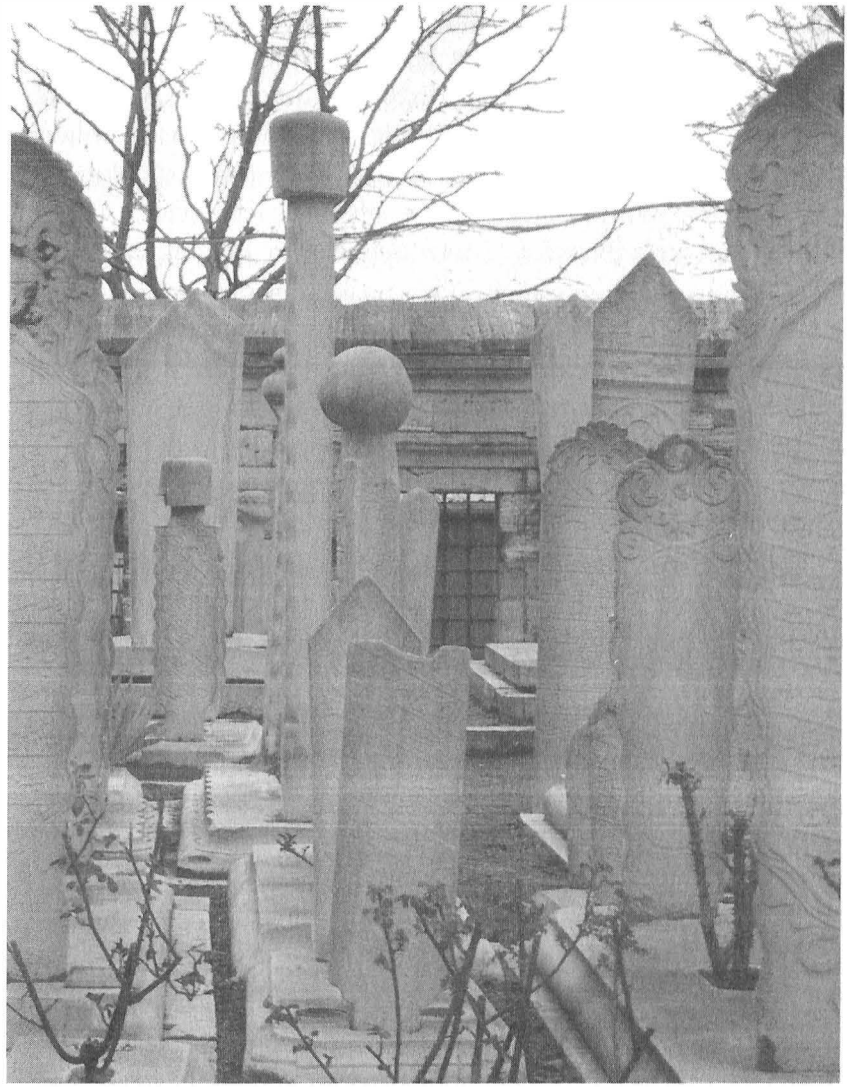
Mekkizade ailesinin kadın kölelerinden biri olan Zekiye Hanım'ın mezarı, Kanuni Sultan Süleyman'ın 16. yüzyılın ortasında yaptırdığı Süleymaniye Külliyesi'nin haziresinde bulunmaktadır. Bu mezar, köle sahibi elit Osmanlılar arasında köleliğin anlamı ve hatırasına dair bir örnektir.[2] Zekiye'nin esaret hayatını yanlarında geçirdiği Mekkizadeler zenginlikleri, yüksek mevkileri ve her ikisinin de uzun süreli olması itibarıyla Osmanlı'nın önde gelen aileleri



14. "Süleyman'ın [Kanuni, 1520-1566] Camii ve Türbesi". Bugün İstanbul Üniversitesi'nin bulunduğu yerden görünümü. Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838).

arasında yer alıyordu. Mekkizade Mustafa Asım'ın (ölümü 1846) babası iki kez şeyhülislamlık yapmıştı. Kendisi de aile geleneğini devam ettirip II. Mahmud ve I. Abdülmecid'in modernleşme rüzgârları estiren saltanatlarında toplam on yedi yıl boyunca üç kez şeyhülislamlık yaparak dini hiyerarşinin en üst mevkiinde yer almıştı. Nakşibendi tarikatıyla güçlü bağlantıları olan, tarikata güçlü hisler besleyen Mekkizade, II. Mahmud'un kıyafete ilişkin şeriat esinli sert eleştiriler içeren 1818 tarihli fermanının büyük ihtimalle yazarı ya da arkasındaki esin kaynağıydı.[3]

Zekiye'nin anısına dikilen mezar taşı, Osmanlı ricali ve himaye ettikleri kişiler anısına dikilmiş, değişik biçimlerde süslenmiş çeşitli büyüklüklerdeki mezar taşları arasında yer alır. Süleyman'ın önceden cariyesi olan karısı Hürrem'in ya da diğer adıyla Roxelana'nın istirahatgâhından birkaç adım uzaktadır bu mezar.[4] Zekiye'nin öldüğü 1849 yılı civarında Süleymaniye'nin bahçeleri, bütün impa-



15. Cariye Zekiye'nin Süleymaniye Camii'ndeki mezarı. Foto: Muhammet Sait Yavuz, 1980'lerde tespit ettiğim mezar taşının yerini bulmak için sarf ettiği çabaya en içten teşekkürlerimle. Aradan geçen zaman içinde taş hasar görmüşse de yazı sapasağlam kalmıştı.

ratorlukta olmasa bile, başkentteki en saygın mezarlıklardan biri haline gelmişti.[5] Zekiye'nin buraya gömülmesi, bu hanımın eski şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım'a eşlik eden birkaç cariyeden biri olduğu dışında fazla bir şey söylemez. Mekkizade'nin zenginliği ve konumu düşünüldüğünde, Zekiye'nin Mekkizade ailesinin çeşitli mensuplarına ait çok sayıda köleden biri olması da mümkündür. Mekkizade hayır işleri konusunda eli sıkılığıyla tanınmış olsa da, mevkiini belirten lüksten kaçınmazdı.[6] Charles White 1840'ların başında, "söylendiğine göre, kendine has başka tuhaflıkları ve zenginliğini gösteren başka şeylerin yanı sıra Mekkizade aynı kuşağı ayda iki kez sarmazmış"[7] diye yazmıştır. Her durumda, Mekkizade'nin yüksek bir mevkide olması tam teşekküllü bir hanesi olmasını gerektiriyordu. Zekiye'nin mezar taşında Küçük Kadın Efendi olarak bilinen hanımın şahsi malı olduğu belirtilir. İstirahatgâhı Küçük Kadın Efendi'nin bir tercihiyse belli ki sahibi ona değer vermiş, muhtemelen sevmiştir.

Kendisini çevreleyen mezar taşlarının gölgesinde kalsa da bu mezarın boyutları, ölenin bir yetişkin ya da yeniyetme olduğunu gösterir. Yine de Zekiye'nin çok genç olması da mümkündür. Hane halkının içinde yer alan bir köle olarak Zekiye (bugünkü ırksal kategorileri kullanırsak) belki siyah Afrikalı belki de beyaz Avrupalıydı. İran ve Fas'ın yanı sıra imparatorluğun her yerinde siyah ve beyaz köleler haremin mahremiydi. Popüler ve tarihsel anlatılarda kadın köleler ağırlıklı olarak eril-merkezli terimlerle, ailenin erkek mensuplarının cariyeleri ya da olası cariyeleri olarak hatırlanır. Ne var ki kadın kölelerin çoğu vakitlerinin çoğunu başka kadınlarla geçirirlerdi. Çocuklardan yaşlılara kadar kadın köleler ailenin kadın mensuplarının yarenleri, hizmetçileri, genellikle de şahsi mülkü olarak hizmet verirlerdi. Kafkas kadınlarının 17. yüzyıldan itibaren ekâbir hanelerinde gözde bir konuma sahip oldukları dikkate alınırsa, büyük ihtimalle Zekiye Kafkasya bölgesinden alınmıştı. Yalnızca İstanbul'da değil, Kahire'de ve imparatorluğun kuzey ve güneyindeki başka kentlerde de Çerkes ve Gürcü kadınları çok yüksek fiyatlara alınıp satılıyor, çok değerli addediliyordu; bu durum imparatorluğun son yıllarına kadar devam edecekti.[8] Ricalden bi-

rinin hanesinin mülkü olarak Zekiye satın alınmış olabileceği gibi, hediye gelmiş de olabilirdi. Zekiye'yi hediye eden kişi belki kadın ya da erkek bir akraba, belki de hanenin bir başka mensubuydu.

Zekiye Müslümanlar arasında kullanılan bir isimdir. Bu isim, onu taşıyan kişinin esir düştükten sonra İslam'a geçtiğini gösterir. Bir caminin, özellikle de bu caminin haziresine gömülmek en azından kâğıt üzerinde ihtida ettiği konusunda pek kuşku bırakmaz. Bunun dışında, bu isim Zekiye'nin kökenleri ya da Mekkizadelere nasıl geldiği hakkında hiçbir şey söylemez. Zengin aileler köle emeğine ihtiyaç duyduklarında kişisel temsilcilerini, genellikle bir akrabalarını ya da güvenilir bir hizmetkârlarını yerel esir tellallarından köle seçip almaya gönderirlerdi. Ne var ki, aile ne kadar önemliyse kölelerin bazılarının hediye olarak gelmesi de o kadar olasıydı. Önemli bir kapı sahibiyle ilişkilerini pekiştirmek isteyen (ve birkaç bin akçeyi gözden çıkarabilen) tanıdıklar bu jesti, karşılığında lütuf sağlayacak bir yatırım olarak görürlerdi.

Nice Maria, Johannes, İvan ve Dimitri Hıristiyan isimleri değişmeksizin Osmanlı'nın kölesi olmuş, kölesi olmaktan çıkmışlardı ama Ortadoğulu köle sahipleri (her yerdeki köle sahipleri gibi) satın aldıkları kölelere yeni isimler verir, onların şahıslarıyla birlikte kimliklerini de kendilerine mal ederlerdi. Kadın esirler, cinsel olarak kullanılmak için alındılarsa, sahiplerinin sahipliği onların üretme kadar doğurma kapasitelerine de uzandığı için, mal olarak sahiplenilme olasılıkları daha yüksek olurdu. Sahibinin niyeti ne kadar iyi olursa olsun (örneğin yeni gelenin haneyle bütünleşmesini sağlamak) kölelerin yeni yerel isimleri, onların esir alınmadan önceki benliklerinden kalan izleri siler, onları koşullara uygun hale getirilmiş, şahsi bir mülk olarak damgalardı.

Köle sahiplerinin kibirle üstlendikleri isimlendirme ritüelinde, erkek ve kadın köle sahipleri genellikle şairlik taslarlardı. Kadın kölelerine çiçek, değerli taş isimleri ve Faroqhi'nin tabiriyle "hayatın zevkleri"yle ilgili isimler vermeyi (dayatmayı) tercih ederlerdi.[9] Saraydaki odalıklar için "gül", "zarif" ve "narin" isimlerinin sonu gelmeyen çeşitlemeleri her zaman revaçtaydı. İmparatorluğun altı yüzyılı boyunca, İran'la savaş halindeyken bile, Osmanlı hanedanı

ve sarayla bağlantılı kesimler kadın isimlerinde Farsça (şiir ve yüksek kültür dili) tercihlerden hiç vazgeçmediler. Farsçadan türetilen Mihrimah ya da Mihrümah ("Ay ışığı" ya da "Güneş ve Ay") ve Mihrişah ("şahın ışığı" ya da "şahın güneşi") hem hanedanın kızları hem de cariyeleri için her zaman tercih edilen gözde isimlerdi. Ama genellikle saray cariyelerinin isimlerinde daha ender bileşimlere gidilirdi, 18. ve 19. yüzyıllarda Arapça çiçek isimleri her zaman kullanılan Farsça isimlerle yarışmaya başlamıştı.[10]

Ne var ki köle sahiplerinin geneli ve özgür Osmanlı Müslüman nüfusu için kölelerine süslü isimler vermek muhtemelen kural değildi. Daha orta halli köle sahiplerine ait cariyelerin yanı sıra özgür doğmuş kadınların isimlendirilmesinde her zaman yöreye göre değişiklikler gözleniyordu. Türkçe konuşulan bölgeler ile Doğu Akdeniz, Mısır, Kuzey Afrika'daki Arap vilayetlerinde yaşayan ve Türkçe konuşan diaspora arasında Türkçe, Arapça ve Farsça isimler her zaman kullanılıyordu. Kimi zaman tek başına, kimi zaman da çok dilli bir bileşim içinde kullanılıyorlardı. Faroqhi sarayın zevklerine atıfta bulunurken 18. yüzyılda yeni eğilimlerin ortaya çıktığından bahseder. Saraydaki odalıklara artık Arapça kökenli, İslam tarihiyle ilgili (hepsi de Hz. Muhammed'in ailesiyle ilişkili Ayşe, Fatma, Zeyneb, Esma, Rabia ve Emine gibi) isimler, sevimli takma isimlerle birlikte veriliyordu.[11] Örneğin III. Ahmed'in odalık olan annesinin ismi Rabia Gülnuş'tu, Ahmed'in cariyelerinden ikisinin ismi ise Emine Mihrişah ve Fatıma Hümaşah'tı.[12]

Normalde köleler ya da özgür gayri müslimler İslam'a geçtiklerinde yeni inançlarına uygun Müslüman isimleri alıyorlardı.[13] Saraydan azat edilen (genellikle de evlendirilen) odalıkların sarayda kendilerine verilmiş isimlerden sıklıkla vazgeçmeleri bu konuda öğreticidir. Ya kendi seçtikleri Müslüman isimlerini almışlar ya da İslam'a geçerken edindikleri Müslüman isimlerini korumuşlardır.[14] Sarayın eski sakinlerine, en azından 19. yüzyıl sonlarındaki liberal yaklaşımlar öncesinde, hiçbir damga vurulmuyordu. Tam tersine eski cariyelerin sarayla bağlantıları, oradan çıkmış olmanın kendilerine tanıdığı erişim ayrıcalıkları onları evlenmek için tercih edilen kısmetler haline getiriyordu. İsimlendirmenin sahiplenici gücünü

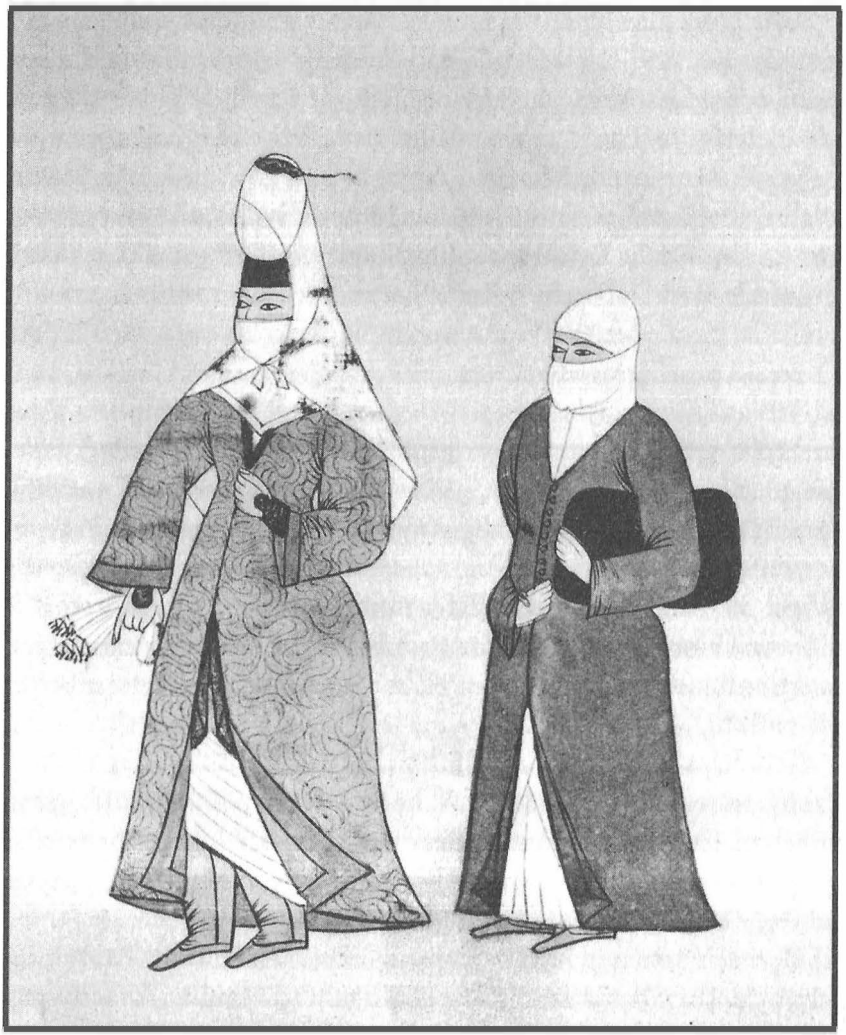
yeniden ellerine alan azatlı köleler fiziksel özgürlükleriyle birlikte doğuştan gelen benliklerine ait bir şeyi de yeniden kazanmış oluyorlardı. Eski saray kadınları, yeni isimleri ne olursa olsun, saray kimliklerine bağlı kalıyorlardı. "Saraylı" sıfatı sarayın lütfundan yararlanma olasılığını ifade ediyordu. [15] Ayrıca, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda, hanedan kadınları ve maiyetlerinin gösterişli bir sosyalleşme serbestileri olduğu dönemde saray sosyetesine giriş bileti anlamına geliyordu.[16]

Zekiye'nin sahibi sadece cariyesinin hatırasına özen göstermekle kalmamış, bunu anlamlı bir tavırla, onun, kadın sahibiyle ve önde gelen Mekkizade ailesiyle bağlarını ölümsüzleştiren mütevazı ama zarif bir mezar taşıyla gerçekleştirmiştir. Hayatta Küçük Kadın'ın mevkiinde bulunan hiçbir kadın, isminin (Küçük Kadın gerçek bir isim değil, aile içinde kullanılan bir takma isimdir) zarif sıfatına yaraşmayan bir şeyin üstüne yazılmasını istemezdi herhalde. Ortadoğu'da köle sahipliği dünyasında, bu tür bir yüce gönüllülük lütufta bulunanın iyiliğini, bir de az ya da çok kendine saygısını yansıtır. Eşitlik olmasa bile, kabul ve aidiyet mezar taşındaki yazıya işlenmiş, taşın yerleştirilme biçimiyle de ortaya konmuştur. Cinsel bağlar söz konusu olsa da olmasa da, sevgi ve şefkat, Osmanlı köle sahiplerinin kendilerini iyi insanlar olarak algılamalarını, kölelerine yönelik duygusal bağlılıklarını nasıl güçlendirdiğini hatırlatmaktadır.

Bu mezar taşı ve onunla ilişkili şeyler, Osmanlı kölelik sistemiyle Miers ve Kopytoff'un Afrika'da kölelik hakkında ileri sürdükleri "aileye dahil etme" modeli arasındaki ortak noktaları akla getirir.[17] Ne var ki hareket noktamız, aileye ilişkin kavramsallaştırmalarla başlar. Başka şeylerin yanı sıra, aileye dahil etme modelinin köle ile akraba arasında bulunduğunu varsaydığı süreklilik, kölelerin nihayetinde ailenin soyuna tanınan, fakat daha düşük dereceden akrabalar olarak katılması devlet tarafından düzenlenen Osmanlı kölelik sistemine ve onun köle ile özgür insan arasında yaptığı hukuki ayrımlara tam uymaz. Afrika'daki aile soy zincirleri sistemi Osmanlıların (Ortadoğu'nun) aileyi bireysel çıkarların üzerinde gören daha esnek toplumsal örüntüsüne [*familism*] de uygun düşmez.

Çok fazla başvurulan, ev içinde çalışan köleleri ailenin daha düşük düzeydeki mensupları olarak gören metafor, efendi-köle ilişkilerinin daha karmaşık gerçekliğini ve Osmanlı ailesinin karakterini idealize ederek parlatır. Bu metafor, kölelerin kendilerine buyuran özgür insanlarla ilişkili olarak konumlarını ve rollerini açıkladığı kadar, birçok bakımdan da muğlaklaştırır. *Aile* elbette ki son derece esnek bir kavramdır. O dönemde çok sayıda aile benzeri ve ev içi bağımlılıklar, birbiriyle ilgisiz ya da uzaktan ilişkili Osmanlı tebaası arasında bağlar yaratmıştı. Ev içinde çalışanlar, evlatlıklar, mahmiler ve mülazimler aile ortamlarında kişisel ilişkilere kök salmışlardı. Akrabalık sözü, serbestçe sarf ediliyordu. Hemşeri olan bir köylü ya da yoksul bir uzak akraba hala ya da kardeş haline gelir, böylece hane ekonomisine ve mahrem ilişkilerine katılması meşrulaşırdı.[18] Dönemin diğer toplumlarında olduğu gibi, Osmanlı sosyal hiyerarşisi her iki cinsiyetten küçük çocukları, ayrıca genel olarak kadınları ailenin bağımlıları olarak görürdü. Ailenin işgücü sistemi içindeki köleler de aynı çocuklar gibi bağımlı konumundaydılar, gerçi onlar bağımlılar dizisinin en alt ucunda yer alıyorlardı.

Afrika'daki aileye dahil etme modeliyle Osmanlı sistemi arasında yine de, en azından ev içi kölelikle ilgili olarak uyumlu noktalar mevcuttur. Köleleştirilmiş dışarlıklılar topluma aile haneleri aracılığıyla girerlerdi. Azat edilmeyi ciddiye alan bir toplumda, özgürlüğüne kavuşan köleler kendi özgür soylarını, daimi bir köle lekesi ya da damgası taşımaksızın doğuruyorlardı. Ne var ki, daha da önemlisi, Osmanlı kölelik sisteminde köleyi aileye dahil etme biçiminin aile ya da soydan ziyade dine bağlı olmasıdır. Ev içi köleler kısa ya da uzun süreli esaretlerinde sıklıkla İslam'a geçiyorlardı. Daha temel bir düzeyde, yabancı mühtediler imparatorluğa dahil olarak Osmanlı tebaası haline geliyorlardı. Elbette ki, imparatorluk içinden toplanan devşirme kullar zaten Osmanlı tebaasıydı, ne var ki dini kökenleri yüzünden bir tür yabancıydılar. Argüman adına sınıf farklılıkları meselesini bir kenara bırakırsak, bu mühtediler açısından en önemli dönüşüm, Hıristiyan ya da Yahudi bir yabancının bir Müslüman Osmanlı haline gelmesiydi. Yeni Müslümanlar, İslam'a ne kadar kısa süre önce geçmiş olurlarsa olsunlar, sosyal bakımdan yerli Hıristiyan ve Yahudilerden üstün bir konumda



16. "Hamama giden kadınlar." Bir esir ya da hizmetçi hamam malzemelerini taşıyor. Franz Taeschner, *Alt-Stambuler Hof- und Volksleben, ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert* (Hannover: Orient-Buchhandlung H. Lafaire, 1925).

oluyorlardı. Dinen daha üstün bir konumda olmak daha büyük bir zenginliği garanti etmiyordu. Ne var ki Müslüman olarak kabul edilmeleri, mühtedileri kamu sektöründe istihdam edilme, Müslüman din kardeşlerinden himaye görme, İslami hayırseverlerin hatırı sayılır iyiliklerinden yararlanma yoluna sokuyordu.[20]

Köleler ve akrabalar arasındaki işlevsel paralellik mahrem yakınlıklar ve etkili bağlarla güçleniyordu. En iyi koşullarda, bu bileşim ev içinde çalışan kölelerin aile hayatı ve belleğinde bir yer edinmelerini sağlıyordu. Yine de köleler gerçek akrabalardan ayrı bir yerde duruyordu. Ailenin oğlu ya da kızı gibi sevilebilir, büyütülebilirlerdi ama satılabilir mallar olduklarından ailenin oğlu da kızı da değillerdi. Evlilikle ilgili popüler deyişler genellikle ticari terimlerle ifade edilirdi; gelinin fiyatına, kızların satılmasına atfen "Kaç para eder?" diye sorulurdu. Hukukçuların da açıkladığı üzere, iki taraf arasında sözleşmeli bir alışveriş olarak evlilik, cinsel kullanım amacıyla bir iş sözleşmesi niteliğine sahipti.[21] Yine de özgür gelinlerin onları ve genel olarak özgür kadınları köle kadınlardan ayıran hakları, güvenceleri ve hukuki bir statüleri vardı. Anlaşıldığı üzere köleliğin ayırt edici özelliği, köleliğin ileriye götürmüş olabileceği kişisel ve demografik avantajlardan çok, ahlaki ve psikososyal etkisinde yatmaktadır.[22] Özgür ve özgür olmayan bireyler ve kurumlar bazı bakımlardan ortak noktalara sahiplerdi, ne var ki yalnızca köle her zaman ve temelde satılabilir bir mülktü.

Yeniden satılmak uzak bir ihtimal olsa bile, köle esaret altında kaldığı sürece ihtimal dahilinde kalabiliyordu. 17. yüzyılda Şeyhülislam Çatalcalı Ali'nin bir fetvası köleliğin "kökten belirsizliği"ni[23] ve umutların nasıl sönebildiğini doğrulamaktadır: "[Köle sahibi] Zeyd, ölümümden kırk gün önce azadlı olsun dediği [kölesi] Zeyneb'i satmaya ka'dir olur mu? El cevab: Olur."[24] Benzer bir örnek de 18. yüzyıldan: "[Kadın köle sahibi] Hind kadın kölesine 'Bana ihanet etmez, sadakatle hizmet edersen, ben öldükten sonra özgür kalacaksın' derse, bundan sonra da kölesi ona ihanet ederse, Hind kölesini [verdiği sözden bağımsız olarak] satabilir mi?" Şeyhülislam azat etme vaadi koşullu olduğu için bu soruya olumlu cevap vermiştir. Şeyhülislama yöneltilen sorunun amacı çerçevesinde kölenin ihaneti veri olarak alınmış, bu yüzden de kesin niteliği açıklanmamıştır.[25] Bu gibi sözler verilip sonra geri alınabilirdi ama köle ve sahibi de birbirlerinin eylemleri ve anlayışlarındaki kırılma noktalarıyla ilgili anlaşmazlığa düşebilirlerdi.[26]

Bütün kölelerin yeniden satılmaya açık olmaları iki temel yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Bir kere köleler sahiplerinin kaprislerine karşı gerçek bir korumadan yoksundur. "Seni seviyorum, seni hiç satmayacağım" gibi sözler gerçekten tutulmazsa dürüstlükten uzak, manipülatif bir tavırla sarf edilmiş sözlerdir ama hukuki bir takibe tabi tutulamazlar. Ayrıca akrabaların tersine, köleler çabaları ve dirayetleri köle sahibinin zenginliğine ne kadar katkıda bulunmuş olursa olsun onun mülkünden pay alma hakkına sahip değildir. "Endişelenme, öldüğümde sana bakılacak" gibi sözlerin tıpkı bugünkü miras anlaşmazlıklarında olduğu gibi bir Osmanlı mahkemesinde de hükmü yoktu. Köle kadınlar açısından evlilikle gelen özgürleşme, yoksulluk içinde özgürlük ile verilmiş sosyoekonomik statü arasındaki ayrımı belirleyebiliyordu. Ne var ki özgür bırakılmış kölelerin sahipleriyle (hatta özgür bırakılmış kadınların eski erkek sahipleriyle) hukuken evlenmeleri istisnai olaylardı. Köleler, eğer sahipleri isterse başka kölelerle ya da başka özgür insanlarla evlendirilebiliyorlardı. Medeni durumları ne olursa olsun köleler köle olarak kaldıklarından, evlilik sırasında edindikleri mülkler de köle sahibine intikal ediyordu.

Mahrem kölelik, gözde odalık olmak hukuki bir avantaj sunmadığı gibi yeniden satışa karşı dayanak da oluşturmuyordu. Bazı kölelerin, hatta köle sahibinin çocuk doğuran kölelerinin, yani ümm-i veledlerin edindiği miras, vesayet ve ücret gibi haklara rağmen, onlar köle sahibi-eşin ailesiyle hukuki akrabalığın dışında tutulurdu. Bir ümm-i veled efendisinin ölümü üzerine özgürlüğüne kavuşursa, durumu diğer eski kölelerin durumuna benzeyebilirdi. Fark yaratabilecek şey sahip-eşinin zenginliği ve ileri görüşlülüğü olurdu. Bu dünyadan göçüp gitmiş köle sahibi ümm-i velede veya herhangi bir kölesine büyük bir miras bırakmışsa, ekonomik bakımdan ayakta durmak mümkün olabiliyordu. Bir çocuk, özellikle de küçük bir çocuk anası olarak, ümm-i veled olarak kabul görmüş bir kadın, sahip-eşinin mirasçılarının kendi aralarında ona bir ev vermeyi seçmelerini umabilirdi. Bu gibi cömertliklerin hangi sıklıkla gerçekleştiğini bilebilmek imkânsızdır. Mevcut kanıtların hepsi de hukuki davalar biçimindedir ki bunlarda da her toplumda

olduğu gibi ihtilaf öne çıkmaktadır. Ne var ki anekdot parçaları ailelerde, kendileriyle bağları olan köleleri evlerinde tutma eğiliminin ağır bastığını göstermektedir. Miras kalan mülk bir devlet görevlisine ait değilse, mirasçılar mülkün derhal paylaşılması konusunda resmi bir zorunlulukla karşı karşıya kalmıyorlardı. Mirasçılar paylarını taksim etme vakti geldiğine karar verene kadar yıllarca bekleyebiliyorlardı. Ölen kişinin mülkü en başta bir ev ve mobilyalarından oluşuyorsa, mirasçılar geride kalan ebeveynin ya da bakıcının yararına evi olduğu gibi bırakmaya karar verebiliyorlardı. Mülkü bölüşmek geride kalanlar arasında bir açmaza yol açabileceği için de bu yolu seçebiliyorlardı.

Eldeki kaynaklar ümm-i veled gerçekliğine dair yalnızca bir örnek sunsa da, sıradan bir kadın köle olmaktan bir efendinin çocuğunun kabul edilmiş anneliği noktasına gelmek, birçok bakımdan riskli bir yükselişti. Mahkemelerdeki davalarda ve muhtemelen gayri resmi olarak çözülmüş ihtilaflarda asıl mesele, ümm-i veledin diğer kölelerden üstün tutulmasına neden olan, statüsünü ailenin özgür mensuplarının statüsüne yaklaştıran bu ayrımlardır. Mirasçılar sık sık bir ümm-i veledin özgür kalma hakkına karşı çıkmakla kalmıyor, onun istikbaline istikrar getirecek diğer olumlu şeylere de itiraz ediyorlardı. İtirazda bulunan mirasçılar, bu gibi kadınların kendi reşit olmamış çocuklarının velisi ve bakıcısı rollerini yerine getirme kifayetiyle ilgili olarak, yeterli maddi kaynaklardan yoksun olduklarını ileri sürüyorlardı. Ya da ümm-i veled Hıristiyan ya da Yahudi, sahibi de Müslümansa çocuğunu bir Müslümana yaraşır tarzda yetiştirme becerisine ya da isteğine sahip olup olmaması, bebek henüz kundakta bile olsa gündeme getirilebiliyordu. Sahip-eş hayattayken kadına verilmiş hediyeler de sıklıkla itirazlara konu oluyordu: Hediyelerin özgür bir kararla verildiğine tanık olunmuş mu? Hediyeler gerçekten de köle sahibine ait mi ki hediye edebiliyor? Efendinin sözleri kesinlikle muğlaklıktan uzak mı?[27] Bir ümm-i veledin çocuğu babasından uzun yaşayıp annesinden önce öldüğünde de mirasla ilgili başka anlaşmazlıklar çıkıyordu. Normal koşullarda ümm-i veledler sahip-eşin mirasçıları değillerdi. Çocuklarıysa mirasçı oluyordu. Efendinin çocuğu olarak

kabul edilmiş bir çocuğun ölmesi halinde, geride kalan ebeveyn olarak annesi çocuğun mülkünden pay alıyordu ve bu paya çocuğun ölmüş babasından ya da büyük ebeveynleri de dahil olmak üzere diğer akrabalarından miras kalan şeyler de dahildi.[28]

Bir ümm-i veledin iddiaları mahkeme tarafından desteklense de desteklenmese de, en zirvedeki köle olarak sahip olduğu statünün toplumsal değeri, özgür toplumun iddiaları karşısında sönükleşiyordu. Azatla birlikte ümm-i veled, yeniden evlenmezse bir erkeğin korumasından yoksun bir kadın haline geliyordu. Bir sahip-eşin ölmesi, güya ümm-i veledin özgürlüğünü güvence altına alıyordu ama bu ölüm, ümm-i veledi sahip olduğu koruyucudan –ya da ona en yakın şeyden– mahrum bırakıyordu. Çocuğun bakımı ve velayeti için verilen nafakalar dışında (bunlar da geçiciydiler ve çok küçük meblağlar olabiliyorlardı) mali bakımdan güvence genellikle efendiyle birlikte ölüp gidiyordu. Köle sahipleri ile genç cariyeleri arasında genellikle büyük bir yaş farkı olduğu dikkate alınırsa, ölen köle sahibi bir şeyler bıraktıysa ümm-i veled gayet iyi geçinip gidebiliyordu, bırakmadıysa durumu berbat olabiliyordu. Osmanlı toplumunda evlenmek ve yeniden evlenmek, hem erkekler hem kadınlar için kuraldı. Ancak zengin dullar eşsiz kalabiliyor ve görünürde buna istekli oluyorlardı. Zihinlerinden çıkmayan yoksulluk ve akrabalarının olmayışı göz önünde bulundurulduğunda, azatlı köle kadınlar, özgür doğmuş kız kardeşlerinin büyük bir çoğunluğu gibi çareyi evlenmekte buluyorlardı.

1817'de bir İstanbul mahkemesine yapılmış bir başvuru, azatlı bir kadın köle ile çocuğunun ölümleri sonrasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlık ve karmaşanın tipik bir örneğidir.[29] Bu dava, o dönemde köleliğin ortaya çıkardığı ailelerin olağan haline de açılan bir penceredir. Mirasta hak iddia eden akrabanın, söz konusu aile mensubuyla ilişkisini kanıtlamanın yanı sıra, ölenin anlaşmazlık konusu mülkün hukuken sahibi olduğunu da göstermesi gerekmektedir. 1817 tarihli bu davada eski bir cariye olan Nasna bint Abdullah,[30] oğlu Mehmed Arif'in velisi ve mülkünün de yeddiemini olmuştur. Nasna'nın ölümünden bir süre sonra Mehmed Arif de ölmüştür. Mehmed Arif belki de öldüğünde yetişkin bir adamdı ama

kayıtta yaşıyla değil, sadece ismi ve ölen kişiyle olan ilişkisiyle belirtilmiştir. Azat edilmiş bir başka köle, Emine bint Abdullah (o da Nasna da din değiştirmişlere özgü baba adını taşımaktadırlar) miras üzerinde hak iddia edince, mesele mahkemelik olmuştur. Emine iddiasını, Nasna'nın kardeşi, Mehmed Arif'in de teyzesi oluşuna dayandırmaktadır. Emine hakkını tescil edebilmek için kız kardeşi Nasna'nın eski sahibine karşı hak iddiasında bulunmuştur; Nasna'nın eski sahibi, Emine'nin ölmüş azatlı kocasının da akrabasıdır.

Köleliğin koşulları ve gereklerinin gündelik çetelesinde, köle kadınların deneyimi başka kadınların hayatlarına bağlıydı. Süleymaniye'de Zekiye'nin mezar taşındaki yazı, köle kadınlar arasında dostluk ve dayanışmanın kurulması ya da bozulmasının birçok biçimine işaret eder. Öyle görünüyor ki Zekiye'nin sahibi Küçük Kadın Efendi de bir köleydi. "Küçük" lakabı, ilişkisel bir çağrışım da taşır. "Daha genç" anlamında bir lakap olarak genellikle iki kadından küçüğüne ya da yenisine verilir. III. Selim'in (1789-1808) aynı adı taşıyan halası ve kuzeni "Büyük Esma" ve "Küçük Esma" olarak anılıyorlardı.[31] Bir cariye olarak Küçük Kadın'ın hayatında bir yerlerde sahnede bir Büyük Kadın (ondan yaşça büyük ya da önce gelen bir kadın) olmuştur.

Bu dönemin anlatılarında cins isim olarak kullanıldıklarında, *kadın* ve *hanım* kelimeleri benzer bir tını taşır. Ne var ki "hanım"ın genel olarak daha sıcak, sıklıkla da daha kibar bir havası vardır. Kişi isim ve elkabına eklenen resmi unvanlar olarak, bu iki kelimenin saygı çağrışımları bakımından daha renkli bir tarihi vardır. 18. yüzyıl öncesinde kesinlikle, unvanlardaki *kadın* kelimesi geleneksel olarak kadın bir köleyi ifade ediyordu,[32] *hanım* unvanı ise "Leyla Hanım" ya da "Hanım Efendi"de olduğu gibi özgür kadınlar için kullanılıyordu, ne var ki bir köle olan Zekiye mezar taşında "hanım" olarak anılmıştır. Meseleyi daha da karmaşıklaştıran şey, 18. ve 19. yüzyıllarda hanedanın soyundan gelen kızlara şu ya da bu *kadın* değil, *Hanım Sultan* denmesidir. Hatta *hanım* unvanı "büyük bir kıskançlıkla bütün özgür doğmuş kadınların adının sonuna eklense" de, köle kadınlar özgür kalıp iyi bir evlilik yaparlarsa şu ya da bu *hanım*'a dönüşebiliyorlardı. Ziba adında

Çerkes bir köle kadın, önce bir başka devlet görevlisinin *müstefreşesi* (odalığı; *ifraş:* yatak, döşek) olduktan sonra, önde gelen bir âlimle evlenince Ziba Hanım olarak tanınmıştır. Ziba Hanım, 1819'da Mekkizade'nin ilk görev süresinin bitiminden sonra şeyhülislam olarak onun yerini alan kocası Çerkes Halil Efendi'nin hayatında önemli rol oynamıştı.[34]

Öyle görünüyor ki Şeyhülislam Mekkizade hanesinde çokeşlilik vardı, kendisinin evlilik ilişkilerinin eşzamanlı olup olmadığı ise kesin değildir. Söylentiye göre İstanbul'daki Esir Pazarı'na yaptığı bir ziyarette çok güzel (ve de çok iri, o kadar ki bu anekdot bir asırdan fazla dolaşımda kalmıştır) bir köleyi görünce mest olmuştur. Bu kızı satın aldığı söylendiğinden, Küçük Kadın olarak bilinen köleye, diğer gözdeye nazaran kelimenin tam anlamıyla küçük olduğu için bu isim verilmiş olabilir.[35] Her ne olursa olsun, muhtemelen Küçük Kadın eve yeni gelen köle olmuştur. *Halile* olarak tanımlanması, nihayetinde Mekkizade'nin cariyesi ya da eşi olduğu anlamına gelebilir.[36] Küçük kelimesinin *hanım* yerine *kadın* kelimesiyle birlikte kullanılması, hukuka uygun bir evlilikten ziyade cariyeliği akla getiriyor. Ne var ki *halile* kelimesinin hanedanın kızlarıyla bağlantılı olarak bile "eş" anlamına geldiğini öğreniyoruz. Örneğin dönemin bir tarihçisi II. Mahmud'un kısa süre önce görkemli bir düğünle evlenmiş olan kızı Saliha Sultan'dan, 1835'te oğullarının doğması üzerine Damat Halil Rıfat Paşa'nın halilesi olarak (burada açıktır ki yasal olarak evlenilmiş eş anlamına geliyordu) bahsetmiştir.[37]

Merhum Mekkizade'nin mülkünün paylaşılması da Küçük Kadın'ın konumuyla ilgili muammanın aydınlatılmasına katkıda bulunmaz. Mekkizade 1846'da, Zekiye'nin ölümünden üç yıl, Küçük Kadın'ın Zekiye'nin mezar taşını sipariş etmesinden ise üç ya da dört yıl önce vefat ettiğinde mülkü, ekâbir servetlerine ilişkin siciller içinde epey ün yapmıştı. Mekkizade'nin serveti muazzam büyüklükte olmakla kalmıyordu, geride bu mülkü paylaşma hakkına sahip bir akrabası da kalmamıştı.[38] Mekkizade'nin hane halkı hakkında ipucu arayışları, Osmanlı yazarları ve bugünkü bazı yazarların uyduğu bir tür kadınları yok sayma uzlaşımı yüzünden

de sekteye uğramaktadır. Genellikle, kadınların isimlerinin dahil edilmesini gerektiren davalarda onlardan hiç söz edilmez; örneğin babasız çocuklara, anneleri hâlâ hayattayken bile *yetim* denir.[39] Mekkizade öldüğünde geride yasal olarak evli olduğu bir eş (*zevce-i menkuha*) bırakmışsa, o dönemden kalma anlatılarda, "kalan eş"in payı Mekkizade'nin servetinin sadece bir bölümüne tekabül ettiği için (yine de epeyce para ediyordu) bu kadının mirasçı olarak konumundan bahsedilmemiş olabilir.[40] Bilindiği üzere Mekkizade bir başka şeyhülislamın, bir başka birikmiş servet örneği olan Samanizade Ömer Hulusi'nin (ölümü 1812) kızıyla evlenmişti. Mekkizade'nin eşi pekâlâ kocasından önce ölmüş olabileceği gibi, sessiz sedasız yaşamaya devam edip mirastan payına düşeni de almış olabilir. Vefat ettiğinde Mekkizade'nin hiç çocuğu olmadığından, babası ve muhtemelen annesi de yıllar önce vefat ettiklerinden serveti, devletin ihtiyaç içindeki kasasına girmişti.[41] Mekkizade'nin medeni durumu ne olursa olsun Küçük Kadın Efendi'nin –eğer aldıysa– bu servetten ne kadar pay aldığı belirsizdir. Mekkizade'nin mülkünün büyük bölümü dönemin sultanı Abdülmecid'in eline geçmiş, o da buradan büyük Ayasofya Camii'nin onarılması ve restorasyonuna fon ayırmıştı. Öyle görünüyor ki Küçük Kadın'a ya bir şeyler kalmış ya da devlet ona uygun bir emekli aylığı bağlamıştı. Ne var ki Küçük Kadın'ın aslında nasıl ve kiminle yaşadığını bilen yoktur.

Hem özgür doğmuş hem de köle olan üst sınıf kadınların küçük köle kızlar satın alıp aile içinde yetiştirmeleri olağandışı bir olay değildi. Böyle bir uygulamayla karşılaşanların aktardığına göre bu çocuklar hizmetkârdan çok, kadının kızları gibi olurdu. Zekiye belki de böyle bir kızdı. Yetiştirilme süreci özgür kız çocuklarınınkiyle, uygun kocaların seçilmesi de dahil, hemen hemen aynı olurdu. Ne var ki, arada bazı farklılıklar vardı. Kız çocuklar hukuken mehr alma hakkına sahipti, bunu damat ya da damadın ailesi öderdi. Bir köle hediye edilmek yerine satılırsa, bu alışveriş kesinlikle ticari oluyordu. Bu işlem sonucu para köle sahibinin eline geçiyordu. Satış fiyatı hatırı sayılır bir miktar tutuyor, bazen ilk satın alma fiyatının beş ya da on katını buluyordu. Aradaki fark yıllar boyunca Osmanlı Türkçesinin ve soylu kadın teşrifatının öğretilmesinin

kattığı değerden kaynaklanıyordu. Reformcu devlet adamı Midhat Paşa (ölümü 1884), ileride karısı olacak cariye Şehriban'ı, rivayete göre insanın başını döndüren bir meblağ olan iki bin altına satın almıştı.[42] Şehriban'ın ebeveynlerinin yerini alan aile bireyleri onun hem sahipleri hem de satıcılarıydı. Yaptıkları yatırım karşılığında bu kadar önemli bir konumu güvence altına aldıkları için belki de kendilerini tebrik etmişlerdi. Elde ettikleri kârı eğer isterlerse yeni bir köle alıp yetiştirmek için kullanabilirlerdi. Bu arada Şehriban'la ve meşhur kocasıyla bağları da garanti altına alınmış oluyordu.

Üst sınıf haneleri tarafından satın alınan kızların hepsi de yeniden satılmak ya da elit sınıf ağları içinde kullanılmak amacıyla alınmıyordu. Bazı kızlar, nihayetinde evin oğluyla ya da başka bir akrabayla evlendirilmek üzere yetiştiriliyordu. Baba evinde ikametin yaygın olduğu Osmanlı toplumunda azatlı olsun ya da olmasın köle bir gelin, antropolojideki dışarlıklı gelin âdetinin bir örneğini oluşturuyordu. Akraba grubunun ya da evliliğe uygun olarak tanımlanan başka birimlerin dışından gelinler, kocaları tarafından akrabaların arasına, onların çıkarına hizmet etmeye getiriliyordu. Nasıl ki onca zaman erkek kölelerin en uyumlu ve sadık saray görevlileri olduğu düşünülmüşse, köle bir gelinin de kocasının ailesine ve onların alışkanlıklarına hiç sektirmeden uyum göstermesi bekleniyordu. Ne var ki, köle gelinlerle kurulabilecek en yakın benzerlik Saray-ı Hümayun'daki evlenme pratiği olabilir; sarayda, odalıklar geleceğin sultanlarını doğurması tercih edilen kişiler olarak görülüyordu. Hanedan için olduğu kadar elit aileler için de, Patterson ile diğerlerinin köleliğin ayırt edici özelliği olarak işaret ettiği sosyal yabancılaşma, bu noktada en büyük erdemdi.[43] Köle bir kızın doğuştan gelen bir akrabasının olmaması, anne tarafının müdahalede bulunup koca tarafının ailesinin hayatını karıştıramayacağı anlamına geliyordu.[44] Evde yetiştirilen köle gelin kendi kan bağının yükümlülüğü olmaksızın damadın ailesinin bir ürünü olduğu için, iki dünyanın en iyi yönlerini birleştirmiş oluyordu. Kızın bakış açısıyla yaklaşıldığında, hiç akrabanın olmaması, iyi muamele görüp görmediğini denetleyecek bir ailesinin bulunmaması anlamına geliyordu. Charles White'ın tanıdığı olan bir Osmanlı, dışarlıklı gelin

uygulamasını (hiç ironi yapmaksızın) aile bağlarını güçlendirmenin bir yolu olarak tanımlamıştı. "Bizim ellerimizde şekilleniyor. Bizi ikinci ailesi olarak görüyor. Bizim görüşlerimize ve hayat tarzımıza alışıyor."[45] Ondan yüz yıl önce şair Nabi de (ölümü 1712) aynı fikirdeydi, oğluna yasal bir evlilik yapmak yerine kendini cariyelerle tatmin etmesi tavsiyesinde bulunuyordu. Nabi'nin öğüdü cinsel ilişkilerin tatmin ediciliğinden çok, aile ilişkilerinin, özellikle de kız tarafının neden olduğu sıkıntılarla ilgiliydi.

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, çok sayıda önde gelen Osmanlı, eşlerini ya da cariyelerini Midhat Paşa'nın yaptığı gibi, bir haneden diğerine köle hediye etme ya da satma yoluyla almış, kadın bir akraba ya da tanıdık bu işte aracı rolü üstlenmiştir. Küçük Esma kardeşi II. Mahmud için aracılık yapan en gayretli saraylılardan biri olmuştu; II. Mahmud'un bir süre boyunca hanedanın hayattaki tek erkek temsilcisi olması çöpçatanlığa lütuf arayışlarının ötesinde bir önem kazandırmıştı.[47] Üst sınıftan kadınların hanedan adına çöpçatan rolü oynaması, en fazla 19. yüzyılda dile getirilmişti; daha doğrusu kadın hatırat yazarları ve Avrupalı seyyahlar sayesinde bu kadınların faaliyetlerinin daha şeffaf bir hal aldığını söylememiz gerekir. Kudret sahibi Osmanlı yöneticilerinin eşleri ya da cariyeleri olarak üst sınıftan kadınlar yeniden üretime doğurganlıklarıyla katkıda bulunuyorlardı. Zenginler ve güçlüler için meslekten köle tacirleri ve çöpçatanlar olarak da toplumsal yeniden üretimde daha özerk bir rol oynuyorlardı.

Haremde yetiştirilen köle kızlar zengin ve iyi konumlardaki kadın sahiplerinin iyi yetiştirilmiş ve yükümlülük sahibi kopyaları haline geliyorlardı. Ancak bütün bunlar yardımseverlik adına değildi. Küçük kızları "barbarlık"tan çıkarıp zarif, bakire gelinler haline getirmek bütün köle sahipleri için kapsamlı bir yatırımdı. Kendileri de köle ya da eski köle olan kadın köle sahiplerinin elit kölelik hikâyesinin anlatılma biçiminde kişisel bir çıkarları vardı. Cariyeliği cinsel saflık ve soylulukla ilişkilendirmek, esir kökenli olanların toplumsal değerini artırıyordu. Amacın aracın önüne çıkarılması köleliğin mesajının yeniden yazılmasını mümkün kılıyordu. Köleliğe düşük bir noktadan başlandığına dair herhangi bir

emare (her köle en az bir kez pazarlık konusu olmuştu) elit söylemin ve zenginlerin ayrıcalıklı çocuk kölelerini süsleyen ipeklerin, mücevherlerin altında kayboluyordu. Pardoe, dönemin hariciye nazırının güzel Gürcü eşinin de bulunduğu bir ziyaretle ilgili yorumunda (sınıf bilincine sahip Avrupa'nın bakış açısıyla) kadının aşağı sınıftan geldiğinin nasıl da hiç belli olmadığına hayret etmişti: "Ona bakarken bir bedelle satın alındığını unutuyor, yalnızca imparatorluğun önde gelen makam sahiplerinden birinin karısı olduğunu hatırlıyorsunuz."[48]

Aslına bakılırsa, 19. yüzyılda İstanbul'da önde gelen isimlere ait haremleri ziyaret edenler, köleleri, özellikle de beyaz köleleri kadın efendilerinden ayırt edemiyorlardı.[49] Ayırt edebildiklerinde de aralarındaki farklar onlara çok küçük görünüyordu. Hatta üst katlarda barınan, büyük ihtimalle oda hizmetçisi olarak görev yapan Afrikalı kölelerin bile işleri hafifti. Genellikle iyi giyimli ve süslü oluyor, gezmelere ve kutlamalara katılıyorlardı.[50] Düzenin oturmuş olduğu hanelerde toplumsal farklılıkları haber veren şeyler, keskin maddi ayrımlardan ziyade, hem sözel hem davranışsal hitap tarzı oluyordu. Nasıl ki köle kadınlar bir gün hayatta yaptıkları kötü başlangıçların hikâyesini yenileyebilmeyi umut ediyorlarsa, özgür doğmuş rakipleri de bu başlangıçlarda ısrar ederek yarar sağlamayı umuyordu.

Köle kökenli olmak silinemez ya da kurumsallaşmış bir engellilik hali değildi ama haremde süregiden rekabette rol oynuyor, sırf şaka ile olabileceği gibi kötü niyetle de söylenebiliyordu. Süleyman'ın eski gözdesi Mahidevran, Hürrem-Roxelana'yı alaya alırken kullandığı meşhur sözlerle, Hürrem'in müzayededen satın alınmasını küçümsüyordu. Mahidevran Hürrem'e "satılık et" diyordu.[51] Savaş esiri olan bir hediye ile halka açık bir müzayedede satın alınmış bir köle arasındaki fark, köle kültüründeki sınıflandırmalardan birine tekabül ediyordu ama genel olarak Osmanlı toplumunda kadınların hayatında gerçekten fark yaratan şey, özgür bir kadınla köle bir kadın arasındaki farktı. Cariye ya da eş olan köle kadınların Osmanlı yüksek kültürüne, özgür olarak doğmuş kadınlara kanıtlaması gereken bir şey oluyordu. Kanıtlar

esasen, eğitime açık olmakta ve hürmet etmekte yatıyordu. Yaşlı kölelerin genç köleleri eğitmesi, "kölenin kölesi"[52] olgusunun kadın versiyonu, eğitilmiş kölelerin toplumsal değerinin yanı sıra bağımlılık bağlarını da güçlendiriyordu. Kendi sınıfından birçok kadın gibi Mekkizade'nin Küçük Kadın Efendi'si de herhalde azat edildiğinde köle Zekiye'nin sahibi olmuştu. Küçük Kadın'ın Mekkizade'nin kölesi olarak geçirdiği süre zarfında, Zekiye'yi köle hizmetkârı olarak kullanmış olması da mümkündür. Zekiye hediye edilmiş de olsa satın alınmış da olsa, iki kadın arasında güçlü bir bağın kolayca doğması mümkündü. Öyle görünüyor ki rekabet onları ayıramamıştı.

Kibar Toplum ve Hoşnutsuzlukları

Zekiye'nin ölümünden sonraki akıbeti, üst sınıftan (özgür doğmuş ya da özgür bırakılmış) kadınlar ile onların mülkü olan köleler arasındaki kibar ilişkiler ve uyuma ilişkin birçok betimlemeye uygundur. Sultan Abdülmecid (1839-1861) ile Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) saltanatları sırasında saraya yakın isimlerden biri olan Leyla Saz, kendi hanesinden gelip geçen kızlara karşı güçlü bir şefkat beslediğini ifade eder. Aralarında kendisinin ve kız kardeşinin çocukluklarındaki dadılarının da bulunduğu yaşlı kölelerden de sıcak bir dille bahseder; dadıları yıllarca onlara hizmet ettikten sonra aileye sadık kalmış, azat edilmeye karşı çıkmışlardır.[53] Ne var ki kadınlar arası uyum ve "haremdeki kadın yoldaşlığı" ne bu dönem ne de başka bir dönem için norm olarak kabul edilebilir.[54] Bunların harem-i hümayun ve birbirine rakip şehzade annelerinin ölümcül iç çatışmaları açısından geçerli olmadığı açıktır.[55] Hanedan siyaseti düzeyinin altında, uyum mefhumu bu gibi ev içi düzenlemelerde de hâkim davranış biçimi olarak kabul edilemez. 19. yüzyıla ait yaralama ve çatışma olaylarına ilişkin anlatılar bu imgeyi zedeler. Özellikle 19. yüzyılda, en fazla da o dönemin zengin hanelerinde uyumun hüküm sürdüğü düşünülse de bu böyledir. 17. ve 18. yüzyıllarda saray kadınlarına karşı şiddet kullanılması da dahil olmak üzere kamusal şiddet olaylarının çok daha yüksek bir oranda gö-

rüldüğü dikkate alınırsa, elit haremlerdeki kadınların bu dönemlerde daha iyi yaşamış olmaları pek muhtemel değildir. Kadınların ev hallerine ilişkin birbirinden çok farklı ve yer yer çelişkili tasvirlerin aktardığı karmaşık tablo, dikkatleri, katı teşrifat kuralları ve hürmet adabının oynadığı önemli ve rahatlatıcı role çekmektedir.

Evin beyi çokeşli olsa da olmasa da, kadınların haremdeki etkileşimleri toplumsal sınıflarına, ailedeki konumlarına ve hanenin toplumdaki statüsüne bağlıydı. Harem adabı yeni gelenleri yaş, kıdem ve mevki bakımından kendisinden üstün olanlara hürmet göstermekle yükümlü kılıyordu. Küçük Kadın gibi köleler ve cariyeler bulundukları konuma erkeklerin gözüne girmenin sağladığı avantajlar ve seleflerinin yeteneklerinden kaynaklanan dezavantajlarla geliyorlardı. Genellikle içerlemiş bir ruh haliyle konuşan, eşinin boşadığı Melek Hanım'ın yazdığına göre, köle kadınlar "en az bir kez efendilerinin arzularına tabi oluyor, sahibelerinin de korkunç kıskançlığına maruz kalıyorlardı."[56]

19. yüzyılda sarayın içini bilen ayrıcalıklı sınıf mensuplarından bir diğeri Leyla Saz da Melek Hanım'ın görüşüne katılır ama kabahatin bir kısmını da hemen köle kızların üzerine atar. Söylediğine göre onun zamanındaki Çerkes cariyelerin haremin hanımının hizmetkârı ve yareni olması gerekirken, onlar "efendilerinin sevgisini kazanabilmek için ellerinden geleni yapmakla meşguldür." Saz'a göre sorun yersiz bir hak duygusundan kaynaklanmaktadır. Çerkes kızlar doğdukları günden beri, başarılı hemşerilerinin önlerine koyduğu örneğe göre yetiştirilmişlerdir. Efendilerinin duygularına hükmetmek arzusundadırlar. Saz'ın bahsettiği hak duygusu herhalde onun zamanına özgüydü, 19. yüzyılın sonu ve köle ticaretinin zirvesindeki Çerkes kızlara ilişkin genel bir hakikati yansıtıyordu. Her halükârda herhangi bir dönemde kadın kölelerin hayatta ilerlemek için ellerinden geleni yapmaları şaşırtıcı değildir. Niyetleri baştan çıkarmak değil memnun etmek olsa bile, çabalarının "sahibelerinin kıskançlığını uyandırmakla sonuçlanması" da şaşırtıcı değildir.[57] Saz, kendi kişisel, acılı deneyimlerinden yola çıkarak yaptığı bir gözlemle köle sahibi ailelerde kadınlar arası rekabet üzerine düşünür. Saz'ın babasının evdeki kölelere karşı dav-

ranışlarına dair tekrar tekrar anlatılan hikâyeler, annesini üzmüş, perişan etmiştir.[58]

Bir kadın köle, efendinin malı ve müstefreşesi olmak üzere satın alınsa bile, bu rolü bir tek kendisinin üstleneceğinin ya da yerinin daimi olacağının garantisi yoktur. Mekkizade'nin cariyesi olan Küçük Kadın'ın çekişmesi ya da barış içinde olması gereken en az bir rakibi vardı: Büyük Kadın olarak bilinen, kendisinden daha büyük olan kadın. Belki eve yeni gelmişti, belki de Mustafa Asım'ın sevgisine yeni mazhar olmuştu; her ne olursa olsun haremde kendisinden önceki kadınlar Küçük Kadın'ın yükselişini muhtemelen kendilerinin aleyhine bir netice olarak okumuşlardı.

Akıllı küçük kadınlar mevcut eşlere ve gözdelere kesinlikle hürmet gösterirlerdi. Göstermeyenler, ister özgür olsunlar ister köle, gözden düşme, belki de daha kötüsüne uğrama riskine girerlerdi. Köleler açısından risk büyüktü. Toplumsal bakımdan yanlış atılmış adımlar, yeniden satılmak gibi insanın hayatını değiştiren gelişmelerle sonuçlanabilirdi. Yasal eşler de aynı derecede hassas bir konumda bulunuyorlardı. Dikkatli hareket etmek zorundaydılar, yoksa eşlerinin gözündeki yerlerini kaybeder, geri kazanamazlardı. Üst sınıf hanelerde boşanma sıradan kentli ailelerdeki kadar yaygın olmasa da eşler boşanmaktan da korkuyorlardı. Bir cariye edinebilme becerisi, efendinin başka yasal eş almaksızın cinsel rahatlık sahibi olmasını mümkün kılıyordu. Kölelik kültürü,[59] özgür kadınların konumunu sekteye uğratsa da, eşler medeni hallerinin rahatını sürebiliyorlardı. Yasal eş olarak kaldıkları sürece, toplumsal ve hukuki olarak herhangi bir cariyeden üstün oluyorlardı. Ne var ki boşanma erkekler için ekonomik bakımdan neredeyse bedavaya geldiğinden (boşadıkları eşlerine karşı yükümlülükleri sadece üç aylık nafaka ve varsa mehr-i müeccel ile başka borçların ödenmesinden ibaretti), yasal bir eşin üstün toplumsal konumu çok da sağlam sayılmazdı.

Mekkizade'nin soylu eşi, Küçük Kadın'ın yükselişi sırasında hâlâ hayattaysa, önde gelen ve çok zengin bir isim olan Samanizade'nin kızı olarak aile bağlantıları onun boşanma kaprislerine karşı korunmasını sağlamış olsa gerek. Anlatıldığına göre Sama-

nizade o kadar zengindi ki kızına verdiklerinden, yaptığı hayır işlerinden sonra servetinin geri kalanını sultana vermişti. Sultan II. Mahmud'a "şevketlü Padişahım, benim mâlım, bir kızım câriyeniz vardır [kendisinin ve kızının padişaha karşı itaatkâr sadakatini göstermek için cariye kelimesini kullanmıştır] ana yeter ve artar" diye yazmıştı.[60] Samanizade'nin damadı böyle bir eşi varken adımlarını dikkatli atmak zorunda olsa gerekti. Eve yeni gelen her kadının onu da memnun etmesi gerekecekti. Meşrutiyetçi Sadrazam Midhat Paşa'nın ikinci ve ilk eşinin karşılaşmalarına dair anlatılardan da öğrenilecek bir şey vardır. Genç Şehriban'ın, paşanın ilk eşi Fatma Naime Hanım'ın elini öpmek için eğilmesi harem hiyerarşisi ve ev içi huzur arasındaki bağlantıyı ve kadınların iktidar siyasetini yansıtır.[61] İki kadın Midhat Paşa'nın faal görevde olduğu süre boyunca gayet iyi anlaşmışlardır. Midhat Paşa'nın azledilmesi ve 1881'de Arabistan'a sürgüne gönderilmesi sırasında özellikle yakın ilişkiler içinde olmamalarıysa anlamlıdır. Herhalde aile reisinin yokluğu, hanımlar arasındaki iç içe yaşamadan kaynaklanan gerilimleri artırmıştı. Hanımları Midhat Paşa'ya yazdıkları mektuplarda birbirlerinin halini hatrını sorarak çokeşli düzenlerdeki nezaketi sürdürmüşlerdir.[62] Hanımların ilişkileri onları birleşik bir aile haline getiren adamdan ayrı, gerçek bir yakınlık içerseydi, yaşadıkları İzmir'de daha yakın ahbap olabilirlerdi.[63] İlişkileri belli ki gergindi.

Midhat Paşa'nın sürgün öncesinde ev içinde sağladığı düzenin görünürdeki sükûneti, üst sınıfa mensup, çokeşli bir düzenin sürdüğü birçok hanede, muhtemelen de aynı sebeplerle yaşanıyordu. Kadınların ahbaplığı kalıcı bir bağ olmaktan çok genellikle koşullara bağlı bir stratejiydi. Kadınlar içerlemelerinin, korkularının keskin yönlerini törpülemeyi öğreniyorlardı. Uzun vadede bu hisler nihayetinde baskın çıkabiliyordu. Erken modern Osmanlı toplumunda evlilik bağlarının istikrarsızlığına dair ikna edici kanıtlar mevcuttur ama bir boşanma gerçekleşse de gerçekleşmese de, annelerin ve bebeklerin ölümleri, haneleri mecburen yeniden şekillendiriyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda hanedan içinde bile erken ölümler olması insanı şöyle bir durup düşündürür.[64] Mekkizade ailesine yeni gelen Küçük Kadın, Mekkizade'nin eşinden fazla yaşamış olabilir.

Midhat Paşa'nın genç gelini Şehriban, paşanın ölümünden kısa bir süre sonra veremden göçüp gitmişti. Paşanın ilk eşi Fatma Naime Hanım şehit edilen Midhat Paşa'nın dul eşi ve Şehriban ile paşanın üç çocuğunun anası olarak hayatını sürdürmüştü.[65]

Osmanlı edebiyatı Tanzimat döneminden itibaren kölelik, çokeşlilik, ataerkil otorite ve ailenin yapısı bağlamında kadınların toplumsal rolü temalarına giderek ağırlık vermeye başladı. Bu edebi dönemeç dini eşitlik, köle ticareti ve genelde haklarla ilgili olarak siyasi alanda açılan tartışmalarla aynı zamana denk gelmişti. Orta ve üst sınıf hanelerde geçen hikâyeler, kahramanları olan kölelerin etrafında döner, sosyal adalet ve eşitsizlik meselelerini incelerdi. Kölelerin (genellikle üzücü) akıbetinin gözler önüne serildiği dramlarda, onların güçsüzlükleri ve hassasiyetlerinin resmedilmesinde kurmaca olmayan bir tını vardır. O dönemlerde bu hikâyeler, kültürel değişimin yaşandığı bir zamanda iktidar ilişkilerindeki gerilimlere dair daha geniş kapsamlı metaforlar olarak da iş görüyordu.[66] Kölelik, Osmanlı düşünürlerin, 19. yüzyıl ilerlerken ele almaya soyundukları birçok madunluk biçiminden biriydi (gerçi en fazla baskı yaratanı değildi).

Biyografiler ve hatıralarda, kadınların çokeşlilikteki ilişkilerine dair karşımıza çıkan anlatılarda Eski Ahit'teki Sarah ve Hacer'in hikâyesi kadar eski bir tema tekrarlanır: Çocuk doğuramayan ilk eş çocukların kendisinin ve eşinin mutluluğunu güvenceye alacağı umuduyla ikinci bir eşin ya da uygun bir cariyenin alınmasına razı olur. Çokeşliliğin ve cariyeliğin uygulandığı birçok yerde çok sayıda evlilik ve cinsel birliktelik bu şekilde gerçekleştirilmiştir. Ne var ki bir eşin rıza göstermesi, net bir onay olmayabilirdi. İlk eş hâlâ hayatta olan çocukların anasıysa kendi çocuklarının mirastaki payları ve babalarının ilişkilerinde tutacakları yer konusunda kaygılanmalıydı.[67] Kısırlık kavramı, tıpkı babasızlığın yetimlik anlamına gelmesinde olduğu gibi erkeklerin eksiksiz bireylik konusunda rakipsiz olma iddialarına dayanıyordu. Bir erkek çocuk doğuramamak, bir kadının eşinden olmuş, hâlâ yaşayan kızları varsa bile kısır diye tanımlanmasına yol açabiliyordu. Bu tanımlamalar ailenin ekmeğini kazananlar ve ahlaki kılavuzları olarak

erkeklerin kazanma gücüyle, dinsel-kültürel sorumluluklarıyla ilgiliydi. Erkekler hukuksal ve sosyal bakımdan bu kadar öndeyken, onların yokluğu aile açısından bir felaketti. Böyle bile olsa, birçok hane, bir çocuk sahibi olma isteği ya da ihtiyacıyla ilgili olmayan nedenlerden ötürü çokeşli hale geliyordu.

Osmanlı erkeklerine abartılı bir değer verilmesi bir yana, Osmanlı Müslüman ailesinin hayatına meraklı olan Batılılar da başka bazı önyargılarının darbe aldığına tanık olmuşlardı. Bu arada, Osmanlı toplumunda çocukların merkezi bir önem taşımasından, doğurganlığa büyük bir önem verilmesinden etkilenmişlerdi. Önde gelen çok sayıda Osmanlının ahbabı olan, toplumsal ilişkileri titizlikle kaydeden Charles White, "Dünyada hiçbir halk çocuklarına Türklerden daha büyük bir hassasiyetle bağlı değildir" derken abarttığını kabul etmiyordu.[68] İstanbul'da uzun süre yaşayan bir başka isim olan Julia Pardoe da aynı fikirdeydi: "Ebeveynlerin güçlü şefkati... hatta genel olarak çocuk sevgisi diyebilirim, Türk karakterinin ayırt edici bir özelliğidir" diyordu.[69] Ubicini'nin özellikle Osmanlı Türkleriyle ilgili "Çocuksuz bir ev bir lanet, çocuksuz bir eş yüzkarasıdır" şeklindeki gözlemi de çocuk doğuranlar olarak kadınların üzerindeki aşırı baskıya dikkat çekiyordu. Bir eşin çocuk doğurması, yoksa doğuracak kadınlara yer açması gerekirdi.

Yüzyıllar boyunca Avrupa'nın Müslümanların aile hayatına bakışı, ara sıra yazılan takdir edici sözlere rağmen hem kavrayıştan hem takdirden uzak olmuştur. 19. yüzyılın başlangıcında da keskin bir kınayıcı ton kazanmıştı.[71] Çokeşliliğin hüküm sürdüğü harem, Osmanlı ve Müslümanlarda norm olarak görülüyor, medeniyetten uzak bir iğrençlik diye nitelenerek kınanıyordu. Osmanlı'da her kesimden ailelerse, tekeşliliğin hüküm sürdüğü Hıristiyan Avrupa'da kendi kaderlerine terk edilen çocukların ve toplumsal suçların sayısı karşısında hayrete kapılırlardı herhalde. Ortaylı ve diğerlerinin gösterdiği üzere, istenmeyen çocuklar ve bebeklerin terk edilmesi Osmanlı toplumuna yabancı değildi.[72] Ne var ki, çocukların terk edilmesi Avrupa'daki salgın boyutuna ulaşmamıştı; 1780'lerde sadece Fransa'da her yıl kırk bin bebek ve çocuk kaderlerine terk ediliyordu. Rusya'da 1830'larda sadece St. Petersburg'daki bir hasta-

nede beş bin kimsesiz bebek bulunuyordu.[73] 19. yüzyılın sonunda topluma eleştirel bir gözle bakan romancı Ahmed Midhat Efendi gibi Osmanlı entelektüelleri, Osmanlı kültürünü ve Müslüman aile hayatını savunmak amacıyla bu gibi istatistiklere başvuruyorlardı.[74] Bu, kadın cinselliği, medeniyet ve toplum hakkında süregiden Doğu-Batı tartışmalarında bir karşı salvoydu, fakat Batı'nın algılarını değiştirmeye pek faydası olmamıştı.

Dağılan Haneler

Erkek ve kadınların sevecek çocuk sahibi olma arzuları dışında, erkekler babalığı geleceğe yapılan bir yatırım ve erkekliğin ispatı olarak da görüyorlardı. Ne var ki erkekler için çocuksuzluk ekonomik güvencenin kaybedilmesi, eşi tarafından terk edilmek[75] ya da değersizlik hissi anlamına gelmiyor, bunlar çocuksuz kadınların kısmetine düşüyordu. Yerini ikinci bir eşin ya da bir cariyenin almasını kaldırabilen kadınların ödülleri, maddi güvence ve sevilen bir çocuğun yetiştirilmesine ortak olma fırsatı olabiliyordu. Doğum sırasındaki ölümler, 18. ve 19. yüzyıllardaki tifüs ve verem salgınları dikkate alındığında doğurgan anneler sonunda çocuksuz kalabiliyor, ölebiliyordu; bu durumda kısır olan ilk eşler geride kalan çocuklara annelik yapıyorlardı.

Yine de hanımlar arasında, evlilikle ilgili uyuşma ailelerin küçük bir bölümünü etkilemiş olsa gerektir. Zira imparatorluğun bütünü ağırlıklı olarak tekeşli bir nüfus barındırıyordu çünkü insanların çoğunluğu açısından çocuksuz evlilikler çokeşlilikten ziyade boşanmayla son buluyordu. Boşanma nüfusun bazı kesimlerinde o kadar yaygın olmasa bile, genel olarak sık rastlanan bir uygulamaydı.[76] İkinci bir eş alınmasını onaylayan kadınların hikâyeleri, bu uygulamanın resmen yasadışı olduğu Türkiye gibi ABD'de ve Ortadoğu'nun başka yerlerinde günümüze dek süregelen gerçekliği yansıtır. Ne var ki Osmanlı bağlamında bu gibi kararlar, çoğu kadının ve anlaşılan çoğu ailenin tekeşlilik tercihini çürütmeye yetecek miktarda değildir.[77] O döneme ilişkin kaynaklarda karşımıza çıkan aile içi dramları da açıklayamazlar.

18. ve 19. yüzyılın yerli ve yabancı hatırat yazarları (de Tott, Slade, Ubicini, Durand de Fontmagne, Melek Hanım, Cavidan Hanım, Leyla Hanım ve Garnett da dahil) kadınların bir arada sürdüğü mutsuz hayatlardan bahseder.[78] Birkaç yazar bu durumu doğrudan gözlemiştir. Diğerleri yanlış bilgilenmiş yerlilerden duyduklarını aktarmakla yetinmiştir. Yazılanların birçoğu Said'in *Orientalism* adlı yapıtında eleştirdiği "tekrar eden" anlatıyı ele verir.[79] Hiç kuşku yok ki Slade'in, Türk bir hanımı yerinden eden, ondan sonra da bir Çerkes tarafından yerinden edilen Gürcü cariyeye dair iki kez anlattığı hikâyenin genel bir niteliği vardır.[80] Aslında bu daha önce de duyduğumuz bir hikâyedir. 1820'ler ve 1830'larda Osmanlı donanmasıyla birlikte seyahat eden Slade, besbelli ki birlikte yol alıp tanıdığı dönemin kapudan paşası Pabuççuoğlu Ahmed Paşa'nın (ölümü 1830) aşk hayatından bahsediyordu.[81] Çokeşliliğin sıkıntıları hakkında yazan diğer isimler de pekâlâ Ahmed Paşa'nın ev hayatını düşünerek yazmış olabilirler, gerçi böyle yapmalarına gerek yoktu. 19. yüzyıl sonuna ait çok sayıda tarihsel ve kurgusal anlatıda aynı etnik kimlikler karşımıza çıkar. Kadınlar arası rekabet haremdeki çokeşli hayata sinmişti; Gürcü, Türk ve Çerkes kadınlar 18. ve 19. yüzyıllardaki çokeşli ortamlarda her daim bulunuyorlardı. Başkalarının yanı sıra Halide Edib ve Leyla Saz'ın otobiyografileri yasal çokeşliliğin silinip gitmekte olduğu yıllarda bile bu gibi çatışmaların ve bunlarda karşımıza çıkan karma etnik yapının yaygınlığını doğrular.[82] Anekdotların doğrulaması dışında, hukuki kayıtlar evliliklerin bozulduğu, hayal kırıklığı yaratan vakalarla doludur. Bu dramların yapısal benzerliği, aynı şekilde kurulmuş ve aynı şekilde hissedilen ikilemlere düşmüş ailelerin gerçekliğini yansıtıyor olabilir. Müftülerin yüzyıllarca sorduğu soruların çarpıcı benzerliği de kişisel ilişkiler ve çatışmaların ebediliğini doğrulamaktadır.

Osmanlı kadı sicilleri ve vakayinameleri evde huzur imgesini gölgeleyen husumete dair kanıtlar sunmaktadır. Biri 1762'de, diğeri 1810'da gerçekleşen iki meşhur vakada çokeşliliğin ya da en azından köle sahipliğinin hüküm sürdüğü hanelerde birbiriyle akraba olmayan kadınlar arasında sonu ölüme varan çatışmalar yaşanmıştır. Bu olaylar toplumsal merdivende, Batılı seyyahların ve

Osmanlı hatırat yazarlarının bildiklerinden daha aşağıda yer alan hanelerde gerçekleşmiştir. Burada köleliğin sınıf ayrımlarına dair, hem köle sahibinin hem de sahip olunanın deneyimlerinde görebileceğimiz kanıtlar vardır. Açıktır ki her iki cinayet de büyük bir zenginliğin, hafif işlere sahip hizmetkâr tabakalarının sağlayabileceği kişiler arası desteklerden yoksun evlerde gerçekleşmiştir. Harem-i hümayun gibi daha büyük hanelerde, kıdemli kalfa kadınlar cariyeler ve hizmetkârların disiplinini sağlamakla sorumlu kılınıyor, buna göre de ödüllendiriliyorlardı. Daha küçük evlerdeyse disiplini sağlamak köle sahibine kalıyordu. Kadınların hane halkının diğer kadın üyelerinin elinde cinayete kurban gitmesi sansasyonel olduğu kadar istisnai olaylardı.[83] Yine de bu olaylarda evlerinin hanımı olan iki kadının belli ki kızgınlığa kapılmış cariyelerin bıçak darbeleriyle (birinde satır kullanılmıştır) öldürülmeleri, kölelikte alttan alta akan şiddet damarını hatırlatır.

Tarihsel kayıtları oluşturan muğlak özetlerde köle kadınlar ya da kızlardan biri *Çerkes*, diğeri Afrikalı (*zenci*) cariyeler olarak tanımlanmış, yaşları belirtilmemiştir. İkisinin de hakarete uğramaları sonucu hanımlarına saldırdıkları söylenmiştir. Kadınların birbirine düşmesine tam olarak neyin yol açtığı bu hikâyelerin bir parçası değildir, yine de Cabi'nin 1810'da gerçekleşen satır vakasına dair anlatısı başka kulaktan dolma ayrıntılar da sunar. İstanbul'da Kırkçeşme semtindeki bir imamın eşi olan kurban, bir kusuru yüzünden disipline etmek amacıyla Afrikalı köleye dayak atmıştır. Köle daha sonra satırı kapmış ve bununla sahibesine saldırmıştır. Öfkeye kapılan köle, "Beni bu elin ile mi döğdün idi" diye bağırarak satırla kadının elini kesmiştir. Komşuların ifadelerine göre maktul bağırarak insaf dilemiş, ondan sonra da sesi kesilmiştir. Maktulün kocası eve dönüp de eli kesilmiş eşini bulduğunda köle hâlâ olay mahallindedir. Başka bir yerde, başka bir işle meşgul olduğunu iddia eden köle en başta cinayet hakkında bir şeyler bildiğini inkâr etmiştir. Aslına bakılırsa sahibesinin eve gelen, tanımadığı bir dostu tarafından öldürüldüğünü ima etmiştir. "Ben matbahta idim, yemek pişirirdim. Dostu çıkup gitdi, ol kadar bilürüm" demiştir. En azından olayın şehirde dolaşan versiyonu buydu.[84]

Çerkes bir köle kızla evin hanımının başından geçen daha önceki olay da bir kadın hikâyesidir. Tıpkı diğer olay gibi bu da ev içi bir mücadeleden kaynaklanmış, el altındaki mutfak aletleriyle gerçekleştirilmiştir. Söz konusu köle bir emanetti, kendisini sıklıkla yapıldığı üzere bir tellal aracılığıyla satmak isteyen bir köle sahibinin malıydı. Olayın gerçekleştiği sırada köle kız ya da kadın, tellalın evinde kalmakta olan, yaşları belirsiz birkaç cariyeden biriydi. Dönemin pratiği uyarınca ev düzenlemesi, kadın köleleri iffetli ve uygun diye pazarlamaya yönelik inandırıcı bir dekor temin ediyordu. Bu uygulama aynı zamanda, tellalın ailesinin, özellikle de yetişkin kadınların aile ekonomisine katkıda bulunmasının etkin bir yoluydu. Bildiğimiz kadarıyla, ailenin esir tellallığının ardındaki kişi evin hanımıyken, eşi olan tellal işin kamusal ve resmi yüzünü temsil ediyor olabilir.

Kaynaklarda, köle ticaretinin altyapısında çalışan sınıflardaki kadınların rollerine, zengin köle sahibi kadınlara göre daha az değinilmiştir, ne var ki bu kadınlar toplumsal cinsiyet sistemi ve bu sistemde kadınların köleliğinin sürekli kılınması açısından vazgeçilmez önemdeydiler. Zarinebaf-Shahr'ın 18. yüzyılda İstanbul'daki hamam sahipleri ve yöneticileri arasında çok sayıda kadına rastlaması, toplumsal cinsiyet sisteminin toplumsal gereklerini desteklemek üzere kadın çalışanlara ve kadınlara özel işlere olan talebi ortaya koyar.[85] Afrikalı hadımlar köle sahibi elit kesimlerde saygın kavaslar ve gösterişli hizmetliler olarak kullanılırken, çoğu köle sahibinin erkek ve kadın dünyası arasında aracılık edecek hadımları yoktu.[86] Özgür kadınlar ve üst mevkilerde yer alan köle kadınlar başka kadınların bakıcıları, natırları, ebeleri, terzileri, mümeyyizeleri ve gardiyanlarıydı. 18. ve 19. yüzyıllarda kadın ticareti daha merkezsiz bir hal alırken, özel konutlar ve küçük dükkânlarda daha fazla iş çevrilir oldu. Evde halihazırda bulunan kölelerin yanı sıra eşler ve başka akrabalar da muhtemelen aile işinde daha etkin bir rol oynayabiliyorlardı.

Çerkes cariyenin 1762'de işlediği cinayet vakasında, herhalde evin kadınları, geçici olarak evlerinde barındırdıkları kölelere ev işleri, temizlik, adap ve benzeri şeyleri öğretmeye çalışırken, bir

yandan da onları kullanıyorlardı. Belli ki bir şey fena halde ters gitmişti. Söylendiğine göre tellalın karısının disipline etmeye kalktığı Çerkes köle kız maruz kaldığı muameleye çok içerlemişti. Sahibenin verdiği ağır cezanın niteliği tam olarak belirtilmemiştir. Kız ya sıradan bir emanetti, ya İstanbul'a yeni gelmişti ya da sahibi onu satmak için tellala başvurmayı tercih ettiğinden onun evinde kalıyordu. Belki de o kadar sıradan değildi, bu ölümcül vaka öncesinde "belalı mal" diye nitelenmişti zaten.[87] Vakanüvis Vasıf köleden aşağılayıcı sözlerle bahseder, fakat kölenin şeytan olduğu yolundaki yargısı belki de bu olaydan sonra oluşmuştur. Köle kız daha önce başka bir evde çalışmayı sürdürememiş miydi? Tellalın evindeki kötü davranışı o gün uğradığı hakaretler yüzünden değil de, genel olarak çektiği eziyet yüzünden miydi? Ne kadar sık ve ne kadar sert dayak yiyordu? O zamandan bu yana gün ışığına çıkan bilgiler bu sorulara hiçbir cevap vermezler.[88]

Her iki vakada da saldırgan köleler yetkili makamlar tarafından soruşturulmuş ve suçlu bulunmuşlardır. Her ikisi de İstanbul'un Esir Pazarı'nda, resmi cümlelere bakılırsa "sâire ibret içün" asılmışlardır.[89] Belki de İstanbul'daki köle nüfusun böyle bir uyarıya ihtiyacı vardı. Köle sahibi bölgelerde kadın katiller (kabul etmek gerekir ki küçük bir nüfus) hakkındaki anekdotlar, aralarında çok sayıda köle bulunduğuna işaret eder.[90] Gerçek verilerin yokluğunda, bu olasılık ve bize neler söyleyebileceği konusunda aydınlanamıyoruz. İbret olsun diye verilen cezalar, ister askeri sınıfa ister reaya sınıfına mensup olsunlar, büyük suçlar işlemiş erkeklere de uygulanıyor, bedensel aşağılamanın şok ediciliğine dayanılıyordu. Suçlunun cesedi genellikle toplumsal statüsü ve suçunun niteliğiyle ilişkili bir yerde sergileniyordu. Cesedi, suçlunun mesleğini icra ettiği yerde sergilemek de, cezalandırmanın hızlı ve mutlak olduğu mesajını etkileyici bir şekilde onun emsallerine ve yoldan geçenlere veriyordu. İhanet ve başka büyük suçlara karşılık, merkezi hükümet yetkilileri ve taşralı âyanların vurulmuş kelleleri sarayın duvarlarına asılıyordu.[91]

Osmanlı toplumu, özellikle de kentli toplum, kadın bedenlerinin kamunun gözünden gizlenmesinden, kendini beğenmiş bir gurur duyuyordu. İdam edilmiş kadınların sallanan cesetleri röntgencili-

ğin ötesine geçen bir etki uyandırıyordu. Aslına bakılırsa, devletin sıradan cinayet vakalarında yetki üstlenmesi biraz sıradışıydı. İslam hukuku cinayeti, kayıpla ilgili değerlendirmelere tabi özel bir mesele olarak ele alıyordu. Kurbanın vârisleri (hukuken belirlenmiş sınırlar ve alternatifler dahilinde) yargı ya da maddi tazminat yoluyla failin akıbetine karar verme hakkına sahip oluyorlardı. Ne var ki, Osmanlı pratiğinde devlet, geniş bir toplumsal ya da siyasi yankı uyandıran suçlara kendi cezalarını (şeriatın icazetiyle de olsa) dayatma hakkını düzenli olarak kullanıyordu.[92] III. Mustafa (ölümü 1774) ve II. Mahmud'un (ölümü 1839) rejimleri her iki olayda da verdikleri hükümlerin arkasında durmuştu. Köle kadınlar *muhsene* (kelimenin tam anlamıyla "korunan" ya da "muhafaza edilen" özgür kadınlar) değillerdi, özellikle de özgür, evli kadınlar değillerdi. Hukuken, normalde özgür kadınlarla ilişkilendirilen bedensel iffet hakları yoktu ya da bu bedensel iffetten sorumlu tutulamazlardı.[93] Yine de idamların katı öğreticiliği ürkütücü bir resmi karşılıktı. Yönetici sınıfın itaatsizliğe hoşgörü göstermeyeceğinin ilanıydı.

Sahiplerinin cezalandırmayı göstermek için getirdiği köleler ve Esir Pazarı'nın odacıklarında, dükkânlarında satılmayı bekleyenler içinse idamlar ataerkilliğin sınırlarını ve yetkili mercilerini açıkça ortaya koyuyordu. Sorunların yaşandığı bu iki evde aslında ne olduğu sorusuna gelince, bu vakalara dair tarihsel anlatılarda, köle kadınlara yönelik ithamlar sorunsallaştırılmamıştı. Osmanlı toplumu ve yazılı anlatılarının hiyerarşik eğilimleri uyarınca hafifletici sebepler mefhumu söz konusu değildi. Anlatıların hiçbirinde köleliğin yapısal gerilimleri ya da efendi sınıfının zor kullanma ayrıcalığı üzerinde durulmaz. Bu kölelerin ya da herhangi bir kölenin, köleliğin kendisinin çirkinliğine ya da kötü muameleye direnmiş olması ihtimaline hiçbir şekilde yer verilmez.

Cinsellik ve Fırsat

Erkek ve kadın kölelerin, ayrıca eski kölelerin deneyimleri, değerleri ve kişisel haklarındaki en belirleyici farklılıkların ardında, buyurulan toplumsal cinsiyet rollerindeki farklılıklar vardı. Deri-

lerinin rengi ne olursa olsun bütün kadınlar belli sorumlulukları paylaşıyorlardı, çok sayıda ortak zorluğa ve önyargıya tabi oldukları koşullarda çalışıyorlardı. 19. yüzyılın ilk yıllarında toplumsal cinsiyete dayalı kısıtlamalar, kadınların toplumsal erişimi ve toplumsal mobilitesi konusunda, ırk ve etnisiteye dayalı kısıtlamalara nazaran daha fazla dışlama ve engel yaratmıştı. Bu bölümün geri kalan kısmında büyük ölçüde, dezavantajların avantajlardan nasıl ağır geldikleri üzerinde duracağız.

Mutlak köleliğin zayıflaması, köleleri özgürlüğe yaklaştıran resmi ve gayri resmi yollar, teknik olarak bütün kölelerin erişimi dahilindeydi. Ne var ki kadınlar açısından yıl ya da yer ne olursa olsun genellikle uygulanmıyorlardı. Kadınların, kendilerini özgürlüğe götürecek yolu müzakere edecek konumda olmaları ender rastlanan bir durumdu. 19. yüzyılda, süreli kölelik rutin halini alırken bile, kadınların, *mükatebe* gibi sınırlı hizmet sözleşmelerine dayanan koşullu köleliği sahipleriyle pazarlık etmelerini sağlayacak kaynakları pek yoktu. Ev ekonomisinin dışında, kadınların istihdam olanakları, en azından kazançlı ve saygın işler söz konusu olduğunda, kısıtlıydı. Sabit bir hizmet süresine karşılık özgürlük vaadi, piyasa çıkmazından kurtulmanın bir yoluydu. Ne var ki, kişisel ya da duruma bağlı hangi sebeple olursa olsun, hizmet sözleşmesi imzalamayı başarabilen kadınların, bu sözleşmeyle özgürlüğe kavuşmaları ihtimali daha zayıftı. 18. yüzyıla ait bir fetvaya göre, bir kadın kölenin üzerinde anlaşılan koşulları yerine getirememesi ("sözleşmenin gereğini ödeyemezse ve daha fazla da parası yoksa") sözleşmenin geçersiz hale gelmesine yol açıyordu. Köle sahibi Zeyd bu yüzden sözleşme öncesindeki haklarını geri kazanıyordu ve bunlara şeyhülislama sorulan sorunun en önemli noktasını oluşturan hak da dahildi: "Zeyd'in onu satması caiz midir?" Cevap olumluydu. Sözleşme yürürlükte olduğu sürece, mükâtib (köle sahibi) mükâtebini satma hakkına sahip olamıyordu.[94] Kuramsal olarak toplumsal cinsiyet farkı gütmese, hatta Kuran tarafından teşvik edilse de, pratikte mükatebe pazarlıkları neredeyse yalnızca erkekler için özgürlüğe giden bir yol oluyordu.[95]

Bugün olduğu gibi geçmişte de askerlik hizmeti erkeklerin hayatta ilerlemelerini sağlayan bir kapıydı. Kahramanlık gösterseler de göstermeseler de, azatlı erkekler ve köleler için olduğu kadar özgür doğmuşlar için de durum böyleydi. Kadınlar, erkek koruyucuların bağımlıları olarak görüldüğü ve statülerini erkek aile mensuplarından aldıkları ölçüde, kocalarının ve babalarının askeri terfilerinden de yararlanıyorlardı. Kadınların askerlik hizmetinin dışında tutulmasına da lütuf dense yeriydi. O dönemde yaşayanların tahminlerine göre, Osmanlı askerlerinin ancak yüzde 35'i 19. yüzyıl başındaki savaşlardan sağ çıkmışlardı.[96] Hayatta kalma oranının önceki yüzyıllarda daha yüksek olması, zafer durumunda bile mümkün değildir. Bunu söylemekle birlikte, askeri maceracılığın erken modern devirlerde bir hayat biçimi olduğunu da ekleyelim. Kadınların savaş dışı statüsü onları, bir süreliğine savaşçıların ödülü olan himaye, zenginlik ve toplumsal yetkeden yoksun bırakıyordu. Ne var ki hizada yer alan ya da evde kendilerini savunmaya çalışan siviller olarak savaş döneminin korkularıyla ve yokluklarıyla da karşı karşıya kalıyorlardı.

Genel kabul gören bilgilere göre köle kadınların toplumsal olarak yükselmesi cinselliğe bağlıydı. Kuramsal olarak kadın kölelerin çalıştığı yerlerde, cinsellikleri onların göze girmelerini, daha iyi muamele görmelerini sağlayabiliyordu. Fakat sıklıkla söylendiğine göre kadın kölelerin avantajı İslam hukukunun köle annelerle, ümm-i veledlerle ilgili düzenlemelerinde yatıyordu. Ne var ki bu avantaj, babanın babalığını kabulüne dayandığından, düzenlemenin değeri nihayetinde koşullu olması dikkate alınarak tartılmalıdır.[97] Nitekim, açılan davalar babaların retlerinin ağır bastığını göstermektedir.[98] Ümm-i veled hakkına sahip olmayı talep eden kadınların bu iddialarının kaçının mahkemeye ulaşamadığını hesaplayamadığımız gibi, bu iddiaların kaçının gerçekten doğru olduğunu da belirleyemiyoruz. Davacıların samimiyeti ya da samimiyetsizliğiyle ilgisi olmayan, sık rastlanan hukuki bir ikilemse hamileliğin başlangıcıyla ilgili belirsizlik ve hamilelikle ilgili bilgilerin eksikliğinden kaynaklanıyordu. Erkek köle sahipleri babalığı reddettiklerinde, kölelerinin ya da eski kölelerinin başka biri

tarafından, örneğin köleyken ya da azat edildikten kısa süre sonra evlendiği bir koca tarafından hamile bırakıldıklarını ileri sürüyorlardı. Hamileliğin başlangıç tarihinin öbür adamla evlenmesinden önce mi sonra mı olduğu, çocuğun kocasına mı, yoksa efendisine mi ait olduğunu belirliyordu.

Toledano'nun, 19. yüzyıl ortasında Kahire'deki Çerkes Şemsigül hakkındaki anlatısı, bir köle sahibinin, çocuğunu doğuran bir köleye karşı hukuk dışı ve suiistimale varan entrikalarını tam anlamıyla ortaya koyar.[99] Kahire'de hemen hemen aynı dönemlerde Habeş bir köle kadının açtığı davada da benzer bir suiistimal ve inkâr örüntüsü görülür. Tıpkı Şemsigül gibi bu kadın da kendisini Mısır'a getiren köle taciri tarafından ağır bir biçimde suiistimal edildiğini kanıtlayabilmiştir ama Şemsigül'ün tersine daha zor olan işi, çocuğunun babasının köle taciri olduğunu kanıtlayamamıştır.[100] Charles White 1840'larda yazdığı satırlarda, 19. yüzyılda ve muhtemelen daha öncesinde ümm-i veled statüsünden kaynaklanan özgürlük vaadinin başka yerlerden ziyade İstanbul'da düzenli olarak yerine getirildiğini belirtmiştir. White'a göre, "başkentte ve Mısır hariç, genel olarak bütün Türk (Osmanlı) vilayetlerinde, kurallara harfiyen uyuluyor."[101] White'ın ifadeleri doğrudan 19. yüzyıldaki koşullara, Mehmed Ali Paşa (1805-1848) ve haleflerinin yönetimi altında Mısır'ın oluşturduğu istisnaya dayanıyordu. Bu dönemde Mısır'da hızlanan Afrikalı köle ticaretiyle uğraşan köle tacirlerinin ölümcül acımasızlığı Afrika kıtasını aşma deneyimini yaşamış tanıkların ifadeleriyle de tekrar tekrar kınanmıştı.[102] Mısır'a köle ticareti elbette ki bu vilayetteki yarı özerk rejimin yanı sıra, kâğıt üzerinde yetkili Osmanlı yöneticilere de yarıyordu.

Afrikalılara insanlık dışı muamele konusunda ismi en fazla geçen tacirler ve tellallar bu ticaretin toptancılığını yapan, Osmanlıcada *celeb esirci* olarak bilinen ön cephedeki sürücülerdi. Sahra-altı bölgesindeki Afrikalıları toparlayıp karadan kuzeydeki pazarlara doğru sürenler onlardı. Kölelikle ilgili araştırmalar yapan akademisyenler uzun zamandır, kölelerin bedensel zarara en açık oldukları dönemin yakalanma ile pazara gelme arasındaki süreç olduğunda hemfikirdir. Göründüğü kadarıyla kölelerin insanlığının bu süre zarfında as-

kıya alındığı, çoğunlukla bu süre zarfında mal niteliğini kazandıkları savunulur. Gerçekten de köleleri nakledenler için kullanılan *celeb* terimi, hayvan ticareti yapanlar için de kullanılır.[103] Köle ithalatının yoğunlaşması –19. yüzyılda Sahra-altı bölgesindeki Afrikalıların Mısır'a, Fas'a ve daha ötesine götürülmeleri ve 18. yüzyıl başında Sahra-altı'ndaki Afrikalıların Fas'a taşınması, yüzyıllar boyunca da Avrupalıların Osmanlı'nın merkezine götürülmesi– bu kölelerin mallaşma koşullarını ve gayri insani muameleyi ağırlaştırmıştır.

İstanbul ve Kahire'deki köle ticareti birçok dönemde nispeten iyi düzenlenmiş olabilirdi ama siyasi isyanlar, koruyucu nitelik taşıyan kırılgan bürokratik kuralları yerle yeksan edebiliyordu. Arzdaki ani artışlar genellikle denetleme mekanizmalarına ağır geliyordu. Buna bağlı olarak nakit değerindeki düşüş suiistimal ihtimalini artırıyordu, çünkü köleler kelepir fiyatına alınabiliyor ve alıcı çemberi çok genişleyebiliyordu. 19. yüzyıl öncesinde askeri seferler köle arzında bu gibi ani yükselmelere yol açmıştı. 1820'lerde, Yunanların isyan faaliyetleri Osmanlı tebaasından binlerce Rumun birden ve sarsıcı bir biçimde köleleştirilmesine neden olmuştu. İsyancı ilan edilenler, genellikle de bütün bir köy veya kaza, yerli azınlıklar olarak zimmi statüsünün kendilerine sağladığı korumadan yoksun bırakılıyordu. Yunan isyancıların Osmanlı Müslümanlarına ve Yahudilerine karşı giriştikleri katliamlara katıldığından şüphelenilen kişilere yapılan resmi misilleme şiddetli oluyor ve ayrım gözetmiyordu. Akrabaları, komşuları, hatta uzak hemşerileri isyana katılmış olan Yunan kadınlar ve çocuklar bile toplanıp esir pazarında satılıyordu.[104]

Kırım Savaşı (1853-1856) ve İngiltere'nin, özellikle de Afrikalı köle ticaretiyle ilgili olarak köleliğin kaldırılması konusunda süren baskıları, dönem dönem Afrikalı ve Kafkas kölelerin imparatorluktaki pazarlara akışını olumsuz etkilemiştir. Rusya'nın 1850'ler ve 1860'larda Kafkaslar'a yönelik saldırılarının zalimliği beyaz köle ithalatında gözlenen gerileme eğilimini tersine çevirmişti. Yasal olarak Çerkes beylerine bağlı on binlerce köylü kölenin aralarında yer aldığı Çerkes mültecilerin Rus yönetiminden kaçması, onları kölelikten kurtaramamıştı. Osmanlı rejiminde birçokları

onların özgürlüğünü tanımaktan yana olsa da, artık Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan toprak sahibi beyler, sahiplik haklarını bir süre daha korumuşlardı.[105]

Kadın cinselliğinin kadının bizzat kullandığı bir araç olarak algılanması, tarihyazım alanındaki genelgeçer bilgilerden de, İslam'ın bu alandaki hukuki ve ahlaki buyruklarının içeriğinden de daha sorunludur. Kadınları öz itibariyle cinsel varlıklar olarak gören bakışın yaygınlığı, erkek-kadın temasının cinsel anlam yüklü olarak algılanmasının, erkeklerin ellerinde olmadan kadınların cinsel cazibesine kurban gitmiş olarak kabul edilmelerinin ideolojik zeminini oluşturmuştur.[106] Genç oğlanlar da ahlak için tehdit olarak görülmüşlerdi, fakat onların baştan çıkarıcılığı ya da cinsel cazibesiyle ilgili tedbirler çoğunlukla, hukuki ve ahlaki uyarılarla sınırlıydı. Pratikte genç oğlanlar koruyucu bir biçimde örtünmüyor ya da yetişkin erkeklerden ayrı tutulmuyordu.

Zarafet, cazibe ve müzik yeteneği beğenilen özelliklerdi ama tarihteki sayısız seyircinin gözünde cinsel cazibeden pek bir farkları yoktu. Bu gibi özellikler, özgür toplumda toplumsal cinsiyet ilişkilerine hâkim olan katı kurallar nedeniyle, cinselleştirilmeye elverişliydiler. Özgür kadınlar cinsel saflık ve ailenin namusu adına erkeklerden ayrı tutuluyordu. Aileleri ve namus hakları olmayan köle kadınlarsa esasen dışarlıklıydılar.[107] Bedelini ödeyebilen herhangi bir erkeğe satılabiliyorlardı. Erkek köle sahiplerinin hepsi de köle kadınlardan *müstefreşe* (yatak arkadaşı) olarak yararlanmıyordu elbette. Bazıları, köle kadınlar bu amaçla kendilerine sunulmuş olsalar da bundan kaçınıyordu.

Kanuni Sultan Süleyman Hürrem ile evliliği sırasında bir sadakat timsali haline gelmişti. Hürrem Sultan'ın 1558'deki ölümüne kadar, Binbir Gece Masalları'nı andıran yaşamında sahip olduğu tüm yetkilere ve etrafındaki çeşitli baştan çıkarıcı unsurlara rağmen yirmi yılı aşkın bir süre boyunca ona sadık kalmıştı.[108] Ailelerin ve erkeklerin çoğu zenginlerin ve ünlülerin ev hayatına özenmiyordu. Osmanlı ailelerinin çoğunda tekeşlilik hüküm sürüyordu, çoğu aile erkek ya da kadın köle sahibi değildi. Tekeşlilik sık sık anlatıldığı üzere bütçeyle ilgili bir mesele de değildi.[109] Çokeşlili-

ğe bütçesi yetebilecek erkekler mutlaka bir odalık ya da ikinci bir eş almıyorlardı. Aile duyarlılıkları, evlilik sözleşmesinde belirtilen koruyucu koşullar, eşlerin ayak diremesi ya da erkeğin eşine bağlılığı, erkeklerin girişimiyle boşanmanın kolaylığı; bunların hepsi de çokeşliliği ve bir başka eş ya da odalık alınmasını birçok durumda nahoş ya da gereksiz kılıyordu.[110]

Cinsellik bir kadının Osmanlı dünyasında güç sahibi olmasını ve ayakta kalmasını sağlayan en kudretli araçlardan biriydi. Ne var ki hatalı bir biçimde yalnızca kadınlara mahsus ve mutlaka avantaj sağlayıcı olarak addediliyordu. Bu hatalı algı, kentli, köle sahibi bir dünyaya dayanıyordu. Bu dünyayı savunanların zihinlerinde köleliğin otoriter ataerkilliği müreffeh bir istikrar, sağlam bir şahsi etik ve etkin adli başvurunun sözde yarattığı yumuşatıcı koşullarda tahayyül ediliyordu. Ne var ki ev içi kölelik kesintisiz bir ataerkillik değil, şaibeli, babacan olmayan kısımları da içeren bir toplamdı. Efendiler ve köleler arasındaki etkileşimin büyük bölümü bu ahlaken gri bölgede geçiyordu. Köle sürücüleri ve tacirlerinin, köle sahipleri ve sahibelerinin davranışları büyük ölçüde görünmüyor ve genellikle de devletin alanı dışında cereyan ediyordu. Ümm-i veledlik için Mısır'da bir mahkemede dava açan Çerkes Şemsigül bir bakıma komşularından yana şanslıydı. Daha az insanın yaşadığı ya da yerleşim bölgesi olarak kullanılmayan bir mahallede, daha fazla tacize uğrayabilir ya da öldürülebilir, yetkili makamların bundan haberi olmayabilir ya da yetkili makamlar hukuken ilgi göstermekle yükümlü olmayabilirdi.[111]

Tek tek köleler korkunç derecede kötü muamelelere tahammül etmek zorunda kalsalar da kalmasalar da, değişken bir esaret hayatına tabiydiler. Kölelik sırasında emniyet ve aileyle bütünleşme hissi belki de ancak kısa bir süreliğine tadılabiliyordu. Kadın kölelerin cinselliklerini kendi yararlarına kullanma becerileri büyük ihtimalle ancak geçici bir yükselme getiriyordu. Kaydedilen herhangi bir ilerleme bir rakibin zaferi, köle sahibinin köleyi sadece şehvetine alet etmesi ya da ölmesi veya borçlu olması yüzünden bir gecede son bulabiliyordu. Nihayetinde kadınların etkinlik aracı olarak cinsellik ince bir zırhtı.

Kadın cinselliğinin sınırları ve dezavantajları esir alma eylemiyle birlikte başlıyordu. Kadın cinselliği, kadınlara bir ölçüde aktörlük yolunu açsa da, aynı zamanda onların en temel hassasiyetiydi. Tarihte hep dışarlıklıların eşleri, kız kardeşleri ve kızlarının zorla alınmasını teşvik eden bir unsur olmuştu. Köleliğin ilk kayıtlarına rastladığımız kadim Mezopotamya'da "köle kız" anlamına gelen kelime "erkek köle" anlamına gelen kelimeden daha eskidir. Kadim Yakındoğu ve Akdeniz'de yabancı kadınların çok erken tarihlerden itibaren, köleleştirilmiş esirler arasında tercih edilen ve sayısal olarak ağır basan kategori olduğunu görürüz.[112] Çocuklar ve çok yaşlılar dışında kadınlar, toplumun en az savunulan ve en hareketsiz unsurlarıydı. Kadınların saldırıya açıklıkları ve akıbetleri bakımını üstlendikleri çocukların ve yaşlıların kaderini de belirliyordu. Erkekleri başka yerlerde göreve çağrıldıklarında, kadınların yabancı kuvvetler olsun, kendi cemaatlerinden sayılan erkekler olsun, başka erkeklerin gösterdiği şiddete karşı pek umutları yoktu. Silahsız kadınlarla, özellikle de çocuklu kadınlarla çarpışan erkekler zaferi çantada keklik sayabilirlerdi. Bir esirin kısmetine düzeni oturmuş bir hane çıktıysa, buradaki güven verici hava köleliği, onu doğuran saldırganlıktan ve böyle bir davranışı ödüllendiren iklimden ayırıyordu.

Ne var ki kadının cinsel avantajının müphemliği, sırf köleleştirme sürecinden ve efendilere özgü kaprislerden kaynaklanmıyordu. En geniş anlamıyla ev içindeki düzene de bağlıydı. 17. yüzyılda, kentlerdeki çeteler (bunların başını genellikle askerler ve paramiliter tipler çekiyordu) ve taşradaki haydutların, genellikle kadınları şiddete maruz bırakan yağmaları, ürkütücü bir sıklıkla vuku buluyordu.[113] En çirkin vakalardan biri, önde gelen ailelerden Köprülülerin damadı ve eski kölesi Sadrazam Siyavuş Paşa'nın katliyle son bulmuştu. İsyancı askerlerle başı derde giren Siyavuş Paşa 1688'de hareminin kapısında, Köprülülerin kızı olan eşi de dahil olmak üzere ailesini savunmaya çalışırken öldürülmüştü. Arbedeye tanık olan ve Siyavuş Paşa hanesinin başına gelen bu dehşet verici olaydan, Paşa'nın kadınları, çocukları ve hizmetkârlarından pek azının sağ çıktığını gören bir vaiz, masumların hayatı hakkında ümitsiz-

liğe kapılarak, ailelerinin, çocuklarının, mallarının artık emniyette olmadığını söylemişti.[114] Kaygılanmakta haklıydı, zira isyancılar Siyavuş Paşa hanesinin özgür mensuplarına, köle ve hizmetkârlara davranıyormuş gibi zalimce davranmışlardı. Ölümünden sonra Siyavuş Paşa için yazılan bir anma yazısında "Mülkünü ganimet, çocuklarını köle ettiler" diye yas tutuluyordu. İsyancılar gerçekten de böyle yapmışlardı.[115]

Ne var ki edep normlarını ihlal edenler sadece haydutlar ve isyancılar değildi. Devlet de aileleri kendi usulünce soyuyordu. Bu durumun en belirgin olduğu örnek, köle sahibi devlet ricalinin gözden düşmesinden sonra, kölelerinin ellerinden alınmasıdır. Padişahın hoşnut olmadığı durumlarda, azil ve sürgün yeterli görülmüyorsa, gözden düşmüş yetkilinin aşağılanması, mahrem hayatının içine kadar sokuluyor; sıradan mülkünün yanı sıra köleleri de elinden alınıyordu. Gözden düşmüş mevki sahibinin sadece köleleri ve hanesinin kâhyaları değil, çocuklarının anası olan odalıkları da dahil tüm cariyeleri ve özgür kabul edilmiş çocukları da elinden alınıyordu. Derdest edilip esir pazarına gönderilmek ya da gözde mevki sahiplerine ihsan edilmek üzere, sanki eşyalarmış gibi bu insanların envanteri çıkarılıyordu.[116] Askeri-idari elitleri çevreleyen şiddet kültürünü yansıtan bu vakalar o kadar uzun süre devam etmiştir ki, elitlerin müsadereye maruz kalması ülkenin "yazıya dökülmemiş" kanunu haline gelmiştir. O dönemde bu vakalar öfke doğuruyor ve intikam arzusunu besliyordu. 1744'te, Şam'daki Osmanlı valisi Azmzade Süleyman Paşa'nın ölümünden sonra, yetkili makamların müsadere işlemlerini zalimce yürütmesi sonucu paşanın hizmetkârları ve sevdikleri soyulmuşlar, işkence görmüşlerdi. Paşanın yeğeni arama faaliyetlerini yürüten defterdarı sonradan şöyle lanetlemişti: "... vay cehennemlik hain, amcamın hanımlarına yaptıklarını unutmadım." [117]

Cinsel cazibenin, kölelikte yalnızca kadınlara özgü bir avantaj olarak görülmesi, erkeklerin başka erkeklerle kurduğu ilişkilere dair kanıtları da görmezden gelir. Yüksek mevkilerdeki erkekler ile onların özgür ve köle bağımlıları arasında homoseksüel değilse bile, homososyal ilişkiler yaygındı. Bu ilişkiler kısmen, toplum-

sal cinsiyet sisteminde kadınlarla erkeklerin ayrı tutulmasının ve eril olan şeylere verilen değerin bir sonucuydu. Erkekliği yücelten, akraba olmayan kadınlar ve erkeklerin rastgele bir arada bulunmasını her zaman suç sayan kişisel davranış ve toplumsal örgütlenme kuralları homososyal kuralları ve homoerotik davranışları da güçlendiriyordu. Genç bir erkeğin görünümü ve davranışları babacan bir ilgi doğuruyordu. Elitlerin istihdamı ve toplumsal hareketliliği, sıradan esnaf ve zanaatkâr loncalarındaki istihdam gibi işliyordu. Her ikisi de kişisel himayeye dayanıyordu. Özellikle de üst düzey erkekler, gençlerin meziyetleriyle ilgili yargılarda bulunuyordu. Kriterleri onlar belirliyor, nasıl karşılanacaklarına onlar karar veriyordu. Üstlerinin gözüne girmek bağımlı erkeklere fayda sağlıyordu. Genç erkekler başka türlü davranamazlardı.

Şu ya da bu mesleki yolda bazı genç erkeklerin meziyet bakımından kendilerine denk ya da kendilerinden üstün olanların önüne geçmesini sağlayan cazip nitelikler, cinsel ilişkiden pek, hatta hiç uzak olmayan, baba-oğul ilişkisini o kadar andırmayan tarzda bağlılıklar da doğurabiliyordu.[118] Makam sahibi erkeklerin aşk nesnesi ya da avı olan genç erkekler, ayrıca işi uysal mürit rolünü oynamak olan gençler de cinselliğin araçsallığından bir köle kadın kadar haberdardılar. Homoseksüel ilişkiler ve karşılaşmaların Osmanlı toplumuna ne derece nüfuz ettiği bilinmiyor. Elitler arasında sübyancılığa dair birçok fıkranın ve anekdotun anlatıldığı dikkate alınırsa, belli ki bu tür ilişkiler yaygındı.[119] Çokeşliliğin hüküm sürdüğü haremlerde kadınların hayatı, Avrupalı, özellikle de erkek seyyahların müstehcen spekülasyonlarına yol açmıştır. Avrupalı seyyahların yorumları, örneğin Slade'in cinselliği harem kadınlarının "teselli için başvurdukları tek eğlence" şeklinde yorumlaması, genellikle kısadır ve bilgiye dayanmaz, dolaysız bilgilerden yoksun olduğu bellidir.[120] Bu söylediklerim, kadınlar arasında eşcinsel bir erotizm ya da lezbiyen ilişkilerin yaşanmadığını ileri sürmek anlamına gelmiyor, sadece bu ilişkilerin olasılığının da gerçekliğinin de erkek homoseksüelliğine ilişkin sonu gelmez yorumlar kadar yoruma yol açmadığı anlamına geliyor.

17. ve 18. yüzyıllarda sultanların erkek gözdelere bağlılığı, kadın eşler konusunda hevesli olmadıkları konusunda anlatılan çok sayıda hikâye vardır. Birkaç sultanın (en başta da I. Mahmud ve III. Osman'ın) çocuk yapmamış olmaları da bu hikâyeleri destekler. Kentteki üst ve alt kesimlerin sürdüğü hayatın bir öğesi olarak genç oğlanların, köle ticaretinde, taşra haydutluğunda cinsel istismarı gayet iyi bilinmektedir.[121] Karadaki seferlere ve donanmanın gemilerine eşlikçi olarak alınan genç oğlanların oynadığı muğlak rol de aynı derecede bilinen bir olguydu. Kadızadeli vaiz Vani Efendi, 17. yüzyıl sonundaki savaşlarda orduda disiplinin sağlanması için savaşçı olmayan gençlerin savaşta efendilerine eşlik etmelerine izin verilmemesini nasihat etmişti. Bu uygulamanın sorgulanabilir niteliği uzun zamandır aşikârdı ve Viyana seferiyle de ortadan kalkmamıştı.[122] Bağımlı gençlerin hâkim erkeklerin çevresine yerleştirilmesinin kurumsallaşması ve içerlikli kadınların evliliğe dayalı üremeye ve en büyük erkeğin önceliğine tahsis edilmesi de bu uygulamayı destekliyordu. Yine de dışarlıklı kadınlara talep hiçbir şekilde azalmıyordu.

VI

Köleliğin Kadınlaştırılması

Sizden cariyesi olan biriniz onu en güzel bir şekilde terbiye eder, yetiştirir de sonra azat edip onunla evlenirse, onun için iki sevap yazılır.
Hadis-i şerif[1]

Seher yeli, sevdiğime gönül dolusu selamımı götür, uzun sürsün ömrü, uzak düşmesin ondan cariyesi.
Ahmed-i Dâi (eser 1420)[2]

Avrat Pazarı

Esir Pazarı asırlar boyunca, başkentte erkek ve kadın kölelerin satıldığı ticari merkez olmuştu.[3] İstanbul'un asıl pazar yerinden, Kapalı Çarşı'dan birkaç kapı ötedeki Esir Pazarı İstanbul'un selatin camilerinden Nuruosmaniye Camii'yle aynı alanı paylaşıyordu. Cami 1750'lerde inşa edilmişti. Esir Pazarı şu ya da bu biçimde –revaklarına, hücrelerine ve avlusuna dair betimlemeler farklılık gösterir– o tarihten bir asrı aşkın bir süre öncesinden beri oradaydı. Öyle görünüyor ki Bizans esir pazarı da aynı yerde bulunuyordu.[5] Esir Pazarı Topkapı'ya ve Babıâli'ye yürüme mesafesindeydi,



17. "Esir Pazarı'ndan Nur-i Osmaniye [Nuruosmaniye] Camii", Julia Pardoe, *The Beauties of Bosphorus. Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs, from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett* (Londra: Virtue and Co., 1838).

gerçi sultan ve vezirleri pazara tebdil-i kıyafet gelmeyi tercih etmediklerinde at sırtında veya arabalarıyla gelirlerdi.[6]

Şehri ziyaret eden yabancılar Esir Pazarı'nı genellikle biraz ötedeki Avrat Pazarı'yla karıştırmışlardır.[7] Avrat Pazarı'na yakınlardaki semtlerden kadınlar yiyecek ve eşya alıp satmaya gelirlerdi.[8] Yabancıların şehre dair eksik bilgileri, aralarında kendi memleketlilerinin de bulunduğu, aynı derecede yanlış bilgilere sahip yerli halkın kesinmiş gibi aktardığı yanıltıcı bilgilerle birleşiyordu. Ne var ki iki pazarın bu şekilde birbirine karıştırılması, Esir Pazarı'nda görülmesi beklenen insanlara, özellikle de Avrupalı esirlere ve aralarındaki kadınlara duyulan tarihsel ilgiyi yansıtır. Bu karışıklık bir başka hakikate, başka deyişle, daha öncesinde olmasa bile, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, belki de daha öncesinde kadınların Esir Pazarı'nda ve başkentin tamamında alınıp satılan kölelerin sadece çoğunluğunu değil, büyük çoğunluğunu oluşturduğuna işaret eder. Esir Pazarı'nın yanlış bir isimle anılması, ilk bakışta göründüğü kadar turistlere özgü bir gaf değildir.

Ticaretin Toplumsal Cinsiyeti

Kölelik koşullarında kadınların ilişkiler yelpazesi, Osmanlı topraklarında köleliğin uzun ömrü boyunca onların aktörler ve özneler olarak oynadıkları merkezi rolün altını çizer. Kadınların asırlar boyunca oynadığı birçok rolün ve bu rollerdeki değişimlerin ardındaki mekanizmaların kökleri, köleleştirme ve köle işgücünün değişen demografisine uzanıyordu. Kölelerin, özellikle de Osmanlı topraklarına götürülen esirlerin toplam sayısı bilinmiyor, muhtemelen bu konuda kesin bir bilgiye de ulaşılamayacak. Köleliğin başından beri değişken olması doğru bir sayım yapmayı zorlaştırıyor. Sınır boylarında mübadeleler, esirlerin fidyelerinin toptan ödenmesi, resmi tanıma dışındaki özel alışverişler, koşullu kölelik düzenlemelerine sık sık başvurulması, 14., 15. ve 16. yüzyıllarda yaygın pratiklerdi. Mükatebe sözleşmelerinin ve mutlak kölelikte indirim yapan diğer sözleşmelerin sıklığı erken dönemlerde kölelerin görev sürelerinde, aynı zamanda kullanım alanlarında bir çeşitlilik görüldüğüne işaret eder. Ülke içinde fidyelik hedeflere; işçiler, zanaatkârlar, askerler, kadın hizmetliler ve üreticilere yönelik iç talebin seyri, imparatorluğun yayıldığı yüzyıllarda köleleştirilen insanların arzında bir toplumsal cinsiyet dengesi bulunduğunu düşündürür.

Osmanlı emperyalizminin zirvede olduğu 15. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın sonu arasında çok yönlü talepler etkili olmayı sürdürdü. Kadın esirlerin imparatorluğa akışı devam etti. Ne var ki gelen bütün kölelerin sayısının önceye nazaran çok fazla arttığı, etnisitelerinin de önceye nazaran daha büyük bir çeşitlilik gösterdiği görülüyordu. 16. yüzyılın başında, Osmanlı topraklarına bitişik olan Arap topraklarının alınmasıyla imparatorluğa gelen Afrikalıların sayısı çok artmıştı. Osmanlı'nın batı ve kuzey sınırlarında artan baskısı sonucu Slavların yaşadığı başka bölgeler de Osmanlı akınlarına açık hale gelmişti. Fidyecilik azalmaksızın devam etti. Her yaştan Avrupalıların kaçırılması, Avusturya ve Rus cephelerindeki Osmanlı askerleri için iyi bir gelir kapısıydı. Akdeniz ve çevresinde rehin alma olayları, Avrupalı (Hıristiyan), Osmanlı ve Faslı (Müslüman) korsanların elinde daha sistematik bir hal aldı,

bu korsanlar birbirlerinin gemilerini ve cemaatlerini yağmalıyorlardı. Cezayir, Tunus ve Trablus için fidye alınabilecek hedeflere akınlar düzenlemek 18. yüzyıl boyunca buralarda kurulan beyliklerin belirleyici temel özelliğiydi.[9]

15. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başı arasındaki erken dönemde, kölelik titizlikle işlenmiş törenselliği, askeri gösterişi ve bürokratik uzmanlığıyla altı çizili bir eril eğilim gösteriyordu. Hem erkek köle emeğine güçlü bir talep vardı, hem de erkek köle imparatorluk topraklarının sadık ve üstün yöneticisi olarak yüceltiliyordu. Erkek meziyetlerinin takdir edilmesinin güçlü bir toplumsal ve cinsel tınısı vardı. Bu durum, ev köleliği açısından erkek kölelerin hediye olarak değerini etkiliyordu. Ekâbir ağlarının hayat damarlarından biri olan kişiler arası hediye alıp vermeler yoluyla, Sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın (ölümü 1662) babasına "yetmiş yakışıklı gulam ve güzel, bakire cariyeler hediye edilmişti"; bu köleleri ya kendisi için kullanacak ya da yandaşlarına hediye edecekti. Bu gibi sahneler Saray-ı Hümayun'un yanı sıra sayılamayacak kadar fazla sayıda konakta cereyan ediyordu. Sahip olunan insan servetinin sağladığı ömür boyu süren zengin potansiyele kıyasla kumaşlar, kürkler ve altın gibi hediyeler nispeten kısırdı. Yayılma döneminde daha resmi olarak, erkek köleliğe kurumsal bağımlılık imparatorluğun genişlemiş kurumsallaşması ve hükümranlık tasavvurunda insan gücüne duyduğu ihtiyacın arttığını yansıtıyordu. Erkek köleler, yönetici sınıfların askerileşmiş özel kapılarda hizmet edecek erkek bağımlılara duyduğu kabarmış iştahı da besliyordu.[11]

Erkek savaş esirlerinin seferber edilmesiyle birlikte, imparatorluğun genişlemiş topraklarındaki sayılamayacak kadar çok inşaat ve onarım projesi için binlerce köle işçi ortaya çıktı. İmparatorluk içinden alımlarla ilgili olarak, devşirme uygulaması, uygulandığı iki yüzyılı aşkın süre boyunca (18. yüzyılın başına kadar) her yıl devletin hizmetine ortalama bin ya da daha fazla erkek çocuk verdi.[12] Özgürlüklerinden yoksun bırakılan bu gençler, yeniçeri ve iç oğlanı olarak çabucak ideal köleyi ve hizmetliyi temsil eder hale geliyorlardı. Avrupalı seyyahları hayretten ağzı açık bırakan ikonik davranışlar Osmanlı nakkaşlarının da çok beğendiği mo-

tiflerden biriydi. Padişaha odaklanan canlı minyatürlerde, onun insan kaynağı serveti sıra sıra erkek kapıkulları ve hizmetkârlarla gösteriliyordu. İtaatin resmedilmesi yönetici sınıfın erilliği kadar Osmanlı'nın egemenliği hakkında da bir yorumdu.[13] Kulluğun askeri merkezi olan yeniçeriler isyan ve asayişsizlikle bir tutulmaya başlandığında bile, sultanın kullarını itaatkârlık timsali olarak resmeden imge nostaljik bir şekilde yerini korudu. Hangi grup model olarak alınırsa alınsın, büyüklere sadakat ve hürmet toplumsal ilişkilerin payandası olmayı sürdürdü.

16. yüzyılda ve 17. yüzyılın büyük bölümünde erkek esirlere verilen değer, köle fiyatlarından ve köle sahipliğiyle ilgili verilerden çıkartılabilir. Ne var ki bulgular, Osmanlı'nın hâkim olduğu zaman ve mekâna epeyce dağılmıştır. Süreksizlikleri bir yana, fiyatlandırmayla ilgili veriler, Ortadoğu'da neredeyse bütün dönemler ve yerlerde ağırlıklı olarak kadınların tercih edildiği yönünde verili olarak kabul edilen bilgiden ziyade, erken dönemlerden beri bir toplumsal cinsiyet dengesinin mevcut olduğunu gösterir. Osmanlı ve Avrupa kaynaklı anlatılara dağılmış kulaktan dolma anekdotlarla ilgili bir bakış açısına sahip olmak için fiyat aralıklarını ve dalgalanmalarını yeniden incelemeye değer. Bakire güzellerin zaman zaman olağanüstü meblağlara satıldığı doğrudur. 17. yüzyılda yazan Kömürcüyan, kızların bin altın florine satıldığını duyduğunu aktarmıştır.[14] Her halükârda, bu gibi satışlarda söz konusu meblağlar da bu gibi satışlara dair dağınık bilgiler de bu ticaretin tarihini fazla aydınlatmaz, 18. yüzyıldaki ve 19. yüzyılın başındaki değişken koşulları aydınlatmaya ise o kadar bile katkıda bulunmazlar.

Sahillioğlu'nun bir süre önce ileri sürdüğü üzere, bir fiyatlandırma kuralı olarak kölelerin piyasa değeri, gayrimenkulün piyasa değerine paralellik gösteriyordu.[15] 17. ve 18. yüzyıllarda ortalama bir evin ve ortalama meziyetlere sahip bir erkek ya da kadın kölenin ederi 1.500 akçeden başlıyordu.[16] O kadar istenmeyen mahallelerde daha küçük haneler, tıpkı yaşlı ya da sağlıksız bir köle gibi daha aza mal olabiliyordu. Ama çok güzel bir evin ve de çok iyi meziyetlere sahip kadın bir kölenin ederi erken dönemde beş bin akçeyi bulabiliyor, geç dönemdeyse bunun iki katına çıkabiliyor-

du.[17] Gelgelelim bunlar yalnızca ortalama rakamlardır. Her şeyden önce piyasa fiyatlarının zirve yaptığı ve dibe vurduğu noktalar köle akışındaki düzensizlikleri yansıtıyordu.

İstanbul ve Kahire gibi talebin ve fiyatların yüksek olduğu pazarlarda tek tek kadınlar olağanüstü meblağlara alınıp satılabiliyorsa da, fiyatlar da satılan kadınların sayısı da bir bütün olarak kadın pazarını yansıtmaz. Bazı kadınların yaş, sağlık ve köken bakımından kendilerine benzer durumdaki erkek kölelere nazaran, tekrar tekrar, fakat istisnai derecede yüksek fiyatlara satılması, idealleştirilmiş kadın güzelliği ve üreme olasılığına verilen rekabetçi ve spekülatif değeri yansıtır. Afrika içindeki pazar da dahil olmak üzere diğer Eski Dünya toplumlarında olduğu gibi –ve Atlantik'teki köle ticaretinin tersine– kadın kölelerin fiyatı, özellikle de ilk satışta genellikle erkek kölelerin fiyatını aşıyordu. Yine de Osmanlı pazarına bir ölçüde toplumsal cinsiyete duyarsız bir değişkenlik hâkimdi.[18] 17. yüzyılda İstanbul'daki mülklere ilişkin bir örneklemde, en yüksek fiyat aralığında (on bin akçe ile yirmi bin akçenin üstü aralığı) yer alan köleler arasında kadınların sayısı erkeklerden ciddi bir oranda fazlaydı (110'a 45). Bu oran, genel örneklemde kadın köle sayısı ile erkek köle sayısı arasındaki oranla uyumludur; yani kabaca hem erkeklerin hem kadınların üçte biri en yüksek fiyatlara satılıyordu. Bundan sonraki yüksek fiyat aralığında her kategoride kadınlar ve erkeklerin sayısı neredeyse eşitti. O dönem açık arayla en yüksek fiyata satılan kölenin bir erkek olması ilginçtir, bu adam için ödenen kırk sekiz bin akçe onun fiyatına en fazla yaklaşan kadın köle için ödenenin iki katıydı.[19] Genel olarak ev işleri için aranan ikinci el, yani yeniden satılan kölelerle ilgili olarak erkek ve kadın kölelerin fiyat farkı kapanma eğilimi gösteriyordu. Bu piyasadaki alıcılar Osmanlı kültürüne uyum sağlamış, becerilerini göstermiş olmak gibi özellikler arıyorlardı.

Yaş ve becerilerle ilgili olarak güvenilir verilerden yoksun olunması, fiyat aralıkları ile kölelerin yaşları ve mesleki becerileri arasında ilişki kurulan tablolar oluşturmamızı engeller. Buluğ çağına varmamış ve henüz varmış kadınların genellikle en yüksek fiyata satılması dışında, erkek ve kadın köle satışlarının çoğunluğunda

yaş dağılımı, hayat döngüsünde gelinen aşama ile toplumsal değer arasında yüksek bir korelasyon olduğunu gösterebilir.[20] Genç kadınlar açısından prim yaptığını bildiğimiz bekaret meselesi bir tarafa bırakıldığında, fiyatlarla ilgili elimizdeki rakamlar kadınların erkeklerden daha hızlı değer kaybetttiğini gösterir mi?

15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında başlıca köle sahiplerine –askeri sınıfının önde gelenleri ve mevki sahipleri– ve mal varlıklarına dair bir analiz, 18. yüzyıl öncesinde erkek ve kadın kölelerin toplumsal ve kültürel önemi açısından daha büyük bir denge olduğunu düşündürür. 1545 ile 1659 arasında Edirne'deki yönetici sınıf mensuplarının terekelerinde toplam 140 köle görülmektedir. Bu 140 köleden 86'sı erkek (yüzde 61), 54'ü kadındır (yüzde 39).[21] 17. yüzyılda Konya'ya ilişkin rakamlar erkek ve kadın köle sayısı arasında daha büyük bir dengesizlik olduğunu, erkek köle sayısının kadın köle sayısının neredeyse dört katını bulduğunu gösterir.[22] 16. ve 17. yüzyıllarda Kıbrıs'ta Lefkoşa kadı sicillerindeki benzer bulgular, Jennings'i bu yüzyıllarda kadın köle sayısının erkek köle sayısına ağır bastığı yönündeki kavrayışı sorgulamaya itmiştir.[23] 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılda Bursa ve İstanbul'daki terekeler, kadınların erkeklerden fazla olduğunu gösterir. Gerçi Bursa'da kadın ve erkek köle sayısı arasındaki fark nispeten azdı, 282'ye 201'di (yüzde 16). İmparatorluğun başkenti, nüfuz sahibi hanelerin toplumsal sahnesi İstanbul'da kadın köle sayısı erkek köle sayısını 2'ye 1 oranında aşıyordu (342 kadın, 171 erkek köle).[24] Ne var ki İstanbul'da saraya ve sultana bağlı, kul statüsündeki çok sayıda asker ve memur, hanedanla ilgisi olmayan bu gibi terekelerde görünmez. Edirne'de çelişkili bir tablonun görülmesi, erkek köle sayısının ağır basması verilerin kendine özgü yönlerinden ya da Edirne'nin coğrafi konumundan kaynaklanıyor olabilir. Hem ordunun yola koyulduğu hem de sarayın av partilerinin düzenlendiği bölge olarak konumundan dolayı Edirne'deki iş örüntüleri belki de daha kırsal meslekleri ve Osmanlı'nın ilerleyiş hattının ihtiyaçlarını yansıtıyordu. Nasıl ki Üsküdar Anadolu'nun başkente açılan kapısı rolünü oynuyorsa, Edirne de Balkanlar'a giden ve oradan gelen seyyahların konaklama noktasıydı. Seyahat halindeki insan-

ların ve hayvanların bakımı, beslenmesi ve dinlenmesi bu bölgede daha eril bir işgücünü gerekli kılmış olabilir.

Erkek köle-kadın köle sayısıyla ilgili tahminler, kölelerin vaktinden önce özgürlüklerine kavuşması ve toplumsal mobiliteleriyle ilgili bir toplumsal cinsiyet eğilimi görülüp görülmediği sorusunu da akla getirir. Ev içinde çalışan köle sayılarıyla ilgili bilgilerin çoğu ölümden sonraki terekelerden gelmektedir. Bir köle sahibinin ölümünden önce azat edilen köleler terekelerde mülk olarak görünmemektedir, fakat eski kölelerden (erkek, *ma'tuk*, kadın *ma'tuka*) başka bağlantılarla bahsedilebilmektedir. Kadın köleler erkenden azat edildikleri için mevcut bazı rakamlarda sayılmamış olabilirler mi? Tarihsel olarak ve tarihyazımında, ümm-i veled statüsü ve genel olarak kadın cinselliğine dayandırılan gereksiz olumlu eğilim kadınların erkeklere nazaran daha erken azat edilebildiği yolunda bir kavrayışa yol açmıştır. Bunun böyle olduğu yolunda ikna edici kanıtlar mevcut değildir. Erkeklerin koşullu sözleşmeler yapabilme, kaçarak özgür kalabilme şanslarının daha fazla olduğu, genel olarak yetişkin erkek köle tutmanın daha fazlaya mal olduğu düşünülürse, insan nasıl olup da kadınların erkeklere nazaran daha çabuk azat edildiğini merak ediyor. Bir kere erkek köleler ciddi biçimde eksik sayılmıştır. Sadece İslam hukukunun alanı dışında kalan (yani hukuksal anlamda köle olmayan) sultanın ve devletin kul mülkleri değil, devletin denizcilik faaliyetlerinde görünmez olan kişiler de mülklere dair verilerde köle olarak görünmemişlerdir. Hem Osmanlı'nın hem Avrupa'nın hesaplamaları, 16. ve 17. yüzyıllarda Akdeniz'deki büyük donanmaların ve ölümcül deniz savaşlarının tükettiği binlerce forsayı görmezden gelme eğilimindedir.[25] Kadırgalarda forsalık yapmak yerli suçlulara verilen standart ceza haline geldiyse de,[26] Osmanlılar gemi ve liman işlerinde ücretli emek kullandılarsa da, önceki yüzyıllarda bu kişilerin toplam sayısı yabancı esirler ve reaya mensuplarının yanında devede kulak kalmıştır.[27] İnalcık'ın köle sahipliğiyle ilgili araştırmaları bir süre önce onu, ilk dönemlerde yönetici sınıfın "esir pazarını canlı tutan tek büyük grup" olmanın yanı sıra, aslında diğer esir kategorilerinden ziyade askeri köleye sahip bir sınıf olduğu sonucuna götürmüştür.[28]

18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Osmanlı köle ticareti (başkent ve onun çekirdeği olan kuzeydeki vilayetlerde ve buralar için yapılan köle ticareti) giderek kadınları daha fazla hedefleyen bir girişim halini almıştı. Gerek ev içi işler, gerek cinsel hizmet için olsun, kadınların yakalanması köleleştirme faaliyetlerini besliyordu. 17. yüzyılın sonlarından itibaren savaş meydanlarında Avrupa ordularının mevcudunun artması ve Osmanlı'nın yenilgileri, birçok topluluğu Osmanlı'ya esir düşme ihtimalinden uzaklaştırmıştır; kaybeden orduların özellikle erkek esir almaları zordu. İmparatorlukta erkek kölelere talep azalmıştı. Kısmen arzla ilgili sorunlara cevaben, sonraki dönemlerdeki vezir ve paşa kapıları özgür işgücünden giderek daha fazla yararlanmaya başlamışlardı.[29] Kölelik sisteminin kendisi zayıflamamıştı. Yayılmacı bir imparatorluğun köşe taşları olmaktan ziyade, daha ev içi ve tüketimci mekânlar olan büyük ve büyüğe yakın haneler tarafından ayakta tutuluyordu.

Asker kölelerin yerine özgür doğanların geçirilmesi, 17. yüzyılın başında çoktan işlemeye başlamış, fakat istikrarsız ilerleyen bir süreçti. 19. yüzyıla kadar merkezi elitlerdeki erkek köle unsurunun sonunu getirmedi. 19. yüzyılda Mehmed Hüsrev Paşa ile önde gelen isimler arasında yer alan, himaye ettiği eski kölelerin kariyerleri, hem bu uygulamanın kalıcılığını hem nihayetinde tükenip gittiği noktayı gösterir. Asker köle olgusu Osmanlı merkezinde giderek yok olsa da, başka yerlerde kendine yeni bir itici güç bulmuştu. Mısır'da, vilayetin sözde Osmanlı valisi Mehmed Ali Paşa ordusunda binlerce Afrikalı köleyi silah altına almıştı. Bu deney, hatırı sayılır bir can kaybından sonra başarısızlıkla son buldu.[30] Fas'ta köle askerlik, Alevi hanedanından Mevlay İsmail'in (ölümü 1727) hükümranlığından beri ciddi şekilde yerleşmiş bir gelenek olmuştu. Kendisi de kısmen siyah Afrikalı olan İsmail, Sahra-altı'ndan köleleştirilmiş binlerce Afrikalıyla geniş bir ordu kurmuştu.[31] Akdeniz'in her iki yakasında da, Afrikalı erkeklerin ev içi hizmetlerde kullanımı devam etti, zaman zaman arz ve talepte fırlamalar oluyordu ama Afrikalı erkeklerin oranı, genel olarak köle nüfusunda ağırlığa sahip siyah ve beyaz köle kadınların yanında giderek küçülüyordu.

Kadın kölelere iç talebin bir yansıması olarak köle ithalatının ölçeği, 19. yüzyıla ait rakamlarla desteklenmektedir. Resmi rakamlardan yararlanan Ubicini, 19. yüzyıl ortasında İstanbul'da kayıtlı köle sayısını elli iki bin olarak verir. Bunların kırk yedi bininin kadın olduğu söyleniyordu.[32] Hemen hemen aynı dönemde, Kahire'de köle nüfusunda kadın-erkek oranı kabaca üçe bir düzeyindeydi.[33] Ubicini'nin tahminlerine göre, neredeyse tamamı Müslüman olan köle sahipleri İstanbul'un Müslüman nüfusunun yüzde 12'sini oluşturuyordu. Bu rakamların eksik olduğu kesindir. Her zaman nakil halinde birçok köle olmuştur, ayrıca birçok köle de vergiden ve başka denetimlerden kaçınmak amacıyla kayıt dışı satılmıştır. Yine de 19. yüzyılda kadın kölelerin erkek kölelere oranı ona bir düzeyine ulaştıysa, hatta sadece sekiz ya da dokuza bir düzeyini bulduysa bile, bu dengesizlik ezici olmakla kalmaz, Osmanlı'nın önceki dönemlerdeki önemli bir uygulamasından uzaklaşıldığını da yansıtır. Abartılmış olan bu dengesizlik bir döneme ait değildir, bir süreçtir. Nihayetinde izlediği nihai yolu belirleyen de muhtemelen 18. yüzyıldaki gelişmeler olmuştu. Osmanlı'nın toprak ve kaynak kaybından kaynaklanan geniş kapsamlı jeopolitik eğilimler doğrultusunda ilerlemiş, arz ve talepteki dönüştürücü değişimlerle biraz daha şekillenmişti.

Osmanlı tarihi boyunca kadın kölelere büyük bir talep olmuştu. Özellikle en zengin hanelerde durum böyleydi; çok sayıda eş ve cariyenin, onların işlerini görecek kadın hizmetkâr ve kölelerin en önde gelen tüketicileri zengin hanelerdi. Bu gibi haneler resmi elitlere, yani üst düzey bürokratlara, askeri yetkililere, ulemanın önde gelen isimlerine aitti. Zengin orta sınıf aileler (çoğunlukla Müslüman, ama gayri müslim aileler de) saray ve resmi elitlere layık görülen sıfatlara heves ediyor, bunun için köle sahipleri arasına katılmaya çalışıyorlardı. Kimi zaman, örneğin arzın fazlalığı yüzünden fiyatlar düştüğünde, bunu yapabiliyorlardı. 1820'lerde Yunan Bağımsızlık Savaşı zamanında görüldüğü gibi köleleştirilenlerin aşırı mutsuzluk dönemleri, köle sahipliğinin demokratikleştiği dönemlerdir. Ne var ki kölelik içinde cariyeliğin ağırlık kazanmasının, kentsel, üst sınıfla ilgili nedenleri de vardı. Kadın kölelere talep

iktidarla yakından bağlantılıydı. İstanbul ve Kahire gibi kentlerde (Kahire'de, 19. yüzyılda Mehmed Ali'nin yarı bağımsız rejiminin kurulmasından hem önce hem sonra), imparatorluğun merkez ve taşradaki yönetici elitlerinde askeri-idari unsurların sayısı çok fazlaydı, bir de bu unsurlar otoriter yetkilere sahip oldukları hissiyle hareket ediyorlardı. Ev içi köleler olarak kadın kölelere, işte bu gruplarda ve bu tür çevrelerde, her zaman sıklıkla rastlanır.[35]

Osmanlı tarihi boyunca, erkeklerin ve kadınların köle olarak deneyimleri çeşitli biçimlerde farklılık göstermiştir; gerçi hiçbir yerde bu farklılıklar, bu deneyimlerin cinsellik ve iktidarla ilişkili olduğu durumlardaki kadar önemli değildir. Kadın köleler, toplumun genelinde yetki sahibi iktidar kullanımının dışında tutuluyorlardı ve hukuken de rızaları dışında cinsel kullanıma açıktılar. İlki, pek az istisna dışında özgür kız kardeşleriyle paylaştıkları bir dezavantajdı. Ne var ki cinsel varlıklar olarak ikinci dezavantajları yalnızca onlara özgüydü. Özgür ve köle, erkek ve kadın, yetişkin ve çocuk, diğer kategorilerdeki insanlar da cinsel kullanım mağduru oluyorlardı ama kadın köleler yakalandıkları andan itibaren hukuken onları yakalayan erkeklerin kullanımına tabiydiler. Birçok kadın, bir yerden bir yere nakledilmeyi sağ salim atlatanların herhalde çoğu, yakalandıkları zaman ile pazara çıktıkları zaman arasında cinsel olarak istismar edilmiyorlardı. Savaş zamanında, sultanın, savaş ganimeti olan kölelerdeki hakkı olarak ayrılan kadınlara büyük olasılıkla ihtimam gösteriliyordu. Dernschwam Doğu Avrupa cephesinde, satılmak yerine hediye edilmesi tasarlanan kızların yük hayvanlarına asılmış geniş küfelerde değerli kargo gibi taşındıklarını aktarır.[37] Bu kızların komşuları ve hemşerileri arabalara yükleniyor ya da yürümeye zorlanıyorlardı. Yakalama ve zorunlu göç başlı başına bir zulümdü ama bu sırada, saraya götürülmeyecek esirlerin daha aşırıya varan bir mezalime maruz kaldıkları kesindi. Yine de sarayın sığınak kadar zindan da olduğunu hatırlamakta fayda var.

Hem erkek hem kadın kölelerin değeri görünümlerine ve zindeliklerine bağlıydı. Kadınların değeri hamile değillerse artıyordu, evlenme çağındaki genç kızlar çok daha değerliydi. Yine de cinsel

bakımdan hor kullanılmak kadın köleliğin kaçınılamaz bir gerçeğiydi. Olası yorumların tersine, köle kadınların hafif ev işleri ve istifraş yapan köleler (cariyeler ve odalıklar) ile ağır ve mahrem olmayan işlere bakan sıradan ve yaşlı köle kadınlar (halayık, molada) olarak ayrılması, cinsel kaderi değil, pazardaki fiyatlandırmayı yansıtır.[38] Esir tellallarının insan mallarını ayırmakta kullandığı mesleki kategoriler ve fiyat aralıkları alıcıyı istihdam kuralları konusunda bağlamıyordu. Odalıklar, dizleri üzerine çömelip yerleri fırçalamaktan hukuken korunmadıkları gibi, moladalar da cinsel istismardan muaf tutulmuyordu. Bugün hâkimiyet biçimleri olarak cinsel şiddet ve istismar hakkında bilinenlere rağmen, o dönemde sadece genç ve güzellerin cinsel istismara maruz kaldığı yönündeki kavrayış Doğu ve Batı toplumlarının tarihyazımında ve popüler imgeleminde varlığını sürdürmektedir.

Herhangi bir köle kadın, efendisinin düzenli ya da düzensiz cinsel eşi haline gelebiliyordu ya da satın alındığı fiyat ne olursa olsun, köle pazarının hangi bölümünde tutulmuş olursa olsun efendisinin gösterdiği kişinin cinsel eşi olmak üzere hediye edilebiliyordu. Kadın köleler ister yaşlı, ister genç veya az alımlı olsunlar, onları satın alan erkekler sorumlulukları altındaki esir kadınları cinsel olarak kullanma hakkına sahiplerdi. Leyla Saz, sevgili babasının evlerinde çalışan genç köle kızlara gösterdiği, hiç de babacan olmayan ilgiyi tartışırken, bu kızları muhtemelen cinsel cazibeleri yüzünden satın aldığını kabul eder. Saz babasının hareketlerini "erkeklerin, erdemlerinden yitirmeksizin yapabileceklerine yürekten inanarak kendilerinde hak gördükleri satın alınabilir bir günah" diye değerlendiriyordu.[39] Saz'ın değerlendirmeleri, kendisinin eğitimli ve dünyevi bakış açısı da dikkate alındığında, üst sınıf erillik ve erkeklerin cinsel hakları hakkındaki tarihsel görüşlerden ziyade, 19. yüzyılda Tanzimat sonrası dönemin yeni eleştirel iklimi hakkında daha fazla şey söylemektedir. Yine de Saz, yukarıdaki "hali vakti yerindeler"in şanı şöhreti ne olursa olsun, kadın kölelerin her yerde fiziksel olarak hassas bir durumda olduğu dikkate alınırsa, bütün dünyadaki yukarıdakiler-aşağıdakiler gerçekliğinden bahsediyor da olabilir.

Fahişelik ve Diğer İnce Ayrımlar

Kadın kölelerin tellallar ve sıradan alıcılar tarafından fuhuşta kullanılması, Akdeniz'in her yerindeki liman kentlerinde yaygın bir durumdu. Aşırı yoksulluk ve sefalet, vasilerin tacizi, muhabbet tellallarının açgözlülüğü özgür doğmuş kadınları da düzenli olarak fahişe arzına eklese de, zaman zaman kentlerde fahişelik sadece kadın kölelere dayanabiliyordu. Osmanlıcadaki fuhuş kelimesi, başka şeylerin yanı sıra, evlilik ya da köle sahipliği bağı dışında kalan kâr amaçlı cinsel ilişkileri ifade etmek için kullanılır. Ne var ki bu terimin spesifik yan anlamları bağlama göre değişir. Cinsiyetlerin (tek tek kadınlarla erkeklerin asıl davranışlarından bağımsız olarak), toplumsal cinsiyetlerin ayrılmasıyla ilgili katı dini kuralları ihlal ederek birbirine yakın olması da dahil, cinsel olduğu düşünülen çok çeşitli davranışlarla ilgili olarak kullanılabilir.

Fuhuşa karşı tahmin edilebilecek kadar çok sayıdaki fermana rağmen İstanbul ve diğer Osmanlı kentleri, fuhuşu silmeyi başaramadı.[41] Bu gibi çabaların ardındaki resmi kararlılık elbette ki sorgulamaya açıktı. Başka etkenlerin yanı sıra, sokak düzeyinde kanunlara uyulmasını sağlamakla yükümlü olanlar cinsel kabahatlerin muhtemel suç ortakları oluyordu. Osmanlı fermanları hem izinli hem izinsiz esir tellallarını yasadışı amaçlarla kadın ticareti yapan kişiler olarak zikreder. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl ortasına ait iki fermanda, olağan uyarılar tekrarlanır, ne var ki fuhuş tezgâhlarıyla ilgili şikâyetler esir tellalı kadınları başlıca suçlu olarak gösterir.[42] Köle tellalı kadınların en az köle tellalı erkekler kadar berbat olduğuna inanmamak zordur. Ne var ki kadınların bir şekilde bu işte emsalsiz olduğu iddiası mantıksızdır. Bir kere kadın tellalların sayısı daha azdı. Loncaya bağlı tellallar olarak tanınmış olsalar da, kadın olduklarından her zaman kıskançlıkla izleniyorlardı. Hiç kuşkusuz loncaların dışında, sermayesi az, düşük fiyatlı tellallar olarak faaliyet gösteren kadınların şaibeli işlemlere yatkın olması muhtemeldi. Ne var ki aynı şey, bu türden erkek tellallar için de söylenebilirdi, üstelik onların sayısı kadınlara oranla son derece fazlaydı. Kadınların bu örneklerde tek sorumlu gibi

gösterilmesi, belki de belli tarihlerde belli bireylerin faal olduğu anlamına geliyordu. Ne var ki fahişelerin müşteri tabanını oluşturan hareket halindeki erkek nüfuslar dikkate alındığında, kadın tellalların müşterilere ya da satılabilir kadınlara daha geniş bir erişime sahip olduklarını tahayyül etmek zordur. Aslında bu konuda çıkarılan iki ferman, kadınların "esirci" olarak faaliyet göstermesini yasaklıyordu. 17. yüzyılda çıkarılmış olan ferman esasen 16. yüzyılda çıkarılan fermanın bir kopyası olduğuna göre, kadın tellalların tanınmış olsalar da olmasalar da, kolayca kontrol altına alınamadıkları sonucuna varılabilir.[43]

Toplumun düzeniyle ilgili başka yasal düzenlemelerde olduğu gibi, kölelikle ilgili fermanların ardındaki girişimler de genellikle köle ticaretindeki anlaşmazlıklardan kaynaklanıyordu. Serbest girişimciler ve karaborsada faaliyet gösterenler, tıpkı kumaş ve giyim loncalarında olduğu gibi beratlı esirciler için de sorunlar yaratıyordu. Loncaya bağlı olmayan esirciler, Esirhane Eminliği görevlilerinin gözlerinden uzakta tezgâh kurarak vergilerden ve genel giderlerden kaçıyorlardı. Loncalar açısından özellikle çekişme konusu olan bir mesele, serbest girişimcilerin kaçındığı maliyetler dışında, bugün "butik satıcılar" denilebilecek, ticaretin belli alanlarında uzmanlaşmış ya da belli müşterilere hizmet veren esircilerin yarattığı rekabetti.[44] 1755'te, esirciler loncasından, birkaç yıl önceki bir şikâyeti tekrarlayan bir grup önde gelen isim (Esir Pazarı kethüdası ve ihtiyarları) berat sahibi olmayan İstanbul dışından esircilerin kentin çeşitli yerlerinde izinsiz ticaret yaptıkları için cezalandırılmalarını talep eden bir dilekçe verdi.[45] Yerleşiklik kazanmış tellallar, her zaman rakiplerini pazardan sürüp çıkarmanın yollarını arıyorlardı. Hedeflerini, şehir dışından gelenler, yabancılar ya da kadınlar diye tanımlamaları işlerini kolaylaştırıyordu.

Hemen her sınıftan kadın, kadınların yasal ve yasadışı olarak köleleştirilmesinde kilit önemde roller oynamıştır. Kadınlar zaman zaman berat sahibi esirciler olarak karşımıza çıkarlar, bu şekilde tanınıp kabul gördüklerine tanık oluruz. 17. yüzyıla ait bir kayda göre İstanbul'daki esir pazarında berat sahibi sekiz kadın esir tellalı bulunuyordu.[46] 1755 tarihli fermanda hem beratlı hem beratsız ka-



18. "Sultan'ın Hareminde Bir Halayık." Saray hareminde kadınlar arasında asayişi sağlamakla görevli bir halayık. Octavian Dalvimart, *The Costume of Turkey*, (Londra: William Miller, 1804).

dın esir tellallarından bahsedilir, sorun teşkil eden konunun beratsız tellallar olduğu belirtilir. Loncanın gölgesinde ya da tamamen denetimi dışında çok daha fazla sayıda kadın faal olarak bu işle uğraşmıştır. Kadınlar özellikle kısa süreli tellallar, aracılar, harem çöpçatanları olarak görev yapıyorlardı. Bu son grup özellikle haneler ilave köleler aradığında ya da kendi kölelerinden birini satmaya karar verdiğinde işe yarıyordu. Kadın aracıların hareme bağlı alıcı

ve satıcılarla erkek tellalların da ihtiyaç duyduğu ama kadın ortaklar ya da bağlantılar olmaksızın kuramayacağı türden bir tanışıklıkları ve özel bir uzmanlıkları vardı. Bu işi genellikle tellalların hanımları, köle sahibi ve eğiticisi olarak maruz kaldıkları hassas durumları daha önce görmüş olduğumuz kadınlar yapıyordu.

Bazı kadınlar, herhalde tellalların hanımları ya da kendi başlarına iş gören kadınlar, esir pazarında kadın köleleri denetleme işiyle uğraşıyor ve hane dışında geçimlerini kazanıyorlardı. Başka işlerin yanı sıra kölelerin sağlıklarını (hamilelik ve doğurganlık gibi meseleler de dahil olmak üzere) tetkik etmek, satıcıların uygun düzeyde fiyat belirlemesine yardım etmek için fiziksel muayeneler gerçekleştiriyorlardı. Aynı mahrem yetkilere dayanarak, satışın geri çevrilmesiyle sonuçlanabilecek o kadar belirgin olmayan kusurları ve sakatlıkları tespit etmekle de uğraşıyorlardı. 1755'te çıkarılan fermanda, resmi yetkisi olmadığı halde esir ticaretiyle uğraşan kadınlarla –"defterden hâric olan nisâ dellâlları"[47]– ilgili maddeler, yalnızca kadınlara yönelik suçlamaları değil, meselenin neden ve sonuçlarını aydınlatmanın da ne kadar zor olduğunu ortaya koyar. Şurası kesin ki, her zanaattan Osmanlı loncaları kadınların berat alma hakkını sınırlamaya çalışıyor, hatta ölen akrabalarının mesleğini sürdürmek isteyen dullar ve kız çocukların bile karşısına dikiliyorlardı. Bu dışlama stratejisi kısmen, "kadınlar"ı bir kategori diye adlandırmaya ve becerilerinin daha az olduğu ya da daha ahlaksız oldukları konusunda ısrar etmeye dayanıyordu. O dönemde köle ticaretine dahil olan çoğu kadının yalnızca tabakalar arası roller üstlenmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Hiç kuşku yok ki bazı kadın aracılar ahlaksızdı. Diğerleri, işlerini köle alım satımının müsaade ettiği ölçüde dürüst bir biçimde sürdürüyorlardı.

Kadın kölelerin fahişe olarak kullanılmasına dair haberler hiç şaşmaz bir biçimde Avrupalı seyyahların hatırat ve seyahatnamelerine girmiştir. Her kökenden yabancı seyyahlar genelde bu gibi meseleler hakkında doğrudan bilgi sahibi oluyorlardı. Osmanlı ağırlık ve ölçü birimleri, para birimi, sokak planları ve benzeri şeyler bir tarafa, Osmanlıca bilmeyen Batılılar, mutlaka –her zaman yerli olmasa da– bilgi sahibi yöre insanlarına dayanıyorlardı. Her

türlü sözde rehber yeni gelenlere yanaşıyordu. Elçilik çalışanları, onların beyaz ve mavi yakalı maiyetleri, gündelik çalışanlar, askerler, denizciler, tüccarlar, hacılar ve şehri gezip görmeye gelenler başlıca müşteriler, ayrıca zaman zaman para karşılığı seks arayan kesimlerdi. İstanbul'da Galata ve Pera'nın bazı kısımlarının, yani Eski Şehir'den Haliç'e uzanan, nüfusun büyük ölçüde Hıristiyan olduğu kesimlerin, yüzyıllardır ayyaşlık, kavgalar ve yasadışı cinsel faaliyetlerle adı çıkmıştı, gerçi bu iki semtteki mahallelerin çoğu son derece saygın Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman konutları ile ticarethanelerini barındırıyordu. 19. yüzyılda, başta Avrupa diplomasisi ve ticaretinin yayılmasından yararlanan Avrupalılar ve Levantenler olmak üzere çok sayıda gezginin eğlence ve konaklama amacıyla Galata ve Pera'ya akın etmesiyle birlikte bu semtlerdeki caddelerin birçoğu daha da bozuldu. Pardoe'ya göre 1830'lardaki Pera'nın iki tür sakini vardı: "Diplomatlar ve reziller."[48] Charles White'ın Galata ve Pera'ya kötücüllük ve yozluğun hâkim olduğu yolundaki sert yargısının Pardoe'nun ya da Osmanlı makamlarının yargısından aşağı kalır yanı yoktu. White biraz hayal kırıklığıyla, İngiliz uyrukluların ve İngiliz beratlıların (mahmi) her iki semtin de "başına bela" olduğunu ekliyordu.[49]

Seks ticaretinin yaygın bir biçimi, bir kadın kölenin, şeriat hukukunun hıyar-ı ayıb düzenlemesine göre satın alınmasıydı. Bu düzenleme erkeklere de uygulanıyordu ama kadınlar söz konusu olduğunda, kadın kölenin bir kusuru görüldüğünde birkaç gün, genellikle üç gün sonra satıcıya iade edilebiliyordu.[50] Şeriata göre, "üç günlük onay süresi" (*üç gün muhayyer*) zarfında geri getirdiyse ve kusurun satın alma işleminden önce gerçekleştiğini kanıtlayabiliyorsa parasının iade edilmesini talep edebiliyordu.[51] Örneğin 1817 yılının bahar aylarında, Afrikalı bir kadın köle satın almış yerel bir kadı adına hareket eden biri, köleyi satıcıya iade etmişti. İadenin meşruluğuyla ilgili bir anlaşmazlık çıkmış, alıcı iadenin, kadında daha önce tespit edilmemiş kusurlardan kaynaklandığını ileri sürmüştü. Kadın da kanıt olarak mahkemede hazır bulunmuştu.[52]

Osmanlı esir pazarındaki alıcıların genellikle geçerli şikâyetleri oluyordu, örneğin satıcılar kozmetik malzemeler kullandığında

ya da kölenin yaşını, başka kusurlarını başka biçimlerde gizlediklerinde şikâyette bulunuyorlardı.[53] Ama genellikle, alıcı ve satıcı kafa kafaya vererek en başından geçici bir cinsel kiralama biçiminde cereyan eden bir fuhuş düzenlemesine girişiyorlardı.[54] 17. yüzyıl ortasına ait, fiyatlarla ilgili bir düzenlemede köle tellalı kadınlar (esasen işleri kadınlarla olanlar) özel köle sahipleri adına aracılık ve pezevenklik etmekle suçlanmıştır. İddiaya göre bu kadınlar kızları "her tür gayri müslime, Lehistan ve Boğdan'dan konsolosluk görevlilerine, başka zengin gayri müslimlere" pazarlıyorlardı.[55] Zengin gayri müslimler sanki kızları satın alıyormuş gibi önceden anlaşılan bir meblağ ödüyorlardı. Daha sonra kızları pek iç açıcı olmadıkları gerekçesiyle bir-iki gün içinde iade ediyorlardı, başka bir deyişle tellallarla danışıklı dövüş halinde "hıyar-ı ayıb" düzenlemesinden yararlanarak paralarını geri alıyor, yani almış gibi görünüyorlardı. Gayri müslimlerin ve yabancıların yerlerinin belli olmasına karşın, hileler, tezgâhlar bütün dini ve etnik yelpazeye yayılmıştı. Kısa süreli cinsel kullanım için kadınlardan para ödeyerek yararlanmak, yani klasik fuhuş yabancı, şehirde gelip geçici ve parası olmayan erkeklerin tarzıydı.

Orlando Patterson aşağılanma ve onursuzlaşmanın kölenin dünyasında içkin olduğunu savunmuştur. Osmanlılar ve Müslümanların elindeki kadın köleler örneğinde, Batılı seyyahlar tanıklık etmeye hevesli görünüyordu. 1846'da Esir Pazarı'nın kapanmasına kadar, pazarı ya da çevresini ziyaret etmek (giriş izni alınabilirse) Avrupa'dan Doğu'ya yapılan gezilerin olmazsa olmazıydı. Yabancı seyyahların esir Avrupalılarla çok yakından özdeşlik kurması hiç de şaşırtıcı değildir. 16. yüzyıl seyyahı de Nicolay İstanbul'da Esir Pazarı'nda sergilenen yalnız bir esirin çarpıcı bir portresini sunmuştur: "Kapalı Çarşı'nın bir köşesinde üstü başı soyulmuş, on üç-on dört yaşlarında, orta karar güzellikte bir Macar kızı gördüm ve onu bir saatten kısa bir süre içinde üç kez ziyaret ettim. Sonunda yaşlı bir Türk (Müslüman) tüccara otuz dört dükaya satıldı."[56] De Nicolay'ın röntgenciliği tabii ki ayrı bir dizi soru doğuruyor. 17. yüzyılda Polonyalı seyyah Simeon benzer bir sahne aktarmıştı: "Alıcılar yaklaşıp genç kızların yüzlerini ve göğüslerini açıyor... bir kusur olup

olmadığını görmek için bedenlerini tepeden tırnağa inceliyordu."[57] Öyle görünüyor ki kadın köle ticareti, Tanzimat'tan önce bile, zaman zaman bir tür nezihleştirmeden geçmiştir; de Nicolay ve Simeon'un tanık oldukları türden yaklaşımlar kısmen, büyük bir sıklıkla iç mekânlarda, insanların gözünden uzakta gerçekleşiyordu.

19. yüzyılın ilk yarısında gezgin denizci Slade de Esir Pazarı'na gelen turistlerden biri olmuştu. Onun betimlemesi de (ama hisleri değil) diğerlerininkine uyar: "Müstakbel alıcı gözlerini hanımın gözlerine diker, eli de göğsünü yoklar." Slade bunda bir zarar olmadığında ısrar ediyordu, çünkü İngiltere'de, Fransa'da vals yaparken de "hemen hemen aynı derecede serbest olmak mümkündü."[58] Ne var ki Slade'in aklaması birden fazla kilit noktayı gözden kaçırır. Vals yapan kişi, kölenin tersine o dokunuşa son verebilir ya da hiç dans etmemeyi tercih edebilirdi. Ayrıca muhtemelen vals yapmaya gelen kişilerin hepsi de baloya kendi rızalarıyla geliyorlardı. Her halükârda kadın-erkek karışık danslarla kurulan bu benzetme Osmanlı'daki toplumsal cinsiyet ilişkilerine pek uymaz. Saygın Osmanlı kadınlarının (tanım itibariyle özgür kadınların) valsteki gibi ellerin diğerinin bedenine dokunduğu, kamusal fizikselliğe benzer şeylere girişmesine, aile dışında kadın-erkek karışık ortamlarda izin verilmiyordu. Slade'in İngiliz okurlarının da bu karşılaştırmayı, farklı gerekçelerle de olsa onaylamadıkları düşünülebilir. İstanbul'daki Esir Pazarı ve köle sahiplerinin kurduğu dünyaya gelince, oranın kapıları içinde mal haline getirilmiş kadın bedenleriyle, o kapıların dışında kıskançlıkla korunan iffetli kadınların yan yana var olması çarpıcı ve aydınlatıcıdır. Gill Shepherd'ın toplumsal cinsiyete dayandırılan köle kullanımıyla ilgili olarak gözlediği üzere, "Kölelerin nerelerde kullanıldığı, belli bir dönemde belli bir toplumda neyin çok değerli olduğu konusunda bize çok şey öğretir."[59]

Birçok köle açısından, bir eve yerleştirildiklerinde ya da özgürlüklerini kazandıklarında teşhir edilme ve uğradıkları çok sayıda aşağılama son buluyordu. O zamana dek ve yeniden satılmaya maruz kaldıklarında, kadınlara özen ve saygı gösterileceği yönündeki ataerkil vaat geçerli olmuyordu. Kurallara uyulursa, müstakbel alıcıların onların bellerinden yukarı, dizlerinden aşağı her yerleri-

ni, yok uyulmazsa başka yerlerini de süzmelerine, yoklamalarına hazır olmak zorundaydılar.[60] Bu muamele, akıncıların ve işbirlikçilerinin gözetimindeki köleleştirme bölgelerinde yürütülen ayıklama teftişlerine kıyasla nazik (ama sadece kıyaslandığında) ve en azından kamusal adabın bazı kurallarına tabi bir muameleydi.

Erkek köleler gibi kadın köleler de efendilerinin şahsi malıydı. Ne var ki erkek kölelerin tersine, hangi yaşta, hangi kökenden, hangi etiketi taşıyor olursa olsunlar, kadın kölelerin hepsi de efendilerinin cinsel malıydı. Hukuken köle sahiplerinin kadınları düpedüz fuhuş amacıyla kullanması yasak olsa da, kadınların cinsellikle ilgili ret ya da başvuru hakları yoktu. Erkeklerin bu gibi amaçlarla kullanılması kesinlikle yasaktı. Fahişelik ile bir kadın kölenin bir başka erkeğe satılması, onun da onu bir başkasına satması arasındaki kavramsal, hatta hukuksal sınır çok inceydi. Hem erkek hem kadın köleler, efendilerinin kasıtlı bir eylemi sonucu sakatlanmalarına yol açan bir yara aldılarsa şeriat mahkemelerine başvurabiliyorlardı. Ne var ki bir kadın kölenin cinselliği elinden alınabilir bir benlik kategorisine aitti. Onun değildi ki kaybetsin, geri çeksin ya da karşı koysun. Köle sahibi olmayan birinin bir kölenin kolunu ya da bacağını yaralaması ya da gözünü kaybetmesine neden olması gibi, bekâretin kaybedilmesi de köle için geri alınamayacak bir kayıp değil, sahibinin kaybıydı. 1817 kışında, köle sahibi bir kadın, genç kadın kölesinin değerinin düşürülmesini tazmin etmek amacıyla beş yüz kuruş talep edip kazanmıştı. Bakire olan kıza bir adam tecavüz etmiş, adam sonradan bulunup mahkemeye çıkarılmıştı. Kız artık bir bakire olarak yüksek fiyattan satılamayacağından, sahibi tazminat alma hakkına sahipti.[61]

Osmanlı fetvalarında, kölelikten bahseden bölümler, köle kadınların cinselliğine geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki erişim hakkında sorularla doludur. Babalık konusundaki anlaşmazlıklar, fuhuş, zina, ortak köle sahipliği, evlilik, çocuk doğurma, efendi dışında bir başkasının tecavüzü, bir adamın hanımının kadın kölesiyle hanımının rızasıyla ya da rızası dışında cinsel ilişki kurması gibi konularda sorular sorulup cevaplanmıştır.[62] Kölelik durumu ile hane içi arasındaki sorunlu bağlantı dikkate alındığında, bir

şeyhülislamın uzmanlığı genellikle davacılara, mahkemede iddialarını güçlendirecek yetkin görüşler sunuyordu.

İçtihat yorumları, İslam hukukunun köleler ile köle sahiplerinin dünyasında, azat edilme öncesinde ve sonrasındaki belli ve olası durumlarla yakından ve derinden ilgilendiğini yansıtan bir başka kaynaktır. Hindistan'da 19. yüzyılın sonlarında köleliğin kaldırılması sonrasında, el-Marghinani'nin *el-Hidâye* adlı eseri gibi Sünni içtihat yorumları, kölelikle ilgili bölümleri çıkarılarak yayımlanmıştı. Temizlenmiş metin yine de kölelikten kaynaklanan birçok olası duruma atıflarla doludur. Metinden arta kalanlar, kadınlarla ilgili olarak özellikle çarpıcıdır; kadın köleliğin şeriat bağlamında yargı kararlarının içine ne kadar işlediğini gösterir.[63] Osmanlı'nın pratiğinde, kadı sicillerine işlendiği biçimiyle davalar da kadın kölelerin cinsel kullanımının yol açtığı toplumsal kargaşa ve çatışma düzeyinin yüksekliğiyle ilgili başka kanıtlar sunar.

Kaçırma ve Hatalı Köleleştirme

Köylülere ve kentteki alt kesimlere yönelik vurdumduymazlık ve onlara karşı alınabilecek ayrımcı önlemler yüzyıllar içinde birçok farklı biçime bürünmüştü. Eşitsiz hukuki muamele, iki kez vergilendirme, haydutluğun yaygınlığı, fiziksel ve toplumsal hareketliliğin kısıtlanması, kentlerin dışında bireylerin ve toplulukların vaziyetinin iyileşmesinin önündeki engellerdi.[64] Kötü muamele ile dezavantajın yükü, genellikle köle ile özgür insan arasındaki ayrımı ortadan kaldırıyordu. Her yüzyılda, kırsal nüfusun tekrar tekrar maruz kaldığı suiistimallerden biri de Müslüman ya da gayri müslim özgür doğmuş tebaa mensuplarının kaçırılmasıydı.[65] Özgür doğmuş ve azat edilmiş Müslümanlar, Osmanlı topraklarının içinde de dışında da yaşasalar, köleleştirmeden muaflardı. 18. yüzyılın başında sona eren devşirme uygulaması dışında, imparatorluk toprakları içindeki gayri müslim tebaa da köleleştirmeden muaf tutuluyordu.[66] Ne var ki ordular ve haydut çeteleri, genellikle hukuku tartışmalı bir hale getiriyorlardı. Barış hüküm sürerken bile köylülerin kendilerini seferberlikten dönen, aç ve kötü kulla-

nılmış asker çetelerine karşı korumaları gerekiyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda imparatorluk topraklarının küçülmesi doğu ve batıda yeni ve tehlikeli sınır bölgeleri yaratmıştı. Önceki yıllarda bu gibi huzursuzlukların uğramadığı sayısız köy giderek kişisel ve maddi soygunlara maruz kalıyordu.

17. ve 18. yüzyılların büyük bölümü boyunca Osmanlı İmparatorluğu ile İran'ı meşgul etmiş, ilan edilmiş ve edilmemiş savaşlar sırasında, sınırın her iki yakasındaki topluluklar hem kendi askerlerine hem de düşman askerlerine ve düzensiz birliklere av oluyorlardı. Siyasi makamların Şiiler hakkında verdiği karışık mesajlar ve Şiilerin gerçek Müslümanlar olarak muamele görüp görmeyeceği (böylece köleleştirmeden ve müsadereden korunup korunmayacağı) konusundaki hukuki kararsızlık yüzünden İranlı birçok Şii sonunda kendilerini yakalayan Osmanlılarca köle ediliyordu.[67] İki taraf arasında antlaşma imzalandığında, Osmanlıların elindeki esirlerin belirlenen toplama noktalarına, genellikle de yerel kadı mahkemelerine teslim edilmesi gerekiyordu. Bu mahkemelerde azat eylemi kayda geçirilebiliyor, esirleri köle olarak ellerinde tutanlara tazminatları ödeniyordu. Esirleri köle olarak ellerinde tutanlara tazminat ödeyerek onları memleketlerine göndermeye çalışan çok sayıda ikili antlaşmaya rağmen, birçok köle sahibi antlaşmaların yasallaşmasından uzun süre sonra bile ellerindeki ganimetten vazgeçmeyi reddetmişti.[68]

Yanlışlıkla esir alınmış kadınlar ve erkekler yetkili makamları harekete geçirmenin bir yolunu bulabilirlerse çaresizlikten kurtuluyorlardı. Bazıları statülerinin tanınmasını sağlayabilmişti ama bunu tam olarak nasıl başardıkları, geride kaç kişinin bunu başaramadığını belirlemek mümkün değildir. 1743'te adının "zarif" anlamında Şivekâr veya "görgülü" ya da "şehirli" anlamında Şehriban olduğu söylenen (bu isimlerden birini muhtemelen onu esir alan kişi takmıştı) genç bir kız İstanbul'da mahkemeye çıkmıştı. Kendisini, İran'ın batısında Tebriz'de "özgür doğmuş Allahvirdi Muhammed Kulu ile Fatma'nın özgür doğmuş kızı ve Osmanlı fermanıyla azat olmuş acem üserası Müslimlerinden bir köle" olarak tanıtmıştır.

Resmi antlaşmalar ile antlaşmalara uymayan esir sahipleri arasına sıkışmış birçok başka savaş esiri-kölenin tersine Şivekâr'ın kölelik statüsüne inmesi savaştan ziyade barışın bir sonucuydu. Kendisinin özgür statüye sahip olduğu yönündeki iddiaları, savaşın yerini birden barış aldığında, eskiden köleleştirilebilir olanlar artık o sınırın ötesinde ilan edildiğinde askerlerin ve yağma peşindeki fırsatçıların gösterdiği direnişi yansıtır. Şivekâr'ın ıstırabı, Osmanlı ile Safevi imparatorlukları arasındaki, 1720'ler ile 1730'lar arasındaki savaşın son bulmasından sonra başlamıştır. Osmanlıların kazandığı geçici zafer, Tebriz'in ilhak edilmesi ve şehir nüfusunun düşman savaşçılar olarak görülmekten çıkıp korunan tebaaya dönüşmesiyle sonuçlanmıştı.[70] Ne var ki Şivekâr'ın ifadesine göre, Mustafa Çelebi ibn Abdullah adında biri onu gizlice, Osmanlı yasalarına aykırı bir biçimde daha çocukken Tebriz'den kaçırmış, Osmanlı'nın Erzurum şehrine getirmişti. Mustafa Çelebi'nin baba adının, İslam'a geçenlere verilen ibn Abdullah oluşu dikkate alınırsa, kendisi muhtemelen esir satıcısına dönüşmüş eski bir esirdi. Şivekâr ifadesini verdiği sırada, sekiz yılı aşkın bir süredir, kendisini kaçırmış olan bu adamın ve başkalarının insafına kalmış haldeydi. Mustafa, yetkili makamlardan yakayı sıyırmak için onu Gürcü Hıristiyan kökenli, dolayısıyla köle haline getirilebilir biriymiş gibi davranmaya zorlamıştı. Kız "Özgür doğduğuma yemin ettiğimde, beni feci şekilde dövdü" diyordu. Hikâyesini destekleyen tanıklar da olduğundan, Şivekâr mahkemeden özgür statüde biri olduğunun onaylanmasını talep etmişti.[71]

Şii Müslümanların Müslüman statüsü meselesi en azından 16. yüzyıldan, İran'daki Şii Safevi hanedanına karşı savaşlar başladığından beri Osmanlı İmparatorluğu için uluslararası ölçekte sorunlar yaratmıştı. İki imparatorluk arasındaki husumet iki yüzyıl boyunca, Safevilerin 18. yüzyılın ortasında rakip hanedanlara boyun eğmesinden sonra bile devam etmişti. Osmanlı uleması İran'ın ya genel olarak Sünni Müslümanlara ya da özel olarak Osmanlı tebaasına muamelesi yüzünden, İranlıların münkir ya da münkirlere denk olduğuna karar vermişti.[72] İster teolojiye ister pragmatizme dayansın, her iki yargı da dönemsel olarak İran'ı, Hıristiyan

Avrupa ile savaşlara damgasını vuran rehin alma ve köleleştirme faaliyetlerine açık hale getiriyordu. Sıklıkla olduğu gibi İran üstün geldiğinde Osmanlı tebaası öldürülüyor ya da kimi zaman köleleştiriliyordu. Asırlar boyunca İran'ı "Türklerin mezarlığı"[73] olarak bilen Osmanlıların birçok sebepten dolayı aldıkları esirleri kendi hakları olarak gördüklerini tahmin edebiliriz. Olağan koşullarda, yasadışı köle sahipliğinin ortaya çıkarılması konusunda, komşular ve tanıdıklar devletin gözü kulağı oluyorlardı. Şivekâr'ı elinde tutan kişi onun kimliğini gizli tutabilmeyi en azından kısmen, savaş koşullarında edepli toplumun hukuku ve kuralları genellikle askıya alındığından başarabilmişti. Bu bölgelerde ve dönemlerde köleleştirilen erkekler ve kadınlar açısından, azat edilme kolay olmadığı gibi otomatikman da gerçekleşmiyordu; 18. ve 19. yüzyıllarda bu gibi bölgeler ve dönemler çoktu.

Yerli kadınlar açısından bölgesel eşkıya, terhis edilen askerler ve sivil hayatın başka sebeplerle kesintiye uğraması, onları kendi memleketlerinde yakalanıp köle haline getirilmeye açık kılıyordu. Tablonun geneline bakıldığında rakamlar fazla olabilir de olmayabilir de ama ücra yerlerdeki köyler ve aileler daima tehlike altındaydı. Köleleştirmeyi meslek edinmiş vicdansız akıncılar, hatta akrabalar köle piyasasını, etkili bir şikâyette bulunamayacak kadar küçük ya da korkutulmuş çocuklarla besliyorlardı. 1742'de Ali kızı Ayşe, mahkemede dava açabilenlerden biri olmuştu. Ayşe, sahiplik haklarını feshetmeye çalıştığı esir tellallının huzurunda, Osmanlı Rumeli'sinde Ohri'nin Maçukola kasabasından (bugünkü Makedonya ile Arnavutluk sınırında bir bölge) geldiğini belirtmişti. İmparatorluğun öte yakasındaki Şivekâr gibi Ayşe de mahkemeye, Osmanlı tebaasından özgür kökenli bir Müslüman olduğu için köleleştirilmesinin yasadışı olduğunu anlatmış, ebeveyninin Süleyman oğlu Hüseyin oğlu Ali ile onun yasal eşi, Mustafa kızı Ayşe olduğunu söylemiştir.

Ayşe'nin davasının özünü, her iki ebeveynin de kasabanın özgür doğmuş sakinleri olması, kendisinin de onların da hiçbir zaman köle statüsünde olmaması oluşturuyordu.[74] Ayşe'nin memleketinden iki erkek tanık ve ağabeyi iddialarını desteklemişti. Ayşe'yi köle

olarak elinde tutan kişi İstanbullu bir köle tellalı olan, muhtemelen köle kökenli Abdullah oğlu Mehmed'di. Mehmed hatalı olmadığını savunurken satın alma sırasında iyi niyet gösterdiğini belirtmiş, Ayşe'yi bir buçuk yıl önce Abdi Ağa diye birinden iki yüz kuruşa cariye olarak satın aldığını anlatmış, kızın özgür doğmuş biri olduğunu bilmediğini ileri sürmüştü. Kızın Müslüman kökenli olduğunu nasıl olup da öğrenemediğini söylememiş, mahkemede hazır bulunmayan Abdi Ağa'yı Ayşe'yi kendisine yanlış tanıtmakla suçlamıştı. Ayşe, ağabeyi ve başka tanıklar sayesinde statüsünü kanıtlayabildiğinden, Mehmed haksız bulunmuş, Ayşe de özgürlüğüne kavuşmuştu.[75] Dava bu şekilde son bulsa da, sorumlunun kim olduğu meselesi Mehmed'in daha sonra açacağı bir davaya taşınmıştı.

Mehmed Ayşe'yi teslim ettikten bir ay sonra mahkemeye müracaat ederek Ayşe'nin özgür bırakılması yüzünden uğradığı kaybın, onu satın alırken ödediği meblağın tahsil edilmesi için Abdi Ağa'ya dava açtı. Muğlak ifadelerle resmi bir yetkili olduğu belirtilen Abdi Ağa yine mahkemede hazır bulunmamış ama yerine bir vekil göndermişti. Vekili Ayşe'nin yanlış bir biçimde takdim edilmesinin bir başka Osmanlı yetkilisinin hatası olduğunu ileri sürmüştü. Bu hayalet kişilik de mahkemede hazır bulunmuyordu ama Üsküp'ün Osmanlı valisi Küçük Hasan Paşa'nın emrindeki bir adam olduğu söylenmiş, Abdi Ağa Ayşe'yi hemen hemen iki yıl önce Hasan Paşa'nın adamından satın aldığını iddia etmişti. Mahkemenin bu duruşmasında, köle sahibi Mehmed'in tazminat hakkına rıza gösterilmişti. Mehmed kızı Abdi Ağa'dan satın aldığını doğrulayabilecek tanıklar bulduğundan, Abdi haksız bulunmuş, vekili aracılığıyla kendisine kızı sattığı meblağın tamamını Mehmed'e geri ödemesi buyruğu iletilmişti.[76] Abdi'nin aktardığı olaylar zinciri doğruysa, o da Hasan Paşa'nın adamına karşı benzer bir dava açma hakkına sahip oluyordu.

Mahkeme kayıtları, Ayşe'nin kayıp yıllarına, esareti sırasında başına neler geldiğine, ailesine geri döndükten sonra hayatına nasıl devam ettiğine dair hiçbir şey söylemez. Kendisi muhtemelen ağabeyinin mahkemede savunduğu gibi memleketine geri dönmüştü. Ayşe'nin kendisini kaçıranlardan ya da emeğini ve cinselliği-

ni sömüren adamdan ya da adamlardan tazminat talep etmesinin makul bir yolu yoktu. Cariye sadece "kadın köle" anlamına da gelebilir ama Mehmed tarafından bu bağlamda kullanılışında cinsel istismar çağrışımı vardır; bütün bu alım satım işleri sırf bir hizmetçi tutulmasını aşan boyuttadır.

Ayşe'nin ailesi onun adına hareket ederek kıza eziyet edenlerle mahkeme dışında da bir anlaşmaya varmış olabilir ama bu sadece bir spekülasyondur. Ayşe ve onun gibi diğerlerinin çektiği eziyetle ilgili olarak açık olan şey, bu yasadışı faaliyette Osmanlı yetkililerinin isimlerinin geçmiş olmasıydı. En beteri memurların doğrudan suç ortağı olmasıydı. En iyi ihtimalle, görmezden geliyorlardı. Her ne olursa olsun, Anadolu ve Balkanlar'daki köylüleri idare etme biçimleri, bu insanların hatalı bir biçimde köleleştirmeye kurban gitmeleri Osmanlı yönetimi ve adaletine duyulan güveni sarsıyordu. Osmanlı'nın adalet ve devletin gücüyle ilgili, halkın beklentilerini kabartan abartılı söylemi, bu gibi olaylar karşısında iyice balonlaşıyordu. Ayşe'nin davasındaki olguları olduğu gibi kabul edersek özgür insanların, hukuku korumakla görevli yetkililerce elden ele dolaştırılmasının kolaylığı, devlet ile tebaa arasında sorun yaratan bir mesafeye işaret eder.

Bu gibi hatalı köleleştirme vakalarının sayısı, sonraki yüzyıllarda, savaşlarda dışarlıklı kadın alma fırsatlarının azalmasıyla birlikte artmış olabilir.[77] 18. ve 19. yüzyıllarda hatalı köleleştirme ve kadın kaçırma vakalarının belirgin bir biçimde artması kısmen, Kafkas bölgesinden kadın akışının içerdiği belirsizlikle açıklanır.[78] 19. yüzyılda, cariye olarak köleleştirilen Çerkes kadınlarının büyük bir çoğunluğu doğuştan Müslümandı. İslam dinine geçmek Çerkesya'da yüzyıllardır devam ediyor, bölgenin Kırım ve Osmanlı bağlantılarıyla teşvik ediliyordu. Aslına bakılırsa, İstanbul'daki bu gibi birçok kölenin özgür Müslüman kimliğine sahip olması herkes tarafından bilinen bir sırdı.[79] Aynı yasadışı mazeret Sahra-altı'ndan birçok Afrikalı Müslümanın, Hıristiyan ve animist komşularının köle haline getirildiği akınlarda derdest edilmesini mümkün kılmıştı. Walz'ın Mısır'da kölelikle ilgili incelemesi, bazı Afrikalı kurbanların iddialarının köle tacirleri tarafından şaşırtıcı

bir biçimde desteklendiğini, tacirlerin kölelerin gerçek özgür Müslümanlar olduğuna tanıklık ettiğini gösterir. Yine de hatalı köleleştirme Akdeniz'in her iki yakasında da yaygınlığını korumuş ve tekrar tekrar cereyan etmiş, bazı talihsizler köleleştirilmiş, serbest bırakılmış, sonra tekrar köleleştirilmiştir.[80]

Genç kadınlar ile gençlerin kendi kendilerini köleleştirmeleri, Çerkes çocukların ebeveynleri tarafından köleleştirilmeleri, Çerkes kölelere yalnızca gayet iyi belgelenmiş 19. yüzyılda değil, daha önceki yüzyıllarda da gönüllülük özelliği kazandırmıştır. 17. yüzyılın sonlarında Çerkes ebeveynlerin çocuklarını satması hakkında yazan Evliya Çelebi, bu pratiğin büyük bölümünü "Tuhaf Bir Vaka" başlığı altında ele almıştır.[81] Sonraki yüzyıllarda Avrupalı seyyahlar da benzer bir tepki vermişlerdi. Birinin kendi akrabalarını satması genel olarak Osmanlı nüfusunda çok katı bir biçimde yargılanıyordu, Osmanlılarda "Abaza'ya varmak" tabiri, "insanın kendisini alçaltması" anlamına geliyordu. Kafkas ya da Çerkes köle ticaretinin (abartılı) derecede gönüllü cilasının tersine, Afrikalılar esir sürücülerin ağlarından kaçmak için dişleriyle tırnaklarıyla mücadele etmeleriyle tanınmışlardı.[82] Ne var ki Osmanlı olmayan her iki nüfusta ve imparatorluk içinde ekonomik bakımdan hassas durumdaki bazı cemaatlerde, kendi kendine köleleşme ve insanın kendi çocuklarını satması belli bir sıklıkla gerçekleşiyordu.[83] Bu vakalarda kendi kendini köleleştirme kişisel ya da ailevi yoksulların bir sonucuysa, imparatorluk içinde insanın kendi çocuklarını satmasının daha karanlık bir etiyolojisi vardır. Genellikle yoksulluğun bir sonucuydu ama bazı durumlarda, yetişkin aile bireylerinin açgözlülüğüyle karışık bir muhtaçlığın ürünüydü.

Öyle görünüyor ki 18. yüzyılın ortasında hatalı köleleştirmenin yaşandığı bir olayın kökeninde de kız çocukların metalaştırılması vardır. Hikâyenin özünü akrabaların iradi olarak kandırması oluşturmaktadır, gerçi olup bitenlerin ardındaki saikler belirsizdir. Erzurum yakınlarında bir köyün sakini olan Markrit ve Katrin adında iki Hıristiyan kız, evlerinden enişteleri Hovannes tarafından (Osmanlıcada Avanis) gizlice alınmıştır. Söylendiğine göre Hovannes yeğenlerini yabancı esirlermiş gibi satma girişiminde bulun-

muş, böylece kızları yasal olarak köleleştirilebilir hale getirmiştir. Öyle görünüyor ki bu tür hileler belli bir sıklıkla kullanılıyordu. Belli ki bu iki kız küçüktü, beş-altı yaşlarındaydılar, yani kendilerini savunacak durumda değillerdi. Enişteleri onları Trabzon'da bir gemi reisine satmıştı. Kızları başka bir yerde satmaya niyetlenen reis, onları Karadeniz'in batısında, bugün Bulgaristan sahillerinde bulunan bir limana götürmüştü. Bu tezgâh ortaya çıkarılmış, reis polis tarafından tutuklanmıştı. Belki de kızların diğer akrabaları Hovannes'in neye kalkıştığını fark edip yetkili makamları uyarmış ya da kızların kapalı tutulması şüphe çekmişti. Hikâyenin örtülü bir dille ve özetlenerek yazılmış kadı sicillerinde göründüğünden daha fazlasını içerdiğine hiç kuşku yok. Bu dava en azından özgür kadınların ticaretinin yapılması ve bir akrabanın, ardındaki saik ne olursa olsun kâr amacıyla bu çabaya girişmesiyle ilgiliydi.[84]

Bilindiği üzere, yalnızca doğuştan Müslüman Çerkesler değil, özgür doğmuş Türk ve Kürt Osmanlı Müslüman kadınları, Osmanlı Hıristiyanları ve Yahudileri de İstanbul haremlerinin ve hanelerinin köleleri arasına giriyordu.[85] Birçok kadının, hatalı bir biçimde köleleştirildikleri iddiasıyla mahkemelerde dava açmaları bu anlama gelir. Oturmuş haremlerdeki kadınların bazıları kendilerinin köleleştirilmesine katılmışlardı. Bunu bu iş gerçekleştikten sonra mı, yoksa önce mi yaptıkları, hangi itkilerle yaptıkları belirsizliğini korumaktadır. Birçokları hayatlarını köle hizmetkârlar olarak oturtmuşlardı, yeni evlerine eski hayatlarını geri istemeyecek kadar bağlıydılar. Akrabaları tarafından satıldılarsa ya da aileleri, köyleri yakılıp yıkıldıysa geride bıraktıkları hayatın pek cazibesi yoktu. O kadar memnun olmadıkları belli olan başka kadınlar ailelerine ve önceki hayatlarına dönmek için mücadele etmişlerdi. Ohrili Ayşe gibi mahkemede onlar adına konuşabilecek ve bunu yapmaya istekli aile mensupları olanlar şanslıydılar.

19. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de Abdülmecid'in, Afrikalı köle ticaretini bütün imparatorlukta yasaklayan 1857 tarihli fermanı sonrasında, köle ticareti en azından geçici olarak kesilmeye, köleliğin kaldırılması hareketi kamuoyu tartışmalarına girmeye başladı. Ne var ki o dönemde gerçekleşen ülke içi köleleştirme ve

1860'larda zaten köleleştirilmiş Çerkeslerin ülkeye gelmesi Osmanlı kölelik sisteminin ülke içindeki köklerini derinleştirdi. Göçmenlerin birçoğunun esaretinin on yıl ya da daha fazla süre devam etmesi ve Çerkeslerin her halükârda kölelikle ilişkilendirilmesi, Osmanlı kölelik sisteminin kaçırılma, akrabalar tarafından satılma, daha da yaygın olarak kadın ticaretiyle ilgili eski ve yeni aşiret pratikleriyle sağlıksız bir biçimde birleşmesini beraberinde getirdi.[87]

Sonuç

Arz ve talep biçimlerindeki dönüştürücü değişiklikler öncesinde, köle emeği sürekli olarak cinsiyetlerden birine bağlı değildi. Kadın ve erkek köle sayıları tarihsel olarak nasıl değişmiş olursa olsun, uzun vadede kadınlar sayıca ağır bastıysa da, erkek köleler uzun bir süre boyunca onların bakımını karşılayabilecek Osmanlıların en değerli malları arasında yer aldılar. Yalnızca iktidardaki erkekler değil, güçlülerin gözüne girmeye çalışanlar da erkek köle sahibi olmaya, erkek köle hediye etmeye büyük değer veriyordu. Erkek köleler, özellikle de saray hizmeti ve elitlerin haneleri için seçilenler, emperyal kültürün en önemli unsurlarıydı. Köle sahibi çevrelerde ya da yakınlarında yetişenlerin tarihsel hafızası ve kendi kendilerinin reklamını yapmaları, örnek şahsi uşak ve yaren olarak köle imgesinin idealleştirilmesine (örnek memur ve saraylı olarak elit kul, örnek erkek uşak olarak erkek köle) yüzyıllar boyu katkıda bulunmuştu. Erkek köleler hâkimiyetleri ve nüfuzlarıyla ideal kadın hizmetkâr ve cariye olarak kadın köle örneğini gölgede bırakıyorlardı. Örnek erkek kölenin, kul memurun varlığının silinmesi, onunla birlikte başka toplumsal dönüşümler, erkek köle varlığının azalmasına yol açmış, sayısal bakımdan kadınların ağırlığını öne çıkaran, ciddi bir örüntü ortaya çıkmıştı. Bu durum köleliğin anlamında da bir değişikliği, sözde toplumsal cinsiyet eşitliğinden kurumun kadınlaştırılmasına geçildiğini haber veriyordu.

Osmanlı toplumunda köleliğin önemi, gerek kapıkullarının öne çıktığı, gerek kadın kölelerin oranı ve öneminin arttığı dönemde, nicelikten çok bir toplumsal rezonans meselesiydi. Avrupa ve Ak-

deniz'in başka yerlerinde olduğu gibi Osmanlı'da da toplumun elit kesimleri toplumsal normları ve değerleri büyüklükleriyle orantısız bir biçimde etkiliyordu. Bunu söylemek, köleler ve eski kölelerin gerçekleşen değişikliklerde etkili olduklarını inkâr etmek anlamına gelmiyor. 19. yüzyılın son dönemlerinde kölelerin direnişi ve uluslararası düzeyde köleliğin kaldırılması hareketine duyarlılığın giderek artması, Osmanlı sisteminin sınırlı süreli kölelik ve mükatebe düzenlemelerinden daha fazla yararlanmaya doğru ilerlemesini sağladı. Yine de *köleleştirilebilir*in tanımı ve kölelerin kullanım koşulları elitlerin tutumuna ve rızasına, Fischer'in deyişiyle "oligarşinin demir kanunu"na göre belirleniyordu.[88] Köle kökenli memurların önemi her zaman, sırf sayılarından değil, sarayın lütfu, bireylerin yüksek mevkileri ve yüksek mevkilere gelebilme becerileri arasındaki etkileşimden kaynaklanmıştı.

Erkek ile köle arasındaki kavramsal bağ her zaman zayıf olmuştur. Egemenliğin erilliği kadınların yetki sahibi mevkilerden dışlanmasıyla vurgulanıyordu. Egemen de, yardımcıları da erkekti. Düzen söylemi, haneler ve resmi mevkilerdeki erkeklere onay gören bir öncelik, üstünlük ve dini yaptırım yetkisi veriyordu. Saraya bağlı köle unsurunun ve yarı köle kamu memurunun gerilemesi, yeni ortaya çıkmakta olan, erkek merkezli bir haklar söylemiyle paralel ilerliyordu. Erkek ile köle arasındaki kavramsal mesafenin artması; II. Mahmud'un siyasi infazlar ve müsadereleri terk etmesinin, Tanzimat ve Islahat fermanlarında esasen erkekler arasında dini eşitliğin baş tacı edilmesinin, devlet memuriyetlerine gayri müslim erkeklerin atanmasının, Müslüman ve gayri müslim erkekler arasındaki hukuki ayrımların silinmeye devam etmesinin kaçınılmaz bir sonucuydu. Bu hakların birçoğunun ve tanınmalarının örtülü olarak kadınları kapsadığı da savunulabilir. Ne var ki kadınların haklarının, Avrupa'da ve ABD'de olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da ayrıca ve daha sonradan savunulması gerekecekti.

Örneğin 1856 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun toplumsal cinsiyeti dikkate almadan yorumlanmasının önündeki başlıca engel, toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal yasal düzenlemeler yapılmaya devam edilmesi ve kadınların toplumsal olarak zararlı,

kendine özgü tabiatı hakkındaki ahlakçı söylemdi. II. Mahmud'un çıkardığı reform fermanları ve Tanzimat, tarafsız bir toplumsal düzleme yayılmamıştı. Toplumsal yasal düzenlemelerin pedagojisinden, "kadın" kategorisiyle ilgili yüzlerce kısıtlayıcı ve küçültücü görüşten besleniyorlardı. Toplumsal hayatta sınırlar hiçbir zaman bu fermanlarla çizilmemişti ama kadınlarla ilgili söylemin toplumsal davranışları şekillendirme, haklarla ilgili doğmakta olan parametreleri etkileme konusunda orantısız bir gücü vardı. Genel olarak bakıldığında Tanzimat döneminde ve sonrasında devam eden, lüks tüketim karşıtı yasalar ve ahlaki buyruklar gayri müslim erkeklerle pek uğraşmıyor ama kadınların yakasına yapışıyordu.

19. yüzyıl boyunca, itaatkârca hizmet eden tipik varlık köleydi. Akdeniz'in her yerinde köleleştirilenler Kafkaslar'dan ya da Afrika'dan gelmiş olabiliyordu; etnisite ve ırk oranları farklı dönemlere, farklı bölgelere göre değişebiliyordu. Kuzeydeki bölgelerde ve diğer ayrıksı bölgelerde (Arap yarımadasının tamamında ya da bazı bölgelerinde, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu kıyılarında, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ta) siyahlık ile Afrikalılık arasındaki ilişkinin, ırklara özgü tavırların evrimi de dahil olmak üzere, siyahlığın ve Afrikalılığın özgül tarihlerine göre sınıflandırılması gerekmektedir hâlâ.

Akdeniz'de asırlar boyunca yaşamış farklı halklardan, kölelerin boyun eğme biçimlerinden, farklı yönetimlerden, ırksal ve etnik karışımlardan ırka dayalı tek bir hikâye, Afrikalı bir hikâye çıkaran tarih yazımına özgü antropolojik genellemeler değersiz değildir. Bizi, 19. yüzyılın sonunda ve sonrasında geçerli olan kimlikler ve tavırlara duyarlı olmaya davet ederler. Ne var ki bu genellemelerin, Osmanlı'nın hüküm sürdüğü çağdaki çok sayıda yer ve döneme, siyah Afrikalıların köleler arasında baskın unsuru oluşturmadığı devirlere ilişkin söyleyecek pek bir şeyi yoktur. Irk ya da etnisite, Akdeniz'deki ve Osmanlı'daki kölelik sisteminin dayandığı esas değildi. Ama "ya o ya bu" tarzı, tarihsel zaman içinde insan ilişkilerini açıklama konusunda tatmin edici bir model değildir. Köleliğin kadınlığının, etnisiteyle nasıl kesiştiği sorusu bugün hâlâ bölgesel araştırmaların vereceği cevapları beklemektedir.

Bu arada belirtmemiz gerekir ki 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı köle sahibinin kölesi kadındı, kölelik de giderek kadınlaşıyordu. Elitlerin bağımlılığına ve Osmanlı devlet aygıtına ilişkin kul-harem paradigması, elitlerin yeniden üretimini ve hanedanın uzun ömrünü açıklamakta çok yararlı olmuştur,[89] ne var ki mesele daha çok şöyledir: Tanzimat'ın başlangıcında bu paradigma da artık dağılmaya başlamış, sadece harem köleliğini değil, kadın köleliğini yerli yerinde bırakmıştı.

19. yüzyılda çoğu köle ev içi işçi olarak kullanıldıysa da (kadınların cinselliği efendilerinin kullanımına açıktı; sahipleri isterlerse kadının cinselliğini kullanıyor, isterlerse satıyor, onunla evleniyor ya da ondan boşanıyorlardı) köleliğin ısrarla devam etmesi, köleliği kaldırma iradesinin olmaması, dini retorik olsa da olmasa da, kadınların boyun eğer konumda olmasının normatif ağırlığı ve gerçekliğinde iç içe geçmişti. Bu ayrıca elit siyasetin bir işleviydi. Hanedanın ve merkezi elit destekçilerinin yeniden çoğalması açısından kadın değiş tokuşu önemliydi. Köleliğin kadınlaşmasının ve kadın değiş tokuşunun sonuçları, bir sonraki bölümün konusunu oluşturuyor.

VII

Erkekler *Kanun*dur, Kadınlar *Şeriat*

Bana bir şehirde küçükden terbiye olmuş câriye alıver de onu başkadın edeyim.

Sultan II. Mahmud'un kızkardeşi, sultanın başkadını çocuk doğururken ölünce, 1809[1]

Aile demek kadın demektir.

Şemseddin Sami, 1879[2]

Uzun Ömürlülük

İstanbul'un şehir merkezinde, sarayın komşusu olan, yine saraydan izinli ve beratlı esnaf loncası mensubu tellalların çalıştığı Esir Pazarı, köleliğin imparatorluktaki ve başkent kültüründeki yerini simgeliyordu. Yani Sultan Abdülmecid Aralık 1846'da çıkardığı fermanla kapatılmasını buyuruncaya kadar öyleydi.[3] O darbeyle Esirci Esnafı Loncası da dağıtılmıştı. Ana pazarının ve esirci esnafının resmi tekelinin son bulmasıyla birlikte, köle ticareti kurumsal merkezini ve hükümetin kendisine verdiği açık onayı yitirmiş oldu. Rekabet ve başka yerlerde süren rakip köle ticareti, esirci esnafının tekeline her zaman zorluk çıkarmıştı. Suriçi İstanbul'un dört bir

yanındaki hanlar ve konutlar, sıkı bir denetim kaygısı duymaksızın esir ticaretinden geriye kalan parçaları topladılar. Bazı esir tacirleri kanun dışı iş görmeye başladılar. Diğerleriyse vergi ödemenin getirdiği bir tür yasallık çerçevesinde yollarına devam ettiler, vergi ödemiyorlarsa onlar da hükümetten uzakta işlerini görmeye baktılar.

1860'larda hâlâ varlığını sürdüren, esir ticaretiyle uğraşan daha büyük ve daha kalıcı müesseseler Tophane semtinde, rıhtım yakınlarında ve Süleymaniye Camii civarındaki dükkânlarda bulunuyordu.[4] Midhat Paşa'nın ikinci eşini ve para ya da lütuf adına evlendirilmek üzere "ailenin kendi kızı gibi yetiştirilen" diğer köle kızları çıkaran türden özel evler ise daha nezih ve gizli kapaklı bir ticaretin parçasıydılar; bunu bir aile işi gibi gösterseler de aslında öyle değildi.[5] 1846'dan sonra uzun yıllar boyunca köle tacirliği ve köle sahipliği başkentte ve imparatorlukta gücünü yitirmedi. Ne var ki köle ticaretinin kamusal yüzü, Esir Pazarı'nın kapatılması ve ardından açık ticarete getirilen kısıtlamalar sayesinde artık hiç de o kadar kamusal değildi.

İktidarda ister modernleşme yanlıları ister muhafazakârlar olsun, devletin kölelik ve köle ticaretiyle arasına mesafe koyması, hükümetin çıkarınaydı. Köleliğin kaldırılmasına karşı çıkan toplumsal ve dini güçlerle doğrudan bir çatışmaya girmekten kaçınılıyordu. Aynı zamanda, yakışık almayan kölelik vitrini artık Avrupalıların dikkatini çekmiyor, aşağılamalarına maruz kalınmıyordu. Ne var ki uluslararası planda köleliğin kaldırılmasını savunanların fark ettiği üzere, Osmanlılar Afrikalı köle ticaretinin engellenmesi konusunda Çerkes köle ticaretinin engellenmesine nazaran daha uysal davranıyor ama beyaz ya da siyah, bir kurum olarak köleliğin engellenmesi konusunda ise çok daha az sorumluluk üstleniyorlardı. Hükümetin korumasından yoksun kalan, arzın azalması ve ideolojik rahatsızlıkların artmasıyla gerileyen, uluslararası antlaşmalar ve sözleşmelerle darbeler alan kölelik son yarım yüzyılında çok küçülmüş bir kurum haline gelmişti. Yine de bu kurum, imparatorluk son bulunca kadar hayatta kaldı.[6] Bu süre zarfında hanedan ve dini, bürokratik, askeri seçkinlerin hanedanla aynı zihniyetteki mensupları başlıca esir tüketicileri ve kölelik savunucuları olmayı sürdürdüler.



19. "Bir Haremin İçindeki Çerkes Esirler". Siyah hadımağayla. Robert Walsh ve Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt (Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.)

Toplumsal bir pratik olarak köleliğin zayıf düşen ama uzayan ömrü, bu kurumun inatçılığını ve Osmanlı siyasetindeki ters akıntıları ortaya koyar. Köleliğin son yıllarında toplumsal deneyimin dolambaçlı yolları, ülke içindeki görüşler ve uluslararası siyaset, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.[7] Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonraki dönem çok farklı bir tarihsel evreye aittir. Bu evreye Balkan vilayetlerinde baş gösteren ayrılıkçı hareketler silsilesi damgasını vurmuş ve bu dönem yalnızca yabancı baskılarla değil, yabancı devletlerin işgali ve diğer doğrudan müdahaleleriyle de derinden şekillenmiştir.[8] Ayrıca kölelerin yükselen bilinci ve azat edilme konusunda daha büyük hak arama çabalarıyla önceki devirlerden ayrılır.[9] Osmanlı'nın köleliğin topyekûn kaldırılmasına gösterdiği direniş, esasen bu sonraki devrin tarihiyle, bu devrin benzersiz siyasi kişilikleri ve hareketleriyle, en önemlisi Yeni Osmanlılar, Meşrutiyetçiler, II. Abdülhamid (saltanat dönemi 1876-1909) ve Jön Türkler ile, karar mercilerini ve kamuoyunu rahat bırakmayan yurtdışı ve yurtiçi krizlerle ilgilidir. Yine de, kölelik meselesiyle ilgili olarak, bu iki devir kopukluğun yanı sıra bir sürekliliği de yansıtırlar.

Köleliğin kaldırılmasına karşı hislerin ve köleliğin çeşitli biçimlerde devamı konusunda mahcubiyetten eser olmamasının kökleri bu çalışmanın ilgilendiği döneme uzanır. Başkentin pratiği ve söylemine yansıdığı üzere, Osmanlı'nın köleliğe karşı tavrı ve iki devir arasındaki kültürel süreklilikler, Osmanlı'nın 18. ve 19. yüzyıllarını tahayyül ederken kullanılan analitik kategorilerin –reform ve reformculuk, muhafazakârlık ve modernite– taraflılığını göze batırır. Köleliğe bağlılığın toplumsal cinsiyete dayalı boyutları, bu döneme ve bu dönemle ilgili tarihyazımının belirleyici özelliğini oluşturan kategorilere ayrı bir ışık tutar.

Kölelikle ve Osmanlı'nın son dönemiyle ilgilenen tarihçiler Osmanlı'nın köleliğin kaldırılmasına ("baltanın köke inmesi"ne)[10] direnişini üst üste binen üç zorunluluğun ürünü olarak görür: ulusal egemenlik, kültürel savunma ve dini yaptırımlar. 1840'lar ve sonrasında, Avrupa'nın köleliği hedef alan baskısı yoğunlaşınca, imparatorluğun başındakilerin iç sorun sayılan bir konuda yabancıların tehditlerine bir egemenlik meselesi olarak karşı çıkma

görüntüsü vermeleri önem kazanmıştı. İmparatorluk zaten başka birçok cephede hayati mevziler kaybediyordu (kelimenin tam anlamıyla ve metafor olarak). Köleliğin genel olarak kaldırılmasına direnmek, Osmanlıların toplumun dokusuna işlemiş olmanın yanı sıra insani gerekçelerle de savunulabilir gördükleri bir pratiğe özellikle uygun düşüyordu, gerçi 19. yüzyılın ortasından sonra siyasetçiler ve düşünürler köle ticaretinin iğrençliklerini giderek daha fazla kınamaya başlamışlardı.

Dinsel ya da şeriata dayalı savunmanın daha derin yankıları vardı. Kültür ve egemenlik, doğaları gereği, zorunlu olarak İslam üzerinden kavramsallaştırılıyordu. Daha doğrudan bir biçimde, köleliğin Kuran'da onaylandığı anlayışı hâkimdi. Köleliğin yasal statüsü, Kuran'da toplumsal bir gerçek olarak tanınmasıyla, Hz. Muhammed'in köle sahibi olmasıyla, kölelere muameleyle ilgili açık ikazlarda bulunmasıyla, şeriat hukukunun toplumda köleler ve köle sahipleriyle ilgili davranış kurallarını ahlakçı bir biçimde ayrıntılandırmasıyla meşrulaştırılıyordu. Köleliğin kökünün kazınması yönünde bir çağrı, zaten hassas bir ortamda dini bir ters tepkiye neden olabilirdi. Tunus Beyliği'nde köleliğin 1846'da Tunus beyi Ahmed Bey'in tek taraflı ilanıyla kaldırılması bu yöneticinin cesaretinden, dikkatli bir politika izlemesinden kaynaklanıyordu. Olumlu ekonomik ve siyasi koşullar ile ulemanın destekleyici bir tutum izlemesi de katkıda bulunmuştu. Ne var ki uzun vadede bunların hiçbiri Tunus'tan köleliğin silinmesine yetmemişti, kölelik varlığını hâlâ sürdürüyordu. Larguèche'e göre Tunus'ta köleliğin devam etmesi onun "her şeyden önce hâkim sosyal grupların hayat tarzının bir bileşeni olma işlevi"nden kaynaklanıyordu.[11] Larguèche'in bu gözlemi, Akdeniz'de köle sahibi diğer bölgeler için de geçerliydi.

Çıkarlar ve Tüketim

Köleliğin dini bakımdan savunulması meselesi, 19. yüzyılda dini entelijansiyayı kuşatan daha geniş çaplı koşullardan ayrı tutulamaz. III. Selim'in ve II. Mahmud'un saltanatlarının büyük bölümü sırasında ulema müsamaha ve iltimasların sefasını sürerken,

Tanzimat döneminde (1839-1876) bir zümre gücü olarak nispeten marjinalleşmişti. Sultan III. Selim de Sultan II. Mahmud da yeniliklerine karşı muhalefeti dağıtmak amacıyla ulemayı hoş tutmaya gayret etmişlerdi.[12] Ulema, tek bir siyasi cepheye eğilim gösteremeyecek kadar çeşitlilik gösteren bir bünyeydi ama II. Mahmud'un açılımları, geniş ulema kesimlerinin ve suhtelerin, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesine destek vermesini sağlamıştı. Ulema mensubu entelektüeller bundan sonraki reform çabalarının şekillendirilmesi açısından da vazgeçilmez önemdeydi. Medrese eğitimi görmüş birçok kişinin (onların oğulları ve torunlarının) süregiden yardımı ve sükûneti olmasaydı Tanzimat fazla yol alamazdı. Yine de elit bir grup olarak ulemanın farklılığı ve üstünlüğü Tanzimat öncesi konumlarına nazaran sönükleşmişti.

Tanzimat döneminin kırk yılı boyunca ulemanın gerçek ve algılanan kayıpları, yeni dönemde şeriat hukukunun alanının ve/veya kendi yerlerinin daralması üzerine toplumda başka kesimlerin de paylaştığı derin bir hınçla ağırlaşmıştı.[13] Dini iktidar ve himayenin dayandığı iki temel, yani eğitim ve hukuk, giderek Tanzimat'ın darbelerine maruz kalıyordu. Öğrenciler ve kaynaklar, hem medrese müfredatından hem ulemanın denetiminden bağımsız yeni okullara yöneliyordu. Ticaret ve ceza hukuklarının sekülerleşmesi, bunlara ayrılmış mahkemeler kurulması aynı şeylerin hukuk alanında da yaşanmasına, ulemanın alışık olduğu kurumsal tekelden yoksun bırakılmasına neden oldu. Fermanlar, buyuruldular ve iradelerden oluşan sultanın *kanun*'u, her zaman şeriatın tamamlayıcısı ve kuramsal olarak onunla uyum içinde var olan bir unsur diye görülmüştü. Kanun ve şeriat birbirinden giderek ayrıldı; farklı düşünce ve uygulama kaynaklarına dayanıyor, farklı uzmanlar ve uygulayıcılar tarafından yürütülüyorlardı; gerçi ikisi arasında ne doğrudan çizilebilen ne de tutarlı bir somutluğu olan bir sınır vardı.[14]

Tanzimat döneminin kültür savaşları betimlenirken sık sık kullanılan, dini-seküler ayrışması paradigması dönemin seküler niteliğini aşırı vurguladığı, keskin bir ayrışma ya da ikilik mefhumuna yaslandığı için hatalı bulunabilir.[15] Hukukla ilgili olarak, şeriat kavramları ve varsayımları Tanzimat dönemi boyunca, seküler yargı

pratiğine görünür bir biçimde sızmıştı.[16] Bunun yanı sıra ulema mensupları, laik eğitim almış personele daha çok ihtiyaç varmış gibi görünen hallerde bile, hükümet kurumlarındaki politika oluşturucu mevkileri işgal ediyorlardı.[17] Tanzimat döneminde kanun, sanıldığından daha fazla dini tonlar taşısa da, hukukun bazı alanları en baştan beri bu çekişmeden uzak tutulmuştu. Kadınların deneyimi ve beklentilerini belirlemekte çok rolü olan aile hukuku ve medeni durum alanlarında yargı yetkisi, ceza hukukunun yanı sıra medeni hukukun başka alt kategorilerini etkileyen ıslahat ve kanunlaştırma girişimlerine tabi tutulmamışlardı. Aslında aile hukuku 19. yüzyılın devasa medeni hukuk kaynağı olan, sonuncu cildi 1876'da tamamlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin bilerek dışında tutulmuştu.[18] Aile hukukunun, dolayısıyla o dönemin kadınlarının hayatlarının başlıca kaygıları (evlilik ilişkileri, evlilik sözleşmesi, boşanma, ayrılma, nafaka, çeyiz ve evlilik borcu, çocukların vesayeti, çocuk nafakası), tıpkı kölelik gibi, şeriatın ve ulemadan uygulayıcıların yetki alanı içinde kalmıştır. 19. yüzyıldaki yasal düzenleme adımları, örneğin gayri menkul mirasıyla ilgili olarak kızlar açısından toplumsal cinsiyet eşitliğinin tesis edilmesi, kadınların statüsünün, o dönemdeki haklar söyleminin bir parçası olduğu anlamına geliyordu. Yine de şeriatın desteklediği aile denetimi yapısı bozulmadan kalmıştı.[19]

Köleliğin kaldırılması meselesi, yalnızca toplumsal bünyeden değil, şeriatın ve sırf İstanbul'da sayıları birkaç bini bulan o dönemdeki ve gelecekteki şeriat yorumcuları ve savunucularının alanından da önemli bir parçanın kesilip alınması gibi bir tehdidi barındırıyordu. En temel düzeyde, ulemanın kölelikteki ısrarı, onlara şeriatı yorumlama yetkisi veren fıkıh eğitiminden kaynaklanıyordu. Hukuktaki köle-özgür insan ayrımı, ulemanın mesleki iddiaları açısından, ibadet, evlilik ve miras pay oranları gibi özel durumlar kadar temel önemdeydi. II. Mahmud'un saltanatında artık resmi bir görüş haline gelen kölelik konusundaki ödünsüz yaklaşım, bir süre sonra kadınların statüsü ve örtünmesine odaklanan yaklaşıma benziyordu.[20] Savunma hattını köleliği savunma alanında kurmak, daha düşük seviyeli bir iletişim yaratıyordu ama her iki mesele de aynı Doğu-Batı çekişmesi söylemini besliyordu.[21]

Üst düzey askeri ve idari görevlilerin yanı sıra ulema mensupları da sürekli kadın köle kullananlar arasında yer alıyordu. Rumeli Kazaskeri Damadzade Murad Mehmed gibi gösterişçi bir sefahat düşkünü, daha ılımlı meslektaşları için yüzkarası olan bir kişi, köle sahibi tipik bir ulema mensubu sayılmazdı.[22] Ama yine de ayrıcalıklı kadroların birçoğuna damgasını vurmuş kibirin ve her şeyi hakkı olarak görme hissinin somut bir örneğiydi. Orta ve alt düzeylerde kadılık görevi yapan, mevkilerine tek bir eş, bir ya da iki kadın akraba, bir ya da daha fazla cariyeyle gelip oradan öyle ayrılan naipler ve kadılara ulema arasında çok daha sık rastlanıyordu.[23] Bunların kölelerinin birçoğu ya müstefreşeydi ya da muhtemelen müstefreşe olacaklardı. Diğer köleler hizmetkâr olarak alınmış, evin hanımlarına hizmet etmeyi sürdürmüşlerdi. Yine bazıları, genellikle bu gibi ulema mensuplarının hane halkından anneler ve kaynanaların satın aldığı ya da onlara miras kalan kölelerdi.[24] Köleler hangi işleri yerine getiriyor olurlarsa olsunlar bu gibi hanelerin şanı şerefi gibi görünüyorlardı.

Damadzade Murad gibi cinsel gösterişçiler bazı dini kişiliklerin kendi özel hakları, hatta dindarlığın bir işareti olarak gördükleri çokeşlilik ehliyetinin örneğiydi.[25] Akıbeti hüsranla sonuçlanan Şeyhülislam Feyzullah (ölümü 1703) aile bağları konusundaki becerisiyle özellikle öne çıkıyordu. Yaşayan on beş evlat sahibi Feyzullah Efendi kendi kaleme aldığı tercüme-i halinde, çocuklarının her birinin anasının farklı olduğunu açıkça dile getirmişti.[26] Eşleri arasında Kadızadeli vaiz Vani Mehmed'in kızı da bulunuyordu. Vani Mehmed, Feyzullah gözden düşünceye kadar onun en büyük hamisi olmuş, ona kol kanat germişti.[27] Feyzullah'ın (başka şeylerin yanı sıra adam kayırmacılık yüzünden) gözden düşmesinin tersine, Damadzade'nin adının kötüye çıkmasına neden olan şey siyasi aşırılıklarından ziyade gösterişli bir hayat sürmesiydi. Damadzade'nin adının geçtiği başka skandalların yanı sıra, çok sayıda evlat sahibi olup çocuklarını ilk görüşte tanıyamadığı söyleniyordu. Ne var ki hatırlatıldığında annelerinin kim olduğunu söyleyebiliyordu.[28]

Osmanlı dünyasının bu kesiminde köleliği savunanların ekonomik çıkarları Amerika kıtasındaki plantasyon sahiplerinin ekono-

mik ve sosyal yatırımlarına benzemese de, birçok birey ve aile köle ticaretinden kâr ediyordu. Köleliği dini bakımdan haklı çıkaran savunuların kuvveti kısmen dini ifadelerin dini olmayan çevrelerde uyandırdığı yankıdan geliyordu. Muhafazakâr ulema ve siyasi kişiliklerin büyük gücü, nüfus içinde destek bulabilme becerilerinden kaynaklanıyordu. Halkın, kölelikle teolojik olmaktan çok ekonomik ilişkileri olan mensupları (örneğin köle sürücüler, tellallar ve köle sevkiyatının altyapısı) köleliğin kaldırılmasına karşı direnişte teolojik ve kültürel muhalefetle güç birliğine gidiyorlardı. Örneğin 1850'lerin sonunda, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu köle tacirleri Cidde'de Osmanlı hükümeti ve Avrupa'nın ekonomik çıkarlarına karşı protesto gösterilerine ölümcül bir şiddet katmışlardı. Ekonomik gerekçelere dayanan itirazlar İstanbul'da, imparatorluğun Kuzey Afrika ve Arabistan Yarımadası gibi çevre bölgelerinde olduğu kadar etkili değildi. Gelgelelim İstanbul, kendi kölelik sisteminde unsurların bileşimi nasıl olursa olsun, vilayetlerde köleliğin kaldırılmasına karşıt hislerin yükselişini, özellikle de dini yetke ve siyasi meşruiyet meselelerinin bu kadar gündemde olduğu bir dönemde, görmezden gelebilecek durumda değildi.

Temelde, Osmanlı hanedanının meşruiyeti İslami niteliğine dayanıyordu. Köleliğin kaldırılmasına karşı izledikleri mantık çizgisi ne olursa olsun, yönetici seçkinler Kuran ve sünneti reddediyormuş gibi görünemezlerdi. Peygamberin zamanında kölelik yasaklanmadığından, doğrudan azat edilmeye karşı yükselen muhafazâkar seslere karşı köleliğin kaldırılmasını savunmak zordu. Sultan II. Mahmud'un ve Tanzimat döneminin politikaları dini açıdan kuşku uyandırıyordu. Birçokları, Osmanlı Müslümanlarından zaten birçok şeyi değiştirmelerinin istendiği ama Müslümanların bundan hiçbir çıkar sağlamadığı kanısındaydı. II. Mahmud'un ve Tanzimat liderlerinin dürüstlüğüne yönelik saldırılar (Batılılaşma, merkezileşme, modernleşme, yani sekülerleşme yönündeki itkilerinden dolayı) sürekli dini-ahlaki sapma bağlamında sunuluyordu. İslami kimliğin kendisi tehlikeye girmiş gibi görünüyordu. Birçok kişi, reformcu hiziplerin İslam toplumu ve değerlerinin dayandığı, farklılıklar üzerine kurulmuş kategorilere saygısızlık ettiği, hatta

bir kenara bıraktığı kanısındaydı. Yalnızca Müslüman ile gayri müslim arasındaki fark değil, dışarıdaki kâfir düşmana karşı Darü'l-İslam'ın üstünlüğü düşüncesi de Osmanlıların Avrupalı müttefikler, hasımlar ve ticaret ortaklarına tanımak zorunda olduğu eşitlik yüzünden silinmiş gibi görünüyordu.[30] Köleliğin kaldırılmasına inatla karşı çıkma, seçkin unsurların ve genel olarak nüfusun, değişimdeki dengesizliğe, özellikle de aile ve hanenin sınırlarını ihlal etme tehdidi yaratan değişime karşı benimsediği daha genel bir duruşun parçasıydı.

Lüks tüketim karşıtı yasal düzenlemelerdeki donmuş varsayımlar, Müslüman kamuoyunun oluşumunda (ve ifadesinde) rol oynuyorlardı. Din ve geleneğin kavramsal olarak birleştirilmesine, 19. yüzyıl boyunca bazı çevrelerde yoğunlaşmış bu zihinsel alışkanlığa zemin hazırlıyorlardı. Berkes'in gözlemlediği üzere din, "değişmeyenle, dolayısıyla değişenden ayrı ya da ona karşı olanla bilmeden özdeşleştirilmeye başlamıştı."[31] Dolayısıyla köleliğin kültürel olarak haklı çıkarılması kaçınılmaz olarak (genellikle de fırsatçı bir tavırla) dine bulanmıştı. Ne var ki köleliğin buyurulmuş bir hak olarak anlaşılması, kültürel bağlamda daha da keskinleşip bir zorunluluk meselesine dönüşmüştü. Köleliğin kaldırılmasına karşı çıkanların bazıları, köle sahibi olmanın Osmanlı ailesinin ayakta tutulması açısından temel önemde olduğunu savunuyorlardı. Özgür, ücretli çalışanların istenen düzeyde sadakat gösteremeyeceği, oysa kölelerin kendilerini düşünmeksizin ailelerinin maddi refahını ve itibarını gözeteceği varsayılıyordu. Kölelere ailenin en mahrem ilişkileri emanet edilebilirdi, köleler özellikle de ideal üst sınıf ailenin toplumsal cinsiyet sistemini güvence altına alıyorlardı. Bu gibi gerekçeler bir yana, köleliğin sona ermesinin yarattığı tehlikenin "Osmanlı ailesinin bütünlüğü"nden ziyade, (zengin ya da resmi bağlantıları olan) birçok elit ailenin hâkim toplumsal statülerini güvence altına almaya çalışırken başvurdukları hiyerarşik düzeni ve statülerini kapmalarını sağlayan şeyleri korumakla ilgili olduğunu söylemek gerçeğe daha yakın olur.[32]

Geniş ailelerin ya da bütün eşlerin bir arada bulunduğu büyük hane halkları Osmanlı hayatında azınlıktaydı. 18. yüzyıl sonunda

ve 19. yüzyılın başlarında yönetici elitler arasında bile azınlıktaydılar.[35] Köleliğin son bulmasının Osmanlı aile hayatını tehlikeye atacağı görüşü, ailelerin yüzde 80-90'ı açısından geçerli olamaz; bu aileler büyük hanelerde yaşamıyorlardı, farklı cinslerin ayrı tutulmasının ve aile namusunun korunması konusunda kölelerin sağladığı rahatlığa da dayanmıyorlardı.[34] Bu gibi değerler bu hanelerde el üstünde tutuluyorsa, iş aile mensuplarına ve özgür, ücretli işçilerin emeğine düşüyordu. Nüfusun küçük ama toplumsal bakımdan yankı uyandıran, zirvesinde imparatorluk hanedanının yer aldığı bir alt grubu içinse köleliğin kaldırılmasının daha kötü sonuçları vardı. Köle sahibi olmak, yanında bağımlı kişiler bulundurmak, saygın bir toplumsal konuma sahip olmanın işaretleri ve dayanaklarıydı. Köleliğin en ateşli savunucuları, köle sahibi olmak adına değil, onun dayandığı toplumsal düzeni istikrarlı bir hale getirmek adına köle sahipliğini ve zenginlik, statü belirten diğer şeyleri İslam ve geleneğin ahlaki otoritesiyle ilişkilendirmeye çalışıyorlardı. Bu bakımdan köleliğin kaldırılmasına karşı çıkan görüş, lüks tüketime karşı yasal düzenlemelerde görülen tabakalara ayırma stratejisine yeniden başvuruyordu.

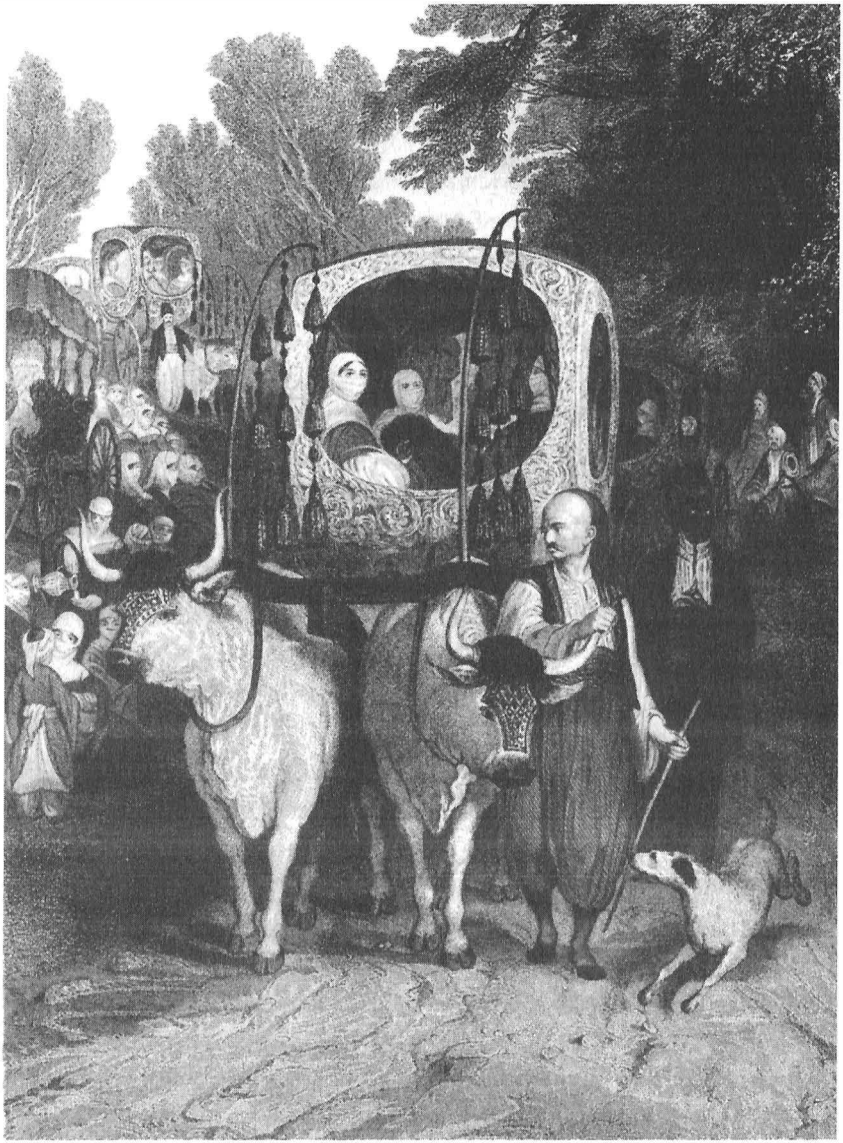
Egemen Ayrım

18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıldaki tepeden inme reformların hızlı olmak gibi bir avantajı vardı. Yöneticiler buyuruyor, nüfus mecburen buyruğa uyuyordu. İyisiyle kötüsüyle dezavantaj ise, yeni kurumlara, kurallara, gidişatın yeni görünümüne karşı çıkan görüşler ve değerlerin ısrarla varlığını sürdürmesiydi. Merkezi hükümetin iktidarının maddi olarak sergilenmesi, devletin, sarıklar ve kaftanların bir kenara atılmasından sonra bile yararını onaylamaya devam ettiği bağlayıcı bir değerdi. Sultan II. Mahmud'un kılık kıyafet reformları, memurların devlet ve padişahlığın temsilcisi olarak ayırt edilebilmeleri amacıyla, sıradan nüfusla karıştırılmamalarını sağlayacak şekilde değiştirilmişti: 1830'larda ve sonrasında sırma ve sim püsküller, değişen uzunluklar ve dokumalarda apoletler, farklı renkler, seçkinlerin feslerine ve ceketlerine takılan elmaslar.[35]

Resmi giyim kuşamın tersine, köle sahibi olmak bir hükümet buyruğu değil, kişisel bir tercihti. Elit çevrelerin dışında da az sayıda köle sahibi bulunmakla birlikte, köle sahipliği elitleri belirten toplumsal bir işaretti.

Elit aileler birçok nedenle köle sahibi oluyorlardı. Gill Shepherd'ın zekice saptamasına göre, köleler "olası kullanım alanları çok geniş olan mülklerdi."[36] Miras ya da hediye yoluyla şans eseri köle sahibi olmanın dışında köle sahipleri, tıpkı yüksek mevkilere özgü diğer mallar açısından olduğu gibi toplumsal ve kültürel bir getiri beklentisiyle de köle satın alıyorlardı. Köle sahipliği (ya da bir süre boyunca sahip olmaksızın satış ya da hediye yoluyla köle ticaretine katılmak) geçmişte ya da o dönemde iktidarı denetleyenlerle kurulan ortaklıklarla da ilişkiliydi. Sultanlar saray hizmetkârı olarak köleleri, çocuklarının anaları olarak da köle kökenli kadınları tercih ettiği sürece emperyal aile modeli aslında hafızaya da kazınıyordu. Hanedan meşruiyetini koruduğu sürece de köle sahipliği bir seçkinlik havası yansıtmaya devam ediyordu.[37] Ne var ki köle, sırf statü sahiplerinin tüketiminin ötesinde, bazı insanların diğerlerinin kaderine hükmetme hakkının apaçık bir işaretiydi.

Hanedanın "muhabbet için" süregiden kadın kullanımında, kadın ticareti sarayın içinde ve dışında oluyordu.[38] III. Selim, II. Mahmud ve I. Abdülmecid gibi bir anlamda reformcu olup başka anlamlarda açıkçası hiç reformcu olmayan sultanlar, seçilmiş askeri ve sivil memurlarla bağların sıkılaştırılması için kadınların kullanılması konusunda, seleflerinden ya da son derece otokratik halefleri II. Abdülhamid'den çok farklı değillerdi. Hediye edilmiş bazı kadınlar hanedanın prensesleriydi, gerçi 19. yüzyılda hanedan kadınlarının zenginliklerinin kocalarından bağımsız olmasının yanı sıra bazı ret hakları da vardı. Gerçekten hediye edilen kadınlar ise cariyelerdi, Weiner'ın "verirken tutma paradoksu" dediği şeyin örnekleriydi.[39] Cariyeler, hanedan mensubu evlenilebilir kız kardeşlerin ve kızların eksikliğini kapatıyordu. Adı geçen üç sultan, kendilerinden öncekiler ve sonrakiler gibi, evlilikler yoluyla siyasi ittifaklar kurmuşlardı. Kadın hediye etme yoluyla bağlar kurarak kayınbiraderler, yeğenler ve/veya damatları monarşist gelenek ve ağlara dahil etmişlerdi.[40]



20. "Hanım Sultan Arabada, İstanbul." Bu kişinin II. Mahmud'un kızkardeşi Esma olduğu söylenmektedir, maiyetiyle birlikte Eyüp'teki sahil sarayından ayrılırken tasvir edilmiştir. *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt (Londra: Fisher, Son & Co., tarih yok.)

19. yüzyılın başında, hanedanın oğulları yerine kızlarının hayatta kalması tehlikesi baş gösterince, hanedan mensubu kız kardeşler ve halalar Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid'e odalık bulmak için canla başla alışverişe çıkmışlardı. Bütün hanedan mensuplarının, hanedanın devamında çıkarı vardı ama 17. yüzyıl başını takiben hanedanın devamı ailenin en büyük şehzadesi üzerinden devam ettiğinden, kız kardeşler bir amca ya da yeğen yerine bir ağabeyin tahta çıkmasında özel bir çıkar görüyorlardı. Sultan II. Mahmud, 1808'de kuzeni ile ağabeyinin ölümünden sonra birkaç yıl boyunca hanedanın hayattaki tek şehzadesi olmuştu. Kız kardeşleri, kendilerinden önceki kız kardeşlerin yaptığı şeyi yapmaya koyuldu. Ama mesele bu kez hanedanın şu ya da bu kolunun tahta geçmesinden çok ailenin devamını sağlamaktı. Ablası Esma Sultan (ölümü 1848) II. Mahmud'a, kendi kanatları altında yetiştirdiği Çerkes cariye Bezmialem'i sundu; Bezmialem Sultan Abdülmecid'i doğuracaktı.[41] 16. yüzyıl hasekilerin, 17. yüzyıl valide sultanların devriyse,[42] 19. yüzyıl da hanedan mensubu kız kardeşlerin devriydi.

İnsan biçiminde bir zenginlik emaresi olarak kölelerin toplumsal anlamı, esasen monarşinin bir eseriydi. Ne var ki köleliğin ana hatları ve ithalatı hanedanın meskeninin ötesine uzanıyordu. Köle sahibi olmak, çeşitli zenginlik ve iktidar düzeylerindeki elit ailelerde mevcut bir uygulama ve hevesti. Osmanlı'da ve Ortadoğu'nun başka yerlerinde kölelik üzerine araştırmalar yapan akademisyenlerin gayet iyi bildiği üzere, köleliğin kaldırılmasından yana olan hissiyatın boyutlarını ve samimiyetini tespit etmenin zorluklarından biri, devlet adamları ve düşünürlerin kamusal ve özel yazılarını yakından inceleyen çalışmaların yokluğundan kaynaklanmaktadır. Tarihçilerin, kamuya hitaben söylenen sözler ve benimsenen ideolojiye karşı kişisel arka planları ve çıkarları Namier'ci bir değerlendirmeye tabi tutmasını sağlayacak biyografik ayrıntılar da bulunmamaktadır. 18. ve 19. yüzyılda yaşamış birçok önemli kişi hakkında olduğu gibi, mesleki ayrıntıların ötesine geçen biyografik ayrıntılar bol bol mevcut olsa da bu bilgiler siyasi analizle nadiren birleştirilmiştir. Hiç kuşku yok ki politika oluşturan isimler kişisel

hayatlarına indirgenemez ama onların kişisel hayatları dikkatlerimizi değerlerinin boyutlarına ve sınırlarına yöneltebilir.

Kölelikle ilgili olarak, göze çarpan siyasi rakipler arasında evlilik ve başka kişisel davranışlar açısından gözlenen benzerlikler kamusal duruşlarının, düşündürdüğünden çok daha büyük bir toplumsal uyum gösterdiğine işaret eder. Sözler ve davranışlar arasındaki çelişkinin herhalde en iyi örneklerinden biri de Midhat Paşa'dır, gerçi kendisi Tanzimat'ın önde gelen isimleri arasında bu konuda yalnız değildir.[43] Sadece meşrutiyetçi değil, aynı zamanda kızların eğitimini[44] savunan bir siyasetçi kimliğiyle de ilerleme yanlısı bir devlet adamı olarak itibarından şüphe edilmeyen Midhat Paşa, kölelik kurumundan hoşlanmadığını ifade etse de köleler hediye etmiş ve hediye almıştır.[45] 1876'da cesur bir çıkış yaparak Sultan II. Abdülhamid'e saraydaki köleleri azat ederek ulusal bir örnek teşkil etmesi için baskı yapması artı hanesine yazılmıştır. Biyografisini kaleme alan oğluna göre Midhat Paşa "imparatorluk için bir skandal ve yüzkarası" olan köleliğin tümüyle kaldırılmasını amaçlıyordu.[46] Bazılarıysa bu hamleyi köleliğin kaldırılması davasını ileriye taşıyacak bir hamleden ziyade, II. Abdülhamid'i utandırmaya yönelik bir siyasi komplodan ibaret görüyordu.[47] Bu iki olasılık birbirlerini dışlamaz. Midhat Paşa'nın asıl Jefferson'cı damarı ikinci eşi olarak bir cariye satın almasına yansımıştır.

Uluslararası diplomasinin yeni sosyalleşme ortamı, Osmanlı yetkililerinin hayatlarında kamusal icraat ve özel yaşamdaki tavır arasındaki uyumsuzluğa zemin hazırlıyordu. II. Mahmud'un daimi büyükelçilikler ve toplumlar arası ilişkilere kapıyı açmasıyla birlikte çokeşlilik, daha doğrusu tekeşlilik reformculuğun barometresi haline gelmişti. 19. yüzyılın ilk yıllarında Avrupalı elçiler ve eşlerinin Osmanlı ev sahipleriyle birbirlerine ziyaretlerde bulunmaya başlaması, Osmanlı diplomatlarının aileleriyle birlikte yurtdışına çıkmasıyla birlikte çokeşlilik ve cariyelik müessesesi kaçınılmaz olarak gündeme geldi. Reformcu çevrelerde Avrupalıların görüşlerine duyarlı olan erkekler tekeşlilik görüntüsü vermeye özen gösteriyorlardı. Bazı Avrupalılar önde gelen reformcuların tekeşli, burjuva hayatlar yaşadığı izlenimi edinmişti. Bazılarıysa meselenin

farklı olduğunu biliyordu.[44] Önde gelen isimlerin birçoğu kesin bir dille ifade etmek gerekirse tekeşliydi. Ne var ki kadınların köleliğini norm olarak kabul eden yönetici sınıfın üst kesimleri gibi, reformcu olarak isim yapmış erkekler de yasal eşlerinin yanında ya da onların yerine odalık kullanmaktan vazgeçmiş değildi. Tanzimat döneminde görev yapmış üç sadrazamın ilki olan, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu kaleme almış Mustafa Reşid Paşa'nın yasal ve hayli göz önünde olan eşinin yanı sıra birkaç cariyesi vardı.[49] Seçkin aileler savaşlara, salgın hastalıklara ve erken yaşta ölüp gitmeye, özellikle de annenin ölmesine karşı bağışıklık sahibi olmadığından, dünün evli erkeği yarının dulu ve görünürde bekârı oluyordu. Ne var ki cariyelik, söz konusu kadınlarla ileride evlenilecek olup olmaması söz konusu olmaksızın canlılığını korumuş gibi görünmektedir.

Bir başka Tanzimat dönemi oligarkı olan Mehmed Fuad Paşa'nın (ölümü 1869) köleliği savunması, Osmanlı değerleriyle Batı'nın beklentileri arasındaki açmazı gözler önüne serer. Fuad Paşa, 1850'lerin sonunda Fransız diplomasi camiasından misafirleriyle yaptığı bir sohbette, eskiden köle olan, çocukluğundan beri aileyle beraber yetişmiş genç bir hanımı gelini olarak tanıtarak, Batılıların Osmanlı'da köleliğin saldığı kötü nam ve sebep olduğu zararlarla ilgili yanlış algılarını silmeyi ummuştu.[50] Bu büyük reformcunun gelininin ve başka birçok kadın kölenin toplumsal olarak yükselmesine, kolay bir hayat sürmesine yaptığı vurgu, köle sahipliğinin fark gözetmeksizin çeşitli siyasi cephelerde bulunabileceğini istemeden gözler önüne sermişti. "Geleneksel" haneler tüm Osmanlı siyasi yelpazesinde mevcuttu. Osmanlı'da söz sahibi olanların siyasetlerini tarihyazımı çerçevesinde betimlemekte kullanılan muhafazakâr, reformcu, modernist, gelenekselci ve bunların karmaları çeşitli sıfatlar, iş kadınların köleliğine ve köleliğin savunucularına geldiğinde tanımlama güçlerini yitiriyormuş gibi görünmektedir.[51]

Fuad Paşa'nın savunması sadece dönemin köleliğinin değil, bu yumuşak savunmanın da kadın merkezliliğini gözler önüne seriyordu. Paşa'nın argümanının odak noktasında, Sudan ve Kafkaslar'daki esir kervanları değil, seçkin haneler ve saray vardı ama

hane halkı tahayyülünde romantik bir yer değiştirme şiar ediniliyordu. Fuad Paşa ve daha uzlaşmaz kölelik savunucuları köleliğin iyi yüzünü ileri sürerken, seçkin hanelerde kadın kölelerin, özellikle de Çerkes ve Gürcü kölelerin gördüğü muameleye dayanıyorlardı. İstanbul'da köleliği savunanların İstanbul'daki uygulamayla "kölelerin Mısır bölgesinde yaşadığı sefalet ve ıstırap" arasındaki farka işaret etmesi anlamlıdır.[52] Mısır'da köle sahipliği nüfus arasında daha yaygındı, yönetici sınıfların ötesine taşmıştı, Afrika'daki ticarette yaşanan gaddarlıklar da daha yakındı. Dönemin hane halklarının birçoğunda mevcut olan siyah Afrikalı kölelerin retorik ve ahlak açısından görünmezliğine rağmen, Fuad Paşa'nın savunması, kölelerin hayatları ne kadar iyiye ya da kötüye doğru gitse de iktidarın orantısız ve eşitsiz etkisini ortaya koyar.

Fuad'ın savunması seçkin erkeklerin karşı cinsle birleşmelerindeki asimetrik olasılıkları, yaşlı erkeklerin çok genç cariyeler ya da gelinler almalarını, özgür erkeklerin kölelerle birlikte olmalarını da akla getirir. Genç gelin ile Fuad Paşa'nın oğlu arasındaki yaş farkının ne olduğu belli değilse de hayatının baharında olanlarla kışını yaşayanların ilişkileri zengin, mutlu, eski köle eşlerden daha sık rastlanan bir gerçeklikti.[53] Kadınlara erişim seçkin erkeklerin ayrıcalık ve haklarının esaslarından biriydi. Fuad Paşa'nın 1860'ların ortasına kadar yabancı misafirleri ağırladığı yalıda, hepsi de evin hanımının gözetiminde ama evin efendisi ve oğullarının bir ölçüde elinin altında çok sayıda cariye bulunuyordu. Erkeklerin kadınlarla ilişkileri, aslında, hem Osmanlı hem Batı âdetleri çerçevesinde en yüksek standartları tutturmuş olabilir. Yine de yabancı kadının yönetici sınıfın kullanımı için esir edilmesi aşırı derecede bağımlı cinsiyetin açık ilanıydı. 19. yüzyılda erkekler arası ilişkilerde, erkeklerin bir efendisinin olması fikri olumlu çağrışımlarını giderek yitiriyordu. Ne var ki kadınlar söz konusu olduğunda kadınların köleliğinin ve ataerkil hanenin yerli yerinde kalması, kadınlara efendilik edilmesinin normalliğine dair bir savunuydu.

Köle sahipliği özgür kadınlar ve sınıfsal konum kadar, erkeklerin hâkimiyeti ve hevesleriyle de ilgiliydi. Seçkin kadınların gözetimi ve köle kadınların emeği arasındaki ara yüzey, erkeklerin

başı çektiği toplumsal hiyerarşilere kadınların da girmelerini ve bu hiyerarşilerin oluşumuna ve devamına katkıda bulunmalarını sağlayan ilişkisel hâkimiyetin izlerini taşır. Fuad Paşa'nın ölümünden sonra dul eşi soylu köle tacirlerinin en önemlilerinden biri haline geldi, birkaç yıl boyunca hayli para getiren bu işi sürdürdü.[55] Tanzimat dönemi triumvirasının[56] üçüncüsü olan Âli Paşa'nın (ölümü 1871) eşi de besbelli ki köle ticaretine faal olarak katılıyordu. Seçkin hanımların köle ticaretinde faal bir rol almaları onlara bağımsız bir gelir sağlıyordu ama bu dolaysız ekonomik getirinin diğer kazançların yanında ikinci planda kaldığı düşünülebilir. Kendi kadın köleleriyle yönetici sınıftan isimler arasında evliliklere aracılık eden kadınlar muhtemelen daha kamusal başka alanlarda iktidardan dışlanmış olmalarını telafi ediyorlardı. Ama bir evliliğin hamisi olmanın, kölenin eski sahibi (hatta olası mirasçısı) olarak onunla devam eden yakınlığın yarattığı toplumsal alan güçlü bir paralel kadın evrenini desteklemekle kalmıyordu. Köle sahipliği seçkin kadınların toplumsal çevresini geliştirirken önde gelen hanelerin ve hiziplerin karar mercilerine önemli bir giriş noktasını da oluşturuyordu. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıldaki Batılı gözlemciler saraylıların yanı sıra seçkin hanımların da perde arkasında ne kadar fazla güç sahibi olduğuna şaşmışlardır. Bazılarının dediği üzere, "İç etek iktidarı sanılandan çok daha hatırı sayılır düzeydeydi." Azledilen ya da hapse düşen akrabalar adına yapılan kadınsı ricalar dışında, birçok yetkili terfilerini (ya da azillerini) "iç etek iktidarı"na borçluydu.[57]

Aynı sınıftan erkeklere nazaran kadınlar dezavantajlı olsalar da, seçkin hanımlar (genel olarak zengin ya da yüksek statüdeki kadınlar) alt düzeylerdeki erkeklere ve tabii ki alt düzeylerdeki ya da bağımlı kadınlara nazaran daha avantajlıydılar. Toplumsal yükselme ve ayrıcalıklar kapalı biçimde korunan şeyler olmaktan çok, elde edilebilir vasıflardı. Ne var ki çoğu köle, sahiplerinin himayesi olmadan elit statüsüne erişemiyordu. Olağan esir statüsünün üstüne çıkma fırsatı bulmuş kadınlar diğer kadınların işlerini denetleme fırsatına sahip oluyordu. Zengin özgür kadınlar, özellikle de saraylı kadınlar en baştan yetki ve güç sahibiydi. Sultan II.

Mahmud'un bildiğinden şaşmayan ablası Esma Sultan için, erkek doğmuş olsaydı, kendisi yerine onun padişah olacağını söylediği biliniyordu.[58] Esma padişah olmamıştı ama kardeşinin sırdaşıydı, onun bağımlı kadınların üretken emeğini ve doğurganlığını kullanma becerisine ortak oluyordu.[59] Kardeşine cariyeler bulmak bu tür faaliyetlerinden biriydi. Onun ve diğer saray kadınlarının 18. ve 19. yüzyıllarda hükmettiği birçok saray, kadın ve erkek köle emeğiyle işliyordu, erkek köleler değil ama kadın köleler güç sahibi insanlara evlilik hediyesi olarak sunulmak üzere el altındaydı.[60]

Esma ve hanedanın diğer kadınları, özellikle de hanedan kanını taşıyan hanım sultanlar işçi sınıfından özgür kadınlarla onların gözetimi altındaki kadın köleler arasında patlak verebilecek mutfak savaşlarından korunuyorlardı. Yine de saray ve konaklarda kadınların kadınlara şiddet uygulamasına rastlanabiliyordu. Böyle gelişmeler olduğunda sınıf ve statü, cezaları hafifletici bir sebep oluyordu. 1817-1818'de meydana gelen, üst düzey isimlerin karıştığı böyle bir olay başka şeylerin yanı sıra statü ve bağlantı sahibi olmanın avantajlarına dikkat çeker. O tarihte bu olay Mekkizadelerin şanına hoş olmayan bir gölge düşürmüştü, zira olayın sorumlusu merhum Şeyhülislam Mekki Mehmed'in kızı, yani o sıralarda yeni şeyhülislam olmaya hazırlanan Mekkizade Mustafa'nın kız kardeşiydi. Yeni şeyhülislamın kız kardeşinin başına gelen olay bir başka cariye hikâyesiydi ama köle sahipleri korunmasız tacirler değil de, soyluların kızları olduğundan olağandışı bir hikâyeydi.

Vakanüvislerin çoğu Mekki Mehmed'in kızını ismiyle belirtmemiştir.[61] Bu hanımdan genellikle şifreli bir dil kullanılarak Mekki'nin kızı diye ya da kimin eşi olduğu belirtilerek bahsedilmiştir. Kadın aslında, namlı Damadzade Murad'ın çok sayıdaki oğlundan biri olan, eski Bursa kadısı Arif Mehmed'in eşiydi. Başka yerlerdeyse kendisinden Lebibe Hanım diye bahsedilmiştir. Lebibe Hanım'ın adı ilk kez, önde gelen bir başka yetkilinin, bir zamanlar hariciye nezaretinin ilk nüvesi sayılabilecek reisülküttablık makamında da bulunmuş, o dönemde çoktan vefat etmiş vakanüvis Ahmed Vasıf Efendi'nin (ölümü 1806) kızı Züleyha Hanım'la ilişkisi yüzünden kötüye çıkmıştır. Birbirlerine komşu

olan bu hanımlar, Lebibe'nin evinde Lebibe'nin cariyesi tarafından uygunsuz vaziyette görülmüştü. Cariye ikisini azarlayıp ilişkilerini ifşa etmekle tehdit edince, Lebibe Züleyha'nın yardımıyla ya da yardımı olmaksızın kadını almış, kafasını kazımış, onu iç çamaşırlarıyla cüzzamhaneye göndermişti. Kadınlar muhtemelen kölenin bir daha sesinin soluğunun çıkmayacağını umuyorlardı. Büyük ihtimalle de bu saldırıda burada bahsedildiğinden daha fazla şiddet uygulanmış, meselenin duyulmaması için daha fazla para sarf edilmişti.

Lebibe ve Züleyha'nın talihsizliğine bakın ki bu tezgâh başarısızlığa uğradı ve konu yetkili makamların önüne geldi. İki kadın, cariyenin hakkından gelememişlerdi; onu derdest edip evden bir kayığa bindirmişler, sonra da başka kimseyi suç ortağı etmeksizin kayıkla Üsküdar'a [Miskinler Tekkesi diye bilinen cüzzamhane Üsküdar'daydı – ed.n.] geçirmişlerdi. Bu olay Sultan II. Mahmud'un kulağına gitmeden önce muhtemelen şehirde duyulmuştu. İki kadın hatırı sayılır bir yüzkarasıyla taşrada başka yerlere gönderildi. Lebibe'nin iki kat gözden düşen kocası Arif Mehmed, "bu ihanet-i fahişesinden naşi" suçlu bulunan karısıyla birlikte sürgün edildi. İhanet veya değil, birkaç ay içinde kadınların pişmanlıklarını beyan etmesi ve Lebibe'nin ağabeyi Mekkizade Mustafa'nın 1818 başında ilk kez şeyhülislam olduktan sonra devreye girmesi sayesinde olaya karışan herkes affedildi.[62]

Bu olay bir kölenin dünyasını anında altüst edebilecek emniyetsizliği ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda daha geniş anlamda adaletle ilgili spekülasyonlara da davetiye çıkarmaktadır. Köleleri korumaya yönelik sistem bazı bakımlardan işlemiştir. Kölelerine zalimce davrananlar bulunup cezalandırılmıştır. Yine de olayın kokusu 1817'nin sonlarında, 1818'in başlarında, kadınlara yönelik lüks tüketim karşıtı yasaların çıkarıldığı, azınlıklar üzerindeki denetimlerin sıkılaştırıldığı, cezaların ağırlaştırıldığı bir dönemde çıkmıştır. Bu yıllar Osmanlıların Arabistan'daki püriten Vahhabilere karşı savaşlarının da zirveye tırmandığı yıllardı. Mekkizade şeyhülislam olarak bu harekete ve yenilgiye uğramış Suudi liderliğine karşı Sultan II. Mahmud'a çok değerli bir dini destek sunacaktı.[63]

Züleyha-Lebibe vakasında dikkatimizi çeken şey gammaz cariyeye (tabii gammaz denebilirse) verilen çirkin ceza değildir. Daha ziyade Sultan II. Mahmud'un kendi tabiriyle "ihanet-i fahişe"den[64] suçlu bulunan kişilere verilen hafif cezadır. Giyim kuşamla ilgili kuralları ihlal eden daha alt seviyedeki kadın ve erkekler falaka, hapis ya da daha kötü cezalara maruz kalıyorlardı. Ayrıcalıklıların sultanlarına karşı işledikleri hatalar, onun hakkında yaptıkları boşboğazlıklar idamla cezalandırılabiliyordu. Ne var ki ayrıcalıklılar toplumsal bakımdan kendilerinin altında olanlara karşı hata işlediklerinde, hafif bir cezaya çarptırıldıklarına bile nadiren rastlanıyordu.[65] Tanzimat'ın eşitleyici düzenlemeleri ve politikaları sayesinde askeri-reaya ayrımının kapanmaya başlaması sonrasında bile, seçkin çıkar sahiplerinin ve seçkinlerin eteğine yanaşmış olanların unvan sahibi olmaktan ileri gelen kazançtan ve askeri üstünlükten vazgeçmeye gönülsüz olmalarında şaşılacak bir şey yoktur.

Hiç kuşku yok ki Fuad Paşa'nın, geleneksel toplumu yönetici ile yönetilen arasında keskin bir biçimde bölünmüş olarak tanımlaması tarihsel gerçekliğe dair yanlış bir tablo çiziyordu.[66] Yine de yönetici kesimlerin dünya görüşünü yanlış ifade ettiği söylenemez. Tanzimat'ın mimarları yeni bir düzene, daha kapsayıcı bir toplumsal hayale bağlıydılar ama bunu toplumsal hiyerarşinin elitist, ataerkil niteliğini bozmak pahasına yapmak niyetinde değillerdi. Daha mutlakiyetçi siyasi rakipleriyle bu bakımdan bir süreklilik gösteriyorlar[67] ama mutlakiyetçilerin tebaadan bekledikleri berbat el pençe divan durma tavrına onlar kadar rağbet etmiyorlardı.[68] Bu durumda taşradaki Osmanlı yetkilileri arasındaki güçlü ilişkiler ve onların köle sahibi, özellikle de kadın köle sahibi olma eğilimlerinin hatırlatılması o kadar da şaşırtıcı gelmemelidir. 19. yüzyılda köle eşler, tercihen Çerkes ve Gürcü cariyeler sayesinde sağlanan toplumsal üreme, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki toplumsal mesafeyi artırmıştı. En azından yönetici sınıfın bazı kesimlerinde bu mesafe sadece egemen erkeklerin çok sayıda kadına erişimiyle değil, eş seçimlerinde etnik seçicilikle de vurgulanıyordu. Eş seçimi stratejileri etnik bir renk gösterse de göstermese de (örneğin Kuzey Afrika'da Arapların, İstanbul'da Türkler ve

Kürtlerin, Anadolulların beğenilmemesi), kadın köleler yönetici unsurlara kendilerini çoğaltabilecekleri bir "toplumsal tür" sunuyordu.[69] Köleliğin savunucuları argümanlarını kadınların köleliği, cariyelik ve hane üzerine kurarken, bunu sadece bu kategoriler ılımlı olduğu gerekçesiyle yapmamışlardı. Kadınların köleliğine atıfta bulunmuşlardı, çünkü Osmanlı'da kölelik kadın kölelik temeline dayanıyordu. Erkek askeri köleler, tarımsal köleler, hadımlar, her türden uşak gelip geçmişti. Hatta birçok yerde tamamen ortadan kaybolmuşlardı. Ama hizmetçi ve cariye olarak kadın köleler için aynı durum söz konusu değildi, imparatorluk son buluncaya kadar da söz konusu olmamıştı.

Yönetim ritüelleri ve toplumsal pratikte süreklilik, Tanzimat dönemi boyunca yakından önem verilen bir değer oldu. Ne var ki tek tip bir biçimde uygulanmaktan uzaktı. Devletin, erkeklerin giyim kuşamının kendi Batılılaşma yolunu izlemesine izin verirken, kadınların giyim kuşamını dondurma yönündeki çabaları süreklilik ve geleneğin İslami değerler olarak ayrımcı bir biçimde kullanıldığını düşündürmektedir. Kölelik de sürekliliğe benzer şekilde boyun eğilmesiyle ayakta tutuluyordu. Ne var ki kadınların köleliğinin, özellikle de seçkinlerin güdümündeki harem köleliğinin korunması sadece zamansızlığın kuvvetinden ve cazibesinden istifade etmiyordu. Hiç kuşku yok ki kadınların köleliği ataerkil hanelerin ve eril otoritenin hizmetinde bir metafordu. Ama aynı zamanda gerçekliğe dayanan bir toplumsal ilişkiydi. Köle sahibi olmak toplumsal hiyerarşinin ve bu hiyerarşiyi ayakta tutan monarşik geleneğin canlı bir kanıtıydı. Aslına bakılırsa köleliğin değeri, Osmanlı yönetiminin, bizatihi egemenliğinin çok büyük bir tehlike altında olduğu bir dönemde, her türden otorite ilişkisiyle bağlantılandırılabilmesinde yatıyordu.

NOTLAR

I İMPARATORLUK VE HÂKİMİYET
(Sayfa 1-26)

1 IstM 2/184, fol. 150a (1156/1743).

2 J.H.A. Ubicini, *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire* . . . (1856; yeniden basım, New York, 1973), 1:24'te verilen rakamlara göre erkeklerin kadınlara oranı 1844'te beşe dörttü.

3 Tahrirlerde zaman zaman hane reisi olan kadınlar da –genellikle dullar– kaydedilirdi.

4 19. yüzyılda İstanbul'un nüfusu ve göç örüntüleriyle ilgili olarak bkz. Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family, and Fertility, 1880-1940* (Cambridge, U.K., 1991), 24-25; 1885'teki (hatalı) nüfus sayımına göre şehrin nüfusu 873.565'ti (192). Ayrıca bkz. Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:24; Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison, Wisconsin, 1985).

5 18. yüzyıl sonundaki bu süreçler hakkında bkz. Betül Başaran, "Remaking the Gate of Felicity: Policing, Migration, and Social Control in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789-1793", doktora tezi, University of Chicago, 2006.

6 David Warren Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870* (Cambridge, U.K., 1998), 97.

7 *EI*², "Istanbul" maddesi, Halil İnalcık, özellikle s. 242-243; yeniçerilerin tarihteki ve tarihyazımındaki sosyal bağlantıları ve paradokslarının bir analizi için bkz. Cemal Kafadar, "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?", Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, ed., *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz* (Madison, Wis., 2007), 113-134.

8 Donald Quataert, "Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730-1826", Donald Quataert, ed., *Workers, Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire, 1730-1914* (İstanbul, 1993).

9 Madeline C. Zilfi, "The *İlmiye* Registers and the Ottoman Medrese System Prior to the Tanzimat", J.-L. Bacqué-Grammont ve P. Dumont, ed., *Collection Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* (Louvain, 1983), 309-327.

10 Özellikle 18. yüzyılda eğitimle ilgili sıkıntılar hakkında bkz. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid* (İstanbul, 1282/1865), 4:47-51; Küçük Çelebizade İsmail Asım, *Tarih-i Asım*, c. 6, Raşid, *Tarih-i Raşid*, 603-605; Tatarcık Abdullah, "Nizam-ı Devlet hakkında Mütalaat", *TOEM*, no. 41 (1332/1916-1917), 272-273.

11 Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961): 63-96; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (1962; yeniden basım, Syracuse, N.Y., 2000), 216-218.

12 Abdullah Saydam, "Kamu Hizmeti Yaptırma ve Suçu Önleme Yöntemi Olarak Osmanlılarda Kefâlet Usûlü", Kemal Çiçek ve Abdullah Saydam, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyyet* (Trabzon, 1998), 98-115; Tahsin Özcan, "Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", *Marife* 1, no. 1 (2001):

129-151; *EI*², "Kafala" maddesi, Y. Linant de Bellefonds; Ferdan Ergut, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği* (İstanbul, 2004), 48-54, 86-104.

13 "Devlet gibi görme" ifadesi şuradan alınmıştır: James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, Connecticut, 1998).

14 Madeline C. Zilfi, "A *Medrese* for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century", *JAOS* 113, no. 2 (1993): 190-191.

15 Nora Şeni'nin önemli çalışması, "Ville ottomane et représentation du corps féminin", *Les Temps Modernes* 41 (1984): 66-95, "kamusal" alanın aslında hükümdarın bir uzantısı olarak tasavvur edildiğini savunur.

16 Bkz. Hakan T. Karateke ve Maurus Reinkowski, ed., *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* içindeki giriş yazısı ve makaleler (Leiden, 2005); ayrıca bkz. Zilfi, "A *Medrese* for the Palace", 184-191.

17 Sünni-Şii ayrımının önemini korumasının bir kanıtı olarak Osmanlıların Sünni-Şii evliliklerini yasaklaması hakkında bkz. Karen M. Kern, "The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies", doktora tezi, Columbia University, 1999; bu konuyla ilgili olarak ve kölelik pratikleriyle ilgili Osmanlı-Şii ilişkilerindeki muğlaklıklar hakkında bkz. bu kitapta 4. Bölüm.

18 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, California, 1995), 79-80; Frederick M. Denny, *Islam and the Muslim Community* (San Francisco, 1987), 11; Khaled Abou El-Fadl, "The Use and Abuse of 'Holy War'", James Turner Johnson'ın *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* adlı kitabının değerlendirilmesi, Carnegie Council Resource Library, http://www/cceia.org/viewMedia.php/prmID/216 adresinde; daha iki başlı bir görüş için bkz. Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, "Ottoman Attitudes toward Peace Making: The Karlowitz Case", *Der Islam* 51 (1974): 131-137; Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers* (New York, 2000), 486-487.

19 Virginia H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783* (Leiden, 1995), 195-200; klasik varsayımların kullanımlarının değişmesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *IJMES* 25 (1993): 53-69.

20 Dinsel özerkliğin işleyişi ve sınırlamalarına giriş niteliğinde bir çalışma için bkz. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York, 1982); ayrıca bkz. Molly Greene, ed., *Minorities in the Ottoman Empire* (Princeton, New Jersey, 2005); Daniel Goffman, "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century", *New Perspectives on Turkey* 11 (1994): 135-158.

21 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York, 1989), 41-43.

22 Bu çalışmanın odaklandığı yüzyıllarda askeriler hemen her zaman Müslümandı ama durum her zaman da böyle değildi; bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (Londra, 1973), 69-114; İ. Metin Kunt, "Transformation of *Zimmi* into *Askerî*", Braude ve Lewis, *Christians and Jews*, 1:55-67.

23 Mardin, *Genesis*, 95-102; Gottfried Hagen, "Legitimacy and World Order", Karateke ve Reinkowski, *Legitimizing the Order*, 65-66. Kesin anlamda devlet memuru olmayan ama muafiyetlerden yararlanan, devletten ücret alan ve askeri konumundaki bireyler arasında Hz. Muhammed'in soyundan gelenler de vardı, gerçi böyle biri orduda görevli olduğu ya da ulemadan olduğu için de askeri olabilir.

24 Aktaran Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, U.K., 1986-), 1:384.

25 Halil İnalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu", *Belleten* 23 (1960): 575-610; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* (Ankara, 1963), 55.

26 Sadrazam (Mehmed) Fuad Paşa'ya (ölümü 1869) atfedilir, [Grégoire] Aristarchi Bey, *Législation ottomane, ou, recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire Ottoman* (İstanbul, 1873-1888), 2:25, aktaran Gökçen Alpkaya, "Tanzimat'ın 'Daha Az Eşit' Unsurları: Kadınlar ve Köleler", *OTAM* 1, no. 1 (Haziran 1990). Fuad Paşa imparatorluğun siyasal düzenini, 19. yüzyılda uygulamaya konan reformlar öncesindeki haliyle betimlemeye çalışıyordu.

27 Ogier Ghislen de Busbecq, *Turkish Letters* (Londra, 2001), 39.

28 Vergi muafiyetlerinin ve askeri statüsünün tanınmasının istisnaları ve muğlak yönleri hakkında bkz. Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntâb in the Seventeenth Century* (Leiden, 2007), 63-76.

29 Zuhuri Danışman, ed., *Koçi Bey Risalesi* (İstanbul, 1972), 7.

30 Rifaat Abou Hadj [Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj], "The Ottoman Nasihatname as a Discourse over 'Morality'", Abdeljelil Temimi, ed., *Mélanges Robert Mantran* (Zaghouan, 1988), 26-28; aynı yazar, *Formation of the Modern State: the Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany, N.Y., 1991), 58.

31 Terim ve kullanımı için bkz. Colin Heywood, "A *Buyuruldu* of A.H. 1100/A.D. 1689 for the Dragomans of the English Embassy at Istanbul", Çiğdem Balım-Harding ve Colin Imber, ed., *The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis* (İstanbul, 2000), 125-144. Özel muafiyetler için bkz. Canbakal, *Society and Politics*, 63-68; Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collecting and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1550-1660* (Leiden, 1996), 83.

32 Bu rollerle ilgili örnekler ve anlaşmazlıklar hakkında bkz. Osman Yıldırım, Vahdettin Atik ve diğ., ed., *83 Numaralı Mühimme Defteri (1036-1037/1626-1628): Özet, Transkripsiyon, İndeks ve Tıpkıbasım* (Ankara, 2001), 18, 23-24, 81-82; ayrıca bkz. Charles White, *Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks in 1844* (Londra, 1846), 1:24; Halil İnalcık ve Donald Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge, U.K., 1994), 660-661; Gülnihâl Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, 1839-1914* (Ankara, 1989), 23.

33 H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West* (Londra, 1950-1957), 1, 1:168-173.

34 Maurits H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century* (Leiden, 2005), 94-98, 112-115; *EI*², "Imtiyâzât – The Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık; Salahi R. Sonyel, "The Protégé System in the Ottoman Empire", *Journal of Islamic Studies* 2 (1991): 56-66; Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York, 1996), 92-97.

35 Bkz. bu kitapta 4. Bölüm.

36 Kanuni Sultan Süleyman, *Divan-ı Muhibbi* (İstanbul, 1308/1890-1891), 4, gerçi köle yerine daha nazik bir terim olan "bende" kullanılmıştır. Sultan I. Abdülhamid'in 18. yüzyılda benzer bir kullanımı için bkz. M[ustafa] Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara, 1980), 109. Başka bir örnek için bkz. Talat S. Halman, *Suleyman the Magnificent Poet* (İstanbul, 1987), 30, 73. Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham, N.C., 2005), 140-144, Osmanlı şiirinde ve yüksek edebiyatında bu tür kullanımlara ilişkin genel bir tartışma sunar.

37 Ron Shaham, "Masters, Their Freed Slaves, and the Waqf in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)", *JESHO* 43, no. 2 (2000): 162-188.

38 Jön Türklerin "Bundan böyle fatihler ve kullar değil, hür insanlardan oluşan yeni bir millet olacağız" açıklamasında da görüldüğü üzere, yöneticiler ve yönetilenlerin kesin terimlerle temsil edilmesi siyasal retorikte tekrar eden bir temaydı; aktaran Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, New Jersey, 1957), 93, John Macdonald'ın kaleme aldığı bir rapora atıfta bulunulur (*Turkey and the Eastern Question*).

39 Bkz. M[ihail] Guboglu, *Paleografia şi Diplomatica Turco-Osmana: Studiu şi Album* (Bükreş, 1958), 133 ve 167, fasikül 8. Karş. biraz farklı bir biçimde yorumlayan İnalcık, *Ottoman Empire*, 41.

40 Bu konunun ve otoriter söylemin incelenmesi hakkında bkz. Gilles Veinstein, "La voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique", Gilles Veinstein, ed., *Soliman le Magnifique et son temps* (Paris, 1992), 127-144.

41 Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul, 1951-1966), 1:74-75. Ayrıca bkz. İ. Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York, 1983), 41-42, "sultanın erkek kölesi" anlamında "kul" sözcüğünün kullanımı hakkında.

42 Madeline C. Zilfi, "Muslim Women in the Early Modern Era", Suraiya N. Faroqhi, ed., *The Cambridge History of Turkey* (Cambridge, U.K., 2006), 3:226-255; Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York, 1993), 84, 179. Kadınların toplumdaki yeriyle ilgili yekpare bir İslami görüş mefhumunu yapıbozuma uğratma ihtiyacı üzerine bkz. Maya Shatzmiller, *Her Day in Court: Women's Property Rights in Fifteenth-Century Granada* (Cambridge, Massachussetts, 2007), 107-112, İslami tıbbi söylemin, kadınların cinsel ve hukuksal kişiliğiyle ilgili olarak İslami felsefi metinler ve Yunan tıbbi ve felsefi metinlerinden çok daha olumlu olduğunu savunur.

43 Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (New York, 1994), 115-118; *The Koran Interpreted*, çev., A.J. Arberry (New York, 1955), 33:32-33.

44 Ahmed Cevdet (Paşa), *Tarih-i Cevdet* (İstanbul, 1309/1891), 11:281; karş. Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Pest, 1827-1835), 7:317.

45 Sarah Atış, "Telling Tales in the Mirror of Culture: A Comparison of Aarne Tale Type 709, 'Snow White', and Eberhard-Boratav Tale Type 167, 'Nar Tanesi'", Türk Dil Kurumu, *3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996* (Ankara, 1999), 133-142; Mark Glazer, "Women Personages as Helpers in Turkish Folktales", İlhan Başgöz ve Mark Glazer, ed., *Studies in Turkish Folklore, in Honor of Pertev N. Boratav* (Bloomington, Indiana, 1978), 98-109; İhsan Kurt, "Atasözlerinde Aile", Ezel Erverdi, Hakkı Dursun Yıldız, İsmail Kara ve diğ., ed., *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (Ankara, 1992), 2:626-649.

46 Olwen Hufton, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe* (1995; yeniden basım, New York, 1998), 28-61, 348; Bonnie S. Anderson ve Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present* (1988; yeniden basım, New York, 2000), 1:27-51, 67-84, 431-444; Judith M. Bennett, "Misogyny, Popular Culture, and Women's Work", *History Workshop Journal* 31 (1991): 166-168.

47 Madeline C. Zilfi, "Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East", *Hawwa* 2, no. 1 (2004):1-33.

48 Bkz. Judith M. Bennett, "Women's History: A Study in Continuity and Change", *Women's History Review* 2, no. 2 (1993): 173-184; Pavla Miller, *Transformations of Patriarchy in the West, 1500-1900* (Bloomington, Indiana, 1998); bu konular ve genel olarak ataerkillik hakkında bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Oxford, 1986); ve bkz. bu kitabın 4. Bölüm'ü.

49 Kadınların hayatta geçtiği aşamalar ve güç kullanımıyla ilgili olarak bkz. Leslie P. Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden, 1997), 169-196.

50 Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2, no. 3 (1988): 274-290.

51 Ataerkil tiplere ilişkin tartışmada şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy"; Jeff Hearn, "From Hegemonic Masculinity to the Masculinity of Men", *Feminist Theory* 5, no. 1 (2004): 49-72; Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Oxford, 1990).

52 Hearn, "From Hegemonic Masculinity", 55-56. Weber ile diğerlerinin ataerkillik ve patrimonyalizm arasında yaptığı ayrımın sınırlılığı üzerine bkz. James A. Bill ve Robert Springborg, *Politics in the Middle East* (Boston, 1979), 151-152.

II DEĞİŞİM CEREYANLARI
(Sayfa 27-54)

1 Aktaran Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 12:158.

2 Aktaran Recai G. Okandan, *Âmme Hukukumuzun Ana Hatları* (İstanbul, 1957), 63.

3 Bu yıllarda Osmanlı ekonomisi için bkz. Mehmet Genç, "Ottoman Industry in the Eighteenth Century: General Framework, Characteristics and Main Trends", Donald Quataert, ed., *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500-1950* (Albany, New York, 1994), 59-86; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (Londra, 2005), 225-227. Ayrıca bkz. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (New York, 1980); Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century* (Albany, New York, 1988); Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, gözden geçirilmiş basım (Londra, 1993).

4 İki hükümdarlık hakkında bkz. Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807* (Cambridge, Massachusetts, 1971); Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, U.K., 1977), 1:217-279; Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, 2:1-54; ayrıca bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları* (Ankara, 1946); Yaşar Şahin Anıl ve Meltem Gencer, *Sultan İkinci Mahmut* (İstanbul, 2006); Erik J. Zürcher, *Turkey, A Modern History* (Londra, 1993), 23-51; Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923* (New York, 2005), 389-446.

5 Bkz. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, New Jersey, 1980), özellikle 132-50.

6 Yaşar Yücel, ed., *Kitâb-i Müstetâb* (Ankara, 1974), 8.

7 Finkel, *Osman's Dream,* 434-440.

8 Mehmed Said Pertev Paşa hakkında, bkz. Mardin, *Genesis*, 157-161; Pertev Paşa'nın ölümünü, kendilerini güvenceye almak isteyen devlet adamları silsilesinde bir dönüm noktası olarak görür.

9 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V.L. Ménage (Oxford, 1973), 264; Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge, U.K., 2005), 33; Karl K. Barbir, "One Marker of Ottomanism: Confiscation of Ottoman Officials' Estates", Tezcan ve Barbir, *Identity and Identity Formation*, 135-151 ve *EI²*, "Maliyye" maddesi, Carter V. Findley.

10 Sir Henry Grenville, *Observations sur l'état actuel de l'Empire Ottoman*, ed. Andrew S. Ehrenkreutz (Ann Arbor, Michigan, 1965), 46-47; [François] Baron de Tott, *Memoirs of Baron de Tott* (1785; yeniden basım, New York, 1973), 1, kısım 1:186-187; Ahmed Rasim, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi* (İstanbul, 1326-1330/1908-1912), 2:912; *İA*, "Râgıb Paşa" maddesi, Bekir Sıtkî Baykal; Norman Itzkowitz, "Mehmed Raghib Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir", doktora tezi, Princeton University, 1959. Bir zamanlar gözde olan Halil Hamid Paşa'nın düşüşü hakkında (1785'te infaz edilmiştir) bkz. Findley, *Bureaucratic Reform*, 102-103, 145-146; ayrıca bkz. Hasan Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi (Şam Valisi Vezir Süleyman Paşa Olayı)", *Osmanlı Araştırmaları* 12 (1992): 399-424. 16. ve 17. yüzyıldan örnekler için bkz. Klaus Röhrborn, "Konfiskation und Intermediäre Gewalten im Osmanischen Reich", *Der Islam* 55, no. 2 (1978): 345-351.

11 Özel mülkler ve el koymalarla ilgili olarak bkz. White, *Three Years*, 1:104-112; ayrıca bkz. Göçek, *Rise of the Bourgeoisie*, 92. Güvenilir mevkilere getirilen gayri müslimler için risk, hizmet ettikleri Müslüman yetkililer kadar büyüktü, bkz. örneğin Thomas Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831* (New York, 2001), 159-163.

12 Grenville, *Observations*, 45; Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:904, 912; Mardin, *Genesis*, 158.

13 Mardin, *Genesis*, 157.

14 Tanzimat dönemi hakkında Mardin, *Genesis*'in yanı sıra bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul, 1983); Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876,* ikinci basım (New York, 1973); Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge, U.K., 2000); *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile* (İstanbul, 1940); Zürcher, *Turkey*.

15 J.C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record,* gözden geçirilmiş ikinci basım (New Haven, Connecticut, 1975), 1:48.

16 Eşitlikçi reformların izlediği eşitsiz yola ilişkin bir tartışma için bkz. Carter V. Findley, "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", Braude ve Lewis, *Christians and Jews*, 1:340-368; ayrıca bkz. Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *AHR* 59 (1954): 844-864.

17 http://www.tbmm.gov.tr/kultur_sanat/yayinlar/yayin001/001_00_005.pdf. Ayrıca bkz. Hurewitz, *Middle East*, 1:65.

18 Şerif Mardin, "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *CSSH* 3, no. 3 (1961): 250-271.

19 Bu önlemler hakkında bkz. Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism: Trade, Investment, and Production, 1820-1913* (Cambridge, U.K., 1987), 18-21; serbest ticaretle ilgili makaleler için bkz. *New Perspectives on Turkey*, no. 7

(1992). Bölgesel farklılıklar için ayrıca bkz. Sarah Shields, "Take-Off into Self-Sustained Peripheralization: Foreign Trade, Regional Trade and Middle East Historians", *TSAB* 17, no. 1 (1993): 1-23.

20 John Gallagher ve Ronald Robinson, "The Imperialism of Free Trade", *Economic History Review*, 2. dizi, 6, no. 1 (1953): 1-15.

21 Edhem Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century* (Leiden, 1999), 259, Marie-Gabriel de Choiseul-Gouffier'den (ölümü 1817) alıntı; karş. *EI*², "İmtiyâzât – The Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık.

22 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York, 1998), 29, 63, 71.

23 Genç, "Ottoman Industry", 59-86; Eldem, *French Trade*, 268-269.

24 van den Boogert'in vurguladığı bir nokta, *The Capitulations*, 110-112; bkz. Ahmed Refik [Altınay], *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)* (İstanbul, 1930), 74-76. 19. yüzyılda, birçok yerde beratlıların sayısı katlanarak artmıştı; bkz. Göçek, *Rise of the Bourgeoisie*, 92-97; İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 838; Alexis Alexandris, "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912): A Contribution to Ottoman Historical Demography", Dimitri Gondicas ve Charles Issawi, ed., *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century* (Princeton, New Jersey, 1999), 69; Steven T. Rosenthal, *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul* (Westport, Connecticut, 1980), 25.

25 Okandan, *Âmme Hukukumuzun*, 63; Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:8-9.

26 Avigdor Levy, "The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-1839", *IJMES* 2 (1971): 21-39. II. Mahmud'un saltanatının askeri ve başka yönleri hakkında bkz. Shaw ve Shaw, *History of the Ottoman Empire*, 2:1-54; Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged* (Harlow, U.K., 2007), 343-398.

27 Eldem, *French Trade in Istanbul*, 34-70; İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 727-728, 732; Katsumi Fukusawa, *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille* (Paris, 1987).

28 Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle, Washington, 2007); Tülay Artan, "Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus", doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology, 1988. Kahire'de benzer örüntüler üzerine bkz. Nelly Hanna, *Habiter au Caire: La maison moyenne et ses habitants au XVIIe et XVIIIe siècles* (Kahire, 1991), 72-78; André Raymond, "The Residential Districts of Cairo's Elite in the Mamluk and Ottoman Periods (Fourteenth to Eighteenth Centuries)", Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, ed., *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (Cambridge, U.K., 1998), 207-223; André Raymond, "Architecture and Urban Development: Cairo during the Ottoman Period, 1517-1798", John Spagnolo, ed., *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective* (Reading, U.K., 1992), 211-227.

29 Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* (Ankara, 1988), 115 ("Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn").

30 Joel Shinder, "Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy, 1648-1750: A New Perspective", *JESHO* 16 (1973): 217-237; Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities", *SI* 16 (1962): 73-94; Madeline C. Zilfi, "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century", *JESHO* 26 (1983): 318-364.

31 Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 125-131; Röhrborn, "Konfiskation", 345-351; Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis, 1988), 113-115.

32 Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie* (Ankara, 1985), 13-19; Hasan Yüksel, "Vakfiyelere göre Osmanlı Toplumunda Aile", Erverdi, Yıldız ve Kara, *Sosyo-Kültürel Değişme*, 2:476-485; Margaret L. Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo* (Austin, Texas, 1999); Beshara Doumani, "Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800-1860", *CSSH* 40, no. 1 (1998): 11-12.

33 Ron Shaham, "Jews and the Sharīa Courts in Modern Egypt", *SI* 82 (1995): 124-125.

34 Aktaran Deniz A. Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies* 13, no. 2 (1987): 319; ayrıca bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, Connecticut, 1992), 128.

35 Kātib Chelebi [Kâtib Çelebi], *The Balance of Truth* [*Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk*], çev. Geoffrey L. Lewis (Londra, 1957). Grubun dinsel ve sosyoekonomik çıkarları hakkında bkz. Madeline C. Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *JNES* 45, no. 4 (1986): 251-269.

36 Kuran 3:100; Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction* (Cambridge, U.K., 2003); Zilfi, *Politics of Piety*, 137-138, 174-175; Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (Oxford, U.K., 2008), 115-119.

37 *EI²*, "Bid'a" maddesi, J. Robson; Muhammad Umar Memon, ed. ve çev., *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion* (Lahey, 1976).

38 Mustafa Naima, *Tarih-i Naima* (İstanbul, 1280/1863-1864), 6:226.

39 Kâtib Çelebi, *Balance of Truth*, 90; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, Tercüman 1001 Temel Eser Dizisi, İstanbul, 1980, 73.

40 Yenişehirli Abdullah, *Behcet el-Fetava ma Nukul* (İstanbul, 1266/1849), 551-552.

41 Onu alışılmış yaklaşımla kestirmeden *muhafazakâr* ve *yenilik karşıtı* olarak nitelemek, Birgili (Birgivi diye de bilinir) Mehmed ve İbn Teymiye ile ilişkilendirilen karmaşık ve çelişkili görüşlerin hakkını veremez. Bkz. *EI²*, "Ibn Taymiyya" maddesi, H. Laoust; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford, U.K., 1993); Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, U.K., 2001), 323-330; Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700* (Albany, New York, 2005); Zilfi, *Politics of Piety*, 131-132, 137, 143-146.

42 Çeşitli Kadızadeli faaliyetleri ve ittifakları hakkında bkz. Necati Öztürk, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qādīzāde Movement", doktora tezi, Edinburgh University, 1981; Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadızadelis: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire", doktora tezi, Princeton University, 1990; Zilfi, *Politics of Piety*, 138-181; Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 63-119 ve devamı.

43 Zilfi, *Politics of Piety*, 137. Nakşibendi tarikatının Müceddidi koluna ismini veren Ahmed Sirhindi'ye (ölümü 1624) atfedilen açıklamayla karş.: "Padişahların fazileti, tebaalarının faziletidir; yozlaşmaları tüm tebaalarını yozlaştırır." Aktaran Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *WI*, özel sayı, 22 (1982): 14.

44 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 81-118; Zilfi, *Politics of Piety*, 149-156.

45 Eremya Çelebi Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, ed. ve çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul, 1952), 45.

46 Barbara Flemming, "Die Vorwahhabitische Fitna im Osmanischen Kairo 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara, 1976), 55-65; Rudolph Peters, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo",

Nehemia Levtzion ve John O. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse, New York, 1987), 93-115; Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mısrī (1618-1694)", doktora tezi, Harvard University, 1999; Le Gall, *A Culture of Sufism*, 155; Barbara Rosenow von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulsī (ölümü 1143/1731)", doktora tezi, University of California, Berkeley, 1997, 80-102.

47 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger (1989; yeniden basım, Cambridge, Massachusetts, 1991), özellikle 1-27.

III KADINLAR VE KURALLARA BAĞLANMIŞ TOPLUM (Sayfa 55-114)

1 Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına*, 95.

2 Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in All Its Branches...* (Londra, 1733), 12. Bölüm.

3 Gottfried Keller, *Kleider Machen Leute* (Stuttgart, 1986). Ne var ki terzi sadık nişanlısı ve yetenekleri sayesinde kurtulmuştur.

4 Bu terim Lisa Golombek, "The Draped Universe of Islam"dan alınmıştır, Pricilla O. Soucek, ed., *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, (University Park, Pa., 1988), 25-38.

5 Sosyal ve ekonomik bir yatırım olarak konut sahibi olmanın göreli önemsizliği üzerine bkz. Doğan Kuban, *Istanbul: An Urban History* (İstanbul, 1996), 299-300.

6 Türkiye Cumhuriyeti ve İslam dünyasında Osmanlı İmparatorluğu sonrasında kurulan başka devletlerle 21. yüzyıla da taşınmıştır.

7 Bu konu hakkında bkz. Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", *OTAM* 1, no. 1 (1990): 117.

8 Örneğin fesin yanı sıra (bkz. bu kitapta 6. Bölüm) 19. yüzyılda popülerlik kazanan çarşafın tarihi de inişli çıkışlı olmuştur; bkz. R. Bulut, "İstanbul Kadınlarının Kıyafetleri ve II. Abdülhamid'in Çarşafı Yasaklaması", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, no. 48 (2001): 33-35; Fanny Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718-1918* (New York, 1986), 197-201.

9 Bu dönemde moda ve malzemelerin dolaşımı ve uluslararası olması şurada ayrıntılı olarak anlatılmıştır: Louise W. Mackie, "Ottoman Kaftans with an Italian Identity"; Charlotte Jirousek, "Ottoman Influences in Western Dress", Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, ed., *Ottoman Costumes: From Textiles to Identity* (Istanbul, 2004), 219-229 ve 231-251.

10 Bkz. Nureddin Sevin, *On Üç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine bir Bakış* (İstanbul, 1973), 102; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, gözden geçirilmiş ikinci basım (İstanbul, 1971-1972), 3:360; von Hammer, *Geschichte*, 7:54-55; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât* (Ankara, 1995), 742. Erken modern dönemde Osmanlı kadınlarının giysileri ve bunların yapımı hakkında bkz. Jennifer M. Scarce, *Women's Costume of the Near and Middle East* (Londra, 2003); özellikle 19. yüzyıldaki gelişmeler için bkz. Nancy Micklewright, "Public and Private for Ottoman Women of the Nineteenth Century", D. Fairchild Ruggles, ed., *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* (Albany, New York, 2000), 155-176.

11 *EI*², "Ghiyar" maddesi, M. Perlmann; "Hisba" maddesi, R. Mantran; "Libās" maddesi, N.A. Stillman ve Y. Stillman; Gideon Weigert, "A Note on the Muhtasib and Ahl al-Dhimma", *Der Islam* 75 (1998): 331-337. Ercan, "Osmanlı İmparatorluğunda", 118-119, buyurulan ayrımların hiyerarşik olmadığını ileri sürer, zira Müslümanlar da gayri müslim kıyafetleri giydikleri için cezalandırılabilirdi. Ne var ki, Şeyhülislam Ebussuud'un görüşleri bu gibi durumlarda Müslümanların hatalarını bir küfr emaresi olarak görürken, Hıristiyan ya da Yahudilerin ayrıcalıklarının çiğnendiğini dikkate almaz; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Hayatı* (İstanbul, 1972), 118. Ayrıca bkz. A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (Londra, 1970); Madeline C. Zilfi, "Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul", Donald Quataert, ed., *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922* (Albany, New York, 2000), 297-298.

12 19. yüzyıl başında Akka'da gayri müslimlere getirilen giyim sınırlamalarının ardındaki siyaset hakkında bkz. Philipp, *Acre*, 182-183.

13 İnşaatlarla ilgili ve giyim dışı başka kısıtlamalar hakkında bkz. Altınay, *Hicrî On İkinci*, 20, 83, 88-89; Ahmed Refik [Altınay], *Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255)* (İstanbul, 1932), 9; Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asr-i Hicri'de İstanbul Hayatı (961-1000)*, (İstanbul, 1333/1914-1915), 193-208; Rakım Ziyaoğlu, *Yorumlu İstanbul Kütüğü, 330-1983* (İstanbul, 1985), 323; Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler* (Ankara, 2001); Ercan, "Osmanlı İmparatorluğunda", 123; Necati Aktaş ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041/1042/1630-1631/1632)* (Ankara, 2002), 340-341.

14 19. yüzyıl sonunda İslam'dan ayrılmak suç olmaktan çıkarılıncaya dek İslam ve Müslümanlarla ilgili din değiştirme tek yönlü, İslam'a doğru işliyordu; İslam'dan çıkmak mümkün değildi. Sadece gayri müslimler arasındaki din değiştirme, kamu düzeni ya da başka baskılar devletin müdahalesini gerektirmiyorsa, Hıristiyan ve Yahudi makamlarının uğraştığı bir meseleydi. Hıristiyan ve Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar hakkında bkz. Ubicini, *Letters on Turkey*, 2:254-261; Robert Anhegger, "Osmanlı Devleti'nde Hiristiyanlar ve İç Tartışmaları", *Tarih ve Toplum* 8, no. 47 (Kasım 1987): 17-20; Marcus, *Middle East*, 47-48; Bruce A. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge, U.K., 2001).

15 Batılı ziyaretçilerin kılık kıyafetlerine ilişkin yasal düzenlemeler hakkında bkz. Matthew Elliot, "Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks", Faroqhi ve Neumann, *Ottoman Costumes*, 103-123.

16 Çiçek ve Saydam, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, özellikle 145-146; ayrıca Kemal Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharī'a Court Records", *Islam and Christian-Muslim Relations* 4, no. 1 (1993): 36-64; Traian Stoianovich, *Between East and West: The Balkan and Mediterranean Worlds* (New Rochelle, New York, 1992-1995), özellikle 2. cilt. Bilhassa Osmanlı Arap dünyasında giyim kuşamla ilgili yararlı bir tartışma ve bibliyografya için bkz. Yedida K. Stillman ve Nancy Micklewright, "Costume in the Middle East", *Middle East Studies Association Bulletin* 26, no. 1 (1992): 13-38. Isa Blumi, "Undressing the Albanian: Finding Social History in Ottoman Material Cultures", Faroqhi ve Neumann, *Ottoman Costumes*, 157-180, 19. yüzyıl sonlarında Arnavutluk topraklarında kılık kıyafetin kullanımıyla ilgili ilginç gözlemler sunar.

17 Bkz. Jacob R. Marcus, *The Jew in the Medieval World* (1938; yeniden basım, New York, 1974), 193; Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950* (New York, 2005), 187; Diane Owen Hughes, "Sumptuary Law

and Social Relations in Renaissance Italy", John Bossy, ed., *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West* (Cambridge, U.K., 1983), 84.

18 Marcus, *Middle East*, 115-118; Ruth Lamdan, *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the Sixteenth Century* (Leiden, 2000), 106-109.

19 Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına* 23-24, 97. Yeniçeriler ve başka askeri birlikler arasında suçlara ilişkin birincil ve ikincil kaynaklar burada sayılamayacak kadar fazladır. 17. yüzyıl ile 19. yüzyıl ortası arasında kentlerde suçlara ilişkin çalışmalar arasında şunlar yer alır: Eyal Ginio, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica* 30 (1998): 185-209; Abdul-Karim Rafeq, "Public Morality in 18th-Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990): 180-196; Dana Sajdi, "A Room of His Own: The 'History' of the Barber of Damascus (fl. 1762)", *Massachusetts Institute of Technology Electronic Journal of Middle East Studies* 4 (2004):19-35; Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden, 2004), 141, 195.

20 Alan Hunt, *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law* (New York, 1996), 28. Ayrıca bkz. Madeline C. Zilfi, "Whose Laws? Gendering the Ottoman Sumptuary Regime", Faroqhi ve Neumann, *Ottoman Costumes*, 125.

21 Aksan, *An Ottoman Statesman*, 164, Baron de Tott ile vezir arasındaki görüşme biraz farklı yorumlanmıştır; bkz. de Tott, *Memoirs*, 2, no. 1: 131.

22 Bkz. Hagen, "Legitimacy and World Order", 55-83; Boğaç A. Ergene, "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)", *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 52-87, adalet, meşruiyet ve tarihsel koşullara bağlı bir kavram olarak *nizam-ı âlem* hakkında.

23 Halil İnalcık, "Süleyman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969): 105-138. Ayrıca İ. Metin Kunt, "State and Sultan up to the Age of Süleyman: Frontier Principality to World Empire" ve Christine Woodhead, "Perspectives on Süleyman", Kunt ve Woodhead, *Süleyman the Magnificent*, 28, 166.

24 Nejdet Ertuğ, *Osmanlı Döneminde İstanbul Deniz Ulaşımı ve Kayıkçılar* (Ankara, 2001). Özel durumlar için bkz. Altınay, *Onuncu*, 59-60; Reşat Ekrem Koçu, *Osmanlı Tarihinde Yasaklar* (İstanbul, 1950), 30, 1752'de kadınların araba kiralaması hakkında. Akıl sağlığından kuşku duyulan Sultan İbrahim'in (1640-1648) getirdiği araba yasağı kent içindeki trafiğe yönelikti ve kadınların ulaşımından ziyade kendi rahatına yönelikti; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1973), 3:226.

25 A. Faruk Meyân, çev., *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi* (İstanbul, 1977), 259. Bkz. Arberry, *Koran Interpreted*, 24:31, Kuran'ın mahremle ilgili kuralları hakkında.

26 Bu söz Hz. Muhammed'e atfedilen ve *Birgivî Vasiyetnâmesi*'nde bu şekilde alıntılanan bir hadistir, 259.

27 Altınay, *Onuncu*, 57-58. Bu çalışmada "polis" sözcüğü, modern öncesi dönemde kanunu uygulamakla görevli memurları ifade etmek için kullanılmıştır; sivil bir polis kuvvetinin gelişimi hakkında bkz. Ergut, *Modern Devlet ve Polis*.

28 İsimsiz, "Kadın-I", *Tarih ve Toplum* (1984): 37, 39, Ramazan 1263/Ağustos 1847 ve Muharrem 1278/Ağustos 1861'de getirilen yasaklar hakkında.

29 Zillah R. Eisenstein, *The Female Body and the Law* (Berkeley, California, 1988), 222.

30 Mohsen Kadivar, "An Introduction to the Public and Private Debate in Islam", *Social Research* 70, no. 3 (2003): 659-680; Roy Mottahedeh ve Kristen Stilt, "Public and Private as Viewed through the Work of the *Muhtasib*", *Social Research* 70, no. 3 (2003): 735-748; Maribel Fierro, "Idra'ü l-Hudūd bi-l-Shubuhāt: When Lawful Violence Meets Doubt", *Hawwa* 5 (2007): 228.

31 Émile Durkheim, *Émile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*, ed. Robert N. Bellah (Chicago, 1973); Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York, 1994).

32 Bu tür programların kolaylaştırdığı, toplumun okunabilirliği hakkında bkz. Scott, *Seeing Like a State*, 78. Bu sayfalardaki tartışmada tüketimcilik ve statüye ilişkin önemli çalışmalardan da yararlanılmıştır, bunlar arasında şunlar sayılabilir: Mary Douglas ve Baron Isherwood, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption* (1979; yeniden basım, Londra, 1996); Hunt, *Governance of the Consuming Passions*; Alan Hunt, *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation* (Cambridge, U.K., 1999); Daniel Roche, *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the "Ancien Régime"*, çev. J. Birrell (Cambridge, U.K., 1994); Hughes, "Sumptuary Law", 69-99.

33 Douglas ve Isherwood, *World of Goods*, 21.

34 Örneğin bir yanda Kalaylıkoz Ahmed ve Daltaban Mustafa ile öte yanda Amcazade (Köprülü) Hüseyin arasında önemli farklar vardı; bkz. Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde*, 742, 745; von Hammer, *Geschichte*, 7:54-55, 107-113; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 3:50, 487. Ayrıca Fransızların bu gibi farklılıklar hakkındaki raporları için bkz. Eldem, *French Trade*, 231-232.

35 Altınay, *Hicrî On İkinci*, 86-88. III. Ahmed'in (1703-1730) saltanatı ve son sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın görev dönemi hakkında (1718-1730) bkz. Ahmet Refik [Altınay], *Lâle Devri* (Ankara, 1973); Berkes, *Development of Secularism*; M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)* (İstanbul, 1958); Ahmet Ö. Evin, "The Tulip Age and the Definitions of 'Westernization'", Osman Okyar ve Halil İnalcık, ed., *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* (Ankara, 1980), 131-145; Madeline C. Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730", Amira El Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, New York, 1996), 290-303.

36 Hunt, *Governing Morals*, 18-20.

37 Bu dönemde İstanbul'daki toplumsal suçlar ve suç eğilimi hakkında bkz. Başaran, "Remaking the Gate of Felicity" ve Osman Köse, "XVIII. Yüzyıl Sonları Rus ve Avusturya Savaşları esnasında Osmanlı Devletinde bir Uygulama: İstanbul'da İçki ve Fuhuş Yasağı", *Turkish Studies/Türkoloji Dergisi* 2, no. 1 (2007): 104-123.

38 Daha sonraki bir dönem için bkz. Bedri Gencer, "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)", *New Perspectives on Turkey* 30 (2004): 115-154.

39 Mustafa Sami, Hüseyin Şakir, Mehmed Subhi, *Tarih-i Sami ve Şakir ve Subhi* (İstanbul, 1198/1783), 34.

40 Mehmed Hâkim, "Hâkim Tarihi", İstanbul, TKS, Bagdat no. 231 (bundan sonra B231), fol. 234b.

41 Ahmet Kal'a ve diğ., ed., *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi 1* (İstanbul, 1997), 184-185, 227-228, 347-348; Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, ed. M. Ali Beyhan (Ankara, 2003), 1:97.

42 Madeline C. Zilfi, "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography", *Journal of Turkish Studies* 1 (1977): 157-174; Zilfi, "Elite Circulation", 318-364.

43 Kadı mahkemelerinin kayıtlarında, loncalarda birçoğu dinsel görüşlere karşı bu gibi çok sayıda tartışma karşımıza çıkar; 18. yüzyıl için bkz. IstM 1/25, fol. 2bff., 79a-79b, 101a-101b, 104b-106a, 111a; 1/32, no. 39; 2/178, 3b, 5a.

44 Sevin, *On Üç Asırlık*, 120; Necdet Sakaoğlu, "Osmanlı Giyim Kuşamı ve 'Elbise-i Osmaniyye'", *Tarih ve Toplum* 8, no. 47 (1987): 38/294.

45 Émile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Paris, 1938-1943), 2:424-428.

46 Bkz. Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler* 2 (1965): 49-145.

47 Walter L. Wright, *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors* (1935; yeniden basım, Westport, Connecticut, 1971), 76; Ergene, "On Ottoman Justice", 82-83; Hagen, "Legitimacy and World Order", 55-83.

48 Zilfi, "Kadızadelis", 251-274; Katib Çelebi, *Balance of Truth*; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21 (1979-1983): 208-225.

49 E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (1900-1909; yeniden basım, Londra, 1958-1967), 3:216; Günay Kut, "Veysi'nin Divanında Bulunmayan bir Kasidesi Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* (1970), 172-173; Heinrich Friedrich von Diez, ed. ve çev., *Ermahnung an Islambol, oder Strafgedicht des turkischen Dichters Uweissi uber die Ausartung der Osmanen* (Berlin, 1811), 9; karş. [Hatibzade Abdullatif] Latifi, *Evsaf-i İstanbul*, ed. Nermin Süner [Pekin] (İstanbul, 1977), İstanbul'un hastalıklarının 16. yüzyıldaki bir versiyonu hakkında.

50 Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley, California, 2003); Finkel, *Osman's Dream*, 196-205.

51 Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 3:216; Kut, "Veysi'nin", 173; Diez, *Ermahnung*, 13.

52 İmparatorluk siyasetindeki etnik rekabet hakkında bkz. Metin Kunt, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *IJMES* 5 (1974): 233-239; ayrıca bkz. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli, 1541-1600* (Princeton, New Jersey, 1986), 154-159, 253-257, 16. yüzyıl sonunda etnisite ve coğrafya arasındaki kesişmeler hakkında.

53 Tunca Kortantamer, "17. Yüzyıl Şairi Atayi'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü", *TID* 1 (1983): 64; ayrıca bkz. Hatice Aynur, "Ottoman Literature", Faroqhi, *Cambridge History of Turkey*, 3:496.

54 Ahmet Refik [Altınay], *Felâket Seneleri* (İstanbul: 1332/1916-1917); Pavet de Courteille, *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair* (Paris, 1857); Tunca Kortantamer, "Nabi'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu Eleştirisi", *TID* 2 (1984): 83-116.

55 Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 3:217; Kut, "Veysi'nin", 172; Diez, *Ermahnung*, 15.

56 İstanbul ve imparatorluğa ilişkin eleştirilerin uzun tarihi ve standartlaşmış kelime dağarcığı için bkz. Lâtifi, *Evsâf-i İstanbul*'da 16. yüzyıldan örnekler, 15, 18-19, 40-41, 65-69 ve Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 154-159, 175-179, 253-257.

57 Hezarfen Hüseyn (ölümü 1691), aktaran Metin Kunt, Sina Akşin ve diğ., ed., *Türkiye Tarihi 3: Osmanlı Devleti 1600-1908* (İstanbul, 1988), 264.

58 Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden, 2004), 83.

59 Zilfi, *Politics of Piety*, 88-89.

60 Zilfi, "Kadızadelis", 251-269.

61 Ocak ("XVII. Yüzyılda", 208-225) birbirinden farklı ve hâlâ pek az incelenmiş bu olaylar ve aktörleri tutarlı bir hareketmiş gibi değerlendirmeye karşı uyarılarda bulunur.

62 Zilfi, *Politics of Piety*, 129-181.

63 Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System and Population, 1831-1914", *IJMES* 9 (1978): 325-338; Ubicini, *Letters*, 1:24; Robert Mantran, *Histoire d'Istanbul* (Paris, 1996), 44-49.

64 İstanbul'a göç akışıyla ilgili, özellikle toplumsal cinsiyet meseleleri hakkında benzer argümanlar bugüne dek ileri sürülmüştür.

65 Yücel, *Kitâb-ı Müstetâb*, 4; Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 23, 43. Daha önceki yüzyıllara ilişkin bu söylem için bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 153-159. 17. yüzyılda yerginin boyutları hakkında bkz. Marinos Sariyannis, "'Mobs,' 'Scamps' and Rebels in Seventeenth-Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *IJTS* 11 (2005): 1-15.

66 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, ed. Tevfik Temelkuran ve Necati Aktaş (İstanbul, 1976-1982), 1:309; Robert Dankoff, ed. ve çev., *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662)* (Albany, New York, 1991), 98-99.

67 Karş. Fındıklılı Şemdanizade Süleyman, *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Mür'i't-Tevârih*, ed. M. Münir Aktepe (İstanbul, 1976-1981), 1:3, 2a:36, 43, 69.

68 Bkz. Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına*; *EI²*, "Kochu Bey" maddesi, C. Imber; *IA*, "Koçu Bey" maddesi, Ç. Uluçay; Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *IS* 1 (1962): 71-87; A. Süheyl Ünver, "XVIIinci Yüzyıl Sonunda Padişaha bir Layiha", *Belleten* 33 (1969): 21-34.

69 İrvin Cemil Schick, "Representation of Gender and Sexuality in Ottoman and Turkish Erotic Literature", *TSAB* 28, no. 1-2 (2004): 90, 93. Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 167-174, fallosantrizm ve doyumsuzluğun kadınlara atfedilen en yaygın heteroseksüel özellikler olması hakkında.

70 Diez, *Ermahnung*, 8; Kut, "Veysi'nin", 172; Kortantamer, "17. Yüzyıl Şairi Atayi'nin", 93-97.

71 Hanedandan kadınların rolleri ve temsili hakkında bkz. Peirce, *The Imperial Harem*; ayrıca bkz. Gelibolulu Mustafa Âli, *Görgü ve Toplum Kuralları üzerinde Ziyâfet Sofraları (Mevâidü'n-Nefâis fi Kavâidi'l Mecâlis)*, ed. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul, 1978), 1:81; Naima, *Tarih*, 5:106-122.

72 Naima, *Tarih*, 5:315-316; von Hammer, *Geschichte*, 5:586.

73 Şeyh Mahmud, birçok çevrede aziz mertebesinde bir derviş olarak görülürdü, Urmiye ya da Rumiye Şeyhi diye bilinen, evliya sayılan meşhur Mahmud Urmevi'nin yeğeni olduğu söylenirdi. Nakşibendi Urmevi'nin Doğu Anadolu'da büyük bir mürit kitlesi olması IV. Murad'ı kaygılandırmış, şeyhin 1639'da öldürülmesine yol açmıştı; Naima, *Tarih*, 3:364-371. Mahmud Urmevi'nin kendine özgü Nakşibendilik çizgisi hakkında bkz. Le Gall, *A Culture of Sufism*, 73-80; ayrıca Sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın kendisi Diyarbakır valisiyken Urmevi'yle görüşmesi hakkında bkz. Dankoff, *Intimate Life*, 205-207.

74 Naima, *Tarih*, 5:106-122; *IA*, "Kösem" maddesi, M. Cavid Baysun; Peirce, *Imperial Harem*, 105-106, 247-252; Ahmed Refik [Altınay], *Kadınlar Saltanatı* (İstanbul, 1332/1913-1914); von Hammer, *Geschichte*, 5:547; Baer, *Honored by the Glory*, 87.

75 Karş. Wright, *Ottoman Statecraft*; Danışman, *Koçi Bey Risalesi*; Tatarcık Abdullah, "Nizam-ı Devlet hakkında Mûtalaat", 257-284; Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına*, 163-166; Zilfi, *Politics of Piety*, 54-55, 212-214. Ayrıca bkz. Aksan, "Ottoman Political Writing", 53-69; Douglas A. Howard, "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-77; Rhoads Murphey, "The Veliyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings", *Belleten* 43 (1979): 547-571.

76 Vani Mehmed gibi savaş savunucuları sarayın himayesini yitirdi, bunların kariyerleri gözden uzakta son buldu; gerçi Vani'nin uzaklaştırılması rahatına ve şerefine zarar vermedi; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara, 1965), 189; Zilfi, *Politics of Piety*, 157-158; Baer, *Honored by the Glory*, 226-227.

77 Flemming, "Die Vorwahhabitische Fitna", 55-65; Peters, "Battered Dervishes of Bab Zuwayla." 18. yüzyıl sonunda Orta Arabistan'da doğan Vahhabi hareketi, Arap vilayetlerinde İslam'ın ilk döneminin püriten bir şekilde canlandırılmasını savunuyordu.

78 "Yenilenmiş" (*Mücedded*) Nakşibendi tarikatı ve Osmanlı topraklarındaki Halidiyye alt kolu hakkında bkz. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", 2-36; Le Gall, *A Culture of Sufism.*

79 Katib Çelebi, *Balance*, 129; İbrahim Uşakizade, *Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten und Gottesmanner des Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert*, ed. Hans Joachim Kissling (Wiesbaden, 1965), 43-45; Katib Çelebi, *Fezleke-i Tarih* (İstanbul, 1286/1870), 2:64, 182-183; Nevizade Atayı, *Zeyl-i Şakaik* (İstanbul, 1268/1851-1852), 179, 602-603, 759.

80 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik* (İstanbul, 1953), 47.

81 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A.F. Yavuz ve I. Özen (İstanbul, 1972–1975), 1:289; Şeyhi Mehmed, "Vekayı-i Fuzela (Zeyl-i Zeyl-i Atayı)", İstanbul, Süleymaniye Ktp., Hamidiye 939/1, fol. 233b-234b.

82 17. yüzyılda Massachusetts ve Connecticut kolonilerinde zina için idam cezası sadece üç kez uygulanmıştır; Edmund S. Morgan, *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England* (New York, 1966), 41.

83 Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975): 53-114; Leslie P. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, California, 2003), 103-105, 232, 331-333. Sultanların kanunnameleri, hırsızlık ve zina gibi suçlara İslam hukukunda verilen ağır fiziksel cezalar yerine, para cezalarının tercih edildiğini yansıtıyordu; bkz. Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 179; Hadiye Tuncer, ed., *Yavuz Sultan Selim Han Kanunnamesi* (Ankara, 1987), 11-12. Bkz. Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, California, 1998), 175-178, özel çözümlerin ailenin gücünü artırması hakkında.

84 Raşid, *Tarih*, 1:362-363; Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi* (İstanbul, 1928), 1:731-732; Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde*, 123-124; von Hammer, *Geschichte* 6:363-364, 464-465; Heyd, *Criminal Law*, 262, 340; Colin Imber, "Zinā' in Ottoman Law", *Studies in Ottoman History and Law, Analecta Isisiana 20* (İstanbul, 1996), 175-206; Zilfi, *Politics of Piety*, 202-204.

85 Zilfi, *Politics of Piety*, 156-157. Marc Baer bu dönemde Osmanlı'nın din politikalarının, özellikle de Vani ile hamilerinin gayri müslim nüfuslara kitlesel olarak din değiştirtme faaliyetlerinin, kentte Hıristiyan ve Yahudi bölgelerinin İslamlaşmasının önemini vurgular; Baer, *Honored by the Glory*, 81-119.

86 Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde*, 123-124; Raşid, *Tarih* 1:362-363; Ali Uğur, *The Ottoman 'Ulemā in the Mid-17th Century: An Analysis of the Vakā'i'u'l-Fuzalā of Mehmed Şeyh-ī Ef* (Berlin, 1986), 578-582. Ayrıca bkz. Imber, "Zinā", 176-178.

87 Beyazizade'nin Rumeli Kazaskeri olarak 1683'e kadar görev yaptığı dönem Kadızadelilerin ve (1683'te infaz edilen) Sadrazam Kara Mustafa Paşa liderliğindeki savaş savunucularının yükseldiği döneme denk gelir.

88 Beyazizade'nin babası Beyazi Hasan, 1651-1652'de İstanbul kadısı olarak görev yaptığı dönemde bir kazaskerle mahkemelik olmuştu; Naima, *Tarih*, 5:201; Uğur, *Ottoman 'Ulemā*, 145-146; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (İstanbul, 1308-1315/1891-1897), 2:135.

89 III. Osman'ın saltanatındaki tuhaflıklar hakkında bkz. Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:891-897; von Hammer,*Geschichte*, 8:177; Mouradgea D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman* (Paris, 1788-1824), 7:74.

90 Hâkim, "Hâkim Tarihi", B231, fol. 234b, Receb 1170/1757.

91 Çok dilli Osmanlı söz dağarcığında "kadınlar" anlamına gelen Arapça-Osmanlıca çoğul *nisvan* sözcüğü (tekil *nisa*), Kuran'da kadınlar için kullanılan sözcüktür, aynı zamanda o dönemin resmi belgelerinde genel olarak kadınları ifade etmek için kullanılmıştır. Farsçadan türemiş *zenan*, Türkçe *hatunlar* ve Arapça-Türkçe *avretler* de karşımıza çıkar; "kadınlar" ya da "hanımlar" anlamına gelen *avretler* daha genel ve yaygın bir tını taşır.

92 Bu sözcüklerden bazılarının "sopa" anlamı modern Türkçede varlığını sürdürememiştir.

93 Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:896; de Tott, *Memoirs*, 1, pt. 1:125-126, 162; von Hammer, *Geschichte*, 4:262; M. Turhan Tan, *Tarihî Fıkralar* (İstanbul, 1962), 33; Köse, "XVIII. Yüzyıl Sonları", 115. Aslında 18. ve 19. yüzyıllardaki talimatlar sert davranılması çağrısında bulunuyordu.

94 Von Hammer, *Geschichte*, 8:177; D'Ohsson, *Tableau*, 7:74.

95 Metin And, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları* (Ankara, 1982), 175-191; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1946-1954), "çengi", "köçek", "rakkas" ve "tavşan" maddeleri. Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:896'ya göre III. Osman saltanatının başında bu grupları kısa süreliğine yasaklamıştır. Ayrıca daha geniş bir bağlam olan homososyalleşme ve kadın kılığına giren kişilerin rolleri hakkında bkz. Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 178.

96 Zilfi, "A Medrese for the Palace", 189-191.

97 III. Mustafa'nın giyim kuşamı denetim altına almaya kafayı takması söylendiğine göre III. Osman'ın son sadrazamı Koca Ragıp Paşa tarafından teşvik edilmişti; Paşa 1763'te ölünceye dek sadrazam olarak III. Mustafa'ya hizmet etti. Şair ve edebiyatçı olan Ragıp Paşa aynı zamanda kuvvetli bağları olan bir Nakşibendiydi; bkz. Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:912-913 ve de Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:125-126, Ragıp'ın rolüne ilişkin olumsuz değerlendirmeler hakkında; gerçi de Tott Osmanlı ya da Türk şahıslar ya da şeyler hakkında nadiren olumlu bir şey söylemiştir. Itzkowitz, "Mehmed Raghib Pasha", 135-136, vali olarak Halep'te bulunduğu dönemde Ragıp'ın şehirdeki yabancı konsoloslarca liberal zihniyette biri olarak görüldüğüne dikkat çeker ama bu değerlendirme büyük ihtimalle Ragıp'ın toplumsal cinsiyet ilişkileriyle politikalarından ziyade, ticaret politikaları itibariyle yapılıyordu.

98 Hâkim, "Hâkim Tarihi", B233, fol. 10b, 1173 Safer/1759; ayrıca bkz. Melek Sevüktekin Apak, Filiz Onat Gündüz ve Fatma Öztürk Eray, *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri* (Ankara, 1997), 101.

99 Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 907, 1035-1053; Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 2:50-51.

100 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 2:50.

101 Kişisel metin 1-4. Prof. Filipoviç'e bu değerli metni bana hatırlattığı, bir çevirisini ve açıklamasını sunduğu için teşekkür ederim. Filipoviç'e göre, belgenin aslı 1902'de Bosnalı Osmanlı araştırmacısı Vladislav Skaric tarafından ortaya çıkarılmıştı.

102 *Şali* alpaka, kaşmir, moher ya da başka ince, pahalı yünleri ifade eder.

103 Altınay, *Hicrî On Üçüncü*, 4.

104 Ahmed Refik [Altınay], *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)* (İstanbul, 1935), 47-48.

105 D'Ohsson, *Tableau*, 4, böl. 1:149-155; ayrıca Apak ve diğ., *Osmanlı Dönemi*, 101. Bkz. özellikle Donald Quataert, "Clothing Laws, State and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *IJMES* 29 (1997): 403-425, 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı "yönetim renkleri" hakkında.

106 Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına*, 117. Quataert, "Clothing Laws", 403-425.

107 Hill, *A Full and Just Account*, 12. bölüm.

108 Zilfi, "Goods in the Mahalle", 300-301; de Tott, *Memoirs*, 1:125-126; Altınay, *Hicrî On İkinci*, 84; Hakim, "Hakim Tarihi", B233, fol. 33b; von Hammer, *Geschichte*, 7:54-55; Defterdar Sarı Mehmed, 742; Hill, *A Full and Just Account*, 12. bölüm; Eldem, *French Trade*, 234. Bu kaynakların birkaçı aynı olaya atıfta bulunur.

109 Redhouse Press, *Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük* (1968; yeniden basım, İstanbul, 1979), 985-986.

110 Bkz. Suraiya N. Faroqhi, "Declines and Revivals in Textile Production", Faroqhi, ed., *Cambridge History*, 356-375.

111 Şevki Nezihi Aykut, ed., *Şer'iyye Sicillerine göre İstanbul Tarihi: İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı Şer'iyye Sicili* (İstanbul, 2006), 147; Fritz Klebe, "Kleidervorschriften für Nichtmuslimische Untertanen des Turkischen Reiches im 16. Jahrhundert", *Der Neue Orient* 7, no. 4 (1920): 169-171; Altınay, *On Altıncı*, 47, 51. *EI*², "Kutn: The Ottoman Empire" ve "Harīr: The Ottoman Empire" maddeleri, Halil İnalcık.

112 Faroqhi, "Declines and Revivals." Eldem'in *French Trade* adlı kitabı esasen Fransızların ticari faaliyetlerini konu alsa da lüks ekonomisini ve Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde metaların rolünü de işler; ithal kumaşlar ve Avrupalıların Osmanlı piyasası için rekabeti hakkında bkz. 34-67.

113 James E.P. Boulden, *An American among the Orientals, including an Audience with the Sultan and a Visit to the Interior of a Turkish Harem* (Philadelphia, 1855), 144-145.

114 Altınay, *Hicrî On Üçüncü*, 11.

115 Mounira Chapoutot-Remadi, "Femmes dans la ville mamluke", *JESHO* 38, no. 2 (1995): 151-153, İbn Teymiye ve başka fakihlerin kadınların "sarık" takmasına karşı fetvalarından bahseder. Aynı şekilde Müslümanların şapka takması birçok din âliminin gözünde dinden çıkmakla birdi.

116 Osmanlı başlıklarının devasalığı hakkında bkz. Zdzisław Żygulski, *Ottoman Art in the Service of the Empire* (New York, 1992), 107; ayrıca bkz. Sevin, *On Üç Asırlık*, 96-97.

117 Kalaylıkoz'un kalaycılıkla ailevi bağları olduğu söylense de isminin anlamı giyim konusundaki aşırılığına ve gösterişçiliğine uygun düşmektedir. Bkz. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 5:51-52; von Hammer, *Geschichte* 7:107-108; D'Ohsson, *Tableau*, 4, böl. 1:116; *DBİA*, "II. Ahmed" maddesi, Necdet Sakaoğlu, 110. *Kallavi* ve diğer sarıklar hakkında bkz. Sevin, *On Üç Asırlık*, 109 ve Esin Atıl, *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival* içindeki resimler (İstanbul, 1999). Christoph K. Neumann, "How Did a Vizier Dress in the Eighteenth Century?", Faroqhi, *Ottoman Costumes*, 181-217, vezirlerin giyim kuşamına ilişkin kapsamlı bir tartışma sunar, mülklerine el konmuş iki yetkilinin ayrıntılı giysi envanterleri de buna dahildir.

118 Hill, *A Full and Just Account*, 12. bölüm. Ayrıca bkz. C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris, 1799), 2:239-240, Mısır'daki Hıristiyanların "eski sarık biçimlerine dönmek zorunda kaldığını" bildirmiştir.

119 Ama bkz. Sevin, *On Üç Asırlık*, 64, 96-97, 103. Elliot, "Dress Codes", 103-123, İstanbul'da ve imparatorluğun başka yerlerinde yaşayan yabancılar arasındaki hukuksal istisnaların izini sürer.

120 Söylendiğine göre 17. yüzyılda Marsilya'dan ithal edilen kırmızı yün "kepler", "yoksul Türk (Müslüman) sınıfların" yanı sıra azınlık erkekler arasında da tutulmuştu; Sonia P. Anderson, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678* (Oxford, 1989), 58-59. Ayrıca bkz. Quataert, "Clothing Laws", 415-419 ve Ahmet Kal'a ve diğ., ed., *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1* içindeki resimler (İstanbul, 1998).

121 David Porter, *Constantinople and Its Environs in a Series of Letters from Constantinople* (New York, 1835), 2:153-158. Bernard Lewis, "Slade on Turkey", Osman Okyar ve Halil İnalcık, ed., *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (1071-1920) (Ankara, 1980), 215-225, 1820'lerde Osmanlı yönetimine isyan eden Rumlar arasında da benzer bir küçümseme psikolojisi görür.

122 Aktepe, *Patrona İsyanı*, 151-152.

123 D'Ohsson, *Tableau*, 4, kısım 1:189; Koçu, *Osmanlı Tarihinde*, 33; Şanizade Mehmed Ataullah, *Tarih-i Şanizade* (İstanbul, 1290/1873), 2:249-250; Kemal Çiçek, "Osmanlılar ve Zimmiler: Papa Pavlos'nun İslâm'a Hakareti ya da Renklere İsyanı", Çiçek ve Saydam, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, 140-141. Ayrıca bkz. Altınay, *Hicrî On İkinci*, 20 ve Kal'a ve diğ., *İstanbul Esnaf Tarihi 1*, 94, hekimlerin ata binip elit giysiler giyme hakkının resmen onaylanması hakkında.

124 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 10:186. 19. yüzyılda giyimle ilgili kanunlar gevşeyinceye dek atların yanı sıra arabalar da sınırlamalara tabiydi, bunları kimlerin ve nerelerde kullanabileceği hakkında katı kurallar yürürlükteydi.

125 *Yaka* sözcüğü, feracenin boynuna eklenen her tür kumaş için kullanılmıştır; bkz. Sevin, *On Üç Asırlık* ve Apak ve diğ., *Osmanlı Dönemi* içindeki resimler.

126 Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları*, 102. II. Abdülhamid (1878-1908) 19. yüzyılın sonunda kadınların çarşaf giymekten caydırılması için makaslı polislerin devriye gezmesini emretmişti. Bir kadının çarşafı iki yılda üç kez kesilmişti; Sevin, *On Üç Asırlık*, 131. Abdülhamid'in birçok korkusu vardı, erkek muhaliflerin geniş çarşaflara bürünmesi ihtimalinden de kaygılanıyordu. 14. yüzyıl Kahire'sinde kadınların geniş manşetlerine Memluk bıçakları yerleştirilirdi; bkz. Chapoutot-Remadi, "Femmes dans la ville mamluke", 150.

127 Hughes, "Sumptuary Law", 69-99.

128 Şemdanizade, *Mür'i't-Tevârih*, 1:133, 162. Bkz. Quataert, "Clothing Laws", 408, mahkemenin müsrif uygulamaları hakkında. Ayrıca bkz. Eldem, *French Trade*, 242-244, Avrupalı tüccarların Osmanlı'nın lüks tüketime getirdiği kısıtlamalardan duyduğu hoşnutsuzluk hakkında.

129 Sami, Şakir, Subhi, *Tarih*, 34; Altınay, *Hicrî On İkinci*, 86-88; Suha Umur, "Kadınlara Buyruklar", *Tarih ve Toplum* 10, no. 58 (1988): 14/206. III. Ahmed'in saltanatı sırasında çıkarılan, kadınların gayri müslimleri taklit ettiği varsayılan "ucube, tiksinti verici ve kötü" giyim tarzına (*u'cube hey'etler, hey'et-i senia ve kıyafet-i faziha*) ilişkin uyarılarda bulunan bir fermana bakınız; Altınay, *Hicrî On İkinci*, 87; İstM, 1/24, fol. 12a, for 1138/1726.

130 Hâkim, "Hâkim Tarihi", TKS B231, fol. 234b ve B233, fol. 10b.

131 Bkz. İstM 1/24, fol. 12a.

132 Chapoutot-Remadi, "Femmes dans la ville mamluke", 145-164; *EI²*, "Dhimma" maddesi, Claude Cahen; Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 117-118; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, U.K., 1994), 104.

133 Sevin, *On Üç Asırlık*; Apak ve diğ., *Osmanlı Dönemi*; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 3:360.

134 *EI²*, "Libās" maddesi, Y.K. Stillman ve N.A. Stillman.

135 Jirousek, "Ottoman Influences", 244-249.

136 Bkz. Nisan 1794 tarihli *Gallery of Fashion*, resim 1; Mayıs 1794 tarihli *Gallery of Fashion*, resim 5 ve Mart 1812 tarihli *La Belle Assemblée*, resim 2; bütün bu kaynaklar Catherine H. Decker tarafından internette paylaşılmış (http://regencyfashion.org), 6 Kasım 2009'da erişime açılmıştır.

137 Mary Wortley Montagu, *Letters from the Levant during the Embassy to Constantinople, 1716-1718* (New York, 1971). Billie Melman, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918* (1992; yeniden basım, Ann Arbor, Michigan, 1995), 119-120, bu gibi karşılaşmalar sırasında insanların birbirlerinin giyim tarzından etkilendiğini tartışır. Ayrıca bkz. "Fashion at the Ottoman Court", *P Art and Culture Magazine*'in özel sayısı, no. 3, özellikle Hülya Tezcan ve Banu Mahir'in katkıları.

138 Kısa süre hüküm sürdüğü için IV. Mustafa'yı (1807-1808) bu tartışmaya dahil etmedim ama o da kılık kıyafetle ilgili aynı politikaları izlemiştir.

139 Kılık kıyafetle ilgili önlemlerin bir taksonomisi için bkz. Hunt, *Governance*, 28-35.

140 D'Ohsson, *Tableau*, 4, kısım 1:158.

141 Cinayetten suçlu bulunan kadın kölelerin halka açık yerlerde asılması hakkında bu kitabın 5. Bölüm'üne bakınız ve Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, ed. Yücel Demirel (İstanbul, 1999), 3:438, kadın bir kundakçı-hırsızın asılması hakkında. Şemdanizade, *Mür'i't-Tevârih*, 1:26, 1730'larda fahişe olduğu ileri sürülen bir kadının yayla boğulmasından onaylayarak bahseder. Hukuksal incelik nedeniyle değil, bu tür yaftalamalarda yalnız olmayan Şemdanizade uygunsuz giysiler giyen kadınlar ile ücretli cinsel ilişki kuran kadınlar arasında bir ayrım yapmadığı için "ileri sürülen" ifadesini kullandım; "fahişe" terimi ahlakçı çıkışlarda ulu orta kullanılıyordu. Fariba Zarinebaf-Shahr'ın 18. yüzyıldaki suçlara ilişkin araştırması, bu satırlar kaleme alındığı sırada henüz yayımlanmamıştı.

142 İkinci ifade için bkz. İstM, 1/25, fol. 28a, 1179/1766; Hıristiyanların "kâfirler" ve Yahudilerin sadece "Yahudiler" olarak yan yana ifade edilmesi, tutarsız olsa da bu dönemde yaygındı. Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, New Jersey, 1984), 22, Osmanlı'da Hıristiyan bir devletin Yahudi tebaasından "kâfir Yahudisi" diye bahsedildiğini yazar.

143 III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde yapılan bütün yasal düzenlemeler, yani fuhuş ve kumardan tutun yasadışı göç ve giyim kuşam yasaklarının ihlallerine varıncaya dek bütün toplumsal kabahatlerle ilgili yasalar, bu ilk reformcu rejimler döneminde daha düzenli ve cezalandırıcı bir hal almıştır.

144 Kalaylıkoz'un İstanbul'da sadrazamın kaymakamı olarak görev yaptığı ve Girit valisi olduğu dönemde gayri müslimlere karşı aldığı önlemler o kadar sertti ki görevden alındı; Raşid, *Tarih*, 3:354-355; *DBİA*, "II. Ahmed" maddesi, Necdet Sakaoğlu; von Hammer, *Geschichte* 7:107-109, 154.

145 Bkz. III. Ahmed'in saltanatında 1726'da çıkarılan bir fermandaki savaş dönemi koşullarına atıfta bulunulur; Altınay, *Hicrî On İkinci*, 86-88.

146 Şemdanizade, *Mür'i' t-Tevârih*, 1:3, 26, 179; 2a:25, 28, 36; bu kitabın 2. Bölüm'ü ve Zilfi, "Goods in the Mahalle", 301-302.

147 Şemdanizade, *Mür'i' t-Tevârih*, 1:26; Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 2:896. Resmi ve gayri resmi olarak öldürülen kadın ve erkeklerin cesetleri genellikle Boğaz'a atılmıştır.

148 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye* (İstanbul, 1338/1922), 1:897.

149 Umur, "Kadınlara Buyruklar", 15/207.

150 Altınay, *Hicrî On Üçüncü*, 4, 1206/1792 tarihli bir fermandan ve Ergin, *Mecelle*, 1:894, 1222/1807 tarihli bir ferman; karş. Rasim, *Resimli ve Haritalı*, 3:1037, 1190/1776 tarihli bir ferman. Hıristiyanlar ve Yahudiler ağırlıklı olarak kumaş ticaretiyle uğraşıyordu ve bu ticaretin bazı kollarına, özellikle 19. yüzyılda hâkimdiler ama terzilik tekellerinde değildi. Kural olarak fermanlarda gayri müslim lonca mensupları ihlallerde daha fazla suçlu oldukları gerekçesiyle öne çıkarılmamıştır. 18. yüzyılda Avrupa kumaşlarını satın alanlar ve kumaş ticaretinin etnik-dinsel yönleri hakkında bkz. Eldem, *French Trade*, 45-54.

151 Şemdanizade, *Mür'i' t-Tevârih*, 2a:37; Hâkim, "Hâkim Tarihi", B231, fol. 270a, 353a-355a ve B233, 33b, 191a-b; Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 52.

152 Douglas Hay, "Property, Authority and the Criminal Law", Douglas Hay ve diğ., ed., *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (Londra, 1975), 16-63.

153 Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları*, 97.

154 Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları*, 102.

155 Quataert, "Clothing Laws", 412-419.

156 Sevin, *On Üç Asırlık*, 118-120; bu kitabın 2. Bölüm'ü.

157 Bkz. Quataert, "Clothing Laws", 413; Lûtfî, *Lûtfî Tarihi*, 2, kısım 3:425, 439, 444, 449, 675; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, üçüncü basım (Oxford, 2002), 99-102; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Asâkir-i Mansûre'ye Fes Giydirilmesi hakkında Sadr-i Âzamın Takriri ve II. Mahmud'un Hatt-ı Hümayunu", *Belleten* 70 (1954): 223-230; Berkes, *Development of Secularism*, 125; Elliot, "Dress Codes", 121-122.

158 "Tektip sarıklar", yani resmi meslekleri belirten ayrı sarık tarzları ve şekilleri başka herkese yasaklanmıştı; Lûtfî, *Lûtfî Tarihi*, 2, kısım 3:449.

159 Bunun bugün toplumsal cinsiyete dayalı eşdeğeri İran İslam Cumhuriyeti parlamentosunda görülebilir. Din dışı üyeler Batı tarzı takım elbise giyer, ulema (mollalar) ise cüppe ve sarık takar, kadın üyeler uzun mantolar ya da çarşaflar giyer ve başlarını örter.

160 Bu konu ve yankıları tarihteki ve günümüzdeki Müslüman kadınlara ilişkin sayılamayacak kadar çok araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmada özellikle Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam* (New Haven, Connecticut, 1992) adlı eserinden, Deniz Kandiyoti ve Fatima Mernissi'nin bu kitapta anılan çalışmalarından ve Stowasser'in *Women in the Qur'an* adlı kitabından yararlanılmıştır. Bu kitaptaki araştırma Ahmed'in kadınlar ve İslam kültürünün birleştiği tezindeki bazı kronoloji ve vurgularından ayrılsa da onun görüşleri Osmanlı'nın daha önceki dönemlerine ilişkin düşünmeye başlamamı sağlamıştır.

161 Ergin, *Mecelle*, 1:896-398.

162 Umur, "Kadınlara Buyruklar", 15/207. Bu dil 1726 tarihli fermanı hatırlatır; Altınay, *Hicrî On İkinci*, 86-88.

163 Kemal Çiçek, "Tanzimat ve Şer'iat: Namaz Kılmayan ve İçki İçenlerin Takip ve Cezalandırılması hakkında Kıbrıs Muhassılı Mehmet Tal'at Efendi'nin İki Buyuruldusu", *Toplumsal Tarih* 3, no. 15 (1995): 22-27.

164 III. Ahmed'in devrilmesinin ardındaki nedenler dünyevidir ama bazı ulemanın rolü ve isyancıların dinsel değerlere atıfta bulunması muhalefetin bütünleşmesini kolaylaştırmıştır; bkz. Aktepe, *Patrona İsyanı*.

165 Her iki sultan da giriş seviyesindeki teşvikleri sıkılaştırarak, ulemaya fahri mertebeler ekleyerek, medrese hocalarına hediyeler vererek ulema mensuplarına ve öğrenci nüfusuna sarayda yer vermiştir; II. Mahmud dinsel bir inşa programı da başlatmıştır. Bkz. Heyd, "The Ottoman 'Ulemā", 63-96; Shaw, *Between Old and New*, 60; Zilfi, "A Medrese for the Palace" ve "Elite Circulation."

166 Hunt, *Governing Morals*, 14-15; Hunt'ın tezi şuna dayanır: Philip Corrigan, "On Moral Regulation", *Sociological Review* 29 (1981): 313-337. Ayrıca bkz. Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus* 102 (1973): 175. Karş. Tamer El-Leithy'nin ortaçağda Mısır'da ahlaki düzenlemelerin tarihsel süreçlerine ilişkin tartışması: "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524", doktora tezi, Princeton University, 2005.

IV OSMANLI'DA KÖLELİĞİN HİKÂYESİNİ ANLATMAK (Sayfa 115-179)

1 'Ali ibn Abi Bakr al-Marghinani, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Charles Hamilton (Londra, 1791), 1, bk.5, 418. Al-Marghinani'ye bundan sonra yapılan atıflar ed. Standish Grove, çev. Charles Hamilton (1870; yeniden basım, Lahore, 1957) ikinci basımınadır; Abdul Ali Hamid, ed., *Moral Teachings of Islam: Prophetic Traditions from "al-Adab al-Mufrad" by Imam al-Bukhari* (Walnut Creek, California, 2003), 33. El-Marghinani'nin Osmanlı medrese eğitimindeki ve yargı pratiğindeki önemi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul, 1998), 118-119.

2 White, *Three Years*, 2:304-305.

3 James C. Scott, "Domination and the Arts of Resistance", Stanley Engerman, Seymour Drescher ve Robert Paquette, ed., *Slavery* (Oxford, 2001), 369.

4 Bkz. John W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South* (New York, 1972); Stanley M. Elkins, "The Slavery Debate", *Commentary* 60 (1975): 40-54; Robert W. Fogel ve Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery* (Boston, 1974); Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York, 1974); Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925* (New York, 1976).

5 Bu gözlem ilk kez Toledano, *Slavery and Abolition*'da Batılı akademisyenleri savunmacı söylemden sorumlu tutan genel bir argümanda dile getirilmiştir (özellikle bkz. ix–xii ve 134-168).

6 Britanya'nın köleliği kaldırması hakkında bkz. Howard Temperley, *British Antislavery, 1833-1870* (Columbia, S.C., [1972]). 19. yüzyılda Britanya-Osmanlı ilişkileri hakkında bkz. Allan Cunningham, *Collected Essays*, ed. Edward Ingram (Londra, 1993); Harold Temperley, *England and the Near East: The Crimea* (Hamden, Connecticut, 1964); Frank Edgar Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826-1853* (Cambridge, Massachusetts, 1942).

7 Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890* (Princeton, New Jersey, 1982), 91-147; Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800-1909* (Londra, 1996), 85-93.

8 Peter Kolchin, *American Slavery, 1619-1877* (New York, 1993), 4; James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery* (Oxford, 1980), 12.

9 Osmanlı'da köleliğe, özellikle de kuzey eyaletlerindeki köleliğe ilişkin çalışmalar arasında şunlar yer alır: Gabriel Baer, "Slavery and Its Abolition", *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, 1969), 161-189; Alan Fisher, "The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales", *Boğaziçi Üniversitesi Hümaniter Bilimler Dergisi* 6 (1978): 149-174, "Chattel Slavery in the Ottoman Empire", *Slavery and Abolition* 1 (1985): 25-45; Fisher, "Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission", *JTS* 4 (1980): 49-56; Halil İnalcık, "Servile Labor in the Ottoman Empire", A. Ascher ve diğ., ed., *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern* (New York, 1979); Toledano, *The Ottoman Slave Trade*; Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle, 1998); Toledano, *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, Connecticut, 2007); Ronald C. Jennings, "Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *JES-*

HO 30 (1987): 286-302, Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Shariah Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, ed. Suraiya Faroqhi (İstanbul, 1999); Gülnihal Bozkurt, "Köle Ticaretinin Sona Erdirilmesi Konusunda Osmanlı Devletinin Taraf Olduğu İki Devletlerarası Anlaşma", *OTAM* 1, no. 1(1990): 45-77; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*; İzzet Sak, "Konya'da Köleler," *OA* 9 (1989): 159-197; Abdullah Martal, "19. Yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti", *TveT* 121 (Ocak 1994): 13-22; Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul, 1995); Colin Imber, "The Hanafi Law of Manumission: A Problem in the *Fatwa*s of Dürrizade Mehmed 'Arif", daktilo metni, kişisel kopya; Karl Jahn, *Türkische Freilassungserklärungen des 18. Jahrhunderts (1702-1776)* (Napoli, 1963); Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik* (İstanbul, 1996); Yvonne J. Seng, "Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul", *JESHO* 39 (1996): 136-169; Seng, "A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul", Shaun E. Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton, New Jersey, 1999), 25-42; Halil Sahillioğlu, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Turcica* 17 (1985): 43-112; Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik* (İstanbul, 1998); Suraiya Faroqhi, "From the Slave Market to Arafat: Biographies of Bursa Women in the Late Fifteenth Century", *TSAB* 24, no. 1 (2000): 3-20; Faroqhi, "Black Slaves and Freedmen Celebrating, Aydın, 1576", *Turcica* 21-23 (1991): 205-215; Zilfi, "Servants, Slaves", 1-33; Zilfi, "Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources", Amira El-Azhary Sonbol, ed., *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* (Syracuse, New York, 2005), 131-138; Baki Tezcan, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali", Tezcan ve Barbir, *Identity and Identity Formation*, 73-95; Géza Dávid ve Pál Fodor, ed., *Ransom Slavery along the Ottoman Borders: Early Fifteenth-Early Eighteenth Centuries* (Leiden, 2007).

10 Osmanlı İmparatorluğu dışında köleliğin geçerli olduğu önemli bir devlet olan Fas'ta köleliğin etkisi için bkz. Mohammed Ennaji, *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco* (New York, 1999); Daniel J. Schroeter, "Slave Markets and Slavery in Moroccan Urban Society", *Slavery and Abolition* 13 (1993): 185-213. Toledano ve Erdem'in değerli araştırmalarında bu temaların bazıları ele alınır ve Osmanlı'nın anlatısı sorgulanır ama bu çalışmalar tarihyazımı alanında temel bir değişiklik yaratmamıştır.

11 Gerileme kuramının açılımları hakkında bkz. Christoph K. Neumann, "Political and Diplomatic Developments", Faroqhi, *Cambridge History of Turkey*, 44-62; ayrıca bkz. Kafadar, "Janissaries and Other Riffraff", 113-119.

12 Ülke içindeki köleliğin yasallığına ve kulların hukuksal statüsüne ilişkin anlaşmazlıklar hakkında bkz. *EI*², "Ghulām, Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık; ayrıca İnalcık, *Ottoman Empire*, 87-88; Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 63-67; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 1-11; Colin Imber, *Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (Basingstoke, U.K., 2002), 128-142; Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, 1, kısım 1:43-44; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I* (1943; yeniden basım, Ankara, 1988); Dror Ze'evi, "Kul and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire", *Mediterranean Historical Review* 11, no. 2 (1996): 177-195; Ercan, *Osmanlı Yönetiminde*, 163-166.

13 Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 73-75. Mumcu teknik olarak hâlâ görev başında yirmi üç sadrazamın öldürüldüğünü belirtir; azledildikten sonra öldürülenlerin sayısı onun dediği gibi yirmi değil, yirmi birdir. Görevden alınmış bir yetkilinin ya yolda ya da uzak bir vilayette öldürülmesiyle kamuoyunun tepkisinden kaçınılıyordu. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 5:106, imparatorluğun kurulmasından 1922'ye dek toplam 215 sadrazamın görev yaptığını belirtir.

14 II. Mahmud'un kurbanı Yunan isyanıyla ilgili olarak ihanetten suçlanan Benderli Ali Paşa'ydı; Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 92; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 5:72. II. Abdülhamid'e (1876-1909) hayran iken 1870'lerde iki kez sadrazamlık yapan Midhat Paşa çeşitli geçici görevlerin ardından sürgün edildiği Taif'te hapsedilmiş ve II. Abdülhamid'in emriyle öldürülmüştü. Midhat Paşa'nın yargılanması, hapsedilmesi ve ölümü hakkında bkz. Ali Haydar Mithat, *The Life of Midhat Pasha* (1903; yeniden basım, New York, 1973), 207-241 ve bu kitapta 5. Bölüm.

15 Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 233.

16 Antoine Galland, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople, 1672-1673*, ed. C. Schefer (Paris, 1881), 1:159-161. Ayrıca din değiştirmiş kulların iktidar mevkilerine getirilmesinden kaynaklanan gerilimler ve husumetler hakkında bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi* (İstanbul, 1974), 2:158. Kul sisteminin klasik bir yaklaşımla Osmanlı'nın başarıları ve başarısızlıklarıyla ilişkilendirilmesi hakkında bkz. Albert C. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (1913; yeniden basım, New York, 1966).

17 *EI*², "Ghulām, Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık, 1086; Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî*, 2:158.

18 Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten*, 63-67.

19 Peirce, *Imperial Harem*; Ehud R. Toledano, "Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Cairo", Edmund Burke, ed., *Struggle and Survival in the Modern Middle East* (Berkeley, California, 1993), 59-74; Toledano, *Slavery and Abolition*, 20-80; Hedda Reindl-Kiel'in ilginç çalışmasına bkz. "Mord an einer Haremsdame", *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* 7-8 (1991): 167-189; ayrıca bkz. Zilfi, "Muslim Women", 233-236, 252-253. Ayrıca bkz. Mısır hakkındaki önemli literatür: Jane Hathaway, "Marriage Alliances among the Military Households of Ottoman Egypt", *Annales Islamologiques* 29 (1995): 133-149; Mary Ann Fay, "Women and Households: Gender, Power, and Culture in Eighteenth-Century Egypt", doktora tezi, Georgetown University, 1993 ve Fay, "Women and *Waqf*: Property, Power, and the Domain of Gender in Eighteenth-Century Egypt", Zilfi, *Women in the Ottoman Empire*, 28-47; Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, "Marriage in Late Eighteenth-Century Egypt", Philipp ve Haarmann, *Mamluks in Egyptian Politics*, 282-289.

20 Kölelik tipolojileri ve Eski Dünya-Yeni Dünya karşılaştırmaları hakkında bkz. Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, ed. Brent D. Shaw (Princeton, New Jersey, 1998); Moses I. Finley, ed., *Classical Slavery* (1987; yeniden basım, Londra, 2003); Robin W. Winks, ed., *Slavery: A Comparative Perspective: Readings on Slavery from Ancient Times to the Present* (New York, 1972); Watson, *Asian and African Systems*; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, New York, 1966); Davis, *Slavery and Human Progress* (1984; yeniden basım, New York, 1986).

21 İnalcık, *Ottoman Empire*, 67-69; İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History*, 16-17.

22 Leyla (Saz) [Leyla Hanım], *The Imperial Harem of the Sultans: Daily Life at the Çırağan Palace during the 19th Century*, çev. Landon Thomas (İstanbul, 1994), 71;

Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, U.K., 1985), 190. 19. yüzyıl sonunda bu tür evlilik örnekleri için bkz. Börte Sagaster, *"Herren" und "Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches* (Wiesbaden, 1997), 16.

23 Bu koşullar, özellikle de 19. yüzyılda İstanbul bölgesinde ve imparatorluğun başka yerlerinde yabancı müdahalesinin ve kaçakların oynadığı rol hakkında bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 160-173. Hem Toledano, *Ottoman Slave Trade*, hem Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire* yabancı baskılarının biçimlerini değerlendirirken 19. yüzyıla odaklanır. Osmanlı'da köleliğin kaldırılması düşüncesi ve bu düşüncenin yokluğu üzerine bkz. Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 272-278; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 125-132.

24 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 120; ayrıca [Çatalcalı] Ali Efendi, *Şeyhülislam Fetvaları*, çev. İbrahim Ural (basımı yapılmamış, 1995), 121.

25 İnalcık, "Servile Labor", 28; Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 137.

26 İnalcık, "Servile Labor", 27-29; ayrıca Suraiya Faroqhi, "Labor Recruitment and Control in the Ottoman Empire (Sixteenth and Seventeenth Centuries)", Quataert, *Manufacturing in the Ottoman Empire*, 19-24; Suraiya Faroqhi, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480-1820* (İstanbul, 1995), 125-126.

27 Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 131.

28 Said Öztürk, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri* (İstanbul, 1995), 197; Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 131-132, 137; Çatalcalı Ali, *Fetava-i Ali Efendi* (İstanbul, 1305/1887), 1:175-177; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 125-126.

29 Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 23-24 (1969-1970): 231-249.

30 Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 84-88, 109; Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1:57, 128-132; Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 133-135; karş. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 121-124, 16. yüzyıl için.

31 Abdullah Yusuf Ali, çev., *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (New York, 1988), iv:3.

32 Colin Imber, "Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam 'Abdurrahim", Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers, ed., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Massachusetts, 1996), 141-149; Baber Johansen, "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law", *Princeton Papers* 4 (Bahar 1996): 70-112.

33 İstM, 1/25, 1179/1765-1766 için; Sak, "Konya'da", 189-190. Ebeveynlikle ilgili anlaşmazlıklar için bkz. Uri Rubin, "'Al-Walad li-l-firash': On the Islamic Campaign against 'Zina'", *SI* 78 (1993): 5-26; Imber, "The Hanafi Law of Manumission", daktilo metni, 6.

34 Bkz. bu kitapta 5. Bölüm.

35 Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 133-135. Ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, tarih yok), 2:415.

36 Dört farklı Sünni mezhebinin fıkhına göre babalığın farklı biçimlerde tanınması ve miras hakları yerine bir koruma statüsü doğurması hakkında bir tartışma için bkz. Jonathan E. Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden, 2000), 201-204.

37 Fakihler düşüğün hak doğurup doğurmadığı konusunda anlaşmazlık içindedir; bkz. *EI*², "Umm al-Walad" maddesi, Joseph Schacht.

38 Al-Marghinani, *Hedaya*, 267.

39 Sak, "Konya'da", 189-190, 199-200; İstM 1/25, Şevval 17, 1179/8 Mart 1766. Ayrıca bkz. Maliki ekolüne göre *ümm-i veled/umm el-veled* tartışması, Brockopp, *Early Mālikī Law*, 192-205.

40 Al-Marghinani, *Hedaya*, 139 (kitap 4, bölüm 14); *EI²*, "Abd" maddesi, R. Brunschvig karşıt bir iddiada bulunur.

41 Ne var ki yeniden evlenmek ve başka koşullar özgür annenin haklarını ve nafakasını yitirmesine neden olabiliyordu; al-Marghinani, *Hedaya*, 138-140, 146; Judith E. Tucker, "The Fullness of Affection: Mothering in the Islamic Law of Ottoman Syria and Palestine", Zilfi, *Women in the Ottoman Empire*, 232-252.

42 Al-Marghinani, *Hedaya*, 139 (kitap 4, bölüm 14).

43 Bu konuda çeşitli fıkıh ekolleri arasındaki farklılıklar hakkında bkz. Donna Lee Bowen, "Muslim Juridical Opinions concerning the Status of Women as Demonstrated by the Case of *'Azl*", *JNES* 40, no. 4 (1981): 323-328; Shatzmiller, *Her Day in Court*, 98.

44 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 31; bkz. Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: The Definitive 1860 Edition* (Kahire, 2003), 102, 185; Davis, *Ottoman Lady*, 109; Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı*, 226-233.

45 Yusuf Ali, *Holy Qur'an*, s.ii:180-182, 240; s.iv:7-12, 176 ve çevirmenin notları 71, 96, 235. Ayrıca Mahomed Ullah ibn S. Jung, ed., *The Muslim Law of Inheritance, Compiled from Original Arabic Authorities with Arabic Text... and Their English Translation* (Lahor, tarih yok); N[oel] J[ames] Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge, U.K., 1971), 213-258, vasiyetle bırakılan mirasla ilgili başka kısıtlamalar hakkında.

46 Vasiyetler ve zorunlu mirasçılar hakkında bkz. al-Marghinani, *Hedaya*, 670-703; Coulson, *Succession in the Muslim Family*, 29-75; ayrıca Fisher, "Studies in Ottoman Slavery", 52, özgür kılınmamış *ümm-i veled*'ler hakkında ve Kal'a ve diğ., *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat 1* (İstanbul, 1997), 46-48, 215-216; Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1:38-40, 128-132, 163-164, 168-173; Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 88; Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 62-63, 129-135, köle anneler ve tartışmalı statüleri hakkında.

47 Nasıruddin Tusi, "Ahlak-ı Nasiri", aktaran Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis 18. Jahrhundert* (Freiburg im Breisgau, 1980), 168.

48 Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1:160-162; Imber, "Hanafi Law of Manumission", daktilo metni, 2 ve aynı yazarın "'Involuntary' Annulment of Marriage and Its Solution in Ottoman Law", Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law* (İstanbul, 1996), 217-251. Tartışmalar ve mahkemelerdeki iddialar için bkz. İstM 2/178, fol. 20a; Ahmet Kal'a ve diğ., ed., *İstanbul Külliyâtı: İstanbul Ahkâm Defterleri, İstanbul'da Sosyal Hayat 2, 1755-1765* (İstanbul, 1998), 182.

49 Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 128-130; Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1:160-162, 166; al-Marghinani, *Hedaya*, 166-169.

50 Muhammad ibn Ismail Bukhari, *Al-Sahih*, cilt 3, bk. 46, no. 721, http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/search.html.

51 *EI²*, "Abd" maddesi, R. Brunschvig, 25.

52 Adolphus Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece, etc., and of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830, and 1831* (Londra, 1833), 1:104; Mehmet İpşirli, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile ilgili Hükümler", *İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi*, no. 12 (1982): 206. Ayrıca yarı özerk Kuzey

Afrika ve kürek mahkûmluğuna ilişkin tartışmalar için bkz. Linda Colley, *Captives* (New York, 2002), 82-98, 113-119, 122-134; Lucette Valensi, "Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au xviiie siècle", *Annales* 22 (1967): 1267-1288; Ellen G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age* (Madison, Wisconsin, 1983), 59-89; Gillian Lee Weiss, "Back from Barbary: Captivity, Redemption and French Identity in the Seventeenth and Eighteenth-Century Mediterranean", doktora tezi, Stanford University, 2002. Robert C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800* (New York, 2003) daha ziyade seçici olarak anekdotlar nakletmeye meyleder ama yine de değerlidir. Colley'nin *Captives and The Ordeal of Elizabeth Marsh: A Woman in World History* (New York, 2007) adlı kitabı Berberi korsanlarını uluslararası rekabet, sıradan erkek ve kadın esirlerin rolleri, esir anlatılarının ev içi siyaseti bağlamına yerleştirerek Avrupalıların mağdurlaştırılması paradigmasından kaçınır.

53 Slade, *Records of Travels*, 1:135.

54 Ottaviano Bon, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, ed. Godfrey Goodwin (Londra, 1996), 68.

55 Busbecq, *Turkish Letters*, 41.

56 Aktaran Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, Massachusetts, 1991), 64, 66.

57 Esin Atıl, *Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent* (New York, 1986), 95, "Recruitment of Tribute Children."

58 Sir John Chardin, aktaran James E. DeKay, *Sketches of Turkey in 1831 and 1832* (New York, 1833), 279; Davis, *Ottoman Lady*, 116.

59 Zilfi, "Muslim Women", 226-232.

60 Aktaran Eve M. Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley, California, 2003), 154.

61 Powell, *A Different Shade*, 154.

62 John Murray, *Handbook for Travellers in Turkey in Asia, including Constantinople, the Bosphorus, Dardanelles, Brousa and Plain of Troy*, gözden geçirilmiş basım (Londra, [1871]), 115; karş. Toledano, *Slavery and Abolition*, 37.

63 John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade* (Londra, 2007), ortaçağdan 19. yüzyıla dek Sahra üzerinden Kuzey Afrika'ya köle ticareti hakkında hakkaniyetli ama yıkıcı bir değerlendirmede bulunur.

64 Cezayir ve Tunus, önemli olsalar da Sahra ötesindeki diğer köle depolarının ticaretiyle uğraşmamışlardı; Wright, *Trans-Saharan Slave Trade*, 47.

65 Michel Le Gall, çev., "Translation of Louis Frank's *Mémoire sur le commerce des nègres au Kaire, et sur les maladies auxquelles ils sont sujets en y arrivant* (1802)", Marmon, *Slavery in the Islamic Middle East*, 69-88; Terence Walz, "Black Slavery in Egypt during the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo", John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa* (Londra, 1984-1985), 2:142-143; Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 70-90; George Michael La Rue, "The Frontiers of Enslavement: Bagirmi and the Trans-Saharan Slave Routes", Paul E. Lovejoy, ed., *Slavery on the Frontiers of Islam* (Princeton, New Jersey, 2004), 41-42; *Anti-Slavery Reporter*, 29 Kasım 1843, 221-222; Lane, *An Account*, 186. Sahra ötesi köle ticaretiyle ilgili tartışmalar için bkz. Seymour Drescher ve Stanley L. Engerman, ed., *A Historical Guide to World Slavery* (Oxford, 1998), 34, 42-44; Toledano, *Slavery and Abolition*, 6-9; J.E. Inikori, "The Origin of the Diaspora: The Slave Trade from Africa", *Tarikh 5* (1978): 1-19; Mordechai Abir, "The Ethiopian Slave Trade and Its Relation to the Islamic World", Willis, *Slaves and*

Slavery, 2:123-136; Ralph A. Austen, "The Mediterranean Islamic Slave Trade Out of Africa: A Tentative Census", *Slavery and Abolition* 13 (1993): 214-248; Thomas M. Ricks, "Slaves and Slave Traders in the Persian Gulf, 18th and 19th Centuries: An Assessment", Patrick Manning, ed., *Slave Trades, 1500-1800: Globalization of Forced Labour* (Brookfield, Vermont, 1996), 286-287; John Hunwick ve Eve Troutt Powell, ed., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, New Jersey, 2002); Wright, *Trans-Saharan Slave Trade*, 82-86.

66 Müller, *Die Kunst*, 136, 187; karş. Lane, *An Account*, 184.

67 Leyla Saz, 78-80, 85-89.

68 Melek Hanım [Melek-Hanum], *Thirty Years in the Harem, or, the Autobiography of Melek-Hanum, Wife of H. H. Kıbrızlı-Mehemet-Pasha* (New York, 1872), 51.

69 Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmet Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt* (Cambridge, U.K., 1997), 88-94; Ahmad Alawad Sikainga, "Comrades in Arms or Captives in Bondage: Sudanese Slaves in the Turco-Egyptian Army, 1821-1865", Miura Toru ve John Edward Philips, ed., *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study* (Londra, 2000), 202.

70 Ahmet [Ahmed] Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap: Kırım Muharebesinden II. Abdülhamid Han'ın Cülûsuna Kadar*, ed. Tahir Galip Seratlı (İstanbul, 2004), 2:149-150; ama başka çalışmalarda Ahmed Midhat Efendi'nin kölelikle ilgili daha ilerici görüşleri hakkında bkz. Berkes, *Development of Secularism*, 282-284; ayrıca bkz. Erdem, *Ottoman Slavery*, 85-87, 104-105, 126-132; Toledano, *Slavery and Abolition*, 122-134 ve *Ottoman Slave Trade*, 72-83; Eve Troutt Powell, "Slaves or Siblings? 'Abdullah al-Nadim's Dialogues about the Family", Israel Gershoni, Y. Hakan Erdem ve Ursula Woköck, ed., *Histories of the Modern Middle East: New Directions* (Boulder, Colorado, 2002), 155-165.

71 Peter J. Parish, *Slavery: History and Historians* (New York, 1989), 5.

72 Toledano'nun bu konudaki tartışması için bkz. *Ottoman Slave Trade*, 272. Son dönemde alanın içinden ve dışından bu görüşe muhalif sesler yükselmektedir, gerçi Akdeniz'de ya da İslam dünyasında kölelikle ilgili en olumsuz genellemeler kronolojik olarak 19. yüzyıl ortasından sonuna kadar yazılanlardan, coğrafi olarak Mısır, Kuzey Afrika (özellikle de Fas) ve biraz da Hint Okyanusu civarından gelir. Bkz. Austen, "Mediterranean Islamic Slave Trade"; W. G. Clarence-Smith, ed., *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century* (Londra, 1989); Janet J. Ewald, "Slavery in Africa and the Slave Trades from Africa", *AHR* 97 (Nisan 1992): 465-485.

73 Toledano, *Slavery and Abolition*, 3-19; ayrıca bkz. Ennaji, *Serving the Master*, 26-85, Fas hakkında.

74 İstM 2/184, fol. 142b; İstM 14/286, fol. 15b-16a; Reşat Ekrem [Koçu], *Osmanlı Muahedeleri Kapitülasyonlar, 1300-1920 ve Lozan Muahedesi, 24 Temmuz 1923* (İstanbul, 1934), 70, 79-80, 82, 103, 111-113, 407-408; Karl Jahn, "Zum Loskauf christlicher und türkischer Gefangener und Sklaven im 18. Jahrhundert", *ZDMG* 111, no. 1 (1961): 63-85; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 21, 31-33; "Mühimme Defteri", Chicago, Regenstein Kütüphanesi, c. 44, no. 111, 733-744, Hıristiyan esirlerin Avusturyalı elçi tarafından fidyeyle kurtarılması hakkında; Géza Dávid, "Manumissioned Female Slaves at Galata and Istanbul around 1700", Sabine Prätor ve Christoph K. Neumann, ed., *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich–Festschrift Hans Georg Majer* (İstanbul, 2002), 1:229-236; ayrıca bkz. Zsuzsanna J. Újvary, "A Muslim Captive's Vicissitudes in Ottoman Hungary (Mid-Seventeenth Century)", 141-143; Géza Dávid, "Manumitted Male Slaves at Galata and Istanbul around 1700", Dávid ve Fodor, *Ransom Slavery*, 183-184.

75 İstM, 2/183, fol. 42b-43a ve 14/286, fol. 15b-16a; ayrıca bkz. bu kitapta 5. Bölüm.

76 Osmân Agha de Temechvar, *Prisonnier des infidels: Un soldat ottoman dans l'empire des Habsbourg*, ed. Frédéric Hitzel ([Paris], 1998), 138-144. *Turcica* 33'te (2001) Müslüman ve Hıristiyan köleler hakkında birkaç makale yayımlanmıştır, bunlar arasında şu çalışmalar sayılabilir: Eyal Ginio, "Piracy and Redemption in the Aegean Sea during the First Half of the Eighteenth Century" (135-147); Pál Fodor, "Piracy, Ransom Slavery and Trade: French Participation in the Liberation of Ottoman Slaves from Malta during the 1620s" (119-134) ve Maurits H. van den Boogert, "Redress for Ottoman Victims of European Privateering: A Case against the Dutch in the Divan-i Hümayun (1708-1715)" (91-118). Ayrıca bkz. Rosita D'Amora, "Some Documents concerning the Manumission of Slaves by the Pio Monte della Misericordia in Naples (1681-1682)", *Eurasian Studies* 1, no. 1 (2002): 37-76.

77 Zilfi, *Politics of Piety*, 154.

78 Weiss, "Back from Barbary", 335; Friedman, *Spanish Captives in North Africa*, 73. Eski İspanyol tebaadan oluşan "bir paralı asker lejyonu" Fas ordusunun parçasıydı; bkz. Fatima Harrak, "Mawlay Isma'il's *Jaysh al-'Abīd*: Reassessment of a Military Experience", Toru ve Philips, *Slave Elites*, 181. Ayrıca bkz. Tal Shuval, "Households in Ottoman Algeria", *TSAB* 24, no. 1 (2000): 45-47, din değiştirmiş kişilerin Cezayir'de önemli mevkilere getirilmeleri ve efendilerinin vakıflarından yardım görmeleri hakkında.

79 Mikail Kizilov, "The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries", *International Journal of Maritime History* 17, no. 1 (2005): 230.

80 Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 2:872-873.

81 Slade, *Records of Travels*, 1:57-58; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 169-170; Lane, *An Account*, 184-185. Çatışma ve kurbanları hakkında bkz. [Y.] Hakan Erdem, "'Do Not Think of the Greeks as Agricultural Labourers': Ottoman Responses to the Greek War of Independence", Faruk Birtek ve Thalia Dragonas, ed., *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey* (Londra, 2005), 67-84; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 26, imparatorluğun Rum zimmi tebaasının köleleştirilmesi hakkında.

82 Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 1:664-665.

83 White, *Three Years*, 1:299.

84 Claude Meillassoux, *The Anthropology of Slavery* (Chicago, 1991), 120-121.

85 İstM, 2/178, fol. 1b; karş. İstM, 2/183, fol. 16a; 6/404, fol. 10; 14/286, fol. 20b; ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, ed., *Şer'iye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler* (İstanbul, 1988-1989), 1:225-226.

86 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 7; *EI*², "'Abd" maddesi.

87 Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 113-114; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 125.

88 Sak, "Konya'da", 182-183.

89 İstM, 2/184, 12a-13b; karş. Öztürk, *Askeri Kassama*, 198.

90 Sak, "Konya'da", 183.

91 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 119.

92 Çeşitli kararlar hakkında bkz. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 109-112; ayrıca bkz. Elke Eberhard [Niewöhner], *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg im Breisgau, 1970), 48 ve dev.; Hans Dernschwam, *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, ed. Franz Babinger (Münih, 1923), 89; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 21-22; bu kitapta 5. Bölüm.

93 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 21.

94 Bu kitapta 5. Bölüm.
95 Çatalcalı Ali, *Fetava*, 1:162.
96 Kolchin, *American Slavery*, 89.
97 Afrika ve Atlantik'teki ticaretin tarihi üzerine çalışan tarihçiler köleci devletlerin ademimerkeziyetçi komşuları üzerindeki olumsuz etkilerini vurgular; bkz. Jack Goody, "Slavery in Time and Space", James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery* (Berkeley, California, 1980), 41; Martin A. Klein, "State of the Field: Slavery", Amerikalı Tarihçiler Örgütü Yıllık Toplantısı'nda yapılmış sunum, Boston, 2004.
98 Dr. R.R. Madden'ın İskenderiye'de Mehmed Ali Paşa'yı ziyareti hakkındaki raporu, *Anti-Slavery Reporter*, 9 Eylül 1840, 231-232; karş. köleliğin kaldırılmasını savunan Thomas Clarkson, aktaran Hunwick ve Powell, *African Diaspora*, 194.
99 *İA*, "Çerkesler" maddesi, Halil İnalcık; *EI²*, "Čerkes" maddesi, H. İnalcık; ayrıca Raoul Motika ve Michael Ursinus, ed., *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914* (Wiesbaden, 2000); David Cameron Cuthell, "The Muhacirin Komisyonu: An Agent in the Transformation of Ottoman Anatolia, 1860-1866", doktora tezi, Columbia University, 2005; W.E.D. Allen ve Paul Muratoff, ed., *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1821-1921* (Cambridge, U.K., 1953).
100 Toledano, *Slavery and Abolition*, 83; Cuthell, "Muhacirin", 39-40, 191-195.
101 *EI²*, "Čerkes" maddesi, Halil İnalcık; Cuthell, "Muhacirin", 251-252; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 149-151; Toledano, *Slavery and Abolition*, 81-85; Justin McCarthy, *Ottoman Peoples and the End of Empire* (Londra, 2001), 21.
102 Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 148-184; Toledano, *Slavery and Abolition*, 81-107, 117-134; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 26.
103 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde hükümetin köleliği kaldırma yaklaşımı Çerkes köleleri sabit süreyle bağlı kişilere (*mükatebe*) çevirmişti; bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 9-10, 154-160; Toledano, *Slavery and Abolition*, 95-99; Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 66, 71.
104 Julia Pardoe, *The City of the Sultan, and Domestic Manners of the Turks, in 1836*, ikinci basım (Londra, 1838), 1:90, 108-109, 112-113; White, *Three Years*, 2:289-291; Toledano, *Slavery and Abolition*, 34, 37-38, 59 ve *Ottoman Slave Trade*, 118; Davis, *Ottoman Lady*, 100-101; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 48-51.
105 Meillassoux, *Anthropology of Slavery*, 75-76.
106 Louis Enault, *Constantinople et la Turquie* (Paris, 1855), 430; White, *Three Years*, 2:289-293; Théophile Gautier, *Constantinople* (New York, 1875), 58; Slade, *Records of Travels*, 2:29, 243; Pardoe, *Beauties of the Bosphorus*, 129; *Anti-Slavery Reporter*, 2 Nisan 1845, 68; Richard Pankhurst, "Ethiopian and Other African Slaves in Greece during the Ottoman Occupation", *Slavery and Abolition* 1, no. 3 (1980): 341-343; Le Gall, "Translation of Louis Frank's Mémoire", 76.
107 *Anti-Slavery Reporter*, 1 Mayıs 1844, 77, Fas'taki muhabir "bu muazzam imparatorluktaki bütün devlet adamlarının siyahi olduğunu, bazılarının en siyah Gineli renginde olduğunu, imparatorun dördüncü ya da beşinci kasttan olduğunu" bildirmişti.
108 Yani yarı özerk vilayetler olan Cezayir, Tunus ve Trablus.
109 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 9-10; White, *Three Years*, 2:352-353; de Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:77; Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 71; Ehud R. Toledano, "The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam", *MES* 20, no. 3 (1984): 379-390; Toledano, *Slavery and Abolition*, 41-53.
110 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 64; White, *Three Years*, 2:341.
111 Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 64, devletin her ikisi de Afrikalı iki kadın adına yaptığı daha sonraki müdahalelerden bahseder.

112 Aykut, *İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı*, 130.
113 Imber, *Ottoman Empire*, 246.
114 Toledano, *Slavery and Abolition*, 20-53, bu olguya ilişkin tartışması hakkında.
115 Bkz. Sahillioğlu, "Slaves in the Social", 43-112; Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Kudüs, 1988), 11; Suraiya Faroqhi, "Migration into Eighteenth-Century 'Greater Istanbul' as Reflected in the *Kadı* Registers of Eyüp", *Turcica* 30 (1998): 170, İstanbul'un önemli bir banliyösündeki kölelerin oranını belirtir; Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640* (New York, 1993), 108, Kıbrıs'la ilgili benzer bir kötüye doğru gidiş görür.
116 İnalcık, "Slave Labor and the Slave Trade", daktilo metni, 1975, 9.
117 Margaret Lee Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840* (Austin, 1999), 99; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 167, Kahire için benzer bir eğilimden bahseder.
118 17. ve 18. yüzyıllar için yayınlanmış ve yayınlanmamış belgeler (kadı sicilleri, mühimme defterleri) için, Seng, "Fugitives", 157, 16. yüzyılda Üsküdar'daki mülkleri belirtir, Anadolu'nun her yerinden bireylerin mülklerini yansıtan bu bilgilere göre envanteri verilen birçok köle arasında birkaç Afrikalı olduğu da görülür; M. Çağatay Uluçay, *Harem II* (Ankara, 1992), 13, 1184-1250/1770-1834 döneminde cariyelerin gümrük vergileri hakkında yapılan yorumlarda çoğunun Gürcü, Çerkes ve Abaza kız ve kadınlar olduğu belirtilir.
119 Bkz. İpşirli, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek", 203-248; bu kitapta 6. Bölüm.
120 Örneğin Pisa'da San Stefano Şövalyeleri Kilisesi'nin duvarlarındaki deniz savaşı resimleri. Bu resimleri hatırlattığı için Prof. Silvana Patriarca'ya teşekkür ederim.
121 Uluçay, *Harem II*, 13; İnalcık, "Servile Labor", 47n10, 51nn46-47, köle vergisi (*pencik*) verileri ve tapu defterleri için.
122 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 55-58.
123 William John Sersen, "Stereotypes and Attitudes towards Slaves in Arabic Proverbs: A Preliminary View", Willis, *Slaves and Slavery*, 1:95; Lewis, *Race and Slavery: An Historical Enquiry* (New York/Oxford, 1990), 12; Toledano, *Slavery and Abolition*, 6, 57; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 8.
124 Wright, *Trans-Saharan Slave Trade*, xiv, 38-40, 52-55, 167-172; benzer bir bakış açısı için bkz. Inikori, "Origin of the Diaspora", 1-19. 1802 tarihli bir kaynakta, o dönemde Mısır'la ticarete ilişkin rakamların (muhtemelen Avrupa kökenli) "kesinlikle abartılı" olduğu belirtilir; bkz. Le Gall, "Translation of Louis Frank's Mémoire", 76. Karş. Ricks, "Slaves and Slave Traders", 279-289, İran, Umman ve diğer Basra körfezi devletlerinde 18. ve 19. yüzyıllar arasında köle kullanımındaki benzer aşırılıklar hakkında. 9. ve 15. ya da 16. yüzyıllar arasında Sahra üzerinden ticaretin yükselişi hakkında Wright her yıl en fazla beş bin Afrikalı kölenin geldiğini hesaplar ama Moğol istilaları, Avrupa'nın Trablus'u işgali, salgınlar ve başka felaketlerin de dikkate alınması gerektiğini kabul eder. İngiliz kaynaklarının 1840'lar ve 1850'ler için her yerden Akdeniz'e gelen Sahra Altı Afrikalı sayısını toplam en fazla sekiz bin olarak verdiğini belirtir, bunlara İstanbul ve Levant'a gönderilen kölelerin yanı sıra Kuzey Afrika'da kalan köleler de dahildir.
125 Wright, *Trans-Saharan Slave Trade*, 39-40, 53.
126 Erdem'in zirve ve dip dönemleri ile bunların köle ticareti üzerindeki etkilerine ilişkin tartışması için bkz. *Slavery in the Ottoman Empire*, 55-58.
127 Baer, "Slavery and Its Abolition", 167-168, sırf geçiş yapan köleler de dikkate alındığında gerçek rakamın daha yüksek olabileceğini öne sürer. Ennaji, *Serving the Master*,

3-7, Osmanlı olmayan Fas'ta 19. yüzyıl başında Afrikalı köle emeği tüketiminin ivmelendiğini belirterek köle nüfusunun 120.000'den fazla olduğunu tahmin eder.

128 John Bowring, *Report on Egypt, 1823-1838, under the Reign of Mohamed Ali*, yeni basım (Londra, 1998), 28-29, 222-277; R.S. O'Fahey, "Slavery and Society in Dar Fur", Willis, *Slaves and Slavery*, 2:83.

129 O'Fahey, "Slavery and Society in Dar Fur", 83; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Habeş Eyaleti* (İstanbul, 1974), 100-102.

130 Bowring, *Report on Egypt*, 28.

131 Toledano'nun gayet yerinde bir başlığı olan *As If Silent and Absent* adlı kitabı, özellikle 19. yüzyılın sonundan bireysel köle hikâyelerinin ortaya konması açısından dikkat çekici bir istisnadır, bu dönem için kaynaklar daha geniştir. Berberilerin esaretinde hayatta kalanların anlatıları çoğunlukla bireysel kanıt olarak aşırı şişirilmiş, genelleme olarak da abartılıdır ve esirlerin anavatanlarında azınlıklara, muhaliflere ve yabancılara uygulanan zulmü görmezden gelir ama Berberi esaretinde yaşanan dehşet gerçekti, bu felakete uğrayanlar sayılamayacak kadar çoktu; kişisel bir ifade için bkz. Weiss, "Back from Barbary", 47-49, 58; Friedman, "Spanish Captives", 74-75.

132 Imber, *Ottoman Empire*, 246.

133 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 3:463; Raşid, *Tarih*, 2:15.

134 Colin Imber, "Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-Fetāvā* of Yenişehirli Abdullah", Zilfi, *Women in the Ottoman Empire*, 81-104.

135 Gabriel Baer, "The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries)", *Islamic Law and Society* 4, no. 3 (1997): 264-297; Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakfların Rolü* (Sivas, 1998), 97; Ron Shaham, "Masters, Their Freed Slaves, and the *Waqf* in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)", *JESHO* 43, no. 2 (2000): 162-188.

136 Shaham, "Masters, Their Freed Slaves", 163, Gabriel Baer'e atıfla.

137 Yani geride kalmış son mirasçı oluyorlardı; H.A.R. Gibb ve J.H. Kramers, ed., *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Ithaca, New York, 1953), "Wilāya" maddesi; Ulrike Mitter, "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A *Hadīth* Analysis", *Der Islam* 78 (2001): 35-72.

138 Timarlar ve hak iddiaları için bkz. İstM, 2/178, fol. 20a; 2/184, fol. 12a-14a; 14/286, fol. 12a, 20b. Ayrıca Sak, "Konya'da", 190-191; bkz. Seng'in efendilerin hakları ve kölelerin mülklerine ilişkin tartışması ("Fugitives and Factotums", 148-152, 168-169).

139 Kunt, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity", 233–9; ayrıca Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Pasha Households, 1683–1703: A Preliminary Report", *JAOS* 94 (1974): 438–47.

140 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Massachusetts, 1982).

141 Ahmed Lûtfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, ed. M. Münir Aktepe, 9:223; *İA*, "Hüsrev Paşa" maddesi, Halil İnalcık; Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, New Jersey, 1989), 78-79.

142 Kâtib Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 2:62-63; Atayi, *Zeyl-i Şakaik*, 684-686; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:510. Baki Tezcan, "*Dispelling the Darkness*", 73-95, "Sünbül" Molla Ali'nin hayatını ve kariyerini 17. yüzyılda ırksal tutumlar bağlamında inceler.

143 "Akılsız Türkler" (*Etrak-i bi-idrak*) ve "pis Türkler" (*Etrak-i na-pak*) okumuş yazmışlar arasında en yaygın kınamalardı. Bkz. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, 64 ve Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 2:913. Kunt, *Sultan's Servants*, 237-238, 17. yüzyılın elit siyasetinde bir doğu-batı fay hattı varsayar; Boşnak ve Arnavutlar başkalarının yanı sıra Çerkesler ve Gürcülere karşı çekişir.

144 Aktaran John O. Hunwick, "Black Africans in the Mediterranean World: Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", Elizabeth Savage, ed., *The Human Commodity* (Londra, 1992), 23.

145 Powell, *A Different Shade*, 56-58.

146 Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyıl İkinci Yarısına ait Sosyal Yaşantıyı Ortaya Koyan bir Belge", *OTAM*, no. 2 (Ocak 1991): 303-320.

147 Dankoff, *Intimate Life*, 274; White, *Three Years*, 3:348-355.

148 Tezcan, "Dispelling the Darkness", 82-85.

149 Baer, "Slavery and Its Abolition", 168, 172; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 64-67; White, *Three Years*, 2:284-286; Sak, "Konya'da", 162-175; Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 59-62, 76; Schroeter, "Slave Markets", 194-195; Walz, "Black Slaves in Egypt", 139-141; Abir, "Ethiopian Slave Trade", 123-136.

150 Nicolas de Nicolay, *The Nauigations into Turkie* (1585; yeniden basım, Amsterdam, 1968), 62.

151 Dernschwam, *Tagebuch*, 140-142. Dernschwam'a göre herhangi bir yaşta ve durumdaki her Müslüman kadın "fahişe"ydi. Onun hatıratının ortaçağ polemiklerini el değmemiş hakikatler gibi sunan Papa XVI. Benedictus ya da diğerlerinin kütüphanesine girmediklerini umalım.

152 White, *Three Years*, 2:282; karş. Albert Smith, *Customs and Habits of the Turks* (Boston, 1857), 38, aynı tarihlerde İzmir'deki başlıca köle pazarını betimler.

153 White, *Three Years*, 2:284-285.

154 Afrikalılarla ilgili klişelere ilişkin literatür büyük ölçüde tarihdışı derlemelerden oluşur. Ne var ki olumsuz nitelemeler etnik aşağılamanın yazın hayatında daimi olduğunu gösterir; bkz. Manfred Ullman, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter* (Wiesbaden, 1998); Sersen, "Stereotypes and Attitudes", 92-105; Hunwick ve Powell, "Perceptions of Africans in Some Arabic and Turkish Writings", *African Diaspora*, 33-50; Lewis, *Race and Slavery*. Ayrıca bkz. John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", Marmon, *Slavery in the Islamic Middle East*, 43-68.

155 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 70-71, 76-79.

156 Aktaran Lewis, *Race and Slavery*, 70.

157 Pardoe, *City of the Sultan*, 2:152-157; Slade, *Reports of Travels*, 1:103-104.

158 Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiat (Olayların Özü)*, çev. Abdülkadir Özcan (İstanbul, 1977-1979), 2:181-182; 3:8; Danişmend, *İzahlı Osmanı Tarihi*, 2:397.

159 Tezcan, "Dispelling the Darkness", 82-85, Sünbül ismi ve Molla Ali'ye atfen kullanılması hakkında.

160 John O. Hunwick, "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", Lovejoy, *Slavery on the Frontiers of Islam*, 149-171; "Religion and Community", Hunwick ve Powell, *African Diaspora*, 147-161; Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 71-76; Faroqhi, "Black Slaves and Freedmen Celebrating", 205-215; Pardoe, *City of the Sultan*, 1:276-278. Toledano'nun *As If Silent and Absent*, 204-254, yazarın "Osmanlı kültürel kreolleşmesi" dediği şeyin sınırları ve gerçekliklerine, özellikle de özgürler ve köleleştirilenler arasında Afrika kültürünün ayakta kalmasına ilişkin en eksiksiz incelemedir.

161 Seyyahlar C. Snouck Hurgronje ve William Gifford Palgrave, Hunwick ve Powell, *African Diaspora*, 166-169'da alıntılanmıştır; ayrıca bkz. William Ochsenwald, "Muslim-European Conflict in the Hijaz: The Slave Trade Controversy, 1840-1895", *MES* 16, no. 1 (1980): 114-126; Albertine Jwaideh ve J.W. Cox, "Black Slaves of Turkish Arabia during the 19th Century", *Slavery and Abolition* 9, no. 3 (1988): 45-59. Başka

yerlerdeki topluluklar için bkz. Kal'a ve diğ., *İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, 182 ve Allan G.B. Fisher ve Humphrey J. Fisher, "Slavery amongst the Muslims of Africa", Winks, *Slavery: A Comparative Perspective*, 108-115. Kuzey vilayetlerinde hayatta kalan topluluklar hakkında bkz. Alexander Lopashich, "A Negro Community in Yugoslavia", *Man* 58 (1958): 169-173; Pankhurst, "Ethiopian and Other African Slaves", 339-344 ve modern Türkiye'de, h-net.msu.edu, H-Turk (archive), 9-13 Mayıs 2000.

162 Osman Çetin, *Sicillere göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları, 1472-1909* (Ankara, 1994), 50; Cengiz Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Darussaade Ağaları hakkında bir Eseri: Risale-i Teberdariye fi Ahval-i Daru's-Saade", Türk Tarih Kurumu, *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara, 1976), 243; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 30; savaş istatistikleri için bkz. İnalcık, "Servile Labor", 51.

163 İnalcık, "Servile Labor", 26-27; Sak, "Konya'da", 175.

164 19. yüzyıla dek bile istisnalar vardı ama kuraldan çok uzak istisnalardı; bkz. *İA*, "Gulam", "Hüsrev Paşa" maddeleri ve *EI²*, "Ghulām, Ottoman Empire" maddesi, hepsini Halil İnalcık yazmıştır.

165 DeKay, *Sketches of Turkey*, 321; Slade, *Records of Travels*, 1:478-480; Yücel, *Kitâb-i Müstetâb*.

166 Imber, *Ottoman Empire*, 168; *EI²*, "Ghulām, Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık, 1090.

167 *EI²*, "Ghulām, Ottoman Empire" maddesi, Halil İnalcık, 1091; Findley, *Ottoman Civil Officialdom*,77-80; von Hammer, *Geschichte*, 6:427.

168 Friedman, "Spanish Captives", 61, 73; Weiss, "Back from Barbary", 335 ve dev.

169 Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri* (İstanbul, 1983), 257; ayrıca bkz. Özdeğer, *1463-1640 Yılları*, 40.

170 Yani Abdullah'ın kızı ya da oğlu, *Abdullah* esirin asıl isminin yerine verilen Müslüman adıdır.

171 Bkz. bu kitapta 5. Bölüm.

172 Busbecq, *Turkish Letters*, 44; karş. Imber, *Ottoman Empire*, 132.

173 Öztürk, *Askeri Kassama*, 202.

174 Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus*.

175 İstM 2/178, fol. 25a; Necati Aktaş, Nezihi Aykut, Mücteba İlgürel, Mehmet İpşirli ve diğ., ed., *Dîn-i Hümâyûn Sicilleri Dizisi I: 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-967/1558-1560)* (Ankara, 1993), 1:235, 296-297, 309, 335, 400; Ahmet Kal'a ve diğ., ed., *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Ticaret Tarihi-1 (1742-1779)* (İstanbul, 1997), 18; Kal'a ve diğ., *İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, 42, 56; İnalcık, "Servile Labor", 43; Sahillioğlu, "Slaves in the Social", 83-86; Sak, "Konya'da", 161, 182; Abdullah Saydam, "Esir Pazarlarında Yasak Ticaret: Hür İnsanların Satılması", Çiçek ve Saydam, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, 117-120; Schroeter, "Slave Markets", 203-204; Lane, *An Account*, 104; Baer, "Slavery and Its Abolition", 167; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 28-29; Faroqhi, *Men of Modest Substance*, 30; Friedman, "Spanish Captives", 59; *DBİA*, "Esir Ticareti" maddesi, Necdet Sakaoğlu, 201-202; Seng, "A Liminal State", 28-29; Seng, "Fugitives and Factotums", 136-169; Robert Mantran, *Histoire d'Istanbul* (Paris, 1996), 261; Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh*, 84; Marc David Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul", *Gender and History* 16, no. 2 (2004): 425-458. Ayrıca ortaçağda Mısır ve Müslüman İspanya için bkz. S.D. Goitein, "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza", *Arabica* 9 (1962): 5-7.

176 Yaron Ben-Naeh, "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire", *Jewish History* 20 (2006): 315-332, bu konularla ilgili yeni kanıtlar sunar.

177 Faroqhi, "Quis Custodiet", 253-254, 262; Uluçay, *Harem II*, 13.
178 Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 145.
179 Ben-Naeh, "Blond, Tall", 323.
180 Baer, "Slavery and Its Abolition," 167.
181 Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting* (Cambridge, U.K., 1984), 278. 19. yüzyılda Mısır'da orta sınıfın mülk sahipliği daha yaygındı; bkz. Baer, "Slavery and Its Abolition", 163, 167; Lane, *An Account*, 183; ayrıca bkz. Philippe Fargues, "Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo", Doumani, *Family History in the Middle East*, 23-50.
182 Duben ve Behar, *Households*, 50; Özdeğer, *1463-1640 Yılları*, 128-132; Öztürk, *Askeri Kassama*, 201.
183 Direniş ve kültürel açıdan hayatta kalma tartışmaları için bkz. Ann J. Lane, ed., *The Debate over Slavery: Stanley Elkins and His Critics* (Urbana, Illinois, 1971) içindeki makaleler.
184 Özdeğer, *1463-1640 Yılları*, 126-133; Öztürk, *Askeri Kassama*, 201.
185 Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution* (New York, 1956), 86-140.
186 Öztürk, *Askeri Kassama*, 200; Sak, "Konya'da", 193-195; ayrıca bkz. Osmanlı'nın son dönemlerinde kaçaklık hakkında Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 160-169.
187 Aktaş ve diğ., *3 Numaralı Mühimme*, 374, 721.
188 Von Hammer, *Geschichte*, 8:237; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 5:215-216; karş. Ahmed Vasıf, *Tarih-i Vasıf* (İstanbul, 1219/1804), 1:207. 17. yüzyılda Trablus'tan benzer bir kaçış için bkz. Friedman, *Spanish Captives in North Africa*, 65.
189 İnalcık, "Servile Labor", 81, 18. yüzyıl başında Corneille LeBruyn'e atıfta bulunur.
190 Toledano, *Slavery and Abolition*, 54-80; Toledano, "Shemsigul: A Circassian Slave", 59-74.
191 Slade, *Records of Travels*, 1:479.
192 Barbara Kellner-Heinkele, "A Chinggisid and Ottoman: Halim Gerey Sultan", *Altaica* 5 (2001): 71.
193 Halide Edib [Adıvar], *Mor Salkımlı Ev* (İstanbul, 1963), 124. Reşe evlenir ve eski hanımıyla görüşmeyi sürdürür.
194 Watson, *Asian and African Systems*, 8.

V ANLAM VE PRATİK
(Sayfa 181-221)

1 Hayati Develi, ed., *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına dair Risâle-i Garîbe* (İstanbul, 1998), 43.
2 Mekki Mehmed'in (ölümü 1797) oğlu Mustafa Asım, 1818 ile vefat ettiği 1846 arasında üç dönem şeyhülislamlık yapmıştır. Mekkizade'nin Sultan II. Mahmud dönemindeki üçüncü şeyhülislamlığının devamına Abdülmecid sultan olduğunda da izin verilmiştir. Mekkizadeler ve ulema aristokrasisi hakkında bkz. Zilfi, "Elite Circulation", 318-364.
3 Ergin, *Mecelle*, 1: 896-898; ayrıca bkz. bu kitapta 3. Bölüm. Mekkizade ilk kez Ocak 1818'de şeyhülislam olmuş, Eylül 1819'a kadar görev yapmıştı. II. Mahmud'un fermanı Mayıs 1818 tarihlidir. Bu belgenin yayınlanmasının arkasında bizzat Sultan II. Mahmud olabileceği gibi, bostancıbaşı, sadrazam ve şeyhülislamdan tutun sultanın

imamına ve sarayda görevli başka yetkililere varıncaya kadar, yetkili bir isim ya da bir yetkililer grubu da olabilir. Mekkizade'nin şeyhülislamlık makamına kısa süre önce atanmış olmasına, metnin gazap ifade eden bir dili olmasına, kutuplaştırıcı bir söylemin ve katı şeriat temalarının Nakşibendi-Müceddidiye retoriğinde öne çıktığı bir dönemde Mekkizade'nin Nakşibendilikle bağlantılarına bakılırsa, bu talimatın çıkarılmasında rol oynaması muhtemel görünmektedir. Ama yine de bu gibi hisler sadece bir tarikatın mensuplarıyla sınırlı değildi. Mekkizade, Nakşibendiler ve o dönemin katı Sünni söylemi hakkında bkz. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, 15-16, 24, 32-33.

4 Hürrem hakkında bkz. Peirce, *Imperial Harem,* 52, 58-65.

5 Hans-Peter Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (Tübingen, 1993), 57-59; karş. Nicolas Vatin ve Stéphane Yerasimos, *Les cimetières dans la ville: Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra muros* (İstanbul, 2001).

6 Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi,* yay. haz. Neşet Çağatay (Ankara, 1979-1980), 1, kısım 2: 311-312.

7 White, *Three Years,* 2:306.

8 Uluçay, *Harem II,* 11-14.

9 Suraiya Faroqhi, "Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth and Eighteenth-Century Istanbul", Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control* (İstanbul, 2002), 248; ayrıca ortaçağda Mısır'daki uygulamalar hakkında bkz. Davis, *Ottoman Lady,* 105, 117; Uluçay, *Harem II,* 18. Karş. Goitein, "Slaves and Slave Girls", 8-9.

10 İran'la yaşanan savaş ve mezheplerin kendi mevzilerini tahkim etmeleri III. Ahmed'in halefi I. Mahmud (1730-1754) döneminde Arapça isimlendirmelerin artmasının ardındaki neden olabilir; bkz. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul, 1995), 336.

11 Faroqhi, "Quis Custodiet", 248; Mustafa Çağatay Uluçay, "XVIII. Asırda Harem", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 13/17/18 (1962-1963), 272; Nejat Göyünç, "Frauen in der Familie Osman und am osmanischen Hof", yay. haz. Prätor ve Neumann, *Frauen, Bilder,* 1: 103-107.

12 Uluçay, *Padişahların Kadınları* bu tür bilgiler için vazgeçilmez bir kaynaktır; sultanların eşleri ve belli hanedan mensuplarının çocukları hakkında Akgündüz, *İslâm Hukukunda,* 325-347; Tanzimat öncesi ve sonrasında farklı toplumsal gruplarda yaygın olan isimler hakkında Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdat ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-i Kavmiye-i Osmaniye* (İstanbul, 1995), 2: 331-332, 440-449.

13 Marc David Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul", *Gender and History* 16, no. 2 (2004): 437. White, *Three Years,* 1: 266 ve Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet,* 2: 449, siyah Afrikalılarla ilgili olarak isimlendirmenin tartışıldığı kaynaklardır.

14 Uluçay, *Harem II,* 37.

15 Değerli bir şal ve bir alacağın tahsil edilmesiyle ilgili bir anlaşmazlıkta davacı sadece ismi ve saray bağlantısıyla tanımlanmıştır; bkz. Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı,* 144-145.

16 III. Selim'in kuzeni ve II. Mahmud'un kızkardeşi Esma Sultan, cesur ve müsrif sosyal hayatıyla skandal yaratmıştı; Uluçay, *Padişahların Kadınları,* 111-112. Ayrıca bkz. Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women,* 44-47.

17 Suzanne Miers ve Igor Kopytoff, ed., *Slavery in Africa* (Madison, Wisconsin, 1977).

18 Bkz. örneğin Abdurrahman Kurt, "Tanzimat Döneminde Koruyucu Aile Müesseseleri", Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., *Sosyo-Kültürel,* 2:548-567.

19 Osmanlıların mühtedilerin gerekçelerine daha büyük bir kuşkuyla yaklaştığı 19. yüzyılda toplumsal kabul o kadar da kolay gerçekleşmiyordu.

20 Ne var ki Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du vaqf au xviiie siècle en Turquie* adlı eserinde (Ankara, 1985, 170-171), 18. yüzyılda hayır işlerine yönelik vakıf senetlerindeki sınıfsal ve mesleki maddelerde, gerçekten muhtaçlara yönelik sosyal yardımların kısıldığına işaret eder. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, ed., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* (Albany, New York, 2004), Eyal Ginio, "Living on the Margins of Charity: Coping with Poverty in an Ottoman Provincial City"de Selanik'te yoksulluk ile din değiştirmek arasındaki ilişki tartışılır.

21 Colin Imber, "Women, Marriage and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-Fetāvā* of Yenişehirli Abdullah", Zilfi, *Women in Ottoman Empire*, 86-88; Colin Imber, *Ebu's-suud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, California, 1997), 174-175. Ayrıca evlilikle ilgili olarak bkz. al-Marghinani, *Hedaya,* bk. 2; İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., *Sosyo-Kültürel,* 2:464; Judith E. Tucker, "Muftīs and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine", *Islamic Law and Society* 1, no. 3 (1994): 294.

22 Watson, *Asian and African Systems,* 8-9; Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (Baltimore, 1981), 3-4; Davis, *Slavery and Human Progress,* 14-19; Patterson, *Slavery and Social Death*, 334-342.

23 Finley, *Ancient Slavery,* 12-13.

24 Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları,* 104.

25 Dürrizade Mehmet Arif ve diğ., *Netice el-Fetava ma el-Nukul* (İstanbul 1265/1848), 114.

26 Yeminler ve kasti ya da gayri kasti iptalleri hukuksal metinlerde uzun uzadıya ele alınmıştır; bkz. al-Marghinani, *Hedaya*, 76-78, 165-172.

27 Efendinin verdiği gerçek hediyeler, bir ümm-i veledin meşru mülküydü, çünkü ümm-i veledin yarı özgür bir statüsü vardı (kısa süre sonra azat edilecekti), bu yüzden de kendi adına mülk edinme hakkına sahipti. Bir ümm-i veledin eski sahip-eşinin hibe ettiği iddia edilen mülkün sahibi olma çabası için bkz. İstM 1/32, fol. 49a.

28 İstM 1/32, fol. 49a ve İstM 1/25, 1179 Şevval 1776; Kal'a ve diğ., *İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, 46-48, 215-216; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd,* 190; Yenişehirli Abdullah, *Behcet*, 115; Dürrizade Mehmet Arif, *Netice el-Fetava*, 90-91, 113, 116-117; Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 109. Ayrıca ölenin kızı olduğu iddia edilen kişi ve ölenin cariyesinin ileri sürdüğü hakların vârisler tarafından reddi hakkında bkz. Boğaç Ergene, "Pursuing Justice in an Islamic Context: Dispute Resolution in Ottoman Courts of Law", *The Political and Legal Anthropology Review* 27, no. 1 (2004): 54.

29 Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı, 95-96.*

30 Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı, 95*'te, Nasna ismi çevrimyazıyı yapan(-lar) tarafından sorgulanmıştır.

31 Uluçay, *Padişahların Kadınları*, 90-91, 112-113.

32 Çeşitli dönemlerde kadınları yücelten isimler hakkında bkz. Peirce, *Imperial Harem*, 108 ve Uluçay, *Harem* II, 11-12, 41-42.

33 White, *Three Years,* 2:294.

34 Cevdet, *Tarih*, 11: 281-283; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara, 1972), 181-182. Ziba'nın II. Mahmud'un bir zamanlar sırdaşı olan tehlikeli Halet Efendi'nin eşi hakkındaki uygunsuz ifadelerinin, Halet Efendi'nin emriyle öldürülmesine neden olduğu söylenir.

35 Söz konusu kölenin elleri ve ayaklarının bir erkeğinki kadar büyük, iri yapılı bir kız olduğu söyleniyordu; bkz. Halûk Akçam, "Osmanlılarda Cinsellik" (Reşat Ekrem Koçu'ya atıfla), *Bravo Dergisi* 23-27 (1983) http://www.halukakcam.com/B6/Notes/OsmanliCinsellik1983.htm (6 Kasım 2009 tarihinde erişime açılmıştır.)

36 Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (1890; yeniden basım Beyrut, 1987), 803.

37 Lûtfi Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî*, 4, kısım 5:817, 827.

38 Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul, 2005), 173.

39 Bkz. örneğin Lûtfî Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî*, 2, kısım 3:658; Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, "Giriş", 19. Aslında Arapça olan "yetim" sözcüğü Osmanlı Türkçesi ve modern Türkçede "babasız çocuk" yanı sıra "öksüz" anlamına da gelir.

40 Bkz. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, 41.

41 Mekkizade ve Samanizade hakkında bkz. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:283, 4:508; [İstanbul] Bab-ı Meşihat, *İlmiye Salnamesi* (İstanbul, 1334/1915-1916), 557-559, 567-568, 580-582; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 159-160, 167-168, 179-180; Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 2:738-739, 911-912; Mustafa Nuri Paşa, *Netayic*, 1, kısım 2: 311-312; Abdurrahman Şeref, *Tarih Söyleşileri (Müsahabe-i Tarihiye)*, ed. Mübeccel Nami Duru (İstanbul, 1980), 226.

42 Davis, *Ottoman Lady*, 107.

43 Patterson, *Slavery and Social Death*, 13; ayrıca bkz. Watson, *Asian and African Systems*, 4-6; Meillassoux, *Anthropology of Slavery*. Osmanlı toplumunun bir parçası haline gelen Çerkesler, hem sayılarının çokluğu hem de aşiret bağları yüzünden, özellikle Çerkes göçmenlerin kitleler halinde geldiği 19. yüzyılın sonlarında çoğu akrabaları için iltimas arayışı içinde olmuştur. Osmanlılaşmış Çerkesler daha önceleri de imparatorluğa akrabalarıyla gelmiş ya da imparatorlukta yaşamakta olan akrabalarından yardım görmüşlerdir. Bkz. örneğin Evliya Çelebi'nin Abazaların Abaza-Osmanlı hamisi Melek Paşa'yla bağlantıları hakkındaki yorumları, Dankoff, *Intimate Life*.

44 Melek Hanım, *Thirty Years*, 128.

45 White, *Three Years*, 2:320-321; karş. Melek Hanım, *Thirty Years*, 126.

46 Pavet de Courteille, çev., *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair* (Paris, 1857), 46.

47 Uluçay, *Padişahların Kadınları*, 120.

48 Pardoe, *City of the Sultan*, 3:55.

49 Melman, *Women's Orients*, 155; Seng, "Fugitives and Factotums", 160-161.

50 Melek Hanım, *Thirty Years*, 125-126; White, *Three Years*, 2:320; Pardoe, *City of the Sultan*, 1:108-111, 2:258-267.

51 Peirce, *Imperial Harem*, 59.

52 I. Metin Kunt, "Kulların Kulları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Hümaniter Bilimler* 3 (1975): 27-42.

53 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 67-68, 78-80, 87-89.

54 Melman, *Women's Orients*, 158.

55 Peirce, *Imperial Harem*, 55-90.

56 Melek Hanım, *Thirty Years*, 127; Tanzimat dönemi devlet adamı Kıbrıslı Mehmed Emin (ölümü 1871) ile evli olan Melek Hanım, boşanmasının ardından hatıratını kaleme almıştı; Melek Hanım ve Kıbrıslı'nın çalkantılı evliliği hakkında bkz. Davis, *Ottoman Lady*, 80, 124 ve 126.

57 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 65.

58 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 85.

59 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 83-101; Ennaji, *Serving the Master*, 1; B[asim] F. Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge, U.K., 1983), 31-36; Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Moroccon Girlhood* (Reading, Massachusetts, 1994) ve *Women's Rebellion and Islamic Memory* (Atlantic Highlands, New Jersey, 1996), 69-74, 84-90.

60 Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 2:911-912.

61 Davis, *Ottoman Lady*, 90; karş. Pardoe, *City of the Sultan*, 1:106. 17. yüzyıl Kahire'sinde hane halkı kademeleri ve mekânsal örgütlenme hakkında bkz. Nelly Hanna, *Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya* (Syracuse, New York, 1998), 146-147.

62 Davis, *Ottoman Lady*, 89-90, 107-108; Mithat, *The Life of Midhat Pasha*, 207-241.

63 Midhat'ın ilk mahkûmiyeti sırasında bu iki hanımı ziyaret eden bir Batılı, birinci hanımın "apaçık bir hanımefendi" olduğunu, genç ikinci hanımınsa sessizce oturduğunu, kederli ve etkisiz göründüğünü yazmıştır; Emily [Jane Davis] Pfeiffer, *Flying Leaves from East and West* (Londra, 1885), 16, 19, 20, 21, 22-26. Şehriban'ın ikincil konumda olduğu için mi, kocasının yokluğuna kederlendiğinden mi, yoksa kendisinden beklenen rolü oynadığı için mi sessiz bir görüntü çizdiği belirsizdir.

64 Uluçay, *Padişahların Kadınları*, 79-83, 120-128. II. Mahmud'un eşlerine atfedilen yaklaşık kırk bebeğin yarısından azı bir yaşını görecek kadar yaşamıştır; III. Ahmed'in yine çok sayıdaki çocuğu da benzer bir akıbete uğramıştır. Hayatta kalanlardan birçoğu da ergenlik çağında ölmüştür. I. Abdülhamid'in yaklaşık yirmi üç çocuğundan II. Mahmud da dahil olmak üzere sadece dört kız ve iki oğlan yaşamıştır; Yılmaz Öztuna, *II. Sultan Mahmud* (İstanbul, 2006), 4.

65 Davis, *Ottoman Lady*, 90, 182.

66 İsmail Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik* (1987; yeniden basım, Ankara, 1992); H. Emel Aşa, "İlk Türk Kadın Romancısı Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Aile ve Kadın", Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., *Sosyo-Kültürel*, 2:650-659; Nükhet Esen, "Türk Ailesindeki Değişmenin Romanımıza Yansımaları", *a.g.e.*, 660-676; Enver Töre, "Türk Ailesindeki Değişmenin Romanımıza Yansımaları", *a.g.e.*, 677-700; Deniz Kandiyoti, "Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues* 8 (1988): 35-50; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 272 ve Toledano, *Slavery and Abolition*, 122-126; Sagaster, *"Herren" und "Sklaven"*, özellikle 47-130. Parlatır, köle ve kölelik temsillerini araştırır, kölelerin akıbetine dair daha iyimser gelişmelerin bazılarını nakleder; bu noktayla ilgili olarak bkz. Aşa, "İlk Türk Kadın", 656-657. Sagaster'in değerli çalışmasında önemli Tanzimat dönemi ve Tanzimat sonrası yazarlarının temsil niteliğine sahip yazıları bu kişilerin değişen tavırları ve imparatorluğun son dönemlerinde köleliğin tarihsel anlamı bağlamında analiz edilir.

67 Öztürk, *Askeri Kassama*, 197; Pardoe, *City of the Sultan*, 1:227. Bugünkü Türkiye'de çokeşlilik hakkında bkz. Pınar İlkkaracan, "Exploring the Context of Women's Sexuality in Eastern Turkey", *Women and Sexuality in Muslim Societies* (İstanbul, 2000), 232-238; Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı* (Ankara, 1972), 93-94.

68 White, *Three Years*, 2:300, 3:234.

69 Pardoe, *City of the Sultan*, 1:91-92.

70 Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:156.

71 Julia Pardoe, Charles White, J.H.A. Ubicini ve Aldolphus Slade de dahil olmak üzere istisnalar olmaya devam etmiştir ama hâkim görüş husumet doluydu, giderek de bu husumet artmıştır.

72 Ortaylı, "Osmanlı Aile", 465; Kurt, "Tanzimat Döneminde", 549-550.

73 Anderson ve Zinsser, *A History of Their Own*, 2:246.

74 Kurt, "Tanzimat Döneminde", 550.

75 Ne var ki bir kocanın iktidarsızlığı –kanıtlanırsa– mahkemenin boşanma için yeterli saydığı bir sebepti.

76 Madeline C. Zilfi, "'We Don't Get Along'": Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", Zilfi, *Women in the Ottoman Empire*, 264-296.

77 Ne var ki Türkiye'deki son kamuoyu araştırmaları [İngilizce metnin yayın tarihi 2010'dur – ed.n.] çokeşliliğin meşru bir evlenme biçimi olarak yaygın kabul gördüğünü göstermiştir. Bunun, Türkiye'de kadınlar ve erkeklerin birbirlerine bakışları açısından ne anlama geldiği ek bir araştırmayla ortaya çıkarılabilir.

78 Davis, *Ottoman Lady*, 88-91; de Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:xxvi-xxviii; Slade, *Records of Travels*, 1:140, 150, 353-355; Marie Baronne Durand de Fontmagne, *İstanbul Günleri: İkinci İmparatorluk Döneminde İstanbul'da Fransız Konsolosluğu'nda Geçen Günler*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul, 2007), 288-292; Ubicini, *Letters on Turkey*, 2:183-185; Melek Hanım, *Thirty Years*, 50; Djavidan Hanım, *Harem Life by Princess Djavidan Hanum...* (Londra, 1931), 90-120; Lucy Mary Jane Garnett, *Turkish Life in Town and Country* (Londra, 1904).

79 Edward Said, *Orientalism* (New York, 1978), 92-93, 246, 277; İrvin Cemil Schick, "The Women of Turkey as Sexual Personae: Images from Western Literature", Zehra F. Arat, ed., *Deconstructing Images of "the Turkish Woman"* (New York, 1998), 92.

80 Slade, *Records of Travels*, 1:140, 150, 353-355; Adolphus Slade, *Slade's Travels in Turkey: Turkey and the Turks, and a Cruise in the Black Sea, with Capitan Pasha: A Record of Travels* (New York, 1854), 92.

81 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi*, 5:227-228.

82 Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev* (İstanbul, 1963) ve *Memoirs of Halide Edib* (New York, tarih yok), özellikle 203, 206 ve 307-308; Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 85-86; Pardoe, *City of the Sultan*, 3: 96-97; Djavidan Hanım, *Harem Life*, 92-93.

83 Erkek köle sahiplerinin, özellikle toplu bir eylemin parçası olarak erkek köleler tarafından öldürülmesi daha yaygındı; bir sancak beyinin onun gözetiminde tersanede çalışan köleler tarafından öldürülmesi hakkında bkz. Osman Yıldırım, Vahdettin Atik ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri, 1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632)* (Ankara, 2002), 168. Kölelerin işlediği ya da onlara karşı işlenen suçlar hakkında bkz. D'Ohsson, *Tableau* 4, no. 2:318-321, 335-338.

84 Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 1:649-650; Zilfi, "Goods in the Mahalle", 291-295.

85 Fariba Zarinebaf-Shahr, "The Role of Women in the Urban Economy of Istanbul, 1700-1850", *International Labor and Working-Class History*, no. 60 (2001): 149, 1765'te İstanbul'da en az yetmiş üç hamamın ortaklarından ya da idarecilerinden birinin kadın olduğu belirtilir.

86 White, *Three Years*, 2:352'de 1830'lar ve 1840'larda İstanbul'daki hadım sayısının dört yüzü aşmadığı, hemen hepsinin hanedan tarafından istihdam edildiği tahmininde bulunulur. De Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:77'de 18. yüzyılda hadımların çok nadir olduğu, sadece hanedan ve çok zengin konakların hadım istihdam ettiği belirtilir.

87 Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (New York, 1956), üçüncü bölüm, "A Troublesome Property."

88 Mehmed Hâkim, "Hâkim Tarihi", TKS Bağdat 233, fol. 143a; Şemdanizade, *Mür'i't-Tevârih*, 2a:41; Vasıf, *Tarih-i Vasıf*, 1:216. Von Hammer, *Geschichte*, 8:246, Vasıf'ın *ayal*'ını "çocuklar" olarak çevirmeyi tercih eder, böylece köle tarafından köle tacirinin eşi yerine ailesinin öldürüldüğünü ifade etmiş olur.

89 Mehmed Hâkim, "Hâkim Tarihi", fol. 143a; Câbî Ömer, *Câbî Târihi*, 1:649-650.

90 Carl F. Petry, Kasım 2005'te Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin Boston'daki yıllık toplantısındaki "Crime without the Blood Money Option? The Paucity of References to Blood Money in Criminal Narratives by Mamluk Historians in Cairo and Damascus" başlıklı sunumunun tartışmasında, Osmanlı öncesi Kahire'sinde katillerle ilgili olarak benzer bir gözlemde bulunmuştur.

91 Matei Cazacu, "La mort infâme: Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (xve-xix siècles)", Gilles Veinstein, ed., *Les Ottomans et la mort* (Leiden, 1996), 245-289.

92 J.N.D. Anderson, "Homicide in Islamic Law", *BSOAS* 13, no. 4 (1951): 811-828; Peters, *Crime and Punishment*, 38-53; Heyd, *Studies*, 104-106. Egemen otoritenin, örfün tarihsel genişlemesi hakkında bkz. *İA*, "Örf" maddesi, Halil İnalcık; Heyd, *Studies*, 267.

93 Köle kadınlar, kabahatli özgür kadınlara kıyasla daha hafif cezalara çarptırılıyordu. Muhsene ve muhadderenin hukuki ve toplumsal anlamlarıyla ilgili olarak al-Marghinani, *Hedaya*, 197; Heyd, *Studies*, 109; Peters, *Crime and Punishment*, 61-63. Muhaddere ("muhterem kadın") sıfatının sınıfsal ya da mevkisel boyutlarıyla ilgili bir tartışma için bkz. Peirce, *Morality Tales*, 157-161. Shatzmiller, *Her Day in Court*, 96-99'da Malikilere odaklanılsa da Sünni mezhepleri arasındaki farklılıklar özetlenir.

94 Dürrizade Mehmed Arif, *Netice el-Fetava*, 111. Bir mükatebe ile cinsel ilişki de hukuken yasaklanmıştı.

95 "Sağ ellerinizin malik olduğu (köle ve cariyelerden) mükatebe isteyenlere –eğer onlarda bir hayır görüyorsanız– mükatebe yapın"; Arberry, *Koran Interpreted*, xxiv:33. Osmanlı fetva literatürü ağırlıklı olarak erkek köleleri kapsayan anlaşmalarla ilgilidir.

96 White, *Three Years*, 3:8.

97 İslam fıkhındaki başka ekollerin tersine Hanefi mezhebi çocuğun hukuken tanınmasında babanın açık onayını gerektiriyordu.

98 Imber, "Eleven Fetvas", 141-149; Boğaç Ergene, "Pursuing Justice in an Islamic Context: Dispute Resolution in Ottoman Courts of Law", *Political and Legal Anthropology Review* 27, no. 1 (2004): 54.

99 Toledano, *Slavery and Abolition*, 54-80; bu kitapta 4. Bölüm.

100 Walz, "Black Slavery in Egypt", 145.

101 White, *Three Years*, 2:349.

102 Britanya ve Yabancı Kölelik Karşıtı Cemiyeti, *The Anti-Slavery Reporter, under the Sanction of the British and Anti-Slavery Society*, 21 Ekim 1840, 267-270; 21 Ekim 1840, 270; 2 Aralık 1840, 311; 13 Ocak 1841, 1-3; 20 Nisan 1842, 64; 29 Kasım 1843, 221-222; 1 Eylül 1846, 133-134; 1 Ekim 1846, 154-155; 2 Kasım 1846, 181-183; ayrıca bkz. Lane, *An Account of the Manners*, 185-186; White, *Three Years*, 2:293.

103 Lane, *An Account of the Manners*, 186. Wright'ın kölelerin nakliyesiyle ilgili anlatısı, belli Sahra rotaları üzerindeki egemenlikleri çok zalimce olan, köle tacirlerinin kendileri de dahil olmak üzere insan hayatını dikkate almayan bazı Sahra halklarına (Tuareg, Tebu ya da Tibbu) odaklanır. (*Trans-Saharan Slave Trade*, 7-8, 82-86.)

104 Sakız Adası'ndaki olaylar ve sonrasındaki gelişmeler için bkz. Slade, *Records of Travels*, 1:57-62; Andrew Wheatcroft, *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam* (New York, 2004), 248-252.

105 Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 148-191; Toledano, *Slavery and Abolition*, 81-111; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 113-124.

106 Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, gözden geçirilmiş yeni basım (Bloomington, Indiana, 1987), 27-45; Peirce, "Seniority, Sexuality", 174-181; Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 132.

107 Harald Motzki, "Wal-muhsanatu mina n-nisā'i illā mā malakat aimānukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik", *Der Islam* 63 (1986): 192-218.

108 Peirce, *Imperial Harem*, 58-90.

109 Zilfi, "'We Don't Get Along'", 269.

110 Evlilik sözleşmesine şart konulması Hanefi mezhebine göre genellikle caiz olmasa da bu gibi şartların konulduğu bilinmektedir. Ne var ki bu şartların hukuken ne kadar uygulanabilir olduğu ayrı bir meseledir. Kuran'a göre çokeşlilik yasal olduğundan, çokeşlilik karşıtı bir koşul (örneğin koca ikinci bir eş alırsa boşanmanın gerçekleşeceği), sadece kocanın ikinci bir eş almaya karar verirse ilkini serbest bırakacağı yolunda verdiği bir sözden ibaretmiş gibi görünmektedir; bu gibi koşulların bağlayıcı olmayan niteliğine ilişkin olarak bkz. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), 163. Başka yorumlar ve kanıtlar için bkz. John L. Esposito ve Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, ikinci basım (Syracuse, New York, 2001), 22-23; Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, California, 1998), 38-39; Jennings, "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975): 88, 92; Nelly Hanna, "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo", Sonbol, *Women, the Family*, 146-150; Abdal-Rehim Abdal-Rahman Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period", Sonbol, *Women, the Family*, 110-111.

111 Toledano, *Slavery and Abolition*, 54-80; karş. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 162-163.

112 Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago, 1966), 96-97, 102; Davis, *Slavery and Human Progress*, 14; Goody, "Slavery in Time and Space", 20.

113 Çeşitli olaylar hakkında bkz. von Hammer, *Geschichte*, 5:494-497, 6:470; Naima, *Tarih*, 6:87-88; Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmanı*, *TOEM İlaveler 1* (İstanbul, 1340/1924), 13, 49; Thomas Roe, *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in His Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628 Inclusive* (Londra, 1740), 114. Feyzullah Efendi'nin 1703'teki düşüşünün ardından evlerine ve aile mensuplarına saldırılar çete şiddeti ile devletin eylemlerinin bir bileşimiydi; bkz. Abdülkadir Özcan, ed., *Anonim Osmanlı Tarihi* (1099-1116/1688-1704) (Ankara, 2000), 240-241, 251.

114 Defterdar, *Zübde* (1977-9 basımı), 1:116. Siyavuş için bkz. Silahdar Mehmed, *Silahdar Tarihi*, 2:332-333; Danişmend, *İzahlı*, 3:463, 5:45-46; Raşid, *Tarih-i Raşid*, 2:15, gerçi Raşid'in ve Defterdar'ın anlatıları aynıdır. Karş. Mısır'da bir konağa ve hareme yönelik benzer bir saldırı, Mary Ann Fay, "The Ties That Bound: Women and Households in Eighteenth-Century Egypt", Sonbol, *Women, the Family*, 167.

115 Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevarih*, ed. Fahri Ç. Derin ve Vâhid Çabuk (İstanbul, 1985), 411.

116 Slade, *Records of Travels*, 1:442'de 1820'lerde yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla bağlantılı birçok olaydan bahsedilir. Ayrıca bkz. Röhrborn, "Konfiskation", 347; Abraham Marcus, "Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals", *IJMES* 18, no. 2 (1986): 170.

117 Yani Süleyman el-'Azm; Yüksel, "Vakıf-Müsadere", 404; ayrıca bkz. Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758* (Princeton, New Jersey, 1980), 31.

118 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 223 ve Fleischer'in H-Turk'taki online yorumları: "Shehir Oglanları ve Bekar Odaları [web'de yazıldığı biçimiyle]", 29 Ekim 2001; Peirce, "Seniority, Sexuality", 175; Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 285-287; Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500-1900* (Berkeley, California, 2006), 88-91, 156-158; Khaled El-Rouayheb,

Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800 (Chicago, 2005); yay. haz. J.W. Wright ve Everett K. Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York, 1997); James A. Bellamy, "Sex and Society in Islamic Popular Literature", yay. haz. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu, California, 1979), 23-42; Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York, 1985), 1-5.

119 Heath W. Lowry, "Impropriety and Impiety among the Early Ottoman Sultans (1351-1451)", *Turkish Studies Association Journal* 26 no. 2 (2002): 29-38. Evliya Çelebi, elitler arasında livatanın yaygınlığıyla ilgili olarak, yanından ne zaman livata yaşamış biri geçse suyu kesilen bir çeşmenin hikâyesini anlatır. Çeşmenin suyunun kesilme sıklığı, yanından geçen yetmiş kişiden altmış beşinin gençliğinde livata mağduru olduğunu göstermektedir; bkz. Dankoff, *Ottoman Mentality,* 119-120.

120 Slade, *Records of Travels,* 2:318. Ayrıca bkz. Charles Thornton Forster ve F.H. Blackburn Daniell, ed., *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq* (Londra, 1881), 1:230-232; Judy Mabro, *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (1991; yeniden basım, Londra, 1996), 137.

121 Erkek erkeğe çeşitli toplantılar için bkz. Çatalcalı Ali, *Şeyhülislam Fetvaları*, 121; Yıldırun ve diğ., *83 Numaralı Mühimme*, no. 61; Dernschwam, *Tagebuch,* 123, 147, 387; Jennings, *Christians and Muslims,* 128; D'Ohsson, *Tableau,* 4, no. 2, 324-325; Louis Laurent d'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux... contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, et la Barbarie...,* altı cilt (Paris, 1735), 4:390-396; G.A. Olivier, *Voyage dans l'Empire Othoman, l'Égypte et la Perse* (Paris, 1801-1807), 1:162-164; Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Sur deux affaires mineures dans les 'registres d'affaires importantes'", Robert Mantran, ed., *Mémorial Ömer Lûtfî Barkan* (Paris, 1980), 1-10; Andrews ve Kalpaklı, *Age of Beloveds*, 285-287; Sieur des Joanots Du Vignau, *A New Account of the Present Condition of the Turkish Affairs* (Londra, 1688), 120; Slade, *Records of Travels*, 1:176, 230-231. İngiltere deneyiminden eşcinsellik meselesine yabancı olmayan Slade, Osmanlı'daki pratik hakkında çağdaşları kadar kendini beğenmiş bir bilgiçlik içinde değildir. Bkz. Arthur N. Gilbert, "Buggery and the British Navy, 1700-1861", Wayne R. Dynes ve Stephen Donaldson, ed., *History of Homosexuality in Europe and America* (New York, 1992), 132-158.

122 D'Arvieux, *Mémoirs*, 4:390-391; Galland, *Journal,* 1:112; Zilfi, *Politics of Piety,* 149.

VI KÖLELİĞİN KADINLAŞTIRILMASI (Sayfa 223-254)

1 *EI²*, "'Abd" maddesi, R. Brunschvig.

2 Nermin Menemencioğlu ve Fahir İz, ed., *The Penguin Book of Turkish Verse* (Harmondsworth, U.K., 1978), 77 [çeviri İngilizce metinden yapılmıştır – ed.n.].

3 Esir terimi (çoğulu esirler ya da üsera) 18. yüzyılda yaygın olarak "köle" ya da "köleleştirilmiş kişi" anlamında kullanılsa da aslında en doğru ifadesi savaşta tutsak düşmüş insanlardır.

4 O devirlerde buraya eski ve yeni bedestenler ya da bezistanlar, yani "kumaş pazarları" dense de buralarda mücevherden silahlara ya da giyim eşyası ve kurutulmuş yiyeceklere kadar her şey satılırdı; Halil İnalcık, "The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul", *IJTS* 1, no. 1 (1979-1980): 1-17.

5 Çoğu betimlemenin kaynağı olan, 1830'lar ve 1840'lar öncesinde pazarın yapısına dair tartışmalar Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi*, 314-315'te aktarılmıştır. Ayrıca bkz. Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 52-53; *DBİA*, "Esir Pazarı" maddesi, Necdet Sakaoğlu; zaman içinde pazarın yapısıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 36.

6 II. Mahmud'un saltanatının son yıllarında Topkapı Sarayı artık imparatorluk sarayı değildi ama bazı resmi işler için kullanılmaya devam ediyordu.

7 Bkz. örneğin Slade, *Records of Travels*, 2:239, *Slade's Travels*, 193-194'te de tekrarlanmıştır.

8 18. yüzyılda Avrat Pazarı ile ilgili yorumlar için bkz. P.Ğ. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul, 1956), 27; 16. yüzyılla ilgili olarak bir İngiltere elçisi olan John Sanderson'dan yapılan alıntılar, Peirce, *Imperial Harem of the Sultans*, 329. Ayrıca bkz. Semavi Eyice, "İstanbul'un Mahalle ve Semt Adları", *Türkiyat Mecmuası* 14 (1965): 210.

9 Bkz. Daniel Panzac, *Barbary Corsairs: The End of a Legend*, çev. Victoria Hobson ve John E. Hawkes (Leiden, 2005); Kuzey Afrika şehir devletlerinde korsanlığın oynadığı genellikle sınırlı ekonomik rolle ilgili olarak bkz. Valensi, "Esclaves chrétiens", 1267-1288. Osmanlı'da desteklenen ve desteklenmeyen korsanlık faaliyetleri hakkında bkz. Palmira Brummett, *Ottoman Seapower and Diplomacy in the Age of Discovery* (Albany, New York, 1994), 93-104.

10 Dankoff, *Intimate Life*, 272; karş. kölelerin toplumsal değiş tokuşlardaki yaygınlığıyla ilgili olarak, Galland, *Journal*.

11 İnalcık, "Servile Labor", 26.

12 *EI*², "Devshirme" maddesi, V.L. Ménage. Son devşirmenin tarihi hâlâ tartışmalı olsa da 1700'lerde III. Ahmed döneminde gerçekleştiği sanılmaktadır.

13 İtaat, hatta boyun eğmenin resmedilmesi hakkında bkz. Brummett, "Ceremonies of Submission."

14 Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi*, 62.

15 Yüzyıllar içinde değişen fiyatlar hakkında bkz. Nicolay, *Naugations*, 62; Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi*, 62; *Anti-Slavery Reporter*, 21 Ekim 1840, 269; 27 Ocak 1841, 19; 2 Mart 1846, 47; Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:146; Bowring, *Report on Egypt*, 99; Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 59-62, 76; Frederick Millingen (Osman Bey, Binbaşı Vladimir Andrejevich), *Les femmes de Turquie* (Paris, 1883), 227; Sahillioğlu, "Slaves in the Social", 90-95; Çetin, Sicillere göre Bursa'da, 50; Baer, "Slavery and Its Abolition", 172; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 62-80; Schroeter, "Slave Markets and Slavery", 193-195; Davis, *Ottoman Lady*, 116n36; Sak, "Konya'da", 169, 175; Robert Mantran, *Istanbul dans la deuxieme moitié de la XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionelle, économique et sociale* (Paris, 1962), 508.

16 Mübadele kuru 17. yüzyıl başında gümüş kuruşa 80 akçe, 18. yüzyılda 120 akçe civarındaydı. 19. yüzyıl ortasındaki mübadele kurları için ayrıca bkz. Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 62.

17 Sahillioğlu, "Slaves in the Social", 95.

18 Afrika'da kadın ve erkek fiyat farkları hakkında bkz. James L. Watson ve Jack Goody, Watson, *Asian and African Systems*, 13, 37. Slade (*Slade's Travels in Turkey*, 295-296), onun devrinde genç erkeklerin kadınlardan daha pahalıya mal olduğunu aktarır; bunu çocukken sahip oldukları cinsel cazibeye, yetişkin olduklarındaki yararlarına bağlar.

19 Öztürk, *Askeri Kassama*, 206-209, 214-216. Hadımlar benzer kökenden ve yaştan, cinsel olarak sağlam erkeklere göre daha yüksek fiyatlara satın alınsalar da adamın hadım ol-

duğu hiçbir şekilde belirtilmemiştir. Ne var ki hadımların yüksek fiyatı bile kırk sekiz bin akçeye yaklaşmaz. Bkz. Hogendorn, "Location of the 'Manufacture' of Eunuchs", 41-68; *Anti-Slavery Reporter*, 21 Ekim 1840, 269; Baer, "Slavery and Its Abolition", 172.

20 Özgür kadınlar ve erkeklerin ömür döngüleri, toplumsal rolleri ve beklentileri hakkında bkz. Peirce, "Seniority, Sexuality", 169-196.

21 Ö.L. Barkan'ın çalışması hakkındaki tartışması da dahil olmak üzere İnalcık, "Servile Labour", 27.

22 Sak, "Konya'da", 162.

23 Jennings, "Black Slaves and Free Blacks", 560.

24 Özdeğer, *1463-1640 Yılları Bursa*, 122-133; Öztürk, *Askeri Kassama*, 201-202.

25 Peabody, *There Are No Slaves in France*'ta 18. yüzyılda Fransa'daki kölelik hesaplamaları ve köle rakamlarında forsaların dikkate alınmadığı belirtilir.

26 Forsalık için kullanılan "kürek" terimi, Osmanlı donanmasında forsalık sonrasında "ağır iş"le aynı anlama gelir; 18. ve 19. yüzyılda kürek cezasına çarptırılan mahkûmlar tersanelerde ya da başka yerlerde ağır iş görmeye yazgılıydılar.

27 İpşirli, "XVI. Asrın İkinci Yarısında", 205-207: Akkaş ve diğ., *3 Numaralı Mühimme*, 1:290-291, 318, 413, 550, 681-682.

28 İnalcık, "Servile Labor", 27.

29 *İA*, "Reis-ül Küttâb" maddesi, Halil İnalcık; *EI*², "Ghulām" maddesi, Halil İnalcık; Abou-el-Haj, "Ottoman Vezir and Paşa Households", 438-447; Kunt, *Sultan's Servants*, 97-99.

30 Fahmy, *All the Pasha's Men*; Sikainga, "Comrades in Arms."

31 Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, U.K., 1987), 230-231; ama İsmail'in ordusunun Avrupa kökenli anlatılarda vurgulandığı üzere Sudan topraklarından gelen yeni köleler yerine, çoğunlukla Fas doğumlu kölelerden ve azat edilmiş, ama bağımlı Afrikalı kölelerden oluştuğunu savunan Harrak, "Mawlay Isma'il's Jaysh", 177-196'ya bakınız.

32 Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:145.

33 Walz, "Black Slavery", 159n70; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 167. Meriwether, *Kin Who Count*, 99'da Halep'e ilişkin benzer bir oran tahmininde bulunulur. Kahire'nin 17. ve 18. yüzyıllarda Memluk hanelerine dayandığı düşünülünce, köle nüfustaki cinsiyet dağılımının Osmanlı merkezindeki örüntüye Halep'e nazaran daha fazla benzemesi muhtemeldir.

34 Ubicini, *Letters on Turkey*, 1:145. 1907 sayımında İstanbul nüfusunun yüzde 8'inin yatılı hizmetçileri olduğunu bildirmiş olması ilginçtir; bkz. Duben ve Behar, *Households*, 50.

35 Meriwether, *Kin Who Count*, 99; *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 167.

36 Ne var ki 17. yüzyılda valide sultanların naip benzeri rolleri kabul etmeleri belli bir düzeyde otorite konsensüsünü yansıtır.

37 Dernschwam, *Tagebuch*, 241.

38 Genel olarak kadın köleler için "cariye" hâlâ kullanılsa da, bu ve başka varyasyonlar için bkz. Peirce, *Imperial Harem*, 132; ayrıca *EI*²,"'Abd" maddesi.

39 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 85-86.

40 Hill, *Servants and English Domestics*, 44-63; Anderson ve Zinsser, *A History of Their Own*, 1:358-361; Mendelson ve Crawford, *Women in Early Modern England*, 88-89, 106-107, 268.

41 Zilfi, "Servants, Slaves", 8-9; Şanizade Mehmet Ataullah, *Tarih-i Şanizade* (İstanbul, 1290/1873), 2:151; White, *Three Years*, 2:344; Olivier, *Voyage*, 1:163-164, 4:131-132; Marcus, *Middle East*, 30, 54, 304, 328; Rafeq, "Public Morality in 18th Century

Damascus"; Ginio, "Administration of Criminal Justice", 197; Larguéche, *Les Ombres de la ville,* 286-313; Lamdan, *A Seperate People,* 123, 132-137; Heath W. Lowry, *Ottoman Bursa in Travel Accounts* (Bloomington, Indiana, 2003), 100; İbrahim Halil Kalkan, "Prostitution in the Late Ottoman Empire", Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin 2007'de Montreal'deki yıllık toplantısında sunulmuş tebliğ; Semerdjian, "Sinful Professions", 60-85; Fahmy, "Prostitution in Egypt in Nineteenth Century", 77-103; Zarinebaf-Shahr, "Women and the Public Eye", 316-318; Seng, "Invisible Women", 248; Vatin ve Yerasimos, *Les cimetières,* 13.

42 Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh,* 257-258; Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisab Müessesesi* (İstanbul, 1987), 121-122; Ahmet Refik [Altınay], *Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı: 1000-1100* (İstanbul, 1931), 25-26.

43 Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh,* 257; Kal'a ve diğ., *İstanbul Ticaret Tarihi 1,* 92-93; Altınay, *On Altıncı,* 42.

44 Yahudilerin 17. yüzyılda İstanbul piyasasına hâkim olduğu yönündeki tuhaf ve hatalı rapor benzer kaynaklara dayandırılmış ya da Fransızca konuşanlarla ilişkisi olan Yahudi satıcılar üzerinden genellemeler yapmış olabilecek Fransız haber kaynaklarıyla bağlantılıymış gibi görünmektedir. Örneğin Tournefort müzik ve dans eğitimi verdikleri güzel köle kızların satışıyla uğraşan Yahudilere atıfta bulunur; Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi,* 315. *Relation d'un voyage du Levant...* (Lyon, 1717) adlı eserin yazarı Joseph Pitton de Tournefort (ölümü 1708) ve *Ses voyages en Europe, Asie, et Afrique, depuis 1696, jusqu'en 1725* (Lahey, 1727-1732) adlı kitabın yazarı Aubrey de la Mottraye (ölümü 1743) sıklıkla bu konuda otorite olarak anılır.

45 Kal'a ve diğ., *İstanbul Ticaret Tarihi 1,* 92-93.

46 Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh,* 257.

47 Kal'a ve diğ., *İstanbul Ticaret Tarihi 1,* 93.

48 Pardoe, *City of the Sultan,* 1:54.

49 White, *Three Years,* 3:249, 1:195; Şanizade, *Tarih,* 3:408; H.G. Dwight, *Constantinople, Old and New* (New York, 1915), 184; ayrıca bkz. Rosenthal, *Politics of Dependency,* 9, 15. Karş. Albert Smith, *Habits of the Turks* (Boston, 1857), 46-47, 54-55. Smith de White'ın Avrupalı beratlılar hakkındaki değerlendirmesine katılır ve tıpkı onun gibi "Malta ve Yunan adalarından göç edenleri" özellikle kınar. Daha önceki dönemlere ait olumsuz değerlendirmeler için bkz. Louis Mitler, "The Genoese in Galata: 1453-1682", *IJMES* 10, no. 1 (1979): 83-85.

50 Al-Marghinani, *Hedaya,* 258-266.

51 Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı,* 32.

52 Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı,* 142.

53 Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh,* 257; Rakım Ziyaoğlu, *Yorumlu İstanbul Kütüğü, 330-1983* (İstanbul, 1985), 309. 17. yüzyıla ait bir ferman, genç erkeklerin yüzlerine "kadınlar gibi" makyaj yapmalarını yasaklıyordu. Kaygı konusu ahlaksızlık olduğu kadar güzelliğin gizlenmesiydi; Altınay, *Hicrî On Birinci,* 25.

54 Ennaji, *Serving the Master,* 32; White, *Three Years,* 2:344.

55 Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh,* 257.

56 Nicolas de Nicolay, *Dans l'empire de Soliman le magnifique: Navigations into Turkie,* yay. haz. M.C. Gomez ve Stéphane Yerasimos (Paris, 1989), 62.

57 Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi (1608-1619)* (İstanbul, 1964), 9.

58 Slade, *Slade's Travels in Turkey,* 195; yine Slade, *Records of Travels,* 2:242.

59 Gill Shepherd, "The Comorians and the East African Slave Trade", Watson, *Asian and African Systems,* 98.

60 Köle kadınların "avret"i hakkında bkz. Müller, *Die Kunst,* 143-150, 190; Camilla Adang, "Women's Access to Public Space according to al-Muhallā bi-l-Āthār", Manuela Marin ve Randi Deguilhem, ed., *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londra, 2002), 77-80, 83.

61 Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı,* 29. Esirlerin parasal değeri ve yaralarının tazmini için karş. Dürrizade, *Netice el-Fetava,* 582, 589.

62 Yenişehirli Abdullah, *Behcet el-Fetava*; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd*, 119-132. Osmanlı şeyhülislamlarının bu meselelerdeki tavırlarının bir analizi için bkz. Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law* (İstanbul, 1996).

63 Al-Marghinani, *Hedaya* (1870 basımının yeniden basımı), 30-41, 59-63. İlk Hintçe basımıyla karş.: *The Hedaya and Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Charles Hamilton (Londra, 1979).

64 Ayrıca ayrımcı ücretler hakkında bkz. Boğaç A. Ergene, "Costs of Court Usage in Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Anatolia: Court Fees as Recorded in Estate Inventories", *JESHO* 45, no. 1 (2002): 34-39; karş. Canbakal, *Society and Politics*, 142.

65 Aktaş, *3 Numaralı Mühimme*, 205, 398, 586-587, 592, 612-613, 626, 634, 653, 682; Aykut, *İstanbul Mahkemesi, 121 Numaralı*, 47, 82-83; Kal'a vediğ., *İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, 46-48; Yıldırım, *85 Numaralı Mühimme*, 46, 72-73, 93, 123-124, 158-159, 187-188, 274-275, 279, 380-381, 398; Faroqhi, *Towns and Townsmen,* 279; İnalcık ve Quataert, *An Economic and Social History,* 597; Saydam, "Esir Pazarlarında", 115-134; Vatin, "Une affaire interne", 149-190; Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus,* 244-245. Mısır'la ilgili olarak bkz. Lane, *An Account of the Manners*, 194-195; Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 33, Abdurrahman el-Ceberti'den alıntı.

66 Toplu açık isyan da zimmi anlaşmasını geçersiz kılıyordu.

67 Asım, *Tarih-i Asım,* 303-304, 602-603; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire,* 21-22; ayrıca bkz. bu kitapta 2. Bölüm. Hemedan seferi sonrasında 1730'da Halep'te satılan İranlı esirlerle ilgili olarak bkz. Masters, "Treaties of Erzurum", 5.

68 Örneğin İstM 2/178, fol. 19b-20a, 43b-44a; ayrıca otuz yıl boyunca tutulmuş bir esir de dahil olmak üzere 1736 tarihli Osmanlı-İran anlaşmasından kaynaklanan vakalar için bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire,* 20-23.

69 Kayıtta geçtiği biçimiyle Şehribân ya da Şehrebân kelimenin tam anlamıyla "şehrin koruyucusu" anlamına gelse de "görgülü" ya da "kentli" anlamına gelen şihrî ve "hanım" anlamına gelen banu'nun bozulmuş ya da yanlış telaffuz edilmiş biçimi de olabilir. Şivekâr "kurnaz" anlamına da gelebilir. Meslektaşım Prof. Ahmad Karimi-Hakkak'a bu gözlemleri için teşekkür ederim. Midhat Paşa'nın esir kökenli ikinci eşinin de adı Şehriban'dı; bkz. bu kitapta 5. Bölüm.

70 Fariba Zarinebaf-Shahr, "Tabriz under Ottoman Rule (1725-1730)", doktora tezi, University of Chicago, 1991; Ernest Tucker, "The Peace Negotiations of 1736: A Conceptual Turning Point in Ottoman-Iranian Relations", *TSAB* 20 (1996): 16-37.

71 İstM 2/183, fol. 42b-43a.

72 Eberhard [Niewöhner], *Osmanische Polemik,* 68-73.

73 Sir Paul Rycaut, *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677...* (Londra, 1680), 1:26; karş. Dernschwam, *Tagebuch,* 88.

74 16. yüzyılda bile Ohri bölgesi istikrarsızlığıyla biliniyordu, eşkıyalarla işbirliği yaptığından şüphelenilen köylüler Osmanlı makamları tarafından bir esir ediliyor, bir serbest bırakılıyordu; bkz. Aktaş ve diğ., *3 Numaralı Mühimme*, 460-461, 469-470.

75 İstM 2/178, fol. 19b-20a, Muharrem 1155/1742 tarihli.

76 İstM 2/178, fol. 43b-44a, Safer 1155/1742 tarihli.

77 19. yüzyıldaki problemle ilgili olarak Nuri Adıyeke, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Dönemi Evlilikleri", Kemal Çiçek, ed., *Pax Ottomana: Studies in Memoriam, Prof. Dr. Nejat Göyünç* (Haarlem, 2001), 136-139.

78 Müslüman Osmanlıların bile bile esir alınması hakkında Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 22-23; 17. yüzyılda Kafkas Abazalar arasında kendi kendini köleleştirme hakkında bkz. Dankoff, *Intimate Life*, 273-274. Kafkaslarda kendi kendini köleleştirmeye birçoğu bu iddiayı yalanlamayı uman çok sayıda Avrupalı da şahit olmuştur; bkz. DeKay, *Sketches of Turkey*, 278.

79 Garnett, *Turkish Life*, 78-79; Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 66-68.

80 Walz, "Black Slavery", 147-148.

81 Dankoff, *Intimate Life*, 273.

82 *Anti-Slavery Reporter*, 13 Ocak 1841, 1-2. Karadeniz bölgesinde de direniş şiddetliydi; bkz. Kizilov, "Black Sea and the Slave Trade", 211-235. De Tott, *Memoirs*, bk. 1, 2:183-188, Kırımlı akıncıların köy sakinlerini sokağa çıkarmak için köyleri ve samanlıkları yakmaları, köleleşmenin bir fırsattan çok, ürkütücü bir olay olduğuna dair başka bir kanıttır.

83 White, *Three Years*, 2:290-291; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 50-52; karş. Lane, *Manners and Customs*, 194. Kendi kendini köleleştirmenin bir sapma olduğu Osmanlı iç dinamiklerinin tersine, 16. ve 17. yüzyıllarda Rusya İmparatorluğu'nda kendi kendini köleleştirme kuraldı. Osmanlı'nın yabancıları köleleştirme politikasının tersine Rusya'daki kölelerin ezici bir çoğunluğu Rustu; Richard Hellie, *Slavery in Russia, 1450-1725* (Chicago, 1982).

84 Kal'a ve diğ. *İstanbul Ticaret Tarihi 1*, 38. Erkek çocuklar da akrabalarının köleleştirme girişimlerine kurban oluyordu. 1866'da beş Çerkes oğlanı Mısır'a nakletmeye hazırlanan bir köle taciri hakkında açılan davada, beş çocuktan dördünün yaşları yedi ile dokuz arasında değişen özgür Müslümanlar oldukları, aile mensupları tarafından köle olarak satıldıkları; birinin amcası, birinin ağabeyi, diğerlerininse amca çocukları tarafından satıldıkları anlaşılmıştır; Saydam, "Esir Pazarlarında", 127. Kadın akrabaların nasıl bir rol oynamış olabilecekleri belirtilmemiştir. Erkeklerin hepsi de bir baba ya da büyükbaba gibi yakın akrabalar öldüğünde ya da vasi rolünden vazgeçtiğinde, çocukların vasisi rolünü üstlenebilecek akrabalardır. Esir taciri Arap Süleyman Ağa, Arap olarak nitelenmesi dikkate alınırsa muhtemelen Sahra-altı Afrika'dandır. Bu vakanın ayrıntıları, köleliğin kaldırılması lehine ve aleyhine politikalar hakkında bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 116-121. Ayrıca bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, 91-92. Çerkes esir ticareti Afrikalı esir ticaretini etkileyen yasaklar ve uluslararası baskılara tabi olmamışsa da Osmanlı hükümeti Çerkes ticaretine de bir son vermek amacıyla özgür insanların satışının tespit edilmesi için çok sert izleme tedbirleri de dahil olmak üzere dolaylı tedbirler uygulamıştır; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 102-107, 113-116.

85 Leyla Saz, *Imperial Harem of the Sultans*, 67-68. Garnett, *Turkish Life*, 86, 19. yüzyılın sonunda Osmanlı evlerinde hizmet eden birçok Yezidi Kürt kızından özellikle bahseder.

86 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 107-113.

87 Tanzimat döneminde kız kaçırmalara son verme çabaları hakkında bkz. Ortaylı, "Osmanlı Aile", 463-464; Osman Yıldırım ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri, 1040-1041 (1042)/1630-1632 (1632)* (Ankara, 2002), 46, 72-73, 93, 123-124, 158-159, 187-188, 274-275, 380-381, 274-275, 279, 398; Peirce, *Morality Tales*, 362-363; Tucker, "Muftīs and Matrimony", 293-294; bugün için bkz. Yasa, *Kız Kaçırma*;

Paul Stirling, *Turkish Village* (Londra, 1965), 193-194; Paul J. Magnarella, *Anatolia's Loom: Studies in Turkish Culture, Society, Politics and Law* (İstanbul, 1998), 65-66, 133. Mirasçı konumundaki kızların, cinsel tecavüzü de içeren kaçırılma olayları o dönemin İrlanda'sında da yaygındı, gönül meselelerinden çok şantaj amacıyla başvurulan bir yöntem söz konusuydu.

88 David H. Fischer, *Albion's Seed: Four British Folkways in America* (New York, 1989), 5, 896.

89 Özellikle bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, 20-53 ve daha yakın tarihli Ze'evi, "Kul and Getting Cooler", 177-195.

VII ERKEKLER *KANUN*DUR, KADINLAR *ŞERİAT* (Sayfa 255-276)

1 Cabi Ömer, *Câbî Târihi*, 1:443; Mahmud'dan hatırı sayılır derecede yaşlı olan kızkardeşi Dürrüşehvar, babaları veliahtken doğmuştur.

2 Şemseddin Sâmî, *Kadınlar*, yay. haz. İsmail Doğan (Ankara, 1996), 24.

3 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 95-99, yönetimin ardındaki saikleri tahlil eder. Hükümet esir pazarının kapatılmasını kötü muamele gören kölelerin çıkarına bir reform olarak izah etmeye meyletse de, iş satışların şehrin farklı bölgelerine dağılmasıyla sonuçlanmış, hükümet satışlardan vergi almaya devam etmiştir. Erdem, ademimerkeziyetin hükümet ve lonca denetimini önceden olduğundan daha gevşek hale getirdiğinden aslında kölelerin durumunu kötüleştirmiş olabileceği gerekçesine yaslanarak, pazarın kapatılmasına dair reformcu okumaları sorgular.

4 Frederick Millingen, "On the Negro Slaves in Turkey", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 8 (1870-1871): xcii.

5 Bkz. bu kitapta 5. Bölüm, "Köleler ve Aile" altbaşlığı.

6 Kölelik Türkiye Cumhuriyeti'nde dahi yasayla açıkça yasadışı ilan edilmemiştir. Fakat Türkiye 1933'te, Milletler Cemiyeti'ne üye olduktan bir yıl sonra, Köleliğin Kaldırılmasıyla İlgili Milletler Cemiyeti Sözleşmesi'ni onaylayarak bu yasağı yürürlüğe koymuştur; bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, xix; Patrick Manning, *Slavery and African Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades* (Cambridge, U.K., 1990), 12.

7 Esir Pazarı'nın kapatılmasını 1847'de Basra Körfezi'nde Afrikalı ticaretinin yasaklanması, 1857'de de imparatorluk çapında Afrikalı köle ithalatının yasaklanması, daha dolaylı olarak da imparatorluk içinde kıtalararası nakillerin yasaklanması izledi. Çerkes ticareti de aksadı ama o kadar doğrudan bir biçimde etkilenmedi. Esir Pazarı'nın kapanması sonrasında köle ticaretindeki değişikliklerle ilgili olarak bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 94-124.

8 Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 249-267; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 173-177; Ricks, "Slaves and Slave Traders", 279-289. İngiltere'nin müdahalelerine (İran ve Hindistan'ın yanı sıra Osmanlı topraklarında da esir tellallığını etkileyen) Basra Körfezi ticareti bağlantısının kesilmesi, kaçak kölelere barınak sağlanması, İngiltere'nin yönetimi devralması sonrasında 1882'de Mısır'da uygulanan kısıtlayıcı önlemler de dahildi.

9 O dönemde özgürlük talepleri ve kölelerin siyasi bilinçle kaçmaları yükseliştedi; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 159-160. 19. yüzyılın sonuna dair ayrıntılı anlatılar Toledano, *As If Silent and Absent*'ta sunulur.

10 Bu söz, sadece köle ticareti yerine köleliğin kaldırılmasının önemini vurgulayan kölelik karşıtı İngiliz Joseph Sturge'a atfedilir; Temperley, *British Anti-Slavery*, 65.

11 Abdelhamid Larguéche, *L'Abolition de l'esclavage en Tunisie à travers les archives, 1841-1846* (Tunus, 1990), 37. Ahmed Bey'in İslam hukukunun "özgürlüklerin genişletilmesine meylettiği" yönündeki vurgusuna katılan önde gelen Tunuslu ulemanın görüşleri başkentte hukukçuların görüşleri bağlamında daha fazla incelemeyi gerektirir; 1860'larda İstanbul'da tartışmanın niteliğiyle ilgili kısa ama ikna edici bir açıklama için bkz. Ali Suavi, "Esir ve Cariye Alım Satımı", M. Kaplan, İ. Enginün ve B. Emil, ed., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1978), 2:569-572. Tunus bağlamı hakkında bkz. L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855* (Princeton, New Jersey, 1974), 321-325; Khelifa Chater, "Islam et réformes politiques dans la Tunisie du XIXème siècle", *Maghreb Review* 13, no. 1-2 (1988): 77-83; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 89-90, 115-117 ve 150; Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (Berkeley, California, 1994), 87, 157, 320.

12 Müderrisler ve orta düzey kadılara armağanlar ve fazladan ücretlerin yanı sıra her iki yönetici de çok sayıda mansıp (resmi bir mevkiye bağlı olmayan unvan ve ayrıcalıklar) dağıtmış, kadılık mesleğinin en üst düzeylerindeki erkeklere himaye fırsatları sunmuşlardır. Ulema arasında bir reform cephesi kurabilmek için izledikleri en tartışmalı stratejilerden biri de ulemanın yüksek mevkilere tırmanma sıralarını es geçmek ve kendi gözdelerini fermanlarla terfi ettirmek olmuştur. Bkz. Zilfi, "Elite Circulation" ve "A Medrese for the Palace".

13 Berkes, *Development of Secularism*, 169-172; Christoph K. Neumann, *Das Indirekte Argument: Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittels der Historie* (Münster, 1994), 124.

14 Peters, *Crime and Punishment*, 71-133; Avi Rubin, "Ottoman Modernity: The *Nizamiye* Courts in the Late Nineteenth Century", doktora tezi, Harvard University, 2006; Rubin, "Legal Borrowing and Its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century", *Continuity and Change* 22, no. 2 (2007): 279-303.

15 Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, 106-110; ayrıca bu noktalarla ilgili olarak Christoph K. Neumann, "Bad Times and Better Self: Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography, 1850-1900", Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, ed., *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (Leiden, 2002), 58-59.

16 Ruth A. Miller, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey* (New York, 2008), özellikle 72-78; Miller, "Apostates and Bandits: Religious and Secular Interaction in the Administration of Late Ottoman Criminal Law", *SI* 97 (2003): 155-178.

17 Ulemanın yeni eğitim ve yargı organlarında temsil edilmesi Tanzimat ve Tanzimat sonrası kurumlarda dine ve dini sınıfa yer açmıştı. Bkz. David Kushner, "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)", *Turcica* 19 (1987): 51-74; Miller, "Apostates", 172-178. Ne var ki 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında dini müessesenin entelektüel ve siyasi tavrı durağan olmaktan uzaktı; bkz. İsmail Kara, "Turban and Fez: Ulema as Opposition", Elisabeth Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (Londra, 2005), 162-200; Karpat, *Politicization*, 114-115.

18 *Mecelle-i Ahkâm-i Adliye* (İstanbul, 1305/1887) Hanefi fıkhına göre insanlar arasındaki muamelelerle ilgilenir. Bu derlemeyi hazırlayan hukukçular komisyonunun başında sonradan bürokrat olan büyük âlim Ahmed Cevdet Paşa (ölümü 1895) bu-

lunuyordu. Eserin Kıbrıs'ta, Lefkoşa'da 1901'de yayımlanan İngilizce çevirisi: *The Mejelle, Being an English Translation of Majallahel-Ahkam-i Adliya and a Complete Code on Islamic Civil Law*'dur, çev. C.R. Tyser (Lahor, 1980). *Mecelle* ile diğer yasalar ve reformlarla ilgili olarak bkz. Shaw ve Shaw, *History of the Ottoman Empire*, 2:65-68; Berkes, *Development of Secularism*, 160-169; Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 234-269.

19 Kadınları etkileyen hukuki reformların çoğu kadınların kilit meselelerine, özellikle de hukuken ne ölçüde erkeklerin vesayetini gerektiren reşit olmamış kişiler sayıldıkları meselesine dokunmuyordu. Bkz. örneğin Ze'evi, *Producing Desire*, 73, 1858 tarihli ceza kanununun toplumsal cinsiyetler arasında eşitlik sağlayan düzenlemeleri hakkında; kürtaj konusunda şeriatın yeni ceza yasasıyla bağdaşması hakkında bkz. Tuba Demirci ve Selçuk Akşin Somel, "Women's Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality* 17, no. 3 (2008): 377-420; ve Nicole A. N. M. van Os, "Polygamy before and after the Introduction of the Swiss Civil Code in Turkey", Touraj Atabaki, ed., *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran* (Londra, 2007), 179-198.

20 Köleliğin kaldırılması, kadınlar ve dini azınlıklar hakkındaki tartışmaların sıralamasıyla ilgili bir anlaşmazlık olsa da toplumsal cinsiyet eşitliği bir tarafa, kadınların haklarıyla ilgili tartışmalar, azınlık hakları ve kölelikle ilgili tartışmaların ardından cereyan etmiştir. Farklı bir bakış açısı için bkz. örneğin Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 275.

21 Ahmed, *Women and Gender*, 144-168, "The Discourse of Veil" ve kadınlar ile kültürün bütünleşmesi hakkında.

22 Mekkizadeler gibi Damadzade ailesi de çok sayıda üst düzey ulema çıkarmıştı. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:271, 4:358-359; Cevdet, *Tarih*, 2:97-99; de Tott, *Memoirs*, 1:40-51.

23 Burada "naib" terimi, kadı vekillerini, yani resmi mevki sahiplerinin yerine küçük davalara bakan medrese mezunlarını kastetmektedir. Naibin daha sonra Tanzimat bağlamındaki işlevleri için bkz. Jun Akiba, "A New School for Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire", *Turcica* 35 (2003): 125-163.

24 Örneğin 1740'larda İstanbul ile Rumeli ve Anadolu'daki makamlar arasında gidip gelen ulema içinde şu kişiler vardı: Kadın aile mensupları ve belirsiz sayıda cariyeyle seyahat eden Sofya kadısı; karısı, kayınvalidesi ve iki cariyesiyle seyahat eden Rumeli kadılarından biri; karısı, kayınvalidesi, yetişkin kızı ve iki cariyesiyle seyahat eden Akçakızarlık kadısı; karısı, üç çocuğu, üç cariyesi ve bazı uşaklarıyla seyahat eden Abdülaziz adlı bir kadı; annesi, karısı, dört cariyesi, iki küçük çocuğuyla seyahat eden Tatarpazarı naibi; karısı, oğlu, bir cariyesi ve üç hizmetçisiyle seyahat eden Çirmen naibi; annesi Hatice, karısı Emine, kızkardeşi Esmahan ve cariyesi Rukiye'yle seyahat eden Hüseyin Efendi; karısı, üç çocuğu ve üç cariyesiyle seyahat eden İbrahim adlı bir kadı; üç cariyesi ve üç küçük çocuğuyla seyahat eden (karısından bahsedilmeyen) Mehmed Sadık isimli bir kadı; karısı Fatma, kayınvalidesi Hatice, kızı ve altı cariyesiyle seyahat eden Yanya naibi; karısı, kayınvalidesi, kızı ve iki cariyesiyle seyahat eden, Uzuncaabad'da İstanbul kadısının naibi olarak görev yapan bir naib. Bkz. Kal'a ve diğ., *İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, 4, 22, 32-33, 53, 75-76, 80-81, 82-83, 200-201, 202, 238.

25 Çağdaşı olan bürokrat Hacı Mehmed Emin Recai Efendi, Damadzade'ye yetişmişti; bu kişi namaz ve oruçta sıkıydı ama "esirlerini ve cariyelerini kullanmaya meyliyordu", böylece öldüğünde geride on sekizden fazla yetim bırakmıştı; Cevdet, *Tarih*, 2:149-150.

26 Ahmed Türek ve Fahri Çetin Derin, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", *Tarih Dergisi* 24 (Mart 1970): 91.

27 Zilfi, *Politics of Piety*, 215-220.

28 De Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:46. Damadzade de Tott'la sohbetinde şakaya mı niyet etmiştir belli değildir ama ailesiyle ilgili yorumu savunmadan çok övünme niteliğindedir.

29 Ahmed Cevdet [Paşa], *Tezâkir*, ed. Cavid Baysun, ikinci basım (Ankara 1986), 1:"Tezkire 12"; Michael Christopher Low, "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam", *IJMES* 40 (2008): 276-277. Arabistan'daki tutumlar ve dini muhalefetle ilgili olarak bkz. Lewis, *Race and Slavery*, 80-82; Toledano, *Ottoman Slave Trade*, 129-135; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 86-87.

30 Egemenliğin eşitliği kavramı hakkında bkz. Thomas Naff, "Ottoman Diplomatic Relations with Europe in the Eighteenth Century: Patterns and Trends", yay. haz. Thomas Naff ve Roger Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Ill., 1977), 97-98.

31 Berkes, *Development of Secularism*, 109.

32 19. yüzyılın sonunda Mısır'da ailelerin dönüşümü, seçkin ailelerin burjuvalaşmasının ön koşulu olarak ekonomik değişim, köleliğin ve askeriye kapılarının kaldırılması hakkında giderek gelişmekte olan literatüre konu olmuştur. Bkz. örneğin Mary Ann Fay, "From Warrior-Grandees to Domesticated Bourgeoisie: The Transformation of the Elite Egyptian Household into a Western Style Nuclear Family", Doumani, *Family History in the Middle East*, 77-97; Kenneth M. Cuno, "Ambiguous Modernization: The Transition of Monogamy in the Khedival House of Egypt", Doumani, *Family History in the Middle East*, 247-269; Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics* (Berkeley, California, 2005); Lisa Pollard, "The Family Politics of Colonizing and Liberating Egypt, 1882-1919", *Social Politics* 7, no. 1 (2000): 47-79. Tekeşliliğe geçiş Osmanlı siyasi ve kültürel hegemonyasından bilinçli olarak uzaklaşma anlamında ailenin ve ulusal ekonominin Mısırlılaşmasıyla bağlantılıdır. Baron, *Egypt as a Woman*'da köleliğin kaldırılmasını ve bunun seçkinlerin öz kimlikleri üzerindeki etkisini bu süreç açısından merkezi önemde görür (17-39).

33 Basit çekirdek ailenin yaygınlığıyla ilgili olarak bkz. Duben ve Behar, *Istanbul Households*, 48-86, 243; Marcus, *Middle East*, 197; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980): 241; Meriwether, *Kin Who Count*, 69-82.

34 Duben ve Behar'ın *Istanbul Households* adlı kitabında (s. 50), 1907'deki kayıtlara göre İstanbul'daki hanelerin sadece yüzde 8'inde evde yaşayan hizmetçiler bulunduğu belirtilmiştir. (Bunların da ne kadarının köle olduğu bilinmiyordu.) 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyılın başındaki hane tipleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. s. 55-62. Kadınların aile reisi olduğu hanelerde köle sahipliğinin oranını bilmek ilginç olurdu, gerçi kadınların köle sahipliği özgür çalışanlar yerine özgür olmayan çalışanları tercih etmekten çok, mirastan kaynaklanıyor olabilirdi.

35 Lûtfi, *Tarih*, 2-3:425.

36 Shepherd, "Comorians and the East African Slave Trade", 99.

37 Bu noktayı Toledano da *Slavery and Abolition*'da vurgulamıştır, 53.

38 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1949; yeniden basım, Boston, 1969), 496; gerçi kendileriyle iletişim kurulan kadınlar genellikle genç kadınlardı. Başlı başına bir armağan ekonomisi olarak saray hakkında, bkz. François Georgeon, "Le Ramadan à Istanbul", François Georgeon ve Paul Dumont, ed., *Vivre dans l'Empire Ottoman: Sociabilités et relations intercommunautaires (xviiie-xxe siècles)* (Paris, 1997), 57.

39 Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* (Berkeley, California, 1992).

40 Ne var ki özellikle Sultan II. Mahmud kızlarının isteklerini dikkate almış, 17. ve 18. yüzyıllarda saraylı kadınların hayatına damgasını vuran beşik kertmelerini bir kenara bırakmıştır; bkz. Uluçay, *Harem II*, 92-93.

41 White, *Three Years*, 1:184. II. Mahmud son hastalığını Esma'nın konağında geçirdi ve orada öldü; Anıl ve Gencer, *İkinci Sultan Mahmud*, 86-87.

42 Peirce'ın *Imperial Harem* ve başka yerlerde belirttiği üzere.

43 Davis, *Ottoman Lady*, 93'e göre 19. yüzyılın sonlarında yaşamış itibarlı reformcu maarif nazırı Sami Paşazade Subhi Paşa'nın "on eşi ve cariyesi" bulunuyordu. Babası Sami Paşa da çokeşliydi, "sayısız oğul" sahibiydi; Mardin, *Genesis*, 233.

44 Serna Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", Hakkı Dursun Yıldız, ed., *150. Yılında Tanzimat* (Ankara, 1992), 502. Midhat Paşa ayrıca Rumeli valilikleri sırasında karma Müslüman-Hıristiyan okullar da kurmuştur; Mithat, *Life of Midhat Pasha*, 141-144.

45 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 128, 131.

46 Mithat, *Life of Midhat Pasha*, 104-115; ayrıca Ali Haydar Mithat'ın babasının görüşleri ve amaçları hakkındaki anlatısının İngilizce ve Osmanlıca versiyonları arasındaki uyumsuzluklara dair bir analiz için bkz. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 126-127.

47 Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, 126-128.

48 Austen Henry Layard, *Sir A. Henry Layard, G.C.B., D.C.L.: Autobiography and Letters from His Childhood until His Appointment as H. M. Ambassador at Madrid...*, ed. Sir Arthur Otway (Londra, 1903), 2:51-52, 94-95. Layard 1830'lardan beri tanıdığı Mustafa Reşid, Ali ve Fuad Paşalar gibi "aydınlanmış insanlar"ın sadece bir eşleri olduğu sonucuna varmıştır. Karşıt bir görüş için bkz. Frederick Millingen, "The Circassian Slaves and the Sultan's Harem", *Journal of the Anthropological Society of London* 8 (1870-1871): cxix. Her halükârda Layard'ın gözlemi çokeşlilik ve cariyelik meselesini gündeme getirmektedir. Layard devlet adamı ve edebiyatçı Ahmed Vefik Paşa'nın (ölümü 1891) ve babası diplomat Ruheddin Efendi'nin tekeşli olduklarına, konaklarında kadın ya da erkek köle bulunmadığına inansa da, Ruheddin'in konağına ilişkin betimlemesi harem kadınları ve başka hizmetçiler de dahil olmak üzere, konakta bulunan çok sayıda kişiye atıflarla doludur. Ayrıca 1829'dan 1833'e kadar sadrazamlık yapan Reşid Mehmed Paşa'yla ilgili olarak bkz. Slade, *Records of Travels*, 2:361-362; Davis, *Ottoman Lady*, 88-94.

49 G.L. Dawson Damer, *Diary of a Tour in Greece, Turkey, Egypt, and the Holy Land* (Londra, 1841), 1:175; White, *Three Years*, 1:306-307; Davis, *Ottoman Lady*, 93-94.

50 Durand de Fontmagne, *İstanbul Günleri*, 308-310.

51 Tanzimat devlet adamları ve entelektüellerinin karmaşık siyasetleri hakkında daha nüanslı bir terminoloji için bkz. Karpat, *Politicization*, 358-359.

52 Bu sözler 19. yüzyıl edebiyatçısı Ahmed Midhat Efendi'ye aittir, II. Abdülhamid için kaleme alınmış, ilk kez 1877-1878'de basılmış *Üss-i İnkılâp* adlı kitabında geçmektedir; modern Türkçe bir versiyonu *Üss-i İnkılâp*, yay. haz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul, 2004), 2:149.

53 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyıl başına ait evlilik verileri normal koşullarda kocalar ve karılar arasında ciddi bir yaş farkı olduğunu, "erkek ne kadar geç evlenmişse, yaş farkının o kadar büyük olduğunu", özellikle de gelinin dul ya da boşanmış bir kadın yerine bir bakire olduğunu ortaya koymaktadır; Duben ve Behar, *Istanbul Households*, 127-133.

54 Boulden, *An American among the Orientals*, 91-97.

55 Millingen, "Circassian Slaves", cxiv, bu kadını muhtemelen "Behice" yerine "Behieh" olarak tanıtmaktadır.

56 Yani Mustafa Reşid Paşa, Fuad Paşa ve Âli Paşa. Saz, *Imperial Harem*, 63.

57 Olivier, *Voyage dans l'Empire Othoman*, 1:170. Karş. Slade, *Records of Travels*, 2:316; de Tott, *Memoirs*, 1, kısım 1:154-155.

58 Anıl ve Gencer, *İkinci Sultan Mahmut*, 84. III. Selim ve IV. Mustafa'nın ölümleri sonrasında II. Mahmud yerine Esma'nın tahta çıkarılması konuşulmuştu. Ulema buna itiraz etmişti, ancak din dışı yetkililer de bu fikri bastırmaya aynı derecede hevesliydi.

59 Claire C. Robertson ve Martin A. Klein, "Women's Importance in African Slave Systems", Claire C. Robertson ve Martin A. Klein, ed., *Women and Slavery in Africa* (Madison, Wisconsin, 1983), 12-16.

60 Saray borca batarken prenseslerin küçük saraylarındaki debdebe Tanzimat devlet adamları arasında kaygı ve öfke kaynağı oluyordu.

61 Bu gözlemler kesinlikle belirsizdir ve vakayinamelerde ve dönemin başka belgelerinde daha fazla araştırmayı gerektirmektedir.

62 Cevdet, *Tarih*, 10:239-240; Şanizade, *Tarih*, 2:362-363. Arif Mehmed sonraki yıllarda da terfi etmiş, yeniçerilerin bağlı olduğu Bektaşi dergâhıyla ilişkisi olduğu iddiası yüzünden zorluklar yaşamışsa da Anadolu kazaskerliğine kadar yükselmiştir; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3:271.

63 Mekkizade şeyhülislam olarak görevdeyken Abdullah ibn Suud ve ona bağlı kişilerin idamı için fetva çıkarmıştı; Cevdet, *Tarih*, 11:57-62; Şanizade, *Tarih*, 3:15-17, 59.

64 Cevdet, *Tarih*, 10:240.

65 Damadzadelerin adının çıkmasının tek nedeni, Damadzade Murad ve Mekkizade gelinlerinin gariplikleri değildi. 1770'lerin ortasında ailenin bir başka mensubu, Murad'ın kardeşi Mehmed Tahir kendisinin ve dostlarının sultanın çayırında ne aradıklarını soran masum bahçıvanları dövüp bıçaklamıştı. O dönemde müderris olan Mehmed Tahir, ağabeyi Murad da dahil olmak üzere, ailesinin devreye girmesi sayesinde sadece bir-iki ayı sürgünde geçirmiş, sonra I. Abdülhamid tarafından affedilmişti. Cevdet, *Tarih*, 2:17-18.

66 Bkz. bu kitapta 1. Bölüm, "Osmanlı Devleti Gibi Görmek".

67 Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 171.

68 Tanzimat döneminin altın çağında birkaç yıl boyunca, yere secde etme ve aşırıya kaçan başka itaat ritüellerinden cayıldı ama Fuad ve Âli Paşaların ölümü sonrasında bu âdet Abdülaziz tarafından yeniden diriltildi; Mithat, *Life of Midhat Pasha*, 62-63; Necdet Kurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Sosyo-Ekonomik Fikir Hareketleri* (Ankara, 1997), 256.

69 Meillassoux, *Anthropology of Slavery*, 193.

Kaynakça

Abdal-Rehim, Abdal-Rehim Abdal-Rahman, "The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period", *Women, the Family*, ed. Sonbol, 96-111.

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdat ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-i Kavmiye-i Osmaniye*, 2 cilt, İstanbul, 1995.

Abdullah, Yenişehirli, *Behcet el-Fetava ma Nukul*, İstanbul, 1266/1849.

Abir, Mordechai, "The Ethiopian Slave Trade and Its Relation to the Islamic World", *Slaves and Slavery*, ed. Willis, 2:123-136.

Abou El-Fadl, Khaled, "The Use and Abuse of 'Holy War'", James Turner Johnson'ın yazdığı, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*'ın (University Park, PA, 1997) değerlendirmesi, Carnegie Council Resource Library, http://www/cceia.org/viewMedia.php/prmID/216.

Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, N.Y., 1991.

——— "Ottoman Attitudes toward Peace Making: The Karlowitz Case", *Der Islam* 51 (1974): 131-137.

——— "The Ottoman Vezir and Paşa Households, 1683-1703: A Preliminary Report", *JAOS* 94 (1974): 438-447.

Abou Hadj, Rifaat [Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj], "The Ottoman Nasihatname as a Discourse over 'Morality'", *Mélanges Robert Mantran*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, 1988, 17-29.

Abu-Manneh, Butrus, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *WI*, 22 (1982): 1-36.

Abun-Nasr, Jamil M, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, U.K., 1987.

Adams, Robert McC, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966.

Adang, Camilla, "Women's Access to Public Space according to al-Muhallā bi-l-Āthār", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, ed. Manuela Marín ve Randi Deguilhem, Londra, 2002, 75-94.

[Adıvar], Halide Edib, *Memoirs of Halidé Edib*, New York, tarih yok.

——— *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul, 1963.

Adıyeke, Nuri, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Dönemi Evlilikleri", *Pax Otto- mana*, ed. Ç içek, 121-149.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Connecticut, 1992.

Ahmed, Vasıf, *Tarih-i Vasıf*, 2 cilt, birincide, İstanbul, 1219/1804.

Akarlı, Engin, "Gedik: Implements, Mastership, Shop Usufruct, and Monopoly among Istanbul Artisans, 1750-1850", *Wissenschaftskolleg-Jahrbuch* (1984-1985): 223-232.

——— "Punishment, Repression and Violence in the Marketplace: Istanbul, 1730-1840", American Historical Association'ın (Amerika Tarih Cemiyeti) yıllık toplantısında yapılan sunum, Washington, D.C., Ocak 2004.

Akçam, Halûk, "Osmanlılarda Cinsellik", *Bravo Dergisi* 23-27 (1983), http://www.halukak cam.com/B6/Notes/OsmanliCinsellik1983.htm.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâı Tarihi*, 2 cilt, İstanbul, 1974.

Akgündüz, Ahmed, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*, İstanbul, 1995.

——— *Şer'iye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, 2 cilt, İstanbul, 1988-1989.

Akiba, Jun, "A New School for Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire", *Turcica* 35 (2003): 125-163.

Aksan, Virginia H., "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *IJMES* 25 (1993): 53-69.

——— *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi*, 1700-1783, Leiden, 1995.

——— *Ottoman Wars, 1700-1870: An Empire Besieged*, Harlow, U.K., 2007.

Aksan, Virginia H. ve Daniel Goffman, ed., *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge, U.K., 2007.

Aktaş, Necati, ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041/1042/1630-1631/ 1632)*, Ankara, 2002.

Aktaş, Necati, Nezihi Aykut, Mücteba İlgürel ve Mehmet İpşirli, ve diğ., ed., *Dîn-i Hümâyûn Sicilleri Dizisi I: 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-967/1558-1560)*, 2 cilt, Ankara, 1993.

Aktepe, M. Münir, *Patrona İsyanı (1730)*, İstanbul, 1958.

Alexandris, Alexis, "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912): A Contribu- tion to Ottoman Historical Demography", *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, ed. Gondicas ve Issawi, 45-76.

Ali Efendi, Çatalcalı, *Fetava-i Ali Efendi*, 2 cilt, İstanbul, 1305/1887.

Ali Efendi [Çatalcalı], *Şeyhülislam Fetvaları*, çev. İbrahim Ural, basımı yapılmamış, 1995.

Aliye, Fatma, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul, 1332/1914.

Allen, W.E.D. ve Paul Muratoff, ed., *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1821-1921*, Cambridge, U.K., 1953.

al-Marghinani, 'Ali ibn Abi Bakr, *The Hedaya: Commentary on the Islamic Laws*, çev. Charles Hamilton, 1791; yeniden basım, New Delhi, 1985.

——— *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Charles Hamilton, ed. Standish Grove, ikinci basım, 1873; yeniden basım, Lahor, 1957.

Alpkaya, Gökçen, "Tanzimat'ın 'Daha az Eşit' Unsurları: Kadınlar ve Köleler", *OTAM* 1, no. 1 (Haziran 1990):1-10.

[Altınay], Ahmet Refik, *Felâket Seneleri*, İstanbul: 1332/1916-1917.

——— *Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı*: 1000-1100, İstanbul, 1931.

——— *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul, 1930.

——— *Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255)*, İstanbul, 1932.

——— *Kadınlar Saltanatı*, İstanbul, 1332/1913-1914.

——— *Lâle Devri*, Ankara, 1973.

——— *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul, 1935.

——— *Onuncu Asr-i Hicri'de İstanbul Hayatı (961-1000)*, İstanbul, 1333/1914-1915. Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara, 1972.

And, Metin, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara, 1982.

Anderson, Bonnie S. ve Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, 2 cilt, 1988; yeniden basım, New York, 2000.

Anderson, J.N.D, "Homicide in Islamic Law", *BSOAS* 13, no. 4 (1951): 811-828.

Anderson, Sonia P, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678*, Oxford, 1989.

Andreasyan, Hrand D., çev., *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi (1608-1619)*, İstanbul, 1964.

Andrews, Walter G. ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham, N.C., 2005.

Anhegger, Robert, "Osmanlı Devleti'nde Hiristiyanlar ve İç Tartışmaları", *Tarih ve Toplum* 8, no. 47 (Kasım 1987): 17-20.

Anıl, Yaşar Şahin ve Meltem Gencer, *Sultan İkinci Mahmut*, İstanbul, 2006.

Anonim, "Kadın-I", *TveT* (1984): 32-39.

Apak, Melek Sevüktekin, Filiz Onat Gündüz ve Fatma Öztürk Eray, *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri*, Ankara, 1997.

Arat, Zehra F., ed., *Deconstructing Images of "the Turkish Woman"*, New York, 1998. Arberry, A.J., çev. *The Koran Interpreted*, New York, 1955.

Arif, Dürrizade Mehmed, *Netice el-Fetava ma el-Nukul*, İstanbul, 1265/1848.

Arıkan, V. Sema, ed., *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi tarafından Tutulan Rûznâme*, Ankara, 1993.

Aristarchi Bey, [Grégoire], *Législation ottomane, ou, recueil des lois, réglements, ordon- nances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire Ottoman*, 7 cilt, Konsantantinopol, 1873-1888.

Artan, Tülay, "Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus", doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology, 1988.

Aşa, H. Emel, "İlk Türk Kadın Romancısı Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Aile ve Kadın", *Sosyo-Kültürel*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., 2:650-659.

Asım, Küçük Çelebizade İsmail, *Tarih-i Asım*, Raşid, *Tarih-i Raşid*'in 6. cildi, İstanbul, 1282/1865.

Ata, Tayyarzade Ahmed Ataullah, *Tarih-i Ata*, 5 cilt [İstanbul, 1875-1876.] Atayı, Nevizade, *Zeyl-i Şakaik*, 2 cilt, birincide, İstanbul, 1268/1851-1852.

Atıl, Esin, *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival*, İstanbul, 1999.

Atış, Sarah, "Telling Tales in the Mirror of Culture: A Comparison of Aarne Tale Type 709, 'Snow White,' and Eberhard-Boratav Tale Type 167, 'Nar Tanesi'", Türk Dil Kurumu, 3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı'ndaki sunum, Ankara, 1996.

Austen, Ralph A., "The Mediterranean Islamic Slave Trade out of Africa: A Tentative Census", *Slavery and Abolition* 13 (1993): 214-248.

Ayalon, David, *Eunuchs, Caliphs and Sultans: A Study in Power Relationships*, Jerusalem, 1999.

Aykut, Şevki Nezihi, yay. haz., *Şer'iyye Sicillerine göre İstanbul Tarihi: İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı Şer'iyye Sicili*, İstanbul, 2006.

Aynur, Hatice, "Ottoman Literature", *The Cambridge History of Turkey*, ed. Faroqhi, 3:481-520.

Ayvansarayı, Hâfız Hüseyin, *Mecmuâ-i Tevarih*, ed. Fahri Ç. Derin ve Vâhid Çabuk, İstanbul, 1985.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Sur deux affaires mineures dans les 'registres d'affaires importantes'", *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, ed. Robert Mantran, Paris, 1980, 1-10.

Baer, Gabriel, "Slavery and Its Abolition", *Studies in the Social History of Modern Egypt*, 161-189.

——— *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago, 1969.

Baer, Marc David, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, 2008.

——— "Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century Istanbul and Rumelia", doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2001.

——— "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul", *Gender and History* 16, no. 2 (2004): 425-458.

Bailey, Frank Edgar, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826-1853*, Cambridge, Massachusetts, 1942.

Barbir, Karl K., "One Marker of Ottomanism: Confiscation of Ottoman Officials' Estates", *Identity and Identity Formation*, ed. Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, 135-151.

——— *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, New Jersey, 1980.

Baron, Beth, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, California, 2005.

Bartholdy, J.L.S., *Voyage en Grèce, fait dans les années 1803 et 1804*, çev. A. Du Coudray, 2 cilt, Paris, 1807.

Başaran, Betül, "Remaking the Gate of Felicity: Policing, Migration, and Social Control in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789-1793", doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2006.

Bellamy, James A., "Sex and Society in Islamic Popular Literature", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, Malibu, California, 1979, 232-242.

Ben-Naeh, Yaron, "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire", *Jewish History* 20 (2006): 73-90.

——— *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tübingen, 2008.

——— "Moshko the Jew and His Gay Friends: Same-Sex Sexual Relations in Ottoman Jewish Society", *Journal of Early Modern History* 9 (2005): 79-105.

Bennett, Judith M, "Misogyny, Popular Culture, and Women's Work", *History Workshop Journal* 31 (1991): 166-188.

——— "Women's History: A Study in Continuity and Change", *Women's History Review* 2, no. 2 (1993): 173-184.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, New York, 1998.

Berlin, Ira, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in America*, Cambridge, Massachusetts, 1998.

Bill, James A. ve Robert Springborg, *Politics in the Middle East*, Boston, 1979.

Bilmen, Ö mer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8 cilt, İstanbul, tarih yok.

Blassingame, John W., *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, New York, 1972.

Blumi, Isa, "Undressing the Albanian: Finding Social History in Ottoman Material Cultures", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 157-180.

Bon, Ottaviano, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, ed. Godfrey Goodwin, Londra, 1996.

Bonner, Michael, Mine Ener ve Amy Singer, ed., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, N.Y., 2004.

Boogert, Maurits H. van den, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlıs in the 18th Century*, Leiden, 2005.

———"Redress for Ottoman Victims of European Privateering: A Case against the Dutch in the Divan-i Hümayun (1708-1715)", *Turcica* 33 (2001): 91-118.

Bouhdiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, çev. Alan Sheridan, 1975; yeniden basım, Londra, 1998.

Boulden, James E.P., *An American among the Orientals, including an Audience with the Sultan and a Visit to the Interior of a Turkish Harem*, Philadelphia, 1855.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, Cambridge, Massachusetts, 2000.

Bowen, Donna Lee, "Muslim Juridical Opinions concerning the Status of Women as Demonstrated by the Case of *'Azl*", *JNES* 40, no. 4 (1981): 323-328.

Bowring, Sir John, *Report on Egypt and Candia, 1823-1838, under the Reign of Mohamed Ali*, yeni basım, Londra, 1998.

Bozkurt, Gülnihâl, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, 1839-1914, Ankara, 1989.

——— "Köle Ticaretinin Sona Erdirilmesi Konusunda Osmanlı Devletinin Taraf Olduğu İki Devletlerarası Anlaşma", *OTAM* 1, no. 1 (1990): 45-77.

Braude, Benjamin, "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire, 1500-1650", *Review* 2 (1979): 437-451.

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, New York, 1982.

British and Foreign Anti-Slavery Society, *Anti-Slavery Reporter*, Londra, 1840-.

Brockopp, Jonathan E., *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden, 2000.

Brown, L. Carl, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton, New Jersey, 1974.

Brummett, Palmira, "Ceremonies of Submission and the Containment of Violence in 16th and 17th Century Ottoman Narrative and Imagery", American Historical Association'ın (Amerikan Tarih Cemiyeti) yıllık toplantısında yapılan sunum, Washington, D.C., Ocak 2004.

——— *Ottoman Seapower and Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany, New York, 1994.

Bukhari, Muhammad ibn Ismail, *Al-Sahih*, cilt 3, http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/search.html.

Bulut, R., "İstanbul Kadınlarının Kıyafetleri ve II. Abdülhamid'in Çarşafı Yasaklaması", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, no. 48 (2001): 33-35.

Burke, Edmund, ed., *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley, California, 1993.

Busbecq, Ogier Ghislen de, *Turkish Letters*, Londra, 2001.

Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, ed. M. Ali Beyhan, 2 cilt, Ankara, 2003.

Canbakal, Hülya, *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntāb in the Seventeenth Century*, Leiden, 2007.

Cazacu, Matei, "La mort infâme: décapitation et exposition des tê-tes à Istanbul (xve-xix siècles)", *Les Ottomans et la mort*, ed. Veinstein, 245-289.

Cevdet (Paşa), Ahmed, *Tarih-i Cevdet*, 12 cilt, İstanbul, 1309/1891.

——— *Tezâkir*, ed. Cavid Baysun, ikinci basım, 4 cilt, Ankara, 1986.

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 1190-1350, Cambridge, U.K., 1994.

Chapoutot-Remadi, Mounira, "Femmes dans la ville mamluke", *JESHO* 38, no. 2 (1995): 145-164.

Chater, Khelifa, "Islam et réformes politiques dans la Tunisie du XIXème siècle", *Maghreb Review* 13, no. 1-2 (1988): 77-83.

Chatterjee, Indrani ve Richard M. Eaton, *Slavery and South Asian History*, Bloomington, Indiana, 2006.

——— "Osmanlılar ve Zimmiler: Papa Pavlos'nun İslâm'a Hakareti ya da Renklere İsyanı", *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, ed. Çiçek ve Saydam, 135-162.

——— "Tanzimat ve Şer'iat: Namaz Kılmayan ve İçki İçenlerin Takip ve Cezalandırılması hakkında Kıbrıs Muhassılı Mehmet Tal'at Efendi'nin İki Buyuruldusu", *Toplumsal Tarih* 3, no. 15 (1995): 22-27.

——— ed., *Pax Ottomana: Studies in Memoriam, Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Haarlem, 2001.

Clancy-Smith, Julia A., *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, California, 1994.

Clarence-Smith, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, Londra, 2006.

——— ed., *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century*, Londra, 1989.

Colley, Linda, *Captives*, New York, 2002.

——— *The Ordeal of Elizabeth Marsh: A Woman in World History*, New York, 2007.

Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, U.K., 2001.

——— *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge, U.K., 2003.

Corrigan, Philip, "On Moral Regulation", *Sociological Review* 29 (1981): 313-337.

Coulson, N[oel] J[ames], *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, U.K., 1971.

Courteille, Pavet de, çev., *Conseils de Nabi Efendi* à *son fils Aboul Khair*, Paris, 1857.

Craven, Elizabeth, Baroness, *A Journey through the Crimea to Constantinople*, New York, 1970.

Cunningham, Allan, *Collected Essays*, ed. Edward Ingram, Londra, 1993.

Cuno, Kenneth M., "African Slaves in 19th-Century Rural Egypt", *IJMES* 41 (2009): 186-188.

——— "Ambiguous Modernization: The Transition to Monogamy in the Khedival House of Egypt", *Family History in the Middle East*, ed. Doumani, 247-269.

Cuthell, David Cameron, "The Muhacirin Komisyonu: An Agent in the Transformation of Ottoman Anatolia, 1860-1866", doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 2005.

Çavuşoğlu, Semiramis, "The Kadızadelis: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1990.

Çetin, Osman, *Sicillere göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçlar*, 1472-1909, Ankara, 1994.

Çiçek, Kemal, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharī'a Court Records", *Islam and Christian-Muslim Relations* 4, no. 1 (1993): 36-64.

Çiçek, Kemal ve Abdullah Saydam, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyyet*, Trabzon, 1998.

Dalvimart, Octavian, *The Costume of Turkey*, Londra, 1804.

Damer, G.L. Dawson, *Diary of a Tour in Greece, Turkey, Egypt, and the Holy Land*, 2 cilt, Londra, 1841.

D'Amora, Rosita, "Some Documents concerning the Manumission of Slaves by the Pio Monte della Misericordia in Naples (1681–1682)", *Eurasian Studies* 1, no. 1 (2002): 37-76.

Danışman, Zuhuri, ed., *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul, 1972.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, gözden geçirilmiş ikinci basım, 6 cilt, İstanbul, 1971-1972.

Dankoff, Robert, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662)*, Albany, New York, 1991.

——— *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden, 2004.

Darling, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collecting and Finance Administration in the Ottoman Empire*, 1550-1660, Leiden, 1996.

d'Arvieux, Louis Laurent, *Mémoires du chevalier d'Arvieux...contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, et la Barbarie...*, 6 cilt, Paris, 1735.

Dávid, Géza, "Manumissioned Female Slaves at Galata and Istanbul around 1700", *Frauen, Bilder*, ed. Prätor ve Neumann, 1:229-236.

——— "Manumitted Male Slaves at Galata and Istanbul around 1700", *Ransom Slavery*, ed. Dávid ve Fodor, 183-191.

Dávid, Géza ve Pál Fodor, ed., *Ransom Slavery along the Ottoman Borders: Early Fifteenth-Early Eighteenth Centuries*, Leiden, 2007.

Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, New York, [1966].

——— *Slavery and Human Progress*, 1984; yeniden basım, New York, 1986.

Davis, Fanny, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718-1918*, New York, 1986.

Davis, Robert C., *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, 2003.

Davison, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, ikinci basım, New York, 1973.

——— "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *AHR* 59 (1954): 844-864.

De Amicis, Edmondo, *Constantinople*, çev. Caroline Tilton, New York, 1878.

De Bruyn, Cornelis, *A Voyage to the Levant, or Travels in the Principal Parts of Asia Minor, the Islands of Scio, Rhodes, Cyprus*, çev. W.J. Reizen, Londra, 1702.

Decker, Catherine H. "Regency Fashion." http://regencyfashion.org.

DeKay, James E., *Sketches of Turkey in 1831 and 1832*. New York, 1833.

Demirci, Tuba ve Selçuk Akşin Somel, "Women's Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality* 17, no. 3 (2008): 377-420.

Denny, Frederick M., *Islam and the Muslim Community*, San Francisco, 1987.

Deringil, Selim, "Redefining Identities in the Late Ottoman Empire: Policies of Conversion and Apostasy", *Imperial Rule*, ed. Alexei Miller ve Alfred J. Rieber, Budapeşte, 2004, 107-132.

Dernschwam, Hans, *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, ed. Franz Babinger, Münih, 1923.

Develi, Hayati, ed., *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına dair Risâle-i Garîbe*, İstanbul, 1998.

Diez, Heinrich Friedrich von, ed. ve çev., *Ermahnung an Islambol, oder Strafgedicht des turkischen Dichters Uweissi uber die Ausartung der Osmanen*, Berlin, 1811.

Djavidan Hanum [Hanım], *Harem Life by Princess Djavidan Hanum...*, Londra, 1931.

D'Ohsson, Mouradgea, *Tableau général de l'Empire Othoman*, 7 cilt, Paris, 1788-1824.

Douglas, Mary ve Baron Isherwood, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, 1979; yeniden basım, Londra, 1996.

Doumani, Beshara, "Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800-1860", *CSSH* 40, no. 1 (1998): 3-41.

Doumani, Beshara, ed., *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Albany, New York, 2003.

Drescher, Seymour ve Stanley L. Engerman, ed., *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford, 1998.

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

Durand de Fontmagne, Marie, Baronne, *İstanbul Günleri: İkinci İmparatorluk Döneminde İstanbul'da Fransız Konolosluğunda Geçen Günler*, çev. Ismail Yerguz, İstanbul, 2007.

Durkheim, Émile, *Émile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*, ed. Robert N. Bellah, Chicago, 1973.

Dürrizade Mehmed Arif, ve diğ., *Netice el-Fetava ma el-Nukul*, İstanbul, 1265/1848.

Du Vignau, Sieur des Joanots, *A New Account of the Present Condition of the Turkish Affairs*, Londra, 1688.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Hayatı*, İstanbul, 1972.

Dwight, H.G., *Constantinople, Old and New*, New York, 1915.
Eisenstein, Zillah R., *The Female Body and the Law*, Berkeley, California, 1988.
Eldem, Edhem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden, 1999.
——— "Urban Voices from Beyond: Identity, Status and Social Strategies in Ottoman Muslim Funerary Epitaphs of Istanbul (1700-1850)", *The Early Modern Ottomans*, ed. Aksan ve Goffman, 233-255.
Elkins, Stanley M., "The Slavery Debate", *Commentary* 60 (1975): 40-54.
El-Leithy, Tamer, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2005.
Elliot, Henry G., *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences*, New York, 1922.
Elliot, Matthew, "Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 103-123.
El-Rouayheb, Khaled, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, 2005.
Enault, Louis, *Constantinople et la Turquie*, Paris, 1855.
Engerman, Stanley, Seymour Drescher ve Robert Paquette, ed., *Slavery*, Oxford, 2001.
Ennaji, Mohammed, *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*, New York, 1999.
Ercan, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğunda Gayri Müslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", *OTAM* 1, no. 1(1990): 117-125.
——— *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*, Ankara, 2001.
Erdem, [Y.] Hakan, "'Do Not Think of the Greeks as Agricultural Labourers': Ottoman Responses to the Greek War of Independence", *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, ed. Faruk Birtek ve Thalia Dragonas, Londra, 2005, 67-84.

——— *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise*, 1800-1909, Londra, 1996.

Ergene, Boğaç A., "Costs of Court Usage in Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Anatolia: Court Fees as Recorded in Estate Inventories", *JESHO* 45, no. 1 (2002): 2-39.

——— *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, Leiden, 2003.

——— "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)," *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 52-87.

——— "Pursuing Justice in an Islamic Context: Dispute Resolution in Ottoman Courts of Law", *Political and Legal Anthropology Review* 27, no. 1 (2004): 51-71.

Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-i Belediye*, 5 cilt, İstanbul, 1338/1922.

Ergut, Ferdan, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İstanbul, 2004.

Ertuğ, Nejdet, *Osmanlı Döneminde İstanbul Deniz Ulaşımı ve Kayıkçılar*, Ankara, 2001.

Erverdi, Ezel, Hakkı Dursun Yıldız, İsmail Kara ve diğ., ed., *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 3 cilt, Ankara, 1992.

Esen, Nükhet, "Türk Ailesindeki Değişmenin Romanımıza Yansımaları", *Sosyo-Kültürel*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ. 2:660-676.

Esposito, John L. ile Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, ikinci basım, Syracuse, New York, 2001.

Evin, Ahmet Ö., "The Tulip Age and the Definitions of 'Westernization'", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, ed. Osman Okyar ve Halil İnalcık, Ankara, 1980, 131-145.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, ed. Tevfik Temelkuran ve Necati Aktaş, 8 cilt, İstanbul, 1976-1982.

Ewald, Janet J., "Slavery in Africa and the Slave Trades from Africa", *AHR* 97 (Nisan 1992): 465-485.

Eyice, Semavi, "İstanbul'un Mahalle ve Semt Adları hakkında bir Deneme", *Türkiyat Mecmuası* 14 (1964): 199-216.

Fahmy, Khaled, *All the Pasha's Men: Mehmet Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*, Cambridge, U.K., 1997.

——— "Prostitution in Egypt in the Nineteenth Century", *Outside In: On the Margins of the Modern Middle East*, ed. Eugene L. Rogan, Londra, 2002, 77-103.

Fargues, Philippe, "Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo", *Family History in the Middle East*, ed. Doumani, 23-50.

Faroqhi, Suraiya N., "Black Slaves and Freedmen Celebrating, Aydın, 1576", *Turcica* 21-23 (1991): 205-215.

——— "Declines and Revivals in Textile Production", *The Cambridge History*, ed. Faroqhi, 3:356-375.

——— "From the Slave Market to Arafat: Biographies of Bursa Women in the Late Fifteenth Century", *TSAB* 24, no. 1 (2000): 3-20.

——— "Labor Recruitment and Control in the Ottoman Empire (Sixteenth and Seventeenth Centuries)", *Manufacturing in the Ottoman Empire*, ed. Quataert, 13-57.

——— *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480-1820*, İstanbul, 1995.

——— "Migration into Eighteenth-Century 'Greater Istanbul' as Reflected in the Kadı Registers of Eyüp", *Turcica* 30 (1998): 163-183.

——— "Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth- and Eighteenth-Century Istanbul", *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control*, İstanbul, 2002, 245-263.

——— *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control*, İstanbul, 2002.

——— *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra, 2005.

——— *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting*, Cambridge, U.K., 1984.

Faroqhi, Suraiya N., ed., *The Cambridge History of Turkey*, cilt 3, *The Later Ottoman Empire*, 1603-1839, Cambridge, U.K., 2006.

Faroqhi, Suraiya N. ve Christoph K. Neumann, ed. *Ottoman Costumes: From Textiles to Identity*, İstanbul, 2004.

Fay, Mary Ann, "From Warrior-Grandees to Domesticated Bourgeoisie: The Transformation of the Elite Egyptian Household into a Western-Style Nuclear Family", *Family History in the Middle East*, ed. Doumani, 77-97.

——— "The Ties That Bound: Women and Households in Eighteenth-Century Egypt",
Women, the Family, ed. Sonbol, 155-172.

——— "Women and Households: Gender, Power, and Culture in Eighteenth-Century Egypt", doktora tezi, Georgetown Üniversitesi, 1993.

——— "Women and *Waqf*: Property, Power, and the Domain of Gender in Eighteenth- Century Egypt", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Zilfi, 28-47.

Fendoğlu, Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*, İstanbul, 1996.

Fierro, Maribel, "Idra'u˙ l-Hudu˙ d bi-l-Shubuhāt: When Lawful Violence Meets Doubt", *Hawwa* 5 (2007): 208-238.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin, *Tanzimat 2*, Ankara, 1999.

Findley, Carter V., "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", *Christians and Jews*, ed. Braude and Lewis, 1:340-368.

——— *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, New Jersey, 1980.

——— "La Soumise, la subversive: Fatma Aliye, romancière et féministe", *Turcica* 27 (1995): 153-176.

——— *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton, New Jersey, 1989.

Finkel, Caroline, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, New York, 2005.

Finley, Moses I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, ed. Brent D. Shaw. Princeton, New Jersey, 1998.

Finley, Moses I., ed., *Classical Slavery*, 1987; yeniden basım, Londra, 2003.

Fischer, David H., *Albion's Seed: Four British Folkways in America*, New York, 1989.

Fisher, Alan, "Chattel Slavery in the Ottoman Empire", *Slavery and Abolition* 1 (1985): 25-45.

——— "The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales", *Boğaziçi Üniversitesi Hümaniter Bilimler Dergisi* 6 (1978): 149-174.

——— "Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission", *JTS* 4 (1980): 49-56.

Fisher, Allan G.B. ve Humphrey J. Fisher, "Slavery amongst the Muslims of Africa", *Slavery, a Comparative Perspective*, ed. Winks, 108-115.

Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli, 1541-1600*, Princeton, New Jersey, 1986.

Flemming, Barbara, "Die Vorwahhabitische Fitna im Osmanischen Kairo 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, 1976, 55-65.

Fodor, Pál, "Piracy, Ransom Slavery and Trade: French Participation in the Liberation of Ottoman Slaves from Malta during the 1620s", *Turcica* 33 (2001): 119-134.

Fogel, Robert W. ve Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Boston, 1974.

Forster, Charles Thornton ve F.H. Blackburn Daniell, ed., *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, 2 cilt, Londra, 1881.

Fortna, Benjamin C., *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, New York, 2002.

Friedman, Ellen G., *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Madison, Wisconsin, 1983.

Frierson, Elizabeth B., "Women in Late Ottoman Intellectual History", *Late Ottoman Society*, ed. Özdalga, 135-161.

Fukusawa, Katsumi, *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille*, Paris, 1987.

Gallagher, John ve Ronald Robinson, "The Imperialism of Free Trade", *Economic History Review*, ikinci seri, 6, no. 1 (1953): 1-15.

Galland, Antoine, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople, 1672-1673*, ed. C. Schefer, 2 cilt, birincide, Paris, 1881.

Garnett, Lucy M.J., *Turkish Life in Town and Country*, New York, 1904.

Gautier, Théophile, *Constantinople*, New York, 1875.

Genç, Mehmet, "Ottoman Industry in the Eighteenth Century: General Framework, Characteristics and Main Trends", *Manufacturing in the Ottoman Empire*, ed. Quataert, 59-86.

Gencer, Bedri, "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)", *New Perspectives on Turkey* 30 (2004): 115-154.

Genovese, Eugene D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, 1974.

Georgeon, François, "Le Ramadan à Istanbul", *Vivre dans l'Empire Ottoman: Sociabilités et relations intercommunautaires (xviii-ie-xxe siècles)*, François Georgeon ve Paul Dumont, Paris, 1997, 31-113.

Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Kudüs, 1988.

——— "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980): 231-244.

Gershoni, Israel Y., Hakan Erdem ve Ursula Wocöck, ed., *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, Boulder, Colorado, 2002.

Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt, 1900-1909; yeniden basım, Londra, 1958-1967.

Gibb, H.A.R. ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, 2 kısım, Londra, 1950-1907.

Gibb, H.A.R. ve J.H. Kramers, ed., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca, New York, 1953.

Gilbert, Arthur N., "Buggery and the British Navy, 1700-1861." *History of Homosexuality in Europe and America (Studies in Homosexuality)*, ed. Wayne R. Dynes ve Stephen Donaldson, New York, 1992, 132-158.

Ginio, Eyal, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica* 30 (1998): 185-209.

——— "Living on the Margins of Charity: Coping with Poverty in an Ottoman Provincial City", *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, ed. Bonner, Ener ve Singer, 165-184.

——— "Piracy and Redemption in the Aegean Sea during the First Half of the Eighteenth Century", *Turcica* 33 (2001): 135-147.

Glazer, Mark, "Women Personages as Helpers in Turkish Folktales", *Studies in Turkish Folklore, in Honor of Pertev N. Boratav*, ed. İlhan Başgöz ve Mark Glazer, Bloomington, Indiana, 1978, 98-109.

Göçek, Fatma Müge, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York, 1996.

Goffman, Daniel, "Ottoman *Millets* in the Early Seventeenth Century", *New Perspectives on Turkey* 11 (1994): 135-158.

Goitein, S.D., "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records", *Arabica* 9 (1962): 1-20.

Golombek, Lisa, "The Draped Universe of Islam", *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, ed. Pricilla O. Soucek, University Park, Pa., 1988, 25-38.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953.

Gondicas, Dimitri ve Charles Issawi, ed., *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, New Jersey, 1999.

Goody, Jack, "Slavery in Time and Space", *Asian and African Systems of Slavery*, ed. Watson, 16-42.

Göyünç, Nejat, "Frauen in der Familie Osman und am osmanischen Hof", *Frauen, Bilder*, ed. Prätor ve Neumann, 1:103-107.

Gradeva, Rossitsa, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, İstanbul, 2004.

Greene, Molly, ed., *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, New Jersey, 2005.

Grenville, Sir Henry. *Observations sur l'état actuel de l'Empire Ottoman*, ed. Andrew S. Ehrenkreutz, Ann Arbor, Michigan, 1965.

Guboglu, M[ihail], *Paleografia şi Diplomatica Turco-Osmanaˇ: Studiu şi Album*, Bükreş, 1958.

Gutman, Herbert G., *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, New York, 1976.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger, 1989; yeniden basım, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Hagen, Gottfried, "Legitimacy and World Order", *Legitimizing the Order*, ed. Karateke ve Reinkowski, 55-83.

Hakim, Mehmed, "Hâkim Tarihi", İstanbul, TKS, Bağdat no. 231 ve 233.

Hallaq, Wael B., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, 1993.

Halman, Talat S., *Süleyman the Magnificent Poet*, İstanbul, 1987.

Hamadeh, Shirine, "The City's Pleasures: Architectural Sensibility in Eighteenth-Century Istanbul", doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology, 1999.

——— *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle, 2007.

Hambly, Gavin R.G., ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, New York, 1998.

Hamid, Abdul Ali, ed., *Moral Teachings of Islam: Prophetic Traditions from "al-Adab al-Mufrad" by Imam al-Bukhari*, Walnut Creek, California, 2003.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 cilt, Pest, 1827-1835.

Hanna, Nelly, *Habiter au Caire: La maison moyenne et ses habitants au XVIIe et XVIIIe siècles*, Kahire, 1991.

——— *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya*, Syracuse, New York, 1998.

——— "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo", *Women, the Family*, ed. Sonbol, 143-154.

Harrak, Fatima, "Mawlay Ismail's *Jaysh al-'Abīd*: Reassessment of a Military Experience", *Slave Elites*, ed. Toru ve Philips, 177-196.

Hatem, Mervat, "The Politics of Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth- and Nineteenth-Century Egypt", *Feminist Studies* 12 (1986): 251-274.

Hathaway, Jane, *Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Londra, 2005.

——— "Marriage Alliances among the Military Households of Ottoman Egypt", *Annales Islamologiques* 29 (1995): 133-149.

Hay, Douglas, "Property, Authority and the Criminal Law", *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, ed. Douglas Hay ve diğ., Londra, 1975, 16-63.

Hearn, Jeff, "From Hegemonic Masculinity to the Masculinity of Men", *Feminist Theory* 5, no. 1 (2004): 49-72.

Hellie, Richard, "Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery", *Russian Review* 35, no. 1 (1976): 1-32.

——— *Slavery in Russia, 1450-1725*, Chicago, 1982.

Heyd, Uriel, "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selīm III and Maḥmūd II", *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961): 63-96.

——— *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V.L. Ménage, Oxford, 1973.

Heywood, Colin, "A Buyuruldu of A.H. 1100/A.D. 1689 for the Dragomans of the English Embassy at İstanbul", *The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, ed. Çiğdem Balım-Harding ve Colin Imber, İstanbul, 2000, 125-144.

Heyworth-Dunne, J[ames], *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londra, 1939.

Hill, Aaron, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in All Its Branches...*, Londra, 1733.

Hill, Bridget, *Servants and English Domestics in the Eighteenth Century*, Oxford, 1996.

Hızır İlyas Ağa, Hafız, *Tarih-i Enderun: Letaif-i Enderun, 1812-1830*, çev. Cahit Kayra, İstanbul, 1987.

Hogendorn, Jan S., "The Location of the 'Manufacture' of Eunuchs", *Slave Elites*, ed. Toru ve Philips, 41-68.

Howard, Douglas A., "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-77.

Hufton, Olwen, *The Prospect before Her: A History of Women in Western Europe*, 1995; yeniden basım, New York, 1998.

Hughes, Diane Owen, "Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy", *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, ed. John Bossy, Cambridge, U.K., 1983, 69-99.

Hunt, Alan, *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law*, New York, 1996.

——— *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation*, Cambridge, U.K., 1999.

Hunwick, John, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Marmon, 43-68.

——— "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", *Slavery on the Frontiers of Islam*, ed. Lovejoy, 149-171.

Hunwick, John ve Eve Troutt Powell, ed., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, New Jersey, 2002.

Hurewitz, J.C., ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, gözden geçirilmiş ikinci basım, 2 cilt, New Haven, Connecticut, 1975.

İlkkaracan, Pınar, "Exploring the Context of Women's Sexuality in Eastern Turkey", *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pınar İlkkaracan, İstanbul, 2000, 229-244.

Imber, Colin, *Ebu's-suud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, California, 1997.

——— "Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam 'Abdurrahim", *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers, Cambridge, Massachusetts, 1996, 141-149.

——— "The Hanafi Law of Manumission: A Problem in the Fatwas of Dürrizade Mehmed 'Arif", daktilo metni, kişisel kopya.
——— "'Involuntary' Annulment of Marriage and Its Solution in Ottoman Law", *Studies*, 217-251.
——— *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Basingstoke, U.K., 2002.
——— *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul, 1996.
——— "Women, Marriage, and Property: Mahr in the *Behcetü'l-Fetā vā* of Yenişehirli Abdullah", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Zilfi, 81-104.
——— "Zinā' in Ottoman Law", *Studies*, 175-206.
İnalcık, Halil, "Adâletnâmeler", *Belgeler* 2 (1965): 49-145.
——— "The Hub of the City: The Bedestan of İstanbul", *IJTS* 1, no. 1 (1979-1980): 1-17.
——— "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu", *Belleten* 23 (1960): 575-610.
——— *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Londra, 1973.
——— "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 23-24 (1969-1970): 231-249.
——— "Servile Labor in the Ottoman Empire", *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*, ed. A. Ascher ve diğ. New York, 1979, 25-52.
——— "Süleyman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969): 105-138.
İnalcık, Halil ve Donald Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, U.K., 1994.
İnciciyan, P. Ğ ., *XVIII. Asırda İstanbul*, çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, 1956.
Inikori, J.E., "The Origin of the Diaspora: The Slave Trade from Africa", *Tarikh* 5 (1978): 1-19.
İpşirli, Mehmet, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İlgili Hükümler", *İ.Ü .E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-1982): 203-248.

İstanbul Müftülüğü, İstanbul, Türkiye, Şer'iye Mahkemeleri Sicilleri (İstanbul, Bâb, Ahi Çelebi, Kasım Paşa, Galata, Üsküdar, Mahmud Paşa Mahkemeleri).

Itzkowitz, Norman. "Eighteenth Century Ottoman Realities." *SI* 16 (1962): 73-94.

——— "Mehmed Raghib Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir", doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1959.

Jahn, Karl, *Türkische Freilassungserklärungen des 18. Jahrhunderts (1702-1776)*, Napoli, 1963.

——— "Zum Loskauf christlicher und türkischer Gefangener und Sklaven im 18. Jahrhundert", *ZDMG* 111, no. 1 (1961): 63-85.

Jennings, Ronald C., "Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *JESHO* 30 (1987): 286-302.

——— *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, 1993.

——— *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Shariah Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, ed. Suraiya Faroqhi, İstanbul, 1999.

——— "Women in Early 17th-Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975): 53-114.

Jirousek, Charlotte, "Ottoman Influences in Western Dress", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 231-251.

Johansen, Baber, "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law", *Princeton Papers* 4 (Bahar 1996): 70-112.

Jung, Mahomed Ullah ibn S., ed., *The Muslim Law of Inheritance, Compiled from Original Arabic Authorities with Arabic Text... and Their English Translation*, Lahor, tarih yok.

Jwaideh, Albertine ve J.W. Cox, "The Black Slaves of Turkish Arabia during the 19th Century", *Slavery and Abolition* 9, no. 3 (1988): 45-59.

Kadivar, Mohsen, "An Introduction to the Public and Private Debate in Islam", *Social Research* 70, no. 3 (2003): 659-680.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, California, 1995.

——— "Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?", *Identity and Identity Formation*, ed. Tezcan ve Barbir, 113-134.

Kal'a, Ahmet, ve diğ., ed., *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi 1*, İstanbul, 1997.

——— *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat 1*, İstanbul, 1997.

——— *İstanbul Külliyâtı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul'da Sosyal Hayat 2, 1755-1765*, İstanbul, 1998.

——— *İstanbul Külliyatı, İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Ticaret Tarihi 1 (1742-1779)*, İstanbul, 1997.

——— *İstanbul Külliyâtı: İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1*, İstanbul, 1998.

Kalkan, İbrahim Halil, "Prostitution in the Late Ottoman Empire", Paper presented at the Annual Meeting of the Middle East Studies Association'ın (Ortadoğu Araştırmaları Cemiyeti) yıllık toplantısında yapılan sunum, Montreal, 2007.

Kandiyoti, Deniz A., "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2, no. 3 (1988): 274-290.

——— "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies* 13, no. 2 (1987): 317-338.

——— "Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, no. 8 (1988): 35-50.

Kara, İsmail, "Turban and Fez: *Ulema* as Opposition", *Late Ottoman Society*, ed. Özdalga 162-200.

Karal, Enver Ziya, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları*, Ankara, 1946.

Karateke, Hakan T. ve Maurus Reinkowski, ed., *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, 2005.

Karpat, Kemal H., *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, Wisconsin, 1985.

——— *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, New York, 2001.

Kasaba, Reşat, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, Albany, New York., 1988.

Katib Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, 2 cilt, İstanbul, 1286/1870.

Kātib Chelebi [Katib Çelebi], *The Balance of Truth*, çev. Geoffrey L. Lewis, Londra, 1957.

Kazıcı, Ziya, *Osmanlılarda İhtisab Müessesesi*, İstanbul, 1987.

Keddie, Nikki R. ve Beth Baron, ed., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, Connecticut, 1991.

Keller, Gottfried, *Kleider Machen Leute*, Stuttgart, 1986.

Kellner-Heinkele, Barbara, "A Chinggisid and Ottoman: Halim Gerey Sultan", *Altaica* 5 (2001): 69-80.

Kern, Karen M., "The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies", doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1999.

Khoury, Dina Rizk, "Drawing Boundaries and Defining Spaces: Women and Space in Ottoman Iraq", *Women, the Family*, ed. Sonbol, 173-187.

Kizilov, Mikail B., "The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries", *International Journal of Maritime History* 17, no. 1 (2005): 211-236.

Kızıltan, Mübeccel, *Fatma Aliye Hanım: Yaşamı, Sanatı, Yapıtları, ve Nisvan-i İslam*, İstanbul, 1993.

_____ "Türk Kadın Hakları Mücadele Tarihinde Fatma Aliye Hanım'ın Yeri", *Kuram* 1 (1993): 83-93.

Kızıltan, Mübeccel ve Tülay Gençtürk, ed., *Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Kataloğu-1*, İstanbul, 1993.

Klebe, Fritz, "Kleidervorschriften für Nichtmuslimische Untertanen des Turkischen Reiches im 16. Jahrhundert", *Der Neue Orient* 7, no. 4 (1920): 169-171.

Klein, Martin A., "State of the Field: Slavery", Organization of American Historians (Amerikalı Tarihçiler Örgütü) yıllık toplantısındaki sunum, Boston, 2004.

[Koçu], Reşat Ekrem, *Osmanlı Muahedeleri Kapitülâsiyonlar, 1300-1920 ve Lozan Muahedesi, 24 Temmuz 1923*, İstanbul, 1934.

_____ *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*, İstanbul, 1950.

Kolchin, Peter, *American Slavery, 1619-1877*, New York, 1993.

Kömürcüyan, Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, ed. ve çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul, 1952.

Kortantamer, Tunca, "Nabi'nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi", *TID* 2 (1984): 83-116.

_____ "17. Yüzyıl Ş airi Atayı'nın Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü", *TID* 1 (1983): 61-105.

Köse, Osman, "XVIII. Yüzyıl Sonları Rus ve Avusturya Savaşları esnasında Osmanlı Devletinde bir Uygulama: İstanbul'da İçki ve Fuhuş Yasağı", *Turkish Studies/Türkoloji Dergisi* 2, no. 1 (2007): 104-123.

Kravets, Maryna, "From Nomad's Tent to Garden Palace: Evolution of a Chinggisid Household in the Crimea", *History and Society in Central and Inner Asia*, ed. Michael Gervers, Uradyn E. Bulag ve Gillian Long, Toronto, 2005, 47-57.

Kuban, Doğan, *Istanbul: An Urban History*, İstanbul, 1996.

Kunt, İ. Metin, "Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment", *IJMES* 5 (1974): 233-239.

_____ "Kulların Kulları", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Hümaniter Bilimler* 3 (1975): 27-42.

_____ "State and Sultan up to the Age of Süleyman: Frontier Principality to World Empire", *Süleyman the Magnificent*, ed. Kunt ve Woodhead, 3-29.

_____ *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983.

_____ "Transformation of *Zimmi* into *Askeri*", *Christians and Jews*, ed. Braude ve Lewis, 1:55-67.

Kunt, İ. Metin, Sina Akşin ve diğ., ed., *Türkiye Tarihi 3: Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul, 1988.

Kunt, İ. Metin ve Christine Woodhead, ed., *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, Londra, 1995.

Kurdakul, Necdet, *Tanzimat Dönemi Basınında Sosyo-Ekonomik Fikir Hareketleri*, Ankara, 1997.

Kurt, Abdurahman, "Tanzimat Döneminde Koruyucu Aile Müesseseleri", *Sosyo-Kültürel*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., 2:548-567.

Kurt, İhsan, "Atasözlerinde Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., 3 cilt. Ankara, 1992, 2:626-649.

Kuru, Selim S., "Sex in the Text: Deli Birader's Dâfi'ü'l-gumûm ve Râfi'ü'l-humûm and the Ottoman Literary Canon", *Middle Eastern Literatures* 10 (2007): 157-174.

Kushner, David, "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)", *Turcica* 19 (1987): 51-74.

Kut, Günay, "Veysi'nin Divanında Bulunmayan bir Kasidesi Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* (1970).

Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul, 1983.

Lamdan, Ruth, *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the Sixteenth Century*, Leiden, 2000.

La Mottraye, Aubry de, *Ses voyages en Europe, Asie, et Afrique, depuis* 1696, *jusqu'en* 1725, 3 cilt, Lahey, 1727-1732.

Lane, Ann J., ed., *The Debate over Slavery: Stanley Elkins and His Critics*, Urbana, Illinois, 1971.

Lane, Edward William, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: The Definitive 1860 Edition*, Kahire, 2003.

Laqueur, Hans-Peter, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Tübingen, 1993.

Larguèche, Abdelhamid, *L'Abolition de l'esclavage en Tunisie à travers les archives, 1841-1846*, Tunus, 1990.

_____ *Les Ombres de la ville: Pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis (XVIIIème et XIXè siècles)*, Manouba, Tunus, 1999.

La Rue, George Michael, "The Frontiers of Enslavement: Bagirmi and the Trans-Saharan Slave Routes", *Slavery on the Frontiers of Islam*, ed. Lovejoy, 31-54.

Latifi, [Hatibzade Abdullatif], *Evsaf-i İstanbul*, ed. Nermin Süner [Pekin], İstanbul, 1977.

Layard, Austen Henry, *Sir A. Henry Layard, G.C.B, D.C.L.: Autobiography and Letters from His Childhood until His Appointment as H. M. Ambassador at Madrid...*, ed. Sir Arthur Otway, 2 cilt, Londra, 1903.

Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, New York, 2005.

Le Gall, Michel, çev., "Translation of Louis Frank's *Mémoire sur le commerce des nègres au Kaire, et sur les maladies auxquelles ils sont sujets en y arrivant* (1802)", *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Marmon, 69-88.

Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford, 1986.

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, 1949, yeniden basım, Boston, 1969.

Levy, Avigdor, "The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army, 1826-1839", *IJMES* 2 (1971): 21-39.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, üçüncü basım, Oxford, 2002.

_____ *The Jews of Islam,* Princeton, New Jersey., 1984.

_____ "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *IS* 1 (1962): 71-87.

_____ *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, 1990; yeniden basım, Oxford, 1992.

_____ "Slade on Turkey", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, ed. Osman Okyar ve Halil İnalcık, Ankara, 1980, 215-225.

Lewis, Reina, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, New Brunswick, New Jersey, 2004.

London Society for the Mitigation and Abolition of Slavery in the British Dominions, *Anti-Slavery Reporter*, Londra, 1827-1836.

Lopashich, Alexander, "A Negro Community in Yugoslavia", *Man* 58 (1958): 169-173.

Lovejoy, Paul E., ed., *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, New Jersey, 2004.

Low, Michael Christopher, "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam", *IJMES* 40 (2008): 269-290.

Lowry, Heath W., "Impropriety and Impiety among the Early Ottoman Sultans (1351-1451)", *TSAJ* 26, no. 2 (2002): 29-38.

_____ *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington, Indiana, 2003.

Lûtfi Efendi, Ahmed, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, ed. M. Münir Aktepe, cilt 10-15, Ankara, 1988-1993.

Lûtfî Efendi, Ahmed, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, ed. Yücel Demirel, 8 cilt, dördüncüde, İstanbul, 1999.

Lutfi, Huda, "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises", *Women in Middle Eastern History*, ed. Keddie ve Baron, 99-121.

Lybyer, Albert C., *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, 1913, yeniden basım, New York, 1966.

Mabro, Judy, *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, 1991; yeniden basım, Londra, 1996.

Mackie, Louise W., "Ottoman Kaftans with an Italian Identity", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 219-229.

Magnarella, Paul J., *Anatolia's Loom: Studies in Turkish Culture, Society, Politics and Law*, İstanbul, 1998.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power*, 2 cilt, Cambridge, U.K., 1986-.

Manning, Patrick, *Slavery and African Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*, Cambridge, U.K., 1990.

Manning, Patrick, ed., *Slave Trades, 1500-1800: Globalization of Forced Labour*, Brookfield, Vermont, 1996.

Mantran, Robert, *Histoire d'Istanbul*, Paris, 1996.

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

_____ "Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals", *IJMES* 18, no. 2 (1986): 165-183.

Marcus, Jacob R., *The Jew in the Medieval World*, 1938; yeniden basım, New York, 1974.

Mardin, Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 3 cilt, ikincide, İstanbul, 1951-1966.

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus* 102 (1973): 169-191.

_____ *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 1962; yeniden basım, Syracuse, New York, 2000.

_____ "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *CSSH* 3, no. 3 (1961): 250-271.

_____ "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, ed. Peter Benedict ve diğ., Leiden, 1974, 403-446.

Marmon, Shaun E., ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, New Jersey, 1999.

Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid, "Marriage in Late Eighteenth-Century Egypt", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, Cambridge, U.K., 1988, 282-289.

Martal, Abdullah, "19. Yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti", *TveT* 121 (Ocak 1994): 13-22.

Masters, Bruce A., "The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire", *Iranian Studies* 24 (1991): 3-15.

_____ *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge, U.K., 2001.

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick ve David S. Powers, ed., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge, Massachusetts, 1996.

Matar, Nabil I., *Britain and Barbary, 1589-1689*, Gainesville, Florida, 2005.

_____ *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, 1999.

Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, çev. W.D. Halls, Londra, 1990.

Mazower, Mark, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, New York, 2005.

McCarthy, Justin, *The Ottoman Peoples and the End of Empire*, Londra, 2001.

Mecelle-i Ahkâm-i Adliye, İstanbul, 1305/1887.

Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmanı, TOEM İlaveler 1*, İstanbul, 1340/1924.

Mehmed Paşa, Defterdar Sarı, *Zübde-i Vekayiât*, ed. Abdülkadir Özcan, Ankara, 1995.

_____ *Zübde-i Vekayiat (Olayların Özü)*, ed. Abdülkadir Özcan, 3 cilt, İstanbul, 1977-1979.

Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A.F. Yavuz ve I. Özen, 3 cilt, İstanbul, 1972-1975.

Meillassoux, Claude, *The Anthropology of Slavery*, Chicago, 1991.

Melek Hanım [Melek-Hanum], *Thirty Years in the Harem, or, the Autobiography of Melek-Hanum, Wife of H. H. Kıbrızlı-Mehemet-Pasha*, New York, 1872.

Melman, Billie, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918*, 1992; yeniden basım, Ann Arbor, Michigan, 1995.

Memon, Muhammad Umar, ed. ve çev. *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion*, Lahey, 1976.

Mendelson, Sara ve Patricia Crawford, *Women in Early Modern England, 1550-1720*, Oxford, 1998.

Menemencioğlu, Nermin ve Fahir İz, ed., *The Penguin Book of Turkish Verse*, Harmondsworth, U.K., 1978.

Meriwether, Margaret L., *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin, Texas, 1999.

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, gözden geçirilmiş basım, Bloomington, Indiana, 1987.

_____ *Dreams of Trespass: Tales of a Moroccan Girlhood*, Reading, Massachusetts, 1994.

_____ *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1996.

Meyân, A. Faruk, çev., *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, İstanbul, 1977.

Micklewright, Nancy, "Public and Private for Ottoman Women of the Nineteenth Century", *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, ed. D. Fairchild Ruggles, Albany, New York, 2000, 155-176.

Midhat Efendi, Ahmet [Ahmed], *Üss-i İnkılap: Kırım Muharebesinden II. Abdülhamid Han'ın Cülûsuna kadar*, çev. Tahir Galip Seratlı, 2 cilt, İstanbul, 2004.

Miers, Suzanne ve Igor Kopytoff, ed., *Slavery in Africa*, Madison, Wisconsin, 1977.

Miller, Pavla, *Transformations of Patriarchy in the West*, 1500-1900, Bloomington, Indiana, 1998.

Miller, Ruth A., "Apostates and Bandits: Religious and Secular Interaction in the Administration of Late Ottoman Criminal Law", *Studia Islamica* (2003): 155-178.

_____ *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*, New York, 2008.

Millingen, Frederick [Osman Bey, Major Vladimir Andrejevich], "The Circassian Slaves and the Sultan's Harem", *Journal of the Anthropological Society of London* 8 (1870-1871): cix-cxx.

_____ *Les femmes en Turquie*, Paris, 1883.

_____ "On the Negro Slaves in Turkey", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 8 (1870-1871): lxxxv-xcvi.

Mithat, Ali Haydar, *The Life of Midhat Pasha*, 1903; yeniden basım, New York, 1973.

Mitler, Louis, "The Genoese in Galata: 1453-1682", *IJMES* 10, no. 1 (1979): 71-91.

Mitter, Ulrike, "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Hadīth Analysis", *Der Islam* 78 (2001): 35-72.

Montagu, Mary Wortley, *Letters from the Levant during the Embassy to Constantinople 1716-1718*, New York, 1971.

Morgan, Edmund S., *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, New York, 1966.

Motika, Raoul ve Michael Ursinus, ed., *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden, 2000.

Mottahedeh, Roy ve Kristen Stilt, "Public and Private as Viewed through the Work of the
Muhtasib", *Social Research* 70, no. 3 (2003): 735-748.

Motzki, Harald, "Wal-muhsanatu mina n-nisā'i illā mā malakat aimānukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik", *Der Islam* 63 (1986): 192-218.

"Mühimme Defteri", No. 111, Chicago, Chicago Üniversitesi, Regenstein Kütüphanesi, Osmanlı Arşivi, cilt 44.

Müller, Hans, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis 18. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1980.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara, 1963.

Murphey, Rhoads, "The Veliyuddin Telhis: Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings", *Belleten* 43 (1979): 547-571.

Murray, John, *Handbook for Travellers in Turkey in Asia, including Constantinople, the Bosphorus, Dardanelles, Brousa and Plain of Troy*, gözden geçirilmiş yeni basım, Londra, [1871].

Musallam, B[asim] F., *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge, U.K., 1983.

Mustafa Âli, Gelibolulu, *Görgü ve Toplum Kuralları üzerinde Ziyâfet Sofraları (Mevâidü'n Nefâis fi Kavâidi'l Mecâlis)*, ed. Orhan Şaik Gökyay. 2 cilt, İstanbul, 1978.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, ed. Neşet Çağatay, 4 cilt, Ankara, 1979-1980.

Nabi Efendi, *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair*, çev. Pavet de Courteille, Paris, 1857.

Naff, Thomas, "Ottoman Diplomatic Relations with Europe in the Eighteenth Century: Patterns and Trends", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale, Illinois, 1977, 88-107.

Naima, Mustafa, *Tarih-i Naima*, 6 cilt, İstanbul, 1280/1863-1864.

Necipoğlu, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Neumann, Christoph K., "Bad Times and Better Self: Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography, 1850–1900", *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Leiden, 2002, 57-78.

_____ *Das Indirekte Argument: Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittels der Historie*, Münster, 1994.

_____ "How Did a Vizier Dress in the Eighteenth Century?", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 181-217.

_____ "Political and Diplomatic Developments", *The Cambridge History of Turkey*, ed. Faroqhi, 44-62.

Nicolay, Nicolas de, *Dans l'empire de Soliman le magnifique: Navigations into Turkie*, ed. M.-C. Gomez ve Stéphane Yerasimos, Paris, 1989.

_____ *The Navigations into Turkie*, 1585; yeniden basım, Amsterdam, 1968.

[Niewöhner], Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg im Breisgau, 1970.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, 1998.

_____ "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21 (1979-1983): 208-225.

Ochsenwald, William, "Muslim-European Conflict in the Hijaz: The Slave Trade Controversy, 1840-1895", *MES* 16, no. 1 (1980): 114-126.

O'Fahey, R.S., "Slavery and Society in Dar Fur", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, ed. Willis, 2:83-100.

Okandan, Recai G., *Âmme Hukukumuzun Ana Hatları*, İstanbul, 1957.

Olivier, G.A., *Voyage dans l'Empire Othoman, l'Égypte et la Perse*, 6 cilt, Paris, 1801-1807.

Orhonlu, Cengiz, "Derviş Abdullah'ın Darussaade Ağaları hakkında bir Eseri: Risale-i Teberdariye fi Ahval-i Daru's-Saade", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, 1976.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983.

_____ "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Ö rf", *Sosyo-Kültürel*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., 2:456-467.

_____ *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul, 2000.

Osmân Agha de Temechvar, *Prisonnier des infidels: Un soldat ottoman dans l'empire des Habsbourg*, ed. Frédéric Hitzel, [Paris], 1998.

Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, gözden geçirilmiş basım, Londra, 1993.

Özcan, Abdülkadir, ed., *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, Ankara, 2000.

Özcan, Tahsin, "Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", *Marife* 1, no. 1 (2001): 129-151.

Özdalga, Elisabeth, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, Londra, 2005.

Özdeğer, Hüseyin, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul, 1988.

Özkaya, Yücel, "XVIII. Yüzyıl İkinci Yarısına ait Sosyal Yaşantıyı Ortaya Koyan bir Belge", *OTAM* 2 (Ocak 1991): 303-320.

Öztürk, Necati, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qādī-zāde Movement", doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1981.

Öztürk, Said, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri*, İstanbul, 1995.

P Art and Culture Magazine, "Fashion at the Ottoman Court", sayı 3.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*,3 cilt, İstanbul, 1946-1954.

Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, U.K., 2000.

_____ *The Ottoman Empire and European Capitalism: Trade, Investment, and Production, 1820-1913*, Cambridge, U.K., 1987.

Panaite, Viorel, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, New York, 2000.

Pankhurst, Richard, "Ethiopian and Other African Slaves in Greece during the Ottoman Occupation", *Slavery and Abolition* 1, no. 3 (1980): 339-344.

Panzac, Daniel, *Barbary Corsairs: The End of a Legend*, çev. Victoria Hobson ve John E. Hawkes, Leiden, 2005.

_____ *La peste dans l'Empire Ottoman, 1700-1850*, Louvain, 1985.

_____ *Les corsaires barbaresques: La fin d'une épopée, 1800-1820*, Paris, 1999.

Pardoe, Julia, *The Beauties of the Bosphorus: Illustrated in a Series of Views of Constantinople and Its Environs from Original Drawings by W[illiam] H. Bartlett*, Londra, 1838.

_____ *The City of the Sultan, and Domestic Manners of the Turks, in 1836*, ikinci basım, 3 cilt, Londra, 1838.

Parish, Peter J., *Slavery: History and Historians*, New York, 1989.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanında Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, 1990.

_____ *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul, 1985.

Parlatır, İsmail, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, 1987; yeniden basım, Ankara, 1992.

Peabody, Sue, *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime in France*, New York, 1996.

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

_____ *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley, California, 2003.

_____ "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Zilfi, 169-196.

Peters, Rudolph, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo", *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion ve John O. Voll, Syracuse, New York, 1987, 93-115.

_____ *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, U.K., 2005.

Petry, Carl F., "Crime without the Blood Money Option? The Paucity of References to Blood Money in Criminal Narratives by

Mamluk Historians in Cairo and Damascus", *Annual Meeting of the Middle East Studies Association*, Boston, Kasım 2005.

Pfeiffer, Emily [Jane Davis], *Flying Leaves from East and West*, Londra, 1885.

Philipp, Thomas, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, New York, 2001.

Philipp, Thomas ve Ulrich Haarmann, ed., *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge, U.K., 1998.

Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley, California, 2003.

Pollard, Lisa, "The Family Politics of Colonizing and Liberating Egypt, 1882-1919", *Social Politics* 7, no. 1 (2000): 47-79.

Porter, David, *Constantinople and Its Environs in a Series of Letters from Constantinople*, 2 cilt, New York, 1835.

Porter, James, Sir, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*, ikinci basım, Londra, 1771.

Powell, Eve M. Troutt, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*, Berkeley, California, 2003.

_____ "Slaves or Siblings? 'Abdullah al-Nadim's Dialogues about the Family", *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem ve Ursula Wocöck, Boulder, Colorado, 2002, 155-165.

Prätor, Sabine ve Christoph K. Neumann, ed., *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich-Festschrift Hans Georg Majer*, 2 cilt, İstanbul, 2001.

Quataert, Donald, "Clothing Laws, State and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *IJMES* 29 (1997): 403-425.

_____ "Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730-1826",

Workers, Peasants and Economic Change, ed. Quataert.

Quataert, Donald, ed., *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922*, Albany, New York, 2000.

_____ *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500-1950*, Albany, New York, 1994.

_____ *Workers, Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire, 1730-1914*, İstanbul, 1993.

Rafeq, Abdul-Karim, "Public Morality in 18th-Century Ottoman Damascus", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée 55-56* (1990): 180-196.

Ramsaur, Ernest Edmondson, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, New Jersey, 1957.

Raşid, Mehmed, *Tarih-i Raşid*, 6 cilt, İstanbul, 1282/1865.

Rasim, Ahmed, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*, 4 cilt, ikincide, İstanbul, 1326-1330/1908-1912.

Raymond, André, "Architecture and Urban Development: Cairo during the Ottoman Period, 1517-1798", *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective*, ed. John Spagnolo, Reading, U.K., 1992, 211-227.

_____ "The Residential Districts of Cairo's Elite in the Mamluk and Ottoman Periods (Fourteenth to Eighteenth Centuries)", *The Mamluks in Egyptian Politics*, ed. Philipp ve Haarmann, 207-223.

Redhouse Press, *Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük*, 1968; yeniden basım, İstanbul, 1979.

Redhouse, Sir James W., *A Turkish and English Lexicon*, 1890; yeniden basım, Beyrut, 1987.

Reindl-Kiel, Hedda, "Mord an einer Haremsdame", *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* 7-8 (1991): 167-189.

Ricks, Thomas M., "Slaves and Slave Traders in the Persian Gulf, 18th and 19th Centuries: An Assessment", *Slave Trades*, 1500-1800, ed. Manning, 279-289.

Robertson, Claire C. ve Martin A. Klein, "Women's Importance in African Slave Systems", *Women and Slavery in Africa*, ed. Robertson ve Klein, 3-25.

Robertson, Claire C. ve Martin A. Klein, ed., *Women and Slavery in Africa*, Madison, Wisconsin, 1983.

Roche, Daniel, *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the "Ancien Régime"*, çev. J. Birrell, Cambridge, U.K., 1994.

Roe, Thomas, *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in His Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628 Inclusive*, Londra, 1740.

Röhrborn, Klaus, "Konfiskation und Intermediäre Gewalten im Osmanischen Reich", *Der Islam* 55, no. 2 (1978): 345-351.

Rosenthal, Steven T., *The Politics of Dependency: Urban Reform in Istanbul*, Westport, Connecticut, 1980.

Rubin, Avi, "Legal Borrowing and Its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century", *Continuity and Change* 22, no. 2 (2007): 279-303.

_____ "Ottoman Modernity: The *Nizamiye* Courts in the Late Nineteenth Century", doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 2006.

Rubin, Uri, "'Al-Walad li-l-firash': On the Islamic Campaign against 'Zina'", *Studia Islamica* 78 (1993): 5-26.

Rycaut, Sir Paul, *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677 ...*,2 cilt, Londra, 1680.

Sabean, David Warren, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, U.K., 1998.

Sagaster, Börte, *"Herren" und "Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, 1997.

Sahillioğlu, Halil, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Turcica* 17 (1985): 43-112.

Said, Edward, *Orientalism*, New York, 1978.

Sajdi, Dana, "A Room of His Own: The 'History' of the Barber of Damascus (fl.1762)", *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 4 (2004): 19-35.

Sajdi, Dana, ed., *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Londra, 2007.

Sak, İzzet. "Konya'da Köleler: 16. Yüzyıl Sonu – 17. Yüzyıl", *OA* 9 (1989): 159-197.

Sakaoğlu, Necdet, "Osmanlı Giyim Kuşamı ve 'Elbise-i Osmaniyye'", *TveT* 8, no. 47 (1987): 36-41.

Salzmann, Ariel C., "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1500-1730)", *Consumption Studies*, ed. Quataert, 83-106.

Sami, Mustafa, Hüseyn Ş akır, Mehmed Subhi, *Tarih-i Sami ve Şakır ve Subhi*, İstanbul, 1198/1783.

Sâmî, Ş emseddin, *Kadınlar*, ed. İsmail Doğan, Ankara, 1996.

Sariyannis, Marinos, "'Mobs,' 'Scamps' and Rebels in Seventeenth-Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *IJTS* 11 (2005): 1-15.

Saydam, Abdullah, "Esir Pazarlarında Yasak Ticaret: Hür İnsanların Satılması", *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, ed. Çiçek ve Saydam, 115-134.

_____ "Kamu Hizmeti Yaptırma ve Suçu Ö nleme Yöntemi olarak Osmanlılarda Kefâlet Usûlü", *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya*, ed. Çiçek ve Saydam, Trabzon, 1998, 98-115.

Saz, Leyla [Leyla Hanım], *The Imperial Harem of the Sultans: Daily Life at the Çırağan Palace during the 19th Century*, çev. Landon Thomas, İstanbul, 1994.

Scarce, Jennifer M., *Women's Costume of the Near and Middle East*, Londra, 2003.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.

Schick, Irvin Cemil, "Representation of Gender and Sexuality in Ottoman and Turkish Erotic Literature", *TSAB* 28, no. 1-2 (2004): 81-103.

_____ "The Women of Turkey as Sexual Personae: Images from Western Literature", *Deconstructing Images of "the Turkish Woman"*, ed. Arat, 83-100.

Schroeter, Daniel J., "Slave Markets and Slavery in Moroccan Urban Society", *Slavery and Abolition* 13 (1993): 185-213.

Scott, James C., "Domination and the Arts of Resistance", *Slavery*, ed. Engerman, Drescher ve Paquette, 366-370.

_____ *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Connecticut, 1998.

Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, 1985.

Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*, New York, 2001.

Semerdjian, Elyse, "*Off the Straight Path*": *Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse, New York, 2008.

_____ "Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria", *Hawwa* 1, no. 1 (2003): 60-85.

Seng, Yvonne J., "Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul", *JESHO* 39 (1996): 136-169.

_____ "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Hambly, 241-268.

_____ "A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul", *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Marmon, 25-42.

Seni, Nora, "Ville ottomane et représentation du corps feminin", *Les Temps Modernes* 41 (1984): 66-95.

Sersen, William John, "Stereotypes and Attitudes towards Slaves in Arabic Proverbs: A Preliminary View", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, ed. Willis, 1:92-105.

Sevin, Nureddin, *On Üç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine bir Bakış*, İstanbul, 1973.

Shaham, Ron, "Jews and the Sharī'a Courts in Modern Egypt", *SI* 82 (1995): 113-136.

_____ "Masters, Their Freed Slaves, and the *Waqf* in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)", *JESHO* 43, no. 2 (2000): 162-188.

Shalit, Yoram, *Nicht-Muslime und Fremde in Aleppo und Damaskus im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 1996.

Shatzmiller, Maya, *Her Day in Court: Women's Property Rights in Fifteenth-Century Granada*, Cambridge, Massachusetts, 2007.

Shaw, Stanford J., *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*, Cambridge, Massachusetts, 1971.

_____ "The Ottoman Census System and Population, 1831-1914", *IJMES* 9 (1978): 325-338.

Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt, Cambridge, U.K., 1977.

Shepherd, Gill, "The Comorians and the East African Slave Trade", *Asian and African Systems*, ed. Watson, 73-99.

Shields, Sarah, "Take-Off into Self-Sustained Peripheralization: Foreign Trade, Regional Trade and Middle East Historians", *TSAB* 17, no. 1 (1993): 1-23.

Shinder, Joel, "Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy, 1648-1750: A New Perspective", *JESHO* 16 (1973): 217-237.

Shuval, Tal, "Households in Ottoman Algeria", *TSAB* 24, no. 1 (2000): 41-64.

Sikainga, Ahmad Alawad, "Comrades in Arms or Captives in Bondage: Sudanese Slaves in the Turco-Egyptian Army, 1821-1865", *Slave Elites in the Middle East*, ed. Toru ve Philips, 197-214.

Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, 2 cilt, İstanbul, 1928.

Slade, Adolphus, *Records of Travels in Turkey, Greece, &c., and of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830, and 1831*, 2 cilt, Londra, 1833.

_____ *Slade's Travels in Turkey: Turkey and the Turks, and a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha: A Record of Travels*, New York, 1854.

Smith, Albert, *Habits of the Turks*, Boston, 1857.

Somel, Selçuk Akşin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, Leiden, 2001.

Sonbol, Amira El-Azhary, ed., *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Syracuse, New York, 2005.

_____ *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, New York, 1996.

Sonyel, Salahi R., "The Protégé System in the Ottoman Empire", *Journal of Islamic Studies* 2 (1991): 56-66.

Spry, William J.J., *Life on the Bosphorus: Doings in the City of the Sultan*, Londra, 1895.

Stampp, Kenneth, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, New York, 1956.

Stillman, Yedida K. ve Nancy Micklewright, "Costume in the Middle East", *Middle East Studies Association Bulletin* 26, no. 1 (1992): 13-38.

Stirling, Paul, *Turkish Village*, Londra, 1965.

Stoianovich, Traian, *Between East and West: The Balkan and Mediterranean Worlds*, 4 cilt, New Rochelle, New York, 1992-1995.

Stowasser, Barbara Freyer, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York, 1994.

Suavi, Ali, "Esir ve Cariye Alım Satımı", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, ed. M. Kaplan, İ. Enginün ve B. Emil., 2 cilt, İstanbul, 1978, 2:569-572.

Süleyman, Kanuni Sultan, *Divan-i Muhibbi*, İstanbul, 1308/1890-1891.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, 4 cilt, İstanbul, 1308-1315/1891-1897.

Swartz, David, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, 1997.

Şanizade Mehmed Ataullah, *Tarih-i Şanizade*, 4 cilt, birincide, İstanbul, 1290/1873.

Şemdanizade Süleyman, Fındıklılı, *Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Mür'i't-Tevârih*, ed. M. Münir Aktepe, 3 cilt, İstanbul, 1976-1981.

Şeref, Abdurrahman, *Tarih Konuşmaları*, İstanbul, 1978.

_____ *Tarih Söyleşileri (Müsahabe-i Tarihiye)*, ed. Mübeccel Nami Duru, İstanbul, 1980.

Şeyhi Mehmed, "Vekayı-i Fuzela (Zeyl-i Zeyl-i Atayı)", İstanbul, Süleymaniye Ktp., Hamidiye 939/1.

Taeschner, Franz, Alt-Stambuler Hof- und Volksleben, ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert, Hannover, 1925.

Takvim-i Vekayı, İstanbul, 1247-1277/1831-1860.

Tan, M. Turhan, *Tarihî Fıkralar*, İstanbul, 1962.

Tanzimat I: *Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile*, İstanbul, 1940.

Tatarcık Abdullah, "Nizam-i Devlet hakkında Mütalaat", *TOEM*, no. 41 (1332/1916-1917): 257-284.

Temperley, Howard, *British Antislavery, 1833-1870*, Columbia, S.C., [1972].

_____ *England and the Near East: The Crimea*, Hamden, Connecticut, 1964.

Terzioğlu, Derin, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Misrī (1618-1694)", doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1999.

Tezcan, Baki, "*Dispelling the Darkness*: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali", *Identity and Identity Formation*, ed. Tezcan ve Barbir, 73-95.

Tezcan, Baki ve Karl K. Barbir, ed., *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison, Wisconsin, 2007.

Timur, Serim, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara, 1972.

Toledano, Ehud R., *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven, Connecticut, 2007.

_____ "Attitude to Slavery during the Tanzimat", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Yıldız, 303-324.

_____ "The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam", *MES* 20, no. 3 (1984): 379-390.

_____ *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890*, Princeton, New Jersey, 1982.

_____ "Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Cairo", *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, ed. Edmund Burke, Berkeley, California, 1993, 59-74.

_____ *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, 1998.

Töre, Enver, "Türk Ailesindeki Değişmenin Tiyatromuza Yansımaları", *Sosyo-Kültürel*, ed. Erverdi, Yıldız, Kara ve diğ., 2:677-700.

Toru, Miura ve John Edward Philips, ed., *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londra, 2000.

Tott, [François] Baron de, *Memoirs of Baron de Tott*, 2 cilt, 4 kısım, 1785; yeniden basım, New York, 1973.

Tournefort, Joseph Pitton de, *Relation d'un voyage du Levant...*, 3 cilt, Lyon, 1717.

Tritton, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Londra, 1970.

Tucker, Ernest, "The Peace Negotiations of 1736: A Conceptual Turning Point in Ottoman-Iranian Relations", *TSAB* 20 (1996): 16-37.

Tucker, Judith E, "The Fullness of Affection: Mothering in the Islamic Law of Ottoman Syria and Palestine", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Zilfi, 232-252.

_____ *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine,* Berkeley, California, 1998.

_____ "*Muftī*s and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine", *Islamic Law and Society* 1, no. 3 (1994): 265-300.

_____ *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge, U.K., 1985.

Tuğlacı, Pars, *Türkiye'de Kadın/Women in Turkey*, 3 cilt, İstanbul, 1984-1985.

Tuncer, Hadiye, ed., *Yavuz Sultan Selim Han Kanunnamesi*, Ankara, 1987.

Türek, Ahmed ve Fahri Çetin Derin, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", *Tarih Dergisi* 24 (Mart 1970): 69-92.

Tyan, É mile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2 cilt, Paris, 1938-1943.

Tyser, C. R., çev. *The Mejelle, Being an English Translation of Majallahel-Ahkam-i-Adliya and a Complete Code on Islamic Civil Law*, Lahor, 1980.

Ubicini, J.H.A., *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire...*, 2 cilt, 1856; yeniden basım, New York, 1973.

Uğur, Ali, *The Ottoman 'Ulemā in the Mid-17th Century: An Analysis of the Vakā'i'u'l- Fuzalā of Mehmed Şeyhī Ef*, Berlin, 1986.

Uğurcan, Sema, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Yıldız, 497-510.

Újvary, Zsuzsanna J., "A Muslim Captive's Vicissitudes in Ottoman Hungary (Mid-Seventeenth Century)", *Ransom Slavery*, ed. Dávid ve Fodor, 141-167.

Ullman, Manfred, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter*, Wiesbaden, 1998.

Uluçay, M[ustafa] Çağatay, *Harem II*, Ankara, 1992.

_____ "XVIII. Asırda Harem", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 13/17/18 (1962-1963): 269-274.

_____ *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara, 1980.

Umur, Suha, "Kadınlara Buyruklar", *TveT* 10, no. 58 (1988): 13-15.

Ünver, A. Süheyl, "XVIIinci Yüzyıl Sonunda Padişaha bir Layiha", *Belleten* 33 (1969): 21-34.

Ursinus, Michael, *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province: The Kaymakam of Rumelia's 'Record Book of Complaints' of 1781-1783*, Londra, 2005.

Uşakizade, İbrahim, *Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten und Gottesmänner des*
Osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert, ed. Hans Joachim Kissling, Wiesbaden, 1965.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Asâkir-i Mansûre'ye Fes Giydirilmesi hakkında Sadr-i Âzamın Takriri ve II. Mahmud'un Hatt-ı Hümayunu", *Belleten* 70 (1954): 223-230.

_____ *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I*, 1943; yeniden basım, Ankara, 1988.

_____ *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara, 1965.

_____ *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1973.

Valensi, Lucette, "Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au xviiie siècle", *Annales* 22 (1967): 1267-1288.

van Os, Nicole A.N.M., "Polygamy before and after the Introduction of the Swiss Civil Code in Turkey", *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, ed. Touraj Atabaki, Londra, 2007, 179-198.

Vatin, Nicolas, "Une Affaire interne: Le sort et la libération de personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI siècle)", *Turcica* 33 (2001): 149–90.

Vatin, Nicolas ve Stéphane Yerasimos, *Les cimetières dans la ville: Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra muros*, İstanbul, 2001.

Veblen, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1994.

Veinstein, Gilles, "La voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Veinstein, 127-144.

Veinstein, Gilles, ed., *Les Ottomans et la mort*, Leiden, 1996.

_____ *Soliman le Magnifique et son temps*, Paris, 1992.

Vitkus, Daniel J., ed., *Piracy, Slavery, and Redemption: Barbary Captivity Narratives from Early Modern England*, New York, 2001.

Volney, C.-F., *Voyage en Syrie et en Égypte*, 2 cilt, Paris, 1799.

Von Schlegell, Barbara Rosenow, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulsī (d.1143/1731)", doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1997.

Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Oxford, 1990.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, 1980.

Walsh, Robert, *A Residence at Constantinople*, 2 cilt, Londra, 1836.

Walsh, Robert ve Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, Illustrated in a Series of Drawings from Nature by Thomas Allom*, 2 cilt, Londra, tarih yok.

Walz, Terence, "Black Slavery in Egypt during the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, ed. Willis, 2:137-160.

Watson, James L., ed. *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, 1980.

Weigert, Gideon, "A Note on the Muhtasib and Ahl al-Dhimma", *Der Islam* 75 (1998): 331-337.

Weiner, Annette B., *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, California, 1992.

Weiss, Gillian, "Back from Barbary: Captivity, Redemption, and French Identity in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Mediterranean", doktora tezi, Stanford Üniversitesi, 2002.

Wheatcroft, Andrew, *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam*, New York, 2004.

White, Charles, *Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks in 1844*, ikinci basım, üç cilt, Londra, 1846.

Wiedemann, Thomas, *Greek and Roman Slavery*, Baltimore, 1981.

Willis, John Ralph, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 cilt, Londra, 1984-1985.

Winks, Robin W., ed., *Slavery: A Comparative Perspective: Readings on Slavery from Ancient Times to the Present*, New York, 1972.

Woodhead, Christine, "Perspectives on Süleyman", *Süleyman the Magnificent*, ed. Kunt ve Woodhead, 164-190.

Wright, John, "Morocco: The Last Great Slave Market?", *Journal of North African Studies* 7 (2002): 53-62.

_____ *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londra, 2007.

Wright, J.W. ve Everett K. Rowson, ed., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, 1997.

Wright, Walter L., *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors*, 1935; yeniden basım, Westport, Connecticut, 1971.

Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul, 2005.

Yasa, İbrahim, *Kız Kaçırma Gelenekleri ve Bununla İlgili Bazı İdârî Meseleler*, Ankara, 1962.

Yediyıldız, Bahaeddin, *Institution du vaqf au xviiiè siècle en Turquie*, Ankara, 1985.

Yi, Eunjeong, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage,* Leiden, 2004.

Yıldırım, Osman ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri, 1040-1041 (1042)/1630-1632 (1632)*, Ankara, 2002.

Yıldırım, Osman, Vahdettin Atik, ve diğ., ed., *83 Numaralı Mühimme Defteri (1036-1037/1626-1628): Özet, Transkripsiyon, İndeks, ve Tıpkıbasım*, Ankara, 2001.

Yıldırım, Osman, Vahdettin Atik, ve diğ., ed., *85 Numaralı Mühimme Defteri, 1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632)*, Ankara, 2002.

Yıldız, Hakkı Dursun, ed., *150. Yılında Tanzimat*, Ankara, 1992.

Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına dair Kaynaklar*, Ankara, 1988.

_____ ed., *Kitâb-i Müstetâb*, Ankara, 1974.

Yüksel, Hasan, "Vakfiyelere göre Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme*, ed., Erverdi ve diğ., 2:468-503.

_____ "Vakıf-Müsadere İlişkisi (Şam Valisi Vezir Süleyman Paşa Olayı)", *Osmanlı Araştırmaları* 12 (1992): 399-424.

Yusuf Ali, Abdullah, ed. ve çev., *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, New York, 1988.

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "The Role of Women in the Urban Economy of Istanbul, 1700-1850", *International Labor and Working-Class History*, no. 60 (2001): 141-152.

_____ "Tabriz under Ottoman Rule (1725-1730)", doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 1991.

_____ "Women and the Public Eye in Eighteenth-Century Istanbul", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Hambly, 301-324.

Ze'evi, Dror, "*Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire", *Mediterranean Historical Review* 11, no. 2 (1996): 177-195.

_____ *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500- 1900*, Berkeley, California, 2006.

Zilfi, Madeline C., "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography," *Journal of Turkish Studies*, 1 (1977): 157-174.

_____ "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century", *JESHO* 26 (1983): 318-364.

_____ "Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul", *Consumption Studies*, ed. Quataert, 124-141.

_____ "The *İlmiye* Registers and the Ottoman *Medrese* System prior to the Tanzimat", *Collection Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, ed. J.-L. Bacqué-Grammont ve P. Dumont, Louvain, 1983, 309-327.

_____ "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *JNES* 45, no. 4 (1986): 251-269.

_____ "A *Medrese* for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century", *JAOS* 113, no. 2 (1993): 184-191.

_____ "Muslim Women in the Early Modern Era", *The Cambridge History of Turkey*, ed. Faroqhi, 3:226-255.

_____ "Osmanlı'da Kölelik ve Erken Modern Zamanda Kadın Köleler", *Osmanlı*, ed. Halil İnalcık. 12 cilt, Ankara, 1999, 5:474–479.

_____ *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, 1988.

_____ "Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East", *Hawwa* 2, no. 1 (2004): 1-33.

_____ "Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources", *Beyond the Exotic*, ed. Sonbol, 131-138.

_____ "'We Don't Get Along'": Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire*, ed. Zilfi, 264-296.

_____ "Whose Laws? Gendering the Ottoman Sumptuary Regime", *Ottoman Costumes*, ed. Faroqhi ve Neumann, 125-141.

_____ "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730", *Women, the Family*, ed. Sonbol, 290-303.

Zilfi, Madeline C., ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, 1997.

Ziyaoğlu, Rakım, *Yorumlu İstanbul Kütüğü, 330-1983*, İstanbul, 1985.

Zürcher, Erik J., *Turkey, a Modern History*, Londra, 1993.

Żygulski, Zdzisław, *Ottoman Art in the Service of the Empire*, New York, 1992.

DİZİN

A'câm 82
Abazalar 59, 124, 146, 148, 167, 169, 249
ABD *bkz.* Amerika
Abdi Ağa 247
Abdi Efendi (Ebubekir oğlu) 146
Abdullah 146, 170, 245
Abdullah (Derviş) 167
Abdullah (Şeyhülislam, Yenişehirli) 49, 132
Abdullah (Tatarcık) 85
Abdülaziz (Sultan) 200
Abdülhamid I. 63, 91, 92, 103, 104
Abdülhamid II. 258, 266, 269
Abdülmecid I. 35, 36, 145, 182, 196, 200, 250, 255, 266, 268
[Adıvar], Halide Edib 178, 207
Adige 148
Afrika 113, 117, 140, 147, 154, 156, 164, 165, 173, 187, 188, 214, 228, 253, 271
  Batı Afrika 140
  Kuzey Afrika 117, 137, 140-142, 151, 154, 155, 163, 165, 166, 186, 263, 275
  Sahra-altı Afrika 161
Afrikalılar 117, 124, 126, 127, 139-141, 148, 151, 152, 154-156, 159-166, 178, 184, 199, 208, 209, 214, 225, 231, 239, 248-250, 253, 256, 271
  Sahra-altı Afrikalılar 124, 151, 154, 163, 214, 215
Afro-Türk 165
Ahmed 146, 147
Ahmed (Kadızade) 86
Ahmed (Kalaylıkoz) 98, 108
Ahmed (Rumeli Kazaskeri, Beyazizade) 86, 87
Ahmed III. 37, 39, 100, 113, 186
Ahmed Bey (Rodos Valisi, Arap) 164
Ahmed Bey (Tunus beyi) 259
Ahmed Hurşid 168
Ahmed Midhat Efendi 206
Ahmed Paşa (Sadrazam, Melek) 169, 226
Ahmed Paşa (Pabuççuoğlu) 207
Ahmed Vasıf Efendi (Vakanüvis) 210, 273
Ahmed-i Dâi 223
Akdeniz 29, 116, 117, 119, 126, 128, 137, 140, 141, 151, 154, 155, 218, 225, 230, 231, 235, 249, 253, 259
  Doğu Akdeniz 58, 156, 186
  Kuzey Akdeniz 164
Ali (Süleyman oğlu Hüseyin oğlu) 246
Ali (Sünbül, Molla) 159, 164, 165
Ali (Şeyhülislam, Çatalcalı) 171, 190
Âli Paşa 272
Allahvirdi Muhammed Kulu 244
Amerika 115, 116, 118, 119, 142, 143, 166, 206, 252, 262
  Güney Amerika 147, 178
  Kuzey Amerika 119
Anadolu 46, 59, 86, 120, 137, 156, 161, 165, 229, 248
  Batı Anadolu 153
  Doğu Anadolu 28, 80
Andrews, Walter G. 122
animistler 118, 248
Arabistan 166, 203, 274
  Arabistan Yarımadası 166, 253, 263
Arapça 141, 186
Araplar (Zenc) 161, 164, 166, 275
Arif Mehmed (Bursa kadısı) 273, 274
Arnavut 79
Arnavutluk 246
Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye 42
Asya 126
  Batı Asya 7, 122, 153, 154
Atayi (Nevizade) 79, 82
Atlantik 116, 119, 126, 137, 140, 228
Avrasya 148, 154, 173
Avrasyalılar 139, 154
Avrat Pazarı *ayr. bkz.* Esir Pazarı 223, 224

Avrupa 7, 10, 12, 18, 20, 21, 28-30, 37-39, 41, 43, 46-48, 53, 58, 62, 66, 69, 71, 73, 74, 91, 96, 101, 102, 110, 114, 115, 117, 122, 144, 153, 155, 166, 199, 205, 227, 230, 231, 239, 240, 246, 251, 252, 258
Batı Avrupa 62
Doğu Avrupa 233
Kıta Avrupası 2, 4
Avrupalılar 12, 28, 37, 46, 47, 99, 103, 104, 110, 113, 116, 137, 142, 154-156, 159, 161, 163, 164, 176, 184, 198, 215, 220, 224-226, 238, 249, 256, 263, 264, 269
Avusturya 34, 143, 164, 167, 225
Avusturya-Germen 124
Avusturyalılar 144
Ayasofya Camii 50, 196
Ayşe 186
Ayşe (Mustafa kızı, Ohrili) 246-248, 250

Babıâli 223
Baer, Marc David 51
Bağdat 141
Balıkesir 80, 81
Balkanlar 29, 60, 111, 120, 122, 161, 178, 229, 248, 258
Baltalimanı Antlaşması 36
Basra Körfezi 253
Bayramiyye 86
Behar, Cem 173
Bektaşi 175
Ben-Naeh, Yaron 172
Berberi korsanlar 116, 137, 144, 166, 169, 171
Berkes, Niyazi 38, 264
Bezmialem Sultan 268
Biladü'ş-Şam 166
Bizans 52, 129, 223
Boğaz 8, 43, 102, 108
Boğdan 15, 240
Bon, Ottaviano (Venedikli) 137
Boşnaklar 79
Bowring, John 156
Britanya *bkz.* İngiltere
Bulgaristan 250
Burckhardt (Seyyah) 160
Bursa 129, 153, 229, 273
Busbecq, Ogier de (Habsburg elçisi) 13, 138, 170

Cabi Ömer Efendi 208
Cavidan Hanım 207
Cevdet Paşa 100
Cezayir 169, 226, 253
Chardin, John (Sir) 139
Cidde 263

Çerkesler 124, 148-151, 156, 159, 165, 167, 177, 184, 195, 201, 207-210, 214, 215, 248-251, 256, 268, 271, 275
Çerkesya 149, 150, 248
Çiçek, Kemal 60, 112
Çingeneler (Çingâne) 82, 159

Dahiliye Nezareti 31
Darfur Sultanlığı 156
Dernschwam, Hans 161, 233
D'Ohsson, Mouradgea 105, 106
Duben, Alan 173
Dubrovnik 176
Durand de Fontmagne, Marie, Barones 207

Edirne 8, 153, 229
Eflak 15, 167
Ekrâd *bkz.* Kürtler
el-Marghinani 115, 243
el-Hidâye 243
Emine 146, 186, 194
Emine Mihrişah 186
Ermeniler 81, 112
Erzurum 80, 81, 245, 249
Esir Pazarı *ayr. bkz.* Avrat Pazarı 162, 195, 210, 211, 215, 219, 223, 224, 230, 236, 238-241, 255, 256
Esirci Esnafı Loncası 236, 255
Esirhane Eminliği 236
Eski Dünya 116, 126, 130, 153, 228
Esma 186
Esma (Küçük) 194, 198
Esma (Büyük) 194
Esma Sultan 268, 273
Etiyopya 148 *ayr. bkz.* Habeşistan
Etiyopyalılar 161 *ayr. bkz.* Habeşler
Etrâk *bkz.* Türkler
Evliya Çelebi 80, 82, 160, 249
Eyüp 69, 70
Eyüp Camii 70

Faroqhi, Suraiya N. 185, 186
Farsça 141, 186

Fas 126, 140, 142, 151, 154, 163, 166, 184, 215, 231, 253
Fatıma Hatun 152
Fatıma Hümaşah 186
Fatih Sultan Mehmed *bkz.* Mehmed II.
Fatma 186, 244
Fatma Naime Hanım 203, 204
Feyzullah Efendi (Şeyhülislam) 262
Filipoviç, Nenad 92
Fischer, David H. 252
Fransa 37, 96, 104, 137, 205, 241
Fransızlar 29, 43, 117, 138, 144, 270

Galata 65, 102, 239
Garnett, Lucy M. J. 207
Genç Osman *bkz.* Osman II.
Gökyay, Orhan Şaik 1
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 35, 36, 252, 270
Gürcüler 124, 145, 146, 151, 158, 159, 165, 184, 199, 207, 245, 271, 275

Habeşistan 148
Habeşler 141, 161, 214
Habsburg İmparatorluğu 123
Hacer 204
Halep 153
Haliç 8, 43, 102, 239
Halil Efendi (Çerkes) 195
Halil Rıfat Paşa (Damat) 168, 195
Halim Giray 178
Halvetiyye 86
Hasan Paşa (Küçük) 247
Hay, Douglas 72, 109
Hayreddin (Tunuslu) 168
Hayriyye 82
Hazar Denizi 148
Hıristiyan 10-12, 15, 16, 20, 24, 25, 39, 46, 51, 61, 72, 75, 81, 91, 92, 94, 96-100, 103, 108, 111, 112, 115, 118, 120, 122, 137, 144, 145, 171, 172, 176, 185, 188, 192, 205, 225, 239, 245, 248-250
Hill, Aaron 55, 94, 98
Hindistan 96, 243
Hint Okyanusu 117, 128, 140, 166, 253, 263
Hovannes 249, 250
Hunt, Alan 113
Hürrem 17, 182, 199, 216
Hüseyin (Küçük) 168
Hüseyin Efendi (Hezarfen) 79

Irak 137
Islahat Fermanı 35, 36, 252

İbrahim I. 83
İbrahim Edhem 168
İbrahim Paşa (Nevşehirli) 100
İnalcık, Halil 129, 169, 230
İngiltere 36, 96, 104, 113, 117, 140, 215, 241
İngilizce 90
İngilizler 104, 117, 140, 142, 148, 163, 239, 241
İran 10, 59, 142, 143, 184, 185, 244-246
İranlılar 124, 142, 146, 245
İshak Efendi 145, 146
İsmail (Gürcü) 168
İspanya 137
İstanbul 1-9, 14, 15, 27, 28, 42-48, 50, 52, 54, 58-60, 65, 69, 70, 78, 80-82, 84-87, 91, 100-102, 104, 123, 124, 129, 137, 141, 142, 144, 145, 149, 151, 153-156, 162, 163, 165, 166-170, 178, 181, 184, 193, 195, 199, 205, 208-210, 214, 215, 223, 228, 229, 232, 233, 235, 236, 239-241, 244, 247, 248, 250, 255, 261, 263, 271, 275
İzmir 156, 203

Jennings, Ronald C. 171, 229
Jön Türkler 258

Kadızadeliler 47-53, 68, 78-80, 85-87, 221, 262
Kafkaslar 124, 148, 150, 161, 163, 164, 167, 184, 215, 248, 249, 253, 270
Kahire 139, 156, 160, 177, 184, 214, 215, 228, 232, 233
Kalpaklı, Mehmet 122
Kanun-ı Esasi 35
Kanuni Sultan Süleyman *bkz.* Süleyman I.
Kapalı Çarşı 223, 240
Karadeniz 117, 139, 148, 151, 154, 167, 250
Karayipler 178
Karlofça Antlaşması 28, 41, 73, 79, 144

Kâtip Çelebi 1, 49, 82,
Katrin 249
Kazaklar 144
Keller, Gottfried *55*
Kıbrıs 60, 171, 229
Kırım 28, 167, 178, 248
Kırım Savaşı 215, 258
Kırım Tatarları *59*, 167, 178
Kırkçeşme 208
Kızıldeniz 263
Kleider Machen Leute 55
Koçi Bey 14, 82, 85
Konstantinopolis *bkz.* İstanbul
Konya 146, 229
Kopytoff, Igor 187
Kömürcüyan, Eremya Çelebi (Ermeni tarihçi) *52*, 227
Köprülü ailesi 157, 218
Kösem Mahpeyker Sultan 83, 84
Kunt, Metin 158
Küçük Kadın Efendi 181, 184, 187, 194-196, 200-203
Kürtler 14, 82, 123, 159, 163, 250, 276

Lale Devri 73, 100, 113
Larguèche, Abdelhamid *259*
Lebibe Hanım 273-275
Lefkoşa 229
Lehistan 240
Lehler 158
Levantenler 239
Leyla Hanım *bkz.* Saz, Leyla
Libya 140, 253
Lipova 144
Lütfi Paşa (Arnavut) 168

Macaristan 170
Macarlar 124, 240
Maçukola 246
Mahidevran 199
Mahmud I. 221
Mahmud II. 4-6, 27-30, 32, 34, 35, 39, 41, 42, 63, 71, 95, 99, 104, 105, 107, 110-113, 122, 152, 182, 195, 198, 203, 211, 252, 253, 255, 259-261, 263, 265, 266, 268, 269, 273-275
Mahmud (Saçlı) 27, 41, 83
Malta 176
Markrit 249
Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye 261
Medine 160
Mehmed (Abdullah oğlu) 247, 248
Mehmed (Kadızade) 48, *51*, 80, 86
Mehmed (Şeyhülislam, Mekki) 273
Mehmed (Üstüvani) *51*, 80
Mehmed (Vani) *51*, *52*, 80, *85*, 87, 221, 262
Mehmed II. 28, 129
Mehmed III. 83
Mehmed IV. 50, 83
Mehmed Ali Paşa (Mısır Valisi) 36, 42, 141, 145, 148, 156, 214, 231, 233
Mehmed Arif 193, 194
Mehmed Fuad Paşa 270
Mehmed Hüsrev Paşa 159, 168, 169, 177, 231
Mehmed ibn Pir Ali (Birgili-Birgivi) 50, 68, 86
Mehmed Paşa (Sarı) 85
Mehmed Paşa (Sokollu) 168
Meillassoux, Claude 145, 150
Mekke 146, 147, 166
Mekkizade ailesi 181, 185, 187, 203, 273
Melek Hanım 141, 201, 207
Memlûk Sultanlığı 150
Meriwether, Margaret L. 153
Mernissi, Fatima 46
Mesude 152
Mevlay İsmail 231
Mevleviler 48, 86
Mezopotamya 218
Mısır 29, 36, 42, *52*, 126, 140-142, 144, 148, 150, 151, 154, 156, 172, 186, 214, 215, 217, 231, 248, 253, 271
Mısırlılar 139, 142, 144, 175
Midhat Paşa 197, 198, 203, 204, *256*, *269*
Miers, Suzanne 187
Miskinler Tekkesi 274
Montagu, Mary Wortley (Lady) 104
Mora 28
Mostar 176
Muhammed (Hz.) 19, 42, 49, 130, 132, 186, *259*
Mumcu, Ahmet 122
Murad III. 83
Murad IV. 50, 83
Murad Mehmed (Rumeli Kazaskeri, Damadzade) 262, 273

Mustafa III. 34, 39, 63, 91, 93, 94, 98, 103, 104, 211
Mustafa IV. 63
Mustafa (Mekkizade) 273, 274
Mustafa Asım (Mekkizade) 181, 182, 184, 202
Mustafa Çelebi ibn Abdullah 245
Mustafa Paşa (Merzifonlu Kara) 169
Mustafa Reşid Paşa 270
Müslüman 3, 4, 10-13, 15, 16, 20, 22-25, 28, 34, 44-48, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 67, 70, 75, 77, 85, 87, 89, 91-100, 102-105, 111-113, 117, 118, 120, 122, 123, 126, 134, 138, 142, 144-147, 150, 152, 156, 159-161, 163, 165, 171, 172, 185, 186, 188, 189, 192, 205, 206, 215, 225, 232, 239, 240, 243-250, 252, 263, 264

Nabi 79, 82, 198
Nakşibendi 83, 85, 86, 88, 182
Nasna bint Abdullah 193, 194
Nicolay, Nicolas de 161, 240, 241
Nurbanu Sultan 83
Nuruosmaniye Camii 223
Nübye 156

Ohri 246
Orientalism 207
Ortadoğu 21, 56, 117, 118, 126, 140, 147, 158, 187, 206, 227, 268
Ortadoğulular 117, 139-142, 185
Ortaylı, İlber 205
Osman II. 78
Osman III. 63, 71, 88-91, 93, 103, 104, 221
Osman Ağa (Temeşvarlı) 144
Osmanlı 4, 8, 9, 11-13, 15, 17, 18, 20-30, 35-39, 41, 43-45, 47-49, 52, 54, 56-60, 62, 63, 65-67, 69, 71, 72, 74, 76-80, 87, 90, 92, 94-96, 98, 99, 102, 104, 109, 110, 113, 116-121, 123-127, 129-131, 133, 136-139, 142-151, 153-155, 158-173, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 185-188, 191, 193, 195-199, 203-208, 210, 211, 213-217, 219, 220, 225-233, 235, 238-254, 256, 258, 259, 262-265, 268-271, 274-276
Osmanlı Devleti 2, 8, 10, 25, 29, 41, 119
Osmanlı İmparatorluğu 1, 10, 15, 28, 30, 36, 37, 46, 55, 57, 58, 60, 103, 113-118, 120, 123, 142, 143, 149, 150, 156, 167, 216, 244, 245, 252
Osmanlıca 132, 214, 235, 238, 249 *ayr. bkz.* Türkçe

Ömer Hulusi (Samanizade) 196, 202, 203
Öztürk, Necati 129

Pardoe, Julia 149, 199, 205, 239
Parish, Peter J. 142
Patterson, Orlando 158, 197, 240
Peirce, Leslie P. 124
Pera 102, 239
Pertev Paşa 32
Powell, Eve M. Troutt 160

Rabia 186
Rabia Gülnuş 186
Ragıp Paşa (Sadrazam, Koca) 34
Receb Paşa (Arap) 164
Reşe 178
Riyad 166
Roma İmparatorluğu 150, 153
Rum Ortodoks 15, 112
Rumca 81
Rumeli 46, 59, 246
Rus Çarlığı 148
Rusçuk 141
Ruslar 28, 59, 117, 144, 158, 167
Rusya 10, 36, 41, 123, 143, 148, 205, 215, 225
Rüstem Paşa (Hırvat) 168

Sabean, David Warren 4
Safeviler 146, 245
Safiye Sultan 83
Sahillioğlu, Halil 227
Sahra 137, 140
Sahra çölü 140, 151
Sahra-altı 126, 140, 151, 154, 165, 231, 248
Said, Edward 207
Saliha Hanım 145, 146
Saliha Sultan 195
Sarah 204

Saydam, Abdullah 60
Saz, Leyla 141, 163, 200, 201, 207, 234
Selanik 156
Selim III. 30, 37, 39, 41, 63, 92, 94, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 194, 259, 260, 266
Shepherd, Gill 241, 266
Sırplar 92, 158
Simeon (Polonyalı seyyah) 240, 241
Siyavuş Paşa (Sadrazam, Abaza) 157, 218, 219
Slade, Adolphus 137, 164, 207, 220, 241
Slavlar 144, 225
  Güney Slavları 124
  Kuzey Slavları 124
Spartaküs 175
St. Petersburg 205
Sudan 140, 141, 148, 152, 156, 175, 270
Sultanahmet Camii 50
Suriye 52, 59, 156
Süleyman I. 17, 28, 66, 138, 181, 182, 199, 216
Süleyman Paşa (Azmzade) 219
Süleymaniye Camii 50, 83, 181, 182, 194, 256

Şam 59, 80, 219
Şehriban 197, 203, 204
Şemdanizade 108
Şemseddin Sami 255
Şemsigül 177, 214, 217
Şeyh Saçlı *bkz.* Mahmud (Saçlı)
Şivekâr (Şehriban) 244-246

Takiyüddin Ahmed ibn Teymiye 50
Takvim-i Vekayi 31
Tanzimat 22, 35, 36, 39, 42, 71, 110, 112, 204, 234, 241, 252-254, 260, 261, 263, 269, 270, 272, 275, 276
Tebriz 244, 245
Tezcan, Baki 164
Toledano, Ehud R. 125, 142, 149, 153, 177, 214
Tophane 82, 256
Topkapı Sarayı 50, 88, 137, 223
Tott, [François] Baron de 207
Toulon hapishanesi 137
Toussaint-Louverture 175
Trablus 140, 169, 226
Trabzon 250
Tuna 28, 65
Tunus 169, 226, 253, 259
Turhan Sultan 83
Türkçe 52, 141, 166, 186
  Osmanlı Türkçesi 90, 142, 196
Türkiye 94, 115, 206
Türkler 14, 29, 55, 82, 104, 123, 159, 163, 164, 169, 175, 178, 205, 207, 214, 240, 246, 250, 276
Türkmen 82

Ubicini, J.H.A. 205, 207, 232
Ukraynalılar 158

Üsküdar 229, 274
Üsküp 247

Vahhabiler 274
Vaka-i Hayriye 30
Van 80
Vasiyetname 68
Venedik 143
Venedikliler 176
Veysi (Şair) 78, 79, 82
Viyana 28, 79, 85, 221

Walz, Terence 248
White, Charles 115, 142, 145, 162, 184, 197, 205, 214, 239

Yahudi 11, 15, 16, 24, 25, 46, 61, 72, 75, 81, 87, 91, 92, 94, 97-100, 103, 108, 112, 118, 145, 171, 172, 188, 192, 215, 239, 250
  Karaim Yahudileri 59
  Sefarad Yahudileri 59
Yakındoğu 56, 119, 126, 218
Yasemin 141
Yekta 141
Yeni Dünya *bkz.* Amerika
Yeniçeri Ocağı 4, 5, 28, 30, 32, 77, 101, 175, 260
Yunan adaları 59, 60
Yunan Bağımsızlık Savaşı 29, 232
Yunanistan 144, 153
Yunanlar 36, 124, 215

Zarinebaf-Shahr, Fariba 209
Zekiye Hanım 181, 182, 184, 185, 187, 194-196, 200
Zerdüştiler 118
Zeyd 135, 190, 212
Zeyneb Hanım (Hacı) 146, 147, 152
Zeyneb 186
Ziba Hanım 194, 195
Züleyha Hanım 273-275

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1453'ten beri başkenti olan İstanbul, 17. ve 18. yüzyıllarda dört yüz bin civarında bir nüfusa sahipti. Bu megakent sadece Osmanlı vilayetlerinden değil, imparatorluk sınırlarının ötesinden erkekleri ve kadınları da kendine çekiyordu. Zaman içinde, yeni göç dalgaları, özgür erkekler ve kadınların yanı sıra çoğunu yabancı esirlerin oluşturduğu zorla iskân edilen insanlar kente aktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar, işte bu İstanbul'u merkezine koyan karşılaştırmalı bir bakışla, kölelik ve sosyal düzenlemeler üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal cinsiyet politikalarını inceliyor. Madeline C. Zilfi, 18. ve 19. yüzyıllarda, özellikle II. Mahmud döneminin sonuna kadar kadın köleliğinin Osmanlı uygulamasında ne denli merkezi bir yer tuttuğunu vurgularken, emperyal yönetimin ve seçkinlerin toplumsal üreme mekanizmalarının nasıl vazgeçilmez bir parçası haline geldiğini de gösteriyor.

Osmanlı köleciliğinin Batı'dan farklılığı hakkındaki ezberleri de sorgulayan Zilfi, bir yandan kölelik uygulamasına maruz kalanların kadı sicillerinde kalmış seslerini yansıtırken, diğer yandan da köleliğin kaldırılması akımının Osmanlı Ortadoğu'sunda çok geç bir döneme kadar etkili olamamasının nedenlerini irdeliyor.

Madeline C. Zilfi Maryland Üniversitesi Tarih bölümü profesörlerindendir. Özellikle Osmanlı Ortadoğu'sundaki toplumsal cinsiyet tarihi hakkındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Daha önce yayımlanmış bazı eserleri: *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (2000), *Klasik Dönem Sonrası Osmanlı Uleması* (2008).

THG
0221797
LEG
THG0221797 LEG

9 786052 954744

KDV dahil fiyatı
28 TL

Kapak resmi: Edward Armitage,
Souvenir of Scutari (Üsküdar Hatırası), 1857