LESLIE PEIRCE

AHLAK OYUNLARI



1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet

TARİH VAKFI

LESLIE PEIRCE

AHLAK OYUNLARI



1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet

TARİH VAKFI

Leslie Peirce

AHLAK OYUNLARI

1540 -1541

Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI 148

AHLAK OYUNLARI

1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet

Leslie Peirce

Çeviri: Ülkün Tansel

Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab,
University of California Press, Ltd., 2003

© 2003, Leslie Peirce / 2005, Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın,
hiçbir yöntemle çoğaltılamaz.

ISBN: 975-333-194-0 (Karton Kapak)

ISBN: 975-333-195-9 (Cilt Kapak)

Birinci Basım: İstanbul, Haziran 2005 (2100 Adet)

Yayın Yönetmeni
Zafer Karaca

Yayın Koordinatörü
Hülya Hatipoğlu

Yayına Hazırlayan
Pınar Arpaçay

Grafik Tasarım ve Uygulama
3tasarım
www.3tasarim.com / 0312 4662809

Basım
Sena Ofset
Tel: 0212 6133846

Cilt
Balkan Ciltevi

Tarih Vakfı
Barbaros Bulvarı Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Beşiktaş 34349-İstanbul
Tel: 0212 2273733
www.tarihvakfi.org.tr

Leslie Peirce

AHLAK OYUNLARI

1540-1541
Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet

Çeviri: Ülkün Tansel

TARİH VAKFI

Sunuş

Nasıl olup da 16. yüzyıl Antep'i konusunda bir kitap yazmaya yöneldiğim sorulabilir. Daha ilk kitabımı tamamladığımda, bundan sonra mahkeme sicilleri üzerinde çalışmayı kafama koymuştum. Çünkü, 16. yüzyılın insanına çok ilgi duyuyordum ve bir tarihçiyi bu konuya yaklaştıracak en iyi kaynağın mahkeme sicilleri olduğuna inanıyordum. Osmanlı dönemi Anadolu'sunda, sicilleri 16. yüzyıla dek uzanan yerleri araştırırken Antep ile karşılaşmak beni çok mutlu etti.

Antep, zaten iyi tanıdığım ve çok sevdiğim bir kentti. Yirmi bir yaşındayken, Barış Gönüllüsü olarak Antep'te ortaokul İngilizce öğretmenliği yapmak üzere Türkiye'ye atandım. Burada, diğer dört gönüllüyle birlikte yaklaşık iki yılım geçti. "Memleketimiz" Gaziantep'i, insanlarını, çevresindeki Antakya, Kadirli, Maraş, Adıyaman, Urfa ve Kilis'i kapsayan inanılmaz derecede ilginç bölgeyi, gün geçtikçe daha çok sevdik. Dolayısıyla, onca yıl sonra bile olsa yabancısı olmadığım ve 16. yüzyıl panoramasını gözümün önüne getirebileceğim bir kent üzerinde çalışmak çok yerinde idi. Üstelik, araştırmalarıma başladıktan sonra, Tarih açısından yaşamsal önemde bir bölge seçtiğimi de anladım.

Gaziantep halkının, biz Barış Gönüllüleri'ne bizim onlara verdiğimizden çok daha fazlasını verdiğine inanıyorum. Barış Gönüllüleri eylemi, genç Amerikalıları dünyayla dünyayı da Amerikalılarla tanıştırmanın, savaş ya da işgalden daha iyi bir yolu oldu. Türkiye'de, yaşadığımız kentlerde gördüğümüz konukseverliğe çok şey borçluyuz. Umarım bu kitap, Gaziantep'e duyduğum gönül borcuna bir karşılık olur. Bu olanaktan yararlanarak, uzun bir kitabı titizlikle ve keyifle çeviren Ülkün Tansel'e teşekkür ediyorum.

16. yüzyıl Ayntab Mahkemesi, toplumun değişik kesimlerinden gelen ve farklı yaşam biçimlerine sahip insanların ortak bir ahlak dünyasında, yurttaşlık haklarına sahip çıkabildikleri bir ahlak arenasıdır. *Ahlak Oyunları,* öyküleri ile geçmişte yaşamış insanların değerlerini ve özlemlerini günümüz okurlarına taşıyor. Kitapta, kararı okurun kendisine kalsa da kimi kıssadan hisseler de var.

Berkeley, California
Mayıs 2005

Önsöz

Teşekkür edilecek insan sayısı çok, çünkü bu kitabın ortaya çıkarılması uzun zaman aldı, dolayısıyla borçları da birikti. Ankara'daki Milli Kütüphane görevlileri ile İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi görevlilerine, koleksiyonlarında çalışmamı kolaylaştırdıkları için gönülden borçluyum. Milli Kütüphane, Nadir Kitaplar ve El Yazmaları bölümü müdürü Dursun Kaya'ya özellikle teşekkür ediyorum: Gaziantep şeriye sicillerini (mahkeme tutanaklarını) okumamda, bölümünün çalışanlarıyla birlikte çok yanlı yardımcı oldu. Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi (Social Sciences Research Council), Uluslararası Araştırmacılar Değişim Merkezi, Fulbright bursu (Council for International Exchange of Scholars) ve Berkeley'deki California Üniversitesi Araştırma Kurulu'nun parasal desteği olmaksızın bu kitap ortaya çıkamazdı.

Teşekkürlerin en büyüğünü konukseverlikleri, dostlukları ve çalışmama yardımları dolayısıyla derin gönül borcu duyduğum Gaziantep halkına sunmalıyım. 1960'larda Barış Gönüllüsü olarak Gaziantep'e ilk gelişim, bana yaşam boyu sürecek dostluklar kazandırdı: Arı ailesi, Sabiha ve Vehbi Dinçerler, bu dostlar, yardımcı olmak için araştırmama cömertçe gönül verdiler. 1999'da Gaziantep'e dönüşümde, tamamlanmış sandığım bir metnin kimi bölümlerini yeniden ele almama neden olan görüşleri ve bilgileri sağlayan epeyce yeni tanıdığım oldu. Ayşe Nur Arun'a çok şey yanında, Rumkale'ye götürdüğü, kitaplar verdiği, tanıtıcı bilgiler sağladığı ve dahası için teşekkür ediyorum. Akten Köylüoğlu, kent içini ve içeriği benim için açık olmayan bazı mahkeme tutanakları kılavuzum oldu; Gaziantep tarihine olan tutkulu ilgisi ve bu konudaki geniş bilgisiyle yörel bir hazine değerindedir kendisi. Gaziantep Müzesi eski müdürü, şimdilerde Gaziantep Üniversitesi profesörü Rıfat Ergeç'e, geçmişin Ayntab'ını (kentin 20. yüzyıldan önceki adı) düşlememe yardımları dolayısıyla teşekkür ediyorum. Şahinbey belediye başkanı Ömer Karaman, çalışmamdaki can alıcı sorulardan bazılarını hemen kavrayarak geçmişe bakışta bugünden bir pencere sağlamamda yardımcı oldu. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Nusret Çam 16. yüzyıl Ayntab'ına ilişkin bilgilerini cömertçe paylaştı ve Gaziantep ilinin doğu bölgesinin toplumsal yapısını anlamama yardımcı oldu. Maraş'a ilişkin çalışmalarından beni haberdar ettiği için İsmail Altınöz'e minnetta-

rım. İstanbul'dan Ali Cenani, ailesinin (kitapta önemli bir yer tutan Demirci ailesi) tarihinin erken dönemine ilişkin bilgi lütfetti. Dr. Barclay Shepard olağanüstü ilginç anıtları görmemi ve Gaziantep Amerikan Hastanesi'nde ağırlanmamı sağladı. Halit Ziya Biçer ile Özalp Dündar derledikleri eski fotoğrafları cömertçe paylaştılar. Gaziantep Turizm Bürosu bilgi sağlamamda, görüşmem için kişiler önererek ve anıtların çevresinde rehberlik yaparak olağanüstü yardımcı oldu; Özgür Çinkay'a özellikle teşekkür ediyorum.

Araştırmalarımın sonuçları kitaplaşmaya başladığında, Harvard İlahiyat Okulu, Dinde Kadın Çalışmaları Programı'nda geçirdiğim bir yıl için gönül borcum büyük. Programın o sıradaki yöneticisi Constance Buchanan, Ayntab Mahkemesi'nin bir ahlak arenası olarak ele alınması gerektiğini anıştırarak kitabın biçimlenmesine katkıda bulundu. Harvard Hukuk Okulu'ndan Frank Vogel, hukuk bilimi ile uygulama arasındaki ilişki açısından düşünülecek çok sayıda konuyu getirdi önüme. Talal Eid bu ilişkiyi 16. yüzyıl Osmanlı dünyasında ortaya çıkarmaya uğraştığım sıradaki sorularımı sabırla yanıtladı. O yıl içinde tanışma talihine eriştiğim ozan Ellen Voigt, kafamdaki tüm bilgileri yerli yerine oturtmanın bir öykü anlatmakla olacağını aklıma soktu. Böylece kitabı yazmaya, şimdi kitabın sonunda yer alan Fatma'nın öyküsünü anlatarak başladım.

University of California Press'in yöneticisi Lynne Withey'e derinden şükran borçluyum: Çeşitli dönemeçlerde, önemli bulduğum konuları okura aktarabilmek için kitabı nasıl biçimlendirmem gerektiği konusunda kafa yormamı sağlayan odur. Projenin özünü henüz yazarı tam kavramamışken kavrayan bir editörle çalışmak bir ayrıcalıktır. Basımevinin baş editörü Suzanne Knott'a kitabın üretim sürecindeki dikkatli gözetimi, Alice Falk'a da metnin titiz düzeltimi dolayısıyla minnettarım.

Çeşitli dava konularını sınamakta kendilerine başvurduğum tüm öğrencilere, öne sürdükleri düşünceleri ve yorumlarımın dar açılı olduğuna zaman zaman beni inandırmaktaki başarıları dolayısıyla teşekkür ediyorum. Aynı biçimde, derslerde ve konuşmalarda bu kitabın çeşitli bölümlerini sunduğum topluluklara da, görüşleri ve beni yanılgıya düşmekten kurtardıkları için gönülden borçluyum. Kitabı bölüm bölüm ya da bütünüyle okuyan ya da sonu gelmez sorgulamalarımı yanıtlayan dost ve meslektaşlarım Iris Agmon, Peggy Anderson, Beth Baron, Edhem Eldem, Marian Feldman, Heather Ferguson, Fatma Müge Göçek, Daniel Goffman, Colin

Imber, Nancy Öztürk, Şevket Pamuk, Ruud Peters, David Powers, Najwa Al-Qattan, Amy Singer, Judith Tucker ve Sara Wolper'e şükran borcum büyük ve hepsine teşekkür ediyorum. Ayrıca, metnimi basımevi adına gözden geçirmekle görevli, adı açıklanmayan kişilerin önerilerinden de yararlandım. Eğer kimi önerilerini göz ardı ederek kitabın yetkinliğe ulaşmasına engel olmuşsam, sorumluluk tümüyle benimdir. Özellikle, bazı bölümleri kafa yorarak okuyan ve tasarımın başından sonuna çok değerli desteğini esirgemeyen oğlum Kerim'e gönülden borçluyum.

Gördüğüm önemli katkılar bunlarla bitmiyor. Elinizdeki kitap, Osmanlı kültürünü anlama serüveninde çok eski yoldaşım Amy Singer'in sayısız yönden dostluğunu gördü. Lucette Valensi, tasarımın zora girdiği bir anda verdiği akıl ve destekle katkıda bulundu. Mahkeme tutanaklarındaki kimi bölümlerin dilini çözme konusunda, Harvard Üniversitesi'nden Şinasi Tekin'e ve benim bağlı olduğum Berkeley'deki California Üniversitesi'nden Margaret Larkin ile Hamid Algar'a teşekkür ediyorum. Hülya Canbakal bulunması zor bir metni ödünç verdi ve daha önemlisi Gaziantep üzerine derin bilgisini benimle paylaştı. Charlotte Jirousek resim seçiminde yardımcı oldu. Carel Bertram, Ayntab kentini 4 numaralı haritada canlandırdı. Fatma Müge Göçek kitabın adını esinledi. Natalie Balıkçıyan bir Gaziantep Ermenileri tarihi olduğu konusunda beni uyandırırken, Stephan Astourian bu tarihin kimi bölümlerini benim için cömertçe çevirdi ve mahkeme tutanaklarındaki Ermeni adları konusunda yardımcı oldu. Gaziantep tapu kadastro belgeliklerindeki kapsamlı çalışmasıyla araştırmama çok büyük yardımda bulunan Hüseyin Özdeğer'e şükran borçluyum.

Bu kitabın geçtiği bölgeleri birlikte keşfettiğimiz Sara Wolper, Marian Feldman, Linda Robinson ve Amy Singer'e, Türkiye ve Suriye'deki yolculuklarımız sırasında paylaştığımız heyecanların keyfi yanında, birlikte öğrendiklerimiz ve kendilerinden öğrendiğim ne varsa tümü için müteşekkirim. Yolculuklarımız sırasında bize yardımcı olan ve bilgi veren çok sayıda insanın adlarını sormayı çoğu kez ihmal ettim, ama söyledikleri, notlarımda ve belleğimde canlılığını koruyor. Son, ama kimi bakımlardan ilk olarak Joanne Omang ile Lynda Özgür'e dostlukları ve Gaziantep'te başlayan anılar için teşekkür ediyorum.

Berkeley, California
Ağustos 2001

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

I. KISIM *Yer: Ayntab ve Ayntab Mahkemesi* 23

1. Zaman ve Mekânda Ayntab 25

2. Ayntablılar ve Dünyaları 67

3. Ayntab Mahkemesi'ni Tanıyalım 113

II. KISIM *Toplumsal Cinsiyet ve Yöresel Adaletin Engebeleri* 169

İne'nin Öyküsü: Sarpa Sarmış Bir Çocuk Evliliği 171

4. Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Sınıf ve Toplumsal Hiyerarşi 189

5. Mahkemede Kendini İfade Etmek ve Ahlak 233

6. Kadın, Mülkiyet ve Mahkeme 275

III. KISIM *Yargı, Toplum ve Devlet* 327

Haciye Sabah'ın Öyküsü: Yargılanan Bir Öğretmen 329

7. Yasal Dayanağını Hukuktan Almak 361

8. Ceza, Şiddet ve Mahkeme 407

IV. KISIM *Ayntab Mahkemesi'nde Hak Dağıtımı* 459

Fatma'nın Öyküsü: Hamile Bir Köylü Kızın Açmazı 461

Sonuç 495

NOTLAR 515

DİZİN 571

HARITALAR

1. I. Süleyman'ın Saltanat Döneminde Osmanlı İmparatorluğu 14
2. Ayntab Bölgesi 17
3. Ayntab Sancağı, 16. Yüzyıl Ortaları 35
4. Ayntab Kenti ve Mahalleleri, 1536-1543 75

RESİMLER

1. Merc-i Dabık Savaş Alanı 55
2. Ayntab Kalesi 58
3. Halep Kalesi 59
4. Birecik'te Fırat'ı Geçiş, 1955 69
5. Ayntab Mahkeme'si Defterinin 29 Muharrem 948/25 Mayıs 1541 Tarihli İlk Sayfası 117
6. Başvuracak Yer Arayan Bir Kadın 165
7. Türk Kadınlarının Hane İçindeki Görünümü 295
8. Erzurum Kenti 371
9. Bir Meyhanenin Kapatılması 439
10. Bir Buluşma Yerinde Yakalanma 475

Ailem ve oğlum Kerim için



1541 Haziran ayı sonlarına doğru, güneydoğu Anadolu'da bir Osmanlı sancak merkezi olan Ayntab kentine göreve başlamak üzere yeni bir kadı geldi. Kadı'nın gelmesiyle birlikte mahkemede bir şeyler de değişmeye başladı. İki gün içinde, kadı'nın konutu - aynı zamanda mahkemenin bulunduğu yer- büyütüldü. Yaz boyunca, Ayntab Mahkemesi'nin dava yükü eskiye göre iki katına çıktı. Üstelik, mahkemenin önüne yeni tür davalar gelmeye başladı: Kadınlar, erkek akrabalarına karşı mülkiyet davaları açtılar, cinayet davaları kadılık makamınca görülerek karara bağlanmaya başladı ve gittikçe artan sayıda cinsel ahlaksızlık davası mahkemece kovuşturmaya uğradı. Bu değişmelere yol açan neydi? Ayntab halkı bu değişmelerde nasıl rol oynadı?

Bu kitap, bir il mahkemesinin yaşamında bir yılı anlatıyor. Ayntab ve ardındaki bölgede yaşayan halkın, toplumsal sorunlarını kendi mahkemesinde çözüşünün ve ayrıca yasaları çiğnemekten dolayı hukuk uygulayıcıları önünde hesap verişinin izini sürüyor. Kitap, her ne kadar bir bütün olarak Osmanlı hukuk dizgesine ve uyguladığı yasalara eğiliyorsa da, öncelikli olarak bir yerel yargı

kültürünü, yani mahkemenin anlaşmazlıklara getirdiği çözümlerin mahiyetini ve toplumsal adalet görüşünü anlamaya çalışıyor. İslam şeriatı ve Osmanlı padişah kanunnamelerinden oluşan hukuk yasalarının, Ayntab'da olduğu gibi, toplulukların hukuk yaşamını biçimlendirmede can alıcı önemi vardı, ama resmi kurallara yaşam ve anlam veren yerel yorumlamaydı. İzleyen bölümlerde öne sürülen sav şudur: Mahkemeyle ve mahkeme aracılığıyla uzlaşarak, bu yorumlamayı yapan büyük ölçüde Ayntab halkıydı. Bu kitapta incelenen yıl boyunca, Ayntab Mahkemesi'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun yaygınlaşan hukuk dizgesi içine gittikçe daha çok çekildiğinde bile, yörenin bireyleri karşılıklı haklar ve yükümlülükler konusunda yönetimdeki rejimle iletişim kurmak için mahkemeden yararlandılar.

Ayntab kadısı yörenin hukuk yaşamında kilit kişi olsa da, kararları ister istemez toplum üyelerinden elde ettiği bilgilere dayanıyordu. Halk, İslam hukukunun yargı sürecinin temel taşı olarak gördüğü tanıklığı sağlamak üzere mahkemede daima yerini aldı. Halktan kişiler çoğu zaman arabuluculuk görevi yapıyorlardı ve sonra kadı, onların yerel anlaşmazlıklara buldukları çözümleri onaylıyordu. Ayrıca, yöre sakinlerinden birkaç kişi mahkeme kâtibince kaleme alınan her dava tutanağını tek tek imzalayarak, mahkemenin belirli bir konudaki işlemlerine tanıklık ediyordu. Sonuçta yargılayan kadıydı, ama bu işi büyük ölçüde halktan kişilerin oluşturduğu mahkemenin yardımıyla yapıyordu.[1]

Kadınlar, erkekler denli sık olmasa da, Ayntab Mahkemesi'nden önemli ölçüde yararlandılar. Osmanlı dönemi mahkemelerinin kadınlara açık olduğu, kadın, hukuk, aile ve mülk üzerine çok sayıdaki araştırmada belgelenen, iyi bilinen bir gerçektir. Ancak bu araştırmaların çoğu, davalarını imparatorluk kadılarının huzuruna götüren kadınların karşılaştıkları engelleri hesaba katmaz. Kadınlar, yukarıda betimlenen yargılama yöntemine ilişkin roller içinde, babaları, erkek kardeşleri ve oğullarının yer aldığı rollerden hiçbirini oynamadılar. Gerek İslam hukuku, gerekse padişah kanunnameleri, kadınlara tanınan çeşitli hakları bir yandan korurken, aynı zamanda bu hiyerarşili toplumda kadının genelde erkeğe bağımlılığını pekiştiriyordu. Kadınlar haklarına sahip çıkmak için daha sıkı savaşmak zorundaydılar. Ama karşılaşılan zorluklardan stratejiler doğdu. Bu kitabın kadınlar üzerine eğiliyor olması, yalnızca hukukla karşı karşıya gelişlerinin ilginç bir konu oluşturmasından değil, ay-

nı zamanda mahkemedeki tavır ve davranışlarının, söz konusu zaman ve yerdeki tüm bir hukuk uygulamasının çeşitliliği ve esnekliği hakkında ipuçları vermesindendir. Kitabın değişik bölümlerine girişte karşımıza çıkan çocuk gelin İne'nin ailevi açmazı, öğretmen Haciye Sabah'ın din sapkınlığı duruşması ve köylü kızı Fatma'nın hamile kalmasıyla ilgili üç öykü, kimi bakımlardan kitabın özüdür, çünkü kadınların kişisel sorunlarını çözmeye kalkıştıklarında içine girdikleri engebeli hukuk arazisini nasıl aştıklarının özgül yollarını anıştırır. Bu öyküler, aynı zamanda adalet, toplum ve imparatorluk gibi daha geniş sorulara tutulmuş birer mercektir.

Mahkeme Tutanaklarıyla Karşılaşma

Ahlak Oyunları, Osmanlı şeriye sicillerine dayanan diğer araştırmalara birçok bakımdan benzemez. Bu çalışmaların çoğu, yerel iktisada yön veren siyasal uygulamaları ya da yerel toplum yaşamına ilişkin uygulamaları incelemekte mahkeme tutanaklarından yararlanma eğiliminde olmuştur. Bense, mahkemenin kendi işleyişiyle ilgiliyim: Halkın mahkemeye hangi sorunlarını getirdiğini, mahkemenin hangi suçları kovuşturduğunu, halkın yaşamına karışan yasalarla başa çıkabilmek için hangi stratejileri geliştirdiğini ve hukuk iklimindeki değişmelerin halkın yaşamını nasıl etkilediğini merak ediyorum. İzleyen bölümler ve öyküler, halkın mahkemede nasıl konuştuğunu ve erkek ile kadın anlatımlarının bazı konularda değişirken, diğerlerinde ise değişmemesine yol açanın ne olduğunu epeyce vurguluyor. Mahkeme tutanaklarında, kaba küfürden tutun da, bağışlanmayı dileyen pişmanlık yakarışlarına, dik başlı karılara yöneltilen sert suçlamalardan tutun da, istenmeden edilmiş "boş ol" sözüyle artık yok sayılmış bir evliliğin ardından ağıt yakmalara kadar çok çeşitli ve kimi zaman garip bir dizi konuşmayla karşılaşıyoruz. Mahkemenin dikkate değer bir marifeti, tutanaklara geçmiş çoğu aykırı görüşe uyum sağlama ve bunları uzlaştırma yeteneğiydi.

Yerel olaylardaki can alıcı işlevine karşın mahkeme öyle herkesin taşınmaya hevesli olduğu bir yer değildi. Halkın sorunlarını götürebileceği çeşitli başka yerel yetkililer vardı: din ileri gelenleri, mahalle ve köy muhtarları, aşiret ihtiyarları, kent eşrafı ya da vali ve güvenlik güçlerinin başı gibi devlet görevlileri. Bir başka deyişle, mahkeme, Ayntab kenti ve sancağında hak dağıtan çeşitli kaynaklardan yalnızca bi-

riydi. Osmanlı hükümetinin bu dönemdeki reformcu amaçlarından biri, halkı mahkemelere sahip çıkmaya özendirmekti. 1540-1541 arasındaki bir yıl boyunca çok sayıda davanın kadı huzuruna gönüllü getirilmesinin de anıştırdığı üzere, Ayntablılar yaşamlarını düzenleyici bir başvuru makamı olarak mahkemeden etkili biçimde yararlandılar. Mahkemeye başvurmanın ne gibi kolaylıklar sağladığı ve imparatorluğun hukuk dizgesine katılmanın bir sonucu olarak mahkemenin daha "güler yüzlü" bir nitelik kazanıp kazanmadığı üzerinde duracağız. Bununla birlikte, mahkemeler hiçbir zaman özerk olamazdı. Kadılar ve anlaşmazlıkları çözen diğer yetkililer ile yargı yolları, kimi zaman uyumlu, kimi zaman çatışmalı olarak ister istemez birbirlerini etkiliyorlardı. Bu kitabın önemli yaklaşımlarından biri, mahkemeye hukuken özerk, yalıtılmış bir kurum olarak değil, daha çok yerel hukuk düzeni içindeki odakların -merkezi olsa da- yalnızca biri olarak bakmasıdır.

Kitabın kendine özgü bir başka yönü de, belirli bir yerin uzun zamana yayılmış gelişimini incelerken mahkeme tutanaklarına başvuran yaygın yaklaşımın tersine, bir mahkemenin yaşamındaki tek bir yılı ele almasıdır. Burada, Ayntab Mahkemesi'nin 1540 Eylül ayı ile 1541 Ekim ayı arasındaki çalışmalarını izliyoruz. Ayntab çalışmamızın fonu, Osmanlı'nın Ortadoğu'nun büyük bölümüne hızla yayıldığı dönemdir. İmparatorluğun Avrupa ve batı Anadolu üzerinde oturduğu topraklar, 1514 ile 1517 arasında doğu ve güneydoğu Anadolu'nun, Suriye ve Filistin'in, Mısır'ın ve Hicaz ile Müslümanların kutsal kentleri Mekke ve Medine'yi içine alan Arap yarımadasının batı kıyılarının ele geçirilmesiyle iki katını aştı. Osmanlı İmparatorluğu artık doğu Akdeniz ve Ortadoğu'nun başat gücüydü ve dünyadaki en büyük Müslüman güçtü. Güneydoğu Anadolu ile kuzey Suriye arasında bir geçiş bölgesinde yer alan Ayıntab, bu yayılma içinde küçük bir lokmaydı. Öykümüz bir nesil sonra, kentin ve adını kentten alan sancağın imparatorluğun yönetim ağlarında tam anlamıyla özümsendiği süreçte geçiyor. 1541 Haziran ayıyla, hükümet tarafından doğrudan atanan, öncüllerinden daha güçlü yeni kadı'nın gelişi, bu özümseme sürecinin göstergelerinden biriydi. Dolayısıyla bu kitap, değişimin itici güçleri üzerine bir inceleme olmanın yanı sıra Ayntab'ın, yayılmakta ve kimilerinin öne sürdüğüne göre, burada incelenen yıllarda doruğuna yaklaşmakta olan bir imparatorluk rejimiyle iletişime geçtiği bir dönem üzerinedir.

Yöre halkıyla imparatorluk rejiminin bu karşılaşmasına ve bunun Ayntab halkı üzerindeki etkisine duyduğum ilgiden dolayı, Osmanlı Ayntab'ından günümüze kalan uzun süreli, varsıl mahkeme tutanakları arasında en erken döneme ilişkin olanlarının üzerinde çalışmayı seçtim. Burada incelenen yıllara ait tutanaklar iki bölümdür: Birinci bölüm 14 Eylül 1540 ile 18 Mayıs 1541 tarihleri arasını (Hicri 12 Cemaziyülevvel 947 ile 22 Muharrem 948), ikinci bölüm ise 25 Mayıs 1541 ile 2 Ekim 1541 tarihleri arasını (Hicri 29 Muharrem 948 ile 11 Cemaziyülâhır 948) kapsamaktadır.[2] Bu tutanaklar, bir borcun ödendiğine ya da bir bağın satın alındığına ilişkin üç satırlık nottan, cinayet davalarını ya da yaralamayla sonuçlanan anlaşmazlıkları ayrıntılarıyla veren uzun notlara kadar, kimi 2700 parçayı içermektedir. Tutanakların ağırlıklı bölümü, Ayntablıların mahkemedeki tanıklıklarından oluşmaktadır. Dile getirdikleri düşünceler, geçmişin kimi zaman güldürücü, kimi zaman yüreğe dokunan, ama hep yaşam dolu bir tutanağını meydana getirir.

Son olarak, kitap belirli bir yerin belirli bir zamandaki bir resmini sunuyor. Tek başına ele alındığında bunun yeni bir yanı yok. Çünkü kimi kentlerin, örneğin Halep, İzmir, Şam, Selanik ve elbette İstanbul'un eksiksiz betimlemeleri var elimizde. Ama bir 16. yüzyıl toplumuna, üstelik imparatorluğun güçlü ya da görkemli kent merkezlerinden olmayan bir topluma yakından bakan çok az çalışma bulunmaktadır. Ayntab güçlü ve görkemli değildiyse de, *bölge ölçeğinde* kozmopolit bir merkezdi. Ortaya koyduğum resim doğal olarak Ayntab'ın rol oynadığı daha geniş bir alanı içine alıyor, çünkü Ayntab Mahkemesi'nin yargı alanı, bu oldukça küçük sancağın resmi sınırlarının ötesine uzanıyordu. "Osmanlı barışı" kapsamındaki Ayntab, güneydoğu Anadolu ve kuzey Suriye arasındaki bölgeyi meydana getiren iktisadi, kültürel, yönetimsel ve hatta suç da olabilen çeşitli ağların içinde önemli bir bağlantı olarak işlev görüyordu. Her ne kadar Ayntab Mahkemesi bölgedeki birkaç mahkemeden biri olsa da, kente kimliğini kazandıran özelliklerin birleşimi nedeniyle mahkemenin bölgesel bir işlev üstlenmesinin hedeflenmiş olabileceğini öne sürüyorum. Ayntab bir alım satım merkeziydi, bununla birlikte oldukça büyük bir göçebe ve aşiret nüfusunu geçindirmede deneyimliydi. Hem bir kaleyle güçlendirilmişti, hem de istihkâmlarla sağlamlaştırılmış daha küçük yerle-

şimlerin arasında merkezi bir yerdeydi. Dahası kent, din ve hukuk öğrenimi alanında ünlüydü; ya da hiç değilse yakın yüzyıllarda ünlenmişti. Sonuçta, Ayntab'ın dik kafalı denecek denli başına buyruk ve kendi kendine yeterli bir yer olduğunu söylemek, büyük olasılıkla ileri gitmek olmayacaktır.

Hukuk, Ahlak ve Toplumsal Cinsiyet

Elinizdeki kitapta vurgulanmak istenen, yörede adaletin nasıl dağıtıldığı ve yöre halkının kendilerine açık yargı olanaklarından nasıl yararlandığıdır. Kitap, mahkeme huzuruna çıktıklarında zorunlu olarak kendilerine yardımcı olacak stratejileri geliştiren, yargıyı kendi çıkarına kullanan bireyler üzerinde durmaktadır. Ayntab Mahkemesi'nin tutanakları böyle bir yaklaşımı neredeyse zorunlu kılmaktadır; çünkü bu tutanaklar açıkça göstermektedir ki, taşra halkı düzeyindeki yargı süreçleri gerek İslam hukuk ilminin, gerekse Osmanlı padişah kanunnamelerinin akıl edebildiğinden çok daha karmaşıktı. Davalar çoğunlukla kördüğüm olmuş çıkar çatışmalarıydı; bunları tek bir hukuk kuralının, hatta birkaç kuralın birlikte açık seçik bir çözüme kavuşturması olanaksızdı. Bunun sonucunda, mahkeme kendisini çoğunlukla tarafların birbiriyle çelişen ama görmezden gelinemeyecek tanıklıklarını dinlemek durumunda buluyordu. Bunu söylemek, yerel mahkemenin hukuk kurallarına kulak asmadığı anlamına gelmez. Tersine, Ayntab Mahkemesi'nin baktığı çoğu dava açıkça kazananı yitireni olan, suçsuzun suçluyla yüzleştirildiği davalardı ve kimin suçlu olduğu bir hukuk kuralına göre belirleniyordu. Ama açıkça bir kazananı yitireni olmadığı ya da iki tarafın da "biraz" suçlu olduğu çok sayıda davanın bulunması aynı ölçüde çarpıcıdır. Babalarından miras kalmış evlerin paylaşımında erkek kardeşlerin birbirine girdiği çok sayıda olay, buna örnektir. Bu tür davalar çoğunlukla toplumdan kişilerin araya girmesiyle çözüme kavuşturuluyordu ki, bu da kuralların ağırlığının inceliğine varmak için bir ölçüde yörel görenekleri bilmeyi ve sağduyulu olmayı gerektiriyordu.

Bu tür karmaşık davaların mahkemece çözüme kavuşturulduğu durumlarda, mahkemenin toplum düzenini korumayı amaçladığı ve toplumda uyumun herhangi sınırları dar bir özgül haktan önce geldiği ilkesiyle hareket etmiş olduğu görünüyor. Mahkeme, cezalandırdığında bile yargısının amacının insana yakışırlığı-

nı ya da toplumsal değerini belirtebiliyordu. Örneğin kitabın bölümlerini öyküleriyle başlatan üç kadın başoyuncu çeşitli ölçülerde suçluydu, yine de her biri, içinde yaşadıkları toplumsal dünyayla yeniden bütünleşmeyi bir ölçüde sağladı. Lawrence Rosen'in günümüz Fas'ındaki Sefrou mahkemesiyle ilgili olarak söylediği gibi, yargıcın amacı, "kişileri yasaklanmamış ilişkilerinde kendilerini yeniden kabul ettirebildikleri konuma getirmekti."[3] Ayntab Mahkemesi'nin çalışmalarındaki temel hareket noktalarından biri, eğer toplumda dirlik düzenlik olacaksa adaletin birey düzeyinde sağlanmasının* zorunlu olduğuydu; o birey henüz on iki yaşını aşmamış, ne idüğü belirsiz bir köylü kızı olsa bile. Bu tür davalarda mahkemenin amacını toplumsal eşitliği sağlamak biçiminde niteleyebiliriz: Böyle olunca, kimsenin yalnız kendisi için adalet istemesi düşünülemeyecekti, çünkü davayı yitirmek, toplum yaşamına katılım yeteneğinin azalması anlamına gelebilecekti.

Bir başka deyişle, Ayntab'da bireyin namusunu, güvenilirliğini yitirmesi durumunda toplum yaşamına katılımının olanaksız olduğuna ilişkin bir görüşün var olduğu anlaşılıyor. Çok sık karşılaşacağımız gibi, bir insanın yöresinde saygı görmesi için ahlaklı davranışlarıyla tanınmış olması gerekirdi. Dolayısıyla, kişinin mahkemede nasıl tanıklık ettiği can alıcı öneme sahipti. Gereksinimleri konusunda kadıyı ikna etmek ve eylemlerini haklı göstermek mahkemeye başvuranlara kalmıştı. Kişiler açıkça suçlu olduklarında bile, kimi zaman eylemlerine ahlaki gerekçeler bulmaya çabalıyor ya da en azından hafifletici sebepler ileri sürüyorlardı. İki adamı kendisini hamile bırakmakla suçladığı için yargıda başı sıkışan köylü kızı Fatma, iki adamdan birinin anasının, diğer adamı suçlaması için kendisini kandırdığını söyledi ve öbür dünyada cezalandırılmaktan korktuğu için yalan söyleyemeyeceğini ileri sürerek kendini savundu. Elinizdeki kitabın, doğru olduğunu varsaydığı görüşlerden biri, mahkemenin toplumun azınlıktaki kesimlerinin seslerini duyurabildikleri ve böylece davranışlarını savunma olanağı buldukları, onurlarına ve ahlaki güvenilirliklerine sahip çıktıkları bir kamusal alan olduğudur.

Hukuk, çelişkileri giderilmiş, kusursuz bir temsil alanı değildi. Osmanlı mahkemelerinin işlemlerini çerçeveleyen kural koyucu yasalar, halk yığınlarına ve özelde bazı gruplara, örneğin kadınlara, Müslüman olmayanlara, kölelere ve oymak

*Kul hakkının yenmemesinin. (ç.n.)

toplumlarının üyelerine daha az toplumsal ağırlık tanıyordu. İslam hukuk ilimi - özellikle Ayntab'da egemen Hanefi okulu- seçkinlerden yanaydı; mülk sahibi hanelerden oluşmuş kusursuz bir toplum görüşüne bağlıydı. Osmanlı padişah kanunnameleri, toplumsal sınıfa ve yurttaşın toplumsal konumuna dayanan bu adamına göre adalet anlayışını kopyalamıştı. Ama toplumsal sınıf, yalnızca servet ya da aile soyundan oluşan bir konu değildi. Müslüman düşünürlerin yapıtlarında, ahlak öteden beri toplumsal hiyerarşiyle yakından ilişkilendirilmişti: Seçkinlerin doğru ve yanlışa karşı daha çok duyarlı olduklarına ve dolayısıyla daha büyük onur payına sahip olduklarına inanılıyordu. Oysa göreceğimiz üzere, Ayntab halkı toplumsal hiyerarşinin ayırdında olmakla birlikte, toplumun daha alçakgönüllü kesimlerinin üyeleri, kendilerinin ahlak bakımından eksik oldukları görüşüne karşı koydular.

Ayntab'daki sınıf yapılarının belirtilerinden biri, seçkinlerin mahkemelerde nispeten az görünmeleriydi. 1540-1541 yılı tutanakları varlıklıların, öğrenim görmüşlerin ve Ayntab toplumunun şu ya da bu nedenle ayrıcalıklı üyelerinin sancak mahkemesine kendilerini yakıştıramadıklarını düşündürüyor. Seçkinler sınıfının erkekleri mahkemede gözlemci niteliğiyle bulunabilir ve devlet işlerini yürütebilirlerdi, ama kişisel sorunlarını dile getirmekten kaçınırlardı. Seçkinler sınıfının kadınları ise mahkemede hiç görünmezlerdi. Bu yaygın bir olgu olabilir, çünkü seçkinlerin mahkemeler gibi kamuyu düzenleyici düzeneklerden büyük oranda uzak kalabilmelerinden Osmanlı rejiminin rahatsız olduğunun kanıtları var. Yasaların elinden kurtulmayı mı beceriyorlardı, yoksa onları hizaya getirmek için başkaca zorlayıcı önlemler mi alınmıştı, orası belli değil. Ayntab Mahkemesi'ne işi düşenlerin çoğunun alçakgönüllü koşullardan gelmiş olması, mahkemenin halkı hoş tutan bir tutumu benimsediği anlamını taşımaz, ama yargı kültürü mahkemeye işi düşenlerin nüfus dağılımı bilgilerinden ister istemez etkileniyordu.

On altıncı yüzyıl Osmanlı hukuk dizgesine ilişkin bu gözlemlerin kadınlar bakımından önemli sonuçları vardır. İslam hukuk ilimi, ortalıkta yakışıksız görünmesiyle hane halkının onurunu tehlikeye attığına ilişkin erdemli kadın tanımlamasıyla evine kapanmış kadın ülküsünü yüceltmişti. Böyle bir kadın mülk sahibi olabilir ve mal varlığını yönlendirebilirdi, ama iş ilişkileri ve alışverişleri gözden uzak tutulurdu. Hukuk ilimi, iktisadi ve toplumsal koşullar gereği yaşa-

dığı toplumun kamusal alanlarına girip çıkmak durumunda kalan açıktaki kadının durumunu bildirmiyordu. Yine de, onu temelde "dişi" olarak sınıflandırarak, ona değişik bir toplumsal dünyadan türettiği yaptırımlar yükledi. Padişah kanunnameleri, imparatorluğun kullarının toplumsal çeşitliliğini kabule daha yatkındı: Eve kapanmayan kadınların bulunduğunu kabul etmekle birlikte, tıpkı İslam hukukunda olduğu gibi, seçkinlerin yaşam biçimini koruma eğilimindeydi. Yürürlükteki yasa ile halkın gerçekleri arasındaki kopukluğun bir örneği ırza geçme olaylarının ele alınışıdır: Kural koyucu hukuk söyleminde (Müslüman hukuk bilginlerinin genel fetvalarında, padişahların fermanlarında) ırza geçme suçu, erkeklerin haneye dışarıdan saldırmaları durumunda meydana geliyordu. Oysa Ayntab mahkeme tutanakları, bir o kadar kadının da ev içinde ve sokaklarda saldırıya uğradığını açığa vuruyor.

Yöre mahkemesi hukuk kurallarındaki bu seçkinlerden yana tavra nasıl tepki verdi? Kadı, hem İslam yasasının, hem de padişah kanunnamesinin getirdiği düzenlemelere uymakla görevliydi. Ama mahkemeye işi düşenlerin toplumsal konumlarının değişkenliği, ahlaki davranış konusuna bakışlarının farklılığı ve kendilerini kadı önüne getiren sorunların çeşitliliği mahkemenin biraz esneklik göstermesini gerektiriyordu. Mahkemenin işlevlerinden biri, toplumdan yükselen seslerin duyulmasına olanak tanımaktı ki, bu, kişinin durumunu kendi kişisel ahlak görüşü açısından savunabileceği bir gedik açıldığı anlamını taşıyordu. Kendisini kollamayan yasalar ve yerel uygulamalar karşısında kadın, bu açılan gediği doldurmakta duraksamadı. Erdemliliğin toplumun ayrıcalıklı kişilerinin tekelinde olmadığı savıyla bu gedikten çokça yararlandı.

Öyleyse, yargıya, "şu suça şu ceza verilir" gibi bir buyruk ya da yönetim yapısı olarak bakmayıp da bir süreç olarak bakarsak, kadını değişik bir ışık altında görebiliriz. Her ne kadar İslam hukukunun kadın haklarına, modern dönem öncesi diğer hukuk kültürlerinden daha çok koruma sağladığı ileri sürülebilirse de, hukuk yasaları ve yargının işleyişine ilişkin kurallar, kadın ve erkek arasına keskin çizgiler çekiyordu. Ama, kadının aşmak zorunda kaldığı engeller, onu yasalar karşısında edilgen bir nesne durumuna düşürmüyordu. Bir dizi neden yüzünden taşradaki uygulama, kural koyucu hukuka bakarak kadın ve erkek arasına daha

esnek sınırlar koyuyordu. Önemli sayıda kadının yargı alanında etkin oluşu, kısmen mahkemelerin geleneksel olarak kapılarını zayıf olana açık tutma görevinden kaynaklanıyordu. Aynı işleyiş, Ayntab'ın küçük Ermeni Hıristiyan topluluğu için de geçerliydi; onlar da mahkemeden toplum içindeki sayılarına göre daha yüksek bir oranda yararlanıyorlardı. Ayrıca, bireyler karşı karşıya kaldıkları yapısal engelleri aşmaya yarayacak stratejileri geliştirirlerken mahkemenin açık kapı siyasetine de bel bağlamışlardı. Kitabın 5. bölümünde, örneğin bazı kadınların karmaşık davalardaki belirsizliği dramatik hale sokarak mahkemeyi bir ahlak tartışması alanına çevirdiklerini öne sürüyorum. Son olarak, tüm kadın ve erkek yaşamı aile içi ilişkilere gömülü olduğundan, cinslerin kendi çıkarları, ailenin ürettiği çıkarlar ve amaçlar örgüsünce karşılanıyordu. Bir başka deyişle, kadının çıkarları, girift dokumalı toplum kumaşında bireysel hakların karşılıklı sorumluluklardan, özellikle aileyle olanlarından sökülemediği toplumsal görüşle kısmen korunuyordu.

Mahkemeye yolu düşmüş kadınlar üzerine eğilmek, "şu suça şu ceza" biçimindeki kural koyucu buyruk ile gerçek uygulama arasındaki kopukluğa ya da belki de, daha doğru bir ifadeyle, ikisi arasındaki anlaşılması güç ilişkiye ışık tutmak bakımından yarar sağlar. Mahkemenin kadın iddialarına nasıl kulak verdiği, onların sorumlulukları yanında haklarının çerçevesini nasıl belirlediği, suçlarını nasıl cezalandırdığı ve hatta karıştıkları olayların yargısal kayıtlarında onların sözlerine yer verip vermediği konularının tümü yerel mahkemenin ülkülerini, yetersizliklerini ve verdiği ödünleri anlamamıza yardımcı olabilir. Buna karşılık, mahkemede kadınların izlediği gerek savunma, gerekse saldırı stratejileri mahkemenin uygulamakla görevli olduğu yasaların yorumlanmasına nasıl olanak tanıdığını bize sergiler.

Bir Sesler Tutanağı

Elinizdeki kitaba somutluk kazandıran, Ayntab mahkeme tutanaklarına insanların konuşmalarının canlı biçimde geçmiş olmasıdır. Tutanak metinlerinin yapısı bile bireylere ve sözlerine öncelik tanımaktadır; çünkü kadı tarafından özetlenen duruşma tutanağının ağırlıklı bölümü davacıların, davalıların, tanıkların ve yerel kolluk güçlerinin tanıklıklarından oluşmaktaydı. Tanıkların anlattıkları doğrudan "kendi" sözleriyle ve çoğu kez canlı yerel ağızla tutanağa geçiril-

mişti. Bireyin ağzından çıkanların doğrudan tutanağa geçirilmesi, avukat kullanımını sınırlandıran bir yargı dizgesinde belki de kaçınılmazdı. Kaldı ki, bu 16. yüzyıl mahkemesinde, anlaşmazlığın konusu ödenmeyen borç ya da mülke saldırı gibi görünse de, çoğunlukla savunulan onur ve kişilikti, dolayısıyla kişinin sesini yükseltmeye gereksinimi daha da fazlaydı.

Bununla birlikte, Osmanlı dönemi mahkemelerini inceleyen çeşitli kişiler, bu tutanakların önüyle, arkasıyla saydam okunamadığına işaret etmişlerdir.[4] Bir başka deyişle, bunlar gerçeğin olduğu gibi anlatımı ya da yansız bir toplumsal veri kaynağı olarak okunamazlar. Ayntab gibi yörelerin 16. yüzyıl ortalarından kalma tutanakları söz konusu olduğunda, mahkeme tutanaklarından yola çıkarak geçmişi yeniden inşa etmenin güçlüğü şiddetle duyulabilir. Bu tutanaklar, İslam yargılama yönteminin gereklerini yerine getirecek biçimde kaleme alınmış kısa kısa notlardır. "Gerçekte olup biten"e ilişkin çoğu ayrıntı katılmamıştır ve kadı tarafından yapılan özetleme sırasında çok şey yeniden yoruma uğramıştır. Bununla birlikte, tutanakları dikkatlice, öyle ki bir bütün olarak ve karşılaştırarak okursak bize toplumsal ilişkilerin dokusu, yerel çatışmaların mahiyeti ve nelerin oyuncuları tek tek güdülediği konusunda çok şey anlatabilirler.

Bireylerin tek tek anlatımları üzerine eğilmek, ister istemez resmi dile aktarım sorununu ortaya çıkarır. Kördüğüm olmuş, kimi zaman birbirini tutmayan ve şaşkın tanık anlatımlarını kadı ve kâtibin mahkemede düzeltip özetledikleri kaleme alma süreçlerini hesaba katmadan bu tutanakları okuyamayız. Modern dönem öncesinde, sıradan insanların anlatımları hemen her zaman bu tür kurumsallaşmış aktarım kalıplarıyla belgeleniyordu. Ancak David Sabean'ın belirttiği gibi, işte tam da bu zorluk, belgelemeyi yapan kurumla kuruma başvuran arasındaki ilişkiye dikkatimizi yöneltmesi nedeniyle işe yarayabilir.[5] Gerçekten de, elinizdeki araştırmanın mahkemeye işi düşen Ayntablıları mercek altına almasına söz konusu zorluk yol açmıştır. Eğer mahkeme tutanaklarından kaynak olarak yararlanıyorsak, mahkemeyle ilişkilerini dışarıda bırakarak Ayntab halkını gerçek anlamda inceleyemeyiz.

Yine de, mahkeme tutanaklarının "devlet" belgeleri, devletin kollarından biri olan yargı dizgesinin araçları olmanın ötesinde bir anlam taşıyıp taşımadıkları ve bu yüzden yörenin kültürel geleneklerinin doğru yansımaları olamayabi-

lecekleri sorunu, ortadan kalkmış olmaz (ya da Osmanlı Devleti'nin gücü konusuna kimi zaman saplantı kertesinde takılan Osmanlı tarihi araştırmacılarınca ortaya atılacaktır). Yerel mahkemenin bütünüyle toplumun malı olmadığı kuşkusuz doğrudur. Devletin vergilendirme ve yerel savunma giderlerini karşılama işleri mahkeme gözetiminde yürütülmekteydi ve kadı devletçe atanırdı, devletten maaş alırdı. Ama, yukarıda yeterince örneklendiği gibi, mahkemenin işleri yalnızca kadı tarafından yürütülmez, aynı zamanda, kadıyla yan yana çalışan toplum üyelerince yürütülürdü. Ayntab Mahkemesi'nin 1540-1541 yılı tutanaklarını yörenin ürettiği belgeler olarak görmeyi destekleyen bir başka sav da, devletin sancaktaki yürütme kolunun büyük ölçüde yöreden çıktığı gerçeğidir: Devletin atadığı sancak beyleri dışında, yasaları uygulayanlar Ayntab kentinden ve sancağa bağlı köylerden kişilerdi. Gerçekten de, devletle toplumu ayıran sınırın bulanıklığı, elinizdeki kitabın doğru olduğunu varsaydığı bir başka görüştür.

Ne ilginç rastlantıdır ki, mahkeme tutanaklarının bugünün okurlarının önüne serdiği seslerin dökümü, büyük ölçüde imparatorluğa katılış döneminin bir ürünüdür. Elinizdeki araştırmanın gerçekleşmesini olanaklı kılan, işte yönetimin bu yerini sağlamlaştırma sürecidir, çünkü yöresel tarih kaynakları olarak şimdi işimize yarayan kamu belgeleri bu süreçte ortaya konmuştur. Bireyi bir ölçüde "işitebiliyor" olmamız, mahkemenin sözlü tanıklığa verdiği önemin söylenenlere iyi kulak verilmesine yol açmış olmasındandır. Hukuken zorlandıkları yerlerde, mahkeme yetkilileri açılan davanın somut içeriğinin yanı sıra ahlaki gerekçesini de tutanağa geçirdiler. Tanıklığa bu biçimde ağırlık verilmesi, elinizdeki kitabın ele aldığı yıllarda hukuk reformuyla uğraşmakta olan Osmanlı padişahı Süleyman'ın çalışmalarında özel önem verdiği konulardan biriydi. Göreceğimiz üzere, Süleyman ve hukuk danışmanları mahkemeler ile, örneğin yerel kolluk güçleri ve Osmanlı taşra yetkilileri gibi yasa yürütücülerin rollerinin birbirinden ayrı ama birbirini bütünleyici olduğunun üzerinde durdular. Sultan ve hukukçularının, hiçbir suçun suçlular bir kadı huzurunda yargılanmaksızın cezalandırılmaması konusunda diretmesi, o dönemde mahkeme dizgesinin yaygınlaşmasını doğuran etkenlerden biridir. Görüldüğü kadarıyla, bir başka reform da mahkeme tutanaklarını herkese açık belgeler olarak saklama uygulamasıydı. İşte yörede yükselen

seslerin kamu tutanaklarına geçirilmesine verilen bu önem sayesindedir ki, bizler, bugün Ayntab'ın geçmişine ilişkin bazı bilgileri elde edebiliyoruz.

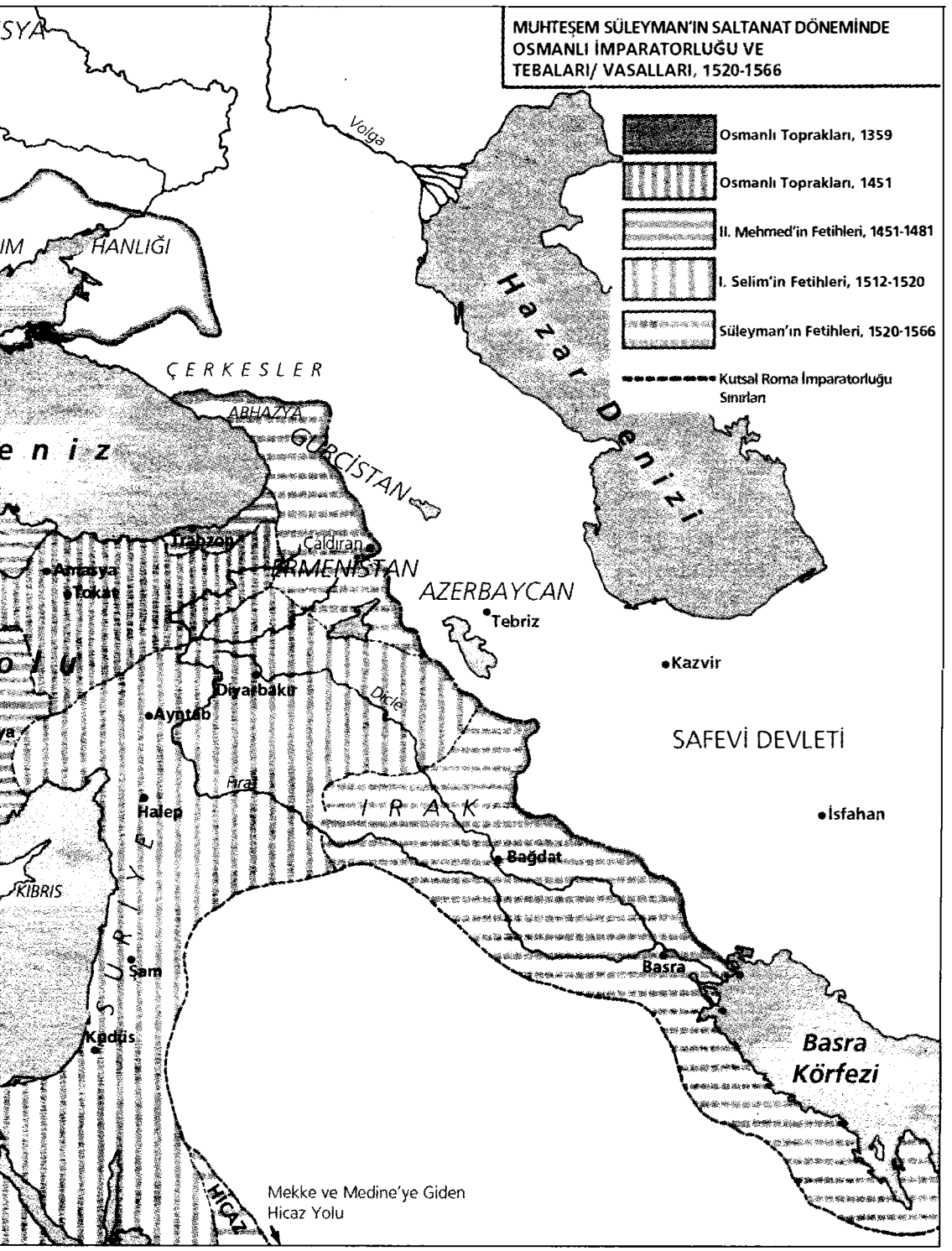
Ayntab Mahkemesi'nin Yaşamında Bir Yıl Ya da 1540 Yılının Önemi

Bu çalışma tek bir yılın olaylarını araştırdığı için, bu zaman aralığı kaynak metinlerimizin çerçevesi olmak bakımından oldukça önemlidir. 1540 ya da Hicri 947-948 yılı ille de akılda tutulması gereken bir tarih değilse de, Osmanlı imparatorluk tasarımının evriminde ve Osmanlılarca yeni ele geçirilmiş bir yöre olarak Ayntab'ın geçirdiği evrimde tartışmasız önemli bir andır. Osmanlı topraklarına, Memluk İmparatorluğu'nun yenilgiye uğratılmasının bir meyvesi olarak 1516'da katılan Ayntab'ın bulunduğu bölgenin imparatorluğun yönetim ağlarınca hızla özümsenmeye başlaması 1530'ların ortalarını buldu (bkz. Harita 1 ve 2). Belki de tek tek her yıl, o yılı bir bakımdan önemli yapan tanımlayıcı nitelikler taşır. Elinizdeki kitabın penceresinden bakıldığında, 1540-1541 yılının Ayntab açısından üç belirleyici özelliği var: Bunlar, varsıllığın artması, Ayntab Mahkemesi'nin o yıl imparatorluk yargı dizgesiyle birdenbire hızla bütünleşmesi ve imparatorluğun başkenti İstanbul'da bir hukuk reformu izlencesinin kaleme alınıyor olmasıdır. Merkezdeki reform doğal olarak tüm imparatorluğu etkiledi; burada amacımız bunun belirli bir yöredeki etkisini araştırmak.

İmparatorluğa katılma süreci, Ayntab'ın yalnızca Osmanlı rejiminin savaş, vergi ve yargı dizgeleriyle bütünleşmesi değil, kökü dışarıda kültür akımlarının ve gerginliklerin etkisinde kalması anlamına da geliyordu. Bunların belki de en büyüğü, İran'da güçlenmekte olan Safevi rejimiyle Osmanlılar arasındaki düşmanlıktı. Toprak uğruna olduğu denli ideoloji uğruna da sürmekte olan rekabet, gerek imparatorluk düzeyinde, gerekse yöre düzeyinde, kimlik ve kültür geleneğinde değişmelere neden oldu. Safevi rejimine yönelik Osmanlı suçlamalarının merkezinde, Safevilerin benimsediği Şii İslam inancına sapkınlık damgası vurmaları yer alıyordu. Osmanlı ordusuna ve toprağına yönelik somut tehditleriyle Safeviler, Osmanlı rejiminin benimsediği Sünni İslam inancına yönelmiş bir din belası gibi görünüyordu. Genel anlamda, sapkınlığın üstüne gitmek için iki şey gereklidir:



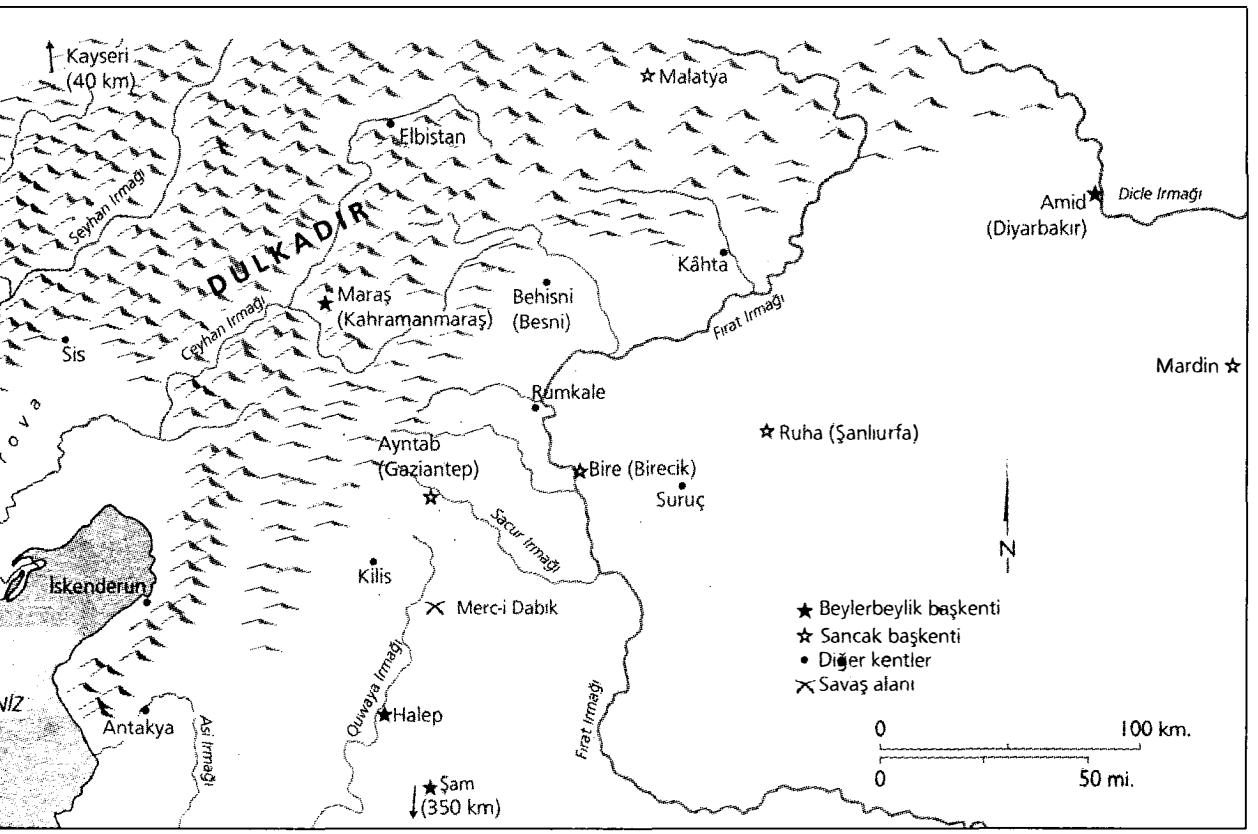
Harita 1. I. Süleyman'ın Saltanat Döneminde Osmanlı İmparatorluğu. Leslie Peirce'tan, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), New York: Oxford University Press, 1993, xix.


MUHTEŞEM SÜLEYMAN'IN SALTANAT DÖNEMİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU VE TEBALARI/ VASALLARI, 1520-1566
Osmanlı Toprakları, 1359
Osmanlı Toprakları, 1451
II. Mehmed'in Fetihleri, 1451-1481
I. Selim'in Fetihleri, 1512-1520
Süleyman'ın Fetihleri, 1520-1566
Kutsal Roma İmparatorluğu Sınırları
Volga
Hazar Denizi
HANLIĞI
ÇERKESLER
ABHAZYA
GÜRCİSTAN
ERMENİSTAN
AZERBAYCAN
Çaldıran
Trabzon
Amasya
Tokat
Tebriz
Kazvir
Diyarbakır
Ayntab
Dicle
SAFEVİ DEVLETİ
Fırat
Halep
IRAK
İsfahan
Bağdat
KIBRIS
SURİYE
Şam
Basra
Kudüs
Basra Körfezi
HİCAZ
Mekke ve Medine'ye Giden Hicaz Yolu

Kişinin toplumunun sınırlarına yönelik bir tehdidin varlığı ile "doğru" din ideolojisi kurallarını egemen kılacak gücün varlığı. 16. yüzyıl ortası Osmanlı toplumunun her yerinde gözlenebilen ideolojik meydan okuma ve aldığı tepkinin oluşturduğu ana boyut, din öğretisi ve hukuk alanında yerleşik kurallara bağlılığın gittikçe daha fazla vurgulanmasıydı. Rejimde yaşayan kulların yerleşik din kurallarına bağlılığının göstergesi büyük ölçüde toplumsal davranışlardı: Bir yanda Osmanlı toplumunun dinini iyi bilmekten ileri gelen düzgünlüğü, diğer yanda ise Safevi toplumunun ahlak bakımından yolunu şaşırmışlığı. Ama, din hukuku ve padişah kanunnamesi alanlarında yoğunluğu artan bir etkinlik 1540 yılı dolayına damgasını vurmakla birlikte, bu çabalar halk katında değişik ölçülerde kabul gördü.

1540-1541 yılının Ayntab'ı, bir imparatorluk kurumuyla bütünleşmenin kestirilebilir sonuçları denli kestirilemez dalgalanmaları bakımından eşsiz bir örnektir. Ayntab, Hz. Muhammed'in İS 632'de ölümünden dört yıl sonra Müslüman kuvvetlerinin eline geçmiş eski bir İslam yerleşimiydi. İslam öğrenim kurumları açısından, büyüklüğüne kıyasla, varsıldı. Kentte, 1540 yılına gelinceye değin kuşkusuz birkaç yüzyıldır işleyen bir mahkeme bulunuyordu. Ayntab Mahkemesi'nin yaygınlaşan Osmanlı yargı ağı içinde dişe dokunur bir merkez durumuna 1540 yılı dolayında geldiğini, tutanakların 1530'ların ortalarından başlayarak sistematik olarak saklanmasından anlıyoruz. Ayrıca kent, en geç 1541 yılından başlayarak, merkezden atanmış kadıları konuk ediyordu. Gerçekten de Ayntab, yargı dizgesiyle bütünleşme süreçlerini incelemek için eşsiz bir olanak sağlar, çünkü çok az sayıda Osmanlı kenti bu denli geriye giden mahkeme tutanaklarına sahiptir. Hatta Ayntab, imparatorluk ölçekli bir yargı ağına katıldığı anda zaten yerleşik bir mahkemesi olması nedeniyle daha da az bulunur bir araştırma olanağını sunar.

Ayntab gibi bir taşra kenti ile art bölgesi için "Osmanlılaşma" ne anlama geliyordu? En açık düzeyde, özerkliğin bir ölçüde yitirilmesi, ama öte yandan, yerel topluluklara güvenlik getiren ve iktisadi bakımdan varsıllık kaynağı ticaret yollarını koruyan Osmanlı barışı sayesinde gönenç kazanılması anlamına geliyordu. Ama, acaba yayılmacı güç yeni uyruklarına değişikliğin ne kadarını benimsetebiliyordu? Charles Tilly'nin, Avrupa toplumsal tarihinde ağırlığın "insanların büyük değişimleri nasıl yaşadıkları"na verildiğine ilişkin gözlemini yorumlayan Judith Tucker,



Harita 2. Ayntab Bölgesi.

toplum tarihinin aynı zamanda "insanların büyük değişimleri *nasıl gerçekleştirdikleri*"ne eğildiğini ya da eğilmesi gerektiğini belirtir.[6] Osmanlılaşma sürecinde rol oynayanların Osmanlı rejimince merkezden atanmış görevliler değil de yöre insanları olduğunu Ayntab mahkeme tutanaklarının ortaya koyması, Tucker'in değerlendirmesinin çok önemli olduğunu düşündürüyor. Yerel oyuncular denince, bunların içine hem rejimin yetkiyle donattığı seçkinler, hem de oradaki Osmanlı varlığına günübirlik yanaşan, direnen ve onu sömüren sıradan bireyler giriyordu.[7]

1540 yılında bir "Osmanlı hukuk sisteminden" söz etmek kesinlikle akla yakın gelirse de, rejimin yargı yönetiminin oturmuşluğundan ancak bir yere dek söz edilebilir. Merkezdeki yetkeler mahkemeler kuruyor, yargıçlar atıyor, yasalar tasarlıyor, bu yasaların yerel kolluk güçlerince uygulanmasını düzenliyor ve yerel yargı süreçlerinin aksadığı düşünüldüğünde soruşturuyordu. Bir

başka deyişle, rejim bir yargı altyapısı kurdu. Bununla birlikte, Ronald Jennings'in işaret ettiği gibi, yargı kültürü yerel katılımdan ve yörenin geleneksel uygulamalarından büyük ölçüde etkilendi.[8] Bu durum belki de başkentin yörüngesindeki kentler için daha az geçerliydi, ama aslında imparatorluğun büyük bölümünü oluşturan taşra vilayetlerinde, bölge kültürleri ister istemez hukuk uygulamalarına karıştı. Ayntab'da hukuk kültürü, halkın çeşitli dinsel yönelimlerinden ve toplumsal uygulamalarından etkilendi. Ayntablılar kültürel bakımdan türdeş değillerdi ve Osmanlı rejiminin tutundurmaya çalıştığı yeni örflere hemen kucak açmadılar. Kuşkusuz, kimi Ayntablılar, tarihçi Ahmet Yaşar Ocak'ın rejimin izlencesine direnenleri saran havayı betimlerken söylediği, "halk arasında, özellikle 1540 yılında genel bir hoşnutsuzluk ve umutsuzluk vardı"[9] sözlerine katılacaklardı.

Mikrotarih ile Uğraşmak

Kitapların giriş bölümleri ancak kitap yazılıp bittikten sonra kaleme alındığı için, ben de bu fırsattan yararlanıp tek bir yerin tarihinde tek bir yılı araştırmanın gerektirdiği mikrotarih yazımına özgü yaklaşımın artıları ve eksileri üzerinde durmak istiyorum. Kimileri bu çalışmanın kapsamının mikrotarih sayılamayacak denli geniş olduğunu ileri sürebilir, ama Osmanlı toplum ve hukuk tarihi bağlamında bakıldığında kitabın araştırma sınırları dar çizilmiştir.

Eğer ilgi duyulan konu, mahkeme kültürü ve mahkemenin hizmet ettiği toplumla ilişkisiyse, belirli bir anı derinlemesine incelemek izlenmesi gereken yöntembilim olarak belirir. Aceleye getirilmeyip ağırdan alındığında, mahkeme tutanakları küçük küçük bilgilerden oluşan zengin bir birikim sunar. Örneğin, Ayntab'da kimlerin siyasal ağırlığının olduğu ve daha az güçlü olanların kuvvetlerini onlarla nasıl birleştirdikleri ya da kendi karşı savlarını savunmanın yollarını nasıl buldukları öğrenilir. Bazı kişiler, sık sık mahkemede görünmekle kişilik özelliklerini açığa vurur; kavgacı Esma kadın, kabadayı Ermeni Karagöz, tuttuğunu koparan kumaş tüccarı Ahmed Çelebi gibi. Köyler de değişik kişilikler edinir: Bir hayvan hırsızlığı yuvasıdır Kızılhisar ve yakınındaki Çağdığın köyü garip toplum değerleriyle bilinir. Bir noktaya böyle takılınca, ortaya çıkan son

ürün, uzun yaşamının belirli bir anında Ayntab Mahkemesi'nin bir tür tarihsel etnografyasına dönüşür.

Mikrotarih büyük ölçekli bir araştırmaya göre daha kolaydır, denemez; tersine daha karmaşıktır -en azından bana göre öyle. İlk bakışta, büyüteç altına aldığınız alanı daralttığınızı sanırsınız, ama bunun etkisi ters olur. Çünkü büyüteç incelediğiniz olguya karışan daha bir sürü kuvveti ve beklenmedik durumu yakalar. Bunlar yerel ölçekten büyük ölçekliye dek sıralanır. Ayntab'ın hukuk kültürünü bir yandan toplumsal sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi evrensel etkenler etkilediği gibi, mevsimler, olayın geçtiği köyün büyüklüğüyle yeri ve olaya karışanların kişilikleri de etkiledi. Yöre ölçeğinde bakınca, her ayrım iyiden iyiye göze çarpar. Gerçekten de mikrotarih, ister istemez araştırmanın önceden sınırlanmış alanındaki mikrokültürlerin ayırt edilmesine yol açar. Bunun elinizdeki kitap açısından anlamı ise hak dağıtımının, alanı küçük bir sancağın sınırları içinde bile, önemli ölçüde değişkenlik gösterdiğidir.

Büyük ölçekli kuvvetler Ayntab'ın hukuk yaşamını aynı ölçüde biçimlendirdi. Açıkça görülen Osmanlı yayılmacılığı etkeninin yanında, bu tür kuvvetlerin en güçlüsü Osmanlı-Safevi rekabetinin derinleştirdiği Müslüman kimliği çekişmesiydi. Osmanlı topraklarını Safevi topraklarından ayıran yeni çizilmiş sınırlar henüz ayrı ideolojik toplulukları tanımlar duruma gelmemişti (eğer gerçekten tam anlamıyla tanımladığı bir dönem olduysa). Anadolu'da birçok insan erken dönem Safevi akımına yakınlık duyuyordu ya da yakınlık duymakla suçlandı. Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis ve Giovanni Levi gibi modern dönem başları Avrupa tarihçileri, dinsel savaşımların yerel toplulukların yaşamını hangi yollardan etkilediğini öğrenmemizi sağladılar.[10] Aynı biçimde, dinsel çekişme Ayntab yöresini de sardı.

Mikrotarihin kısıtlı kaldığı durumlara gelince, açık olan bir şey var ki, o da hiçbir zaman tam sonuçlandırılamayan bir uğraşı olmasıdır. 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları, incelenen dönemin öncesindeki yıllara ilişkin çok şeyi açığa vururken, ötesiyle ilgili hiçbir şey söylemiyor. Üstelik, 1541 yılında durmayıp Ayntablıların yazgısını mahkemelerinde izlemeyi istesek bile, sekiz yıl kadar atlamak zorundayız; çünkü elimizdeki Ayntab mahkeme tutanakları sekiz yıllık bir aradan sonra düzgün olarak yeniden ancak 1548 yılında başlıyor.

Mikrotarih yazım yaklaşımının burada benimsenmiş olan bir yanı, okur açısından düş kırıklığına neden olabilir. Birkaç yıl bu tutanaklar konusunda ders vermiş ve konuşmalar yapmış olmam, dinleyenlerin, İne'nin, Fatma'nın ya da Haciye Sabah'ınki gibi öykülerin sonuçlandırılmasını istediklerini bana öğretti. İne ile kocası bir başka köye neden göçmüşlerdi, evli değilken hamile kalan Fatma sonunda bir koca bulabilmiş miydi, Haciye Sabah sapkınlıkla suçlanabilir miydi? Öyle sanıyorum ki, dinleyenlerin çoğunu belirli bir davada gerçekte neler olup bittiği ya da davanın taraflarına sonunda ne olduğu konusunda bir yorum arayışına iten, işte bu geçmişte olanı biteni bir sonuca bağlama isteğidir. Ama elinizdeki kitabın bölümlerinde yaşayan çoğunluğu kadın bireyler ancak olduğu kadarıyla betimlenebilirler. Saptanmış bir yönteme bağlı kalma özelliğinden dolayı, mahkeme tutanakları öyküleri bölük pörçük anlatır. Kişilere her zaman suçluluk ya da suçsuzluk yüklemezler; oysa bu yargılar elimizde bulunsa "gerçekte ne olup bittiğini" yeniden inşaya girişmek daha kolay olabilirdi. Üstelik, mahkeme her zaman öykünün tümüne ilgi duymaz; daha çok yargılamaya ilgilendiren bölümüyle ilgilidir. Sonuçta, bir davadaki her oyuncu bir öykü anlatıyor olabilirse de, tutanaklar öyküleştirmeye elverişli değildir. Dolayısıyla okur, belirsizliğe ve varsayıma katlanmak zorundadır. Belirsizliğe küçük bir özür bulabilirim: 16. yüzyıl kadılarının gözünde belirsizliğin kimi zaman hoş görülebilir olması, toplumsal eşitlik amacını gerçekleştirmede işe yaramasındandı. Tarih yazımının tümü, bugünkü kavrama yeteneğimize dayanarak geçmişin yeniden inşa edilmesidir; ama bu kitabı yazarken kesin ayırdında olduğum bir şey varsa, o da, yazdıklarımın eksiksiz olmadığı bir yana, Ayntab'da dört buçuk yüzyıl önce olan bitenin son ve kesin bir yorumu olmadığıdır.

Kitabı Okurken

Bu ana gelene dek kuşkusuz anlaşılmış olabileceği üzere, bu kitap iç içe geçmiş birkaç izlekten oluşuyor: mahkeme ile mahkemeye işi düşenlerin ilişkisi, hukuk ortamına yansıdığı kadarıyla kadın erkek ilişkileri ve Osmanlı yargısında Ayntab Mahkemesi'nin yeri. Bu izlekleri ayrı ayrı ele almak ya da birini

boşlamak, mahkemenin yaşamındaki canlılık ögesini azaltmak olacaktır. Ancak, kitabın özgül yanlarına ağırlık vermek isteyecek okurlar çıkabilir.

Üç örnek olay, çocuk gelin İne'nin, tartışmalı öğretmen Haciye Sabah'ın ve köylü kızı Fatma'nın öyküleri, bağımsız olarak okunabilirse de, doğal olarak kitabın tümü bağlamında daha çok anlam kazanacaktır. İne ile Haciye Sabah'ın öyküleri ikinci ve üçüncü kısımların açılışında yer almakta ve daha sonraki bölümlerde geçecek izlekleri yansıtmakta; Fatma'nın öyküsü ise kitabın sonuç bölümünün çerçevesini belirlemektedir.

Kitabın birinci kısmı, Ayntablılar ve mahkemelerini inceleyen çalışmamızın yöneldiği zamanı ve mekânı ortaya koyuyor. 1. ve 2. bölümler birlikte, Ayntab ve halkının bir resmini sunuyor. 1. bölüm, Ayntab'ı çevresi ve akan zaman içinde yerine oturturken, 1516'da Osmanlılarca ele geçirilmesinin sancak halkının yaşamında bir kopmaya yol açıp açmadığını ve halkın kimliği ile gönenci bakımından ne anlama geldiğini soruyor. 2. bölüm, Ayntab'da görülebilen çeşitli mikrokültürleri dinine, kentsel ya da kırsal ikametgâhına ve yerleşik ya da göçebe yaşama biçimine göre tanımlanan topluluklar olmalarına bakarak araştırıyor. Bu bölüm aynı zamanda, Ayntablıları sancak sınırlarının ötesindeki dünyalara çeken suç, savaş ve hac gibi kuvvetlere de bakıyor. Mahkeme, 1. ve 2. bölümlerde çizilen resim içinde yer alan ögelerden biridir; ama mahkemenin ayrıntılarıyla -yani yaptığı işler, dayandığı yasalar ve çeşitli hukuk anlayışları arasındaki yeri bakımından- tanıtıldığı yer 3. bölümdür. Mahkemenin karışık duruşma sürecinden nasıl düzenli özet tutanaklar çıkardığı sorunu, 3. bölümün özellikle eğildiği konulardan biridir.

İkinci kısımdaki bölümler toplumsal sınıf, ahlak ve mülk gibi izlekler üzerine düşüncelerdir. Bu bölümler, özellikle toplumsal cinsiyet üzerine ve yöre yasalarına yön vermeye çalışan kadın ve erkek deneyimlerindeki benzerliklere ve ayrılıklara eğiliyor. 4. ve 5. bölümler, Ayntab'da kural koyucu hukuk ile taşra halkı arasında ilişki kurarak, yöre bireylerinin değişik hukuk anlayışlarındaki hiyerarşili ve toplumsal cinsiyete dayalı yapılara ne ölçüde uyum sağladıklarını araştırıyor. 6. bölüm, bir dizi iç içe çemberlerin ortasına mülkiyeti yerleştirerek, onun ve doğurduğu insan ilişkilerinin, kadını doğduğu ve gelin gittiği aileler içe-

risinde ve Osmanlı rejiminin vergilendirme ve toprak mülkiyeti siyasaları bağlamında birey olarak nasıl etkilediğini araştırıyor. Bu kısım boyunca süren bir başka izlek, hak dağıtımındaki değişkenliktir. İne'nin erinçsiz evliliğinin öyküsüyle açılan kısım, sancağın köylerinden birinde gösterilen olağanüstü haktanırlığın öyküsüdür aynı zamanda.

Üçüncü kısım, Ayntab Mahkemesi'ni ve Osmanlı imparatorluk kurumuyla ilişkisini inceliyor. Bu kısım bir sapkınlık öyküsüyle başlayarak, yöre bireylerinin Ortadoğu'yu parçalayan dinsel ve siyasal fay hatlarına ne türlü takıldıklarını ele alıyor. 7. bölüm, Ayntab'ın uçsuz bucaksız bir imparatorluk bünyesine katılışını biçimlendiren saltanat ve yöre arası iletişimde mahkemenin rolüne eğiliyor. Bu bölüm, öncelikle rejimin dinsel ve yasal dayanağı sorunuyla ilgileniyor: Yöneten rejim ile kullar arasındaki siyasal sözleşme yanında, bu ikisi arasındaki gerginliklere aracılık etmede mahkemenin oynadığı rol üzerinde duruyor. 8. bölüm, ceza konusuna ve kadı ile egemen erkin yörede yasaları yürüten adamları arasındaki zaman zaman tartışmalı ilişkiye eğiliyor. Birbirinden ayrılmayan şiddet ve şiddetin gerek bireyler, gerekse yasaları uygulamakla görevli kişilerce kullanımına ilişkin sorunlar, yöre halkının başlıca dertlerindendi. Aynı konu, yakın zamanda ele geçirdiği topraklarda şiddeti tekelinde tutmaya çabalayan Osmanlı rejiminin de dertlerindendi.

Dördüncü kısımda, kitabın izlekleri Fatma'nın öyküsünde buluşuyor, ardından kısa bir sonuç bölümü geliyor. Fatma'nın hamileliğiyle başa çıkma çabaları, yerel mahkemenin böyle bir kadına sağlayabileceği kolaylıklar konusunda kuşku uyandırıyor. Fatma'nın öyküsü, iktisadi toparlanmanın oynak tabanında ve genç insanların yuva kurabilme yeteneklerinin bundan etkilendiği bir ortamda yer almakta, hukuk reformunun değişen tabanında ve bunun büyük bir köyde yarattığı çalkantılar arasında geçmektedir. Ayntab yargı kültüründe alttan alta ama sezilebilir değişmeler yaşanmaktadır ve Fatma'nın içine düştüğü açmazda tüm bu koşulların payı vardır. Eninde sonunda Fatma'nın öyküsü, kendi mahkemesi aracılığıyla hakkın yerini bulmasını sağlayan bir yerel topluluğun öyküsüdür.

BİRİNCİ KISIM

Yer: Ayntab ve Ayntab Mahkemesi

1

Zaman ve Mekânda Ayntab

Basbayağı bir yer ve gündelik bir öykü seçtim... Yöredeki olaylara karışmış bir grup insanın öyküsü bu. Olaylar yerel olmakla birlikte, insanların doğrudan denetimleri dışındaki siyasal ve iktisadi eylemlerle bağlantılı. Öylesine sıradan olaylar ki bunlar, siyasal eylemde payı olan güdülenme ve strateji sorunlarının ipuçlarını ortaya seriyor. Açıktan başkaldırıyı, bardağı taşıran bunalımı, derin sapkınlığı ya da dünyayı yerinden oynatan yeniliği bir yana bırakıp da, ortalama bir köyün sıradan siyasal yaşamını, toplumsal ilişkilerini, iktisat yasalarını ve ruhsal tepkilerini araştırmaya beni yönelten, hiçbir şey olmuyormuş gibi göründüğü sırada olup biten birçok ilintili şeydi.

—GIOVANNI LEVI, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist*

Ayntab kenti, Giovanni Levi'nin araştırmasına konu olan, 17. yüz yıl Piedmont köylerinden Santena denli küçük değildi. Yine de, 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yüzlerce sancaktan birinin merkezi olarak Ayntab da, Santena gibi, tarihin göbeğine yerleşmemişti. Kentin adını Osmanlı İmparatorluğu'nun yazılı tarihine geçirtmesi, imparatorluğun sonunun geldiği 1921'de Fransız işgaline karşı direnişiyle ünlenmesinden sonra oldu. Bunun üzerine -Türkiye Cumhuri-

yeti'nin altıncı büyük kenti, günümüzün Gaziantep'i- adının başına *gazi* onur sanını aldı. Ama, tarihsel bakımdan öyle seçkin bir öyküsü olmasa da, gündelik yaşam öyküsünün varsıllığıyla Ayntab, ilginçlikte Osmanlı ülkesinin diğer önde gelen kentlerinden hiç de geri kalmaz. Ancak küçük ölçekli bir öyküdür bu. İşte Ayntab halkının "güdülenmelerinin ve stratejilerinin" ve Ayntab'da meydana gelen "birçok ilintili şey"in kendini ele vereceğini umarak, araştırmak üzere ardına düştüğüm, bu ölçekten başkası değil.

Ayntab Mahkemesi araştırmamızı başlattığımız 1540 yılında kent, aynı adla anılan Osmanlı sancağının merkeziydi. I. Selim'in Memluk Sultanlığı'na 1517'de son vermesiyle, Osmanlı egemenliğine girişinin üzerinden henüz yirmi üç yıl geçmişti. Memluk sultanları 13. yüzyıl ortasından beri Mısır'ı ve büyük Suriye'yi Kahire'den yöneterek geç ortaçağ Ortadoğu'sunun en kalıcı ve kültürce üretken uygarlığının başında bulunmuşlardı. Ayntab, Memluk Sultanlığı'nın kuzeydeki en uç karakollarından biriydi; bu nedenle, 1516 yazında doğuya ve sonra güneye yürüyen Osmanlı kuvvetlerinin aldığı ilk kentlerden biri oldu. Ayntab'ın 50 kilometre kadar güneyinde geçen ve Memluk rejiminin sonunu getiren Merc-i Dabık Savaşı'nı, Selim'in bu kentte geçirdiği iki gün sırasında tasarladığı söylenir.[1]

Osmanlı egemenliğinin ilk yirmi otuz yılında, Osmanlı hanedanının ve bölge üzerindeki denetiminin uzun süreceğini büyük olasılıkla pek az kişi kestirmiş olsa gerek. Ayntab'ın tarihi, kimisi kuzey Anadolu'da, kimisi güneyde Halep, Şam ya da Kahire'de, daha ender olarak da doğuda (örneğin Musul'da) oturmuş, art arda gelen emirlerin ve emirlik taslayanların tarihidir. Kent, güneydoğu Anadolu ile kuzey Suriye arasında, adına tampon kuşak diyebileceğimiz, gerek askeri gerek iktisadi bakımdan stratejik önemde bir bölgede bulunuyordu (bkz. Harita 2). Kentsel yerleşimlerinin kökleri çok eskilere giden bölgenin yüzeyi, bir o yöne bir bu yöne çaprazlama gidip gelen ticaret yollarıyla ve hisarlarla kaplanmıştı (örneğin, Ayntab Kalesi'nin büyük bölümü Romalıların yapıtıydı). Ayntab'ın yazgısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul ve Kahire'den sonra üçüncü büyük kenti Halep'e önemli ölçüde bağlıydı; ancak Ayntab bu büyük kentin art bölgesinde yalnızca ikincil bir varlık olmakla yetinmedi. Onun da kendi art bölgesi vardı ve bu görece kentselleşmiş bölgenin birkaç kentini birbirine bağlayan

ağ örgüsünde önemli bir kavşak noktasıydı. Bir başka deyişle, Ayntab *yöresinin seçkin* kent merkezlerinden biriydi.

Ayntab, artık Osmanlı İmparatorluğu'nun ucu görünmez ufkunda "sıradan bir yer" durumuna düşmüş olsa bile, tarihinin bir yönü var ki Osmanlı egemenliğinde geçirdiği yılların belgelerinde öne çıkıyor: Yalnızca bir avuç 16. yüzyıl Anadolu ve Suriye kentleri için geçerli olan bu gerçek, sancak mahkeme tutanaklarının neredeyse aralıksız, (1530'lardan başlayarak 1909'a kadar) yaklaşık dört yüz yıl boyunca sürmesidir.[2] Bu süreklilik bize Ayntab hakkında hemen bir şey söyleyebilir: Kültürel ve toplumsal kararlılığı ve belki de belirli bir yurttaşlık tavrını akla getirir. Kabul etmek gerekir ki yangın, sel, savaş gibi beklenmedik olaylar ve belgelerin başına gelebilecek başkaca bahtsızlıklar, 16. yüzyıl mahkeme tutanaklarının bulmayı bekleyebileceğimiz çoğu kentte bulunmayışlarını açıklayabilir.[3]Ayntab kentinin, her şeye karşın, mahkeme tutanaklarını saklamayı bilerek özen göstermiş olması, üzerinde durulacak bir kültür olgusudur.

Açıkçası, içeriğini ve yorumlamaya ilişkin zorluklarını 3. bölümde ele alacağımız mahkeme tutanakları olmaksızın elinizdeki kitap yazılamazdı. Ayrıca, kitabın yazımında Ayntab'ın yerel tarihini aydınlatan bir ikinci tür tarih belgesinden *(tapu tahrir defteri)* de yararlanıldı. 16. yüzyılda sayıları özellikle çok olan, devlet buyruğuyla yaptırılmış bu arazi ve mülk sayımları, Osmanlı sancaklarındaki vergi ödemekle yükümlü nüfusla birlikte bu nüfusun vergilendirilebilir arazisini, tarım ürünlerini, hayvanlarını, gördüğü hizmetleri ve daha başka kentsel ve kırsal vergi kaynaklarını saptıyordu.[4] Tüm bu bilgiler sayesinde sayım bölgesinin nüfusuna, iktisadiyatına ve hatta toplumsal yapısına ilişkin özelliklerini kabaca betimleyebiliyoruz. Ayntab'da, henüz Osmanlıların eline geçişinden üç yıl sonra, 1520'de komşu sancak Bire (bugünkü Birecik) ile birlikte yapılmış sayımla başlayan çeşitli arazi sayımları var.[5] Sancak, 1526'da güneydoğu Anadolu, kuzey Irak ve büyük Suriye'yi içine alan büyük bir sayım kapsamında alelacele sayıldı; sonra 1536, 1543 ve 1574 yıllarında tek bir sancak olarak daha sistematik ve eksiksiz biçimde yeniden sayıldı.[6] Amy Singer'in belirttiği gibi, yörenin 16. yüzyıl tarihi bu iki tür tarih belgesinin -mahkeme tutanakları ile arazi ve mülk sayımlarının- isabetli varlıklarına çok şey borçludur.[7] Dahası, bu tür sayımların

yüzyılın ilk yarısında Ayntab'da sıkça yapılmış olması, yerel tarih açısından önemli başkaca kaynakların yokluğunu bir ölçüde kapatıyor: Bunlardan biri, sancak yetkililerine merkezi hükümetçe gönderilmiş buyrukların merkezde tutulduğu defterlerdir ki yüzyılın sonlarında ortaya çıkarlar ve bir başkası, bölgeye uğrayan gezginlerin 17. yüzyıla tarihlenen yazdıklarıdır.

Bir üçüncü ve önemli kaynak, anılardaki tarih izleridir. Belleklerde kalan tarihten yana talihliyiz; çünkü 20. yüzyılın ortalarında Gaziantep'te, yörenin masallarını, tarihe geçmiş kişilerinin (bu arada ermişlerin, utku kazanmış komutanların, bilginlerin) söylencelerini, yöre mekânlarının (bu arada anıtların, kent semtlerinin, pazaryerlerinin, bütünüyle köylerin, hatta ildeki ırmak ve ünlü pınarların) dilden dile aktarılan tarihlerini derleme konusunda gerçek bir çaba gösterildi.[8] Şurası açıktır ki, belleklerde kalmış tarih geçmişe ilişkin olduğu denli bugünle de ilişkilidir; bu nedenle, araştırmamızın konusu olan yıllarda Ayntab'da tutulmuş defterlerden çıkarılan bilgilere göre daha az "güvenilir" bulunabilir. Öte yandan anılarda kalmış tarih, halkı belleğine kazınacak denli derinden etkileşmiş tarih olaylarına bizi götürür. Böylesi olaylardan biri, Osmanlıların Ayntab'ı alışıdır.

Saydığımız kaynaklardan yararlanan bu bölüm, Ayntab Sancağı'nı ve halkını tarihsel çevresine yerleştirmeyi amaçlıyor. Ayntab'ın Osmanlılarca alınışının öncesindeki yirmi otuz yılda başına gelen beklenmedik olayları ve Osmanlı yönetiminin ilk yıllarında görece boşlanmışlığını anlatıyor. Sonra, araştırmanın eğildiği 1540-1541 dönemine doğru gönenç yıllarınının başlayışını inceliyoruz. Gönenç sıkıntısız sağlanmadı; bu nedenle, Ayntablıların iyileşen koşullar karşılığında ne bedel ödediklerini ve Ayntab'ın Osmanlı ülkesine henüz katılmış olmasının, halkın kültürel ve siyasal bakımdan durduğu yere ilişkin anlayışını nasıl etkilediğini araştırıyoruz. Bu bölüm, kentin yayılım düzeninin, Ayntab'ın fırtınalı tarihine tepkisi konusunda neler söyleyebileceğini görmek üzere yaptığımız kısa bir gezintiyle sona eriyor.

Öğrendiğimize göre, Ayntab birçok badire atlatmıştı. Hemen hiçbir zaman hükümdarların oturduğu kent olmakla lütuflandırılmamış olan Ayntab, öteden beri kendi göbeğini kendisi kesmeye alışmıştı. Söylencelerde ele geçirilişinin öyküsü anlatılırsa da, bu öykü teslim olma biçiminde değildir. Kaldı ki en sık an-

latılan öykü, ele geçirilebilmesinin yöre ermişlerinin mucize göstererek araya girmesi üzerine mümkün olduğudur. İlerideki bölümlerde göreceğimiz üzere, Ayntab Mahkemesi'nin 1540-1541 yılı tutanaklarının düşündürdüğü o ki, yöre halkı kent üzerinde egemenlik iddiasında bulunan rejimlerin bu en sonuncusuyla başa çıkmak için esnek ama ne istediğini bilen bir yaklaşım geliştirmiştir.

Sınırda Hırpalanmak

Ayntab'ın ne yakın geçmişi, ne de derinlere uzanan tarihi, sırayla bir görece kararlı devletten diğerine geçişin yalın öyküsü değildi. Kuzey Suriye'yi güneydoğu Anadolu'dan ayıran bölgede bağımsız bir devlet kurmak ya da sınırlarını korumak isteyen her gücün gündeminde Ayntab'ın denetim altına alınması vardı. Bundan dolayı kentin siyasal tarihi, baş döndürücü bir hızla biri gelip biri giden üstbeylerin tarihiydi. Ayntab'ın jeopolitiğinden kaynaklanan stratejik olmasının yanı sıra (ve bir ölçüde bu nedenle) iktisadi bakımdan da elverişli konumu, birkaç ticaret yolunun kesişme noktasında bulunmasından kaynaklanıyordu. Kent, güneyde Suriye'ye ve Filistin üzerinden Mısır'a doğru açılan geçiş kapılardan biri olarak görev yapıyordu. Ayrıca doğu ve güneydoğu Anadolu kentlerini birbirine bağlayan ağ içinde kavşak noktalarından biri durumundaki kent, doğusunda İran'la, güneydoğusunda Bağdat ve İran Körfezi'yle bağlantılıydı. Ayrıca, Anadolu'ya birçok değişik yol üzerinden de bağlantısı vardı.

Ayntab, tarih sahnesine Bizans İmparatorluğu'nun korumasında çıktı. Kentin kalesi, bölgedeki Bizans denetimini berkitme çabasının bir parçası olarak 6. yüzyılda İmparator Iustinianus zamanında inşa edildi. Ayntab, Fırat boyunu savunan bu doğudaki yetki alanında Roma savunma sisteminin zaten bir parçası olagelmişti; Fırat ırmağının doğal geçit verdiği az sayıdaki noktalardan birinde bulunan Roma kenti Zeugma'ya yaklaşık 60 kilometre uzaklıktaydı.[9] Bir kent yerleşimi olarak, ilkin 12 kilometre kuzeyindeki kadim merkez Dülük'ün gölgesinde kaldı; ta ki, Dülük 14. yüzyıl sonunda bir depremde yıkılıncaya dek.[10] Dülük ve Ayntab kaleleri, Hz. Muhammed'in ölümünden dört yıl sonra, İS 636'da bölgeyi ilk kez alan İslam orduları karşısında güçlerini birleştirmelerine karşın duramadılar. Bizanslılar ve çeşitli Müslüman devletler arasında el değiştirip duran Dü-

lük/Ayntab önemli bir uçboyu karakolu olarak önemini sürdürdü. Ünlü Abbasi halifesi Harun Reşit burayı sınır boyu yönetimine 782'de bağladı ve 11. yüzyıl başlarında, Bizans İmparatorluğu'nun doğu Anadolu'daki uçboylarını yeniden güçlendirdiği bir dönemde Dülük yeni bir "izlek"in ya da askeri yönetim kuşağının merkezi oldu.[11] 12. yüzyılda, Ortadoğu'da kurulan dört Haçlı devletinden ikisi -Antakya prensliği ile Edessa (Ruha) kontluğu- Anadolu ile Suriye arasındaki geçiş kuşağında yer alıyordu; Ayntab, kabaca bu ikisini ayıran sınır üzerindeydi.

Müslüman hükümdarlar egemenliklerini kabul ettirdikçe, Hıristiyanların siyasal etkisinin azalmasının ve inançlar arası çatışmanın zayıflamasının bu bölgeyi daha durgun ya da barışık duruma getirdiğini düşünmek yanlış olur. Haçlı devletlerinin yıkılmasından sonra Ayntab, bölgeye yönelik tutkular besleyen irili ufaklı Müslüman güçler arasında sık sık el değiştirir durumda buldu kendini. Kent, sırasıyla 1270'de Moğollar, 1390'da Dulkadır boylar birliği önderi Sevli Bey, 1400'de Türk-Moğol hükümdarı Timur ve 1420'de doğu Anadolu'da yerleşik Akkoyunlu boylar birliği tarafından kuşatıldı. Bu saldırıların tarihlere geçmiş şiddeti ve yıkıcılığına karşın Ayntab, gittikçe kültürlü bir kent merkezi olarak ün kazanıyordu. Bağlandığı Memluklar çevresinde diplomat, yargıç ve vakanüvis olarak yükselen Ayntab toprağının çocuğu Bedreddin Ainî, kentin tarihinin her iki yönüne de tanıklık etmiştir. 14. yüzyılın sonlarındaki yazılarında Ainî, doğduğu kenti ilim merkezi olarak övmüştür. Kentin, bilginleri toplama yeteneğiyle Semerkant bölgesinin ünlü kentine benzerliğinden dolayı "küçük Buhara" adıyla anıldığına değinmiştir.[12] Ayrıca, Dulkadırlı hükümdarı Sevli Bey'in kenti kuşatması sırasında, Ayntab Kalesi'nde kardeşiyle birlikte sıkışıp kalan Ainî, kent halkının çektiği acıları gözleriyle görerek kaleme almıştır.

Her ne kadar Sevli Bey'in 1390 Kuşatması başarısızlıkla sonuçlanmışsa da, Dulkadırlı boylar birliğinin 1540 öncesindeki yüzyılda bölgede siyasal bir güç durumunu kazanma ve koruma girişimleri Ayntab'ın tarihinde önemli izleklerden biriydi. Ayntab'ın yakın geçmişine ilişkin anlatıda, Dulkadırlı Beyliği başoyuncu olarak görünüyor; çünkü bölgedeki oyuncuların en zayıflarından olmasına karşın Ayntab'ın siyasal yazgılarını en doğrudan etkileyebilecek olan oydu. Bölge ölçekli siyasaların aşağıdaki özeti, Ayntab'ı daha geniş ölçekli 16. yüzyıl ta-

rihine yerleştirmek bakımından olduğu kadar, bu olaylar 1540-1541 yılında, bireyler alışkanlıklarını ve varsayımlarını yeni koşullara uyarladıkları sırada gündelik yaşamın fonunu oluşturdukları için de önemlidir.

Akkoyunlu boylar birliği ve Osmanlı hanedanının köklerinde olduğu gibi, Dulkadırlılar Türkmendi; yani, Anadolu'ya göç söylencelerinde kökleri İran'ın kuzeydoğusunda Horasan'a ya da İç Asya'ya kadar uzanan, boy bağlarıyla birbirine sıkıca bağlı, Türkçe konuşan gruplardı.[13] Osmanlılar 15. yüzyılda önemli bir bölge gücü olarak ortaya çıktıklarında, artık boy olma özeliklerini büyük ölçüde bir kenara bırakmışlardı; ama, Dulkadırlılar ve Akkoyunlular güçlerini ve yasal dayanaklarını, boyların sürekli bu iki federasyon bünyesinde bütünleşmesinden alıyorlardı. Dulkadırlı Beyliği, Elbistan ve Maraş'ta yerleşik boyların oluşturduğu gevşek bir birlikti. Ayntab, Dulkadırlı erkinin taradığı çemberin güney ucunda yer alıyordu; aynı çemberin kuzey ucunda yer alan Kayseri gibi, beyliğin her zaman denetim altında tutamadığı bir ileri karakoldu.[14]

Dulkadırlı beyleri, Osmanlı yayılmasına kadar atalarının 14. yüzyılda büyüttüğü devleti, yaklaşık iki yüz yıl boyunca, başarıyla ayakta tuttular.[15] Bunu başarabilmelerinin nedeni, topraklarının bölgede egemenlik kurmaya uğraşan güçler arasında yararlı bir tampon bölge durumunda olmasıydı. Paylaşma şu güçler arasındaydı: Bölgeye 13. yüzyılda sahip çıkan ve Dulkadırlı beylerini, ayakta kaldıkları sürece, kendilerine altbey olarak bağlayan Memluklar; 15. yüzyıl sonlarında bölgede ciddi bir varlık gösteren Osmanlılar ve bunun dışında doğuda egemenlik kurmuş kim varsa -ilkin Akkoyunlular, ardından doğu Anadolu ve İran'da Akkoyunlu hanedanının yerini alan Safeviler. Ancak, Dulkadır Beyliği'ni ayakta tutmuş başarılı diplomasi, 16. yüzyılın yirmili yıllarında, bu güç üçgeni içinde yoğunlaşan çatışmanın gerektirdiği görevi yerine getirmeye artık yeterli değildi.

Alaüddevle'nin 1481 ile 1515 arasındaki uzun süren hükümdarlığının sonlarına doğru, Dulkadırlı diplomasisi şiddetli biçimde sınandı ve sonunda başarısızlığa uğradı. Yönetimde özerk, son Dulkadırlı hükümdarı Alaüddevle, kızı Ayşe'yi II. Bayezid'e gelin vererek Osmanlı rejimiyle ilişkisini pekiştirmişti.[16] Bir yandan da Memluklarla bağlarını güçlendirdi. Maraş'ta, 1502'de yapımını tamamlattığı büyük caminin temel taşında, Dulkadırlı beyi kendisini açıkça Mem-

luk sultanına bağlı altbey olarak tanıtıyordu: Yazıt, "Bu kutsal cami sultan el-Melikü'l-Eşref Kansu Gavri zamanında inşa edildi[.]" sözleriyle başlıyordu.[17] Ama Dulkadırlılar, Osmanlılar ve Memluklarla ilişkilerini dengede götürebilirken, Safevi İran'ında ortaya çıkmakta olan gücün hızlandırdığı daha karmaşık durumlarla başa çıkamadı. Alaüddevle'nin sonunda Osmanlılarla ters düşmesine yol açan, Osmanlı Devleti'yle Safeviler arasında gittikçe kızışan kapışmalardı.

Genç Safevi şahı İsmail, 1508'de, henüz yönetimi on yılını bile doldurmamışken, Elbistan'daki Dulkadırlı başkentini yerle bir ederek Anadolu içlerine çarpıcı biçimde gözdağı verdi. Osmanlı şehzadesi Selim, İsmail'in bu ve diğer meydan okumalarını yanıtsız bırakmadı. Gerçekten de, Selim'i Osmanlı tahtına götüren kanlı yol -babasını 1512'de tahttan indirip üç erkek kardeşini oğullarıyla birlikte katlettirmesi-, alışılmış biçimiyle, hızlı Safevi yayılması karşısında babasının eylemsiz kalışından duyduğu çaresizliğin bir sonucu olarak açıklanır. 1514'te Selim'in başında bulunduğu bir Osmanlı ordusu, doğu Anadolu'da Safevilere karşı Osmanlı tarihinin büyük meydan savaşlarından biri olan Çaldıran Savaşı'nda, pahalıya patlamakla birlikte kesin sonuçlu bir yengi elde etti. Ama, Selim'in doğuya yönelik saldırgan atılımları karşısında Safevilerle barışan Alaüddevle, Osmanlıların gönderdiği, Çaldıran Savaşı'na katılma "çağrısını" geri çevirdi. Selim'in baş düşmanıyla bağlaşmasını Alaüddevle canıyla ödedi.

Alaüddevle'nin Çaldıran'daki "ihaneti", ortadan kaldırılmasının bahanesi oldu: Doksan yaşındaki hükümdar, Haziran 1515'te Hadım Sinan Paşa ile çarpışarak yenilgiye uğradı. Hemen ardından, aynı yıl idam edilmesi, Osmanlıların Memluklara saldıracaklarının habercisiydi. Selim, Dulkadır hükümdarının ölümünü Memluk sultanı Kansu Gavri'ye duyurmak için korkunç bir simgeden yararlandı: Altbeyi Alaüddevle[18] ile oğullarından birinin ve vezirinin uçurulmuş kellelerini gönderdi. Osmanlı elçisi kelleleri Gavri'nin önüne koyduğunda, yanında bulunanlar Memluk hükümdarına yöneltilen bu aşağılamadan şaşkına döndüler. Sultan kendisini yeterince toplayıp Selim'in yaptığının Müslümanlığa sığmadığını şu sözlerle anlattı: "Bu başları bana niye göndermiş? Bunlar Frenk başları mı ki, kafirleri yenmişçesine bana gönderiyor?"[19] Gavri, Osmanlı meydan okumasına karşılık verilmesini isteyen komutanlarının baskısı altında, kuvvetle-

rini toplayıp Halep'in kuzeyine yürüdü. Ağustos 1516'da, Merc-i Dabık'taki yazgı belirleyici savaşta inme sonucu öldü. Ocak 1517'de Kahire ve Kahire'yle birlikte bütün imparatorluk Osmanlıların eline geçti.

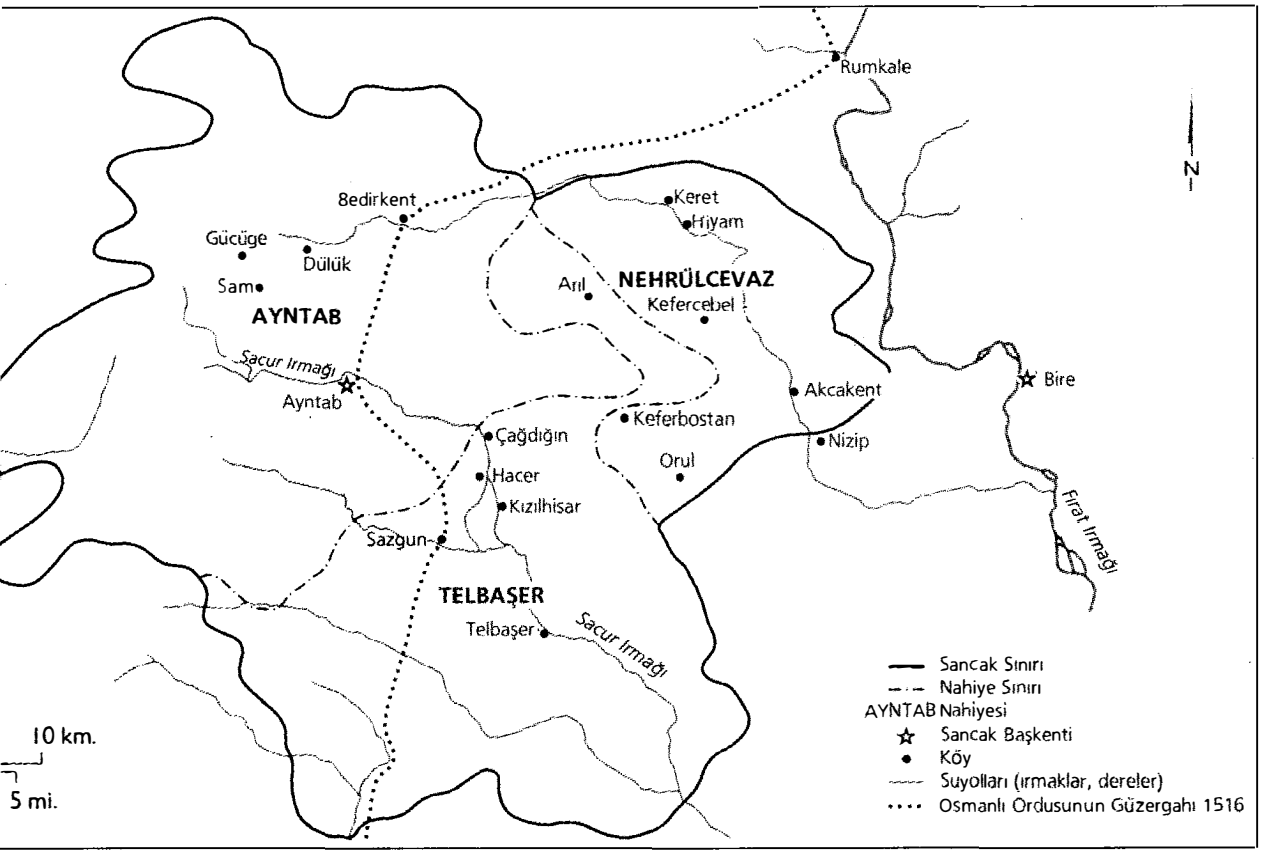
Böylece, Osmanlı padişahı ile askerleri dört yıllık bir süre içinde Memluk rejimini silmiş ve Safevileri Anadolu'dan sürmüştü. 1517 yılına gelindiğinde Selim, doğu ve güneydoğu Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'ın yanı sıra kuzey Irak'taki ve Arap yarımadasının Kızıldeniz kıyılarındaki emirlikleri, bu arada kutsal Mekke ve Medine kentlerini de içine alan koskoca bir toprak parçasını Osmanlı Devleti'ne katmıştı (bkz. Harita 1).[20] Osmanlı padişahı artık dünyanın en önde gelen Müslüman hükümdarıydı ve Müslümanlar ilk kez imparatorluk nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaktaydı.

Ya Dulkadırlı Beyliği'nin sonu? Boylar arası birliklerde alışılageldiği gibi, bey ailesi çoğu kez rakip kollara ayrılır, birbirlerine karşıt siyasalar izlerlerdi. Bunun başlıca örneği Çaldıran'da meydana geldi: Alaüddevle'nin yeğeni, Şehsuvaroğlu Ali, Safeviler karşısında Osmanlı kuvvetlerinin yanında yer almıştı. Çaldıran seferinden sonra Dulkadırlı ilinin valiliğiyle ödüllendirilen Ali, Memluklara karşı Osmanlıların yanında sefere katılarak desteğini sürdürdü. Ayrıca Ali Bey, Osmanlı hegemonyası bir kez kurulduktan sonra, Anadolu ve Suriye'de çıkan Osmanlı karşıtı ayaklanmaları bastırmada önemli rol oynadı. Ancak 1522'de, sıkı Osmanlı yönetimine karşı gelince, Ali Bey dört oğluyla birlikte acımasızca yok edildi.[21] Bu noktada, Dulkadırlı toprakları bütünüyle imparatorluğa katıldı ve Osmanlı yönetiminin bir birimine dönüştürülerek, yenilgiye uğratılan hanedanın adıyla beylerbeylik olarak yönetildi.

Bir yastık devletin güney ucuna yerleşmiş olan Ayntab, bu yıllar boyunca çok hırpalandı. Oysa, olanlar yeni değildi. Gerçekten de, kentin Dulkadırlı egemenliğinin son yıllarında çektikleri, bir nesil önce (Alaüddevle'nin kardeşi ve son hükümdar Ali Bey'in babası) Dulkadırlı beyi Şehsuvar'ın 1460'lı yılların sonuna doğru, beyliğinin bağlaşmasını tanımayarak Memluk sultanına ayaklandığı sırada çektiklerinin yanında belki de hafif kalırdı. Bu beş yıl sürecek ve ancak Şehsuvar Bey'in ölümüyle son bulacak hesaplaşma sırasında Ayntab sık sık sahnede göründü. Ayntab'ın çalkantılı tarihinin dönüm noktaları olan saldırılara bir örnek oluşturduğu için, bu hesaplaşmaya biraz daha yakından bakalım. Mayıs 1468'de, Memluk kuv-

vetleri başkaldıran Şehsuvar'ın yandaşlarını Ayntab'dan sürdü. Şam valisinin Kahire'deki sultana ulaştırdığı habere göre, direniş çok kanlı oldu ve bölgede kolay bir yengi pek yakın görünmüyordu. Valinin öngörüsüne uygun bir biçimde, Şehsuvar bir ay sonra Ayntab'a yeniden girdi ve Memlukları kentten sürdü, ama Dulkadırlı kuvvetleri üstünlük sağlayıncaya dek dört kapışma daha oldu. İki yıl sonra Şehsuvar -Halep vilayetinde kendisine saygınlığı olan bir komutanlık makamı bağışlanması ve güneydoğu Anadolu'daki bütün Türkmen boylarının beyliğine getirilmesi koşuluyla- Ayntab'ı Memluk sultanı Kaytbay'a geri vermeyi önerdi. İtiraf etmek gerekir ki kendini bilmezce yapılmış bu öneri, bölgeye egemen olmak istemeleri durumunda Memluklar için Ayntab'ın taşıdığı öneme ilişkin bir ipucu veriyor. Memlukların Dulkadırlı beyine boyun eğdirebilmesi için üç yıl daha gerekti; Kahire'de halkın önünde yargılanması ve idam edilmesi gösteriye dönüştü.[22]

Ayntab'ın talihi, Şehsuvar'ın kardeşi Alaüddevle zamanında yaver gitti. Yörede Ali Devlet adıyla bilinen ve Memluklara bağlı bir bey olan Alaüddevle, koruyucularının lütfu sayesinde uzun süren hükümdarlığında kenti denetimi altında tuttu. Gerçekten de Ayntab ve art bölgesi, 1515 ile 1516 yıllarının olaylarına gelinceye dek kesintisiz bir görece barış dönemi geçirmiş görünüyor. Ayntab'ın Dulkadırlı topraklarına önemli bir katkı olduğunu düşünen Alaüddevle, bir su deposu ile kent merkezinde büyük bir cami inşa ettirdi.[23] Kalenin onarımı, hükümdarlığının başlangıcında, 1481'de tamamlandı. Kale kapısındaki yazıtta Memluk sultanı Kaytbay'ın anıldığına bakılırsa, onarılması buyruğunu büyük olasılıkla 1477'de Suriye'deki illerini denetlediği sırada o vermiş olmalı. Bu denetleme gezisinde Memluk sultanının yolu, Bire'nin 40 kilometre kuzeyinde ve Ayntab'dan kuzeydoğuya yürüyerek bir gün uzaklıkta bir kale olan, Fırat üzerindeki Rumkale denli kuzeye düştü.[24] Bu gezide Kaytbay kuşkusuz, yakın zaman önce, büyük bedel karşılığında denetimine geçmiş olan Ayntab'a da uğradı. Kahire'den bunca uzaklara yolculuğa çıkmakla Kaytbay, Clifford Geertz'in deyimiyle, "topraklarına egemenlik göstergesi mührünü vuruyordu."[25] Bu işlerden biri de, kale yazıtlarına kendi adını kazdırmaktı. Yaklaşık kırk yıl sonra Osmanlı padişahı Selim, Kaytbay'ın izlediği yolu ters yönde yürüyecekti, çünkü Memluklara karşı 1516'da çıktığı seferde, Ayntab'a girmeden önce Rumkale'de durakladı. Selim'in bölgeye kendi "mührünü vu-



Harita 3. Ayntab Sancağı, 16. Yüzyıl Ortaları. Hüseyin Özdeğer'in *Onaltıncı Asırda Ayntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988) adlı eserindeki son haritadan uyarlanmıştır.

ruşunu", sert, kıncı yaradılışından dolayı aldığı Yavuz takma adını, günümüzde Rumkale ile Ayntab arasındaki Yavuzeli bölgesinin taşımakta oluşunda görüyoruz.

Selim'in 1516 seferinde seçtiği güzergâh, Ayntab'ı bir kez daha yüksek siyasetin acıları içine attı (Selim'in seçtiği güzergâh için bkz. Harita 3). Padişahın ordusunun Rumkale'ye varışıyla Memluklarla kaçınılmaz kapışma arasında geçen yedi gün, Ayntab halkı için kuşkusuz çok önemli günlerdi. Memluk valisi Yunus Bey, belki kentin zarar görmemesi için, belki de kendisini kurtarmak amacıyla, Osmanlı ordusunun tarafına geçti. 20 Ağustos 1516'da Ayntab Kalesi'nin anahtarlarını Selim'e verdi; 21 Ağustos'ta padişah "büyük görkem ve tantanayla" kentin kıyısında ordugâh kurdu. Selim, o gün ve ertesi gün, 24 Ağustos'ta Merc-i Dabık'ta meydana gelecek savaşı planlamak üzere yerel komutanlarla danışmalarda bulundu.

Yunus Bey'in kendisi savaşın gerek tasarım, gerekse yürütmesinde gizli askeri bilgiler sağladı.[26] Ayntab'ın ilerlemekte olan Osmanlı rejimine yanaşmasıyla, varsıl ve stratejik konumdaki Halep iline doğru önemli bir gedik açıldı. Halep, Selim ve kuvvetlerinin eline düşen ilk büyük önemdeki Memluk toprağı oldu.

Memluk Sultanlığı'nın yaklaşık beş ay sonra yıkılışı, bundan böyle beylerin Ayntab'ı pazarlık konusu ya da sıçrama tahtası olarak kullanamayacakları anlamına geliyordu. Her ne kadar kentin yerlileri Osmanlı yayılması sırasında bilememiş olsalar da, Ayntab 1921'deki Fransız işgaline kadar dört yüz yıl süreyle saldırılardan görece uzak yaşayacaktı. 1540 yılında Ayntab, neredeyse bin yıldan beri ilk kez uçboyunda yaşamak yerine bir imparatorluğun ortasında yer alıyordu. Osmanlı egemenliğindeki bu yeni yeri, doğal olarak bir uçboyu iliyken sahip olduğu stratejik önemini azaltarak Ayntab'ı daha "sıradan bir yer" durumuna getirdi. Ama, sıradanlık yakın tarihinde çok hırpalanmış bir kente tatlı gelmiş olabilir.

Osmanlıların eline geçmesi, Ayntab için tümden durulma anlamına gelmiyordu. Yeni ele geçirilmiş topraklar Osmanlı savaş, para ve yargı yönetimi dizgeleriyle bütünleştikçe, bir miktar kıpırdanma kaçınılmazdı. Ayntab'a gelince, coğrafi kimliğinin ve tarihsel kalıtının içinden çıkılmaz oluşu, Osmanlı beylerbeyliğinin ilk yirmi otuz yılında, yönetimce bir oraya bir buraya bağlanmasından açıkça görülüyordu. Osmanlı yetkilileri, ili (*sancak, liva*) önce Halep Beylerbeyliği'ne/Eyaleti'ne bağladılar.[27] Böyle yapmakla, Suriye kültür ve iktisat kuşağının en kuzeyindeki bir uç nokta olarak, Ayntab'ın son Memluk kimliğini bir kez daha doğrulamış oluyorlardı. Ancak, 1530'larda bir noktada, belki daha 1531 yılı denli erken bir tarihte Ayntab, başkenti Maraş olan Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne bağlanmıştı.[28] Bu bağlanmanın nedenleri açık değil; ola ki Dulkadırlı kentsel yerleşim sayısının görece azlığındandı. Ayntab'ın Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne aktarılmasının, nüfusu büyük ölçüde boylardan oluşan bu beyliğe değerli bir iktisadi ve yönetsel merkez katmış olduğu da kesin. Ayntab, yargı olanaklarıyla da yararlı olmuş olabilir; çünkü, 3. bölümde göreceğimiz gibi, Ayntab Mahkemesi bölge açısından önemli bir hak arama noktasıydı.

Yönetim bakımından Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne bağlanmasına karşın Ayntab, bölgesel ve uluslararası ticaret yolları arasında önemli bir bağlantı noktası olan Halep'in toplumsal ve iktisadi yörüngesinde boy göstermeyi sürdürdü

(1818'de Ayntab Sancağı, Halep Beylerbeyliği'ne geri verilecekti). Kentte oturanların çoğunun Türkçe ve Arapçayı konuşabildiği (bazıları başka dilleri de konuşabiliyordu) karma kültürlü bir sancak olan Ayntab, Akdeniz kıyısında İskenderun'dan başlayıp kuzey Irak'ta Musul'a dek devam eden şerit boyunca uzanan toprakların ortak özelliklerini taşıyordu. Bu bölgenin içinden çıkılmaz coğrafyası, I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu çöktüğü sırada ortaya çıkmakta olan devletlerin, bölgenin yazgısını belirlemek için kavga etmelerinden belliydi.[29]

Durulmanın Bedeli

Memluklar, Osmanlılar ve Dulkadırlı beyleri arasında Ayntab'ı ele geçirmek için 1515 ve 1516 yıllarında süren üç yönlü savaş, bekleneceği üzere, kentin gönencini olumsuz yönde etkiledi. Üstelik bölge, 1530'ların ortalarına kadar Osmanlı yetkililerinden gereken ilgiyi görmedi ve ancak ondan sonradır ki, varsıllık belirtileri yeniden ortaya çıkmaya başladı. 1536 yılındaki tapu sayımına gelindiğinde sancağın nüfusu çoğalmıştı, 1543 yılına gelindiğindeyse iktisadiyatı tırmanışa geçmişti.[30] Dolayısıyla, 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarına ilişkin araştırmamız, (her yurttaş için olmasa bile) sancağın bütünü açısından varsıllaşmanın kıpırdadığı bir zamana denk düşmektedir. Önümüzdeki sayfalarda, tapu sayımlarına yansıdığı kadarıyla, toparlanma sürecine kısaca göz atıyoruz. Mahkemede olan bitenin gerisindeki fonun büyük bölümünü oluşturan bu toparlanma sürecidir; çünkü, örneğin istihdam örüntülerindeki değişmeleri, taşınmaz ve taşınabilir mallar karşısında insan tutumlarını ve belki de en önemlisi, toplumsal ilişkileri körükleyen bu toparlanma süreciydi. Tüm bunlar, yargıya tekrar başvurmayı gerektirebilecek insan deneyiminin yönlendirdiği alanlardı. Değişen maddi koşullar ile yörenin hak arama yaşamı arasındaki ilişki sıkılaşıyordu; çünkü, yeni ele geçirdiği sancağının işlerine Osmanlı rejiminin gittikçe daha çok burnunu sokması, iktisadi toparlanmayla el ele gidiyordu. Ayntablılarla başlarındaki yeni beylerbeyi arasındaki ilişkiler, çoğu kez mahkemede son buluyordu. Mahkeme tutanaklarının anıştırdığına göre, 1540 yılında Ayntablılar hâlâ, belli bir bedel karşılığında yaşanan durulmayı sağlayan Osmanlı dönemine uyum göstermekle uğraşıyorlardı.

Ayntab'daki toparlanma sürecini ana çizgileriyle vermeden önce, değişimi halk tabanında ele alan bu incelemeyi, döneme ilişkin genellemeyle çerçevele-

mek önemlidir sanırım. Modern çağ öncesinde taşranın ve de özellikle kırsal alanın, çoğu kez yapıldığı gibi, -"geleneksel" yaşam biçimleriyle ve sorun çözme yöntemleriyle kuşatılmış biçimde-[31] durgun ve değişmez olduğunu varsaymak yanlış olur. Böyle bir anlayış 16. yüzyıl Ayntab'ına iyiden iyiye aykırı düşer. Bu düşünce, ne yazık ki, Osmanlı tarihine ilişkin çoğu günümüz görüşü içine yuvalanmıştır: Buna göre, Osmanlı tarihinin "klasik dönemi"ne, sanki durmuş oturmuş ve büyük ölçüde değişmeyen bir toplum oluşturmuşçasına, durağanlık atfedilir. Açıklanabilir değişimi, Osmanlı döneminin yalnızca daha sonraki yüzyıllarında bulma eğilimi, 15. ve 16. yüzyılları, özellikle de Süleyman'ın hükümdarlığını (1520-1566) görece gerginliklerden ve imparatorluğun işleyişine önemli başkaldırmalardan uzak gören neredeyse evrensel bakışın sonucudur büyük ölçüde. Gerçekteyse, Süleyman'ın hükümdarlığına damgasını vuran, başkaldırma ve meydan okumaydı; kullarının yaşamlarına damgasını vuran ise alttan alta ve açıktan değişimdi. Üstelik, uçsuz bucaksız topraklar -yalnızca Selim'in ele geçirdikleri değil, Macaristan ve bazı prensliklerin eklenmesiyle imparatorluğun Avrupa kanadında Süleyman'ın sağladığı genişleme alanı da- hâlâ özümsenme sürecindeydi. Bir başka deyişle, bir yandan oturduğu alan genişleyip yeniden biçimlenedursun, Osmanlı İmparatorluğu hâlâ "oluşma" halindeydi. Kurumlar, hem yeni olaylara ve işlerin yürüyüşüne göre biçimlenir, hem de tutulacak yeni yönleri belirlerken, yörel mahkemeler ister istemez bu değişim akımlarına kapıldı. Padişahın Ayntablı kullarına gelince, 1540 yılında mahkemeye başvuranlar, yalnızca başlarına çöreklenen devletle başa çıkabilmek için değil, aynı zamanda sancağın artan varsıllığından çıkar sağlayabilmek için eski stratejileri uyarlama ve yenilerini tasarlama sürecine kendilerini kaptırmışlardı.

Alaüddevle'nin uzun hükümdarlığındaki görece barış dönemi bir yana, Ayntab'ın yer aldığı bölge, zorla girildiği yıllarda sıkıntısını çektiği yağma ve yıkım yanında, siyasal belirsizliğin baskı altında tuttuğu bir bölgeydi. Selim'in ele geçirdiği toprakların çoğunun sayıldığı 1526 tarihli büyük tapu sayımının anıştırdığına göre, Dulkadırlı Beylerbeyliği güneydoğu Anadolu ve Suriye'yi kaplayan dört beylerbeyliğin en yoksuluydu.[32] 1526 tarihli sayım defteri, sayılan sancakların vergi geliri öngörülerinden varsıllığını kabaca karşılaştırmaya izin vere-

cek, yeterince tutarlı veriler sağlıyor (vergi geliri imparatorluğun standart para birimi *akçe* cinsinden belirtilmişti). Şam Eyaleti için vergilendirilen her hane başına vergi geliri beklentisi 338 akçe, varlıklı Halep için 567 akçe, Diyarbakır için 307 akçe ve Dulkadırlı için 165 akçe gibi düşük bir miktardı.[33]

Dulkadırlı beyleri geride yoksulluk bırakarak mı gitmişlerdi? Dulkadırlı Beyliği çözülürken yaşanan düzensizlik ve çalkantılar bölgenin görece yoksul kalışında kuşkusuz rol oynadı. Ama güneydoğu Anadolu ve Suriye'nin başka bölgeleri de gidici devletlerin boşlamasından ve yabancı yayılmasından çekmişlerdi. Dulkadırlı için düşük vergi gelirini açıklamada iki etken daha yardımcı olabilir. Birincisi, Dulkadırlı toprakları, doğası gereği, diğer eyaletlerin topraklarına göre düşük verimliydi; çünkü, büyük ölçüde dağlıktı ve Şam ya da Halep gibi büyük bir ticaret ve kültür merkezinden ya da Diyarbakır'ın sahip olduğu çok sayıda orta boy kentten (örneğin Ruha, Amid, Mardin ve Musul) yoksundu. İkincisi, Dulkadırlı'da vergi toplamak daha zordu, çünkü büyük bir oymak nüfusu vardı. Oymak grupları, köylülere ya da kentlilere göre yalnızca dağınık ve daha devingen olmakla kalmıyordu, devlet yetkililerince vergilendirilmeye direnmekle de ünlüydü. Bir başka deyişle, Dulkadırlı'nın verileri hem nüfusunun daha yoksul olduğunu, hem de bu nüfustan pek vergi toplanamadığını akla getiriyor.

Ayntab'ı 1526 sayımı bağlamında nereye oturtmalıyız? Her ne kadar 1526'da Halep Eyaleti'ne bağlı olsa da, Halep'in diğer sancaklarına kıyasla önemli ölçüde daha yoksuldu: Ayntab'dan hane başına beklenen vergi geliri 246 akçeydi.[34] Öte yandan sancağın durumu, 1531 yılı dolayında sınırları içine katacağı Dulkadırlı Eyaleti'nin diğer bölgelerine göre dikkate değer ölçüde daha iyiydi. Osmanlılarca ele geçirilmesi öncesindeki yirmi otuz yıllık görece barış dönemi, Ayntab açısından varsıllığa dönüşememiş görünüyor. Memlukların, en kuzeydoğudaki topraklarına ilgilerinin azaldığı ve Alaüddevle'nin Osmanlılar ve Safevilerce başına örülen çoraplardan beyliğini kurtarma savaşımı düşünüldüğünde, bu hiç şaşırtıcı değil.

Mahkeme tutanaklarınca doğrulandığı üzere, ele geçirilmesinin öncesinde ve sonrasındaki yıllarda Ayntab, kent içinden çok kırsal alanda nüfus devinimine ve yitimine uğradı. 1540 Aralık ayında mahkeme tutanaklarına geçmiş, Keferbostan köyündeki bir bağ mülkiyeti anlaşmazlığı, topraktan kaçış ve bunu izleyen yeniden

yurtlandırmayı bir zaman ölçeğine yerleştirmemizi sağlıyor. Yakup adındaki köylü kendi diktiği ve anlaşıldığı kadarıyla ayrılırken Hacı İdris'e bıraktığı bağ üzerinde hak iddia etmek üzere mahkemeye başvurduğunda, Hacı İdris bağın kendisinin olduğuna ilişkin kanıtlar arasında, Yakub'un bağ üzerindeki sahipliğinin on beş yıllık yasal sınırlama öncesinde kaldığını gösterdi: "Yakup bağı diktikten sonra köyün durumu kötüye gitti. Terk edildiğinden bu yana yeniden gün görmeye başlayalı şurada yedi sekiz yıl oluyor; burası yeniden canlandırıldı ve bağ olarak kaydettirildi. Bağı üstüme almamın üzerinden yirmi beş yıl geçti."[35] Hacı İdris'in zaman çizelgesine göre, Yakub'un bağını (ve köyünü) terk etmesi, Osmanlı yetkililerinin Alaüddevle'yi idam ettirdikleri zamana (1515) rastlıyor. O zaman, Ayntab ve art bölgesinin yazgısına ilişkin kaygıların yoğunlaştığı bir dönem olmuş olsa gerek. Bölgeye egemen olma savaşımı -Hacı İdris'in anlattıklarının anıştırdığına göre- etkileri 1530'ların başlarına dek duyumsanmış bir nüfus devinimi dönemi başlattı.

Kötüye gidiş ve toparlanmanın bir başka örneği, 1543 tapu sayımında karşımıza çıkıyor. Sancağın en büyük nüfuslu köylerinden Hiyam'ın vergi geliri öngörüsü dökümünde kasapların işliği ile boyacıların işliğinin adı geçmekle birlikte, hiçbirinin karşısına vergi geliri öngörüsü yazılmamıştı: Boyacıların işliği terkedilmiş ve bakımsız olarak betimlenmişken, kasaplardan alınan imalathane vergisinin boş bırakılmış olması, bir dönem vergilendirilebilir düzeyde hayvan kesme etkinliği varken, artık kalmadığını akla getiriyor. Boyacılar işliğinin 1574 sayımında yeniden dişe dokunur bir vergi geliriyle görünmesi, kumaş boyamanın bir noktadan sonra Hiyam'da kârlı bir iş olarak canlandığını gösteriyor. Keferbostan'daki bağ ile Hiyam'daki imalathanelerin yaşadığı iniş çıkışlar birlikte düşünüldüğünde, 1530'ların ortalarından başlayıp yüzyılın 50'li 60'lı yılları boyunca süren bir gelişmeyi akla getiriyor. Ama, toparlanma hızı her yerde eşit değildi; bölgenin ele geçirilme sonrası gerileyişinin kimi sonuçları, ne denli kısa süreli olmuş olursa olsun, yöre topluluklarının ve iktisadiyatlarının yüzünü kalıcı biçimde değiştirdi. Buna küçük bir örnek, Hiyam'ın bir et işleme merkezi olarak çöküşüdür.

Ayntab bölgesinde görülen toparlanma, ele geçirilmesinin ardından egemenliğin pekiştirilmesinin bir türeviydi bir ölçüde; ama egemenliğin pekişmesi Osmanlı yayılmasının hemen ardından gelmedi. 1530'ların ortalarının bir iktisadi to-

parlanma evresi olarak belirmesi rastlantı değildir, çünkü Osmanlı rejimi ancak bu tarihten sonra bölgeye dikkatini çevirebildi. Güneydoğu Anadolu denli kuzey Suriye ve Irak'ın da yazgısını etkileyen can alıcı olay, Sultan Süleyman'ın 1534 ile 1536 arasında çıktığı, yengiyle sonuçlanan ve çok ünlü olan İran Seferi'ydi. Safevi kasırgasının geçici bir olgu olmadığı artık açık seçik ortaya çıkmıştı: İran Devleti, yıkılmaz ve görünüşe bakılırsa kalıcı bir rakip olarak yerini almıştı. Süleyman'ın uzun süren doğu seferi Osmanlıların Safeviler karşısında kazandığı ikinci büyük utkuydu; aynı boy ölçüşme şimdi, Çaldıran'da çarpışmış Selim ve İsmail'in oğulları ile ardılları arasında sürüyordu. Süleyman'ın doğuya ilk seferi olduğu için, bu sefer aynı zamanda kendisi ve ordusunun geçtiği uçsuz bucaksız alanlara hükümdarlık hakkına dayanarak mührünü vurma olanağını sağlamış oluyordu.

1534-1536 İran Seferi'nin başlıca sonuçlarından biri, güneydoğu Anadolu kentleri Ayntab, Bire, Ruha ve Amid'den (bugünkü Gaziantep, Birecik, Urfa ve Diyarbakır) geçen ticaret ve haberleşme yollarının güvenliğinin artmasıydı. Alışverişin bir bölümü İran'a yönelikti, bir bölümü ise Mezopotamya'yı aşarak Bağdat'a ulaşıyordu. Saygın Abbasi halifelerinin kadim başkenti, siyasal, iktisadi ve tarihsel bakımından büyük önem taşıyan Bağdat, padişah ve ordularının 1535 yılında kazandığı başlıca ödül oldu. Bağdat'ın denetimi, Selim'in daha önce imparatorluğa kattığı ticaret yollarının değerini artıran ticaret yollarına ve İran Körfezi'ne Osmanlıların erişmesini sağladı.

Ayntab bu büyüyen dünyayla ne ölçüde bütünleşti? Mahkeme tutanakları, doğu ve güneydoğu Anadolu'yu Bağdat ve İran'a bağlayan ticaret yollarına Ayntab'ın ilgisi konusunda kanıtlar sağlıyor. 1541 yılında Ayntab Mahkemesi bu yolları kullanan tüccarlara karşı işlenmiş iki ağır suçun sorgulanmasına sahne oldu: Bunlardan biri, Erzincan'dan Diyarbakır'a keten bezi götüren iki Hıristiyan tüccarın soyulması ve öldürülmesi, diğeri ise Konya'daki dirliğinden Bağdat'a yine keten bezi götüren bir tımarlı sipahinin soyulmasıdır.[36] Bu suçların her ikisinin de Ayntab'da *işlenmemiş* olmalarına karşın (adam öldürme Malatya yakınlarında meydana gelmişti, tımarlı sipahi ise Ayntab'ın hemen doğusundaki Bire'de soyulmuştu) *orada yargılanmış* olmaları, kentin bölge ölçekli ağları sağlamlaştırmada oynadığı rolü akla getiriyor. Ayntab, güneyinde süren alışverişle de bağlantılıydı. Venedikli tüccarların, on beş yıllık bir aradan sonra, 1530'ların başlarında Halep'e

geri dönmeleri, Ayntab'ın daha önceleri bağlı olduğu Memluk dünyasının ticaret ve zanaat üretimindeki genel bir canlanmayı akla getiriyor.[37] 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarının gösterdiğine göre, ta Şam ve Mısır denli uzaklardan kumaşlar, kentin önde gelen tüccarları ve devlet görevlileri arasında alınıp satıldığı gibi, kentli tüccarlar ile köy muhtarları arasında da alınıp satılıyordu.[38]

Osmanlı-Memluk ve Osmanlı-Safevi ilişkilerinin kendine özgü jeopolitikleri Ayntab bölgesinin iktisadi ve toplumsal gönencini (ya da gönençsizliğini) belirlemede can alıcı olmakla birlikte, doğrudan ilişkili etmenler yalnızca bunlar değildi. Kötüye gidiş ve toparlanma örüntüleri, bölgeyle sınırlı kalmıyordu. 16. yüzyılın başındaki durgunluk yalnızca bölgenin denetimini ele geçirme çekişmesinden kaynaklanmıyor, Akdeniz ticaretindeki genel gerilemeden de kaynaklanıyordu. Aynı biçimde, Ayntab'daki toparlanma da, Fernand Braudel'in gözlediği ve bazı araştırmacıların Osmanlı ülkesi için doğruladığı üzere,[39] 1520 ile 1580 arasında Akdeniz'in bütününde görülen genel büyümeyle ilintiliydi. Ayntab'ın kendisine gelince, tapu tahrir defterleri, 1536 ve 1543 sayımları arasında önemli nüfus ve vergi geliri artışının kanıtlarını ortaya koymaktadır. Örneğin, Ayntab kentini kuşatan bölgedeki kırsal hane halkı sayısı yüzde 30'luk bir artışla 1151'den 1500'e çıkmışken, aynı dönemde vergi gelirleri yüzde 56 arttı. Ayntab kentinde hane halkı sayısı 1836'dan 1896'ya doğru küçük bir artış göstermişken, kentin vergi gelirleri çarpıcı biçimde yüzde 73 arttı.[40]

İktisadi ve toplumsal gelişmeyi tapu tahrir defterlerinin yardımıyla incelerken dikkatli olmak gerekiyor; çünkü, sayıların gerçek büyümeyi ne ölçüde yansıttığı ve ne kadarının hükümet bürokratlarının artan sayım becerisinden kaynaklandığı konusunda kesin konuşmak zor. Bu sayıları değerlendirirken, bir bölümünü hazineye aktarmak amacıyla hesabı sıkı tutan hükümet düzenlemelerini ve vergi artışlarını da gözden uzak tutmamalıyız. Bir başka deyişle, bu sayıların anıştırdığı iktisadi toparlanma ve büyüme, daha sıkı vergi öngörüsüne ve vergi toplamaya bağlı olabilir bir ölçüde. Bu olguya bir örnek Ayntab çarşı pazar denetçiliği (*ihtisap)* görevidir: Yaşamsal önemde ve kârlı ihtisap yönetiminin görevlileri, dükkân sahiplerinin kullandığı terazi ve damgalardan alınan vergileri toplamak yanında, standart dışı ürünlere ceza kesmekle görevliydiler; ayrıca, çarşı pazarda satılmak üzere Ayntab'a giren ve satın alınarak Ayntab dışına çıkan mallar üzerinden alınan vergileri toplamaktan

sorumluydular.[41] Sancağın 1536 sayımında, çarşı pazar denetçiliğinden sağlanması olası yıllık gelir 40.000 akçe gibi açıkça düşük bir düzeyde öngörülmüştü; bu yanlış 1543 sayımında düzeltilerek çarşı pazar denetçiliğinin yıllık 136.000 akçe -bir önceki öngörünün üç katından daha fazla- gelir yaratmakta olduğu biçiminde döküme girdi.[42] Üstelik, 1543 yılında çarşı pazar denetçiliğinden sağlanan vergi geliri artık sancakbeyinin geliri içinde belirtilmiyor, ama daha doğrudan ve daha etkili biçimde denetlenebileceği düşüncesiyle devlet yönetimine aktarılıyordu. Burada önemli olan nokta şudur: Denetim gelirlerindeki büyük sıçrama, yerel iktisadi yaşam üzerinde devletin irdeleme ve denetiminin artışı bağlamında yorumlanmazsa, iktisadi büyümenin olduğundan büyük kestirilmesine yol açabilir.

Eğer vergi öngörüsü ve vergi toplama 1543 öncesinde daha az etkiliydiyse bunun nedeni bir yerde, Osmanlı yönetiminin Ayntab üzerinde (ve benzeri illerde) henüz mali sistemlerini uygulamaya koyacak denli denetim kuramamış olmasıydı. Ama bir başka olasılık da, yönetimin başta bulunduğu yaklaşık ilk yirmi yıl boyunca bir miktar insaf duygusuyla bilerek göz yumduğudur. Örneğin yönetimin, ele geçirilmesinden sonra Ayntab'da, vergi oranlarını düşürmüş, sonra 1536 ile 1543 sayımları arasına düşen yılların birinde artırmış olduğu görünümü var (çarşı pazar denetçiliği bunun örneklerinden yalnızca biri). Büyük olasılıkla Ayntab'da, ele geçirildiği sırada yürürlükte olan oranları yansıtan 1520 tarihli ilk sayım, 1536'da uygulanan vergi oranlarından önemli ölçüde yüksek oranların varlığını ortaya koyuyor: Örneğin, çiftçilerin kelle başına ödediği yıllık vergi (*çift resmi*) 1520'de 80 akçeyken, 1536'da bunun yarısına inmişti; topraksız tarım işçilerinin kelle vergisi (*bennak resmi*) 16 akçeden 12 akçeye ve bağ vergisi her bin çubuk başına 30 akçeden 20 akçeye indirilmişti.[43] Ele geçirilen yerlerde vergi oranlarını indirmek Osmanlılarda görülen standart bir uygulamaydı.[44] Bu uygulama yalnızca yeni hükümdara karşı yörede duyulan düşmanlığı yatıştırmakla kalmıyor, ayrıca halkın yeniden yurt tutmasında özendirici ve işlerini yeniden yoluna koymasında yardımcı da oluyordu. Ele geçirilen bölgede, rejim yerini sağlamlaştırdıktan ve iktisadi toparlanma yoluna girdikten sonra vergiler artırılabiliyordu: Ayntab'da 1536 ile 1543 arasında, bağ vergisi ikiye katlanarak her bin çubuk başına 20 akçeden 40 akçeye yükselirken, (ana besin maddeleri) buğday ve arpa

vergileri sırasıyla yüzde 20 ve yüzde 33 artırılmıştı.[45] Oysa çiftçilerden ve topraksız tarım işçilerinden alınan vergi, kırsal bölgelerde yeniden yerleşimi özendirmesi bakımından olduğu gibi kaldı. Kısacası, nüfusun ve vergi gelirinin arttığını gösteren yukarıdaki sayılar, gerek Osmanlılarda mali özendirmenin, gerekse doğu Akdeniz'de genel varsıllaşmanın o yıllardaki işleyişini sergileyen bir görünümde. Ayntablılar Osmanlı rejiminin yönetsel yaklaşımından hoşnut kalmamış olsalar bile, durumlarında öfkelerini yumuşatan bir iyileşme oldu belki de.

İktisadi toparlanma ve büyüme günleri, toplumsal değişme günleriydi aynı zamanda. Öyle ki, bireyin rolleri ve beklentileri dönüşüm geçirdikçe, toplum ilişkilerinde gerilmelerin de eşlik etmiş olabileceği bir değişimdi bu. Tapu tahrir defterleri ve daha az olmakla birlikte mahkeme tutanakları, değişen iktisadi ve toplumsal yapılara ve ilişkilere tanıklık eden bir bilgi zenginliği ortaya koyuyor. Hepsi bir yana, sancak içinde yerleşim ve meslek örüntüleri değişime uğruyordu. Ayntab'ın çeşitli tapu sayım defterlerinde gözlenebilen kırsal bir eğilim, tarımsal üretimin, özellikle temel besin maddeleri buğday ile arpa üretiminin büyük köylerdeki çiftliklerden küçük köylere doğru kaymasıydı.[46] Ayrıca büyük köylerde gittikçe artan sayıda insan, pazar için üretim ve ortakçılık yanında dokuma ve yiyecek işleme gibi tarım dışı uğraşlar dolayısıyla iş buluyordu. Tahıl üretimi küçük köylere doğru kaydıkça boş kalmış topraklar tarıma açılıyordu: 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarında, ekip biçecek köylülere ve efendi takımından çiftçilere kazma değmemiş toprakları ekme ayrıcalığı tanındığı görülüyor. Üstelik, geçmişte terkedilmiş alanlar da yeniden ekilip biçilir duruma geliyordu. *Mezra* adıyla bilinen bu alanlar, tarım üretimine ayrılmış, sınırları belirlenmiş ve çoğu kez bir köye bağışlanarak üzerinde yerleşim yasaklanmış gibi görünen tarlalardı. Mezralar bir tür yedek tarım arazisi olarak tanımlanmıştır, yani talebe göre ekilip biçilen ya da boş bırakılan arazidir.[47] Ayntab'ın 1540-1541 yılında mezraları yeniden ele alma sürecine girdiği, tanınan bazı ekip biçme ayrıcalıklardan anlaşılıyor: Bu ayrıcalıklarda, toprak "terkedilmiş ve yozlaşmaya yüz tutmuş" ve "ekime elverişli" olarak betimleniyor.

Toprak kullanımındaki bu değişimler, sancağın oymak nüfusu açısından belli sonuçlar doğurdu: Toprağın tarıma açılması, oymak topluluklarının toprağa yer-

leşimine olanak sağladı. Toprağa yerleştirme, ele geçirmenin hemen ardından gelen yirmi otuz yıl içinde, Dulkadırlı'da ve başka yerlerdeki başkaldıran oymakları yatıştırmaya uğraşan Osmanlı rejiminin özendirdiği bir siyasetti kuşkusuz.[48] Geleneksel olarak çiftçilikle uğraşanlar işlerini çeşitlendirdikçe ya da tümden başka mesleklere geçtikçe, sancağın köy ve mezralarında, tarım ya da tarım dışı alanlarda yeni iş gücü için toprak açıldı. Her ne kadar oymak bağları hâlâ geçerliliğini koruyabildiyse de, hayvancılık ve ekip biçme karması bir yaşamı benimsemek bireyi bağlı olduğu oymakla tanımlanan göçebe konumundan, bağlı olduğu toprakla tanımlanan hane sahibi konumuna dönüştürdü. Ancak bu dönüşüm kolay olmadı; göreceğimiz üzere, mahkemenin baktığı ağır ceza duruşmalarının çoğu, kız kaçırma ve kan davası gibi, Ayntab nüfusunun daha incelmiş kesimine denk düşmeyen suçlardı.

Hane halkı yapısında ve kadın erkek rollerindeki değişmelerin de bu dönüşümlerle ilişkili olduğu görünüyor. Hane halkı başı erkeklerin iş bulma örüntüsünün değiştiği yerlerde, kadınların ve çocuklarınki de değişiyordu. Örneğin, iktisadi etkinlikleri çeşitlendirilmiş büyük köylerde, kadınların daha çeşitli iş deneyimleri yaşama olasılığı vardı. Üstelik, kırsal alanın değişen istihdam örüntüleriyle aynı zaman diliminde koşut artış gösteren bekâr (*mücerred*) sayısı arasındaki bağı görmemek zor. Bekârların sayısının neden arttığı, bu araştırmanın kapsamı dışında kalan karmaşık bir sorunsa da, bu olgu varsıllaşmanın yol açtığı sonuçlardan biri olabilir: Gerek toprağa, gerekse tarım dışı işlere talebin arzı aşması üzerine,[49] evlenip bağımsız bir hane kuracak kazancı bulamayan erkekler dolayısıyla evlenme yaşı yükselmiş olabilir. Bekâr sayısı çok olunca, genç kadınların ve ailelerinin evlilik stratejileri de buna göre biçimleniyordu.[50] Bekâr sayısının çok olmasının, hane halkı yapısı ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki bir başka etkisini daha düşünebiliriz: Bekâr erkeklerin evli hanelerden oluşan mahallelerde bağımsız oturmalarına izin verilmesinin yarattığı genel toplumsal rahatsızlık yüzünden, bekârlar ana babalarının ya da büyük erkek kardeşlerinin evinde kalmaktaydılar. Bütün bu konular -iş bulma, işleyecek toprak, evlenme- bireyin gönenci bakımından çok önemliydi ve mahkeme tutanaklarının da açıkça sergilediği gibi, çoğu kez yargıya başvurmayı gerektiren sorunlara neden oluyordu. İne ile Fatma'nın öyküleri, genç köylü kızlarının çoğunlukla çetin geçen evlilik pazarlığı süreçlerinde karşılaştıkları sorunları öne çıkarıyor.

Değişim yalnızca toplumsal ve iktisadi yaşam alanlarında görülmüyordu. Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti arasındaki rekabet, ucu ta Ayntab gibi yöre toplumlarına kadar dokunan derin dinsel gerginlikler içeriyordu. Bu gerginlik, Safevi hanedanının Şiiliği devlet dini olarak açıklamasından kaynaklanıyordu. Karşıt öğretiye bağlanmakla İran, Sünniliğe bağlı Osmanlıları karşısına almış oluyordu. İslam dünyası, Mısır'da Fatımi hanedanının yıkıldığı 1171'den bu yana güçlü bir Şii devleti görmemişti. Tek başına bu gerçek bile, Safevilerin Şiiliği benimsemelerini Osmanlıların yanıtsız bırakamayacağı bir meydan okuma durumuna getiriyordu. Üstelik, ideolojik rekabet bir yandan da doğu ve güneydoğu Anadolu ile kuzey Suriye'de yaşayan ahalinin ve özellikle de bu bölgelerin her yanına dağılmış Türkmen oymak birliklerinin kime bağlanacağı konusundaki rekabetle körükleniyordu. 15. yüzyılın ikinci yarısında, Safevi akımına dinsel bağlılıklarını bildirmiş olan ve üstelik onu yayılmacı bir hanedana dönüştüren orduları meydana getirenler, bu Türkmen oymaklarıydı. Ama, Safevi şahlarının dinsel görüşlerine yakınlık duyan ya da yakınlık duyuyormuş gibi algılananlar bununla bitmiyordu. Safevi şahları, kendilerine yalnızca hükümdar olarak bağlanılmasıyla yetinmiyor ve büyüleyici sufi şeyhi kimlikleriyle de bağlanma talep ediyorlardı; çünkü Safevi akımının kökleri, 15. yüzyıl sonlarında özellikle Anadolu'da etkin biçimde mezhep yayma çalışmalarına başlayan bir sufi tarikatına uzanıyordu. Birçoğu, 16. yüzyıl boyunca Safevi hanedanına ya üstü örtülü olarak ya da açıktan sadık kaldı;[51] gerçi, Osmanlı rejimi Safevi yandaşlarını kovuşturmayı bırakmadı. 16. yüzyılın bu iki üstün gücü arasındaki boy ölçüşme bölgenin her yanında yankılar uyandırırken, Ayntab gibi toplulukların sıradan üyeleri arasındaki ilişkileri bile etkileyen ideolojik bir "soğuk savaş" yarattı. Haciye Sabah'ın öyküsü, Ayntab'da toplumsal ve dinsel gerginliklerin -aynı dönemde Avrupa'daki büyücülük suçlamalarından çok ayrımı olmayan- bir "sapkınlık" suçlamasıyla dışa vurduğu bir davanın konusu.[52]

İki rakip güç arasında dine dayalı siyasetin ve atışmanın şiddetlenmesi, dinin hükümette, önceki yüzyıllara göre daha merkezi bir rol oynaması anlamına geliyordu. Örneğin, İslam hukukuna ve uygulayıcılarına ve sıradan kulların inançlarını "düzeltmeye" daha büyük önem veriliyordu. Bu pencereden bakıldığında, Süleyman'ın 1535'te İran'a karşı kazandığı askeri yengi, hükümdarlığında bir dönüm

noktasıydı; çünkü, etkinliklerinin odak noktasına din ve hukuk alanında katı öğretinin oturduğu bir dönemin başlangıcı oldu. Süleyman'ın kapsamlı kanunnamesini çıkarmasının ve din hukuku konusuna ilgi göstermesinin, elinizdeki kitabın konusu olan yıllara rastlaması, dinsel siyaset konusuna artan ilgisinin göstergeleriydi. Bu yıllar, aynı zamanda sancak mahkemeleri dizgesinin güçlendirildiği, yaygınlaştırıldığı ve yargıda yeni kanunnamelere yer verildiği bir dönemdi.

Gerçekten de, dinde katılığı, yargı yönetimini ve devletin yakın zamanda ele geçirdiği topraklarda askeri ve mali denetimi pekiştirmesini birbirinden ayırmak olanaksızdı. Ayntab bölgesine daha büyük iktisadi güven duygusu ve durulma yaratan koşullar gelmişse, bu bir ölçüde devletin taşra topraklarında daha sıkı denetim kurmasının bir sonucuydu. Ayntab Mahkemesi'nde kamu belgesi olarak saklanmış bir dizi duruşma tutanağının 1530'ların başlarına dek uzanması, ilk iki tapu sayımının yakın arayla 1536 ve 1543 yıllarında yapılmış olması ve 1541 yılında güçlü bir kadı'nın atanmış olması rastlantı değildir büyük olasılıkla. Mahkemenin güçlü olması birçok bakımdan başvuranların yararına olmakla birlikte, aynı zamanda devletin daha sıkı denetimi anlamına geliyordu. Mahkeme, ahalinin hukuk sorunları yanı sıra devletle arasındaki mali ilişkiler için de yetkili bir makamdı; çünkü, vergilendirme işi -vergi toplama, ödeme işleri ve konuyla ilgili anlaşmazlıklar- için buraya başvurulurdu. Gördüğümüz gibi, mahkeme tutanakları ve sayımlar, sancağın yalnızca büyümesini saptamakla kalmıyor, devletin büyümeyi belgeleme ve denetlemeye verdiği önemi de ortaya koyuyor. Gerçekten de, belgeleme Osmanlı elinin ulağıydı.

Yörecilik, Tarihsel Bellek ve Kimlik

Ayntab kentinde ve art bölgesindeki köylerde ve oymak yerleşimlerinde oturan bireyler, kendilerini 1540 yılının dünyasında nasıl bir yere oturtuyorlardı? "Osmanlı olma" duygusunu edinmişler miydi? Yoksa, kültür yüklerinde hâlâ asılı duran Memluklar ya da Dulkadır döneminin anıları mıydı? Belki de, her an her şeyin olabildiği bir uçboyu bölgenin vatandaşları olmaları nedeniyle bağlılıkları ister istemez yöreyle sınırlı kalıyordu. Mahkeme tutanakları, bu tür kimlik ve bağlılık sorunlarına doğrudan girmiyor; tıpkı insanların aile ve evlilik sorunları ya da din ve inanç gibi gündelik yaşamının tam ortasındaki sorunlara ilişkin görüşleri-

ni bilerek ortaya dökmedikleri gibi. Bununla birlikte, kimi yanıtlara ulaşabilmemize yetecek denli ipuçları sağlıyorlar. En işe yarar ipuçları, mahkemedeki insanların geçmiş günler üzerine konuşma biçimlerinden çıkıyor. Geçmiş günlerin çerçevesini çizişlerinden çıkan o ki, Ayntablıların bağlılıkları gerçekten kendi yörelerine dönüktü ve kimliklerini kendilerini yöneten rejimlere göre inşa etmediler.

Halkın, mahkemede tanıklığından medet umduğu geçmiş zaman bir nesilden çok öteye gitmiyordu. Hacı İdris'e ait yukarıda alıntılanan -Yakub'un terkedilmiş bağının zilyetinin kendisi olduğu savına denk düşsün diye yeniden inşa ettiği- süredizin, belirli bir davada destekleyici kanıt olmak üzere bir yetişkinin kendi yaşam aralığına değinişinin çok görülen bir örneği. Osmanlıların bölgeyi ele geçirmesi, çokları için yetişkinlik çağının öncesinde kalmış, çocukluk ya da gençlik çağından olağanüstü bir olayı temsil ediyordu. Hacı İdris, Osmanlı yayılmasına açıkça değinmiyor olsa da (gerçi, anlattığı olaylar zincirini başlatanın bu olduğu açıkça bellidir), mahkemeye düşmüş başka kişiler, süre hesabında kolaylık sağlayıcı bir başlangıç noktası olarak bu olaya başvurdular. Örneğin, at konusunda uzman bir yaşlı adamın ölümü mahkemeye bildirilirken, "Osmanlı yayılması sırasında buralara gelip yerleştiği" açıklaması yapılmıştı.[53]

Mahkeme tutanaklarına geçen konuşmalarda, tarih saptama yollarından biri de valilere ve görev sürelerine gönderme yapmaktı. İncebay adında biriyle üvey oğlu Mehmed'in, kendilerine miras kaldığını iddia ettikleri bir evin işgalcisini evden çıkartmak için açtıkları davada, İncebay işgalin süresini "rahmetli Mihaloğlu'nun Ayntab valiliğinden" başlatırken, Mehmed işgalcinin kırk yıldır o evde oturduğunu bildiriyordu.[54] Mihaloğlu (tam adı Mihaloğlu Yahşi Bey'di), hiçbir şey olmasa, ailesi adına kurduğu vakıf medresesi nedeniyle adı akıllardan çıkmayacak bir valiydi. Mihaliye adıyla anılacak medrese, sancaktaki kamu kurumlarını taramak üzere yapılan 1557 sayımında, Ayntab'daki kentsel kurumların en büyük bütçelisiydi.[55] Bir devlet arazisinin hangi sınıfa girdiği konusunda çıkan anlaşmazlık üzerine açılmış bir başka davada, önde gelen bir Ayntab devlet görevlisi arazinin *timar*, yani üretiminden aldığı payla bir Osmanlı eyalet sipahisinin geçimini sağladığı toprak olduğunda direniyordu. Devlet görevlisinin vurguladığına göre, söz konusu toprak parçası, "Ali Bey'in dönemini de içine almak üzere fethi hümayun-

dan bu yana *timar* olarak ekilip biçiliyordu." Ali Bey o sıradaki Dulkadırlı beylerbeyiydi.[56] Devlet görevlisi böylece, Osmanlı yönetimi dönemini Osmanlı egemenliğinin somut belirtileriyle çerçevelemiş oluyordu. Bir başka deyişle, önemli olan uzak bir başkentteki egemen gücün kendisi değilse de, onu temsil eden kişiydi.

Görünüşe bakılırsa, seçkin kişiler ve adları çevresinde dönen olaylar, zamanı ölçmede önemli kilometre taşlarıydı. Geçen zamanı, yılları sayarak ya da tarihlerin kendisinden yararlanarak ölçmek yerine, kişilerle ve yaşam dönemleriyle sıraya koyma eğilimi hükümetin tapu tahrir defterlerinde olduğu gibi mahkeme tutanaklarında da gözleniyor. Sayım defterlerinde, bir özel mülkün belirli bir ailenin elinde bulunduğu sürenin uzunluğu, tarih vererek ya da yaklaşık yıl sayısı yerine ailenin soy ağacını vererek belirtiliyordu. (Osmanlı kaynaklarında soy ağacı, aile büyüklerini zaman içinde geriye doğru sıralayarak kaydedilir; burada "b." kısaltması "bin" ya da "oğlu" yerine, "bt." kısaltması "bint" ya da "kızı" yerine geçer.) Soyağacına göre saptanan bir mülkiyet süresi uzunluğunun örneği, Ayntab'ın önde gelen üç sülalesinden biri olan Boyacı ailesi mülkiyetindeki Arıl Köyü'dür. 1543 tarihli tapu tahrir defterine köy, "Seydi Ahmed b. Alaüddin b. Mehmed b. İbrahim b. Hüseyin Boyacı'nın mülkü"[57] biçiminde kaydedilmiştir. Bu ailelerin ünü, bir sülale adı almalarından belli oluyordu: Bunu yapmanın yolu, sülaleye adını veren atanın adının önüne "İbn" getirmek ya da sonuna *zade* ya da *oğlu* eklemekti. Tümü de "soyundan gelen(ler)" demekti.[58] İşte, "boyacı"nın soyundan gelenlere Boyacıoğlu ya da "sikke kesen"in soyundan gelenlere "İbn Sikkak" (ünlü ailelerden biri) denmesi bundandır.

Osmanlı yayılmasından önce meydana gelmiş olaylar kimi zaman mahkeme tutanaklarına Memluklar zamanında olduğu biçiminde geçmiştir. Ayntablılar bu yıllardan "Çerkesler zamanında" diye söz ederlerdi. O dönemi böyle nitelendirmekle, 15. yüzyıl ile 16. yüzyıl başı Memluk hükümdarlarının kökenine dolaylı yoldan değinmiş oluyorlardı. Birinin konusu bir ev, diğerinin konusu bir sebze bahçesi olan iki mülkiyet anlaşmazlığı davasında, hem evi işgal eden kişi, hem de sebze eken kişi davayı kazandı, çünkü mülke "Çerkeslerin" döneminden beri sahip olduklarını kanıtlayabilmişlerdi.[59] Sebze bahçesi anlaşmazlığında çiftçi bahçeyi "yirmi dokuz ya da otuz yıldır" (yetişkinlikte geçirdiği yaşam süresi)

ektiğini iddia ederken, davanın tanıkları, annesinin bu mülkü "Çerkeslerin zamanında" bir toprak dağıtımından aldığına tanıklık ettiler.

Bu iki mülkiyet davasında, Ayntab Mahkemesi büyük olasılıkla bu kabaca belirtilmiş tarihleri yeterli buldu, çünkü bu tarihler mülkiyet hakkı iddialarında, yasanın mülkiyeti başlatan alt sınırını rahat rahat aşıyordu. Ancak, mahkeme ve davası görülen kişiler isterlerse zaman konusunda çok daha kesin olabiliyorlardı. Defterlere yapılan kayıt işlemlerinde, alınan yıllık vergi miktarını kaydederken, bir dirliğin ne kadar süreyle bağışlandığını saptarken ya da verilen özel bir borcun geri ödeneceği süreyi belirtirken özgül tarihlere sıkça rastlanıyor. Eğer göründüğü gibi, yargı sisteminin güçlendirilmesi 1530'ların sonlarında artan Osmanlı yönetsel varlığının bir yönüydüyse, insanların kesin tarihlere giderek daha fazla alışıyor olması belki de buna bağlıydı. Hiç kuşku yok ki bu durum, özellikle (7. bölümde uzun uzadıya ele alınacak) para konularında, sözlü kanıta karşı belgelerin öneminin artmasıyla el ele gidiyordu. Mahkemeye işi düşenler, davalarına ilişkin mahkeme tutanağının bir suretini ücret karşılığı alabilirlerdi. *Hüccet* adıyla bilinen bu belgeye, mahkeme kâtibince bir tarih verilirdi ve içeriğinde dava konusuyla ilişkili başka tarihler yer alabilirdi. Bu tür belgeler anlaşıldığı kadarıyla çok dikkatlice saklanırdı: İnsanlar bir iddiayı kanıtlamak için bunları çoğu kez mahkemeye getirirlerdi ve zaman zaman, iddialarını kanıtlayamadıklarında, belgelerin yitmiş olduğunu kabul etmek zorunda kalırlardı. Tarihlemenin daha kesinleşmesi Osmanlı yönetiminin pekişmesiyle gelen bir yön olmakla birlikte, zamanı nesillere, bilinen olaylara ve kişilere göre saptama mahkemenin işlevlerinden biri olarak sürdü. Bu tür tarihleme geçmişe geri dönmenin bildik bir yöntemi olmakla birlikte, sayılarla tarihlemeden daha değişik bir kültürel sicil yardımıyla zamanı belirliyordu: Kişinin geçmişle ya da içinde bulunduğu zamanla ilişkisine, önemli başka kişiler aracılığıyla geçerlilik kazandırıyordu.

Yukarıdaki örneklerin anıştırdığı gibi, mahkemeye başvuranların belleklerini geçmişe çevirmeleri en çok mülk anlaşmazlıklarında gerekiyordu. Yoksa, mahkemede tarihin pek yeri yoktu. Yukarıdaki davalarda görüldüğü gibi, geçmişte kalmış noktaların yerini saptamak *kaçınılmaz* olduğunda, Ayntab'ın Dulkadırlı üstbeyliği dönemine ilişkin kerteriz noktaları dikkat çekecek ölçüde az. Her ne kadar Dulkadırlı adı, Ayntab'ın şimdi bağlandığı eyalet yönetiminin adında yaşıyorduysa da,

Dulkadırlı'dan, ortak tarihsel belleğe Ayntab'ın geçmişindeki bir dönemi tanımlamaya değer önemde bir miras kalmamış görünüyor. Belki de Ayntablılar, Dulkadırlı beylerinin hükümdar değil derebeyi olduğunu düşünen üstün Osmanlı ve Memluk güçlerinin görüşünü özümsemişlerdi. Üstelik, Şehsuvar'ın 1472, Alaüddevle'nin 1515 ve son hükümdar Şehsuvaroğlu Ali'nin 1522'de onur kırıcı biçimde öldürülmeleri, onları sıradan isyancılar durumuna düşürmüştü. Hiçbirine, hükümdarların ayrıcalığı olan yaraşıklı bir türbeye gömülme hakkı tanınmadı. Türbeye gömülmüş olmaları, gelecek nesiller hayır duası okumak için uğradıkça anılarının canlı kalmasını sağlardı. Dulkadırlı beyleri, Ayntab sakinlerinin -kendisini kültürel anlamda önemli sayan eski bir kent merkezinin- nazarında belki de oymak başından öte bir şey değildi. Ayntab halkı büyük olasılıkla, kendi kentini ünlü öğrenim olanakları ve kozmopolit büyük Halep kentiyle bağlantıları nedeniyle kültürel bakımdan Dulkadırlı başkentleri Elbistan ve Maraş'tan üstün görüyordu.

Bugün geriye dönüp baktığımızda, sancağın geçmişine damgasını vuran deneyimin Memluk deneyimi olduğu anlaşılıyor. Memlukların izleri kuşkusuz siyasal ölümlerinden sonra hemen yok olmadı. Fiziksel izleri inşa ettikleri ya da yeniden inşa ettikleri kent içi yapılarda kaldı: Kaytbay'ın büyüttüğü kale, öncülü Kuşkadam ile ardılı Kansu Gavri'nin vakfettiği semt camileri (her ikisi de hayır sahiplerinin adlarını taşıyordu) ve Gavri'nin yaptırdığı büyük çeşme (*kastel*).[60] Kırsal alanda, eskiden Gavri'nin özel mülkü olup şimdi torunu Fatima eliyle yönetilen bazı köy ve mezralar bulunmaktaydı. Fatima'nın Ayntab'da gün geçirmiş babası merhum Mehmed Bey eğlenceyi seven, bütün gece oturup gündüzleri uyuyan, çevresi oyuncular ve dalkavuklarla dolu, unutulmaz bir kişilikti.[61] (Fatima'nın öz oğlu, daha sonra Halep beylerbeyi olacaktır.)[62] Sonuçta, bir de varlıklarını ve konumlarını Memluklardan gördükleri kayırmaya borçlu olan Ayntablılar vardı. Kısacası Ayntab -sancağın bütün köyleri olmasa da, en azından kent- siyasal ve kültürel açıdan kuşkusuz güneye göre dümen tutma alışkanlığı edinmişti.

Yine de, Ayntab ahalisinin bölgedeki başat siyasal güçlere bağlılık duygusunu çok büyütmemek gerek. Gerçekten de, mahkeme tutanağında çarpıcı olan, daha büyük bir bağlılık anlayışının bulunmayışıdır. Ayntab'ın bölgedeki siyasal varlıkların genellikle en kuzey ya da en güney uçboyunda yer aldığı ve hiçbir zaman

herhangi bir imparatorluk örgütüne yaşamsal bir öge olarak katılmadığı düşünülürse, bu durum o kadar da şaşırtıcı sayılmayabilir. Bir başka deyişle, Ayntab bir sınır boyu kenti olmaya alışkındı. Kaldı ki yakın tarihsel deneyiminde gördüğü, batan devletlerdi. Şam denli önemli bir Memluk yönetim merkezi bile, Kahire'deki güçler etkilerini başkentin dışında duyuramaz oldukça, Memluk üstbeyliğinin son yirmi otuz yılında bir ölçüde yalnız bırakılmışlık yaşamıştı. Osmanlı rejimine gelince, yükselmekte olan ve sahneye henüz çıkmış bir devletti. 1540 yılında, yalnızca Ayntab imparatorluk kültüründe bir değişimin tepe noktasında bulunmakla kalmıyordu, Osmanlı varlığı da derin bir "oluşum" sürecine kapılmış gidiyordu: Bir Balkan ve batı Anadolu gücü olarak zaten yerleşmiş kimliğiyle, Memluk Sultanlığı'ndan devraldığı yeni mirasını kaynaştırmaya ve dolayısıyla doğu Akdeniz'in doruktaki başat varlığı olmaya uğraşıyordu. Bir başka deyişle, koruyucu egemenlik çadırı, henüz Osmanlı tasarımına tam uygun biçimde ince ince işlenmemişti.

Ama burada, Ayntab'ın egemen erk karşısında nerede durduğundan daha büyük bir sorun var. Devletin tüzel ve bütünleyici bir kuruluş olduğu düşüncesini, devletin birbirine benzemez yerleri bir siyasal bütünlüğe kavuşturarak yurttaşlarına bir üst kimlik kazandırdığı düşüncesini, sıkça düştüğümüz bir yanılgıyla çok uzak geçmişte bulma eğilimindeyizdir. Oysa, 16. yüzyılın Ortadoğu dünyasında yönetim erki henüz bu kavramlarla düşünülmüyordu. Eğer "devlet" terimini 16. yüzyıl diline çevirmemiz gerekse, büyük olasılıkla *devlet* sözcüğü (Arapçada karşılığı *dawla*) üzerinde anlaşırdık, ama bu kez de modern devlet düşüncesinin günümüzde taşıdığı anlamı veriyor olmazdı. Tersine, 16. yüzyılda yaşayan bir Ayntablı, *devlet* teriminden hükümdar hanedanını ve ona doğrudan bağlı yönetici sınıfları anlardı. Bu şemada hanedan, önceden varolan ve sürüp gitmekte olan yerel varlıklar ve kuruluşlara dayatılmış erk kaynağıydı. Ayntab kendisini bu yerlerden biri olarak görebilirdi, ama düş gücünü ne denli zorlarsa zorlasın kendisini *devlet* kavramının içine katamazdı.

Bu anlayış Osmanlı hanedanının kendisini tanımlayışında yatmaktadır. Hükümdarlık söylemi, bir yandan hanedanın zorla girilmiş bölgelerde egemenliğini kanıtlar ve iddia ederken, bir yandan da ülkesini meydana getiren çeşitli bölgelerin kimliklerinin ayrılığını kabul etmekteydi. 16. yüzyılda bu imparatorluğun di-

line girmiş terimler, *Al-i Osman* (Osman'ın Ocağı) ve *memalik-i mahruse* (iyi korunmuş memleketler) idi. Bu terimlerden birincisi hanedanın kendisini, kendi tüzel kuruluşunu temsil ediyordu. 16. yüzyıl başlarında hâlâ yaygın bir yazım türü olan "Osmanlı Ocağı Tarihleri", padişahların şanlı yiğitliklerini anlatarak gerek açıktan, gerekse üstü kapalı biçimde hükümdarlık üzerindeki hakkı ilan ediyordu. Ayntab'ın Boyacı ailesinde olduğu gibi, sülale kimliği tanımlıyordu ve mülkiyetin tarihsel bir hak olduğunu ortaya koyuyordu. Padişahlar, önce atalarının adlarını sıralamadan, kendi adlarından hiçbir zaman söz etmezlerdi: Örneğin Süleyman, Fransa kralı I. François'ya yazdığı mektubu bitirirken kimliğini "Bayezid Han oğlu Selim Han oğlu Sultan Süleyman Han" olarak açıklar.

Bununla birlikte, sultan kendi memleketlerinde yaşayan bir kitleye seslendiği fermanlarında imparatorluktan bir bütün olarak söz ederken, *memalik-i mahrusem*, "korumam altındaki (iyi korunmuş) memleketler" diyerek anıyordu. *Memalik-i mahruse* deyimi, memleketlerin çoğulluğunu vurguluyordu, yoksa birliğini ve "Osmanlılığını" değil. Sultan kendi hakkı bildiği memleketleri ilan etmek istediğinde -başka hükümdarlara bildirirken tek tek sayılırdı- hem mülklerinin sayıca çokluğuna, hem de her birinin tarihsel tekliğine dikkati çekiyordu. I. François'ya yazdığı bir mektupta, Süleyman, Fransa kralına seslenirken her birini aralarında ortak bir yan bulunmayan, ayrı egemenlik alanları olarak belirtmek niyeti taşıyordu: "Ben ki, sultanlar sultanı, beylerin başı, yeryüzü hükümdarlarının hükümdarı, Allah'ın her iki dünyadaki gölgesi, Akdeniz, Karadeniz, Rumeli, Anadolu, Karaman, Dulkadır, Diyarbakır, Azerbaycan, İran, Suriye, Mısır, Mekke, Medine ve bütün Arap topraklarının sultanı ve padişahı... Sen ki, Françe vilayetinin kralı Françesko'sun..."[63] Bugün kendini beğenmiş birinin abartması gibi gelen bu sözler, 16. yüzyıl imparatorluğunun egemenlik anlayışını tanımlayıcı niteliktedir: Süleyman birçok eski devletin ve ahalisinin hükümdarıydı, François ise Osmanlı'nın nazarında bir tekine hükmediyordu.

Hiç kuşkusuz, hanedanın *memalik-i mahruse* deyimi ile akla getirmeyi amaçladığı memleketlerin koruyucusu rolü, oralara bağımsızca sahip olma hakkının temel gerekçelerinden biriydi. Ama, "iyi korunmuş" deyimi aynı zamanda Ayntab'a da yüklenen bir nitelikti: 1541 Mayıs ile Ekim arası mahkeme tutanaklarının başlığında, kadılık makamının yeri olarak "*Ayntab el-mahruse*" yazısı yer alıyor. Bu terim tek bir yö-

reye uygulandığında, hisarla çevrili, asker konuşlandırılmış bir yer anlamına geliyordu.[64] Bir başka deyişle, *mahruse* olma niteliği, stratejik savunma noktası olmasından aldığı tarihsel kimliğinin göze çarpan bir yanını vurguluyordu. Bundan dolayı terim imparatorluk merkezi ile Ayntab'ın yeni ilişkisinde ikili anlam kazandı: Kalesi olan bir kent hanedan için bir kazançtı; yine de, şimdi hanedan koruyuculuk sorumluluğunu üzerine alıyordu. Hanedanın kendisi kalkandı. Süleyman bu anlayışı, Safevilere karşı 1535'te kazandığı yengiden sonra İstanbul'a dönerken belli etti. Dönüş yolunda hisar korumalı Diyarbakır, Ruha, Bire, Halep ve Adana kentlerine uğrayan sultan ve ordusu Ayntab'da durmayıp sancağın güneydoğu ucundan geçmişti (bkz. Resim 1). Utku kazanmış hakanı bir ancık görebilmek için, yürüyüş durumundaki ordusunun geçeceği yola kim bilir ne çok Ayntablı dökülmüş olmalı.

Acaba sultanın kendini göstermiş olması, Ayntablıların yeni bir girişimde kendilerini imparatorluğun ortağı olarak görmelerine yetti mi? Yetmemiş olsa gerek. Yakın geçmiş, hanedanlar arası rekabetin beklenmedik dalgalanmalarıyla doluydu: Memluk sultanları ve Dulkadırlı beyleri siyaset sahnesinden silinmişlerdi. Her ne kadar Safeviler 1535'te yenilmişse de, yakın zamanda bölgenin başat oyuncuları durumuna gelmiş bu iki gücün en kısa zamanda yeniden kapışacağı apaçık ortadaydı (nitekim, 1548'de kapıştılar). Bir dahaki kapışmadan kimin üstün çıkacağını kim bilebilirdi? Üstelik, Süleyman'ın hükümdarlığını tanımayan silahlı ayaklanmaların çoğu ya eski Dulkadırlı topraklarında ya da iç Anadolu'da çıkmıştı ve Ayntab da kuşkusuz bunların tedirgin edici etkilerini duyumsamıştı. Süleyman'ın hükümdarlığının başlangıcında ayaklanan Şam ve Kahire valileri hemen cezalandırılmıştı, ama bölgedeki en ufak bir başkaldırma gelecekte Mısır ve Suriye'yi ya da her ikisini birden Osmanlı üstbeyliğinden kurtaracak gelişmelere kapıyı aralayacaktı. 1540 yılında, Osmanlıların neredeyse gelecek dört yüzyıl boyunca Ayntab üzerinde egemenlik iddiasında bulunacaklarını söylemek, büyük olasılıkla kumar olurdu.

Elinizdeki kitabın her yerinde göreceğimiz üzere, Osmanlı yetkesinin varlığı yörede birçok biçimde duyumsanıyordu ve kimi zaman Ayntablılarca kendi çıkarlarına kullanılıyordu. Şurası kesin ki, Süleyman'ın hükümeti yönetimde yer alacak yörel bağlaşıklar aradıkça, Ayntab toplumunun önde gelen üyeleri etkili ve kârlı konumlara gelerek Osmanlı rejimiyle kendilerini özdeşleştirmiş olabilir-



Resim 1.
Merc-i Dabık
Savaş Alanı.
1530'ların ortalarından bu minyatürde, 1516 Ağustos ayındaki Osmanlı zaferinin yeri, çiçeklenen bir yamaç gibi resmedilmiş. Üstte Cebel Halit köyü, altta Hz. Davud'un gömütü olduğuna inanılan türbe bulunuyor. Savaştan sonra Osmanlı ordusu iki gün burada konakladı. Matrakçı Nasuh, *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn*. Fol. 105a. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi izniyle.

ler. Ama sıradan insanların büyük çoğunluğu açısından, kendilerini tanımlamada böyle güdüleyici nedenler yoktu. Ayrıca, eğer Osmanlı rejimi bölgeden sürülecek olursa, bu ileri gelenler kuşkusuz yeni yönetici yetkeyle uyuşmanın bir yolunu bulurlardı. Çoğu Ayntablının çıkarı, kendi işine bakmaktaydı.

Yörecilik ve Yurttaş Girişimi

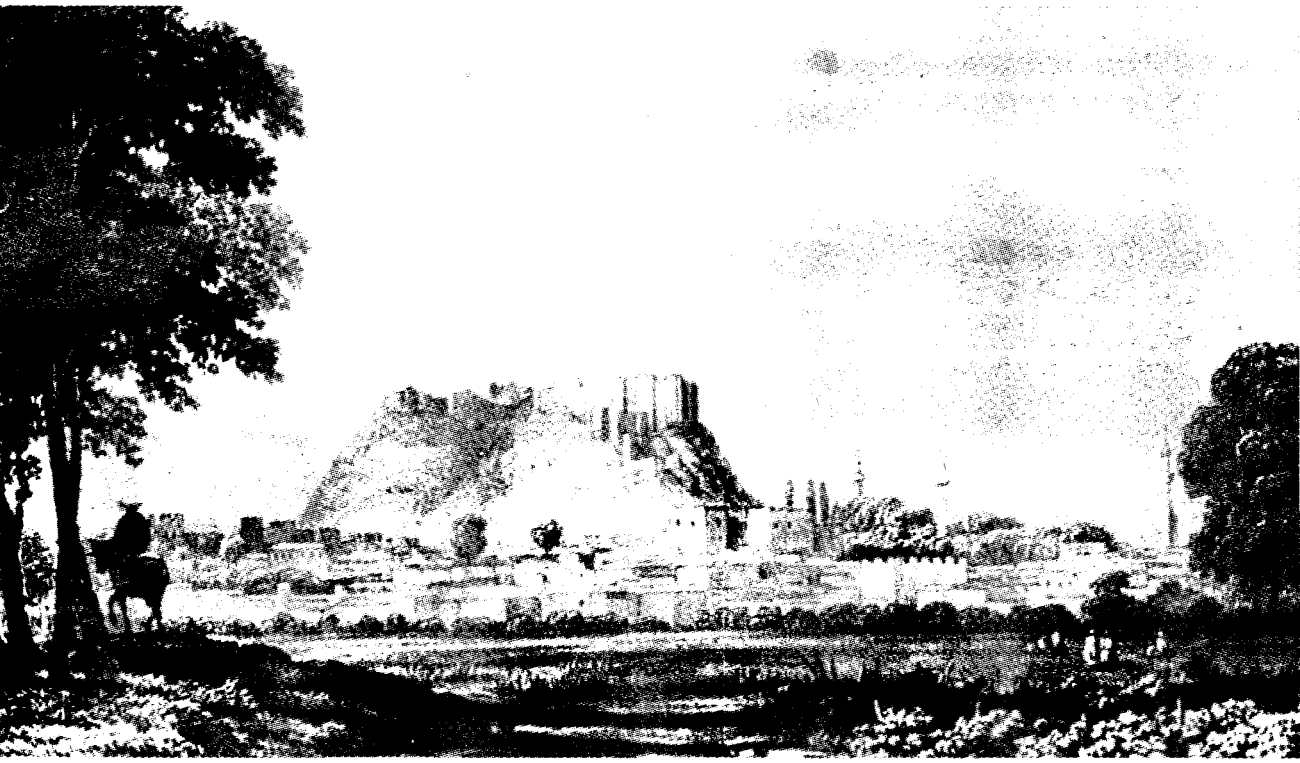
Ayntab'a yolu düşen gezginler söz birliği etmişçesine kentin kalesinden, yeşilliğinden, pazarları ve tüccarlarından söz ederlerdi.[65] Kentin ufkuna egemen kalenin üzerine kurulduğu, doğal olarak baş vermiş kayaların çevresine binlerce yöre insanıyla evleri yayılmıştı.[66] Romalılar zamanında ilkin küçük bir hisar olan kale, daha sonra çeşitli Bizanslı ve Müslüman hükümdarlarca genişletildi, geliştirildi. Ayntab'ın, kaleye yakın geçen kuzey sınırı, Sacur ırmağının yukarı kollarından, adı bugün Alleben olarak bilinen dereye dayanıyordu. Sacur, ili kuzeybatısından güneydoğusuna ikiye bölecek biçimde akarak, sonunda koca Fırat ırmağına kavuşuyordu.[67] Kentin büyük bölümünün sınırını çizen meyve bahçeleri, bağlar ve sebze bahçelerinin oluşturduğu yeşil kuşağa can veren Sacur'un sularıydı (bu sınır kentsel yayılma sonucu, çok değil, 20. yüzyılın sonlarına doğru silindi). Ayntab, adını gerçekten de dereleri, kaynaklar, yeraltı dereleri biçimindeki sularının bolluğundan almış olabilir: Adının nereden geldiğine ilişkin yaygın kökenbilimsel denemeler arasında "kaynaklar ülkesi" ve belki daha da inandırıcı olmak üzere, "ışıltılı kaynak" sayılabilir.[68] Kentin güney sınırına gelince, bu sınır boyunda, kentin evlerinin, çarşılarının, cami ve okullarının inşa edildiği malzemeyi sağlayan taş ocakları bulunuyordu.[69]

On altıncı yüzyıl ortalarında Ayntab çarşı, dükkân ve imalathaneden yana bolluk içindeydi (bugün de hâlâ, Anadolu'nun geleneksel pazarlarının en canlılarından birini barındırmaktadır). 1536 tarihli tapu sayımına göre, kentte 1300 dolayında ticarethane bulunmaktaydı (bu sayının içine yalnızca kamu taşınmazlarında yer alan *dükkânlar* ve *imalathaneler* girmekte ve özel taşınmazlar ya da dini vakıflara ait taşınmazlar üzerindeki ticaret birimleri girmemektedir).[70] Ünlü 17. yüzyıl gezgini, padişahın nedimi Evliya Çelebi'nin yazdığına göre, 1671'de 3900 dükkân ve imalathane bulunmaktaydı.[71] Dükkânların çoğu, suk ya da çarşı adı verilen sokaklar üzerinde toplanmıştı. Bu suklardan bazıları, örneğin ba-

kırcılar suku, kuyumcular suku ve ayakkabıcılar suku, satılan mallara göre adlandırılmıştı.[72] 16. yüzyıl ortalarının seçilen bir başka pazar alanı, yüksek olasılıkla büyük bir kapalı çarşı olan "tüccarlar suku"ydu (*suk el-tüccarin, suk-ı bezzazıstan*). Diğer dükkânlar, "Ayntab pazarını" oluşturan, büyük suk sokakları topluluğunda yer almayıp kentin çeşitli semtlerine dağılmıştı: Mahkeme tutanaklarından, Kürtüncü semtinde bir kumaş mağazası ve kaleye yakın büyük bir semt olan Ali Neccar'da bir "halk suku" bulunduğunu öğreniyoruz.[73]

Çarşılar içinde en önemlisi, adını hak eden Uzun Çarşı'ydı (*suk-ı tavil*) (bkz. Harita 4).[74] Kaleden güneydoğuya uzanan bu cadde kentin ana damarıydı. Cadde boyunda Ayntab'ın sayılı camilerinden bazıları yer alıyordu. Bundan da anlaşılacağı üzere Uzun Çarşı, tercih edilen ve işlek bir güzergâhtı.[75] Kent içi gruplaşmasının bu yönü -çarşı ile caminin yakınlığı, maddesel ile ruhsal olanın iç içeliği- bakımından Ayntab, yerleşik İslam uygulamasını, cami yaptırma geleneğini sürdürüyordu. Ama Uzun Çarşı'nın camilerinden hiçbiri diğerlerine egemen değildi. Bir başka deyişle, Halep, Diyarbakır ve Maraş da aralarında olmak üzere bölgenin diğer kentlerinin tersine, Ayntab'ın bir "büyük camii" (*ulu camii*) yoktu. Büyük camileri yaptıranlar sultanlar, emirlerdi ve Ayntab çeşitli bağımsız üstbeylerden ara sıra bir ihsan alsa da, kentin kapladığı alanda odak noktası olma işlevini üstlenecek, başat nitelikte bir cami bağışlayan olmamıştı.

Gerçekten de, Ayntab'ın tarihinin bir ayırıcı özelliği, sultan kenti olmamasıydı.[76] Hükümdarların yolu Ayntab'a -yağmalamak ya da ele geçirmek nedeniyle uğramanın dışında- hemen hiç düşmemişti. Bu kuralın dışında kalan tek kişi varsa, o da 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde valilik yapan Al-Malik Al-Salih Ahmad'dı. Ahmad'ın kardeşi, geç ortaçağın seçkin Eyyubi hanedanının Halep kolunun emiriydi.[77] Ayntab valiliği döneminde, Melik Salih Ahmed'in, kentin çevresini çiçek ve meyve bahçeleriyle kuşattığı ve halk için evler yaptırarak kenti "küçük Şam"a dönüştürdüğü söylenir.[78] Bununla birlikte, çabalarının önemli bölümünü kalenin onarımına ve büyütülmesine ayırmıştı. Kalenin kulelerinden birinde bir köşk yaptırdığı söylenir ve ayrıca bugün kalıntıları görülebilen bir cami ve hamamı da yaptıranın Melik Salih Ahmed olma olasılığı uzak değil.[79] Halep Kalesi'nin Eyyubilerce geliştirilip sağlamlaştırılması, hiç kuşkusuz Melik Salih Ahmed'e çalışmalarında

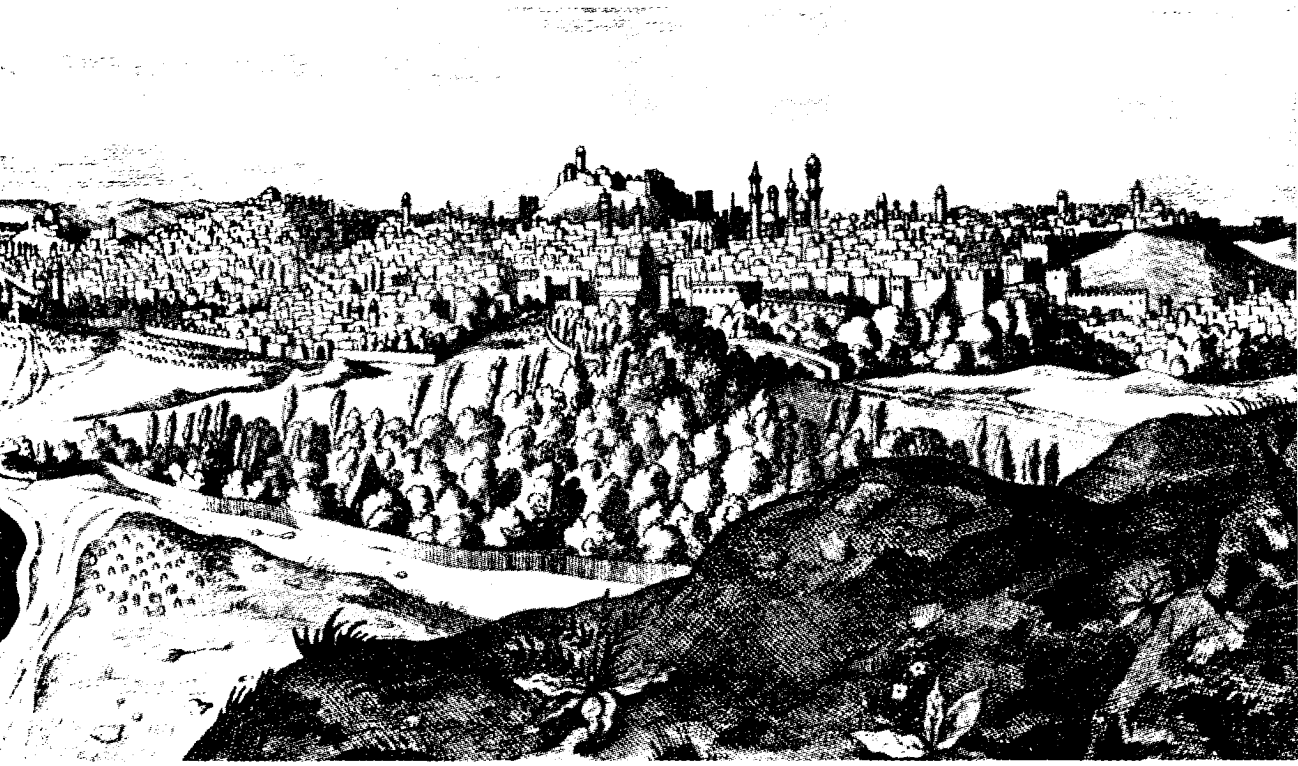


Resim 2. Ayntab Kalesi. Bu 19. yüzyıl ortasından çizimde, Ayntab ve kalesi batıdan bakışla görülüyor. Sacur ırmağı ve suladığı bağlarla sebze bahçeleri ön planda yer almakta. Yarbay Chesney, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris* (Fırat ve Dicle Irmaklarını İnceleme Gezisi), Londra: Longman, Brown, Green and Longmans, 1850, Atlas. California Üniversitesi, Berkeley, Bancroft Kitaplığı izniyle.

örnek oldu; iki kale arasındaki çarpıcı benzerliğin Ayntab'a "bir küçük Halep"[80] görünümü verdiği kesin (bkz. Resim 2 ve 3).

Melik Salih Ahmed, Ortadoğu tarihinde gölgede kalmış bir emir. Onu burada anmamızın nedeni, dirliğini güzelleştirmesi ve böylece kente gurur duyacağı bir kimlik kazandırmasıyla Ayntablıların belleğinde yer etmiş olmasıdır. Başka hükümdarlar da Ayntab'da iz bıraktılar; ama, kentin kendi *öz* emiri Melik Salih, kente kol kanat gerişiyle Ayntab'ın tanıdığı üstbeyler arasında benzersizdi.

Tersine Ayntab'da, toplu yaşamı kolaylaştıran yapıtların çoğu yerel girişimin ürünüydü.[81] Çoğunluğu, vakfeden yöre insanlarının adıyla anılan düzinelerle küçük semt camii yanında büyük "Cuma" camileri, zamanla adlarını genellikle hizmetine girdikleri semtlere verdiler. Kentin sahip olduğu yapılardan kale, uzaktaki egemen rejimlerce üzerinde hak iddia edilip düzenli olarak bakımı yapılsa da, Ayn-



Resim 3. Halep Kalesi. Halep'in kolay seçilebilen kalesiyle birlikte 17. yüzyıl sonlarından bir görünümü. Henry Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697* (Paskalya Yortusu'nda Halep'ten Kudüs'e Bir Yolculuk, İS 1697) Oxford: "Printed at the Theater" & sold by J. Bowyer, (Londra), 1707. California Üniversitesi, Berkeley, Bancroft Kitaplığı izniyle.

tab'ın yaşamakta olan altyapısına hükümdarların uzun erimli katkıları, birkaç semt camii, Memluk sultanlarının parasıyla yaptırılmış bir çeşme ve bir de Alaüddevle'nin yaptırdığı Cuma camiinin ötesine gitmiyordu. Ayntab'ın türbelerini, okullarını ve ibadet mekânlarını yaptıranların büyük çoğunluğu yöreden hayır sahipleriydi.[82] Yörede hayır yapmak hiç kesilmeyen bir süreçti ve bölgenin iktisadi bakımdan toparlanmasını izleyen yirmi otuz yıl içinde bazı kamu işlerine girişildi: Örneğin, 1548'de Sam köyünden (Ayntab yakınında bir büyük köy) dinine sıkı bağlı bir aile, kentte ikinci bir medreseyle yanında bir ilkokulun yapımını tamamlayacaktı. Medreseyi ayakta tutabilmek için, Sam köylü hayır sahipleri bir *han* yaptırdılar. İçinde imalathaneler, yazıhaneler ve güvenli depolara yer ayrılmış bu büyük ticari yapıdan sağlanan 9600 akçelik yıllık gelirle, medresenin müderrisinin ve yöneticisinin aylıkları, öğrencilerinin harçlıkları ve binanın bakım giderleri karşılanıyordu.[83]

Yöredeki hayır işleri genellikle söylencelere girmişti. Her ikisi de 14. yüzyıldan kalma Ali Neccar ve Boyacı camilerinin vakfedilmesi, Ayntab'ın tarihsel belleğinde yer alan iki yerel girişim örneğidir. Bereket versin, bu söylencelere yörel tarihçilerin en bilgili ve en üretkenlerinden Cemil Cahit Güzelbey'in çalışması sayesinde erişilebildi.[84] Vakıf öyküleri, çizmekte olduğumuz Ayntab resminde birkaç nedenle işe yarıyor. Bu öykülerin yitmeden sürüp gelmiş olması kent halkı için camilerin yalnızca ibadet yerleri olarak değil, kent semtlerinin çekim merkezi olarak da ne denli önemli olduklarını gösteriyor. Ayrıca söylencelerden, yörel kültürün bir boyutu olan ve mahkeme tutanaklarından büyük ölçüde erişemediğimiz, dine bağlılık konusunda halkın düşüncelerini öğreniyoruz. Yukarıda betimlediğimiz kent coğrafyasını gözümüzün önünde canlandırma gibi bir yararı daha var.

Ali Neccar Camii'nin öyküsü, marangoz (*neccar*) Ali'nin dinine derinden bağlılığı üzerine kurulmuş: Ali, cami yaptırmak üzere özenle biriktirdiği paranın helal olup olmadığını sınamaya karar verir. Altınları içine sakladığı oyuk bir kütüğü, delice aktığı bir sırada Sacur'un sularına bırakır, ardından her şeyden elini eteğini çeker ve kütüğün bulunup bulunmayacağını (paranın helal olup olmadığının göstergesidir bu) beklemeye başlar. Aylar sonra, Sacur boyundaki köylerin birinden bir köylü elinde kütükle çıkagelip kütükten keseceği bir parçayla sabanını onarmasını isteyince Ali, Allah'a şükürler eder ve caminin yapımını başlatır.[85] Aynı zamanda Kadı Kemaleddin Camii olarak da bilinen Boyacı Camii'nin öyküsünde, pişman olup yola geldikten sonra İslam din bilgini (kadı) olan bir eşkıya ile yöreden Boyacı Yusuf arasındaki ilişki anlatılır. Boyacı Yusuf, kadıyı eşkıyalık yaptığı günlerden birinde asılı olduğu darağacından ipini keserek kurtaran kişidir. Yaşamının suç işlemekle geçen döneminde bile Kemaleddin'in iyi kişiliği belli olmuştur: Çetesiyle birlikte dağa kaldırdığı (idam cezasına bu yüzden çarptırılmıştır) genç kız, onu bağışlamıştır. Yıllar sonra, başarılı kadı boyacıya para gönderip darağacının bulunduğu yere bir cami yaptırmasını ister.[86] 1540 yılında Boyacılar, Ayntab'ın önde gelen üç ailesinden biriydi ve kentin hızla büyüyen semtlerinden birine adlarını vermişlerdi.

Hayır işleriyle adı söylencelere geçenlerin yaptırdıkları hayır kurumları camilerle bitmiyordu. Camilerden başka, Ayntab'ın içinde ve çevresinde, ka-

pısı yolculara ve yoksullara açık bazı hayır kurumları vardı. Bu tür kurumlar ya da *zaviyeler* kendilerini düşünce ağırlıklı bir yaşama biçimine adamış sufilerin, bir başka deyişle dervişlerin tarikat etkinliklerini yürüttükleri yerlerdi. Ayntablı dervişlerin kimileri, Müslüman dünyasının tanınmış tasavvuf önderlerine başlarını bağlamışken, kimileri de yerel *evliyaların* ya da ruhsal yetkinliğe eriştiği iddia edilen önemli yerel dervişlerin ardına düşmüştü. (Bu evliyalar ve büyüleyici kişilik sahibi dervişler *şeyh, baba, dede* ya da *pir* gibi adlarla anılabilirlerdi.) Ayntab'ın zaviyeleri genellikle, ya yerel bir evliyanın adıyla, ya da zaviyeyi kuran derviş ailesinin soy adıyla anılırdı. Örneğin, (1557 sayımına göre) gelir kaynağı en bol iki zaviyeden biri, adını yerel bir evliyadan alan Dülük Baba Zaviyesi, diğeri ise 16. yüzyılda Ayntab'ın önde gelen ailelerinden Demircioğullarınca kurulmuş Demircioğlu Zaviyesi'ydi.[87] Bazı zaviyeler evliyanın türbesinin çevresinde ya da türbeyi içine alacak biçimde gelişti; böylece gelenler evliyanın gerek maddi, gerekse ruhsal desteğinden yararlanabiliyordu.

Evliyalar ve derviş şeyhleri tarihsel belleğin taşıyıcıları olarak özellikle öne çıkmaktalar. Eyyubiler döneminin Halep'ini inceleyen Yasser Tabbaa, insanın doğup büyüdüğü kentle arasında "duygu bağı" kurulmasında yerel evliyaların önemli rolüne işaret ediyor:

> Ortaçağ Halep'inde, bu duygu bağı çoğu zaman kentin belleklerde kalan tarihiyle ilişkiliydi; tarihse, belleklerde kalanın dışında, bir o kadar da evliyaların menkıbeleri, halk söylenceleri denli insan elinden çıkmış yapıtlarda yaşıyordu. Bu kutsal coğrafyayı çekici yapan, kentin belirli yerlerinin taşıdığı derin kültürel ve inançsal çağrışımlar ve iyilik ya da mucize dolu eylemleriyle Halep kentinin inanç tarihini oluşturan çok sayıda pir, evliya, sufi ve diğer kutsal erkek ve kadınlardı. Gerçekten de, sur içinde kalan her önemli yerin ve dışındaki önemli yerlerin birçoğunun belirli bir anı, olay ya da evliya ile ilişkisi dolayısıyla "korunduğunu" ileri sürmek abartma sayılmaz.[88]

Aynı durum Ayntab ve çevresindeki köyler için de geçerli. Gerçekten de, Ayntab'ın "kutsal coğrafya"sı içine, bugün olduğu gibi dün de, ziyaret yeri olarak halkı mıknatıs gibi çeken *yatır* mezarlarının ilin yüzeyine benek benek serpildiği bütünü giriyordu. Ayntab'ın belleklerde kalmış tarihi, özellikle 18. ve 19.

yüzyıllar öncesinin belleklerde kalmış tarihi, büyük bölümüyle halk arasında anlatılan ermiş menkıbeleridir. Ermiş yaşamlarının büyük tarih olaylarını belirli bir yerle nasıl ilişkilendirdiğine örnek olarak Dülük Baba'yı alabiliriz. Bu çok önemli yerel ermiş hakkında her biri ayrı bir yaygın ermiş öyküsü izleğini örnekleyen iki öykü anlatılmaktadır: Biri, 7. yüzyıldaki İslam yayılması sırasında şehit olan ermişle, diğeriyse Memluk İmparatorluğu'nun Osmanlıların eline geçmesine yardımcı olarak Sultan Selim'in güvenini kazanan ermişle ilgilidir.[89]

Birinci öyküye göre, asıl adı Davud Ejder olan Dülük Baba, Hz. Muhammed'in yoldaşıydı. Müslüman ordusunda sancaktar olarak çarpışırken, Ayntab yakınındaki bir tepede yaralanıp öldü. Üzerinden zaman geçince gömütünün yeri yitti. Fırtınalı bir havada Maraş'tan Ayntab'a gelirken yolunu şaşıran bir katırcının yüzü suyu hürmetine gömüt yeniden bulundu. Katırcı kendi inanç danışmanı, büyük sufi şeyhi Abdülkadir Geylanî'den (Kadiriye Tarikatı'nın kurucusu) imdat istedi. Şeyh katırcıya görünüp dedi ki, "Yanında, hemen şuracıkta Davud Ejder yatarken neden bana sesleniyorsun?" Birden şimşek gibi parlayan bir ışık ortaya çıkıp Dülük Baba'nın gömütünün yerini gösterdi ve katırcının yönünü bulup Ayntab'a ulaşmasını sağladı. Daha sonra katırcı dönüp Davud Ejder'in gömütünün bulunduğu yere kubbeli bir türbe yaptırdı ve yönünü şaşıranlara yol göstermesi için gece boyu yanar tutulacak bir kandilin giderlerine karşılık bir gelir kaynağı vakfetti.

Ayntab'la özdeşleşmiş Peygamber yoldaşları Dülük Baba'yla bitmiyordu. Ermişlerin belirli yerleri koruma yetenekleri konusunda Tabbaa'nın söylediklerini, ikinci halife Ömer hakkında anlatılan bir söylence örneklemekte. İlk İslam yayılmalarının başarılmasına önderlik eden Halife Ömer, Ayntab'ın Bizanslılardan Müslümanlarca alınmasında bizzat askerin başında bulunmaktadır. Ayntab'ı korumakla görevlendirdiği komutan, kenti surla kuşatmayı önerince, Ömer kentin, çevresinde gömülü beş yoldaş dolayısıyla –yani, iman suruylazaten kuşatılmış olduğu karşılığını verir. Bunlardan biri, doğal olarak Davud Ejder'den başkası değildir, bir başkası Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı Ali komutasında Ayntab'ın ele geçirilmesine katıldığı söylenen Medineli Müslüman Pirsefa'ydı. Kentin Boyacı semtinde, koruma altındaki türbesi ziyaret yeri olma işlevini sürdürüyor.[90]

Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde anlattığı ikinci Dülük Baba öyküsünde ermiş, Osmanlı yayılması döneminde yaşayan bir derviş kılığında karşımıza çıkar. Sultan Selim vilayetten geçerken Dülük Baba, kazanacağı yenginin muştusunu vermek üzere Selim'e yaklaşır. Derviş, Osmanlı ordusunun Kahire'yi alacağı tarihi öngörür ve kutsal kentler Mekke ile Medine'nin emiri olacağını bildirir. Her şey Dülük Baba'nın öngördüğü üzere sonuçlanınca, utkulu sultan dervişi onurlandırmak üzere Ayntab'a geri dönecek, ancak öldüğünü öğrenecektir.[91] İstanbul'a doğru yeniden yola çıkmadan önce Selim, gömütü üzerine yüksekliğiyle göz alan bir türbe yaptırdı.

Osmanlı yayılmasına yöreden bir dervişin yardımcı olma izleği başka öykülerde de görülüyor. Bunların en bilineni, Samlı derviş şeyhi hakkında olanıdır (yukarıda sözü edilen medreseyi kuran da aynı kişidir). Birkaç değişik biçimde anlatılan, Selim'le şeyh Muhiddin b. Abdurrahman Erzincanî'nin karşılaşmalarının tümü, şeyhin sultan ve adamlarına sunduğu kuru üzüm çubuklarıyla gösterdiği mucizeler üzerine kuruludur: Mucizeler, tek bir çubuktan çok sayıda insanın doymasından tutun da, Osmanlı ve Memluk orduları arasında geçen Merc-i Dabık Savaşı'nın en can alıcı anında ortaya koca bir üzüm bağı ve budamak için bağ bıçaklarının çıkmasına dek uzanır. Birdenbire ortaya çıkıveren bağ ve bağ bıçakları, Memluk askerleri arasında korku ve kaçışmaya neden olurken Osmanlı ordusunu yengiye ulaştırır.[92]

Ne Dülük Baba hakkındaki öykülerin, ne de Davud Ejder ile Sam köyünün şeyhi hakkındaki öykülerin ille "doğru" olması gerekmez. Bu öyküler, halk söylencelerinde bulunabileceği gibi, ünlü sufi bilginlerin anlattığı menkıbelerde de bulunabilecek sınamalar, mucizeler ve sıradan insan inancından oluşan, çoğunluğun paylaştığı bir anlatı repertuvarına dayanmakta. Bir yörenin yerel mitolojisinde yer alan ögelerin özgül bileşimi, yörenin kaygı duyduğu konulara dikkatimizi çekebilir. Gördüğümüz gibi, savaş sonucu ele geçirilme Ayntablı ermişlerin ve dervişlerin anlatılarında çoğunlukla yaşamsal bir olaydır. Güçler arası rekabete bunca sık konu olmuş bir kent için şaşılacak bir yanı yok bunun. Ermiş öykülerinin geçmişi anlatmakta sıkça başvurulan bir strateji olmasının bir nedeni, ele geçirilmekle uğranan toplumsal felaketlerin yerel ermiş söylenceleriyle yumuşatılıp güç dengesini yeniden yöre halkından yana düzeltmesiydi. Bu öyküler, Ayntab halkı için o daha büyük dünyada yer edinmenin ve denetimleri dışındaki olayların oyuncuları durumuna gelmenin bir aracıy-

dı –yani, ele geçirilişle yerel özerklik arasındaki gergin geçişe yardımcı oluyorlardı. Söylenceler, İslam yayılması sırasında şehit düşen Müslümanları ve Osmanlı yayılması sırasında mucize gösteren dervişleri koruyucu rolünde göstermekle, o yerin geçmişten geleceğe sürekliliğini ve savunmasını ayakta tutmuş oluyorlardı.

Ama bu öykülerde bir başka izlek daha dikkati çekiyor: Yaşayanların türbeler inşa ettirip bakımlı tutarak kutsal ölülere barınak sağlama sorumlulukları.[93] Süreç iki yönlü işliyordu: Eğer ermişler korunmazlarsa, koruma görevlerini yerine getiremezlerdi. Kuşkusuz bu öyküler öğretici bir amaç da taşıyordu: Durmadan hayır işi yapmanın örneklerini veriyorlardı. Öykülerden bazıları, Ayntab ve halkının hükümdarların korumasına nail olacak denli değerli olduğunu öne sürüyordu. Gerçekten de, gerek Memluk, gerekse Osmanlı sultanlarının yerel zaviyelere katkıda bulundukları doğrudur; bu tür kurumların sancak topraklarında kalıcı, yol üstü konaklama yerleri olarak ayakta kalmasını sağlayan bu yardımlardı. Selim'in, Samlı şeyhin ve Dülük Baba Türbesi'nin öyküleri aslında gerçek kırıntıları içeriyordu. Sefer sırasında, yürüyüş yolu üzerinde mola verdikleri kentlerde, sultanlar genel olarak, aralarında din önderleri de olmak üzere, yörenin önde gelenleriyle buluşur ve kaleler, kent surları, camiler, ermiş türbeleri gibi yerel kamu yapılarının onarımı, bakımı ve yaratılmasına ödenek ayırırlardı. Dolayısıyla, Selim'in Sam şeyhi ile buluşup Memluklarla yakında beklenen kapışma için şeyhin hayır duasını almış olması olasılık dışı değil.[94] Öyle ya da böyle, saltanatının bir aşamasında sultan, Sam köyüne bütün vergilerden bağışıklık tanıdı ve köyün vergi gelirini şeyhe ve soyundan gelenlere bağışladı.[95] 1548'de tamamlanan yeni medrese, ilkokul ve ticaret yapısının inşaatını şeyh ve ailesinin üstlenebilmesi, hiç kuşku yok ki, kendilerine bağışlanan bu vergi gelirinden dolayıydı. Dülük Baba Türbesi'ne gelince, var olan kutsal yerin onarımını ya da büyütülmesini Selim buyurmuş olabilirse de, Dülük Baba Zaviyesi'ne birkaç mezra ve köyün vergi getirilerini vakfederek zaviyenin parasal bakımdan kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan, Selim'in oğlu Süleyman'dı.[96]

Dönemin hükümdarları, sufiler ve ermişlerin türbeleriyle göze çarpacak denli ilgiliydiler. Bunun nedeni bir ölçüde, siyasal yasallık kazanmalarının aracı olarak bu kişilerin geleneksel önem taşımalarıydı. Bu nedenle, hükümdarların hayır işleri genellikle ele geçirilme zamanına rastlıyordu ve bunlar yörenin ölmüş ve

yaşayan önemli kişilerine bağışlanan armağanlar aracılığıyla yöre halkının gönlünü almaya yönelik eylemler olarak düşünülebilirdi. Yeni ele geçirdiği topraklara karşı Selim'in yaptığı hoşluklardan biri, Şam'da gömülü olan 13. yüzyılın büyük sufi düşünürlerinden İbn al-Arabi'nin türbesinin onarılmasıydı. Selim'in oğlu ve ardılı Süleyman, Bağdat'ı Safevilerden 1535'te alınca, mucize sonucu, ünlü 8. yüzyıl hukukçusu ve Osmanlıların bağlı olduğu hukuk okulunun kurucusu Ebu Hanife'nin boşlanmış türbesini "keşfediverip" onartacaktı. Konstantiniyye'nin 1453'te Osmanlılarca alınması da, Peygamber'in yoldaşı ve sancaktarı Eyyüb'ün gömüldüğü söylenen yerin mucize sonucu bulunmasıyla kutsanmıştı (Eyyüb, bugün hâlâ İstanbul'da önemli bir ziyaret yeri olmayı sürdürüyor).

Ermişler ve mucize gösterenler hükümdarlarda koruma isteği uyandırırken, Ayntab'ın camilerininki gibi türbelerin öyküleri de *yerel* girişimi devinime geçirmekte önemliydi. Bunlar arasında, sıradan bir katırcı, bir ermişin belirsizlikten aydınlığa çıkmasının nedeni olabilirdi; tıpkı, bir marangozun kentin en büyük semtlerinden birinin odak noktası olacak bir cami yaptırması gibi. Egemenlerin yatırımlarının seyrek ve sınırlı olduğu bir yerde yerel girişimcilik oldukça önemliydi. Gördüğümüz üzere, Ayntab'ın ne yerleşik soylu bir koruyucusu vardı, ne de kendisine seçkin kent konumu kazandıracak bir ulu camii. Ayrıca, Hz. İbrahim'in doğum yeri olmasının yanı sıra Eyyüb'ün yolculuklarında durakladığı iddia edilen komşu kent Ruha'nınkine (Urfa) benzer, büyük (ve belki de kârlı) bir ziyaret yerine de sahip değildi.

Yöreden kişilerin yaptığı yerel hayır işleri canlı bir kentin hem görünümünü, hem de yararlı yapılarını ayakta tutmak bakımından gerekliydi. Her ne kadar Ayntab, kalesi dışında görkemli anıtlardan yoksun olsa da, insan kaynakları bereketliydi; yalnızca önemli tüccarlar, bilginler ve din önderleri yönünden değil, kent uygarlığının altyapısını sürdürmekte üstlerine düşeni yapan sayısız sıradan insan bakımından da. Öyle görünüyor ki, Ayntab ve art bölgesinde yöre kurumlarına bağışta bulunmak güçlü bir görenek durumundaydı. Mahkeme tutanaklarımızın bildirdiğine göre, 1541 Haziran ayında, Ayşe adında biri, Kürtüncü mahallesindeki evinin bir payını yakınındaki camiye bağışlarken, Hacer köyünden Köse Bayram ise köyünün camiine bir ev vakfetti.[97] Benzer biçimde, yirmi otuz yıl sonrasının ve sonraki yüzyılların mahkeme tutanakları böylesi bağış-

larla dolup taşıyor. Örneğin, Boyacı Camii'ne bağışta bulunan çok sayıda kişi arasında, 1596'da iki parça ekilebilir toprağının gelirini caminin giderlerini karşılamaya vakfeden Nizipli Bekir vardı, 1650'de seksen koyunluk sürüsünün getirisini cami için susam yağı alınmasına vakfeden kentli Ayşe vardı ve bir de 1909'da caminin yakınındaki bir dükkânın gelirini caminin genel giderlerini karşılamaya vakfeden üç Mısırzade kardeş vardı.[98]

Bugün Gazianteplıler hâlâ, Gaziantep'in kendi yöresine yatırım yapan insanların kenti olduğunu ve devlet desteğine muhtaç olmak istemediklerini sıkça ileri sürerler. Bu yerleşmiş görenek, hiç değilse, bir yanıyla tarihsel bir zorunluluktan doğmuş görünüyor.

2

Ayntablılar ve Dünyaları

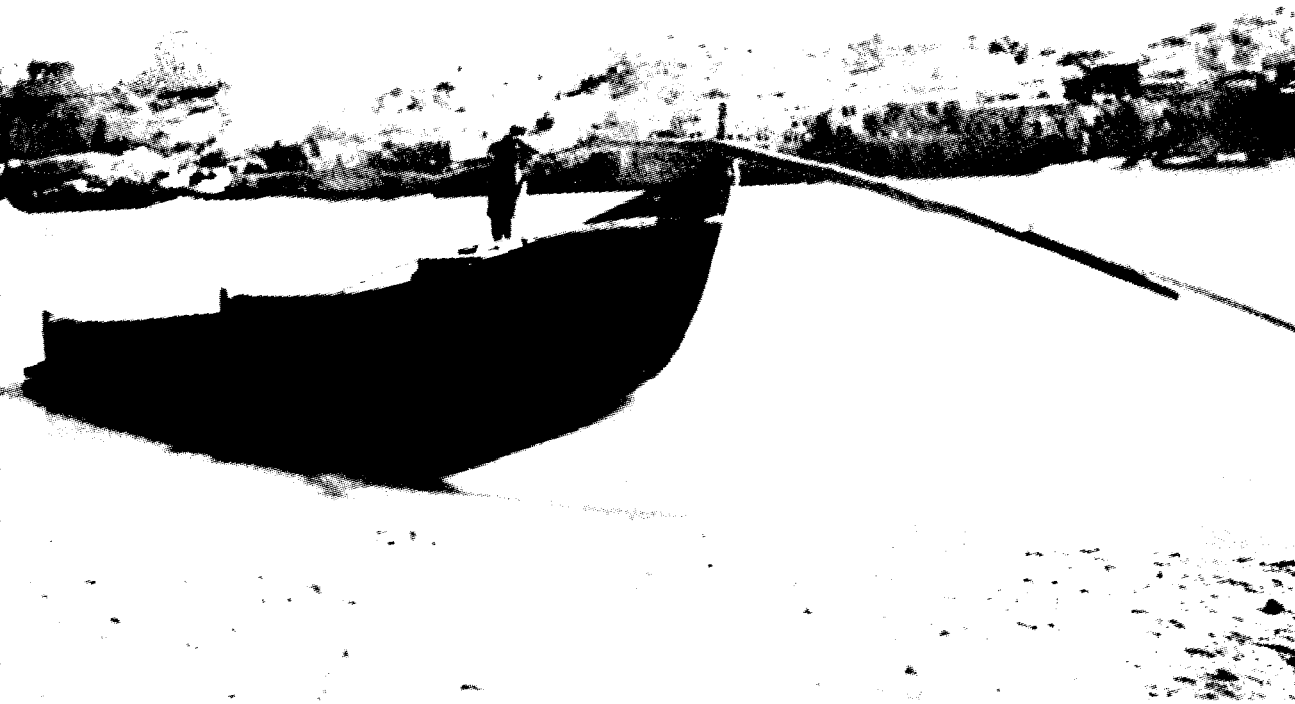
Ayntab'ı tarihsel zaman ve mekânda yerli yerine oturttuktan sonra, şimdi gözümüzü sancakta yaşayan insanlara ve içinde yaşadıkları çeşitli topluluklara çevirerek çizdiğimiz resmi bu bölümde geliştiriyoruz. Ayntab halkını kentin mahalleleri arasında olduğu denli, köy ile kent arasında gidip gelirken izliyoruz. 1. bölümde sorduğumuz, yöre halkının kendisini dünyada nasıl bir yere oturttuğuna ilişkin sorunun arkasını getirerek, bu bölümde Ayntab Sancağı'nın bir Ayntab insanı yaratıp yaratmadığını soruyoruz; bir başka deyişle, sancak sınırlarının, o sınırlar içinde yaşayanların kafasında gerçek bir varlığı tanımlayıp tanımlamadığını araştırıyoruz. Daha sonra bu bölüm, Ayntab'ın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu büyük bölgenin bir ucundan diğer ucuna karşılıklı insan, hayvan ve mal akışına eğiliyor: Burada ilgi alanımız insanların yaşamını ocağından, mahallesinden ötelere taşıran çeşitli istek ve gereksinimlerdir. Ayrıca, toplumsal ve iktisadi uzamda ilişki kurmaya olanak sağlayan -gerek yasal olana, gerek suça ilişkin- iletişim altyapılarını da inceliyoruz. Son olarak, bireylerin daha uzun yolculukları göze almasına yol açarak bölgelerinden çok uzaklara taşıyan iki gücü -sa-

vaş ve hac- ele alıyoruz. Bu bölümün tümü boyunca, Ayntab'daki yeni Osmanlı varlığının toplulukların aldığı biçimi ve iletişimin doğasını nasıl etkilediğini anlamaya çalışıyoruz.

Sancağın Panoraması

On altıncı yüzyılın Ayntab'ı derli toplu bir ildi. Sancak sınırları içinde hiçbir köy Ayntab kentinden yürüyerek iki günden uzun çekmiyordu; çoğu köy çok daha yakındı. Sancağın kırsal kesim nüfusu, -üç beş haneli küçük köylerden, Hiyam ve Keret gibi toplam nüfusu 2000'i bulan ikiz köylere dek- irili ufaklı 225 köy arasında paylaşılmıştı.[1] Kestirilebileceği gibi, sancağın en büyük -ve kuşkusuz en eski- köyleri akarsu boylarına, pınar yakınlarına, asker, kervan, hacılar ve daha başkalarının gidip geldiği ana yol üzerlerine yerleşmişti.[2] Tüm sancağın dizgesel olarak yazıldığı 1543 tarihli tapu sayımına göre, Ayntab'ın köy nüfusu, 36.000'i bulan toplam sancak nüfusunun dörtte üçünden biraz azdı.[3]

Sancak merkezi, 1543 sayımına göre, büyük olasılıkla 9000 ila 10.000 arasında değişen nüfusuyla oldukça büyük bir kentti.[4] Bu sayıların ne anlama geldiğini kavrayabilmek için, kenti karşılaştırmalı bir bağlamda ele alalım. Ayntab, Anadolu'nun 16. yüzyıl ortalarında nüfusu büyük olasılıkla 13.000 ila 20.000 arasında olan Bursa, Ankara ve Kayseri gibi kuruluşu eskiye dayanan kent merkezlerinden hemen sonra geliyordu.[5] Halep dışında ve belki bir de doğusundaki bir başka kent merkezi Ruha (Urfa) dışta kalmak üzere Ayntab, güneydoğu Anadolu ve kuzey Suriye'yi içine alan bölgenin en büyük kentiydi.[6] Ayntab'a en yakın komşu il merkezi Bire, Ayntab'dan çok daha küçük bir kent (üçte biri büyüklüğünde) olmasına karşın Fırat'ın doğal geçit verdiği bir yerde kurulmuş olması nedeniyle stratejik önemdeydi; Bire iskele resimlerinden önemli gelir sağlıyordu (bkz. Resim 4).[7] Ayntab'ın bağlı olduğu eyaletin sözde başkenti Maraş'a gelince, Ayntab'dan çok daha küçük bir kentti, ama daha hızlı büyüyerek 1560'larda Ayntab'ın nüfusunu yakalamasının ardında büyük olasılıkla Dulkadırlı Eyaleti'nin başkenti olması yatsa gerek.[8] Bölgenin tartışmasız en büyük kenti Halep'in nüfusu, bu araştırmanın kapsadığı yıllarda 60.000 dolayındaydı.[9] Aynı dönemde, Halep'in güneyindeki büyük kent Şam'da 45-50 bin kişi otururken,[10] Kudüs Ayntab'a göre biraz daha küçüktü.[11]



Resim 4. Birecik'te Fırat'ı Geçiş, 1955. Eski Bire Kalesi'nin kalıntıları solda görülmekte. Belki, 16. yüzyılda taşımacılık yine böyle sırıklı teknelerle yapılıyordu. Fotoğraf: Josephine Powell. Josephine Powell'in izniyle.

Her ne kadar Ayntab kenti 1540'larda hızlı büyümüyorduysa da, zamanla hız kazanacak ve 1574'e gelindiğinde, 14.000 ila 14.500 arasında bir nüfusa ulaşacaktı.[12]

Şimdi bir uyarının tam sırası: Tüm bu sayılar, Osmanlı rejiminin vergi ödeyen hane tanımına dayanarak yapılmış çok kaba kestirimlerdir. Bu tanımın dışında kalmış olabilecek belirsiz sayıda hane arasında, başında bedensel engelli bulunan haneler ile imamlık, papazlık ve hahamlık gibi vergi bağışıklığı tanınan devlet hizmetlerinde görevli bireylerin başında bulunduğu haneler sayılabilir. Dahası, tapu sayım-

larında hane sahibi olmayan kölelerin, kapı halkının ve kısa süreli konukların sayılmaması, böylesi grupların sayısının çokça olduğu kentlerin nüfusunu kestirmeyi özellikle zorlaştırıyor. Bu nedenle, yukarıdaki kestirimler gerçekte olduğundan daha düşük olabileceği gibi, Halep ve Şam gibi büyük kentler için yapılan kestirimlerde yanılgı payı iyice yüksek olabilir. Nüfus kestirimleri yaparken aşılması gereken bir başka engel, vergi ödeyen hane sayılarını karşılaştırmaktaki zorluktur; çünkü, tapu sayımları ayrı ayrı yıllarda yapılmıştır ve kimi zaman sayımlarda ayrı kategoriler kullanılmıştır. Örneğin bazı sayımlarda bekâr sayısı belirtilmişken, bazılarında belirtilmemiştir; yetişkin erkeklerin sayımındaki bu değişkenlik, hane büyüklüklerini kestirmekteki başlıca sorunlardan biridir. Araştırmacıların, tutarsız vergi verilerinden nüfus kestirimlerine ulaşmanın sorunlarına yaklaşımlarında farklılıklar olmasına şaşmamak gerek.[13] Osmanlı görevlilerine gelince, onlar nüfusun nasıl öngörüleceğinden çok, vergi gelirlerinin nasıl öngörüleceğiyle ilgiliydi. Bizce "tutarsızlıklar"a yol açan neden, onların gözünde büyük olasılıkla erdemdi: Vergi değerlendirmelerinde yerel uygulamayı hesaba katma çabasındaydılar. Gerçekten, hiç araştırılmamış bir konu olan tapu sayımlarındaki bu tutarsızlıkların kendisinde, yörenin toplum yapısına ve yöredeki tarım uygulamasına ilişkin öğrenebileceğimiz çok şey gizli.

Başlangıçta yönetsel bakımdan bağlandığı merkezlerin sürekli değişmesine karşın, Ayntab Sancağı'nın sınırları ve yönetim bölgeleri aşağı yukarı aynı kaldı (bkz. Harita 3).[14] İl üç nahiyeye bölünmüştü. Kuzeydoğuda Ayntab Nahiyesi bulunuyordu; bu adı alması, il merkezi olan Ayntab kentinin nahiye sınırları içinde kalmasındandı. Diğer nahiyeler, güneyde Telbaşer ve doğudaki Nehrülcevaz'dı.[15] Köylerinin sayısı ve büyüklüğü bakımından karşılaştırıldıklarında, Ayntab ve Telbaşer atbaşı giderken, alanı en küçük Nehrülcevaz en az sayıda köye sahip olsa da, (ikiz köyler Hiyam ve Keret de içinde olmak üzere) en büyük köyler bu nahiyede bulunuyordu. İlin coğrafi yüzeyi, doğu ve güneydoğusundaki bereketli Fırat vadisinden, batı ve kuzeydoğusundaki yeşil dağ platolarına doğru gittikçe yükselerek dalgalanan arazi arasında salınıyordu. Ayntab kenti bu yaylaların ortasında, 800 metre yükseklikte, her yere eşit uzaklıkta bir konumda bulunuyordu. Gerek doğa, gerek insan coğrafyasına ilişkin nedenler Ayntab Sancağı'nı Dulkadırlı Beylerbeyliği'yle birleştirebilse de, sancağı diğer Dulkadırlı sancaklarına bağlayan ortak özellik Ayntab Nahiyesi'nin yaylalarıydı. Bu tür

yer yüzeyi, tarım ve küçük baş hayvancılıktan oluşan karma iktisada elverişliydi;[16] dolayısıyla sancağın üç nahiyesinden yalnızca Ayntab'ın, oymak birliklerine, en başta da Dulkadırlı birliğine bağlı kişilerin oturduğu köyler içermesi şaşırtıcı değil.[17]

Araştırmamıza konu olan dönemin sayım defterleri, Ayntab ilinin 225 köyünden başka, 256 dolayında mezranın dökümünü veriyor. Daha önce gördüğümüz gibi, mezralar kimsenin oturmadığı, ama talebe göre gerektikçe ekilen ya da boş bırakılan, tarım üretimine dönük alanlardı. Buna dikkat çekici bir örnek, 1516'da Osmanlılarla Memlukların kapıştığı Merc-i Dabık savaş alanının 1520 yılına gelindiğinde üretken bir mezra olarak yararlı duruma getirilmiş olmasıydı.[18] Bu tür yedek tarım toprağının yararlı duruma getirilmesinin, gerilemişken şimdi yeniden hızlanmakta olduğunu, ara sıra -örneğin Gölviran, Seksen Harabe, Boğazviran gibi bazı mezra adlarıyla- bir köy adı anıştırıyor; Karacaviran, 1543 tapu sayımında mezralıktan çıkarılıp köy konumuna getirilmişti.[19] (Toprak kullanımında görülen bu değişken örüntünün, aynı dönemde Halep'te de görüldüğü belgeyle tanıtlanmıştır.)[20] 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları, kişilere bağışlanan mezra ekip biçme haklarıyla dolu; bu tür bir işleme hakkı bağışında, Barmeluca mezrasının, "gidip mezra toprağını iyileştirip ekip biçmesi için"[21] köylü Mehmed'e ayrıldığı belirtiliyor. Mezralar çok sayıda bağ ve bahçeyi içine alacak büyüklükte olabilirdi; o denli ki, öngörülen vergi getirisini paylaşmayı üstlenenlerin sayısının sekizi bulduğu olurdu.[22] Köy başına mezra sayısı oranının en düşük olduğu nahiye Telbaşer, en yüksek olduğu nahiye ise Nehrülcevaz'dı. Nehrülcevaz'da, daha geniş toprakları işleyen az sayıda büyük köy yerleşimleri örüntüsü ağır basmış görünüyor.[23] Bu araştırmanın eğildiği yıllarda mezraların genişlemesi, bir önceki bölümde sözü edilen, iktisadi toparlanmanın belirtisidir: Osmanlı'nın bölgede güçlenen denetimi altında ticaret ve güvenlik geliştikçe ve Akdeniz bölgesi bütün olarak bir gönenç dönemi yaşadıkça kırsal alan nüfusu çoğalıyordu.

Ayntab'ın köyleri kimliksiz bir kırsal birimler yığını olarak düşünülmemeli. Büyükçe köylerin çoğu, kökeni tarihin derinliklerinde yerleşimlerdi; bölgede insan yerleşimlerinin çok eskiye dayandığı düşünülünce, yerleşime en uygun yerler yüzyıllar önceden belirlenmişti. En yakın tarihsel -Roma, Bizans, Ermeni, Haçlı, Eyyubi/Memluk- yerleşim katmanları bazı 16. yüzyıl köylerinin adlarında kendini göste-

riyordu: Bunlar arasında Yunanca ve Latince adlar ile Hıristiyan manastırlarının adları yanında Arapça ve Türkçe adlar da vardı. Yerleşimlerin köklerinin çok eskilere dayanması, bölgeye benek benek serpilmiş çok sayıda höyüğün -üstlerinde oturmuş binlerce yıllık uygarlıkların yığdığı tepelerin- ortaya çıkmasına neden olmuştu. Çoğu höyük ya surlarla çevriliydi; ya da, geçmişlerinin çeşitli zamanlarında surlarla çevrilmişti. Savunma olanakları dolayısıyla uzun zaman aralıkları boyunca hiç boş kalmamış olan Halep ve Ayntab kaleleri daha büyükçe höyüklerin örnekleriydi. 1540 yılında ne büyücek sayılan, ne de özel önem taşıyan kimi köyler, geçmişte daha önemli ve çoğu kez daha kent görünümlü olmuşlardı; örneğin, bir zamanların Haçlı direniş noktalarından ve Haçlılarla Müslümanlar arasında savaşların geçtiği yerlerden olan Telbaşer, 1540 yılında orta büyüklükte bir köyden başka bir şey değildi.[24] Ancak 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Telbaşer kadılık durumuna getirilecekti. Bu yükseltme, yalnızca Telbaşer'in önemini yeniden kazandığına tanıklık etmekle kalmıyor, insan eylemleri yöre coğrafyasını yeniden biçimlendirdikçe daha önemli roller üstlenecek birçok eski yerleşimin içindeki saklı güce de tanıklık ediyordu.

Bir başka deyişle, bu eskice köyler kimlik ve tarihe sahipti. Büyük köylerden Mervana'daki kutsal ağaç, nedensiz, acımasız bir şiddet gösterisi sonucu yok edildiğinde, mahkeme ağacın turistik ününe değinen bir ifadeyi tutanaklara geçirdi: "Köyün içindeki doğal pınar her yeri gören bir konumdadır (*manzaragâh*). Pınarın kaynadığı yerde büyük bir ağaç vardır. Ta eski zamanlardan beri gelip geçen yolcular, anılan ağacın gölgesinden yararlanagelmiştir. Bugüne kadar hiç kimse ağacın ne bir dalını kesmiş, ne bir sürgününü koparmıştır."[25] Çoğunluğu okuma yazma bilmeyen bir çevrede, Telbaşer ve Mervana gibi eski köylerin öyküleri, halk arasında yaygın söylencelerde korunup gelmişti. Ermişler ve savaşçılar Ayntab kentinin söylenceyle karışık geçmişinde nasıl ortaya çıkıyorlarsa, bu söylencelerde de beliriyorlardı. Bölgedeki hisar ve kalelerle ilgili öykülerde, özellikle Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, damadı, Sünni İslamın dördüncü ve Şii İslamın birinci halifesi Ali öne çıkıyordu. İslam dininin siyasal tarihinde Ali'nin karmaşık konumuna bilginlerin bakışı, halk arasında ona yiğit bir savaşçı, "Allah'ın Aslanı"[26] olarak duyulan yaygın sevgiyi çoğu zaman gölgeler. Ali'nin, atı Düldül ile kırsal hisarların bedenlerine tırmanışından kalan nal izleri günümüz Gaziantep'inde hâlâ turistlere gösterilmekte.

Kırsal alan anlatılarını "kent" anlatılarından ayıran önemli bir yan, kadınların daha çok görülmeleridir. Bu özellik, kırsal çevrelerde kadının oynamaya eğilimli olduğu daha göz önünde rollerin yansıması olabilir ya da köy kadınlarının öykü anlatmada kentli bacılarından daha önde gitme eğilimini yansıtabilir. Böyle öykülerden biri, Said bin Ebi Vakkaş'ın kız kardeşi (kimi anlatılarda kızı) Ayşe Fatma'nın öyküsüdür: Peygamber'in beş yoldaşından biri olan Said, söylenceye göre, Ayntab'ın alınışı sırasında şehit düştü ve mezarı kenti koruyan inanç bedenlerini oluşturdu. Said'in vurulduğu dövüşte, ölsün diye Ayşe Fatma'nın üzerine atılan koca kaya yarılıp ona gömüt oldu. Koca kayanın yakınlarında yetişen ve yöre kadınlarınca kına yerine kullanılan otların, Ayşe Fatma'nın kayaya gömüldüğü sırada birazı dışta kalan saçının diplerinden fışkırdığına inanılır. Ayntab tarihi yazarı Cemil Cahit Güzelbey'in saptadığı söylenceye göre, art arda üç Cuma kayadaki bir yarıktan geçirilen krup hastası çocuklar sağlıklarına kavuşurlar.[27] Taşıdığı sağaltım gücü bakımından Ayşe Fatma'nın mezarı eşsiz değildi; çünkü, Ayntab tarihinden söylenceler yalnızca bedensel sayrılıkları sağaltmakla kalmaz, evlenemeyenlerin ve çocuğu olmayanların da derdine deva olur.[28] Kutsal yerlerin yaşam sorunlarına çözümler getirme yetisi, Yasser Tabbaa'nın 1. bölümde alıntılanan gözlemine bir ek boyut daha katıyor: Kutsal coğrafya yöresel kimlik ve yöreye bağlılık geliştirebilir. Burada Ayşe Fatma'nın öyküsünü anlatmakla amaçlanan, 1540 yılında da, tıpkı bugün Güzelbey'e anlatıldığı gibi anlatıldığını ileri sürmek değil (gerçi kökeninin çok eskiye dayandığı kuşkusuz), tersine yöre yüzeyinde tarihi canlı tutmaya köylülerin de katıldığını ve bunu kendi toplumsal dünyalarını yansıtır biçimde ve o dünyayla uyumlu biçimde canlandırdıklarını vurgulamak.

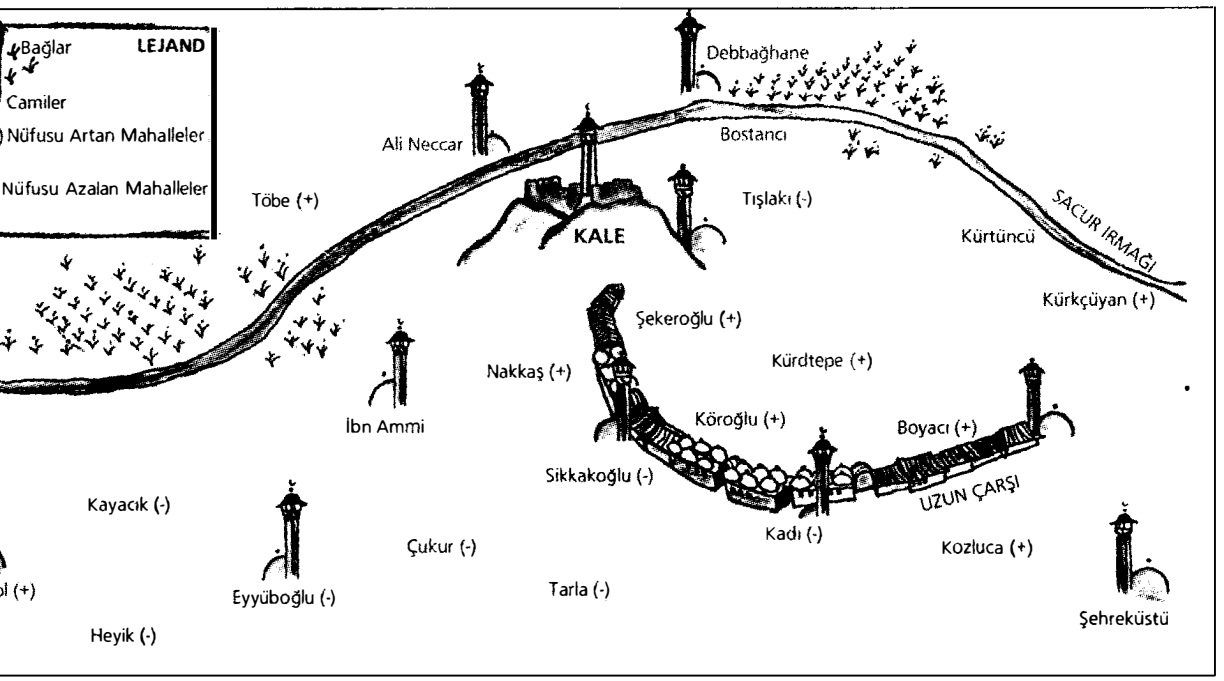
Çevresindeki kırsal alanın tersine, Ayntab kentinin nüfusu 1540 yılında neredeyse hiç büyümüyordu.[29] Kentin yavaş, köylerin hızlı büyümesinin 1536 ve 1543 sayımları arasındaki yıllarda el ele yürümesi, zor zamanlarda kente sığınmış köylülerin köylerine döndüğünü ve kimi kentlilerin kırsal alanda daha büyük olanaklar gördüğünü düşündürüyor.[30] 1540 yılı dolayında kent sakinlerinden bazılarını kentten ayrılmaya iten, belki de hızla artan vergi yüküydü; gerçi, köylerde de bazı tarım vergilerinde artış görülmüyor değildi.[31] Bu toprağa dönüş, özellikle büyük Suriye'de çok göze çarpan bir olgu olmuş olabilir; çünkü, Halep

ve Şam 16. yüzyıl ortalarının nüfus kaybeden büyük Osmanlı kentleri arasında olağandışı olanlarıydı. Bir başka deyişle, 1. bölümde sözü edilen siyasal kapışma, kırsal art bölgeyi geçici olarak boşaltan sığınmacıların bölgenin kent yerleşimlerine yığılması yüzünden Suriye'ye özellikle pahalıya patlamış olabilir.[32]

Her ne kadar 1540 yılında Ayntab'a dışarıdan yeni insanlar akmıyorduysa da, insanlar kentin yirmi dokuz mahallesi arasında, bir mahalleden diğerine taşınıyordu: Kimi mahallelerin nüfusu artıyor, kimilerinin azalıyor, kimilerinin ki de yerinde sayıyordu (bkz. Harita 4). Ayntab'ın, her biri bir cami çevresinde yerleşmiş en büyük mahalleleri, kentin en eski mahalleleri arasındaydı ve kale ile kentin atardamarı olan ana caddesi Uzun Çarşı'nın çevresinde gruplaşma eğilimindeydi.[33] Diğer mahalleler kalenin güneyine doğru yayılmışlardı. Kent nüfusu geleneksel olarak kale etekleriyle, kalenin kuzeyinden geçen Sacur ırmağının doğal sınırı içine korunmalı biçimde yerleşmişti. 1536 ile 1543 sayım yılları arasında Ayntab'ın mahalleleri arasında görülen göçte en çarpıcı olan, kentin hızla dışa doğru yayılmasıdır. En hızlı büyüyen mahalleler - Akyol, Töbe ve Boyacı- sırasıyla kentin batı, kuzey ve doğu kıyılarında yer alırken, nüfusu azalan mahalleler güneydekilerdi. Kentin ticari ve kültürel yüreğinin attığı kale çevresindeki alan hâlâ kalabalıktı; ama nüfus çekirdek kent alanını doldurmak üzere yayıldıkça, bu bölgede eski mahalleler bölünerek yenileri meydana geliyordu. Yayılan mahalleler kendini buldukça, Kürtüncü mahallesinde olduğu gibi, mahalle kendi camiini yaptırmak üzere bağışta bulunarak bir araya geliyordu.[34]

Burada iki etmen belirleyici olmuştu: Biri artan güvenlik, diğeri gelişen iktisadiyat. Her ikisi de, büyük ölçüde Osmanlı üstbeyliğinin sağladığı yararlardı. Artık, geçmişin çok sayıdaki kuşatmaları sırasında kent nüfusuna korunak sağlamış kalenin kanadının altından uzaklaşabilecek denli güven vardı. Önceleri eski mahallelerin dışına çıkmaktaki gönülsüzlükte, büyük olasılıkla sığınak görevi yapan büyük camilerin de payı vardı. Artık halk açıkça genişlik istiyordu ve bu yönde uğraşmaktan da çekinmiyordu. Kent içinde yeni nüfus dağılım vektörlerinin de anıştırdığı üzere artık Ayntablılar, çok sayıda bağ, meyve ve sebze bahçesine can veren Sacur'un yamaçlarındaki yeşil alanlardan daha çok yararlanabiliyorlardı.

Kentin mahalleleri arasındaki devingenlik ayrıca, Ayntab kentiyle art bölgesi arasında artan alışveriş olanakları yanında, Ayntab'ın içinde yer aldığı daha



Harita 4. Ayntab Kenti ve Mahalleleri, 1536-1543.

büyük bölgedeki kent merkezleriyle de artan alışveriş olanaklarını yansıtıyordu. En hızlı büyüyen mahallelerin, kente girip çıkan ana yolların üzerinde yer alması rastlantı değil: Akyol mahallesi, Halep yolu üzerinde; Töbe mahallesi, Maraş yolu üzerinde ve Boyacı mahallesi doğuda Fırat'a ve ötesine uzanan yol üzerinde bulunuyordu. Kırsal alan nüfusunun artması gibi, Ayntab'ın kent içi nüfusunun yer değiştirmesi de, 1. bölümde betimlenen varsıllıktan daha çok pay almaya çalışması nedeniyle sancağın gittikçe dışa doğru yöneldiğini akla getiriyor.

Mahkeme tutanaklarını tapu sayımlarıyla birlikte yorumlayınca, kentsel büyümenin uzam dinamiğinin Ayntab'ın önde gelen aileleri arasındaki güç dinamiğini ya da daha kesin söylemek gerekirse, değişen konumlarını yansıttığını gözlüyoruz. 1540 yılında, Ayntab'da üç önde gelen aile vardı: Her aile, sülalenin kurucusunun yaptığı işten kaynaklandığı sanılan Sikkak, Boyacı ve Demirci adıyla anılıyordu.[35] Demirciler, kent siyasetinde diğer iki aileye göre -belki de bir şeyh soyundan geldikleri için- daha az ağırlıklıydılar. Ayntab ilinin en büyük iki zaviyesinden biri, bu ailenin adını taşıyordu.[36] Oysa, Sikkak ve Boyacı ailelerinin o sıra-

daki başları, devlet adına vergi toplama (iltizam) işine girmişlerdi ve ticarette önemli roller oynuyorlardı. Önümüzdeki bölümlerde bu ailelerle sıkça karşılaşacağız. Şimdilik, şu kadarını söylemekle yetinelim: Mahkeme tutanaklarından ve bir ölçüde tapu sayımlarından edinilen izlenime göre, Sikkak ailesi en parlak çağını Memluk ve Dulkadırlı rejimlerinde yaşamışken; Boyacı ailesi, ailenin o sıradaki başı Seyyid Ahmed'in kişiliği sayesinde, Osmanlı rejiminin sunduğu olanaklardan yararlanmayı becerdi. Her ne kadar adı söylence nedeniyle Kadı Kemaleddin Camii'yle ve dolayısıyla caminin adını verdiği küçülmekte olan mahalleyle ilişkilendirilse de, Boyacıların kentin doğu kıyısında kendi mahalleleri vardı. Kentin merkezinde Sikkak ailesinin adıyla anılan mahallenin tersine, kentin doğusundaki bu mahalle hızla büyüyordu. 1543 yılına gelindiğinde hâlâ kentin en büyük iki mahallesinden biri olmasına karşın, Sikkakoğlu mahallesi nüfus yitiriyordu. 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Sikkak mahallesi ortadan kalkacakken, Boyacı mahallesinin bugün hâlâ var olması belki de rastlantı değil.[37] Kentin doğu kıyısındaki nüfus artışını çok çeşitli etken açıklayabilir kuşkusuz: geniş alan bulunması, Sacur'a yakınlığı, kente artan giriş çıkışların sağladığı olanaklardan yararlanmaya elverişli bir yer olması... Ama koruyucusu geleceği parlak bir kimse olarak tanınmış bir mahallede oturmak olanağı da bir başka etken olmuş olamaz mı?

Yerel seçkinler bir ölçüde özerkliğe alışmışlardı ve kent içi mülklerin kullanımını etkileme alışkanlıkları, Ayntab halkı için zaman zaman sorun yaratıyordu. 1541 Haziran ayı ortasında mahkeme önüne gelen bir anlaşmazlık, bu seçkinlerin sahip çıktıkları Sacur boyunun değerli tarım toprakları üzerinde mülkiyet haklarını açığa vuruyor. Aralarında tanınmış din adamları, subaylar ve yöre tüccarları da bulunan on iki dolayında kişi, bu davada verdikleri ifadelerde, Mihaliye Medresesi'ne ait değirmenden, yasadışı olarak kendi tarlalarına su çevirdiklerini açıkça söylediler. Üstelik, mahkemede o açığa çıktı ki, daha öncelerde su haklarını düzenleyen yasaları çiğnemelerini önlemeyi amaçlayan başarısız girişimler olmuştu. Bu kez medreseye davayı kazandıran, Mihaliye'nin yöneticisinin İstanbul'a giderek, medresenin isteklerini destekleyen bir padişah fermanı getirmiş olmasıydı.[38] Ayntab Mahkemesi'nin o sıralar yetkesinin artırılmış olması, bu önemli kentsel kurumu koruma çabalarında küçümsenmeyecek bir etkendi.

Bey takımından çiftçilerin yasalara kulak asmayan tavrı, bir yanıyla kentin fiziksel gelişimi yönündeki toprağa el koyabileceklerini düşünmelerinden kaynaklanıyordu. Ayntab'ın kentsel altyapısı büyük ölçüde bu seçkinlerin yapıtıydı: 1557 tarihinde derlenen kamu vakıfları dökümüne göz atınca, kendi adlarına meydana getirdikleri hayır işlerinin toplamı on bir Cuma camii, altmışın üzerinde *mescid*, sekiz zaviye, iki medrese ve dört okulu (*buka*) tutan özel bireylerin sayısı insanı etkiliyor. Ayntab'da etkinlik gösteren bu vakıfların yalnızca bir avuç kadarı saltanatça destekleniyordu.[39] Ira Lapidus, Memluk rejiminin son yirmi otuz yılında "kentin fiziksel donanımının bakımına yatırım yükünün" büyükçe bir bölümünü üstlenerek "Memluk rejiminin artan ilgisizliği karşısında toplum ve din yaşamını ayakta tutmak" için Şam ve Halep'teki yerel tüccarların, şeyhlerin, hukuk bilginlerinin ve yargıçların nelere katlandıklarına dikkati çekmiş bulunuyor.[40] 1. bölümde gördüğümüz üzere, Şam ve Halep gibi kentleri iyi zamanlarda ayakta tutmuş bu türden saltanat himayesine Ayntab alışkın değildi; tersine, bu sorumluluğu yüzyıllardır yerine getirmiş olanlar Ayntab'ın ileri gelenleriydi. Ayntab'ın çoğu kurumunun bütçesi bir yanıyla böyle bireylerin kurumlara vakfettikleri kent mülklerinin gelirlerinden sağlanıyordu. Mihaliye Medresesi'ne geliri bağışlanmış olan değirmenin suyunu çaldıkları için şimdi mahkemeye düşenler, işte tam bu tür bireylerdi. Sanki "bu kent bizden sorulur" dercesine, kentlilik düşüncesiyle, yasalara karşı belirli bir umursamazlığın birleşiminden oluşan tavırları, Osmanlı rejiminin yıkmaya uğraştığı bir tavırdı. Bunu ileriki bölümlerde göreceğiz.

Ayntab Sancağı'nın İnsan Coğrafyası

1540 yılında Ayntab kentinde ve art bölgesindeki köylerde yaşayanlar kimlerdi? Bu soruyu yanıtlamak pek öyle kolay değil; neden derseniz, yanıtlamak için önce, 16. yüzyılda insanların içinde yer aldıkları toplumsal görünümü nasıl kavradıklarını, yani bireyler arasında ayrım yaparken hangi toplumsal sınıflandırmaları önemli saydıklarını ele almalıyız. Zorluk, değişik tarih belgelerinin değişik insan coğrafyaları ortaya koymasından kaynaklanıyor. Örneğin, tapu sayımları bize üç önemli sınıflandırma sağlar: Dinsel inanca (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi), oturulan çevreye (kentli, köylü, göçer) ve evli olup olmamaya göre yapılmış bir sınıflandırmadır bu. Ama, sayımlara yalnızca vergi alınanlar -bir yerde oturan yetiş-

kin erkekler- girdiği için, aralarında kadınlar, çocuklar, köleler ve konuklar olmak üzere nüfusun büyük bir bölümü dışta kalır. Üstelik, gerçekte daha akışkan, daha belirsiz ve dolayısıyla derli toplu sınıflandırmalara girmeyen topluluklara durağan bir kalıp geçiriliyordu. 4. bölümde, 16. yüzyıl Osmanlı toplumunun kendisini nasıl çeşitli yollarla tabakalara ayırdığı belli bir derinliğe dek araştırılacak. Talihimiz var ki, mahkeme tutanakları ayrımlar konusunda halkın söylediklerine ve kimi zaman toplumsal konuma, insan değerine ilişkin egemen düşünceleri sorgulayışına kulak misafiri olmamızı sağlıyor. Şimdilik tapu sayımlarındaki sınıflamalara bakmakla yetinelim ve Ayntab ilinin gündelik yaşamını ne denli yansıttıklarını araştıralım. İlkin dinsel kimliği inceleyeceğiz, ardından yerleşik olanla göçer arasındaki ayrımı ve önümüzdeki bölümde de kırsal ve kentsel ayrımını araştıracağız.

On altıncı yüzyılda bireyleri tanımlamanın en temel, en açık ve en yaygın yöntemlerinden biri din bağlarıydı. Müslüman olanla Müslüman olmayan arasındaki ayrım açıkça başta geliyordu, ama bu genel sınıflandırmaların hiçbiri kendi içinde türdeş değildi. Aşağıda Ayntab'ın Müslüman olmayan nüfusuna –ki, bunların neredeyse bütünü Hıristiyan Ermeniydi- ve bir de Müslüman kimliğinin yöre ölçeğinde gözlenebilen çeşitlerine eğileceğiz.

Ayntab'ın araştırmamıza konu olan dönemdeki nüfus yapısı, Müslüman olmayan nüfusunun azlığıyla çevre illerden ayrılıyordu. Müslüman olmayan nüfusu görece azdı ve tümüyle Hıristiyan Ermenilerden oluşuyordu. Bu yanıyla Ayntab, çevresindeki, özellikle doğusunda ve güneyindeki, nüfusu dinsel bakımdan daha çeşitli sancaklarla karşıtlık içindeydi: Doğu ve güneyindeki sancaklarda küçük Yahudi toplulukları ve daha büyük bir Hıristiyan nüfus bulunmaktaydı.[41] Ayntab'da Yahudi nüfusu yokmuş gibi görünüyor; bununla birlikte, büyük olasılıkla Halep'te oturmakta olan bir Yahudi banker (*sarraf*) kentin iktisadi ve yönetsel yaşamında önemli rol oynamaktaydı. Ayntab'ın Müslüman olmayan nüfusunun yapısını diğer bölgelerinkiyle karşılaştırmak amacıyla, Dulkadırlı ve Diyarbakır beylerbeyliklerinin dökümünün verildiği 1526 tarihli tapu sayımına başvuruyoruz. Dulkadırlı Beylerbeyliği'nin Müslüman olmayan nüfusu yüzde 4,5 dolayındayken, Diyarbakır'ınki yaklaşık yüzde 15'ti.[42] Diyarbakır'ın Müslüman olmayan nüfusunun büyük çoğunluğu, küçük bir Yahudi nüfus dışında, Ermeniydi; Dulkadırlı'nın Müslüman olmayan nü-

fusunun ne olduğu belirtilmemişti.[43] Ayntab'ın aşağı yukarı 120 kilometre doğusunda ve rakibi olan Ruha kentinde, 1526'da vergi ödeyen erkeklerin yaklaşık dörtte biri Ermeniydi (Yahudi nüfusa yer verilmemişti).[44] Daha doğuya doğru gidildikçe gerek Ermeni, gerekse Yahudi nüfusu büyüyordu: Ermenilerin belirgin biçimde yoğunlaştığı nüfusun sırasıyla yüzde 50 ve 61'ini oluşturdukları Hisnkeyf ve Arapgir kentlerinde göze çarpıyordu; ayrıca, nüfusun yüzde 59'uyla Mardin'de de çoğunluğu Ermeniler oluştururken, Yahudiler nüfusun yüzde 6'sıydı. İyice doğuya, Musul'a gidildiğinde, Müslüman olmayanlar (Ermeniler ve Yahudiler) nüfusun yüzde 32'sini oluşturuyordu.[45] Ne yazık ki bu sayıların alındığı devasa ölçekli 1526 sayımı, Ayntab'ın ya da büyük Suriye'deki herhangi bir ilin ya da kentin nüfusunu dinsel inancına göre ayırmıyor.[46] Ama 1543'te Şam'ın Müslüman olmayan nüfusu yüzde 13'ü buluyordu; Yahudi ve Hıristiyan hane sayısı yaklaşık yarı yarıyaydı.[47]

Ayntab kentinin yirmi dokuz mahallesinden biri Ermeni mahallesiydi. Tapu sayımlarında *mahalle-i Ermeniyan* olarak belirtilmişti; ama mahkeme tutanaklarına Heyik olarak geçmişti (20. yüzyıla girerken hâlâ aynı adı taşımaktaydı).[48] 1536 sayımında bu mahallede 44 hane ve 11 bekâr saptanırken, 1543 sayımında yalnızca 28 hane ve 6 bekâr saptandı.[49] Kimi Ermeni aileler kentin diğer mahallelerine mi, yoksa Müslüman komşuları gibi kırsal yerleşimlere mi taşınıyorlardı? Acaba, Ayntab ilinden tümüyle göç mü ediyorlardı? Yanıtlanması zor bir soru.[50] Orul köyünde, kenttekinden daha çok Ermeninin oturduğu belirtilmeye değer. Nehrülcevaz Nahiyesi'ne bağlı olan Orul köyü, ilin en büyük üçüncü köyüydü; 1543'te nüfusu 156 haneydi ve bunların 60'ı Müslüman olmayanların ödediği kelle vergisini ödemekteydi.[51] Kentin Ermeni mahallesinin nüfusu belki de kısmen ailelerin Orul'a taşınmaları nedeniyle azalıyordu.[52]

1543 sayımına göre, Ermeniler Ayntab Sancağı'nın nüfusunun yaklaşık yüzde 1,4'ünü oluşturuyordu.[53] Bununla birlikte, sancağın Müslüman olmayan nüfusunun eksik sayılmış olma olasılığı var; neden derseniz, Ermenilerin ancak bir Ermeni mahallesinde toplandıkları zaman kayda alındıkları görünümü var. Örneğin, Mervana köyünde Hıristiyanlar (Ermeniler mi?) oturmuş görünüyor: Mahkeme tutanağında düşülmüş bir not, Mervana'nın ödediği vergiler kapsamında Müslüman olmayanların ödediği kelle vergisini gösteriyor, ama tapu sayımı köydeki erkek sayısı içinde bunların tek tek varlığını belirtmiyor.[54]

Ayntab Sancağı'nın bir zamanlar 1540 sayımında görünenden daha büyük Hıristiyan nüfus barındırdığını akla getiren, Hıristiyan yerleşimi olabilecek bazı köy ve mezra adları var: Üç Kilise, Küçük Kilise, Kilise Vadisi, Rejim Manastırı, Mağara Manastırı, Gavur Dağı, Küçük Gavur. Hıristiyan nüfustaki azalmanın, 12. ve 13. yüzyılda Haçlı devletlerinin yıkılmasının sonucu mu olduğunu, yoksa daha yakın zamanların bir olgusu mu olduğunu söylemek zor. Kuşkusuz, 13. yüzyılın sonundaki Memluk yayılması, Ayntab bölgesindeki Hıristiyanların öğütülmesine katkıda bulunmuştu. Burada dikkati çeken bir olay, 1147 yılından beri Ermeni Patrikliği'nin merkezi olan ve gerek Ermeni, gerekse Jakobit Hıristiyanlarca hac yeri sayılan, Fırat ırmağıyla çevrili, hisar korumalı Rumkale'nin (Ermenicede Hromklay) uzun sürmüş kuşatmasıdır. 1292'de Memluk kuvvetlerinin üstün gelmesi üzerine Rumkale halkı ya kaçtı, ya da tutsak edildi. Kalenin kendisi de "dönüştürülerek" adına "İslamkale" dendi.[55]

Mahkeme tutanakları Ayntablı Ermenileri ne ölçüde tanıtıyor? Osmanlı mahkemelerinde Müslüman olmayanlar konusunu ele alan yakın tarihli araştırmalar, uzun süre hiç kurcalanmamış bir varsayımı sorguluyor: Bu, Müslüman olmayanların devletle ya da kendi dinlerinden olmayan biriyle hukuki bir sorunları olmadıkça, işlerini kendi toplumlarının mahkemelerinde gördükleri varsayımıdır. Osmanlı mahkemelerinin neredeyse tüm tutanaklarında, Hıristiyan ve Yahudilerin çok sayıda kişisel konuda mahkemeyi isteyerek kullandıkları gözleniyor.[56] Najwa Al-Qattan yakınlarda, bu Müslüman olmayanların "hukuk özerkliği" düşüncesinin ta kendisini sorgulamış bulunuyor. 18. ve 19. yüzyılın Şam kentinde mahkemelerin Müslüman olmayanlarca kullanılmasının neredeyse stratejik bir zorunluluk olduğunu ileri sürüyor: "Davranışlarının arkasında, mahkemeyi tüm resmi işlemlerin belgeye bağlandığı ve belgelerin saklandığı bir yer sayan doğru algılayış yatıyordu. Ayrıca, kişisel çıkar gütmek gerektiğinde mahkemeden yararlanarak, İslam hukuk uygulaması konusunda şaşırtıcı ölçüde bilgi sahibi olduklarını, ortak kültürel-hukuksal ölçütleri kabul ettiklerini ve evlilikle aile sorunlarına pragmacı bir bakışla yaklaştıklarını sergiliyorlardı."[57] Hemen aynı şeyler, 16. yüzyıl Ayntab'ında, nüfusa oranla küçük sayılarına karşın mahkemede epeyce görünen Ermeniler için de söylenebilirdi. Mahkemeyi, büyük çoğunluğu Müslüman meslektaşlarıyla aralarında geçen alışveriş, borçlanma ve ortaklık gibi sıradan iş-

lemlerde arabulucu olarak kullanıyorlardı. Ama mahkemeyi, karısının cinsel yaşantısında yoldan çıkmışlığı iddiası ya da kardeşler arası bir kavga gibi aile sorunlarında da kullanıyorlardı. Bir başka deyişle, Müslüman hemşerileri gibi Ayntablı Ermeniler de gündelik yaşamın birçok durumunu yönetmede mahkemeye bir araç olarak bakıyorlardı.[58] Böyle yapmakla, o küçük topluluğu ayakta tutan kişilerden, baş belalarına ve bir adam öldürme sanığına dek her türlüsünü içeren olağan bir toplumsal grup görünümü sergiliyorlardı.

Ayntab Ermenileri hakkında ayrıca şu da belirtilmeye değer: Azınlık konumları nedeniyle tehlikeye düştüklerinde mahkemeden, kendilerini koruması yolunda yararlanmakta duraksamadılar. Bu konuyu 7. bölümde göreceğiz. Ermenilerin mahkemeye böyle korunma amacıyla başvurmaları, gerçekten yerel mahkemenin daha güçsüz hemşerilerine ilgi gösterdiği savını destekleyen bir kanıt. Bununla birlikte, 1540-1541 yılında Ayntab Mahkemesi'ne yalnızca *kentli* Ermenilerin çıkmış olması şaşırtıcı: Bu araştırmaya konu olan on üç ay boyunca Orul'un Ermeni ahalisinden bir tek kişi mahkemeye gelmemişken, bu büyük köyün Müslüman ahalisinden kadı önüne çıkan birkaç kişi oldu. Bunun ne anlama geldiğini söylemek zor: Acaba Orullu Ermenilerden hiç kimsenin o yıl mahkemeyle işi gücü olmadı mı, yoksa kırsal kesimde oturuyor olmaları ister istemez yargıdan uzak durmaları sonucunu mu doğruyordu? Ola ki, toplumsal ve siyasal belirsizlik zamanlarında –ki, geride kalan yirmi otuz yıl Ayntab için böyle geçmişti- Ayntab'ın Ermenileri gibi, kültürel bakımdan göze çarpan ve sayısal olarak azınlıkta kalan ahaliler için kentin dışında yaşamak daha güvenliydi.

Dinsel çeşitlilik konusuna girip de, sancağın ayrıcalıklı konumlar ve inanç yönelişleri bakımından türdeş olmaktan uzak Müslüman nüfusunun kendi içinde karışıklığına değinmemek, yöre kimliğinin ve kültürünün çok önemli bir yanını görmezden gelmek olurdu. Müslüman kimliği içindeki basamaklanma, toplumsal sınıf hiyerarşisiyle bir ölçüde koşut gidiyordu. Ayntab'da, dinsel seçkinliğe sahip oldukları savı, toplumda ayrıcalıklı role sahip oldukları savıyla birbirine sıkı sıkıya bağlı iki birey grubu vardı: Bunlar, mahkemede anıldıkları adla, *ehl-i ilim* (din bilginleri) ve *seyyidler* (Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia edenler) idi. Birinci grup, *Molla* sanını taşıyordu ve bölgenin kentlerindeki *medreselerde* öğrenim görmüşlerdi.

Ayntab'ın ünlü bir öğrenim merkezi olduğundan söz eden Bedreddin Ainî, Ayntab'da iki medresede öğrenim gördükten sonra Behisni, Malatya, Kâhta ve Halep'te öğrenim görmüştü.[59] Ayntab'ın kalabalık molla sınıfının üyeleri büyük camilerde imamlık ve vaizlik, yöre okullarında öğretmenlik, müftülük ve yöre zaviyelerinde zaviyedarlık yapıyorlardı. Bekleneceği üzere bu sınıf bütünüyle, kutsal yazıları temel alan bir öğrenimden ve İslam yasasına uygun bir ahlaktan yanaydı. Seyyidlere gelince, aralarında mollaların yanı sıra önde gelen tüccar ve esnaf da bulunan bu kişiler de oldukça büyük bir grup oluşturuyordu (örneğin, Boyacı ailesi seyyiddi).[60]

Müslüman din kimliğinin bir ikinci biçimi, adına derviş/baba kolu diyebileceğimiz inanç yol göstericiliği ve dışavurumu yoluydu ki bu yolda dervişler, yani candan bağlı öğrenciler, baba ya da derviş önderini izlerdi. Gördüğümüz gibi, babalar gösterdikleri mucizelerle ve büyüleyici ermiş kişilikleriyle söylencelerde kutsallaştırılmışlardı. Dinsel anlatımın bu biçimi, özellikle "derviş İslam" kültürünün Anadolu'ya getirilmesine ön ayak oldukları düşünülen Türkmenler arasında yaygındı.[61] Ama bu kültür, halkın yarattığı ermişlerin ve yerleşik din örgütlenmesine karşı yandaşlarının tekelinde kalmayıp, büyük bölümüyle, Osmanlı hanedanının yeşermesine izin verdiği derviş önderlerini örnek alan bir kültür akımı durumuna geldi. Derviş babalar güçlüydüler; gerçekten de yasallık kazanmanın vazgeçilmez araçlarıydılar ve hanedanın kuruluşuna ilişkin söylencelerde bu yanlarıyla öne çıktılar. Ayntablı ermiş ve derviş babaların bu kutsama işlevini nasıl yerine getirdiklerini ve böylelikle Osmanlı rejiminin, askeri gücüyle bölgeye girdiği sırada, yörede nasıl yasallık kazanmasını sağladıklarını 1. bölümde gördük. Derviş İslamı, Osmanlı ülkesinin her yerinde sayısız zaviye aracılığıyla kuramsal olarak toplumsal ve inançsal bir sığınak olarak toplum yaşamına katıldı. Sultanların zaviyelere dikkati çeken bir gelir vakfetmesi rastlantı değil; böylece hayır işlerine ve gönül aydınlanmasına ilgi göstermek konusunda kazandıkları ün pekişmiş oluyordu.

İlk bakışta, derviş İslam anlayışının halk içinde tutunmaya çalıştığı, mollaların İslam anlayışının ise kentli ve seçkinci olduğu gibi bir görünüm çıkabilir. Bu tür bir ayrım, her ne kadar tümüyle yanlış değilse ve dönemin Ayntab toplumunda toplumsal gerilimleri kestirmeye yardımcı olabilirse de, o günkü dinsel kimliğin karmaşık yanlarını hakkıyla belirtmiyor. Bir kez daha Osmanlı hanedanının kurduğu modele

dönersek, bu model her iki İslam akımına da destek olduğu gibi, birçok vakıf medresesinin yanı sıra vakıf zaviyeleri de kurdu. Mahkeme tutanakları, her iki akım içinde de yöre düzeyinde karmaşık toplumsal hiyerarşiler ele veriyor. Örneğin, "din öğrenimi görmüş kişileri" tanımlayan sınır çizgisi nereden geçiyordu? Önde gelen öğretmenleri, hukuk bilginlerini ve üst düzey cami görevlilerini açıkça içerdiğine kuşku olmayan bu tanım, *Molla* sanına erişemeyen ve bilisiz topluluklara namaz kıldıran köy imamlarını da kapsıyor muydu? Büyük olasılıkla kapsamıyordu.[62] Dervişlerden yana gelince, gönül bağının kurumlaştırılma sürecinde, "molla" şeyhler sıradan dervişlerden ayrılıyordu. Kendi alçakgönüllü olanaklarıyla Kurban Baba'nın gömütüne bir türbe yaptırıp kandillerini gece gündüz yanar tutan Derviş Hüseyin bu duruma örnektir. Derviş Hüseyin, mucize sonucu Dülük Baba'nın gömütünü bulan söylence kahramanı katırcıyı anımsatan bir kişiydi. Ama işlediği hayır, Kara Abdal Zaviyesi'nin şeyhince tartışma konusu yapıldı. Molla, Kurban Baba'ya kandil yakma hakkının kendi zaviyesinde olduğunu iddia ediyordu. Anlaşmazlık, aralarının bulunmasıyla sona erdi ve Derviş Hüseyin'e "toz olması" için üç altın ödendi.[63] Bu davayı karara bağlayan yetkililer, dervişlik makamının temelini oluşturan, Tanrı'ya giden yolda rehberlik işine herkesin kolayca erişilebilmesini engelleyerek, yörenin yerleşik "derviş düzenini" savunmuş oldular. Ayntab'ın önde gelen zaviyelerinin başında önemli kişiler vardı: Baba-oğul Seyyid İsmail ile Seyyid Şemseddin, sırasıyla Hacı Baba ve Dülük Baba zaviyelerinin şeyhleriydiler.[64] Kendi kurdukları zaviyenin şeyhliğini sülaleden elde bulunduran Demirciler, kentin üç köklü ailesinden biriydi.

Her iki Müslüman kimlik akımının da 1540 yılında güçlü biçimde var olduğunu ve birden çok, kimi zaman da birbiriyle örtüşen belirtilerle kendini gösterdiğini söylemek büyük olasılıkla haksızlık olmaz. Sultan Selim, 1516 ve 1517 yıllarında bölgede kısa bir zaman kaldığı sırada sufiler ve dervişlerin gömütlerini onurlandırırken, 1535 yılında da oğlu Süleyman'ın, İslam hukuk okulunun kurucusu Ebu Hanefi'nın gömütünü onurlandırmasının belki de bir anlamı vardı. Bir başka deyişle daha geniş Osmanlı bağlamında bakıldığında, araştırmamız mollaların İslamına doğru kültürel ve siyasal bir kayışın tam tepe noktasında yer almaktadır. Bu kayışta, -çetin birer hükümdar olmak yanında, Anadolu Türkmenlerince benimsendiği kanıtlanmış bir sufi tarikatının sürükleyici başı olan- Safevi şahlarının yarattığı tehdidin hiç de az payı yoktu.

Kimdi bu Türkmenler ve toplumsal örgütlenmeleri Ayntab'ın kültür kalıtının ne ölçüde parçasıydı? Göçebe Türkmen oymakları, 11. yüzyıldan başlayarak İç Asya'dan Anadolu'ya, kuzey Suriye ve kuzey Irak'a göç ettiler ya da buralara saldırdılar. Bölgenin gerek İslamlaştırılması, gerekse Türkleştirilmesi onlar sayesinde oldu.[65] Ancak, birçoğunun oymak bağlarının zamanla aşındığı toprağa yerleşme sürecinde, Türkmen kimliğinin yerini yörenin yerlisi kimliği aldı. Aynı zamanda, sürüp giden dış göç yanında Türkmen oymaklarının Anadolu içinde göçleri, oymak törelerinin ve bağlarının bölgenin çoğunda kültür harmanının bir parçası olarak kaldığı anlamına geliyordu. Bu süreçler 16. yüzyılda Ayntab'ın nüfus yapısının çok önemli bir yanını biçimlendirdi: Yerleşik olanla göçebe olan arasında kültür ayrımı ve de toprağa yerleşmenin sürmekte olması nedeniyle bu ayrımın o denli keskin olmadığı gerçeğini. Ayntab Sancağı'nın yer aldığı geniş bölge, oldukça büyük oymak nüfusu (*cemaat*) barındırıyordu. Yönetim bakımından oymak üyeleri, köylüler gibi hane başları olarak tek tek vergilendirilmeyip topluca işlem görüyorlardı. Bir başka deyişle, reaya gibi, Osmanlı Devleti'ne doğrudan kulluk bağıyla bağlı değillerdi; oymak üyesi, oymak başına bağlıydı. Devlete ödenecek haraç ya da verginin ve gerektiğinde askeri yardımın sorumlusu oymak başıydı. 1526 yılının devasa ölçekli tapu sayımında Halep Eyaleti'nde 79, Diyarbakır'da 179 ve Dukadırlı'da 665 oymak bulunuyordu.[66] O sayımda, Ayntab ilinde hiçbir oymak adı geçmiyorsa da, daha önce belirtildiği gibi, bu sayımın Ayntab'a ilişkin bölümü kabataslak ve yüzeyseldir. 1526'da, Ayntab'ın tam doğusundaki ve yaklaşık aynı toprak büyüklüğüne sahip Bire Sancağı'nda on oymak vardı. Daha dikkatli yapılmış 1543 sayımında, Ayntab'ın on beş oymak barındırdığı belirtiliyordu, yani bunlar otlaklarının büyük çoğunluğu sancak sınırları içinde bulunan ve bu nedenle yönetim bakımından Ayntab'a bağlı olan oymaklardı.[67] Bunların tümü Türkmen oymaklarıydı. Mahkeme tutanakları çok sayıda yerleşik Kürt bulunduğunu düşündürse de, Ayntab devlet görevlileriyle yönetsel ilişki içinde olan göçebe Kürtlerin varlığına dair herhangi bir kanıt tutanaklarda yok. Bölgenin bütünü içinde yer alan çok sayıda Kürt oymağı, Osmanlı yayılmasının hemen ardından yeni rejimle haraç ödeme konusunda anlaşmıştı. Resmi sayımlarda geçmeyişleri bu olguyla açıklanabilir.

Ayntab'ın göçerlerle ilişkisi yalnızca yönetsel sınırları içinde kalanlarla bitmiyordu. Ayntab Mahkemesi'nin sancak dışından oymak üyelerinin karıştığı birkaç dava-

yı görmüş olması, tapu sayımlarının sınırlılıklarını sergiliyor: Sayımlar, gerçekte sancak sınırlarını aşan bir o yana bir bu yana devinimen bir nüfus yerine, durağan bir görünüm çiziyor. Gerçekten de göçerlere ilişkin yapılacak tek saptama, devingen olduklarıydı. Her ne kadar bir başka yerde "kayıtlı" olsalar da, kimi oymaklar kış aylarını Ayntab Sancağı'nda geçirirken, kimileri ise yazın yaylaya çıkış ve dönüşlerinde Ayntab'dan geçerlerdi. Ancak göçer grupların bu mevsimlik varlığı, 16. yüzyıl ortalarında azalmış görünüyor: Kışı sancak sınırları içinde geçirme karşılığında göçerlerden alınan "duman vergisi", 1536 yılı öngörüsünde 18.000 akçeden, 1543 yılı öngörüsünde 10.000 akçeye ve 1574 yılı öngörüsünde 5500 akçeye düşmüştü. Öte yandan, göçerlere göç yolları üzerinde bulunan sancaktan sadece geçiş nedeniyle yüklenen "otlatma vergisi" aynı yıllarda aşağı yukarı değişmeden kaldı.[68]

Her ne kadar göçerlerin –kervanları ve hacca giden toplulukları soymak, kadın ve oğlan kaçırmak, kan davası gütmek gibi- "uygarlık dışı" davranışları, göçerlerle toprağa yerleşmişler arasında, ikincilerce inatla bir ayrım yapılmasına neden olsa da, ikisinin ortak yaşarlığı kökleri derinde bir tarih gerçeğiydi. Bölgedeki hiçbir toplum, göçerleri bir kenara itemezdi, çünkü yörenin iktisadiyatı ve tüketicileri onların sağladığı mal ve hizmetlere büyük ölçüde muhtaçtı.[69] Doğrusu Ayntab, göçerlerde toprağa yerleşme özlemi uyandıran bir yer olmuş olsa gerek. Kışlağa inen Türkmen oymaklarının sayısındaki azalmanın bir bölümü, büyük olasılıkla toprağa yerleşmelerinin bir sonucudur. Aslında, Ayntab Nahiyesi'nin o bir avuç köyünün adlarına bakınca, o sırada sürmekte olan toprağa yerleşme olayını gözlüyor olabiliriz; bu köylerin halkı 1536 ve 1543 sayımlarında oymaklarının adıyla kayda geçirilmişti: Örneğin Koca Hacilu oymağı Kayapınar köyüne, Kara Hamzalu oymağı Belankendi köyüne ve Küçük Hacilu oymağı Bortu köyüne yerleşmişti.[70] Bu oymakların tümü Dulkadırlı oymak birliğine bağlıydı. Bir başka biçimde söylersek, tapu sayımları, bu yerleşimlerin oymak yerleşimi niteliğinden çıkıp köylü yerleşimine geçiş evresine tanıklık eder görünüyorlar. Toprağa yerleşme sürecini kolaylaştıran, kuşkusuz Dulkadırlı oymak birliğinin yapısı olmuştu: Ayntab Sancağı'nın başat oymak birliği Dulkadırlılar, çok sayıda küçük oymaktan oluşuyordu. Ayntab Nahiyesi'nin göçebe hayvancılık ile tarımdan oluşan karma iktisada elverişliliği de yerleşmeyi çekici yapan bir etkendi. Oymak ya-

pılarıyla tanımlanan tarım toplulukları olgusu, Bire Sancağı'nın Suruç ovasında çok daha yaygın biçimde görülebilir. Burada köy toprakları ve mezralar baştaki Kürt ya da Bedevi oymak başlarına bağlı boylarca ekip biçilmekteydi.[71] Bire Sancağı'nın tersine, Ayntab Sancağı'nda böylesine güçlü oymak başlarının görece azlığı, göçerlerin yerleşik toplum düzeni içine çekilmelerini çabuklaştırmış olabilir.

Toprağa yerleşme, bölgenin yaşadığı bunalımlı bir süreçti ve bu sürecin devindirdiği toplumsal dalgalanmalar, Ayntab Sancağı, mahkemesi ve ahalisine dair öykümüzde zaman zaman gücünü yitirse de, hiç yok olmayan bir izlektir. Ayntab sürecin yabancısı değildi; çünkü Türkmen oymaklarının toprağa yerleşme süreci, bölgeye büyük sayılarda gelmeye başladıklarından bu yana sürüp gitmekteydi. (Belki Ayntab'ın Kürt oymak ahalisinin toprağa yerleşimi de benzer biçimde sürüp gitmekteydi, ama bunu günümüze ulaşan tarih belgelerinde saptamak daha zor.) Ayıntablı seçkinlerin çoğu -tüccarlar, dirlik sahipleri, toprak ağaları, ilmiye sınıfı- köken bakımından Türkmendi.[72] Ancak bu, kimliklerini oymak bağlarının belirlemeyi sürdürdüğü anlamına gelmiyordu. Tersine, kentin uygarlık ölçütlerini özümsemek biçimindeki güçlü kültür ülküsü, göçmenlik anılarının silinmesinde etkili oldu. 1540 yılında toprağa yerleşme hâlâ açıkça sürüp gidiyordu, belki de Osmanlı baskısıyla daha bile yoğunluk kazanmıştı. Ama göçebelikten köylülüğe ya da kentliliğe geçiş ne çabucak oluyordu, ne de sarsıntısız. Her ne kadar tapu sayımları bu süreç konusunda bir şey söylemiyorsa da, Ayıntab mahkeme tutanakları sessiz kalmıyor; çünkü, toprağa yerleşme çevresinde dönen gerginliklerin çarptığı ve kimi zaman uzlaştırıldığı yer, açıkça mahkeme duvarından başkası değildi. Oymak üyesi kimliği kentle kaynaşma sonunda sulandırıldıysa da, bu kimlikten sıyrılmak çabuk olmadı. Mahkeme tutanakları "Kürt bilmem kim" adıyla anılan köylü ve kentli adlarıyla dolu ve başka kişi adları da Türkmen kimliğini anıştırıyor; örneğin, kentte kasaplık yapan Sıdkı b. Mahmud, halk arasında "küçük Türkmen'in oğlu" diye biliniyordu.[73]

Kentlilerde göçerlere karşı önyargılı olumsuz kanı, her türlü tavır ve davranışın hiç düşünmeden yeni yerleşmiş kişilerden bilinmesi anlamına geliyordu. Halkın Türkmen deyince hemen göçerleri anladığı, 1574 yılında Ayntab için çıkarılan bir kanunname değişikliğinden akla geliyor: Bu kanunname değişikliği, kentteki yoksul Türkmen işçilere karşı ayrımcı vergi uygulamasında bir düzeltme yapılma-

sını buyuruyordu. Yasa değişikliği, bu yerleşik Türkmenlerin oturdukları evlerin sahibi olmamalarından doğan yanılgıyla kışlamaya gelmiş göçerler olarak kabul edildiğine işaret ediyor.[74] Türkmeni göçerlikle eş sayan kalıplaşmış düşünce, büyük olasılıkla toprağa yerleşmenin geri dönüşü olmayan bir süreç olmadığı -çeşitli nedenlerle göçerliğe geri dönüşün meydana gelebileceği- anlayışından besleniyordu. Araştırma konumuzun döneminde, Türkmenlerin Safevi yandaşlığıyla ve ona bağlı dinsel "sapkınlık"la ilişkilendirilmeleri, olumsuz kimlik yakıştırmalarını azdırmıştı (Haciye Sabah'ın öyküsü bu sorunu uzun uzadıya ele alıyor).

Çeşitli biçimlerde kendini gösteren toplumsal gerilimler, elinizdeki kitabın başından sonuna her yerinde göze çarpacaktır; ama şimdilik kentten iki örnekle yetinelim. Toplumsal çatışmayı açığa vuran bir gösterge küfür etmekti. Mahkeme tutanaklarından anlaşıldığı kadarıyla, güçsüzlerin seçkinlere karşı kullandığı bir taktikti bu. Buna örnek, Türkmen Şah Hüseyin b. Allahverdi'nin, Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini iddia eden tanınmış bir tüccara karşı ağzından kaçırdığı kara çalıcı küfre ilişkin davadır: Türkmen, seyyidi ibne olmakla suçlamıştı.[75] Bir başka gerginlik olayı, geleneksel İslam (Hanefi) hukukunun "aşağı" toplum sınıflarından erkeklere kız verme yasağının (*küfv*), Ayntab'da "etnik" gruplara uygulanmasından çıkmıştı: Yunis adında biri anasının, kız kardeşi Fatma'yı nişanladığı kişinin Kürt olmasına karşı çıkıyordu; mahkemede şöyle konuştu: "Aralarında toplumsal denklik yok. Adı geçen kişi Kürt kökenli, benim kız kardeşimse bilginler yetiştirmiş bir ailenin kızı (*ehl-i ilm kızı*)."[76] Her iki olay da, kentli seçkinlerle oymak kökenli olması nedeniyle kentli incelmişliğinden yoksun sayılanlar arasındaki çatışmayı saptıyor.

Toprağa yerleşmenin köylerde yol açtığı gerilimler üzerine yargıya varmak daha zor; çünkü o gerilimlerin toplumsal anatomisi mahkemede kentte olduğundan daha az açığa çıkıyordu. Dahası her köy, değişik bir nüfusbilimi ve tarih karması oluşturuyordu. Ama geçmişteki göçebe ya da oymak kimliğinin köye yerleşenler arasında kente yerleşenlere göre daha uzun süreyle canlı kaldığı, çekinmeden söylenebilir. Gaziantep'in büyük ve eski köylerinden birinin köylüleri, 1999 sonbaharında bana şunları anlattı: Büyüklerinden duyduklarına göre, ataları geçmişte, "hayvan postunun para yerine geçtiği" bir dönemde "dağlarda yaşıyorlardı". Dağdan aşağı "indiklerinde" yerleşecekleri yerin seçimini belirleyen,

suyunun bulunup bulunmadığıydı. Anlattıkları, geçmişin göçebe hayvancılık yaşamından anı-tarih kalıntılarıydı: Hayvan ürünlerini köylü ve zanaatkârların ürünleriyle değiş tokuş ettikleri göçebe hayvancılık yaşamını bırakıp, geleceğin çiftçileri olacaklardı. Köylüler, yerel tarihçilerin ve halkbilim uzmanlarının çalışmalarından çıkan dolaylı sonuçları doğruluyorlardı: Zamanla oymak kimliği zayıflamış ama silinmemiş, bunun yerine sülalelere ayrılmıştı ve bir oymağa ya da oymak başına bağlılığı göstermekten çıkıp bir sülalenin anıldığı ad olmuştu.[77]

Ancak, soyun adını bu yolla sürdürmek, göçebe oymak töresinden kalmış kan davası gütmeye bağlı kini canlı tutabiliyor: Rakip köy sülaleleri arasındaki gerginlikler, günümüz Gaziantep'inde hâlâ önü alınamaz kan davaları biçiminde patlıyor.[78] İki aşiret arasında yetmiş beş yıldır süren ve yirminin üzerinde insanın ölümüne neden olan kan davası, sonunda -büyük ölçüde yerel devlet yetkililerinin araya girmesi sonucu- 1999 yılında tatlıya bağlandı.[79] Oymak kimliğindeki bu parçalanmanın günümüzdeki izlerinin 1540 yılındaki Ayntab'la ne ölçüde ilintili olduğunu söylemek zor, ama mahkeme tutanakları açıkça gösteriyor ki, su yüzüne çıkan, toprağa yerleşimle ilişkili gerginliklerin çoğu, yerleşik bir devletin hukuk kültürüyle "göçebe" töresinin kalıntıları arasındaki çatışmadan doğuyordu.

Kent ve Kırsal Alan Ya da Yöresel Kimlik Sorunu

Ayntab ili Ayntablılar yaratabildi mi? Bir başka deyişle, sancak sınırları o sancakta yaşayanların kafasında somut bir varlığı tanımlıyor muydu? Kimi kentlilerin Ayntablı olmakla övündükleri açıktı, ama sancakta yaşayan çok sayıda köylünün bağlılığı konusunda aynı şey söylenebilir miydi? Soruyu bir başka türlü ortaya koyarsak, Ayntab kenti ile art bölgesi arasında ne denli yakınlık vardı?

Tapu sayımları kentli ile kırsal kesim insanı arasında keskin bir ayrım gözetiyordu. Yetişkin erkekler, oturdukları kentin mahallesine, oturdukları köye ya da göçer iseler bağlı oldukları oymağa göre sınıflandırılıyorlardı. Mahkeme tutanakları da bireyi, kadın olsun erkek olsun -deyim yerindeyse- adresine göre tanımlıyor, davacının adının yanına köyünü ya da oymağını da yazıyordu (kırsal alanda adresi yoksa kentli olduğu anlaşılıyordu). Ama böyle olması, devlet belgelerinde kullanılan sınıflandırmanın ille de toplum göreneklerini yansıttığı anlamına gelmez.

Gerçekten de, tutanakların ortaya serdiği bir şey varsa, o da köyle kent arasında sürekli bir gidiş geliş olduğuydu.[80] Üstelik, daha büyükçe kırsal yerleşimlerde kentlilerle köylülerin uğraşlarıyla kafalarının birbirini tutması, kentle kırsal alan arasında bir uçurum olmaktan çok, birinden diğerine doğru bir kültürel süreklilik bulunduğunu gösteriyordu. Sonuçları bakımından tapu sayımları, daha akışkan ve karmaşık bir gerçekliğin üzerine, yönetsel bir bölünmüşlüğü oturtuyordu, tıpkı göçer ile yerleşik arasındaki dinamik etkileşimi karşıtlığa döndürdüğü gibi.

Kent yöresinde "çiftçilik", meyve bahçesi, bağ yetiştirme, sebze ekme işleriyle uğraşan kentliler Ayntab kentinin her yerine, özellikle Sacur ırmağının iki yakasına dağılmışlardı.[81] Gerçekten kent bu yeşil alanlarıyla ünlüydü: 14. yüzyılda yaşamış Bedreddin Ainî, yanı sıra 17. yüzyıl yazarlarından bilgin Kâtip Çelebi ile gezgin Evliya Çelebi, Ayntab'ın yeşil alanlarını güzel yanlarından biri olarak överler.[82] Evliya'ya göre, bu yeşil alanlar (erkeklerin) boş zamanlarını geçirdikleri eğlence yerleriydi. Kent çiftçiliğinin önemi, sancakbeyinin gelirinin bir bölümünü oluşturmak üzere kentte toplanan tarım vergilerinde göze çarpıyordu. 1536 sayımında 7000 akçe, 1543 sayımında ise 13.000 akçe olarak değerlenen bu vergiler tahıl, sebze, arı kovanı, üzüm çubuğu ve değirmenlerden alınan vergileri içeriyordu.[83]

Bundan başka, kentliler kırsal alanda mülk sahibi olabiliyorlardı. Eğer günümüzdeki uygulamanın geçmiştekiyle uzaktan yakından bir ilgisi varsa, o zaman birçok kentli ailenin yaz aylarında köydeki evlerine ya da bağ evlerine çekildiklerini düşünmek durumundayız. Kentlilerin kırsal alanda sahip oldukları mülkler tümüyle köy ve mezralardan tutun da, evlere, değirmenlere ve bir parça sebzelik, bağ, bahçeye dek uzanıyordu. Kişinin kırsaldaki varlığı tek bir ağaç bile olabilirdi: İl Hatun kadına mihir olarak Ahmanus köyünde bir ceviz ağacı gelmiş, o da bunu daha sonra Leylencik köyündeki bir ceviz ağacıyla değiştirmişti (ceviz ağaçları yalnız meyvelerinden dolayı değil, kabukları boyacılıkta kullanıldığı için değerliydi.)[84] Öte yandan değirmen, önemli bir kırsal alan yatırımıydı: Kentli Hüseyin Ağa'yla yakınlarına -anası, karısı, kız kardeşi ve erkek kardeşine- Yona köyünde miras kalmış bir değirmen üzerindeki kadın mirasçıların paylarını, erkek kardeşin 300 akçe karşılığı satın alarak değirmenin mülkiyetine tek başına sahip olduğu, 1540 Eylül ayında mahkeme tutanağıyla saptanmıştı.[85]

Buna karşılık kırsal alanda oturanlar da çok sayıda yolla kente bağlıydı.[86] Çoğu köyle kentin arası yakın olduğu için, tüketimden artan tarım ve hayvan ürünleri kent pazarında satılabiliyordu. Ayntab, kumaşları ve çoğu yöre köylülerince ve göçerlerce sağlanan ince nitelikli derisiyle ünlüydü. Birçok köylü, her yere yayılmış borçlanma ağından yararlandığı gibi, kimi zaman diğer köylülerden ama daha çok da kentlilerden borç alıyordu. Borcun büyüklüğü genellikle 500 akçeyle 2000 akçe arasında değişiyordu.[87] Dahası, kentlilerle köylüler çeşitli ortaklıklar kuruyordu. Örneğin Mervana köyünden iki köylü, Hacı Baba Zaviyesi'nin ünlü şeyhi Seyyid İsmail'le birleşip köyün vergi getirisini ortaklaşa satın aldı.[88] Öldüğünde, ünlü bir tımar sahibinden Rahime kadına dek bir sürü insana borçlanmış Hoca Yusuf adında birinin ticaret girişimlerine, komşu sancak Bire'den bir köylü 8500 akçeyle ortak oldu.[89] Son olarak, kırsal alanda oturanlar kentte üretilen ve satılan malların alıcısı olarak önemliydi. Örneğin, Tilşar (Telbaşer?) köyünün muhtarı, kentli kumaş tüccarı Yusuf oğlu Ali'den 2210 akçe karşılığında, belki de Tilşar köylülerine parça parça satmak üzere yirmi top kaput bezi ile dört top Şam keteni satın almıştı. Birkaç gün sonra Ali, 65 top kaput beziyle 130 top Mısır bezini, bedelini yedi ay sonra almak üzere 10.000 akçe karşılığında, has emininin oğluna sattı.[90] Ticaret ortaklığına yatırım yapan Bire köylüsü gibi, bez alışverişi yapan Tilşar muhtarı da il sınırlarını aşan bir alışveriş ağı içinde yer alıyordu.

Evlilik ve yöre içi göç de kent ile köyü birbirine yaklaştırıyordu. Kentte de köyde de akrabaları bulunanlar, köyle kent arasındaki iktisadi bağlantıları kendi çıkarlarına daha iyi sömürecek durumda oluyordu. Böyle bir durumu, İbrahim'in, iki kız kardeşiyle arasındaki miras konusunu çözüme bağlayışında görüyoruz: Kız kardeşlerden Satı, İbrahim gibi Ayntab'da oturuyordu, Saide ise ilin en büyük köyü Hiyam'da. Satı ile Saide babalarından kalan kumaş dükkânında yarımşar pay sahibiydi. O sıra, her biri payını 662 akçe karşılığında İbrahim'e satıyordu.[91] Her ne kadar mahkeme tutanağı Satı ile Saide'nin evli olup olmadıklarını belirtmiyorsa da, köyde oturan Saide'nin kocasız ya da yanında kalacağı aileden birileri olmaksızın Hiyam'da barınacağını düşünmek zor. Biraz akıl yürüterek Saide'nin hane halkından başkalarıyla birlikte, kentteki mağazada satılan kumaşın üretiminde çalıştığı ileri sürülebilir: Dokuma, eğirme ile iplik boyama ve yöredeki göçebe hayvancılardan yün satın

alımı ya da kentten hammadde alımı gibi işler vardı. Belki de, Saide bu tür işlere elini bulaştırmayıp köyden tutulmuş işçilerin başında denetleyici gibi bulunuyordu.[92]

Gerçekten de, köyden insanlar çeşitli toplumsal-iktisadi konumlarda bulunuyordu. Bu nedenle, köylü sözcüğünü köyde oturanlar için kullanmaktan kaçınıyorum; gerçi, birçok Ayntab köylüsü kuşkusuz köylü olarak nitelendirilebilirdi. Kimi köyde oturanlar, içlerinde kölelerin de bulunduğu kapı halkına sahip olacak denli varlıklıydı. Süleyman köyünden Kubad, Şam'ın baş defterdarının elinden kurtardığı Bereket adındaki kaçak siyah erkek kölenin gerçekte kendi malı olduğunu mahkemede kanıtladı.[93] Suboğaz köyünden Yusuf, 30 akçe değer biçilen -büyük olasılıkla beyaz ve olsa olsa cariye- bir kadın köleyi kentteki bir devlet görevlisine verip, nakit sekiz altın ile 20 altın değer biçilen bir at karşılığında değiş tokuş etti.[94]

Kentsel ve kırsal alan iktisatları ve ağları arasındaki karmaşık ilişkiler, 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarında, bir büyükbabanın torunlarına mülk satışı örneğinde en ayrıntılı biçimde sergileniyor. 1540 Kasım ayında, Ayntab'ın Boyacı mahallesinde oturan Hacı Mehmed, kızı Ayşe'nin iki oğluna, toplam 4000 akçe tutarında "taşınmaz ile küçükbaş hayvan" (*emlak ve davar*) satışını kayda geçirtmek üzere mahkemeye başvurdu. Belki de amacı, miras yasalarından sıyrılmaktı, çünkü yasa kişinin mülkünün üçte ikisinin, akrabaları arasında belirlenmiş oranlarda dağıtılmasını öngörüyordu. Amacı ne olursa olsun, Hacı Mehmed az sayılmayacak miktarda kırsal varlıktan vazgeçiyordu. Satış kapsamına Arıl köyünde bir ev, bir sebze bahçesi, bir nar bahçesi, yanı sıra orada bir havuz ve su kuyusunu kiralama hakkı da giriyordu. Yine aynı satış kapsamında, iki ayrı mezrada, her birinde 500 ve 700 üzüm çubuğu bulunan iki büyük bağ ile Beydili Türkmen oymağından iki adamın baktığı elli baş koyun bulunuyordu.[95]

Bu işlem bize ne anlatıyor? Bir kez, resmi anlamda kentli sınıfına sokulan bireylerin, kentli girişimci ve toprak ağası rolleri arasında gidip gelerek kırsal kimlik de taşıyabileceklerini düşündürüyor. İşlem ayrıca, bu bey takımından çiftçi ile, öyle ya da böyle tümü efendinin toprağında çalışmak, bağını bozup pekmezini kaynatmak ve yokluğunda mallarına göz kulak olmak üzere tutulan yöre köylüleri arasında karşılıklı bağımlılığı akla getiriyor. Bundan başka, göçebe hayvancılarla kentli girişimciler arasında bir bağlantıyı ortaya koyuyor. Dava-

rı yazın yaylaya çıkarmak ya da bakımını tümüyle üstlenmek üzere göçerlerin ortakçı tutulduğu tek olay bu değildi: Sam köyünden Hasan, atı nedeniyle Bedevi Mehmed'i dava etti. At yaz boyu otlasın diye Mehmed'in gözetiminde çıktığı yaylada çalınmıştı.[96]

Son bir örnek: Hacı Mehmed'in evlerinin kentte ve kırsaldaki yeri onunla ünlü Boyacı ailesi arasında bir tür ilişkinin varlığını akla getiriyor. Hacı Mehmed'in kentte Boyacı ailesinin adını taşıyan mahallede oturduğu bir yana, köydeki evinin ve bazı tarım topraklarının bulunduğu Arıl köyü, Boyacı ailesinin o sıradaki başı Seydi Ahmed'in mülküydü. Büyük, stratejik konumlu bir köy olan Arıl köyü, Ayntab'dan Bire'ye oradan da doğuya uzanan, bugün "eski İpek Yolu" adıyla bilinen ana yol üzerindeydi.[97] Bu olay yine, adını yöre ileri gelenlerinden alan mahallelerde oturanların onlarla ne ölçüde işbirliğine girdikleri ya da ola ki, onların korumasından çıkar sağladıkları sorusunu akla getiriyor. Kırsal alandaki mülklerinin torunlarına güven içinde aktarılmasını sağlama almakla Hacı Mehmed, belki de ailesinin Boyacılarla gelecekteki ilişkisini pekiştirmiş oluyordu. Mahkeme tutanakları Hacı Mehmed'in diğer mülklerine ya da yatırımlarına ilişkin hiçbir şey söylemediği için, bu soruyu ortaya atmanın ötesinde bir şey yapmak zor.

Sanki Ayntab Sancağı'nın sınırları ortak bir kimliği tanımlıyor ya da kapsıyormuş gibi, Ayntab kentinde oturanlar ile sancak sınırları içinde oturan köylüleri ve göçerleri Ayntablılar olarak anıp duruyoruz. Kentte oturanlara baktığımızda, birçoğu Ayntab'ı büyük olasılıkla kök saldıkları yer olarak görmüyordu. Belki bazıları yörenin bu ticaret, öğrenim ve hukuk merkezinin yurttaşı olmakla övünüyordu. Ama sancakta oturan köylüler, onlar da bir yana, mahkeme tutanaklarında kimlikleri bir yere bağlılıklarıyla değil oymak bağlarıyla tanımlanan göçer ögelere ne demeli? Kentlilerle kırsal alandakiler arasında yoğun ilişkiler bulunduğunu öteden beri iddia ediyorum; ama, bu ilişkiler ille de sancak sınırları içine sıkışmış değildi. Çoğu insana sancak sınırları büyük ölçüde nereden geçtiği belirsiz gibi görünmüş olmalı, özellikle de, güneyde yer alan Telbaşer Nahiyesi'nin sınırları ile Fırat üzerindeki Bire ve Rumkale kentlerine komşu Nehrülcevaz Nahiyesi'nin sınırları. Üstelik, sancak sınırları içindeki kimi köyler, ya varlıklı Haleplilerin ya da oradaki dinsel vakıfların mülkü olmaları nedeniyle,

doğrudan Halep'e bağlıydı. Büyükçe köylerden Nizip, yönetsel bakımdan komşu Bire iline bağlı olmakla birlikte (günümüzde Gaziantep'e bağlı, 80.000 nüfuslu bir ilçe), düzenli pazar kuruluyor olması nedeniyle sancağın doğu bölgelerinden insanları çeken bir mıknatıstı.[98]

Yine de, insanlar büyük olasılıkla kendilerini gittikçe artan bir ölçüde Ayntab Sancağı'yla özdeşleştiriyorlardı aslında ya da hiç değilse sancak bürokrasisi dolayısıyla, bunun gizil varlığını -kişinin yaşamındaki olumlu ve olumsuz etkileriyle- ayırt ediyorlardı. Sancak kişiye vergi tahsildarı ya da bir karışıklığı, yakınmayı soruşturmak üzere orada bitebilecek güvenlik görevlisi denli yakındı. Ayrıca, her köy, her mezra, her göçebe-hayvancı oymak, daha büyük para ve yönetim dizgelerine özgül bir biçimde, özgül bir kişi aracılığıyla bağlanmıştı: Bu bağlayıcı halka, belirli bir köyün vergi gelirinin dirlik olarak bağışlandığı bir sipahi olabileceği gibi, Boyacılar gibi toprak sahibi bir aile, padişah hası köylerin gözetiminden sorumlu eminler ya da oymak birliklerine yüklenen toplu vergileri toplamakla görevli kişi olabilirdi. Çoğu köylü ve göçerin ya da hiç değilse yerel sorumluk taşıyanlarının, kendi toplumlarının sancak yönetimi düzeyinde nereye oturduğunu -imparatorluğun siyasal iktisadını bir bütün olarak tam kavrayamasa da- anladıklarını varsayabiliriz. Bunların dışında, ama önemi saydıklarımızdan hiç de aşağı kalmayan Ayntab Mahkemesi, insanların ilgisini sancak başkenti üzerinde toplayan bir çekim merkeziydi. Köylüsü, kentlisi, zaman zaman kadın erkek göçeriyle, pek çoğu kendi gönlüyle, yararlanmak üzere her gün mahkemeye akıp gelen halkın, mahkemenin sancak ölçeğinde halkın gereksinimini karşıladığının ayırdında olduğunu sergiliyordu. Böyleyken bile, 1540 yılında kendilerini Ayntablı gibi görmek kimileri için kuşkusuz yeni bir anlayış biçimiydi.

Bölgeyi Tanımlamak: İlişki ve Haberleşme Ağları

Ayntablıların dünyası hangi coğrafyaya kadar uzanıyordu? Bu dönemde, yöre üstüne elimizdeki tek kaynak olan mahkeme tutanakları, 16. yüzyıl Ayntab kentinin "bölgeyle ilişkisi bakımından kozmopolit" sayılabileceğini düşündürüyor. Kent, güneydoğu Anadolu ile kuzey Suriye'yi baştan başa kaplayan bir kentler ağına bağlıydı. Ağın, merkezinde Ayntab'ın yer aldığı iç halkası Halep, Kilis,

Maraş, Ruha ve Bire'den, dış halkası ise Şam, Çukurova, Elbistan, Malatya ve Amid'den oluşuyordu (bkz. Harita 2).[99] Bu bölümde, bölgeyi bir arada tutan örgünün ilmiklerini ve bölgesel ağlarda Ayntab'ın oynadığı rolü inceleyeceğiz. Bu ağların en önemlilerinden biri mahkeme dizgesiydi, bir başkası yargı ağına koşut giden kolluk güçleriydi. Ayrıca, sıradan insanlar sancak sınırlarından öteye kendi bağlarını yarattılar.

Çok çeşitli hak arama sorunu ve konusunun sancak dışından insanları Ayntab Mahkemesi'ne getirmiş olması, toplumsal ve iktisadi uzamın her köşesinden insanlar arasındaki buluşmaların değişik doğasını ortaya koyuyor. (Sancak dışında işi olan Ayntablılar burada daha az görünüyor; komşu illerin mahkeme tutanaklarına geçtiğinden kuşku olmayan öyküleri, ne yazık ki günümüze kalmamıştır.) Bölgeyi kaplayan ağlardan en göz önünde olanları, alışveriş ağı, il sınırlarını aşan evlilik bağları, bölgedeki birkaç kaleyi birbirine bağlayan askeri iletişim ağıydı. Gezginler, tüccarlar, askerler, akrabalar tümüyle haberleşme güzergâhlarıydı. Kentlerin görece sık dağılımı, çoğu kentte bulunan han ve imaret altyapısı ile köylerde geceleme olanağı veren konuk odaları, Ayntab'a ve köylerine gelip giden olağanüstü sayıdaki insanın yolculuğunun zorluklarını hafifletmeye katkıda bulunuyorlardı.

Mahkeme tutanakları ayrıca, yasadışı ağları da yansıtıyor ve aynı zamanda suç denetim organları arasındaki bağlantıların ipuçlarını veriyor. Sonuç olarak, yukarıda haritasını çıkardığımız coğrafyada işleyen bir tür güvenlik ağı vardı. Bölgeyi baştan başa, bir o yana bir bu yana kat eden haberleşme güzergâhlarının en belirgin kanıtına yitirilmiş hayvan sorununda rastladığımız için, bu soruna biraz daha yakından bakalım. Olsa olsa, yalnız alacak verecek davalarını dışarıda bırakacak olursak, istatistiksel bakımdan Ayntab Mahkemesi'ne en sık düşen konu, şu ya da bu biçimde sahibinin elinden kaçmış at, eşek ve katırlardı. Şaşılacak sayıda çok hayvan yolunu yitiriyor, çalınıyor ya da hızla elden ele geçerek uzak yollara gidiyordu. Gerçekten de, cıvıl cıvıl bir çalınmış hayvan pazarının, bölgenin birçok yerini birbirine bağladığı anlaşılıyor. Yasal ve yasadışı hayvan ticaretinde çoğunlukla Telbaşer Nahiyesi'nin -bugünkü Oğuzeli- Kızılhisar köyünün adı geçiyor. Ayntab Mahkemesi'nde hak arayan, hayvanını yitirmiş kişiler Harran'dan

(Ruha'nın güneyinde), daha güneyde Dayr Al-Zor'dan, Çukurova'da Sis ve Kos'tan, hatta iç Anadolu güneyinde Karaman denli uzaktan geliyordu.[100] Kimi davalar uzun zamandan beri süregelmekteydi: Sis'ten Bozdoğan adında biri, kız kardeşinin kocasının dokuz ay önce çalınmış atının peşine düşmüşken, Dayr'lı Ahmed, üç yıl önce çalınmış eşeğini saptadığını iddia ediyordu. Bu başvuruların Ekim, Kasım ve Aralık aylarında yapıldığına bakınca, hayvanların daha çok otlakta ya da bölgenin bir yerinden diğerine göçerken yazın yitmiş olma olasılığı var. Belki de insanlar kalkıp Ayntab Mahkemesi'ne gidebilecek zamanı ancak harmanı kaldırdıktan sonra bulabilmişlerdi.

Bu kişiler hayvanlarının izini nasıl sürüyorlardı acaba? Mahkeme tutanaklarından çıkan o ki, sürüden ayrı düşmüş, yolunu şaşırmış ya da çalınmış olduğundan kuşkulanılan hayvanların her sancak merkezinde ve büyük köyde yetkililere teslim edilmesi göreneği geçerliydi. Bu yetkililer -sancakbeyinin adamları ile kent ve büyük köylerdeki kolluk kuvvetleri- aynı zamanda kaçak köleler ve sancak sınırlarını aşan diğer güvenlik sorunlarından sorumluydular.[101] Yitik hayvanların bulunmasına karışmaları, yalnızca kulların çıkarlarını korumak amacını taşımıyordu. Hayvan karaborsasını önlemekte devletin de çıkarı vardı: Yük hayvanları genellikle satış vergisi alınan belirli pazarlarda satılıyor, Ayntab'da buralardan sağlanan gelir doğrudan padişah hazinesine gidiyordu.[102] Ayntab kentinde bu pazar, yerinde bir deyimle, "sultan pazarı" olarak biliniyordu.[103]

1540-1541 yılı tutanağındaki en ufak yazışma bile, kolluk kuvvetleri arasında haberleşmenin verimli ve yeterince hızlı olduğunu açıkça ortaya koyuyor; çoğunlukla kolluk kuvvetlerinin haberleşme dizgesi mahkemelerinkiyle koşut işlemiş ya da çakışmış görünüyor. Çalınmış hayvanların kolluk kuvvetlerinin dikkatine gelmesi, bir ölçüde bulduğu yitik hayvanı teslim etmeyen ve bulunduğunu "duyurmayanların" cezaya çarptırılmasındandı.[104] "Duyurma" sürecinin neleri içerdiği açık değil; ama, kentteki görevliler ile büyük köylerin muhtarları buyrukları altındaki çok sayıda kişiden birini bilgiyi yaymak üzere göndermiş olmalılar. (Sancak içindeki iki noktanın birbirine uzaklığı çok değildi: Örneğin, Ayntab kentinden Orul köyü yürüyerek yaklaşık altı saat çekiyordu.)[105] O nedenle, bölge kasabaları, köyleri ve bölgedeki oymak başları arasında "kırmızı hat"a eşdeğer bir 16. yüzyıl bilgi iletim düzenini düşlemek

zor değil. Öyle olmasa, Dayr'lı Ahmed, kuşkusuz yüzlerce eşeğin bulunduğu, 10.000'in üzerinde insanın yaşadığı Ayntab kentinde nasıl olup da eşeğiyle burun buruna gelebilirdi? Sis'li Bozdoğan, yitik atını, Ayntab'ın güneybatısında (kadılık makamı) bir kasaba olan Kilis'in bir köyünde aramayı nasıl akıl edebilirdi? Tutanaklardaki başkaca olaylar, hayvanını yitirmiş ya da çaldırmış kişilerin mallarını geri almak üzere sık sık yetkililere başvurduklarını gösteriyor: Mahkeme olaylara karışıyordu, çünkü mal sahibi, hayvanın kendisinin olduğunu kadı önünde kanıtlamak zorundaydı. Yitirdiği katırını geri almak isteyen bir Birelinin davasına kanıt sağlamak üzere, 1541 Ağustos ayında hem Halep, hem de Bire mahkemelerinden tutanaklar getirtildi.

Şurası açık ki, bu bölgesel güvenlik ağının canlı tutulmasındaki önemli etken, hayvanların gerek bireyler, gerekse devlet için taşıdığı değerdi. Ama, bizim burada merak ettiğimiz yalnızca Ayntab'ın hayvan iktisadı değil. Yitik hayvanları bulup sahibine geri verme ağını, incelemek iki nedenle yararlı: Böyle bir inceleme iktisat, yargı ve yönetim yapıları arasındaki bağlantıları ortaya koyuyor ve daha da önemlisi, yöre halkının yargı ağıyla tanışma yollarından birini ve bu yolu kullanmaya alışmasını örnekliyor. İnsanlar genellikle bir atı ya da eşeği yeniden ele geçirebilmek üzere, hayvanlarına yeterince göz kulak olmadıkları için cezalandırılacaklarını bilseler bile birçok zorluğa katlanıyorlardı. Örneğin, Ayntab Sancağı'nın bir köyünde atı çalınmış Koslu iki adam, yargıdaki davalarında kendilerine yardımcı olması için, yörenin "paşa"sı, Dulkadırlı beylerbeyinden buyruk getirecek denli ileri gittiler. Dayr'lı Ahmed, köyünden tanıklar getirebilmek için, mahkemeden duruşmanın elli gün ertelenmesi isteğinde bulundu. Tam iki ay sonra Ayntab Mahkemesi'nde görünen tanıklar, "kulağı kırpık, boz, erkek eşeğin" Ahmed'in malı olduğuna tanıklık ettiler. Tüm bu sıkıntı, değeri çok büyük olmayan bir eşek uğruna çekilmişti; eşeği elinde bulunduran adam, onu 194 akçeye Kızılhisar köyünden satın aldığını iddia ediyordu.[106]

Yitik hayvanların iyi kötü bir düzen içinde sahiplerini bulmasının bir nedeni, hırsızlığın cezasının büyük olmasıydı. 1540 yılı dolayında çıkarılan Sultan Süleyman kanunnamesi at, katır, eşek ve sığır hırsızlığına iki türlü ceza öngörüyordu: Ya 200 akçe gibi ağır bir para cezası ya da hırsızın elinin kesilmesi; yinelenmesi durumunda ise hırsız asılarak ölümle cezalandırılabilirdi.[107] 8. bölümde göreceğimiz

gibi, her ne kadar el kesme ve ölüm cezası çok seyrek uygulanmış olsa da, kara kaplı kitapta yerinin olması hırsızlık suçu için caydırıcılık görevi görüyordu. Hayvan hırsızlığı bölgenin süreğen sorunlarından biriydi. Bu suçun geçmiş rejimlerce ciddiye alındığını, son Dulkadırlı hükümdarı Alaüddevle'nin çıkardığı kanunnamede at ve eşek hırsızlığının ikinci sırada yer alışından çıkarıyoruz: Hayvan hırsızlığına kesilen para cezası, zinaya kesilenden 18 altın daha fazla ama birinin evini yıkmaya verilen cezadan daha azdı.[108] (Kanunnamedeki birinci madde, asılarak ölümle cezalandırılan eşkıyalık ya da yol kesmeydi.)

Yöre yetkilileri arasındaki haberleşme ağı Osmanlı rejiminden önceye de gidebilirdi pekâlâ ve aslında, büyük olasılıkla eski bir bölgesel düzenlemeydi. Bölgede Osmanlı varlığı güçlendikçe pekiştirildi. Gerçekten de Süleyman'ın kanunnamesi, sanki bir yargı altyapısı -yargıçlar, mahkemeler yanısıra güvenlik düzenekleri- bulunduğunu *varsayıyormuş* gibi bir izlenim bırakıyor. Bu varsayım, kayıp kişilere ilişkin yönergelerinde ve yaygın kefil olma, yani suç sanıkları için kefil atama uygulamasında kendini gösteriyor. Bu tür kefillerin (*kefil bi'l nefs*) görevi, sanıkların ortalıktan yitiverip yasalardan kurtulamayacağını güvenceye bağlamaktı. Yargı diliyle söylemek gerekirse, "gerektiğinde o kişiyi bulmayı, bulunmadığında onun yerine konmayı" kabullenmiş oluyorlardı. Kefili olduğu kişinin bulunamaması durumunda, sorumluluktan kurtulabilmesi için kefilin yasa uyarınca o kişiyi yedi yargı bölgesinde (*kadılık*) araması gerekiyordu.[109] Böyle bir zorunluluk, kefilin uğradığı her bölgede kendisine arama çabasında yardımcı olacak devlet görevlilerinin varlığını öngörüyordu.

Bölgesel suç yönetimine verilen bu önem, kendisini bir başka uygulamada da gösteriyordu: Değişik bölgelerden kişiler bir başkasına kefil olarak görevlendirilebilirlerdi. Sancak sınırları dışından kişiler kefile gereksinim duyunca, Ayntab yetkilileri kendi sancaklarının içinden kefil atamayı yeğliyorlardı. Örneğin, Çukurova'dan iki adam, içlerinden birinin erkek kardeşi için kefil seçilmişti, öte yandan bir üçüncü kişi -belki de Ayntab'da oturan biri- iki Çukurovalı için kefil atanmıştı.[110] Bu zincirleme kefil uygulaması, Ayntab dışından sanıklar için kullanılmış gibi görünüyor. İki ilginç kefil olma olayında, Kilis'ten Zenil, köylüsü Ahmed için gönüllü kefil olmak istemişken, ertesi gün

de Ahmed, Mardinli Yusuf için gönüllü kefil olmak istedi.[111] Kilisli bu iki köylü, Mardinliyle önceden tanışıyorlar mıydı? Yoksa, yöre mahkemesinin çevresinden ayrılamayan bir sanıklar, kefiller ve sanık-kefilleri topluluğu mu vardı? Bu örnek olayların anıştırdığı o ki, hukuk düzenini sağlamaya dönük bölgesel yaklaşım, Ayntablı olmayanlar arasında bir tür dar sınırlı dayanışma geliştirmiş olabilirdi.

Valiler, yargıçlar, polis ve bunlara bağlı görevlilerin oluşturduğu ağ, yalnızca suç sayılan eylemleri denetim altında bulundurmaya yönelik değildi; tersine, genel bir güven ortamı sağlamayı amaçlıyordu. Düzenin kendiliğinden sağlandığı ya da bu bölgede ve dönemde bulunmadığı varsayılmamalıdır. Gerçekten, eğer 1540 yılında görece güven ortamı bulunuyorduysa, bu çok zor ve ancak henüz sağlanmıştı. Bir bölgeyi ele geçirmek, ortalığın hemen sütliman olması anlamına gelmiyordu. I. Selim'in 1516 ile 1517 yıllarında ele geçirdiği topraklarda Osmanlıların yirmi yıldır denetimi ele geçirme savaşımı, ancak 1534-1536 arasında İran'a karşı iki yıl süreyle yürütülen önemli saldırıyla sona erdi. Karışıklıkları bastırmak üzere çok sayıda akının düzenlendiği bu yıllar boyunca direnişin belgeleri var. Toplum ve hukuk düzenini sağlarken, Osmanlı rejimi iki yönden sıkıntıyla karşı karşıya kaldı: Bir yandan egemenliğine kafa tutan Türkmen oymak birlikleri, diğer yandan kendi asker ve subaylarının yasa tanımaz, kimi zaman başkaldırıcı davranışları. Son Dulkadırlı beyi Şehsuvaroğlu Ali'nin 1522'de öldürülmesi, Türkmen oymak beylerini denetleyebilen belki o tek kişiden de Osmanlı sultanını yoksun bıraktı. Ayrıca Dulkadırlı bölgesinin Türkmenleri arasında yaygın bir deyimin doğmasına da yol açtı: "Osmanlı yiğidin tepesine biner."[112]

Çoğunlukla savaşkan derviş babaların başını çektiği ve kimi zaman on binlerce yandaşı peşinden sürüklediği süreğen silahlı ayaklanmalar örüntüsü 1530 yılına gelindiğinde büyük ölçüde parçalanmıştı, ama o tarihten sonra bile, oymak başları hâlâ Osmanlı valilerinin yönetimini zora sokuyordu.[113] Rejimin kendi başıbozuk kuvvetlerine gelince, yol açtıkları yıkımın canlı bir örneği, 1533 ya da 1534 yılında vezir-i azama Halep halkının kaleme aldığı yakınma mektubunda görülüyor. İddia ettiklerine göre, Halep'in içinde ve çevresinde konuşlandırılmış askerler ürünlere zarar veriyor, bedelini ödemeden hayvanlara el koyuyor, adamların kafalarından

kavuklarını çekerek aşağılıyor, evlere dalarak kadınlara ve erkek çocuklara saldırıyor, zorla evlere yerleşiyor ve bütün bu yasasızlıklar nedeniyle yürütülen kendilerini yola getirme çabalarına karşı direniyorlardı.[114] Ünlü 1534-1536 seferinin Safevi gücüne karşı açıldığına dair genel bir kanı vardır; ama, aynı zamanda bölgeyi kafa tutanlardan temizlemeyi amaçlayan bir yeniden ele geçirme eylemiydi.

"Osmanlı barışı"ndan, yani o uçsuz bucaksız topraklarda, görece yasa tanıyan bir hükümdarın egemenliğinde gerçekleştirilen görece düzenden söz etmeye başlayabilmemiz ancak 1530'ların sonlarındadır. 1530'ların ortalarından başlayarak ticarette ortaya çıkan yeniden doğuş, yollarda güvenlik artışının toplum ve yasa düzeni uğruna bölge işbirliğinin sonuçlarından biri olduğunu anıştırıyor. 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları, Ayntablıların sık sık ticaret amacıyla yolculuk yaptıklarını gösteriyor ve insanları yollara düşüren bir dizi mesleği göz önüne seriyor. Tüccarlar arasındaki büyük iş bağlantıları, kural olarak, mahkemenin şemsiyesi altında yapılmıyordu; ama, özellikle mal bedelinin ödenmesi, ya da borç geri ödemesi gibi küçük işlemler çoğunlukla mahkemede bağlanıyordu. Bu işlemlerden anlaşıldığına göre, kentler arası ticaret genellikle, mallarını uzak pazarlara taşımak ve oralarda satmak üzere yöre tüccarları ve satıcılarının tuttuğu temsilciler eliyle yürütülüyordu. İşler her zaman tasarlandığı gibi yürümüyordu. Örneğin Ayntablı Hacı Mehmed, Halep'te yirmi altı keçilik sürüsünü, mal sahibinin istediğinden aza satan temsilcisi Hacı Bekir'in başarısından hoşnut değildi.[115] Ermeni İskender gibi kimi işadamları, uzaktaki iş ilişkilerini kendileri yürütüyorlardı. İskender, bir nedenle suçlanması üzerine, yolculukta bulunuşunu suçu işlemediğinin gerekçesi olarak ileri sürdü: "İşim nedeniyle yolculuğa çıkan bir insanım" dedi mahkemeye; "bir gün evdeyim, ertesi gün yola çıkmışım."[116] Bir başka olayda, Ayntab'dan bir usta zanaatkâr aranıyordu: Taş yontucu Hüseyin Usta, komşu sancaktaki bir köprünün yapımında yardımcı olmak üzere günlüğü 16 akçeden tutuldu. Yanında oğluyla bir başka işçiyi daha getirdi; oğlu 12, işçi 8 akçe alacaktı; ayrıca, pazarlıkla adamlarının yol giderlerinin karşılanmasını da sağladı.[117] Ayntablı taş ustalarını bölgede ünlendiren, belki de taşın Ayntab kentinin güneyindeki ocaklardan kolayca çıkarılması ve bu taştan çok sayıda cami, kapalı çarşı ve başka yapılar inşa edilmiş olmasıydı.

Yollarda güvenliğin artmasıyla iktisadi büyümenin birleşmesi, Ayntab Mahkemesi'ne Ayntab dışından başvuran bireylerin sayısında çoğalma anlamına geliyordu. Dışarılıklar mahkemeyi genellikle Ayntablılara ya da o sırada Ayntab'da bulunan kişilere karşı dava açmakta kullanıyorlardı. Ruhalı Sultan kadın, tahminen Ayntablı olan Kuli adında birinin bir koruluktan yedi yıl önce satın aldığı yarım paya karşılık borcunu ödemediği şikayetiyle Ayntab kadısına başvurduysa da sonuç alamadı.[118] Her ne kadar Ruha ile Ayntab'ın arası 120 kilometre olsa da, bu denli uzakta oturan kişilerin toprak üzerinde ortaklık kurması (değirmen ve atlar da üzerinde ortaklık kurulabilen başkaca mallardı) görülmedik bir durum değildi. Örneğin, mal sahipleri aralarında devre mülk düzenlemesi yapabiliyorlar ya da mülk üzerinde çalışmak üzere yöreden adam tutabiliyorlardı. Bir başka davada, Mısırlı Şerif Ahmed, Halepli Abdülkadir'den alacağı olan üç altını koparmayı başardı.[119] Davayı açanların Ayntab'dan başka kentlerde oturduklarının belirtildiği böyle davaların niçin Ayntab kadısı önüne geldiği pek ender açıklanıyorsa da, ilk akla gelen açıklama, anlaşmazlığın çıktığı sırada bunların geçici olarak Ayntab'da bulunduklarıdır.

Eğer dava edilen kişinin ya da anlaşmazlık konusu nesnenin bulunduğu yer Ayntab'sa, davacıların dava açabilmek için kimi zaman uzun yoldan gelmek zorunda kaldıklarını, işlemeli yün kaftana ilişkin bir dava anıştırıyor. Halep'in yerlisi Ahmed adlı biri, kaftanı Ayntab'daki bir düğünde giymek üzere Halep'te kiralamış, ama anlaşılan o ki geri vermemişti. Ayntab kadısının huzuruna ilk çıkışında, Ahmed yöreden bir yöre subaşısı tarafından mahkemeye getirildi. O duruşmada kaftanı kiraladığını ve giydiğini resmen kabul etti. Birkaç hafta sonra, kaftanın sahibi mahkeme huzuruna çıkıp malını istedi.[120] Yitik hayvanların bulunmasına ilişkin davalarda olduğu gibi, burada da kentler arası bir haberleşme ağı işlemiş olabilir: Olayların sırasından anlaşıldığına göre, Ahmed ve yitik kaftan önce Ayntab yetkililerince saptandı; bunun üzerine mal sahibi, malına sahip çıkmak üzere kalkıp Halep'ten Ayntab'a geldi.

Sancak dışında oturan kadınların Ayntab Mahkemesi'ne geliş nedenleri, iş konularıyla ilişkili olmaktan çok, aile ve kişisel ilişkilerle ilgili sorunlardı. Kadınların alışverişle uğraşmadıkları sanılmasın; iş gördükleri alım satım, üretim çevreleri oturdukları yere yakın olduğu için hak arama sorunları (6. bölümde göreceğimiz gibi) kendi yö-

relerinin mahkemesinde görülürdü. Baki adında bir adamın Ruha'dan Ayntab Mahkemesi'ne gelmekteki amacı, Ayntablı kocasından aynlmış kızının boşanmasında, kızının adına davaya girmekti. Baki yanında üç kadınla mahkemeye geldi; getirdiği kadınlar kızından vekalet aldığına tanıklık edeceklerdi.[121] Elbistan'ın köylerinden Mehmed, yedi yıl önce kaçınlıp o sırada Ayntab'da kendisini kaçıranla yaşadığı anlaşılan karısı Fatma'yı resmen boşamak üzere Ayntab Mahkemesi'ne gelmişti.[122] Gerçekten de, görece büyük bir kent olarak Ayntab kaçak sevdalılann banndığı bir yer olmuş olabilir. Zehra kadın, Kilis Sancağı'na bağlı köyünden Bayezid adında bir yörükle kaçtıklannı mahkemede kabul etti ("kaçıp buraya geldik" dedi Zehra).[123]

Dışarlıklıları Ayntab Mahkemesi'ne getiren dava konularının belki de en önemlisi, uzun zamandır sonuçlanmayan, *diyet* anlaşmazlığıydı. Bu dava, bölgeler arası bağlantıların gücünü açıkça sergiliyor. On yıl önce Halepli biri, Şamlı bir sipahiyi sol elinden hançerleyip üç parmağını tutmaz etmişti. Bunun üzerine sipahi, Halepliye karşı Halep mahkemesinde zarar ziyan davası açmış, birkaç kalem değerli eşya (bu arada bir de gümüş hançer!) koparmayı başarmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla, diyetin miktarından hoşnut kalmadığı için sipahi bu kez, Ayntab Mahkemesi'nde dava açıyordu. Kadı, davacı ile davalı arasında mahkemede meydana gelen karşılıklı suçlamaların içinden çıkamamış olsa gerek ki, davayı arabulucuya havale etti (sipahi daha önce aldığı eşyanın toplam değerinin ne tuttuğunu tam bilemiyordu). Sonunda sipahiden yana karara bağlanan 150 altın gibi önemli bir diyetin 60'ından sipahi vazgeçti (daha önceki anlaşmayla aldığının değeri olsa gerek). Geri kalanı karşılamak üzere Haleplinin sipahiye verdikleri arasında iki at ve bazı kumaşlar vardı. Mahkeme tutanağı, bu iki kişi arasındaki anlaşmazlığın kesin biçimde sonuçlandırıldığı açıklaması ile kapanıyordu.[124]

Bu davada, yine aynı soru karşımıza çıkıyor: Olaya adı karışanların hiçbirinin anlaşıldığı kadarıyla Ayntab Mahkemesi'nin yargı alanına girmeyen davası, niçin Ayntab kadısının huzuruna çıkarılıyordu? Bölgede -Mardin'den Çukurova'ya, Elbistan'dan Şam'a ve hatta Kahire'ye dek uzanan- çeşitli haberleşme ağlarının var olduğu, yukarıda verilen örneklerle açıklığa kavuşmuş olmalı. Her mahkeme, sancak kadılıklarının oluşturduğu can alıcı önemde bir ağ örgüsünde birer kavşak noktasıydı. Kadı ve mahkemelerden oluşan ağ örgüsünün işleyişi, Ayntab tutanak-

larına geçmiş çok sayıda tanıklık aktarımında (*nakl-i şahadet*) görülüyor: Bir mahkemede açılmış davanın geçmiş evreleri, gerektiğinde davaya bakması amacıyla bir başka kadıya gönderilebiliyordu. Yukarıdaki davada sipahi, Ayntab duruşmasına hazırlık olmak üzere Halep'ten tanık ifadelerinin gönderilmesi isteğinde bulunmuştu. Bu tanık anlatımlarının aktarılması, bir kadı ve kâtiplerinin yaptığı gündelik işlerdendi (Selim'in çıkardığı kanunname, gerekli belgelerin gönderilmesi için 25 akçelik ağır bir ücret saptamıştı).[125] 16. yüzyıl Kahire'sinde Osmanlı yargı yönetimi üzerine araştırmasında Nelly Hanna'nın işaret ettiği gibi, Osmanlı rejiminin başlıca amaçlarından biri, yargıyı imparatorluğun her yanında dizgeselleştirip standartlaştırarak, bir mahkemenin işini bir başkasına taşıyabilmekti.[126]

İmparatorluğun hemen her bölgesinde, kadılara bağlı yargı bölgelerinin (*kaza, kadılık*) devletin gerek askeri, gerekse parasal altyapısını temsil eden sancak valilerinin yönetim alanlarıyla (*liva, sancak*) örtüştüğünü unutmamak gerek. Bilinçli olarak sağlanan bu örtüşme, imparatorluğun üç ana yönetim hiyerarşisi -yargı, ordu ve vergi yönetimi- arasında koşutluk sağlıyordu. Ama, bu hiyerarşileri işleyişleri içinde birbirinden ayırmak zor. Yöre mahkemesi yalnız yargı dizgesi değil, yönetimin her yönü bakımından anahtar önemindeydi; çünkü burası, işlemlerin belgeye bağlanışı, anlaşmazlıkların çözülüşü dolayısıyla farklı farklı sorumluluk sahibi yetkilinin etkileşime girdiği yerdi. Başka türlü söylemek gerekirse mahkeme, hükümetin değişik kollarının sancaktaki temsilcileri arasında olduğu kadar, görevliler ve yöre halkı arasında da ortak sorumluluğun geliştiği zemindi. Kadılar ve sancak valisine bağlı bulunan yörel kolluk kuvveti ağları birbiriyle örtüştüğü için, sipahi kendisine saldıranın yerini davanın ilk görülüşünden on yıl sonra bulabiliyordu.

Artık, Ayntab Mahkemesi'nin bu sancak kadılıkları ağı içindeki yeri konusunda bir ön kurgulamaya girişme zamanı geldi. Ayntab hem *kadılık* (yargı), hem de *sancak* (ordu merkezi) olmasına karşın, beylerbeyi Ayntab'da oturmuyordu. Ayntab'ın bağlı olduğu Dulkadırlı Beylerbeyliği'nin başkenti 50 kilometre kuzeydeki küçük Maraş kentiydi. Maraş'ın ayrıca kendi kadısı vardı. Ama Ayntab Mahkemesi'nin bu tür yönetsel sınırları aşan geniş bir bölgenin işini görmesi şaşırtıcı olmayabilir. Her şey bir yana, -Halep ve belki bir de doğuda Ruha dışında- Ayn-

tab bölgenin en büyük kentiydi. Gördüğümüz üzere, girişimciler yanında amaçları daha az onurlu kişiler -at hırsızları ile belki kentin patırtı gürültüsü arasında izlerini kaybettirmeyi uman kaçak sevdalılar- için de bir çekim merkeziydi. Üstelik, Ayntab mahkeme tutanaklarının sergilediği yargıdaki işleyiş şaşmazlığı, oturmuş bir hukuk kültürünün ve iyi işleyen bir yargı dizgesinin varlığını akla getiriyor. Bu izlenimi güçlendiren, aynı dönemde diğer Anadolu kentlerinin tutanaklarının gelişigüzelliğine karşı Ayntab mahkeme tutanaklarının temizliği ve düzgünlüğüdür.[127]

Ayrıca, Ayntab Mahkemesi'nin iş yükü çoktu: Yıl boyunca sektirmeden toplanıyor, -ara sıra günübirlik dinlenmiş, 1540 Ekim ayının sonunda ise iki haftalığına ara vermiş olmakla birlikte- Müslümanların dinlenme günü Cuma'ları davaya bakıyordu. Belki de Ayntab Mahkemesi, davaları çabuk sonuçlandırmakla ünlenmişti ki, Halep ve Şam gibi büyük kentlerin mahkemelerine uğramamayı yeğleyen başvuru sahiplerini çekiyordu. Bir başka olasılık da, belirli konuların (örneğin yitik hayvanların) belirli mahkemelerin uzmanlık alanına girmesiydi. Kalesi ve yerleşik asker birlikleri bulunması nedeniyle Ayntab, askerleri ilgilendiren davalara bakmakta yetkili sayılmış olabilir, tıpkı elinden yaralanan sipahinin davasındaki gibi.

Ayntab'ın bölgesel yargı ağı içindeki yerine gelince, şurasını hiç unutmamak gerek ki, Ayntab birkaç yüzyıldan bu yana ilk kez bir devlet toprağının *ortasında* yer alıyordu. Kimliği tarih boyunca hep uçboyundaki konumundan etkilenmiş bir kent olarak Ayntab, Osmanlı barışı döneminde, o uçboyunu daha büyük bölgesel ağ örgüleriyle bütünleştirmek görevini üstlenmiş olabilir. Burada konumuzla ilgili olgu, kültürel ve iktisadi bakımdan güneyindeki Halep'e bağlıyken, yönetsel bakımdan, kuzeyinde yer alan ve önemli ölçüde oymak nüfusu içeren beylerbeyliğine bağlanmış olması. Osmanlı dönemi öncesine ilişkin mahkeme tutanaklarının bulunmayışı, Osmanlı topraklarına katılmış olmakla yargı işlerinin ne ölçüde değişime uğradığını bilmemizi zorlaştırıyor; ama, 1530'lardan başlayarak tutanakların var oluşu -yani, *kamu yararına* tutulmaları- Ayntab Mahkemesi'ne bilinçli olarak yüklenmiş bir rolün göstergesi olabilir.

Her ne kadar Ayntab kadısının baktığı davaların büyük çoğunluğu sancak sınırları içinden kişilerle ilgiliydiyse de, Ayntab Mahkemesi'ne işi düşen "dışarlıklılara" ilişkin yukarıdaki örnekler yeterince gösteriyor ki, bölge ahalisi ya da hiç

değilse bir bölümü yolculuğa çıkmayı amaçlarını gerçekleştirmenin önünde bir engel gibi görmüyorlardı. Kimileri yargı önüne çıkmak zorunluluğu yüzünden Ayntab'a istemeden gelebilmiş olsa da, kimilerinin mahkemeye yolunun düşmesi her türlü uzaklıkta girdikleri gönüllü ilişkiler nedeniyleydi. Mahkemeye dek gelip başvuranlar, kolay yer değiştirebileceğini nasıl olsa bildiğimiz varlıklı ve güçlü kişiler ile tutanaklara sıkça göçer adıyla geçenler değildi yalnızca. Erkekler denli sık olmasa da kadınlar, çeşitli nedenlerle ve önemli sayıda geliyorlardı mahkemeye. İnsanları Ayntab kadısına başvurmaya yönelten, her zaman öyle büyük bir maddi çıkar konusu da değildi. Günümüzde bu tutanakları okuyan kişinin üstesinden gelmesi gereken, açılan davaların, maddesel sonuçları ötesinde hangi anlamlar taşımış olabileceğini kavramaktır.

Bölge Ötesine Doğru: Savaş ve Hac

Ayntab sancak halkının oturduğu bölge, bir yanıyla kişisel ve iktisadi bağların tanımladığı, bir yanıyla da Osmanlı'nın yerini pekiştirdiği bu dönemde gittikçe katılaşan yönetsel dizgelerin tanımladığı bir bölgeydi. Şimdi bu halkın yaşamının başka yönlerine, yaşamın onları bölgenin ötesindeki fiziksel ve kültürel coğrafyalara götüren yanlarına dikkatimizi çeviriyoruz. Bugün olduğu gibi, o zamanlar da Ortadoğu'daki kimliklerin çok güçlü bir özelliği olan bölgeci bağların üzerinde hangi kuvvetler vardı? Mahkeme tutanaklarına bakınca, Ayntablıları evlerinden çok uzaklara çeken, hep var olagelmiş iki mıknatıs akla geliyor: savaş ve hac.

Savaş, erkekleri bölge sınırlarının ötesine götürüyordu ve kuşkusuz geride bıraktıkları ailelerin uzaktaki yerleri düşünmelerine neden oluyordu. Savaş bu dönemin baş önemdeki olayıydı. Sultan Süleyman, 1520 ile 1566 arasındaki 46 yıllık hükümdarlığı sırasında 17 sefere ordunun başında çıktı ve diğerlerine onun komutanları önderlik etti. İmparatorluğun savunma ve savaş gereksinimlerini karşılamak üzere sancak valilerinin sık sık asker ve erzak göndermesi isteniyordu. Ayrıca, örneğin hac yollarının güvenliğini sağlamak ya da büyücek göçebe hayvancı nüfusun bulunduğu yerlere özgü eşkıyalıkla savaşmak için asker göndermek gerekiyordu.

Peki, yöredeki askerler kimlerden oluşuyordu? Ayntab Sancağı'nda sultanın askerlerinin varlığı kent içinde ve çok sayıda köyde açıkça ortadaydı. Askerlerden ba-

zıları Ayntab Kalesi'nde konuşlanmış garnizona (*merdan-ı kale*) bağlıyken, bazıları *sipahi* adıyla bilinen atlı eyalet savaşçılarındandı. Sipahiler ve onların getirdiği cebeliler, vergi getirisini toplamak üzere atandıkları çeşitli köylerin ödediği vergiyle ayakta duruyorlardı. Devletin geçici olarak sipahilere ayırdığı böyle gelir kaynaklarına *tımar* tahsis edilen atlı savaşçılara "tımarlı sipahi" adı veriliyordu. Tımarlı sipahiler yalnızca savaşçılık işlevi nedeniyle değil, o yerin toplum ve yargı düzenini sağlama sorumluluğunu taşımaları nedeniyle de önemliydi. 1543 tapu sayımına göre, kale garnizonunda, subaylar dışında asker sayısı 53, Ayntab Sancağı'nda görevlendirilen sipahi sayısı 86'ydı; ayrıca, sipahilerin hizmetinde 109 cebeci bulunuyordu.[128]

Ayntab'daki savaşçıların padişah fermanıyla gönderilebileceği uzaklıklar mahkeme tutanaklarından çıkarılabilir. 1540 sonbaharına rastlayan, tarihi belirsiz bir tutanakta, kaleye bağlı 10 askerin "Erzurum Seferi"ne katılmak üzere gönderildiği düşülmüş; konunun mahkemeyi ilgilendiren yanı, askerin cephane ve erzakının yöreden sağlanması buyruğuydu.[129] Seferberlikle ilgili başka herhangi bir gereksinim karşılama buyruğu bulunup bulunmadığı belli değil: 1540 Ekim ayında, kentin bakır tüccarları, Bağdat'a bakır gönderilmesini isteyen bir padişah buyruğunu karşılamak üzere iş bölümü yaptılar. Gönderilen yönerge, yöre piyasasının hakça bulacağı bir fiyat belirlenmesini, gerekli paranın Ayntab defterdarından sağlanmasını, sonra bakırın yöre tüccarından satın alınmasını buyuruyordu.[130] Kasım ayında, Bağdat'a gönderilmekte olan yirmi askere araç gereç yanı sıra 450 ateşli silah teslim ediliyordu.[131] 1540-1541 yılı içinde Ayntab dışına gönderilen daha başka bu tür askeri desteğin kaydı tutanaklarda geçmiyorsa da, sancaktan sürekli adam ve araç gereç istenmiş olma olasılığı var (askerin sefere katılmak üzere yola çıkarıldığına ilişkin iki kayıt, mahkeme tutanak defterinin arkasına 1540 sonbaharında yapıştırılmıştı ve deftere günlük işlenenlerin bir parçası değildi).

Bu dönemin Osmanlı ordusu genel olarak, savaşçıların arasına sivillerin katılmasını kesinlikle yasaklayan, profesyonel bir ordu olarak görülmüştür. Gerek İstanbul'da yerleşik yeniçeriler ve gerekse imparatorluğun büyük bölümünde konuşlandırılmış dirlikli eyalet askerinin doğrudan padişaha bağlı, devşirme esirler olduğu varsayılmıştır. Bu uygulamadan anlaşıldığına göre, halktan kişilerin asker olmasını yasaklamanın iki yönlü bir gerekçesi vardı: Yöre bağlılığını or-

tadan kaldırarak padişaha sadık bir askeri sınıfı meydana getirmek ve devletin ordu ve yönetim giderlerini karşılamak üzere çalışıp vergi ödeyenleri ister alımı satım, ister toprağı ekip biçme, isterse taşçılık olsun işlerinin başında tutmak. Ancak bakıyorsunuz ki, sivil nüfustan ayrı bir askeri sınıfı olduğu betimlemesi 1540 yılı Ayntab'ı için tümden doğru değil. Garnizondaki askerlerin önemli bir miktarından başka, tımarlı sipahilerin büyükçe bir bölümü de gerçekten yöre halkından kişilerdi.[132] Kimisi yörenin seçkinlerindendi ya da taşıdıkları *Beg* ve *Çelebi* gibi sanlar onu akla getiriyor. Örneğin Gazi Bey'in altı köyün tümü ya da bölümleri üzerinde dirlik hakkına sahip oğulları, Tarhan Bey'in dört köyle birlikte iki köyün dörtte bir payı üzerinde ortaklaşa dirlik hakkına sahip iki oğlu, Üveys Bey'in beş köyün tümü ya da bölümleri üzerinde dirlik hakkına sahip oğulları bunlardandı.[133] Olasıdır ki Gazi Bey, Tarhan Bey ve Üveys Bey başsız Dulkadırlı oymak birliğine bağlı oymak beyleri arasında bulunuyorlardı ve 1520'lerde isyancı Türkmen beylerini yatıştırmaya dönük Osmanlı izlencesi kapsamında tımarlarla ödüllendirilmişlerdi.[134]

Ama, daha düşük konumdaki savaşçıların yöreden geliyor olmalarını, özellikle kale garnizonlarındaki savaşçıların ikisi, üçü, dördü bir araya gelip tımar olarak ayrılmış bir köyün gelirini paylaşmalarını nasıl açıklamalı? Ancak akıl yürütebiliriz. Belki de bu kişiler, Gazi Bey ve Tarhan Bey ve onlar gibi oymak beylerine bağlı tımarlı savaşçılardı ya da yararlık göstermiş gönüllülerdi. Bir sancak valisi, yeri gelince, umut vaat eden üstün bir savaşçının, sancağında görevli sipahilere katılmasını isteyebilirdi. Böylelikle savaş, serüvencileri, fırsatçıları ve durumundan hoşnut olmayanları çeken bir mıknatıs işlevi görüyordu.

Savaş Ayntab'da erkeklerin birden ortalıktan yitip bir daha geri dönmeyişlerini de açıklayabilir. İsteyerek ya da istemeden ortalıktan yok olan bu adamların kimileri karılarına hiçbir gelir kaynağı bırakmıyorlardı. Bu durum eşleri, yasa gereği yöre yargıcı eliyle dağıtılan kamu yardımına başvurmak zorunda bırakıyordu. 1541 yazında her biri mahkemeye para desteği isteğiyle başvuran Tatar, Meryem ve Fatma adlı üç kadının yazgısı böyleydi. Tatar ile Fatma kocalarından yedi yıldır haber almamışken, Meryem'in kocası üç yıldır ortalıkta yoktu.[135] Yiten kocalar sorunu, bir yılda üç olayın anıştırdığından daha geniş kap-

samlı olmuş olabilir. Kocasının terk etmesi ya da olası ölümü üzerine mahkemeden yardım isteyen her kadına karşılık, akrabalarına sığınan ya da kamu yardımına gereksinim duymayacak denli kaynağa sahip kadınlar olmuş olabilir. Kadınların terk edilme olasılığından rahatsız olduklarını, kocası Bayındır'ın sefere çıkmadan önce boşanma işlemlerini bitirmesini sağlayarak koruyucu önlemler alan Uğurluhan'ın girişiminden anlıyoruz.[136] 1541 Ağustos ayında, Bayındır mahkemede karısının isteği üzerine tutanağa geçen şu sözleri söyledi: "Sefere gidiyorum; eğer üç ay içinde geri dönemez ve karımla yeniden evlilik yaşamına başlayamazsam, benden boş olsun." Şehzade kadın da benzer bir düzenleme yaptırdıysa da, onun durumu savaşla ilişkili değildi: 22 Temmuz 1541 günü vekalet vererek, önceden düzenlenmiş boşanmasını tutanağa geçirtti. Kocası daha önce saptanmış tarihe (25 Haziran) dek geri dönmemişti ve Şehzade artık boşanmış olduğunun resmen tanınmasını istiyordu.[137]

Her ne kadar savaş kadınlar için toplumsal kargaşa anlamına gelse de, erkeklerin önüne olanak çıkarabiliyordu. 1540'ların başında, en azından Ayntab'da, tımarlı sipahi ya da garnizon savaşçısı konumu, yörede işlendirme sağlayan devlet görevleri yelpazesindeki ikramlardan biriydi. Osmanlı rejimi Padişahın hizmetine yöre halkından kişiler kabul etmekle bir ölçüde halkın bağlılığını kazanmış olabilir ya da en azından yöre halkının bir kesiminde çıkar ortaklığı duygusunu uyandırmış olabilir. Bir kez devlet hizmetine girdikten sonra, bu askerler basamak basamak yükselme olanağına sahip miydi, yoksa bu mevkiler, siyasal ağırlıklı kimseleri hoş tutmak için tasarlanmış onursal arpalıklar mıydı? Bu dönemde, başka yerlerde sancak askeri örgütünün nasıl oluştuğu konusunda daha geniş bilgi sahibi oluncaya dek, bugüne kadar sandığımızdan daha çok yöre kökenli adamı bünyesinde bulunduran bir askeri örgütlenmenin anlamı üstüne varsayım üretmekten öte bir şey yapamayız.

Son çözümlemede, sancak ve bölge sınırları ötesine yolculuk yapmanın ardında ne iktisadi olanaklar, ne de askerlik hizmeti vardı. Öyle anlaşılıyor ki, en çok sayıda Ayntablıyı il dışına çeken -ve en uzağa götüren- din bağıydı. Mahkemeye yolu düşenler arasında, hac görevini yerine getirdikleri, Mekke'de hacı olduklarının göstergesi olarak *Hacı* sanı taşıyan erkeklerle, *Haciye* sanı taşıyan kadınların sayısı-

nın çokluğu, insanların diğer tüm nedenlerden daha çok dinsel nedenlerle yolculuğa çıktıklarını düşündürüyor. Hac özellikle kadınlar açısından önemliydi, çünkü bu onların olağan biçimde çıkabilmelerine onay verilen tek uzun yolculuktu.

İslamın kutsal mekânları Ayntab'ın güneyine düşüyordu: Kudüs, Hevron (el-Halil), Medine ve en sonunda Mekke. Bu yerlere giderken Ayntablılar yalnızca yüzlerce kilometre yol gitmekle kalmıyorlardı; hac onları Ortadoğu'nun birçok başka bölgesinden ve daha uzağından Müslümanlarla bir araya getiriyordu. Evde kalmaları durumunda bile hacca gidemeyenlerin ufku genişleyebiliyordu; çünkü Anadolu ve Balkanlar'dan gelen kimi hac yolcuları, Mekke'ye gidişte ve daha da önemlisi dönüşte Ayntab'dan geçiyorlardı.[138] Osmanlı gezgini Evliya Çelebi, 1671 yılının hac yolculuğunda Ayntab'a uğradı; kentten övgüyle söz eden yol anılarını bu geçişi dolayısıyla kaleme aldı. Bir hisarlı kentten diğerine uğraya uğraya giden Evliya'nın yolu, Çukurova'da Tarsus'tan Adana'ya, oradan Maraş'a, sonra güneyde Ayntab üzerinden Halep'e ulaştı.[139]

Ayntab'dan kişileri başka kentlere götüren ve başka kültürlerle karşılaştıran tek dinsel adanış göstergesi hac yolculuğu değildi. İl Hatun kendini Kudüs'te yoksulların hizmetine adamak amacıyla Ayntab'daki alışkın olduğu yaşamı terk etti. İl Hatun'un bu kararından haberimiz oluyor, çünkü küçük kızının veliliğini amcasına resmen bırakmak üzere mahkemeye geliyor.[140] (İl'in sanının *Hatun* olması hali vakti yerinde bir kişi olduğunu gösteriyor; onunla daha önce, kızını büyütecek olan amcasıyla bir ceviz ağacı değiş tokuşunda karşılaştık.) Din bilgisi edinme isteği de kişileri yollara düşüren bir başka serüvendi. Gördüğümüz gibi Ayntab'da birçok adam, din bilginliğinin göstergesi olan *Molla* sanını taşıyordu. Tıpkı Ayntab'ın 14. yüzyılda din bilginlerini çektiği gibi, Ayntab'ın din bilginleri de (en azından bazıları) öğrenimlerini ilerletmek için başka İslam bilgi merkezlerine yolculuğa çıktılar. Eğer Bedreddin Ainî, her on yılda bir yayılmacının ezip geçtiği bunalımlı dönemde bölgenin çeşitli kentlerinde öğrenim almayı becerebilmişse, Osmanlı rejiminin bölgede sağladığı güvenlik ortamı hiç kuşkusuz 16. yüzyılın öğrenim ağlarını da geliştirmişti, tıpkı 16. yüzyıl yargı, vergi ve ordu ağlarını geliştirdiği gibi. Aynı şeyin 1540 yılında Ayntab'da bulunan küçük Ermeni Hıristiyan topluluğu için de söylenip söylenemeyeceğini mahkeme tuta-

naklarından çıkarmak zor; ama, 17. yüzyıla gelindiğinde Ayntab'ın kendisi Ermeni bilim çalışmalarının önemli bir merkezi durumuna gelmiş ve Ermeni kilisesinde önderlik rolü üstlenecek bireyler çıkarmış görünüyor.[141]

İslamın inanç haritasının kavşak noktaları, Ayntablı Müslümanların dinsel deneyimiyle Memluk geçmişi arasındaki bağlantıyı pekiştirmeye elverişliydi. Memluk hükümdarları iki buçuk yüzyıl boyunca saygınlık göstergesi "kutsal mekânların - Mekke ile Medine- koruyucuları" sanını ellerinde bulundurmuşlardı. Bu sanı taşımaları, onlara kutsal kentlerde dinsel kurumlar ve anıtlar inşa etmek ayrıcalığını verdi. Osmanlı hanedanı Memluk mirasının belki de kilit taşı olan bu sana el koydu. 1540 yılına gelindiğinde, bu sanın gerektirdiği sorumlulukları yeni yeni gözle görülür biçimde yerine getirmeye başlamıştı. 1537'de Süleyman Kudüs'ü saran büyük surların yapımını başlatarak ve kentin su dağıtım dizgesinde iyileştirmeler yaparak, kentin onarımına girişti. Sonraki yirmi yıl boyunca, kutsal mekânlar Mekke, Medine ve Kudüs yararına, padişah ve ailesinin önde gelen kadın üyelerince, özellikle karısı Hürrem ve kızı Mihrimah eliyle çok sayıda vakıf kurulacaktı.[142] Eğer İl Hatun Kudüs'ün yoksullarına hizmet etmeye birkaç yıl sonra girişmiş olsaydı, Hürrem'in kurduğu, (yapımı 1550'lerin başında tamamlanan) geliri yerinde külliyede kalabilirdi. Bu külliye bir cami, hacıların kalabileceği 55 oda, yolcuların kalması için bir han ve ahır, içinde bir imaret ve apteshaneleriyle yoksullara dönük çok sayıda hayır hizmetine ayrılmış bir alandan oluşuyordu.[143] Oysa Ayntab'dan 1541 Temmuz ayında ayrılan İl Hatun, büyük olasılıkla Memluklarca kadın ziyaretçilerin geçici olarak kalmaları için yaptırılmış sığınaklardan biriyle ilişki kurdu.

1540 yılında Ayntablı hacılar ve haciyeler gideri Memluklarca karşılanmış anıtlar dünyası arasından geçip gitseler de, içinde yer aldıkları yaşayan hacı kervanı, Osmanlı koruması altında ve Osmanlılarca düzenlenmiş bir olguydu. Haccın düzenlenmesi başlıca sorumluluklardan -ve zaman zaman kuşkusuz en büyük dertlerden- biriydi. Hac birkaç alanda birden stratejik planlamayı gerektiriyordu: Bunlar arasında haberleşme, sağlık ve yiyecek bütünleme ile hac kervanlarına saldıran Bedevi yağmacılara karşı güvenlik önlemleri; Mekke ve Medine'yi denetim altında tutan Müslüman soylularla siyasal ilişkiler; içeride ve dışarıda ticaret yollarının yönetimi vardı (çünkü hac yolculuğu çevresinde dev boyutlu bir ticaret dönüyordu).[144]

Dinsel inanç gereği yolculuk yapma, yeniden Osmanlı barışını gündeme getiriyor: Memluk egemenliğinin sonlarındaki karışıklık dönemiyle Osmanlı yayılmasının hemen ertesinde, korkudan hacca gidememiş insan sayısında yığılma mı oldu? 1533 yılı dolayında, verdikleri bir yakınma dilekçesinde Halep halkı hac yolculuğunun güvenliği konusunda ciddi kaygılar açıklıyordu: Eğer hac kervanları göçebe çetelerinin saldırısına uğrarsa Osmanlı rejiminin kendi kendisini batıracağı utanca dikkati çekiyor ve oymak başlarını satın almak üzere para kesesi göndermek gibi geleneksel korunma önlemlerinin yeniden yürürlüğe konmasını öneriyorlardı.[145] 1530'lar süresince güvenlik ve varsıllık arttıkça, hac yolculuğu Ayntab'dan ve başka yerlerden kişilerin gözünde kuşkusuz daha girişilebilir duruma geldi. 1543 tapu sayımının ortaya koyduğu Ayntab iktisadiyatındaki tırmanış, bireylerin dinsel görevlerini yerine getirmelerine olanak verecek biçimde gelir düzeylerine yansımış olabilir. Üstelik, İslamın kutsal mekânlarını savunma ve güzelleştirme izlencesinin eski Memluk topraklarında Osmanlı denetimini pekiştiren büyük 1534-1536 seferinin hemen ardından başlatılması bir rastlantı değil. Bir hatun ya da er kişinin, yaşamının hangi evresinde hacca gideceğini seçebildiğini kabul etsek bile, güvenliğin bu kararda çok önemli bir etken olduğunda kuşku yok. Padişahın topraklarının "iyi korunmuşluğu" ile kişinin dinsel görevlerini yerine getirebilme yeteneği arasındaki ilişki, hacı sanını yenice edinmiş Ayntablı hacı ve haciyeler üzerinde etki yapmış olsa gerekti.[146] Kadınlar açısından ve birçok erkek açısından da hacca gitmek, Osmanlı hanedanının kullarından olmanın yararlarını en yakından yaşadıkları bir deneyim olmuş olabilir.

Bölgede yaşayan ve kutsal toprakları Osmanlı ülkesi içinde kalan -gerçekten de birbiriyle ve Müslüman inanç haritasıyla ortak noktaları olan- Hıristiyan ve Yahudilere gelince, mahkeme tutanakları bize onların dinsel yolculuklarına ilişkin hiçbir şey anlatmıyor. Oysa, merkezi hükümetin Kudüs'teki kutsal mekânlara ilişkin 16. yüzyıl kayıtları, çok sayıdaki din topluluklarının tapınma yerlerine erişimini düzenlemek için Osmanlı yetkililerinin aynı ölçüde, aralıksız bir çaba içinde bulunduklarını gösteriyor.[147] Süleyman'ın saltanatının başlangıcında Kudüs'te üç yıl geçiren haham Basola'lı Musa, oradaki her türden Yahudi topluluğunu betimliyor[148] ve kentte oturan Joseph ha-Kohen adında bir Yahudi, sultanın çalışmalarından öv-

güyle söz ediyor (bilgi yanlışlarını heyecanına vermeli): "1540 yılında Tanrı, Rumeli ve İran'ın hükümdarı Süleyman'ın hevesini devinime geçirdi ve Yahuda'nın ülkesindeki kutsal kent Kudüs'ü saran surların yapımını başlattı. Gönderdiği adamlar kentin surlarını, kapılarını eski zamanlarda olduğu gibi, burçlarını eski günlerdeki gibi inşa etti. Ve şanı ülkenin her yerine yayıldı, çünkü büyük bir yapıt bıraktı."[149] Haçlı seferlerinin ve Ortadoğu'da yer yer Latin yayılmasının ardından, Memluklar egemenliğindeki Kudüs'te din dengesi Müslümanlardan yana dönmüştü. Buna karşılık Osmanlı rejimi, en azından 16. yüzyılda, yalnızca Müslümanlara değil, kendi Yahudi ve Hıristiyan kulları için olduğu gibi, Osmanlı ülkesinin dışından gelen dinsel konuklara da hac ve yerleşim olanaklarını artırdı.[150] Şurasını unutmamak gerek ki, haccın kolaylaştırılması Osmanlı hükümeti açısından yalnız bir egemen olma gururu değil, aynı zamanda bir gelir kaynağıydı: Örneğin, Kudüs'e giderken Nablus ilinden geçen Hıristiyan ve Yahudilerin ödediği geçiş vergisi, yılda yaklaşık 21.000 akçe dolayında düzenli bir gelir doğuruyordu.[151]

* * *

Ayntab Sancağı çeşitli yerleşimlerden, çeşitli insanlardan ve bunlar arasında çeşitli bağlardan oluşuyordu. Ayntab kenti, art bölgesini oluşturan köyler ve oymaklar açısından önemli bir gelir kaynağıydı; ama art bölgesi olmadan kentin kendi konumu ve varsıllığı sıfırdı. Gerçi, yönetim amacıyla imparatorluk içinde başlı başına bir varlık gibi tanımlanmış ve bu durumuyla kendi birleştirici dokusunu geliştirmiş olsa da, Ayntab bir sancak birimi olarak özerk değildi. Ayntab'ın komşu sancaklarla bağlantısı çok yönlüydü. Alım satım ağları, aile bağları, askeri eşgüdüm, bölgesel tarım ürünü pazarları, suç olayları, mahkemeler -tüm bunlar ve başka bağlantılar örtüşerek ve etkileşerek güneydoğu Anadolu ve kuzey Suriye'yi kapsayan bölgede yoğun bir iletişim ağı oluşturuyordu.

Bu altyapının çoğu Osmanlılar gelmeden önce vardı. 16. yüzyıl başındaki olumsuzluklara karşın, -zayıflayan Memluk ilgisine zorunlu bir yanıt olmak üzere ve kapıda bekleyen egemen olma savaşına karşı bölgeyi savunma gereksinimiyle- ele geçirilmesinin öncesindeki yıllarda bu bağlardan bazılarının güçlen-

miş olma olasılığı var. Osmanlı rejimi Ayntab'a ve çevresindeki sancaklara, hiç değilse yüzyılın ortalarında, iletişim güzergâhlarını canlandıracak, akıcılaştıracak, ve daha eşgüdümlü çalıştıracak olan kuvveti ve egemen erki getirdi. Ayntablılar azalan özerklikleri için bir bedel ödediler, ama karşılığında görece bir barış ve varsıllık dönemi gördüler.

O dönemin Osmanlı vakayinamelerinde Ayntab'ın adını arayanlar, boşuna uğraşacaklardır. Ayntab'ın yıldızı Osmanlı yayılması sırasında parladı. Memluklar karşısında kazanılan Merc-i Dabık yengisinin geçtiği alan olarak Ayntab o sırada, daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi, Halep denetimindeki önemli topraklara geçişte kapı görevi yaptı. Bir kez doğu Akdeniz'de Osmanlı egemenliği sağlandıktan sonra, Ayntab'ın stratejik önemi elinden gitti. Görece küçük olan Maraş ve Bire kentleri bile Osmanlı vakayinamelerinde daha sık boy göstèriyorlar: Maraş, askeri açıdan stratejik konumu ve Dulkadırlı Beylerbeyliği'nin başkenti olması nedeniyle, Bire ise Fırat üzerinde bir geçiş noktası ve dolayısıyla bir imparatorluk anayolu üzerinde bir konak olması nedeniyle. Eğer Ayntab ele geçirilme sonrasındaki yıllarda Osmanlı tasarımı açısından değer taşıdıysa bu, değişmez bir bölge merkezi olması ve bölgesel iletişim ağında önemli bir kavşak noktası olması yüzündendi. Bu tür düzenli, dengeli, gösterişsiz verim, vakanüvislere malzeme olmaz.

Bu bölüm, Ayntab Mahkemesi'nden ve bölge ağının örgüsünü bir arada tutma çabalarından anlık görüntüler getirdi önümüze. O çalışmaların çoğu sıradan, gündelik işlerdi. Ama mahkeme yerel bir halk vakanüvisi olduğu için, tutanakların arasına gerçek yaşamdan insan öyküleri serpiştirilmiştir. Bundan sonraki bölümde mahkemenin kendisiyle tanışacağız.

3

Ayntab Mahkemesi'ni Tanıyalım

Ayntab kadısı 12 Temmuz 1541, salı günü, on beş davaya baktı; bunlardan altısı kadınlarla ilgiliydi. Kadınlarla ilgili altı davanın üçünde kadınlar ya davacı durumundaydı ya da bir istek iletmişlerdi: Tatar, kocasının yedi yıl önce ortadan yok olduğu gerekçesiyle mahkemeden kendisine gündelik bağlanmasını istiyordu; Minnet, kendisini herkesin ortasında en ağza alınmaz sözlerle, önüne gelenle yatıp kalkmakla suçlayan adama karşı açtığı kara çalma davasını kazandı; Kuddam, kocasından kalan katırı satıp kendisine vermeyi vaat ettiği entari ile saç bezeğini vermeyen erkek kardeşine karşı açtığı davayı kazandı. Kuddam'ın davası toplumun araya girmesi sonucunda, kardeşinin ona bir kara keçi vermesiyle tatlıya bağlandı. Altı davanın geride kalan ikisinde, kadınlar tanıklık etmek üzere mahkemeye çağrılmışlardı: Ayntab Kalesi'nin çevresindeki hendeğe düşerek boğulan yaşlı adamın kardeşi Fatma, kardeşinin bunak olduğunu ve her an yığılıp kalabileceğini, bu nedenle kimseden davacı olmadığını söyledi. Köylü kadın Haciye Zeliha, bulunamayan bir bakır tepsi konusunda bildiklerini anlat-

tı: Hızır, tepsiyi saklaması için Durmuş'a emanet etmiş, Durmuş da bir düğün dolayısıyla Haciye Zeliha'ya ödünç vermişti. Tepsi düğün sırasında yok olmuştu. Altıncı davada kendisine söz düşmeyen Harim adlı Ermeni kadını, Vanis'e nişanlanmasına ilişkin anlaşmazlık yüzünden mahkemeye gelmişti. Harim'in babası Vanis'i evliliği savsaklamakla suçluyordu. Vanis üç aylık bir bekleme süresi konusunda anlaşmış olduklarını söyleyerek davayı kazandı.[1]

Bir günde on beş davaya bakmak Ayntab Mahkemesi için ağır yüktü ve 12 Temmuz günü kadı her günküne göre kadınların karıştığı daha çok sayıda davaya baktı. Ama bu altı kadının dava konuları, kadınları genelde mahkemeye getiren dava konularının yaygın örnekleriydi. Kadınların karışmadığı duruşmalar da yaygın olan örneklerdi. Bunlardan üçü hayvan satışıyla (bir at ve iki eşek), biri borç alıp vermeyle, biri ev ve ahır satışıyla ve biri de miras kalan evi paylaşamayan iki erkek kardeşin arasının bulunmasıyla ilgiliydi. Kadı ev paylaşımında bir grup komşunun kendisine sunduğu yazılı bildirimi onayladı. Davaya yön veren kişi, evin bulunduğu mahallenin muhtarıydı. Muhtar anlaşmazlığı incelemekle görevlendirilmişti. Bir değirmen sahibiyle yöreden birkaç çiftçi arasındaki su hakkı anlaşmazlığına ilişkin davada, kadı yerel bilirkişilerin görüşüne uydu. Sonuncu davada mahkeme bir kasabın aşırı fiyatla et sattığını saptadı.[2] Mahkemenin yaptığı işler konusunda elimizde yalnızca bu bir günün tutanakları bulunsa bile, 1541 yazında, Ayntab'daki yaşama -aile ve komşuluk ilişkilerine, kişi mülk edinme haklarına (özellikle hayvanların öne çıktığı) ve Ayntablıların mahkemeden nasıl yararlandıklarına- ilişkin kimi görüşler ileri sürmek yürekliliğini kendimizde bulabiliriz. Mahkeme tutanakları, yöre toplumlarına ışık tutmakta olağanüstü etkili kaynaklar. Bu tür belgelerden günümüze ancak Osmanlı döneminde 15. yüzyıl sonlarından başlayarak önemli miktarda kalmıştır.

Mahkeme tutanaklarının, son yirmi otuz yıldır yaygın biçimde bilimsel araştırmalara konu olmasına şaşmamak gerek. Bu durum, birinci ağızdan anlatılar ya da Ortadoğu tarihçisinin sıradan bireylere eğilmesini olanak veren diğer kaynaklar bakımından görece epey kısır modern çağ öncesi dönem için özellikle geçerli. Toplum ve iktisadiyat konusunda olağanüstü bollukta veri sağlamaları yanında, mahkeme tutanaklarını özellikle çekici yapan, birey sesleri ve öykü-

leriyle dolu olmasıdır; ya da en azından 16. yüzyıl Ayntab'ından tutanaklar böyle. Ama bu metinleri okuyanların, onları yorumlamanın önündeki zorluklara kafa yormaya başlamaları oldukça yenidir.[3] Daha sonraki yüzyıllara göre sayıca daha az ve çok daha az incelenmiş 16. yüzyıl tutanaklarının kendilerine özgü zorlukları var. Ancak, daha sonraki yüzyılların tutanaklarına göre kişisel anlatı bakımından daha zengin olabilirler.

Bu bölüm, 1540-1541 yılının Ayntab Mahkemesi'ni ve tutanaklarını tanıma çabasıdır. Bölüm, mahkemenin ağır iş yükünü ve "mahkeme" denince ne anlaşıldığını -yani, çalışanlarını ve yerini- incelemekle başlıyor. Ardından mahkeme tutanaklarının mahiyeti yanı sıra yorumlamada karşılaşılan engeller ele alınıyor. İlk önce şunu ileri sürüyorum: Tutanakların toplumsal içeriğini, önceki bölümlerde betimlediğimiz gibi, ancak onları Ayntab toprağına oturtursak anlamaya başlayabiliriz. Bir başka önerim, eğer bu tutanakları dönemin diğer hukuk metinleriyle birlikte okumazsak, hukuksal içeriklerinin anlaşılmaz kalacağıdır. Bu bölüm, kural koyucu hukuk söylemlerinin -şeriat yasalarının, padişah kanunnamelerinin ve yöre göreneklerinin- mahkeme kararlarını biçimlendirişini inceleyerek son buluyor. Burada öne sürdüğüm görüş şu: Bu hukuk söylemlerinin yöre düzeyinde birlikte uygulanışı -onları bağdaştırma sürecinin ta kendisi- toplum üyelerine etkin biçimde at oynatabilecekleri geniş bir alan açtı. Burada önemli etkenlerden biri, mahkemenin, yörüngesine insanları çekebilmek için çaba göstermek zorunda olmasıydı; çünkü hukuk sorunlarını çözmede toplumun elindeki tek olanak mahkeme değildi.

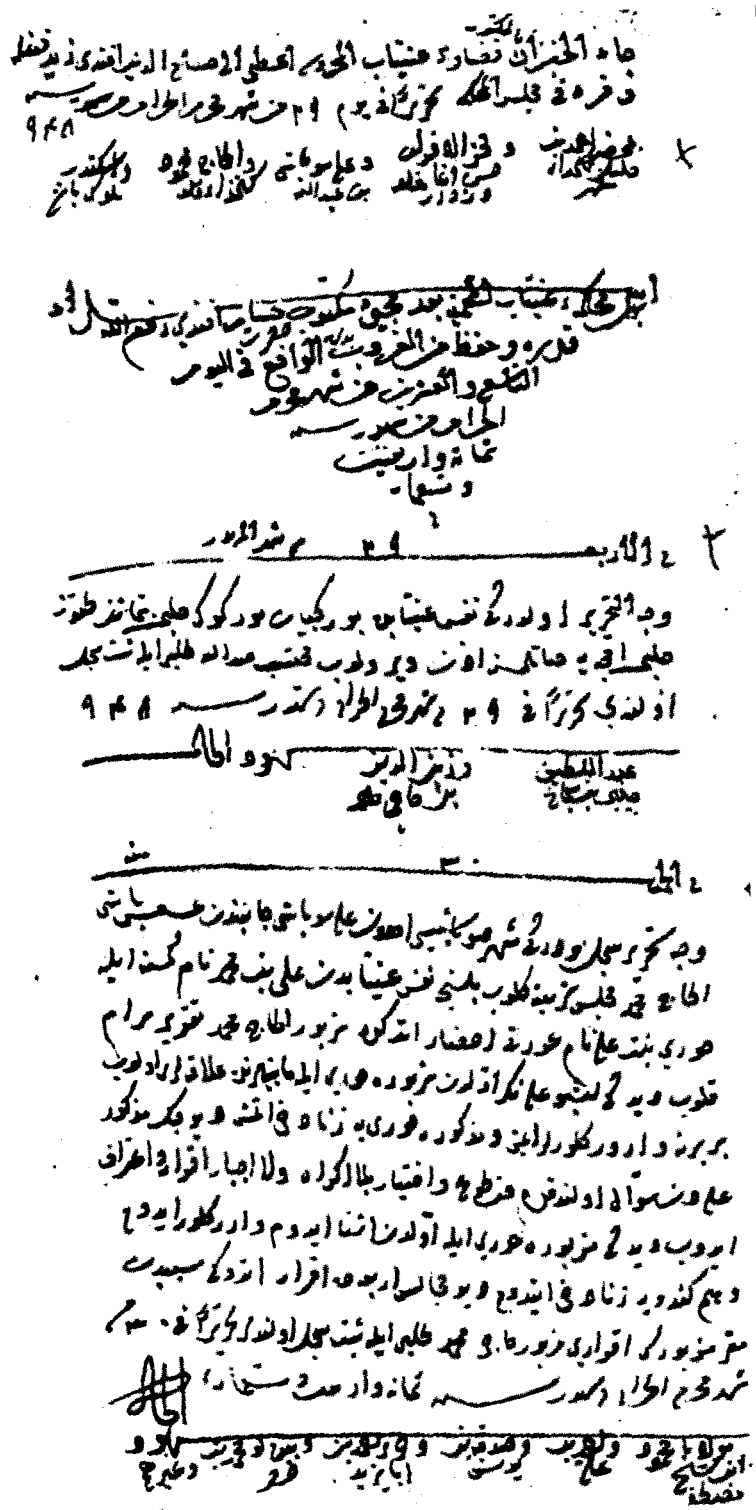
Buradan öteye geçmeden önce, mahkeme tutanaklarıyla bir ön tanışmaya gereksinim var. Bu araştırmada ilgi alanlarımdan biri, mahkemenin imparatorluğun hukuk dizgesiyle bütünleşmesine ilişkin etkilerin izlerini araştırmak olduğundan, Ayntab mahkeme tutanakları adıyla günümüze ulaşan 174 defterden en erken tarihli olanı üzerinde çalışmayı yeğledim. Elinizdeki kitapta, bu defterler dizisinin, Ayntab Mahkemesi'nin yaşamından on iki buçuk ayı kapsayan ikinci ve üçüncü ciltleri inceleniyor. 357 yapraktan oluşan birinci defter 12 Cemaziyülevvel 947/14 Eylül 1540 ile 22 Muharrem 948/18 Mayıs 1541 tarihleri arasını kapsıyor; 330 yapraktan oluşan ikinci defter 29 Muharrem 948/25 Mayıs 1541

ile 11 Cemaziyülâhır 948/2 Ekim 1541 tarihleri arasını kapsıyor. Burada incelenenlerden önceye tarihlenen tek defter, 938 ile 946 yılları arasının tutanaklarını içeriyor; ama çok hırpalanmış durumda olması nedeniyle bu defter incelenmeye sunulmuş değildi.[4] 1540-1541 yıllarına ilişkin iki defter yaklaşık 10'a 30 santimetre ebadındadır; her bir defter yaprağının bir yüzüne düşen ortalama dava sayısı üçün biraz üzerindedir (bkz. Resim 5).

Bu aylar boyunca mahkeme -yalnızca 1540 Ekim ayında on altı gün ve 1541 Mayıs ayında altı gün dışında- kesintisiz toplandı. Dolayısıyla duruşma yükü ağırdı. Duruşma tutanaklarının dili Türkçeydi; davalardan yaklaşık beşte biri tutanağa Arapça geçirilmişti. Anlaşmazlık konuları ve gönüllü tanık açıklamaları tutanağa her zaman Türkçe geçirilirken, Arapçanın kullanımı yalnızca sıradan noter işlemleri -örneğin alım satım işleri, borç uyuşmazlıkları, kefil saptanması- ile sınırlıydı. Bu nedenle, tutanağın yazıldığı dil, konuşan kişinin ana dilini göstermiyor. Mahkemede geçerli başlıca dil Türkçeydi, çünkü Ayntab ilinde oturanların büyük çoğunluğunun ana dili Türkçeydi, birinci dili Kürtçe, Ermenice, Arapça ya da Farsça olanlar ise kırma bir Türkçe kullanıyorlardı.

Mahkemenin Gördüğü İşler

On beşinci yüzyıl sonlarından başlayarak günümüze ulaşmış diğer mahkeme tutanakları gibi, Ayntab Mahkemesi'nin tutanakları da, mahkeme gözetiminde olağanüstü çeşitlilikte işin yürütüldüğünü ortaya koyuyor. Modern dönem öncesinin Ortadoğu mahkemesi, birçok kişinin kabul ettiği gibi, adaletin dağıtıldığı yer olmanın yanında, kamu belgelerinin tutulduğu yer olmak bakımından çok amaçlı bir kurumdu. Halk her türlü özel işlemi kaydettirmekte mahkemeden yararlanıyordu. Örneğin, bir borç ödemesinden geriye kalan miktarın, bir ev satışının ya da yitik keçinin sahibine geri verildiğinin tutanağa geçirilmesi isteğiyle kadı ve kâtibe başvurulurdu. Mahkemenin ayrıca evlilikte getirilen çeyizi ya da ölen kişinin malını mülkünü bir tutanakla saptadığı da olurdu; gerçi, 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ında, diğer yüzyıllara ve yerlere göre daha az kişi mahkemeden bu tür amaçlarla yararlanıyordu.[5] Bireyler mahkemeyi, ayrıca kişisel konuları tutanağa geçirtmek amacıyla da kullanırlardı: Örneğin Seyda kadın, ba-



Resim 5. Ayntab Mahkeme'si Defterinin 29 Muharrem 948/25 Mayıs 1541 Tarihli İlk Sayfası. Yeni defter, yeni kadı Hüsameddin Efendi'nin atanmasını selamlayan bir yazıyla başlıyor. Altta, kaydedilen üç davadan (bunlardan ikisi üstte yer alıyor) biri, fiyat saptamasıyla; ikisi, zinayla ilgilidir. Gaziantep Sicili, No. 2, Fol. 1. Milli Kütüphane Başkanlığı (Ankara) izniyle.

basının kendisine sormadan söz kestiği evliliğe karşı itirazını mahkemede tutanağa geçirtti.[6] Mahkeme tutanaklarına bu tür "gerçekleri" geçirtmekte çoğu kişinin amacı, iş ileride dava aşamasına gelip dayanacak olursa, kullanılabilecek kanıt yaratmaktı (bu uygulama için kullanılan teknik terim "olacakları önceden görmekti").[7] Uygulamanın yararı Hacı Mehmed adında birinin davasında sergileniyor: Hacı Mehmed, Ayşe kadından 2600 akçeye büyükçe bir ev satın aldı; anlaşıldığı kadarıyla, evi nereden bulduğu sorgulandı; evin kendisinin olduğunu kanıtlama yollarından biri, satın alma işlemini mahkeme tutanağına geçirttiğini yargıca bildirmekti.[8] Kamu arşivi olma yetisiyle mahkeme, çeşitli özel konuları istek üzerine tutanağa geçirerek, yöre insanının kişisel ilişkilerini yoluna koymasına hizmet etti.

Mahkeme aynı zamanda anlaşmazlıkları dinleyip karara bağlayan ve yasalara aykırı davranışları soruşturan bir yargı kuruluydu. Kuramsal anlamda, yetkililerin ancak Kuran'da cezası biçilmiş suçları kovuşturması gerekiyordu. Bu suçlar -hırsızlık, yol kesme, şarap içme, zina ve kara çalma (iftira)- dine karşı işlenmiş suçlar olarak görülüyordu ve dolayısıyla cezalandırılması *Allah hakkıydı.* Bu suçların kovuşturulmasında, hükümdar ve yetki verdiği kişiler Allah adına hak arıyorlardı.[9] Dolayısıyla, Ayntab Mahkemesi'nde bu tür davaları yargıç önüne getirenler de devletin atadığı çeşitli görevlilerdi. Mahkemenin en sık görüştüğü devlet görevlileri, beylerbeyinin, sancakbeyinin (Ayntab valisinin) ve *hassemi*'nin (sultana ayrılan hasların emanet edildiği kişinin) adamlarıydı (subaşı). Rejimin sancaklardaki kendi temsilcisine karşı sorumlu olması nedeniyle, subaşı Osmanlı hükümetinin bir uzantısıydı.

Devletçe kovuşturulan bu suçların tersine kul hakları, zarar görenlerce mahkemeye taşınıyordu. *Hakk adami* olarak bilinen birey hakları ya da talepleri, kişiye özel talepler çeşitli biçimlerde işleme konabiliyordu: Bireyin isteğine bağlı olarak görmezden geliniyordu, mahkeme dışında tatlıya bağlanıyordu ya da yargı önüne getiriliyordu. Bu tür sonuçlandırma yöntemleri, kuramsal anlamda vazgeçme ya da tatlıya bağlama olanağı bulunmayan "Allah hakkıyla" karşıtlık içindeydi. Ayntab Mahkemesi'nin önüne getirilen dava konularının çoğu, mala mülke (ev, hayvan, tarla ya da kişisel eşyaya) ya da gerek fiziksel, gerekse sözlü saldırı

yoluyla kişinin kendisine karşı işlenmiş suçlardı. Ayntab Mahkemesi'nin 1540-1541 yılı tutanaklarında, ceza davalarının çoğu özel kişilerin girişimiyle açılmıştı.

Uygulamada olduğu denli hukuk kuramında da, bu iki tür hak arama arasında bir ara bölge vardı. Bazı suçlar bu iki sınıftan ne birine ne diğerine giriyordu. Örneğin, kara çalma suçlamasını ele alalım: Uygulama tanımıyla, zina suçuyla karalamada kovuşturma yalnızca kara çalınan kişinin isteği üzerine başlatılıyordu;[10] "Allah hakkı adına" değil. Ünlü bir 16. yüzyıl hukuk bilgininin ırza geçmeye ilişkin açımlaması, olayı Kuran'ın karşılıklı isteme koşulu yerine gelmediği için, zina (yasal olmayan ilişki) kapsamından çıkararak bireye karşı işlenmiş bir suç olarak gördüğünü düşündürüyor.[11] Ayrıca, iki hak arama türü arasında bir başka tür ara bölge daha vardı: Bireyler çoğunlukla ya Kuran'da belirlenen günahlardan birinin işlendiği ya da bir başkasının özel haklarının çiğnendiği iddiasıyla yöre yetkililerini uyarıyorlardı. Ayntab mahkeme tutanaklarında açıkça görülüyor ki, subaşı ya insanların şikayetçi olmaları sonucu ya da birilerinin haber vermesi üzerine suçun işlendiğini öğreniyordu.

Toplumca ahlak zabıtalığı, gerçekten, yargı sürecinin bir parçasıydı. Başkalarının nasıl davrandığı halkı çok yakından ilgilendiriyordu; çünkü, başkalarının işledikleri suçlardan dolayı yasa karşısında sorumlu tutulabilirlerdi. Örneğin, Süleyman'ın kanunnamesindeki bazı yasa maddeleri, kendi mülkleri üzerinde bir suç işlenmesi durumunda, suçluları bulamayan bireyleri, bütün bir mahalleyi ya da köyü sorumlu tutuyordu.[12] Bu toplu sorumluluğun diğer yüzünde, suç işleme eğilimi olan kişileri (özellikle hırsızlar ve kötü kadınları) mahalle halkının protesto etme ve hatta kovma hakkı vardı.[13] Bu hakkın kullanılmasına bir örnek, Ayntab kentinin bir mahallesince karşı çıkılan, yalancılığı huy edinmiş birinin 1540 Ekim ayında kadı kararıyla sürülmesidir.[14] Haciye Sabah'ın öyküsünde daha ciddi ve sorunsal bir toplu ret yoluyla kovma olayı araştırılıyor.

Kamu belgeliği ve davaların görüldüğü alan olmanın yanında, mahkeme imparatorluğun yönetim ağında sancaklar arası bağlantıyı sağlama görevini de yerine getiriyordu. Sancak düzeyinde kilit bir kurum olması nedeniyle, mahkeme gerek sultanın, gerekse beylerbeyinin buyruklarını alıp tutanağa geçirerek hükümetin çeşitli düzeyleri arasında eşgüdümü sağlıyordu. Mahkeme aynı zamanda mer-

kezi hükümetin seferberlik dolayısıyla asker hazırlamaya, askeri araç gereç sağlamaya yönelik yönergelerini de iletiyordu. Yeni bir beylerbeyi atandığı zaman, el değiştirmeye ilişkin (bu araştırmada ele alınan 13 ay boyunca iki yeni sancakbeyi ataması gerçekleşti) çeşitli parasal ve yönetsel ayrıntıyı yoluna koyan, mahkemeydi. Gerçekten de, bir kadı yetkisine giren bölge -*kaza* ya da yargı yönetim birimi- tasarımı gereği, sancakbeyinin yetki alanı olan temel askeri ve parasal yönetim birimi -*sancak* ya da *liva*- ile örtüşüyordu. Mahkemenin yönetim ağındaki başlıca rolü, sancak düzeyinde askeri ve mali dizgeler arasında aracılıktı; özgül olarak vergi toplamayla savunma arasında bağlayıcı halka görevi yapmaktı. Ayntab Mahkemesi'nin yaptığı işlemlerin birçoğu, yörenin vergi gelirlerinden bölgenin çeşitli kalelerine, orada konuşlandırılmış askerlerin maaşı olarak aktarılan paranın kaydını tutmak, gerekirse karara bağlamaktı.[15]

Ayntab gibi yöre mahkemeleri genellikle "şeriat" mahkemeleri –yani, İslam hukuk mahkemeleri- adıyla anılıyordu. İfadelerin sunuluş biçimi ya da davacı, davalı ve tanık ifadelerinin öncelik sırası gibi konularda mahkemenin yöntem olarak İslam yasasınca buyurulan kurallara uyması nedeniyle bu deyim yerindedir. Dahası, miras, boşanma, mal mülk alım satımı gibi hukuk konuları da İslam hukukunda ortaya konan kurallara göre ele alınıyordu. Bunun yanında, gördüğümüz gibi, suç sayılan eylemler de İslam hukukuna göre sınıflandırılmıştı. Ama "İslam hukuk mahkemesi" deyimi mahkemenin yaptıklarını tam betimlemiyor; çünkü gerek özel kişilerin, gerekse yönetim yetkililerinin mahkemeden yararlanma nedenlerinin çoğu, din yasalarıyla hemen pek az ilgili ya da hiç ilgisi olmayan sıradan, günlük dünya işleriydi. Mahkemeden Ayntablı Ermeni Hıristiyanlar da düzenli biçimde yararlanıyorlardı. Kimi konularda seçme durumunda değillerdi; çünkü imparatorluğun kulları olarak işledikleri suçlardan ya da vergi yükümlülüklerini yerine getirmemekten dolayı mahkemeye çağrılabilirlerdi ve Müslümanlarca dava edilebilirlerdi. Ama Müslüman olmayanlar ayrıca gönüllü olarak, kuramsal bakımdan kendi dinlerinin ya da kendi geleneklerinin yetki alanına giren boşanma ya da miras talepleri gibi özel talepler nedeniyle dava açtılar. 17. yüzyıl başlarının Kayseri'sinde Müslüman olmayanların kentin mahkemesinden ne ölçüde yararlandığı konusuna değinen Ronald Jennings, "sonuçta,

Kayseri halkının tümü için tek bir yasa yürürlükteydi"[16] saptamasını yapıyor. Ayntab için de, belki aynı şey söylenebilir, ama Ermeni Hıristiyanlar kadı önüne özel taleplerle geldiklerinde mahkeme tutanağı, bunları "İslamdan ayırmaya" dikkat ediyordu: Kâtip, dava konusunu tutanağa geçirirken İslam yargı yöntemini izliyordu, ama İslam yasasına özgü terimceden kaçınarak, yerine hukuk dışından eşanlamlı sözcükler koyuyordu.[17]

Mahkemenin çok yönlü işlevleri genellikle yerinden yönetiliyordu. Oysa, 1541 Mayıs ve Haziran aylarında, imparatorluk yetkesinin büyük ölçüde işin içine girdiğini düşündüren bir dizi olay meydana geldi. Mayıs sonuna doğru, gevşek davranan vergi toplayanları, özellikle eşraftan Sikkakoğlu ailesinin bir üyesini hizaya getirmek amacıyla Ayntab'a hükümetçe atanmış özel bir görevli gönderildi. Özel görevlinin soruşturmasına başlamasının, tam da Ayntab'a yeni bir kadı atandığı haberinin duyulmasıyla üst üste gelmesi rastlantı olmayabilir. Bir ay sonra göreve başlayan yeni kadı, işe yerel yönetimde daha sıkı bir denetim düzeni kurmakla başladı. 18 Haziran'da, yeni atanan kadı Ayntab'a gelmeden beş gün önce sancağa, rütbesi öncülününkini çok aşan, yeni bir sancakbeyi atandı.[18] Öyle görünüyor ki, 1541 yazı başında Ayntab didik didik araştırıcı bir hükümet denetimi altına girmekteydi.

Ayıntab Mahkemesi'nin yukarıda özetlenen birçok işlevine karşın, tutanaklar bize kent ve kır yaşamına ilişkin kapsamlı bir genel görünüm sağlamıyor. Mahkemenin alanı dışında kalan çok sayıdaki işlemi, anlaşmazlık konularını ve bulunan çözümleri görmüyoruz. Özel hak arama sorunlarının mahkemeden bağımsız olarak çözülebildiği olgusu, iyice ciddi kötüye kullanma olaylarında bile, kadı'nın olayın dışında kalması demekti. Padişah kanunnameleri kadı ve kadı yardımcılarının, karara bağlamak üzere çağrı almadıkları konuları soruşturmamalarını buyuruyordu; tersine, I. Selim kanunnamesine göre, "kadı olan kişiler mahkemenin geleneksel mekânında bulunmalı, kapı kapı dolaşmamalıdır."[19] Üstelik, mahkemeye gelmenin parasal bedeli az buz değildi; çünkü Selim'in kanunnamesi, dava açanların davalarını dinleme ve tutanağa geçirtme karşılığı ücret alma yetkisini kadılara veriyordu; belge düzenleme ve mahkeme tutanağı sureti karşılığında oldukça yüksek ücretler alınıyordu.[20] Anlaşmazlıkların çözümü için başkaca ve bel-

ki de daha ucuz yolların bulunması, sorunlu anlarda hakemlik ya da hukuk danışmanlığı için başvurulabilecek başka yetkelerin bulunması, hukuk yaşamının büyük bir bölümünün mahkemenin dışında sürüp gittiği anlamına geliyordu.

Mahkeme Çalışanları

Sicillerde geçtiği biçimiyle *mahkeme* ne anlama geliyor? Yapısını oluşturan temel görevliler kimlerdi? Burada en can alıcı soru kadı'nın kimliğidir; çünkü sancak kadısının kafa yapısı ve hatta garip huyları bile yargının işleyişinde yaşamsal önemde olmakla kalmıyor, aynı zamanda hizmet ettiği kent ve kasabanın toplu yaşama kültürünün düzeyi, niteliği bakımından da önem taşıyordu. Elinizdeki kitapta incelediğimiz dönemin (1541 Haziran sonundan Ekim'e dek) son üç ayında hizmet eden yeni kadı'nın adının Hüsameddin olduğunu bilmek talihine erişiyoruz; çünkü tutanak defterine hem atandığı haberi, hem de Ayntab'a gelişi kayıt edilmiş. Ama ondan önce 9 ay boyunca hizmet eden kadı, tutanak defterine böyle işlenmemiş (belki de incelenen birinci defterin tutulmaya başlanmasından önce görevi aldı). Daha önceki Ayntab kadılarından bazılarının adlarını -Küçük Ali, Seyyid Cafer, Pir Mehmed- bilebiliyoruz; çünkü davacılar zaman zaman daha önce çıktıkları bir duruşma tarihini, hangi kadı zamanında olduğunu bildirerek belirliyorlardı; yine de, bu kişilerin görev yaptıkları dönem belirlenemiyor.[21]

Her ne kadar mahkemenin çalışmalarında açıkça kilit durumunda bulunsa da, kadı yazılı kayıtlarda ancak belli belirsiz seçiliyor. Başka yer ve zamanlardaki Osmanlı mahkemelerinin tersine, Ayntab tutanaklarında kadılar verdikleri kararları imzalamıyorlar.[22] Tek başlarına karar verdikleri, *hükmolunub* deyiminden dolaylı olarak anlaşılıyor. Hüsameddin'in Ayntab kadılığı görevinin görünen önemine karşın adını bilmemizin tek nedeni, 25 Mayıs 1541 tarihiyle başlayan tutanak defterinin ilk sayfasında atanışının garip bir biçimde duyurulmuş olmasıdır: "Ayntab el-mahruse kadılığının Hüsameddin Efendi'ye -erdemi artsın- ihsan edildiği haberi gelmiştir; mahkemenin 948 yılı Muharrem ayının 29'u tarihli oturumunda okunmuş ve tutanağa geçirilmiştir."[23] 330 sayfa tutan defterin başka hiçbir yerinde bu kadı'nın adı bir daha anılmıyorsa da, 23 Haziran tarihin-

de gelişi bir satırla yazıya dökülmüş: "Kadı hazretlerinin Ayntab'a gelişi." Bir başka deyişle, insan eğer Osmanlı yargı dizgesinin yapısı üstüne hiçbir şey bilmese, mahkemeye başkanlık eden bir kadı bulunduğunu bilemez. Davacılar, tanıklar, arabulucular, mahkemede devlet adına dava açan temsilciler, tüm bu kişiler mahkeme tutanaklarında adlarıyla anılıyor ve sözleriyle yer alıyorlar; ama kadı, din, devlet ve toplumun kesişim noktasındaki bu kişi, metinlerde neredeyse adı anılmadan, sesi çıkmadan kalıyor.

Peki kimdi Hüsameddin? Adı geçen diğer kadılar ne tür kişilerdi? 16. ve 17. yüzyılın özgeçmiş derlemelerinde bu dönemin din görevlilerinden sancak kadısı olarak iz bırakanlara ender rastlanır. Özgeçmiş ansiklopedisi tarihte sık görülen bir İslami yazın türüydü ama bilginler, müderrisler, hukukçular ve daha sivrilmiş kadılar üzerinde durulurdu orada.[24] Osmanlı derlemeleri taşra kadılarına karşı yaygın bir önyargıyı yansıtmaktaydı. Ayrıca imparatorluğun çekirdeğini oluşturanlardan yana, yani meslek yaşamları hep İstanbul ile eski başkentler Bursa ve Edirne çevresinde geçmiş kişilerden yana bir tavrı yansıtıyordu. Yargıçlar, hukukçular ve bilginler hep aynı din ilimleri öğreniminden geçseler de, devlet kapısında maaşa bağlanmak ve vardıkları resmi yargılarda bu dünyaya ilişkin ödünler vermek zorunda kalmak yüzünden kadıların meslekte yükselme uğruna ister istemez adlarına leke düşürdükleri yolunda yaygın bir inanç vardı. Dolayısıyla, önemli özgeçmiş ansiklopedilerine girebilen kadılar, büyük olasılıkla asıl ününü din bilgini ve müderris olarak kazanmış olanlardı. Kısacası, bir taşra kadısının unutulmazlar arasına girmesine değecek bir üne kavuşması zordu. Ama gerçek oydu ki, Osmanlı öğrenim kurumlarından yetişip meslek yaşamlarına müderris olarak başlamış birçok 16. yüzyıl okullusu, kısa bir süre sonra taşrada kadılığa geçiyordu; çünkü her ne kadar uzun erimde yükselebileceği yer çok yukarılar olmasa da, kısa erimde kadı maaşı yüksekti.[25]

Kuramsal açıdan, böyle bir araştırmada, sancak kadısının kimliği, gördüğü öğrenimin niteliği, meslekte geçtiği basamaklar bilinmeli. Ayntab'a ilişkin özgeçmiş derlemesine gelince, bize 1541 baharının sonuna doğru atanan Hüsameddin'den önceki kadıların kimliğine ilişkin en ufak ipucu vermiyor. Yalnız, Nev'izade 'Ata'i tarafından 17. yüzyılın başında yapılan *Hakikat Bahçeleri* adlı

derlemede yer alan Molla Hüsameddin adlı bir kişinin kısa özgeçmişi, onun Ayntab'da kadılık yapmış olabileceğini düşündürüyor. (*Molla,* din öğrenimi görmüş, kadı ise müderris ve hukuk bilgini olarak görev yapan kişilerin taşıdığı bir sandı; Ayntab'da görev yapmış bütün kadıların adlarına eklenmiş *Efendi* onur sanını taşıdılar. Örneğin, Molla Hüsameddin Efendi.)

Hakikat Bahçeleri'nde betimlenen Hüsameddin, önceleri gönlünde günün geçerli din bilginliği ve müderrislik mesleğini taşımış olabilecek, başarısı su götürmez bir sancak kadısıydı. İç Anadolu'da doğan ve İç Anadolu'da öğrenim gördüğü anlaşılan Hüsameddin, kısa süren bir müderrislik göreviyle 1523'te atıldığı meslek yaşamı boyunca kendini kadılık uğraşına adadı. Meslek yaşamına, alışılmış olduğu üzere, kendisine bir hami edinerek başladı: Emekli Edirne kadılarından birinin kişisel hizmetine girdi. Emekli kadı ölünce, okula yeni başlayanların müderrisliğine getirildi, bu görevden kadı olmak üzere kısa sürede ayrıldı. Özgeçmişini kaleme alan kişiye göre, öldüğü 1554 yılına dek birçok seçme görevde bulunmuş olması, "onu herkesin kıskandığı yüksek rütbede bir molla" konumuna getirdi. Ama 'Ata'i, Hüsameddin'in nerede hizmet ettiğine ilişkin bilgi vermiyor. Bunun nedeni, belki de, kaleme aldığı bilgilerin bir önceki yüzyıldan akılda kalabilenler olmasındandır. Öyle ya da böyle, Molla Hüsameddin sert, ağır başlı, "görevini yerine getirmede dürüstlüğü ve katılığıyla ünlü bir kişiydi; kadılar arasında ciddi, oturup kalkmasını bilen, korkuyla karışık saygı uyandıran bir kadı olarak tanınıyordu". Eğilmezliğiyle ünlendiği düşünülürse, dinin keskin kılıcı anlamına gelen *Hüsameddin* adı tam yerini bulmuş. 'Atai'nin sözünü ettiği Hüsameddin, kadıların kadısı görünümünde, bilgili, deneyimli ve son sözü söyleyen bir kişidir. Öyle görünüyor ki, mollanın görünüşü de tavırları denli etkileyiciydi, çünkü "ona olağanüstü soylu ve hoş bir görünüm veren kaba sakalı yüzünden"[26] Papaz Hüsam takma adıyla anılıyordu.

Burada, 'Ata'i tarafından özgeçmişi kaleme alınan Hüsameddin'in 1541 yazında Ayntab'a gönderilen kişi olduğu iddia edilmiyor. Elimizde yalnızca akla yakın tarihler, Anadolulu oluş (Hüsameddin'in hamisi İç Anadoluluydu) ve 1541 yazında mahkemede gözlenen titizliği açıklayabilecek bir kişilik var.[27] Ama 'Ata'i'nin sözünü ettiği kadı, 1541 yılında Ayntab'a gelenle aynı kişi olmasa bile,

tarih kayıtlarının sancak kadıları konusunda bize neler söyleyebileceklerine bir örnek oluşturuyor. Öte yandan, eğer özgeçmişi anlatılan Hüsameddin bizim kadımızsa, onun Ayntab'a atanması, Ayntab kadılığının oldukça önemli taşra görev yerlerinden biri olduğunu gösterir. *Hakikat Bahçeleri*'ne göre, Hüsameddin "300 akçe maaşlı" bir kadıydı ya da taşra hizmetinde orta ile yüksek mevki arasında bir yerdeydi.[28] Ayntab'ın 17. yüzyılda önemli bir taşra görev yeri olduğunu doğrulayan ünlü Osmanlı saray üyesi ve gezgini Evliya Çelebi, 500 akçelik bir kadılık görevi olduğunu belirtiyor.[29]

Önümüzdeki bölümlerde birçok kez göreceğimiz gibi, ister özgeçmişinde anlatıldığı gibi sert ve buyurucu tavırlı bir kişi olsun, ister olmasın Hüsameddin'in atanması Ayntab Mahkemesi üzerinde gözle görülebilir bir etki yaptı. Atanmasının, sancak valisi ile doğru yoldan sapan vergi tahsildarlarını hizaya getirmek üzere gönderilen özel bir devlet denetçisiyle üst üste gelmesi rastlantı değildi. Üstelik, yeni kadı da özel görevlinin bir ay süren çalışmasını bitirdiği sırada geldi. Hüsameddin'in göreve başlamasından kısa bir süre sonra, mahkeme tutanağına yeni dava türleri girmeye başladı: Örneğin kadınlar, ailenin erkek üyelerine karşı mal mülk talepleriyle dava açmaya başladılar. Önceki dokuz ay boyunca görülmeyen bir durumdu bu ve kamusal alanda kadınla erkeğin yan yana bulunmaları daha sıkı denetim altına alındı. Mahkemenin taşıdığı dava yükündeki artış çarpıcıydı: (29 Mayıs sonrası) özel görevlinin gelişini izleyen dört buçuk ay boyunca mahkeme, önceki sekiz aya göre hafta başına iki kat daha çok davaya baktı.[30]

Hüsameddin Efendi'nin Osmanlı hükümetince Ayntab'a atanan ilk kadılardan biri -belki de birincisi- olabileceğini ileri sürmek isterim. Osmanlı saltanatının izlediği İslam yasalarına göre yönetilen devletler geleneğinde, kadılar yönetim erkince atanıyordu. Ama, bu uygulamanın 1516-1517 yılında Ortadoğu'nun ele geçirilmesinin ardından imparatorluğun uçsuz derinliklerinde hemen uygulamaya konduğunu varsaymakta dikkatli olmak gerekir. Osmanlı rejimi doğal olarak, yeni ele geçirilen topraklardaki büyük kent yerleşimlerini hızla denetim altına almaya koyuldu: Merc-i Dabık yengisinin hemen ardından, Osmanlı ordusu Şam ve Kahire'yi almak üzere yola çıkmadan Sultan Selim Ha-

lep'e bir vali, bir kadı ve bir de defterdar atadı.[31] Ama rejimin dikkatini, Ayntab gibi daha küçük taşra kentlerinin yönetsel bakımdan imparatorluğun bünyesine tümüyle katılmasına çevirmesi zaman aldı.

Bu demek değil ki, Hüsameddin Efendi'den önceki kadılar zayıf kişilikli ya da yetersizdi. 1540-1541 yılı tutanakları, Ayntab Mahkemesi'nin iyi işleyen bir mahkeme olduğunun her türlü göstergesini taşıyor. 1540-1541 yılında mahkemeye başvuranların kimi zaman daha önceki yıllarda verilmiş mahkeme hükümlerinin suretlerini davalarına destek olarak getirmeleri, mahkemenin iyi işleyişinin hep süreceği varsayımına dayanan "olacakların beklentisiyle" uygulamasının yeni olmadığını gösteriyor.[32] Daha doğrusu, önceki kadıların yöre kökenli olmuş olabileceklerini ileri sürüyorum. Osmanlı yayılması öncesindeki görece siyasal güvensizlik döneminde, din görevlilerinin eğitimi ve atamasına ilişkin, daha dingin zamanlara özgü kozmopolit ağ parçalanıyordu. Suriye'nin kültür ve yönetim merkezi Şam'da, yargı dairelerinin yöre ailelerinden oluşan dışa kapalı bir tekelin eline geçtiğini Jon Mandaville göstermiş bulunuyor.[33] Aynı durum, kendi içindeki ya da yakın kent merkezlerindeki öğrenim kurumlarından yetişenlere el atabilecek Ayntab için de geçerli olmuş olabilirdi. Her ne kadar Osmanlı rejimi önemli kentlere, aralarında kadılar da olmak üzere kendi görevlilerini neredeyse anında atamak üzere davrandıysa da, Ayntab'ın yönetsel bütünleşmesi, ancak 1536 yılı dolayında ciddi biçimde başladı. Hüsameddin Efendi'nin atanmasının Ayntab'a saltanatça yapılmış ilk yargı atamalarından olmuş olabileceğinin, hatta kentte görevlendirilen ilk önemli kadı olduğunun ipucu, gelişinden hemen sonra kadı konutunun büyütülmesidir.[34]

Kadı mahkemedeki kilit kişi olsa da, mahkemede çalışan tek kişi değildi. Kadı gibi, mahkemenin diğer çalışanları da tutanaklarda neredeyse hiç görünmüyordu. Bu kitapta incelenen yıl boyunca, Ayntab'ın Molla Veled adında bir kadı yardımcısı (*naib*) vardı. Naibin genellikle yaptığı iş, bir yargı bölgesinin uzak noktalarında hizmet etmekti, ama Ayntab naibinin yolculuk yaptığına ilişkin kanıt yok. Tersine, bir -ya da en çok iki- gün süren yolculuğu, naib geldiğinde köylülerin mahkeme tutanaklarına alışılageldiği gibi düştükleri kayıttan anlaşılıyor. Naib zaman zaman toplum adına dava tanıklığı yapıyordu.

Naibin varlığını ancak, daha yüzlerce Ayntablı kişinin de üstlendiği bu tanıklık görevi dolayısıyla biliyoruz; çünkü naibin zaman zaman adıyla birlikte sanı da tutanağa geçiriliyordu. Daha küçük görevlere gelince, mahkeme davalıları mahkemeye getirtmek için *muhzirbaşı* adıyla anılan bir celp görevlisinden yararlanıyordu; oysa adı yıl boyunca yalnızca bir kez, o da bir borç ödeme olayında aracılığı dolayısıyla geçiyor; büyük olasılıkla, resmi göreviyle ilişkisi olmayan özel bir düzenlemeydi bu. Onun dışında, görevi nedeniyle edinmiş olabileceği saygınlığın bir yansımasıydı belki de.[35] Bir başka deyişle, bu iki mahkeme görevlisinin -naib ve muhzirbaşının- varlığını, yargı sürecinde herhangi bir biçimde görev üstlenme dolayısıyla değil, ancak dolaylı kanıtlar aracılığıyla anlıyoruz. Bu nedenle, yörenin yargı uygulamalarını biçimlendirmekte herhangi bir etkisinin -eğer varsa- olup olmadığını kestirmek zor.

Bu araştırma açısından daha önemlisi, mahkemede dava özetlerini tutanağa geçirmekten ve evlenme kâğıdı, salıverilen kölelerin azatlık kâğıdı gibi belgelerin suretlerini çıkarmaktan sorumlu birkaç kâtip bulunmasıydı. I. Selim kanunnamesine göre, yöre mahkemelerinin gördükleri hizmetler karşılığı alınacak ücret tarifesinde, kâtibin alacağı ücret tek tek belirtilmişti: Bir oturumun tutanağa geçirilmesi 8 akçeydi (5 akçesi kadıya, 2 akçesi naibe ve 1 akçe kâtibe); duruşma tutanağı suretinin çıkarılması 14 akçeydi (10 akçesi kadıya, 3 akçesi naibe ve 1 akçe kâtibe); kâtip, bir azatlık belgesi vermek karşılığında 4 akçe, evlilik belgesi karşılığında 2 akçe, bir mahkemeden bir başka mahkemeye ifade aktarılması için 2 akçe alıyordu.[36] Eğer bu ücretler Ayntab'da gerçekten uygulanıyorduysa, mahkeme kâtibi yoksul bir bürokrattan başka bir şey değildi.[37]

Tutanak metinlerinin anlatım ve yazı biçeminde dönem dönem meydana gelen değişmeler, 1540-1541 yılında Ayntab Mahkemesi'nde birden çok kâtibin görev yaptığını akla getiriyor. Kimi kâtipler uzun hukuk terimleri, yinelemeli deyimler ve duruşmaya çıkan tanınmış kişiler için özenle seçilmiş sanlar kullanırken, kimileri akıcı ve neredeyse kısaltma biçiminde bir yaklaşımı benimsiyordu. En az bir kâtip hiç Arapça kullanmıyor, tüm davaları tutanağa Türkçe geçiriyordu.[38] Bir kâtip altın sikke ya da florin için, daha çok yaygın *filori* deyimi yerine *firengi* (Frenklere istinaden) deyimini kullanıyordu. Bir başkası, kendisini vergi-

lendirme işinin keyfine kaptırmış görünüyor: Çok sayıda resmi belgeyi (*tezkire*) deftere geçirmiş, dirlik ve toprak ihsanıyla ilgili konuları kayda geçirirken kendi bildiği sözcükleri kullanmıştı.[39] Yazı biçemine ilişkin seçimin dava konusuyla ilişkili olmadığı anlaşılıyorsa da, mahkemenin yıl içinde değişen çalışma hızıyla ilgili olmuş olabilir. Mahkemenin iş yükü, yaz aylarında ve sonbaharın başında önemli ölçüde artıyor ve bu da daha kısa ve özet kayıtlar biçiminde kendini gösteriyordu. Ayrıca unutmamak gerek ki, bazı kâtipler yazı güzelliğini başkaları denli umursamıyordu; bir tutanak kısa tutulmuşsa, yazısı da kötü oluyordu ve büyük olasılıkla iş sıkışıklığında çırpıştırılmıştı. Kâtiplerin ara sıra karalama yaptığı oluyordu: Tutanak defterinin sayfalarından birinin arkası, bir kâtibin değişik hat biçemi denemelerini sergiliyor. Ayrıca dava tutanaklarını kaleme alırken sözcük oyunlarıyla kendilerini eğlendirdikleri de olabiliyordu: Eşeğin kendi malı olduğunu kanıtlamak üzere mahkemeye gelen Teslime kadının davasında kâtip, eşeğin Teslime'nin malı olduğuna karar verildiği anlamındaki *'eşek Teslime'ye hükmolunub'* sözcük kalıbını standart biçimiyle yazdıktan sonra *"hükmolunub"* bölümünü karalayıp yerine *(Teslime'ye* teslim *olunub)* yazarak kadının adıyla kelime oyunu oynamıştı.

Bin de bir, kâtibin kendisine ad yakıştırdığı oluyor: Yeni kadı'nın konutunun büyütülmesi üzerine kapladığı toprağın bağışlanması olayında, dava tanığı olarak bulunan "tutanak kâtibi" Şemseddin, *(katib ül-huruf)* buna bir örnek.[40] Oysa, böyle tek tük geçen adların dışında, kadı adları gibi kâtip adları da mahkeme tutanaklarında geçmiyordu. Acaba kâtipler, Ayntab'daki üç beş okuldan birini bitirmiş kişilerden miydiler? Yoksa, yargıcın yanında gezdirdiği maiyetinden miydiler? Kimliklerini öğrenemeyeceğiz. Yazık, çünkü bu araştırmanın dayandığı metinlerin yaratılmasında önemli payları var.[41] 18. yüzyıldan kanıtların anıştırdığına göre mahkeme kâtipliği, en azından o dönemde, saygınlığı olan bir görevdi: Şeyh soyundan gelen Demircioğlu ailesinin üyesi, tanınmış ozan, tarihçi ve dil bilgini Cenanî Mehmed Efendi, 1732'de babasının ölümüyle Ayntab Mahkemesi'nde boşalan kâtiplik görevine başladı ve gelecek kırk yıl boyunca mahkemede kâtip ve naib olarak hizmet etti. Hizmet ettiği yılların mahkeme tutanakları çoğunlukla Cenanî Mehmed'in şiirleriyle bezenmişti.[42]

Mahkeme tutanakları çalışanlarının kimliğine ilişkin çok şey söylemese de, duruşmalara katılan toplum üyelerinin kimliğini açıkça ortaya seriyor. Mahkemede tutanağa geçirilen her davada "dava tanıkları" *(Şuhud ul-hal)* vardı. Sayıları genellikle üçü dördü bulan tanıkların adları, dava tutanağının sonunda kayda geçirilirdi. Tanıkların, davanın bütünü boyunca izlenen yargılama yönteminin doğruluğunu denetlemek ve söz konusu olayı toplum belleğinde saklamak gibi bir işlevi vardı. Değişik davaların değişik dava tanıkları olmakla birlikte, bazı kişiler bu rolde oldukça düzenli aralarla görülüyordu; bunlar arasında, örneğin "Bireli" diye bilinen, doğudaki komşu sancaktan Mehmed adında biri vardı. Dava tanıkları sancağın toplumsal kesitini temsil ediyordu: Davayla hiç ilgisi olmayan atanmış devlet görevlileri ve kent eşrafından tutun, davalı ya da davacıyla kişisel ilişkisi olan ana baba, akrabalar, arkadaşlar, memleketliler ve komşulara dek uzanıyordu. Ayrıca, o gün mahkemede başka bir nedenle bulunan bazı kişilerin, dava tanığı olarak görevlendirildiği anlaşılıyor. Sonuçta, dava tanıkları altına adlarını ekledikleri dava tutanağı karşısında yansız ya da yanlı olmuş olabilirlerdi: Kimileri devletin ya da kent toplumunun genel çıkarlarını temsil ediyordu, kimileri de davacının çıkarlarını temsil ediyordu. Kimileriyse belirlenebilir hiçbir çıkarı temsil etmiyordu.

Ronald Jennings, bu tanıkların yöre toplumunu yargı sürecine katmakta ve kadı'nın erkini denetlemekteki önemine işaret etmiştir. Jennings'in incelediği 17. yüzyıl Kayseri mahkemesinde olduğu gibi, 16. yüzyıl Ayntab'ında da duruşma tanıklarının işlevi, mahkemenin resmi yargılama yapısının temel ögesi gibi düşünülmeli.[43] Dava tanıklığı görevi yapan Ayntablıların çeşitliliği (tümü erkek) özgül hukuk bilgisine gerek olmadığını anıştırsa da, yargılama yöntemini ana çizgileriyle bilmek ve belirli bir duruşma sonucunun arkasında yatan hukuk mantığını temelde kavramak gerekliydi. Yine de, duruşma tanıklarının adlarının aksatılmadan yazılmış olması nedeniyle tutanak, yörenin toplum coğrafyasını yansıtıcı nitelik kazanıyor. Mahkemeye yöreden katılanlar adlarıyla açıkça tutanağa geçirilirken, mahkeme çalışanlarının adlarını saklı tutmanın gerisinde alttan alta şöyle bir varsayımın varlığı düşünülebilir: Dava sonucunun bir kadı'nın yönergesine bağlı olmayıp bütün olarak işleyen bir yargılama süreci sonunda saptandığını yansıtıyor olabilir. Ancak unutmamak gerekir ki, Ayntab Mahkemesi çalı-

şanlarının belli belirsiz görünür olması, Osmanlı dönemi mahkeme tutanaklarının yaygın bir özelliği değildir.

Batı Anadolu'daki ya da imparatorluğun Avrupa topraklarındaki birçok kadılık merkezinin tersine, Ayntab eski bir Müslüman kentiydi. Avrupa'daki kadılık merkezlerinin İslam yargı merkezleri olarak geçmişi daha kısa olsa da, Ayntab'dan yüz ya da iki yüz yıl daha uzun bir süredir "Osmanlı" kentleriydiler. Örneğin imparatorluğun başkenti İstanbul, burada incelenen yıldan neredeyse bir yüzyıl daha önceye, 1453 yılına dek Hıristiyan Konstantiniyye idi. Ayntab büyük olasılıkla en geç, Eyyubi Meliki Salih Ahmed'in Ayntab'a yerleştiği 13. yüzyıl ortasından bu yana işleyen bir mahkemeye sahipti. Ama, İslam hukuk kültürüyle yakından tanışmış olsa da, Ayntab'ın imparatorluğun yargı ağıyla bütünleşmesi bir miktar değişikliğe yol açtı.

Osmanlı rejimi altında, yöre mahkemelerinin yönetimine hukuk reformu sayılması gereken bazı değişiklikler getirildi. Artık kadı mahkemeyi belirli ve değişmeyen bir yerde toplamalıydı. Gördüğümüz gibi, I. Selim kanunnamesi, kadı'nın hizmetinde olduğu toplumun yabancısı olmadığı bir yerde bulunmasını sıkı sıkıya zorunlu tutuyordu. Her ne kadar Ayntab'daki uygulamanın daha önce ne olduğunu bilmek zor olsa da (birçok yerde kadılar geleneksel olarak davalara camide bakıyorlardı),[44] 1540 yılına gelindiğinde kadı'nın mahkemeyi bir tür mahkeme binası işlevi taşıyan konutunda topladığı görünümü var. Osmanlı döneminin Kahire mahkemelerini inceleyen Nelly Hanna'nın işaret ettiği gibii, Osmanlı rejiminin yargı yönetimi alanındaki ilk atılımlarından biri, 1522 yılından başlayarak kentin değişik yerlerinde birden çok mahkeme kurmaktı.[45] 1541 Haziran ayında, güçlü kadı Hüsameddin'in atanmasıyla birlikte, Ayntab kadısının hem konut, hem mahkeme işlevi gören binasına, belki de mahkemenin iş sığasının artacağı beklentisiyle, büyütülme izni sayesinde ekleme yapıldı. Mahkemenin dinle ilişkisi olmayan bir alana taşınmasının kuşkusuz mahkemeyi, caminin güvenli alanına girmeleri yasaklanmış kadınlar, Müslüman olmayanlar ve daha başkaları için daha erişilebilir duruma getirmek gibi bir üstünlüğü vardı

Görünürdeki bir başka yenilik, mahkeme tutanaklarını *halka açık* tutma uygulamasıydı. Yazılı kayıt tutmanın kendisinde bir yenilik yoktu: Wael Hallaq, bu

uygulamanın erken İslam döneminden başlayarak önem taşıdığını sergiledi,[46] ama Osmanlı öncesi zamanlardan aslında az sayıda belge kalabilmiştir. Donald Little, Memluk döneminden kamu kaydı değerinde bir şey kalmadığını belirtiyorsa da, 15. yüzyıl sonlarının Kudüs kadısından günümüze ulaşmış belge suretleri bulunuyor. Buna karşılık, Mısır'da mahkeme tutanaklarının halk yararına saklanması ilk olarak, Osmanlılarca ele geçirilmesinden yirmi yıl sonra başlıyor.[47] Osmanlıların getirdiği yenilik, tutanakların, Hallaq'ın deyimiyle, "halkın erişebileceği bir yerde saklanması"ydı. Geçmişte, tutanaklar büyük olasılıkla kadı'nın elinde bulunuyordu; öncülün sakladığı belgeleri yeni kadıya aktarması gereğinden, kuramsal bakımdan bir ölçüde süreklilik sağlanmış oluyordu. Ayntab tutanaklarının anıştırdığı kadarıyla, bireyler mahkeme tutanaklarının yitmesi ya da tutanaklara erişilememesi olasılığına karşı, yargı kararlarının suretlerini -uygulamadaki adıyla hüccet- alarak ve saklayarak kendilerini güvenceye alıyorlardı. Hallaq'ın öne sürdüğüne göre, mahkeme tutanaklarının yok olma nedenleri arasında depolama zorluğu, ciltli defterler olarak değil de genellikle tek tek yapraklar olarak bulunması ve de "öğrenimli kişiler için hiç denecek denli önemsiz olmasındandı."[48]

Eğer Hallaq'ın öne sürdüğü son nokta gerçekten doğruysa, Osmanlıların halkın hizmetinde bir belgelik bulundurmasının sonuçlarından biri, okuryazar olsun ya da olmasın bireyin mahkeme tutanağına tartışmasız ve yakından ilgisini çekmesiydi. Sözleri ve eylemleri, kuramsal bakımdan, kendinden sonrakilerin başvurması için tutanağa geçirilmiş oluyordu. Tutanakları saklama geleneğindeki bu dönüşümün, bireylerin mahkemeden nasıl yararlanacaklarını seçişleri üzerinde (öyle bir hak tanındığında) ve kadı önünde ifadelerini biçimlendirişleri üzerinde önemli etkisi oldu. Ayntablıların bu konuda davranışlarının, halka açık tutanak tutulmasının yenice başladığı 1540 yılında henüz etkilenip etkilenmediğini söylemek zor; ama açık olan bir şey varsa, o da merkezden atanan kadı Hüsameddin'in gelişiyle, mahkemenin baktığı davalarda dikkat çekici bir değişme olduğudur.

Yine de, eğer Osmanlı rejimi denetimindeki tüm mahkemelerin halk yararına tutanaklar tutmalarını ve bunları iyice saklamalarını amaçladıysa, bu her yerde başarılı olmadı. Mahkeme bulunduğuna kuşku olmayan kimi yerlerden, örneğin burada incelediğimiz Ayntab tutanaklarında adları sıkça geçen Maraş ve Ru-

ha/Urfa mahkemelerinden günümüze kalmış belge yok.[49] Başka yerlerde ise tutanaklar eksik. Ayntab'ın günümüze ulaşan koleksiyonu, 1531 ile 1909 yılları arasını kapsayan 174 defterden oluşuyor, ama birçok boşluk var: Örneğin, 16. yüzyıl defterlerinde 1541 (burada incelediğimiz ikinci defterin sonundan) ile 1544 arası, 1551 ile 1557 arası ve 1576 ile 1584 arası yok.[50] Öte yandan, Kudüs mahkemesinin tutanakları tüm Osmanlı dönemi boyunca kesintisiz saklanmıştır: 936/1530 yılından başlayan derlem 416 defter içeriyor; tek boşluk 1574 ile 1576 arasındaki yirmi sekiz aylık bir dönemdir.[51] Kimi yer ve zamanlarda tutanakların yok oluşuna yol açan, yalnızca saklama ve depolamanın kaçınılmaz sorunları mıydı acaba?[52] Yoksa, boşlukların bulunduğu ya da hiç tutanağın bulunmadığı yerlerde eski alışkanlıklar sürüp gitmiş, yani Osmanlı döneminin kimi zaman ve yerlerinde tutanaklar kadıların kendilerinde mi kalmıştı?[53] Örneğin, Halep'in halk belgeliği 1548 yılına dek başlamadı. Kadı'nın kim olduğunun önemi var mıydı? Acaba kadı yöreden bir kişi olursa geleneksel uygulamayı benimsiyor da, yönetimin merkezden atadığı birisi olursa kamu belgeliğini tutundurmaya daha mı yatkın oluyordu, özellikle 16. yüzyıl gibi bir geçiş döneminde? Bu soruları bugün yanıtlamak olanaksız; ama belge saklamaya ilişkin tutumların yöresel yargı kültürleri üzerinde etkisi olabileceği düşünülünce, akıldan çıkarmamak önemli.

Kamu belgelerini saklanma uygulaması ile mahkeme için değişmez bir yer saptama zorunluluğu koyma arasında gözle görülür bir bağlantı vardı. Bu uygulama ayrıca Osmanlı yargı yönetiminin bir başka amacıyla da bağlantılıydı: Yargı işlemlerinin her yerde tanınmasını sağlayabilmek amacıyla yargılama yöntemini imparatorluğun her yerinde standartlaştırmak. Hanna'nın belirttiği gibi, "kişi, Kahire'deki mahkemelerden birine çıkarak, Şam'da bir ev alabilirdi".[54] 1540-1541 tarihli Ayntab tutanaklarında, bölgedeki diğer mahkemelerden Ayntab Mahkemesi'ne "tanıt nakline" (*nakl-i şehadet*) adı verilen tutanak aktarımına ilişkin çok sayıda örnek var. Bir Osmanlı buluşu olmamakla birlikte, kadıların merkezden denetlenen atama yöntemiyle görevlendirilmeleri, bu standartlaştırma sürecine katkıda bulunduğu gibi, kadıların dönüşümlü olarak iki üç yılda bir yer değiştirmeleri de katkıda bulundu.[55] Son olarak, Osmanlı rejimi, Sünni hukukunun dört okulunu da resmen tanıyan Memluk uygulamasını tersine çevirerek,

Hanefi okulunun İslam yasasını diğer üç okuldan üstün tuttu. Rejim diğer okulların yandaşlarını Hanefi yasasına uymaya zorlamadı, ama birden çok kadı'nın bulunduğu büyük kentlerde, yöre kadılarının başına Hanefi kadı getirildi. Tek kadılı ve çoğunluğu Hanefi Ayntab kenti, 1516-1517 arasında Osmanlıların eline geçen başka kentlere bakarak bu etkiyi kuşkusuz daha az duyumsadı.[56] Ama Hüsameddin'in atanmasıyla, eski bir mahkeme olan Ayntab'ın, Osmanlı rejiminin o yıllarda inceden inceye işlediği dizgesel yapı ve uygulamalarla bütünleşmesi, yargıda önemli bir dönemin göstergesi olabilir.

Mahkeme Metinlerinin Doğası

Kadıyla kâtibin biçim verdiği tutanak metinlerinin doğası nasıldı? Ayntab Mahkemesi'nin 1540-1541 yılı tutanakları, mahkemede olup bitenin ayrıntılı anlatısı olmaktan çok kısa özetidir. Özet olması nedeniyle, dava tutanağı olayların ve konuşmaların birleştirilmesiyle gerçekte olduğu sanılana göre inşa edilmiş bir anlatıydı. Bu tutanakların kısalığı, yörenin hak arama kültürünü ve Aynatblıların mahkemede neyi elde etmeye çalıştıklarını anlamamızın önünde bazı zorluklar yaratıyor. Bu ve bundan sonraki bölümde, bu zorluklar ve olası başa çıkma yolları ele alınıyor.

Tutanak içeriğinde hemen hiç kuşkusuz kadı'nın sorumluluğu vardı. Tutanağı kaleme almada baş görev, kimi zaman uzun süren duruşmadan derli toplu bir anlatı ortaya çıkarmak olduğu için kadı'nın hüneri vazgeçilmez önemdeydi, çünkü bir davayı özetlemede can alıcı eylem, doğru yargılama yönteminin gereklerinin yerine getirildiğini gösteren ögeleri seçip çıkarmaktı. Büyük olasılıkla metni kadı yazdırıyor, gerekli düzenlemeyi yapmayı ve gerekli kalıp deyimleri yerine koymayı kâtibe bırakıyordu. Bu işte kâtiplerin yardımına yetişen el kitaplarında, hangi dava için hangi çerçeve ve düzenlemenin kullanılacağı gösteriliyordu ve işlerin sıkışık olmadığı zamanlarda Aynatblı kâtiplerin aşka gelip yazmış olduğu bol sözcüklü anlatım belki de bu örneklerdendi.

On altıncı yüzyıl ortasının Ayntab defterlerinde, dava tutanakları tek tek bakıldığında genellikle zayıftı. Ancak, dava özellikle karmaşıksa, çoğu zaman davadan kaynaklanan her bir iddia ya da sorun ayrı ele alınarak iki ya da üç tuta-

nakla deftere geçiriliyordu. (Her bir tutanak ya da kayıt *sicil* adıyla biliniyordu ve Ayntablılar genelde mahkeme tutanaklarına, topluca, sicilin çoğulu olan *sicillat* adını veriyorlardı.)[57] Defterlerde bir yaprağın bir ya da birden çok yüzünü dolduracak uzunluktaki az sayıdaki kayıt, daha çok sultandan ya da yetki alanı Ayntab'la birlikte birkaç sancağı kapsayan Dulkadırlı beylerbeyinden gelmiş fermanların sözcüğü sözcüğüne suretleriydi.

Bir davanın birçok özel yanı mahkeme tutanağında düştüğü için, tutanak mahkemede olan bitenin tam ve aslına sadık anlatısı olarak okunamaz. Konuşmaların da konuşan kişilerin ağzından çıktığı gibi tutanağa geçirildiği varsayılamaz. Her dava, sanki tek duruşma sonunda karara bağlanmış gibi kaleme alınmıştır. Oysa yakından incelendiğinde, görünürdeki bu tek oturumlu duruşmanın aldatıcı olduğu anlaşılır.[58] Karmaşık ve çok evreli davalar, çoğunlukla zaman çerçevesini çökertecek biçimde yazıya geçirilirdi. Böyle bir dava tutanağı, gerçekte birkaç oturum sürmüş ve belki de ara verilerek ek kanıt aramak, mahkeme önüne getirilemeyen fiziksel kanıtları yerinde incelemek ya da çetin bir anlaşmazlığa arabuluculuk etmek üzere adamların gönderildiği bir davanın kısaltılmış anlatısı olurdu. Dolayısıyla, olayların zaman içinde nasıl geliştiğini mahkeme tutanağında betimlemek yaşamsal önemde sayılmazdı. Tersine önemli olan, sonuçtaki can alıcı noktaların özetiydi. Yalnızca davanın sağlıklı çözümüne yönelik gerekli tanıtların yer aldığı tutanakta, önemli miktarda karşılıklı konuşma atlanabilirdi. Öyleyse bu gereklerin biçimlendirdiği bir dava tutanağı, insanların başından geçenlerin ve duygularının aynası olarak görülmekten çok, ayrı ayrı yataklarda akan deneyimleri belirli birtakım gerekleri yerine getirecek biçimde odaklanmış bir anlatıya dönüştüren bir prizma olarak görülebilir.

On altıncı yüzyıl tutanaklarının kaleme alınışındaki hız ve yüzeysellik, gerçekte olup biteni hiçbir zaman tam öğrenemeyeceğimiz itirazıyla kişinin onları boşlamasına yol açabilir. Ama dava tutanaklarının kısalığının ta kendisi bile öğretici olabilir: Bir davanın resmi özetinde yer verilen yalın ana çizgiler, o anlaşmazlıkta, kazanç ya da yitimin ne olduğunu gösterir. Bir başka deyişle tutanağın seçiciliği ve buna bağlı olarak kurgulanmış mahiyeti, davada yöre mahkemesinin neyi ana sorun olarak gördüğünü gözümüze sokar. Gerçekten de, karmaşık bir

davayı bir kadı'nın özetleyişinden "gerçekliği" ayna gibi yansıtmasını beklemek yanlış olur, çünkü davacısı ve davalısı bulunan bir konuda, olayların ya da anlamlarının tek bir anlatısı söz konusu olamaz. Bir dava sonunda mahkemenin kurguladığı kalıcı tutanağın kendisi, kendiliğinden önemli bir tarihsel kanıttır.

Bereket versin, bireysel yaklaşım düzeyinde gözlem yapmamıza olanak veren özellik, İslam yargı yönteminde sözlü kanıtın öncelik taşımasıdır. 1540-1541 yılı Ayntab Mahkemesi'nin dava işlemlerinde, yazılı araçların hiç rol oynamadığını söylemek abartma olurdu kuşkusuz; çok sayıda davada, davalı ve davacının -örneğin, toprağın sahibi olduğuna ya da kölelikten azat edildiğine ilişkin- belge getirmesi gerekti.[59] Ayrıca, 7. bölümde göreceğimiz gibi, Osmanlı rejiminde yazılı belgelerin, kişilerin sözlü tanıklığına karşı üstünlük taşıdığı ve dolayısıyla en azından mülkiyet sorunlarında tanıklığı bir yana ittiğine ilişkin bir sav ileri sürülebilir. Dahası, mahkeme tutanağının kendisi yazılı kanıt olarak üstünlük kazandı; bunun tek nedeni, içerdiği gerçekler dolayısıyla gelecekteki davalarda başvurulabilecek yargılama tutanaklarını halkın yararlanabileceği biçimde saklamasıydı.[60] Yine de, mahkemenin günlük işleyişinin baş malzemesi bireyin sözlü tanıklığıydı.

Modern dönem öncesinin İslam yargı uygulamasında avukatların bulunmayışı, davacıların ve davalıların kendi kendilerinin avukatı olduğu anlamına geliyordu. Ayntab Mahkemesi'ndeki davalı ve davacılar bir *vekil* ile temsil edilebilirlerse de, davalarını çoğunlukla kendileri savunurlardı (ya da mahkeme tutanakları bunu düşündürüyor). Davasını desteklemek amacıyla, kadın olsun erkek olsun bir davacı, en çok görgü tanıklarına başvururdu; gerçi, ara sıra yazılı belgenin davacının kanıtı olarak iş gördüğü olurdu. Davalılar çoğu zaman ağız birliği etmiş tanıklar bulup getirirlerdi. İddiaların ve kanıtların sunumunda Ayntab Mahkemesi'nin yöntemi İslam hukuk kurallarına uygundu.[61] Açılışı iddia sahibi, yani davacı yapıyordu; ardından genellikle davalının inkârı ya da karşı iddiası geliyordu. Kanıtlama yükümlülüğü davacıya düşüyordu; o da bunun üzerine tanıklar ya da daha seyrek görüldüğü üzere, yazılı belge bulup getiriyordu. Eğer davacı kanıt bulup getiremezse, kadıdan suçsuzluğunu kanıtlamak üzere, davalıya yemin ettirmesini istiyordu. Davalının yemin etmeyi reddetme hakkı vardıy-

sa da, Ayntab mahkeme tutanakları bu hakkın hemen hiç kullanılmadığını akla getiriyor. Devlet görevlilerinin savcı görevi yaptığı, zina gibi ağır suçlamalarda suçlanan genellikle ya gerçeği olduğu gibi söyleyerek, ya suçun işlendiği sırada başka yerde bulunduğunu öne sürerek ya da berat ettirilmesini gerektiren koşullar bulunduğunu söyleyerek yanıt verirdi. Ayntab tutanaklarında en renkli ve heyecan verici tanıklık, genellikle davalıların yaptıklarıdır.

Davacıların, davalıların, tanıkların ve savcı konumundaki görevlilerin anlatımları çokça ağzından çıktığı biçimiyle (yani, tırnak içinde verilebilir biçimde) tutanağa geçirilmiştir. Benzer biçimde, insanların mahkemede yaptığı birçok gönüllü açıklama -tutanağa geçirilmesini istedikleri irili ufaklı bilgiler- hemen her zaman kendi ağızlarından kaleme alınır (*ikrar*).[62] Dolaylı anlatım kalıbına dökerek bir konuşmanın bütünlüğüyle oynamayı mahkemenin açıkça seçmemesi, ifade verme olayı denli ifadenin içeriğine de önem verdiğini anıştırıyor. Kuşkusuz, sözlü kanıtın kişinin ağzından çıktığı gibi kaleme alınmasının yararı, davaların sözel niteliğinin mahkeme tutanağının yazılı ortamında toparlanmasına olanak vermesiydi. Bir başka deyişle, tutanağa geçirme sorumluluğunu yerine getirdikleri sırada kadıyla kâtip, sözlü bilgi kaynağı ile yazılı yetke kaynağı arasında duyumsanmış olabilecek gerginliği ustalıkla yumuşatabiliyordu bir ölçüde.

Mahkeme önünde çekinmeden konuşmakta zorlanmış olabilecek davalı ve davacının açıklamalarından sırıtmayan bir anlatı çıkarmak göreviyle karşı karşıya olan kadıyla kâtibin kuşkusuz çoğu zaman bir ifadeyi başka sözcüklerle yineledikleri olurdu. Ama bu başka sözcüklerle yinelemenin kuralları olduğu anlaşılıyor. Öyle görünüyor ki, açıklamanın birinci ağızdan mı, yoksa dolaylı anlatımla ikinci ağızdan mı tutanağa geçirileceği, üzerinde önemle durulan bir noktaydı. Mahkemeye iki tanık ile birlikte eşeğini getiren Teslime'nin davasına geri dönelim. Kendi malı olduğunu doğrulatmak için getirdiği hayvan, tutanakta sağ kulağı delik, küçük, külrengi bir eşek olarak tanımlanmıştı. Teslime'nin eşeğini tutanağa geçirtmesi, Mahmud adında birinin yasadışı yoldan eşeğine el koyup, ancak Teslime'nin mahkemeye çıkacağı tehdidi üzerine geri vermesi olayından sonradır. Mahmud'un sözcüğü sözcüğüne tutanağa geçen yanıtı, "*ben kadıya var-*

mazum" [63] olmuştur. Bu birinci ağızdan anlatımla, Ayntab tutanaklarında karşılaşılan dolaylı (ikinci ağızdan) anlatımı karşılaştırın: "Bunun üzerine Mahmud mahkemeye gitmeyi reddedip eşeği Teslime'ye geri verdi." Bu dolaylı anlatım (benim yakıştırmam) Teslime'yi davada başoyuncu olarak öne çıkarıp, Mahmud'un tavır koyan kişiliğini silmiş olacaktı. Mahmud'un eylemini birinci ağızdan anlatarak ve inatçılığını doğrudan tutanağa aktararak kadıyla kâtip, Teslime'nin niçin gelecekte eşeğinin mülkiyetini sorgulayacak olanlara karşı önlem almak üzere kendiliğinden geldiğinin gerekçesini de belirtmiş oluyorlardı. Kimin sözünün birinci ağızdan, kiminkinin ikinci ağızdan tutanağa geçirileceğine karar vermekle, davalı ya da davacıdan birine, davanın can alıcı oyuncusu olarak ışık tutuyordu; buna karşılık, ifadelerini koşut biçimde seslendirmek, iki ya da daha çok sayıda oyuncuyu aynı düzleme oturtuyordu.

Bireylerin dile getirdiklerini yeniden sözcüklere dökerken kadıyla kâtibe kalmış ikinci bir seçim ise konuşmanın havasıydı, yani konuşmacıların açıklamalarındaki duygu içeriğinin ne kadarının tutanağa geçirileceğiydi. Kanlarını geri dönüşsüz olarak "üçten dokuza" boşayan üç kocanın aşağıdaki canlandırılışlarını karşılaştırın:

- Mehmed: "Bu Şahzade üçten dokuza boş olsun."
- Kasım: "Bu Nane ne imama itaat ediyor ne bana. Üçten dokuza boş olsun."
- Ali: "Ayşe benim karımdır; bana göre biri değil; itaat etmiyor; ahlakdışı yollara gidiyor; baş belası kadın... boşuyorum onu." [64]

Mehmed'in kalıp söz duruma gelmiş, yerleşik açıklaması bu tür boşanma tutanaklarında genellikle rastlanan türden; diğer yandan Kasım'ın, karısının itaatsizliğine ilişkin ek açıklaması daha az sıklıkta görülüyor. Ama, Ali'ninki gibi bir anlatım mahkeme tutanağına geçerken olağan yazış biçiminin dışına çıkıyorsa, halk önünde yapılmış böyle bir açıklamanın konuşmacı açısından ne yarar sağladığını ve kadıyla kâtibin belirli sözcüklerin gücünden ne beklediklerini sormamız gerekir. Soruyu başka biçimde sorarsak: Eğer Ali'nin ağzından çıkan sözcükler tam olarak bunlar değilse, onun böylesine canlı ve ısrarlı bir dille söylediklerini, kadıyla kâtibin niçin yeniden biçimlendirmeyi seçtiklerini sormamız gerekir.

Bu davada, Ali'nin açıklamasındaki etkilemeye dönük havanın niçin büyütüldüğünün yanıtını bulmak zor değil: Karısı Ayşe'nin zina yaptığından kuşkusu vardı. 16. yüzyılın kültür ölçüleri, Ali'nin zedelenmiş onurunu onarmak için, öfke göstermesini gerektiriyordu. Günümüzün okuyucusuna yineleme gibi görünen -itaat etmiyor; ahlakdışı yola düştü, baş belası- ifadeleri 16. yüzyıl gözlemcisinde aynı etkiyi bırakmamış olabilir. Ali'nin karısının davranışlarını kınarken kullandığı her deyim, belki de karılık görevini yerine getirmediği iddia edilen Ayşe'nin ayrı bir ayıbını gösteriyordu. Bir başka deyişle bu davanın, kocanın karısına "boş ol" demesi üzerine açılmış, çözümü kolay bir dava olmadığı, Ali'nin mahkeme tutanağına geçen açıklamasının sertliğinden belliydi.

Peki, zinaya zorlandığını iddia eden Ayşe'nin durumu? Yasa, erkeklerin karılarını tek yanlı olarak boşamalarına izin verdiği için, mahkeme olayın doğası gereği Ayşe'yi dinlemek zorunda değildi. Ama burada daha karmaşık bir durum vardı ve beklenebileceği üzere suçlamanın ağırlığı, Ali'den olduğu gibi Ayşe'den de alışılmışın dışında bir yanıtı zorunlu kılıyordu. Ayşe'nin cinsel saldırıya uğradığı iddiası, "Benim rızam olmadı; beni ambara iteleyip kapıyı kapadı ve zinaya zorladı." biçiminde tutanağa geçirildiği gibi, (ikisi kadın, üçü erkek) beş tanığının ifadeleri ortak bir anlatım olarak kaleme alındı: "Ayşe ağlayarak bize geldi; niye ağladığını sorduğumuzda, 'Hızır beni ambardan içeri iteleyip zinaya zorladı?' dedi"[65]

Bu davaya ilişkin tutanak, hemen hiçbir kişisel acı ya da üzüntü ortaya koymadığı gibi, anlattığı öykü de kısacık. Her ikisi de, namusu lekelenenin, becerebilirse, kendisini temize çıkaracak bir öykü anlattığı, sıradan namus savunma örnekleriydi. Tutanaklarda yer alan öfkeli sesler dengenin bozulduğu anları, yalnızca bireylerin yaşamında değil, kimi zaman toplum yaşamında da dengenin bozulduğu anları aktarıyor; bu davada, utanç verici olaya bir başka kişi bulaştırılmış bulunuyor: Hızır. Ama, tutanaklar bu tür olayların sonucu konusunda çoğunlukla sessiz kalmaktadır. Mahkeme tutanağı bize Ali'yle Ayşe'ye ilişkin bazı ipuçları veriyor: Ayşe'nin çok küçük (on dört yaş dolayında) olduğunu ve karı kocanın Ayntab'a yakınlarda Ruha'dan taşındığını anlatıyor, ama öykülerinin nasıl bittiği konusunda daha çoğunu söylemiyor. Ali'yle Ayşe'nin davasına az son-

ra yeniden, mahkeme tutanaklarındaki bu tür boşlukların nasıl doldurulabileceğini örneklemek üzere döneceğiz.

Tutanaklarda karşılaşılan bu tür zorlukları nasıl aşmalıyız? Ayntab Mahkemesi'nin tutanaklarını keşfe çıkarken, başlangıçta amacım taşra ortamındaki hane halklarının ve ailelerin dinamiklerini araştırmaktı; bu merak, Osmanlı hanedanı içindeki ilişkileri, özellikle hanedanın kadın üyelerinin ilişkilerini, araştıran birinci kitabımın bir uzantısıydı. Oysa Ayntab mahkeme tutanaklarını okumaya başlayalı henüz bir iki ay olmuşken, sonunda araştırmamın yönünü değiştirecek kimi özellikler dikkatimi çekti: Belli konularda "bilgi" kıtlığı -örneğin, karı koca ilişkileri ya da ana babalarla çocuklar arasındaki ilişkiler; belirli dava türlerindeki umulmadık sıklık -örneğin, cinsel suçlar (umulmadık diyorum, çünkü resmi kanıtlama kurallarıyla kanıtlanmaları neredeyse olanaksızdı); aynı dönemin Avrupa mahkemelerinde ağızdan çıktığı gibi yazılan tanık anlatımları ve sonraki yüzyılların Osmanlı tutanaklarıyla karşılaştırıldığında, Ayntab tutanaklarının onlara hiç benzemeyen kısalığı; kişilerin görüşlerini aktarmada, bir yanıyla yerleşmiş söz kalıpları, bir yanıyla da kişiyi ele veren anlatımlar arasındaki ayrım. Ayntab mahkeme tutanaklarının kafa karıştıracak denli suskun kaldığı bir alan mahkeme kararları; çünkü tutanaklar bir anlaşmazlığın nasıl sonuçlandığını ya da yasadışı bir eyleme verilen cezayı çoğunlukla açıklamıyor.

Bu artılar ve eksiler göz önünde bulundurulduğunda, tutanaklardan daha çok verim sağlayabilecek soruların, mahkemenin gerek toplum yaşamında gerek yargı dizgesinin bütünü içindeki rolüyle ilişkili sorular olması gerektiğini anlamaya başladım: Mahkeme aynı anda hem sancak halkına, hem de din ve devlet yasalarına karşı sorumluluklarını yerine getirmeyi nasıl sürdürdü; bireyler mahkemeden niçin o yararlandıkları amaçlarla yararlandılar ve yargılama süreçlerinin ne gibi özelliği vardı ki, mahkemeyi bireyin sesine kulak verir duruma getirdi. Ayntablıların hak arama yolunu kullanan kişiler olarak incelenmesi, halkın hukuk bilgisine ilişkin sorulara yol açtı. Örneğin, cinsel saldırıya uğradığını iddia edebilmek için Ayşe'nin tam da yasanın gerekli gördüğü sayıda tanığa doğru ağlayarak koşmuş olması, kuşkusuz rastlantı değildi.[66] İnsanların mahkemeye gerek gönüllü geldiklerinde kadıya hangi konuları açacaklarına karar vermedeki stratejileri-

ne, gerekse kadı karşısına gönülsüz çıkarıldıklarında savunmalarını nasıl biçimlendirdiklerine ilişkin sorular sorabiliriz ve sormamız gerçekten zorunlu.

Ancak, yargı kurumunun söyleneni yazıya aktarma sorunundan kurtulmuş değiliz. Eninde sonunda, insanların mahkemede tam olarak neler söylediklerini bilmek olanaksız. Ama mahkeme tutanakları bir bütün olarak ele alındığında, benzer davalarda verilen ifadeler arasında ağız birliği -bir ortak etkileyicilik havası- gösteren örüntüler ortaya çıkıyor. Bir başka deyişle sözlü ifade, gelişi güzel tutanağa geçirilmiyor; tersine, ele alınan konunun doğasını tümleyici biçimde tutanağa geçiriliyor.[67] Konuşmaların yazıya dökülüş örüntüleri Ayntablıların süreğen olarak başını ağrıtan konuları belli ediyor. Kişilerin ifadelerinin tutanağa geçirilişindeki aşırı etkileyici havasıyla dikkatimizi çeken bir sorun, hane sınırları ve bu sınırları uygun biçimde haber vermeksizin -örneğin komşudan odun getirmek, bir eşya bohçası bırakmak, ödünç alınan bir tepsiyi geri vermek, bir bardak su istemek amacıyla- aşmanın tehlikelerine ilişkindir. Hane sınırları konusunda duyulan bu kaygıyı, her olayda dava konusunun nasıl ortaya konduğundan ziyade, sabrı taşıran sınır aşımları konusunda insanların abartılı konuşmalarından anlıyoruz.[68] Örneğin sövgü de, davanın etkilemeye dönük havasına dikkat edildiğinde, olayı ve insanları iç yüzüyle kavramaya yarayabilir; çünkü, her ne kadar sövme -ağız dalaşı, evlilik bağlaşmalarının pazarlığı, aile kavgaları gibi- çok çeşitli durumlarda ortaya çıksa da, bütün davalarda görece güçsüz olanın kullandığı bir araçtır ve mahkemenin halka açık alanında sesini duyurmanın bir yolu olarak ortaya çıkmaktadır.[69]

Buradaki önemli nokta, kadıyla kâtibin mahkemede konuşulanları tutanağa geçirirken kullandıkları bir dizi simgeleme yöntemidir. Bir başka deyişle mahkeme, halkın kendisi ve başkalarıyla ilişkileri konusunda yöre ağzıyla verdiği ifade ve kanıtları hukuk kurallarına uygun yazıya dökerken "bir simgeleme kuralları dizgesi" kullanıyordu. Az güçlülerin, toplumun köklü üyelerine göre daha sıklıkla duygusal ya da etkileyici konuşmalar yapıyor olmaları, bunun sancak toplumu içinde -kadınla erkek, köylüyle kentli, sıradan kişilerle seçkinler arasında- güç eşitsizliklerini dengelemenin bir yolu olduğunu anıştırıyor.

Tutanak Metinlerinin Ayrıntılarına İnmek

Bu tutanakların ışık geçirmez duvarlarının ardını nasıl görebiliriz? Her ne kadar özet anlatımlar kadı'nın kurguladığı biçimiyle, kimi kilit ögelere işaret etse de, bir davanın salt yargıyı ilgilendiren içeriği, davaya karışmış davalı ve davacının yaşamlarında neyi kazanıp neyi yitirmek üzere olduklarını ya da mahkemede ortaya attıkları iddiaların gerisindeki niyetlerini her zaman aydınlatmıyor. Bir davanın hukuksal kılıfının, zaman zaman temelini oluşturan dinamiği perdelediği bile olur. Bir başka deyişle, bir anlaşmazlık sonuçta tutanağa yazılanların "düşündürdükleriyle" ilişkili olmayabilir. Örneğin, boşanma davalarını alalım. Yalnızca evliliğin yürümeyişi yüzünden açılmış dava ender görülür. Davalar daha çok vasilik, çocuğun geçiminin sağlanması ve özellikle mal mülk denetimi gibi her kültürde görülebilen sorunlarla ilgili oldukları gibi, 16. yüzyıl Ayntab'ının zina ve zorla cinsel ilişki, onmaz hastalık, kocanın ortadan yok oluşu ve yaygın sövme alışkanlığı gibi yöre kültürüne özgü ilişkileri de kapsıyordu. Bereket versin, başka çağdaş kaynaklar var da, mahkeme tutanaklarıyla birleştirilince tutanakların içeriğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı oluyor. Ayntab'da yapılmış çok sayıda tapu sayımıyla daha önce karşılaşmış bulunuyoruz. Bu tapu sayımlarının, sancağın önceki iki bölümde çizdiğimiz genel görünümüne büyük katkısı oldu. Tapu sayımları mahkeme tutanaklarının çözümlenmesine de yardımcı olabilir. Diğer kaynaklar yargıyı daha yakından ilgilendirmekte: Örneğin, Fatih Sultan Mehmed'den Süleyman'a, dört padişahın kanunnameleri ve etkisi gittikçe artan imparatorluk baş müftüsünün verdiği fetvaların derlemeleri.

Mahkeme tutanaklarının, insanların yasalarla baş ederlerkenki stratejileri konusunda bize neler anlatabilecekleri sorusu, bizi kaçınılmaz olarak mahkemede konuşanların kimliklerine ilişkin sorular sormaya götürür. 1536 ve 1543 tarihli tapu sayımları mahkemeye çıkmış bazı kişileri gerek sancak coğrafyası, gerekse toplum katmanları içindeki yerlerine oturtmamıza yardımcı olma gibi önemli bir özelliğe sahip. 2. bölümde gördüğümüz gibi sayımlar, kent mahallelerinin, köylerin büyüklükleri ve her bir köyün iktisat yaşamının doğası konusunda yararlı bilgiler sağlar ki, bu da dava konusu olayları kendi yerel ortamlarına yerleştirmemize yardımcı olur. Tapu sicil defterlerinin neredeyse sancakta-

ki bütün erkekleri, köy köy, kentlerde mahalle mahalle adlarıyla saptamak gibi bir yararı da var. Ayrıca bu dökümler, vergi ödeyen her erkeğin, aynı köy ya da mahallede başka bazı erkeklerin babası, kardeşi ya da oğlu olup olmadığını ve bir de, çiftçi ya da topraksız tarım işçisi (her ikisinin de evli olup bir hanenin başında bulunduğu varsayılıyor) ya da erkek akrabasının yanında kalan bir bekâr olup olmadığını belirtiyor. Bütün olarak değerlendirildiğinde bu bilgiler, aile yapısı örüntülerine ve evlilik göreneklerine ilişkin ipuçları verebilir, öte yandan bu iki yılda -1536 ve 1543 yıllarında- sayımların varlığı 1540 yılı dolayında gelişmekte olan eğilimleri görmemizi sağlar. Tüm bu veriler mahkeme tutanağında ele alınan çeşitli sorunların toplum koşullarını verir bize.

Sayımların sağladığı bir başka tür bağlam belirleyici bilgi de, her köyün vergi ve yargı yetkilisinin kimliğidir; yani kendisine yerel vergiler ödenen ve aynı zamanda toplumun yasalara uymasını sağlayan beratlı görevlinin kimliği. Örneğin sancağın en büyük köyü Hiyam, bir bölümüyle *hass-ı şahi*'ye ayrılmıştı, bir bölümüyle de Halepli bir ailenin vakıfıydı; köy her ikisine de vergi ödüyordu, ama yargı bakımından, has emininin temsilcisi aracılığıyla sancak yönetimine bağlıydı. Buna karşılık, Hiyam'dan çok da uzakta olmayan, daha küçük Kefer-Cebel köyünün vergi ve yargı işleri üç tımarlı sipahi arasında paylaşılmıştı.[70] Bu bilgi, sancağın kırsal art bölgesinde belli bir yörede hukuku kimin uyguladığını belirlemekte yardımcı oluyor, çünkü bir köyün vergi getirisini toplayanın kim olduğunu bilmek -ister toprak ağası olsun, ister tımarlı sipahi ya da emin- anlaşmazlıkların çözümlendiği bir basamak konusunda bizi bilgilendiriyor. Bu yöre yetkilileri kulların gözünde hem hak arama aracı, hem de yasa uygulayıcısıydı. Gerçekte bunlar Ayntab'ın genel güvenlik kuvvetlerinin parçasıydı.

Mahkeme tutanaklarıyla tapu sayımlarının 1540 yılı dolayındaki bu mutlu üst üste gelmesi rastlantı değil.[71] Bu zamanlama, saltanatın toprak kazanmak amacına yeni yayılmadan kolonileştirmeye verdiği ağırlığı büyük ölçüde yönetimin pekiştirilmesine kaydırmaya başlayışını akla getiriyor.[72] 1540'ların başlarında Osmanlı rejimi, doğu ve batı uçboylarında görece denetim sağlamıştı. Doğuda, 1534-1536 arasında İran'daki Safevi rejimine karşı çıkılan büyük sefer doğu ve güneydoğu Anadolu ile Irak'ı içine alan büyük bölgeyi imparatorlu-

ğa bağlamıştı. İmparatorluğun diğer ucunda Macaristan, 1541 yılında Osmanlı ülkesiyle sıkı sıkıya bütünleşmişti: 1526 yılından bu yana Osmanlı sultanına vergi ödeyen Kral Lajos (Layoş)'un ölümüyle, Süleyman Macaristan Krallığı'nı doğrudan Osmanlı egemenliği altına aldı. Uçboylarının böylece güvence altına alınması Süleyman'ın saltanatında bir vurgu değişimini belirleyerek, hükümdarın gittikçe gözle görülür biçimde yasa koyuculuğa ve yönetimi düzenlemeye soyunmasının başlangıcı oldu. Süleyman'ın her ne kadar ordunun başkomutanı olma görevini hiçbir zaman bırakmamış olsa da (74 yaşındayken ordunun başında çıktığı son seferde öldü), hukuk ve din alanlarındaki sorumlulukları, 1540 yılı dolaylarında daha göze çarpar biçimde ağırlık kazanmaya başladı. Süleyman'ın *kanuni*, sanıyla anılması hiç de şaşırtıcı değil.

Özellikle, ağırlık verilen bu yeni konular, elimizdeki mahkeme tutanaklarını belli bir bağlama oturtmamıza yardımcı hukuk metinleri doğmasına yol açtı. Süleyman'ın hükümdarlık döneminin yasalarına başlıca katkısı ya da *kanunname*'si genellikle 1540 yılı dolayına tarihlenir.[73] *Kanunname* sonuçta, Süleyman'ın babası, büyük babası ve babasının babasınca çıkarılan yasaları daha ayrıntılı duruma getiren bir toplamdır. Hukuk alanındaki çalışmalarında Süleyman, başta hukuk bilgini Ebu Suud ve geleneksel hükümdarlık yasalarının uzmanı Koca Nişancı Celalzade Mustafa olmak üzere, 1530'larda çevresine topladığı bir danışmanlar topluluğundan yardım gördü. Sultanın kanunnamesini büyük olasılıkla derleyen Koca Nişancı[74] olsa da, 1541 yılında Macaristan'ın yönetimi için çıkarılan yönetmeliğin -Buda kanunnamesinin- baş yazarı Ebu Suud'du. Buda kanunnamesi, dirlik dizgesi ve vergilendirmenin düzenlenmesinde önemli bir ilerlemeydi (bu konularda temel Osmanlı düzenlemesi olarak 1858 yılına kadar değişmeden kalacaktı).[75] Buda yönetmeliği bu araştırmayla doğrudan ilgili değil, ama Süleyman'ın hükümdarlığıyla bunca çok ilişkilendirilen hukuk ve toprak yönetimi arasındaki yakın bağlantıyı göz önüne koyuyor.[76] 1540 yılı dolayında yalnız Ayntab'la sınırlı kalmayan tapu sayımlarının sıklığı hukuk, yönetim erki ve toprağın denetimi konularında, o sıra geliştirilen düşüncelerin üzerinde inşa edilebileceği belgesel temelin yaratılması olarak görülebilir. Bu sayımların pek çoğuna yerel sancak kanunnameleri eşlik ediyordu.[77]

Süleyman'ın saltanatı sırasında gittikçe daha çok göze çarpan bir başka hukuk metni türü, imparatorluğun baş müftüsünce verilen fetvalardır. Yasaların, dinsel duyarlık ve yönetim gereklerinin birbiriyle bağlantısı, devletin temelini oluşturan İslam hukukunu yorumlamada, bu makamın gittikçe artan öneminde görülebilir. Yasa yapımı dolayısıyla İstanbul müftüsü, baş müftü, hükümetin bir bütün olarak yönetimini etkileyen konularda gittikçe daha çok hüküm vermeye çağrılıyordu.[78] Baş müftünün konumunun taşıdığı ağırlık, verdiği fetvaların artan sayısından ve buna koşut olarak fetva makamının ayrıntılara inmesinden belli oluyordu. 16. yüzyıl başında, baş müftü Zenbilli Ali Cemali'nin zaman kazanmak için fetva isteği yazılı kâğıtları penceresinden sarkıttığı zenbille yukarı çektiği, yanıtını aynı kâğıda yazıp aşağı saldığı söylenir. Yüzyıl ilerleyip müftülük makamı yeterince bürokratikleştikten sonradır ki, 1545-1574 arasının baş müftüsü ünlü Kuran yorumcusu Ebu Suud, yardımcılardan oluşan takımla tek bir günde binin üzerinde fetva verir.[79] Ayntab gibi yörelerin halklarının, baş müftünün son fetvalarından haberli olduğu, mahkemede özellikle su hakları dolayısıyla anılmasından belli oluyor.[80]

Bu çeşitli metinlerin -fetvalar ve padişah kanunnamelerin- üretimiyle, bunları uygulayacak altyapının geliştirilmesi atbaşı gitti. Kadı, hukuk bilgini ve başka din görevlileri yetiştirmek üzere mantar gibi çoğalan yeni okul yaptırımında, Osmanlı hanedanının başı çektiği çok sayıda inşa tasarımı ciddi olarak 1537'de, Süleyman döneminde başladı. Her ne kadar iyi tanımlanmış mesleki gelişim yolları, miktarı saptanmış maaşlar ile atama ve yükselme kurallarından oluşan bir dinsel-yargı hiyerarşisinin yapılandırılması, her ne kadar Süleyman'ın saltanatının ileriki yıllarında gerçekleşecekse de, temelleri mahkeme dizgesinin geliştirilmesiyle ve öğrenim kurumlarının çoğaltılmasıyla 1540 yılı dolayında atılmaktaydı. Bu sürecin Ayntab'daki yöresel meyveleri, 1536'da bir sancak kanunnamesinin çıkarılması, 1530'ların başı ya da ortasından sonra mahkeme tutanaklarının düzenli olarak tutulmaya başlanması, 1536 ve 1543 tapu sayımları ile 1541 yılında, belki de ilk kez merkezden bir kadı (Hüsameddin Efendi) atanması olmuştur.

Gerek yöre ölçeğinde, gerekse devletin merkezinde, yargı etkinliğinde görülen yoğunluğun, 1540 yılının tek bir sancak mahkemesini araştıran inceleme

açısından taşıdığı anlam, yöre mahkemesinde olan bitene daha geniş açılı bir pencereden bakabilme olanağı vermesidir. Mahkemenin işleyişiyle hukuk ve siyaset alanındaki daha genel gelişmeler arasındaki etkileşim, bu kitabın her yerine sinmiş bir izlektir. Şimdilik, bu bağlantıların bakışımıza derinlik kazandırabilme yollarından birine bakalım. Bu etkileşimin kavrayışımızı artırması, belirli davaların püf noktasına ışık tutması sayesinde olur. Ayntab kadısı, baktığı davalarda hemen hiçbir zaman kararını dayandırdığı yasayı ve göreneğe ilişkin değerlendirmelerini açıklamamaktadır; ama örneğin, o günün kurallaşmış din görüşü fetva ya da bir kanunname buyruğu kadı, davacı ve davalının o hak arama davasına yaklaşımlarını etkileyen düşünceleri anlamayı çoğu kez kolaylaştırır.

Ali'yle Ayşe'nin çözüme bağlanmamış durumu, mahkeme tutanaklarını bu belli bir çerçeveye oturtarak araştırmaya, örnek olarak ele alınabilir. Karısının zinada yaptığı iddiasına dair Ali'nin önüne çıkarılan göreneksel zorluklar, Süleyman'ın kanunnamesindeki bir buyrukla aydınlığa kavuşuyor. Bu buyruk, zina yapan karısını boşamayan erkeği cezalandırıyor. Buyrukta, *köftehorluk*'un cezası, "karısı zina yapan kişiden alınan vergi", daha önce 100 akçeyken, "zamanla 300 akçe almanın gelenekleştiği" belirtiliyor.[81] Bir başka deyişle, kanunnameden çıkan anlam şu: Kocasını aldatmış ya da Ali'nin davasında olduğu gibi aldattığı kuşkusu doğuracak denli onurunu tehlikeye atan koşullarda yakalanmış bir kadınla erkeğin evli kalmasını, halkın ahlak anlayışı gittikçe zorlaştırmaktadır. Ayntab Mahkemesi'ne bir yıl boyunca böyle beş aldatılma nedenli boşanma davasının gelmiş olması, padişahın kanunnamesine yansımış olan kültür baskısının yörede duyumsandığını düşündürüyor.[82]

Ancak, kanunnamelerde ve hukuk ilminde yer alan başka ögeler, Ali'yle Ayşe'nin bilinen öyküsünün gerisinde yatabilecek daha karmaşık bir öyküye işaret ediyor. Buna göre, örneğin çiftin boşanmasının danışıklı olabileceği ortaya çıkıyor. Süleyman'ın kanunnamesi, kocasını aldatanları evlendiren yetkilileri cezalandırıyor. Bu yasağın içerdiği püf noktası, kocayı aldatmanın kimi zaman evlilikten kurtulmak için uygulanan bir strateji olduğudur (boşanmanın kadınlar için zor olduğu unutulmamalı): "Eğer bir kadının adı belirli bir erkekle kötüye çıkmışsa ve eğer kocası onu boşarsa, adı kötüye çıkmış kadın o adamla evlendi-

rilmeyecek. Eğer evlilik bağı *kurulmuşsa,* kadı onları derhal zor kullanarak ayıracak ve evlendiren imamı sert biçimde azarlayıp ağır biçimde cezalandıracak."[83] Ayntab'daki aldatma gerekçeli beş boşanma davasının üçünde, aldatma gönül hoşluğuyla olmuştu ve bu yüzden aldatanlara toplumun hoşgörülü davrandığı sorusu akla geliyor. Evlilikten kurtulmak için kadınların daha başka stratejiler geliştirdiğini öğrenince, kadının (ve aşığının) zina nedeniyle onurlarının lekelenmesi pahasına evlenme özgürlüğünü kazanmaya razı olmaları olasılığı daha da artıyor. Örneğin, kocanın ağzından küfür çıkması durumunda (koca kendisini yasa gözünde dinden, imandan çıkmış duruma düşürmüş olacağı için "iman tazelemesi" ve "nikâh tazelemesi" gerektiğinden) kadın onunla yeniden evlenmeyi reddedebilirdi. Gerçekten bu kadın stratejisinin yeterince yaygın olması, 1525'ten 1534 yılına dek baş müftülük yapmış İbn Kemal'i kadının evliliğine geri zorlanabileceği görüşünü ortaya koymasına neden oldu:

> Soru: Eğer Zeyd'in ağzından küfür yollu bir şey çıkarsa ve sonra karısıyla yeniden nikâh kıyması gerekirse ve karısı evliliği istemez, nikâha razı olmazsa ve "Ben boşandım, bir daha kocama asla dönmeyeceğim derse" yasaya göre ne yapmalı?
> Cevap: Zor kullanılabilir.[84]

Zina konusundaki gerek bu fetva, gerekse padişah kanunnameleri kural koyucu hukuk görüşleri ile toplumsal davranış eğilimleri arasında sıkı ilişkinin varlığını gösteriyor.

Ali'yle Ayşe'nin davasının içerdiği karmaşıklıklar, kadı'nın kimi zaman "adaleti" yerine getirmek için çelişen ifadeleri ayıklamak zorunda kaldığı yolundaki önemli gözlemi vurguluyor. Söz konusu davanın bir zorluğu, Ayşe'nin cinsel saldırıya uğradığı iddiasını değerlendirmekteki zorluktu. Burada yine, o günün hukuk düşüncesindeki gelişmeler Ayşe'nin durumunu aydınlatıyor. Kadı'nın görevi, cinsel saldırı sorununun olaya kattığı çatışan hukuk ilkeleri arasında doğru yolu bulmaktı. Zina, İslam hukukundaki klasik biçimiyle, gönül hoşluğuyla ve iki karşıt cins arasında olarak tanımlanıyordu, ama hukuk bilginleri 16. yüzyılın çok öncesinde cinsel saldırı sorununa da (eşcinsel ilişkilere de) eğilmek gereğini kabul etmişlerdi.[85] Cinsel saldırının ya da zinanın her

türlüsünün kovuşturulabilmesi için dört görgü tanığının bulunmasını gerektiren engel, gerek şeriat yasalarında, gerekse padişah kanunnamelerinde, ikinci derecede kanıtların yasallaştırılmasıyla aşılmıştı. Dolayısıyla, Ayntab kadısının Ayşe'yi zina suçlamasında (iddia edilen cinsel saldırı sonrasında Ayşe'nin acısına tanık olan üçü erkek, ikisi kadın, beş kişi gerekli sayılan dört görgü tanığına eşit ikinci derecede kanıt sağlamış olduğundan)[86] suçsuz bulmuş olması beklenirdi. Ama, bu durumda cinsel saldırganlıktan sorumlu görünen Hızır ne olacaktı? Mahkeme tutanağı bu konuyu, o yılki bütün cinsel saldırganlık suçlamalarında olduğu gibi sessizlikle geçiştiriyor. Bu sessizlik, Hızır ve onun gibilerin kovuşturmaya uğramadığını akla getiriyor. Yanıtı bulmamızda yardımcı olan, bir kez daha şeriat ve padişah yasalarının ilgili bölümü oluyor: Ahlaki dürüstlüğüyle tanınmış bir kişi (kadın olsun, erkek olsun) suçlamayı kabul etmezse, zina kuşkusu üzerinden kaldırılır.

Yöntembilim bakımından burada önemli olan nokta, davalar ile dine uygunluk standartlarını ilişkilendirmenin, dava konusu durumlarda gerçekte neyin olup bittiğini kavrama yeteneğimizdeki boşlukları doldurmamıza yardımcı olduğudur. Bu tür bir yöntembilim yaklaşımı, insanların içinde iş gördükleri toplumsal hukuk kültürünü ete kemiğe büründürmemize de olanak sağlar: Gerçek yaşamın arapsaçına dönmüş karmaşıklıklarına, dine uygunluk standartlarının yanıt verdiği bir kültürdü bu; kadı her davayı kendi ölçülerinde ama dine uygunluk standartlarına bağlı kalarak değerlendirmekteydi; bireyler hukuk kurallarının ve süreçlerinin anlamı ve işleyişi konusunda yörenin birikimine başvurarak stratejilerini belirliyorlardı. Bir başka deyişle, yöre mahkemelerindeki yargılamalar da, o günün formüllere indirgenmiş dine uygunluk standartları da, aralarındaki ortak yaşarlık ilişkisi dışında anlaşılamazlar.

Davaları, tutanak ve yasa metinleri arasında gidip gelerek böyle karşılaştırmalı olarak yorumlamak, Ali'yle Ayşe'yi düşündüğümüzde, bir başka önemli gözlemin doğmasına yol açar. Davanın sonucu, çoğu okura akla yakın gelmeyebilir: Ayşe cinsel saldırıya uğramış; Hızır'ın üzerinden, Ayşe'ye saldırmış olma kuşkusu kalkıyor; Ali namusu lekelenmiş bir eşten kurtulmak için Ayşe'yi boşuyor. Bu sonucun 16. yüzyıl Ayntab'ında nasıl akla yattığını

anlamak girişimi, bizi Ayntab Mahkemesi'nin yargı kültürünün baş özelliğine götürür. Davayı yönetirken kadı'nın kılavuzu, her kişiye ayrı ada¹et, diyebileceğimiz bir ilkedir. Bu ilkenin amacı, ilgili bütün hukuk kuralları arasında uyum sağlanarak gereğinin yerine getirildiği pürüzsüz bir çözümden çok toplumsal hak tanırlıktır. Ali, Ayşe ve Hızır'ın hukuk karşısındaki durumuna yaklaşırken kadı, ayrı ayrı ilkelere ve yasalara başvurur. Bu davada kazanan yoktur, ama kimse açıkça davayı yitirmiş de değildir. Her ne kadar Ayşe'nin yitirdikleri büyük olasılıkla herkesinkinden daha çoksa da, olaya anlayışla dışarıdan bakan kişilerin yardımıyla onurunun birazcığını kurtarmış olmaktadır. Hak aramaya bu türlü yaklaşım -adaletin ayrı ayrı sağlanması- ortak bir çözüme olanak tanımayan başka, açıkça karmaşık ve tartışmalı sorunları mahkemenin ele alışında görülen bir özelliktir; bu çatışmalar, oyuncuların her birinin durumunun bağımsız olarak ele alındığı tutanakta birinden ayrılma eğilimi gösterir.[87]

Bununla birlikte, Ali'yle Ayşe'nin davası hâlâ tam bir öykü değil. Gerçekten de, onların davası bu kitapta incelenen tutanaklar içinde en çok boşlukları olan ve anlaşılmaz öykülerden biridir. Karı kocanın niçin Ruha'dan Ayntab'a taşındığını hâlâ bilmiyoruz. Oysa yukarıda özetlenen bilgilerle donatılınca, sonuçta karanlık tutanaktan çeşitli inandırıcı öyküler çıkarabiliriz. Karanlık, diyorsak, bu anlaşılmazlık bizim için söz konusu, çünkü o dönemin insanları mahkeme tutanağından çıkarılan öyküyü, kuşkusuz çok daha ustaca yorumlayacak durumdaydılar. Ali'yle Ayşe belki olayı düzenlemek için Urfa'dan ayrıldılar. Olay, evlenme kayıtlarının ve Ayşe'nin çeyizinin dökümü Ruha mahkemesinden getirtildikten hemen sonra meydana geldi. Ya da, acaba karı koca Ayntab'a yeni bir başlangıç yapabilmek amacıyla mı gelmişti? Eğer öyleyse, Ayşe belki bir kez daha, evlenmek için henüz çok küçük -evli bir kadından beklenenleri yerine getiremeyecek denli küçük- olduğunu göstermiş olabilirdi. Ayşe'ninki gibi davalardan böylesi öyküler üretmek insana gerçekten çekici gelir. Ama olaylar zincirini eksiksiz saptama çabasına çok bel bağlamamak gerek, çünkü mahkemenin üzerinde durduğu, "gerçekte olan bitenin" öyküsünü kurgulamak değildi. Doğrusu, her kahramanından ayrı biçimde kurgulanmış anlam çıkan Ali'yle Ayşe'nin davasına mah-

keme tutanağının yaklaşımı, çatışan anlatı stratejileri sorununa yaklaşım biçimindeydi. Mahkeme her kahramanın kendine göre anlattıklarını alıp içindeki doğrulara göre değerlendiriyordu.

Yasa Türleri: Din Yasaları, Padişah Yasaları, Toplum Gelenekleri

Yöre düzeyindeki hukuk yapılarının ve süreçlerinin nasıl bir özelliği vardı ki, bireylerin inandırmaya dönük strateji seçeneklerine olanak veriyordu? Bu soru elinizdeki kitapta yaygın biçimde geçen bir başka izlek; ama bu noktada bazı ön yanıtlar ele alınabilir. Etkenlerden biri, yararlananlara mahkemeyi sevimli göstermeye duyulan açık gereksinimdi, çünkü kendi isteğiyle başvuranlar olmasa büyük ölçüde işsiz kalırdı. Mahkemede 12 Temınuz günü yer alan, bu bölümün başında saydığımız duruşmalar -bir yöre görevlisince açılmış her davaya karşılık iki gönüllü başvuru oranı- sık görülen bir durumdu. Cornelia Dayton'un 17. yüzyıl New Haven'ine ilişkin görüşü, 16. yüzyıl Osmanlı sancak mahkemesi için aynı ölçüde geçerliydi: "Koloni mahkemesinin huzuru sağlamada etkili olması, halkın şikayet ve tanıklık etmeye ne denli gönüllü olduğuna bağlıydı."[88] Toplumun, kimi mahalle düzeyinde olmak üzere, anlaşmazlıkları çözmek için kendi içinde çeşitli yöntemleri olduğu düşünülürse, mahkeme verdiği hizmetin en az onlar denli iyi olduğunu göstermek zorundaydı.

Mahkemenin her yaralama, onura dokunma, kandırma ve ahlaksızlık olayıyla ilgilenmeye istekli olması, aynı zamanda erken modern dönemin evrensel bir niteliğinin ürünüdür: O dönemde ev yaşamında ve kişi yaşamında saklı gizli yoktu; dürüstlük, dini bütünlük, eli açıklık ve ahlaklı olmak gibi etik nitelikler kişi özelliği değil yurttaşlıkla ilgili erdemlerdi; halk önünde aşağılanma ise ağır para cezası, değnekle dövülmek, hapse atılmak denli ciddi bir cezaydı. 16. yüzyıl Ayntab'ında kişinin saygınlığı ölçülebilirdi, çünkü mahallenin ya da mahkeme tutanağının ortak belleği kaç olumsuz not alındığını -eğer alındıysa- ve hangi nedenlerle alındığını söyleyebilirdi. Bundan dolayı, Ayşe'nin cinsel saldırıya uğraması ve boşanmasından sonra, her kahramanın onuru aynı ölçüde olmasa da korunmuş ve onarılmıştı. Bununla birlikte unutulmamalı ki, Ayşe ile

Hızır zina kuşkusunu üzerlerine çekmişlerdi ve eğer ikisinden biri gelecekte benzer bir küçük düşürücü olaya karışırsa bu davada belirsizliğe gösterilen hoşgörü yinelenmeyecekti. Bu tür olumsuz not almanın sonuçları -mahkemede kullanılan deyimiyle töhmet-, zina iddialarına karşı bağışıklığı yitirmenin ötesine gidiyordu. Ayrıca, mahkemede tanıklık etmek, toplum içinde arabuluculuk etmek ya da yetim, hasta ve çocukların malının yönetimi (vasiliğini üstlenmek) gibi çeşitli yurttaşlık hakları ellerinden alınırdı. Bu nedenle onur ve saygınlığa ilişkin iddialar, bir taşınmazın sınırı ya da borcun büyüklüğü denli elle tutulur iddialardı. Her kişiye ayrı adalet kavramının taşıdığı anlam, her bireyin davranışlarının dürüstlüğü ya da suç işlemesini kaçınılmaz kılan zorlayıcı koşullar hakkında kuvvetli kanıtlar göstermesinin gerekli olduğuydu.

Bu iki etken -adalet konusunu mahkemenin tekeline almamış olması ve kişilik hakkında konuşmanın önemi- modern dönem öncesinin Müslüman toplumlarına özgü değil. Ama, inandırma stratejilerinin var oluş nedenini açıklayan bir üçüncü etken daha vardır ki, o da Ayntab'ın bu mekân ve zamanına özgüdür: Bu etken, yöre mahkemesinin çalışmasını sağlayan güçler topluluğudur. Mahkeme üzerinde ağırlığını duyuran hukuk metinlerini -şeriat, padişah kanunnameleri ve yöre geleneklerini- yorumlamaya ayrılmış çok geniş yazın bulunuyor. Bununla birlikte, bunların sıradan bireyin yaşamında bir arada nasıl bulunduğu az araştırılmış önemli bir sorun.[89] Elinizdeki kitabın belirli bölümlerinin açılışına koyduğum İne'nin, Haciye Sabah'ın ve Fatma'nın öykülerini anlatırken, hukuksal ve kültürel karmaşıklık içeren durumlara karışmış kadınlardan üçünün başından geçenleri inceleyerek sözünü ettiğim boşluğu doldurmaya çalışıyorum. Bu bölümün bundan sonrasında, bu hukuk söylemlerinin her birinin yöredeki sergilenişini vurgulayarak özetlemek istiyorum. Burada her biri, yargı geleneği örgüsünün ayrı bir katı olarak sunulmuş olsa da, umarım aralarındaki örtüşme, açıkçası ortak yaşarlık ilişkisi aydınlanacaktır. Bu bölümün son kesiminde, bu söylemlerin birbiriyle kesişmesinin bireyin inandırma stratejileri seçmesine nasıl olanak verdiği sorununa döneceğiz.

Ayntab'daki yargı süreçlerini etkileyen en belirgin kuvvet şeriatı. Şeriat, Ayntab Mahkemesi'nde karar oluşturma sürecinin omurgası işlevini yerine ge-

tiriyordu. Ayntab kadısının önüne gelen davaların çoğunluğu kararları, kullanılan terimler ve yargılama yöntemleri bakımından şeriata uymuş görünüyor. Ayntablıların tümü Hanefi mezhebinden olmasa da, Ayntab kadısı Hanefi mezhebinin hukuk ilkelerini uyguluyordu. Bazı Ayntablıların Şafi mezhebinden olduğu anlaşılıyor; davalara Şafi mezhebinin ilkelerine göre bakması için, gerektiğinde kadı yardımcılığına Şafi mezhebinden biri atanıyordu.[90] Mahkeme çalışmalarının nasıl yürütüleceğini bildiren metinlere gelince, dönemin hukuk öğrencilerinin, tek sayılmasa da, en çok okuduğu metin *Hedaya* (Rehber) idi. Hanefi metinleri içinde tüm zamanların en yaygın metinlerinden biri olan *Hedaya*'nın yazarı 12. yüzyılın İç Asyalı yazarı Burhan Al-Din Al-Merginânî'ydi.[91] Bununla birlikte, I. Selim'in görevlendirmesi üzerine İbrahim Al-Halabi'nin kaleme aldığı ve yazımı 1517'de sona eren, oldukça yakın tarihli bir yargılama el kitabı, Osmanlı ülkesindeki tek standart başvuru kitabı olarak tüm diğerlerinin yerini alacaktı.[92] *Multaka Al-Abhur* adlı bu yapıt, 1540 yılına kadar Ayntab'a ulaşmış olabilir, ama din bilginlerinin yeni bir metni kabul edip, inceleyip ders kitabı olarak kullanmaya başlamaları genellikle bir kuşaktan çok aldığı için, Al-Halabi'nin el kitabı, bir taşra kadısının çalışmasını henüz etkiler duruma gelmemiş olabilir.[93]

Ayntablıların gözünde şeriat, mahkeme duvarları arasına kapanmış bir yasa metni olmaktan öteydi. Bir kez, yöre halkınca öğretimi ve öğrenimi gelenekselleşmiş bir bilgi dalıydı. Ayntab'da *Molla* sanını taşıyan önemli sayıda kişi oturuyordu; bunlardan bazıları kentin çeşitli ilköğretim sonrası öğrenim kurumlarında öğretmenlik yapıyor, buralarda İslam hukuk bilgisi ve diğer din bilgileri ders izlencesinin çekirdeğini oluşturuyordu.[94] Ayntab kentinde gerek mollaların, gerekse kentin medreselerinin, hukuk kitaplarını içeren kitaplıkları bulunup bulunmadığı belli değil.[95] Yine de, kitaplardan edinilmiş bir miktar hukuk geleneği bilgisinin, öğrenim görmüş Ayntablıların kültürünün bir parçası olduğu açık. 1. bölümde vurgulandığı gibi, 14. yüzyıl sonunda yazan, Ayntab toprağının tanınmış çocuğu Bedreddin Ainî, Ayntab'ın büyük bilginleri kendine çekmekteki yeteneği dolayısıyla Semerkant bölgesinin ünlü kentinden esinlenerek "küçük Buhara" adıyla anıldığı gözlemini yapıyor.[96] Yükseldiği o noktadan bu yana, bir

İslam öğrenim merkezi olarak Ayntab düşüşe geçmiş olabilirse de, 1540 yılında mollaların sayısı azalmış olmaktan uzaktı.

Şeriat ayrıca, bir hukuk temeli olduğu kadar, bir yaşama göreneğiydi, "doğru yol"du, ahlak kuralları toplamıydı.[97] Sıradan insanlar kendilerine doğru yolun gösterilmesi için mahkemeye ya da yörenin medreselerine başvurmak zorunda değildi. Yöre müftülerinden ve imamlardan mahalle düzeyinde bilgi alınabilirdi, ama onlar kadı ya da Ayntab medreselerinde yerleşik müderrislerden birine kıyasla yeterince derin bilgili değillerdi kuşkusuz. Müftü, şeriat alanına giren bir konuda görüş, yani fetva bildirmeye yeter düzeyde hukuk bilen kişidir. Halk müftüye yanıtını aradıkları din öğretisi konularında başvurabildiği gibi, sorunlarında din ya da ahlak açısından doğru eylem biçimini öğrenmek için de başvurabilirdi. Müftüler iki bakımdan kadılardan ayrılırdı. Birincisi, kadı'nın verdiği *hükm* bağlayıcıyken, müftü "tek tek her soru sahibi için bağlayıcı olmayan öğüt niteliğinde bir görüş bildirirdi."[98] Bir başka deyişle, müftüler bir soruya değişik yanıtlar verebilirlerdi. İkincisi, kadılar devlet görevine atanarak başlarken, müftüler içinde resmi görevlendirme beratına sahip olan da vardı olmayan da ve gerçekte çoğunluğunun büyük olasılıkla böyle bir beratı yoktu. 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda müftüler, sultan tarafından bu makama derin bilgi sahibi olduğu için getirilen, önde gelen bir hukuk bilgini ve uygulayıcısı olan baş müftüden başlamak üzere, yaşadıkları çevrede yalnızca din bilgisiyle ünlendiği için aranan, resmi bir yetkisi olmayan, yöreden kişilere dek uzanıyordu.[99] Sık sık bireyler arasındaki anlaşmazlıklara ya da çatışmalara ilişkin görüş bildirmeleri nedeniyle müftüler, toplumun anlaşmazlık çözme düzeneği gereksinimini karşılamaya yardımcı bir tür yargısal başvuru kapısıydı.

Ayntab'ın kendi müftüsü Molla Hasan Efendi'ydi. Hasan Efendi'nin atanmış mı olduğu, yoksa yörenin saygı gören, görüşleri kadı'nın kararlarını etkileyecek denli ağırlıklı sayılan bir din bilgini mi olduğu belli değil. Tam konumu ne olursa olsun, Molla Hasan'ın varlığı, İstanbul'daki baş müftünün şeriat yorumlarına ters düşen yorumlar için bir sığınaktı. Hastalıktan sabuklama geçirdiği anlaşılan bahtsız Derviş Ali ağzından geri dönüşsüz "boş ol" sözünü kaçırıp, evliliğini kurtarmak için mahkemeye gittiğinde, Molla Hasan boşanmanın gerçekleşmediği

yolunda görüş bildirdi.[100] Şeriatın bu yorumunun, baş müftülüğe yenice getirilmiş İbn Kemal'in fetvasına ters düştüğü anlaşılıyordu: Fetvaya göre, "boş ol" sözü sayıklama durumunda da ağızdan çıkmış olsa, geçerliydi.[101] Kilim hırsızlığı ile ilgili bir başka davadan anlaşılıyor ki, Ayntab halkına hizmet eden tek müftü Hasan Efendi değildi. Ali Neccar Camii'nin kilimlerinden biri yok olunca, kilimin Mehmed adında birinin elinde yakalandığına ilişkin tanıklık etmek üzere, cami cemaatinden, büyük bir temsilci kurulla mahkemeye giden caminin *fetvacı*'sıydı.[102] Bundan, her caminin kendi fetvacısı olduğu anlamı çıkmamalı. Ali Neccar Camii'ne vakfedilen gelirler çokçaydı ve kentin en büyük mahallelerinden birinin camiiydi. Ama şurası açık ki, danışmak amacıyla müftülere başvurmak, Ayntab'ın yabancısı olmadığı bir uygulamaydı. 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ında müftüler çalışmalarını mahkemenin dışında yürütürlerdi. Bununla birlikte, halkın davalarını sağlama bağlamak için zaman zaman fetvaları mahkemeye taşımalarından anlaşılıyor ki, mahkemenin kapıları uzmanlıklarına açıktı.[103] Gerçekten de, eğer kadı'nın bu dönemdeki görevlerinden biri mahkemeyi halka sevdirmektiyse, halkın müftülere danışma göreneğine uymak akıllıca bir uygulamaydı.

Görevi namaz kıldırmak ve cemaate din kılavuzluğu yapmak olan mahalle camiinin imamı da temel şeriat bilgilerini sunuyordu. Aynı zamanda Sebilhan köyünün de imamı olan, Tarla Camii imamı Molla Hüseyin'in davasından öğrendiğimiz kadarıyla, imamlar çocuklara öğretmenlik yapabilirdi. Molla Hüseyin mahkemeye 1541 Haziran ayında, Tarla Camii imamlığını, köydeki sorumlulukları yüzünden görevini yerine getiremediği gerekçesiyle bıraktığını tutanağa geçirtmek amacıyla başvurdu: Köyde yalnız imamlık yapmıyor, aynı zamanda oğlan çocuklarına Kuran öğretiyordu.[104] Haciye Sabah'ın davası, kız çocukların da kadın öğretmenlerden temel din bilgisi eğitimi alabileceklerini akla getiriyor. Bu tür mahalle içinden çıkan kişilerin, dince buyurulan temel davranış biçimi ve iman konusunda eğitim verdiklerine kuşku olmamakla birlikte, öğrettikleri hukuk bilgisine ilişkin açımlamalar bakımından büyük olasılıkla dizgeli olmaktan uzaktı.

Mahkeme, yöre ölçeğinde şeriatı yürüten başlıca işleme koyma kanalı olmanın yanı sıra padişah *kanunlarını* uygulamanın aracıydı. Kanun, Ayntab'da çeşitli biçimlerde ortaya çıkıyordu: Bu ortaya çıkış padişahın nişancısından mahke-

meye gönderilmiş fermanla, Ayntab'a özel çıkarılmış bir sancak *kanunnamesi* biçiminde ve bir de doğal olarak imparatorluğun her yerinde geçerli olan geniş kapsamlı imparatorluk kanunnamesi biçiminde olabiliyordu. Yörede kanuna uyulmasını sağlamaktan gerek kadılar, gerekse sancak beyleri ve beylerbeyleri sorumluydular. Bu birbirine koşut yasa yürütme dizgesi, İstanbul'da payitahttan gerek kadı,, gerekse sancakbeyine ve kimi zaman yalnızca kadıya gönderdiği yönergelerde kendini gösteriyor.[105] Bu bağlamda, kadıların devletçe atandığını unutmamalı. 1543'te yapılan Ayntab ili tapu sayımı özetinde, hükümetçe atanan devlet görevlileri sıralamasında kadılık sancakbeyi ve yörede oturan tımarlı sipahilerle birlikte sayılmıştı.[106]

Osmanlı hanedanı için yasa yapma, günlük her konuda tek tek ferman gönderme görevinden ve düzenli olarak çeşitli yasaları, yönergeleri kanunnameler biçiminde bir araya getirmekten öte bir anlam taşıyordu. Yasalar çıkararak imparatorluk topraklarında düzeni yerleştirmek, egemenliğin klasik bir göstergesiydi. Hükümdar olmanın gerek simgesel, gerekse uygulamadan kaynaklanan bir özelliği olarak, özellikle devletin kuruluş döneminde çok yaşamsal önemdeki yasa yapma baş görevi, çoğu kez Osmanlı hanedanının İç Asya'dan getirdiği mirasa dayandırılır. Ama bunun, Osmanlıların Bizans'tan devraldığı mirasın da belirgin ögelerinden olduğunun altını çizmeliyiz. Bu bakımdan, Constantinus ve Iustinianus'un modeli yalnız yayılmacı değil, yasa koyucu ve imparatorluğun birleştiricisi olan Cengiz Han'ın modelinden de çok uzak değildi. Başka türlü söylemek gerekirse, Osmanlı sultanları, yasalarla hükmetmenin tarihten örnekleriyle çevrelenmişti. Gerçekten, hükümdarlara özgü en has nitelik olan adil olma, Akdeniz ve Yakın Doğu uygarlıklarının genel olarak paylaştıkları, örneğin kadim Pers hükümdarlarının tarihlerinde çok övündükleri bir değerdi.[107]

Yasa koyuculuk, Konstantiniyye'yi 1453'te alan II. Mehmed'den Süleyman'a kadar, imparatorluğu imparatorluk yapan temellerin ortaklaşa mimarları olan dört padişahın da göze çarpar biçimde yerine getirdikleri bir egemenlik işleviydi.[108] Kanunnameleri iki türlüydü: Biri, her yerde geçerli olan imparatorluk yasaları; diğeri, her bir sancağın iktisat ve nüfus tabanını hesaba katarak düzenlenmiş olduğu kadar yöresel gereksinim ve gelenekleri de göz önünde bulundu-

ran taşra yerel yönetim kuralları. (Gördüğümüz gibi, Ayntab kanunnamesi 1536'da, sancağın ilk dizgeli tapu sayımı ile birlikte çıkarılmıştı.)[109] Kanunnameler birçok bölüm içeriyordu: suçlara verilecek cezalar, pazaryeri düzenlemeleri ve kentsel vergiler, tarım vergileri ve köylülere ilişkin yönetmelikler, el sanatları ve lonca sanayiinin örgütlenmesi, göçerlerden alınan vergiler ve bunlara ilişkin yönetmelik, askere ilişkin yönetmelikler (yaya askerler ve eyalet sipahileri). Bunlar, o tarım ve ticaret üzerine kurulu, o uçsuz bucaksız Osmanlı ülkesinin örgütlenmesine ve yönetimine yönelik bir temel plan ortaya koyan bir tür yönetim anayasası işlevi görüyordu.

Bu padişah kanunnamelerinin temel bir özelliği süreç içindeki organik gelişmeleridir. Sultan, atalarından kalan yasaları koruyarak onların mirasını onurlandırırken, eskilere kendi yasalarını ekliyordu. Süleyman'ın "Kanuni" takma adını kazanması, atalarından kalan yasaları biriktirmeye önem veren son büyük padişah olmasıdır. Padişah kanunnameleri, tam tanımlamak gerekirse, dizgeli ve tutarlı bir hukuk anlayışı ortaya koyma yönüyle bakıldığında bir "kurallar düzeni" değildi, çünkü biriktirme yoluyla üretildiğinden kendi içinde tutarsızlıklar taşıyordu. Düzenlenişlerindeki yol gösterici ilke daha çok, imparatorluğun çeşitli bölgeleri için çıkarılmış var olan yasaları derlemek, sıraya koymak ve uygulanabilirliği kalmamış olanları ayıklamaktı. Bu var olana dahil etme merakı, Osmanlı padişahlarına ele geçirdikleri toprakların geçmiş hükümdarlarından kalan yasaları özümseme olanağı sağlıyordu; gerçekten de kendilerini bu hükümdarlardan bazılarının, özellikle Memluk sultanı Kaytbay ile Akkoyunlu Uzun Hasan'ın mirasçısı sayıyorlardı. Bu iki sultan topraklarını genişletmekteki başarılarını, yasa düzenlemelerinden kaynaklanan durulma ortamını yaratma başarısıyla birleştirmişlerdi.[110] Öyleyse, kültürel anlamı bakımından, Osmanlı kanunnameleri kuramsal tutarlılıktan çok, tarihsel köklülüğe ve imparatorluktaki çeşitli yörel uygulamalara karşı eksilmeyen bir duyarlılığa verilen önemi yansıtmaktadır.

Taşra yargı yönetimine mahkeme tutanaklarının merceğinden baktığımızda, kanunun bir niteliği toprağı ekip biçme haklarının bağışlanmasında kendiliğinden görünüyor. Toprağı ekip biçme hakkının bağışlandığı çoğu davada, gelenekleşmiş bir dil özelliğini, "padişah kanunnamesi gereğince" anlamındaki *kanun-ı padişahi*

muktezasınca deyiminde görüyoruz.[111] Bu sözel çerçeve, rejimin kent dışı topraklar üzerindeki denetimini pekiştirmekte, kanunun önemli rolünü yansıtmaktadır. Taşra düzeyinde kanunun daha az göze çarpan önemli bir niteliği de, cezalar konusundadır. Mahkeme duruşmalarının kayıtlarına koşut herhangi bir hüküm giyme ve cezalandırma kaydı -eğer bu tür kolluk kuvvetleri kayıtlarının düzenli tutulduğu herhangi bir dönem olmuşsa- yoktur. Yargılama ve cezalandırma yargı yönetiminin iki ayrı alanıydı. Bu ayrılık, Süleyman'ın yargı reformlarında vurgulanmıştır. Mahkemedeki duruşmaları şeriatın yöntem kuralları düzenlerken, yasaların yürütülmesini ve cezalandırmayı düzenleyen öncelikle kanundu. İşte bu nedenle, kanunun yasa yürütmenin temel taslağı olarak nasıl işlediğini ayırt etmek üzere duruşma tutanaklarının satır aralarına bakmalıyız. 8. bölüm, yasaların yürütülmesi konusunu ayrıntılı biçimde ele alıyor, ama burada temel niteliklerine kısaca bakalım.

Her ne kadar Ayntab'da, yasaya karşı gelme davalarında gerçekte verilmiş hiçbir cezanın kaydı bulunmasa da, 1536 tarihli Ayntab kanunnamesi, cezaların padişah kanunnamesine göre verileceğini açıklıyor: "İşlenen her suçun, ne denli büyük ya da küçük olursa olsun, cezası Osmanlı Kanunu'na (*Kanun-ı Osmani*) göre verilecektir. Bunun ötesinde, şu ya da bu nedenle zora başvurulmayacaktır."[112] Yasaları yürütmeye yönelik bu yöntemlerin gerçekte uygulanıp uygulanmadığına ilişkin açık kanıt olmamakla birlikte, uygulandıklarından kuşku duymamız için bir neden yok. 1541 yılı yazında mahkemenin önüne gelen bir dava, cezaya karar vermede uyulacak yetkenin kanun olduğuna ilişkin bize ipucu veriyor: Yörük, Mehmed oğlu Ahmed, bir başkasını taşla yaralayan akrabasını saklamakla suçlanınca, Ahmed akrabasını kadı önüne getirmeye yemin etti. "Eğer getirmezsem," dedi, "kanunun biçtiği cezayı öderim."[113] Kanunda gösterilen cezalar para cezası, değnek vurma, hapis, halk önünde aşağılanma ve geçici sürgündü ve bunların tümü Ayntab tutanaklarında gözlenebiliyor. Aşırı durumlarda kuramsal olarak verilebilecek iki ceza kol, bacak kesme ve idam cezalarıydı. Kısacası, Süleyman'ın kanunnamesi bir dizi cezayı uygun bulduysa da, rejim sıradan suçlar için para cezası kesmeyi yeğlemiş görünüyor. Bunun bir nedeni devlete gelir sağlamasıydı. Anlaşıldığı kadarıyla, yörük Ahmed yükümlülüğünü yerine getirmezse böyle bir para cezası ödemeyi bekliyordu.

Yörede yasa çiğneyenlerin cezalarını yerine getirmek padişahın adamlarının göreviydi. En önemli emir komuta zinciri, tepede beylerbeyinden başlayıp sancakbeyine, sancak kolluk kuvvetlerinin başına ve daha sonra da ona karşı sorumlu olan daha küçük görevlilere doğru iniyordu. Birincisinden biraz daha sınırlı, ikinci bir yetki zincirinin başında Ayntab sancak emini bulunurdu. Bu insanlar topluca *ehl-i örf*, "yürütme yetkisi olan insanlar" olarak bilinirlerdi ya da kısaca "yetkililer" diye anılırlardı.[114] Bütün bu bireyler mahkemede savcı konumunda bulunuyorlar, ama polis kayıtlarının yokluğu, belirli cezaların emir komuta zincirinin tam olarak hangi noktasında kararlaştırıldığı ve uygulandığını söylemeyi zorlaştırıyor.

Sultanlar ve danışmanlarının tasarladığı biçimiyle 16. yüzyıl Osmanlı yargı sisteminde kuvvetler ayrılığı bulunuyordu: Şeriat yargılama yöntemi kurallarına ve şeriatın tanımladığı suç sınıflarına göre kararı veren kadıydı; kanun gereği suçluları yakalama ve cezaları uygulama yürütmeden sorumlu görevlilerce yerine getiriliyordu. Ama, şeriat/kadı/duruşma ve kanun/polis/uygulama (infaz) alanları arasındaki ilişkinin sıkıntısız yürüdüğü, 8. bölümde göreceğimiz üzere söylenemezdi. Süleyman'ın saltanatı sırasında yargı uygulamasını standartlaştırma ve mahkemelere daha büyük rol verme çabaları, yargının bu iki kolu arasında ne tür doğal gerginlik varsa, tümünü körükledi. Devlet kanunları bu gerginlikleri, özellikle polisin sanıklara işkence yapması ve haraç alma gibi yasadışı eylemleri denetim altına almaya çalıştı. Bu girişimler, yukarıda alıntılanan yasa maddesinde açıkça görüldüğü gibi, yine Süleyman'ın kanunnamesinden alınan aşağıdaki yasa maddesi uyarınca, duruşmaya çıkarılmadan ve kadı kararı olmadan ceza verilemeyeceği açıkça belirtilmektedir: "Yargı yürütme görevlileri, hiç kimseyi kadı önüne çıkarmadan hapse atmayacak ve yaralamayacaklardır. Kişinin işlediği suça uyan bir miktar para cezası kesecekler ve daha çoğunu almayacaklardır. Eğer alırlarsa, aşan miktarı kadı belirleyecek ve suçluya geri verecektir."[115] Kanun, İslamın kutsal yasasını doğrudan düzenleyememekle birlikte, yürütmekle görevli kişileri hizaya getirme umudunu taşıyabilirdi.

"Kanun ve şeriata göre" deyimine, 15. ve 16. yüzyıl metinlerinde sık rastlanmaktadır. İki Ayntablının adam öldürdüğünün kokusu çıkmaya başlayınca,

yöre halkı arasında "şeriat ve kanuna göre yargılanması" gerektiği belirtilerek olayın ağırlığına dikkat çekilmişti.[116] Bir başka deyişle, halk iki ayrı yargı yetkesi altında yaşadığının ama ikisinin yan yana yürüdüğünün ayırdındaydı. Gerçek şu ki, din yasasını uygulama görevlerini yerine getiren (ya da ihmal eden) Müslüman hükümdarların uzun tarihi, bu iki adalet kaynağını, en azından doğu Akdeniz'de ve geç ortaçağ döneminde, yan yana yaşar duruma getirmişti. Ayntab'da "yargı kararını yürütme yetkisi ile donatılmış" ceza uygulayıcıları ile "Allah'ın hakkını" korumak adına Kuran'a karşı işlenmiş suçları kovuşturanlar aynı kişilerdi. Geniş kapsamlı bir ceza yasası derleme çabasındaki Süleyman kanunnamesi, gerek şeriat yasasında tanımı yapılan suçların, gerekse şeriatın ilgilenmediği suçların cezalarını düzenliyordu. Bu geniş kapsamlılık ister istemez bir ceza yasası olarak kanun ve şeriat arasında önemli örtüşmelere neden oldu.

Mahkemeye hem şeriat, hem de kanunu uygulama sorumluluğu yüklenmekle birlikte, bu yöresel adalet arenasında bir üçüncü yarışmacı daha vardı. Yöresel görenekler, kuralcı hukukun bir başka biçimi olarak duruşmalara kabul edildi. Göreneksel uygulamaların kuramsal bakımdan yetkeli olmasa da, gerekli bir hukuk kaynağı olduğu düşüncesi, İslam hukukunda eskiden beri gelen bir anlayıştı. Abraham L. Udovitch'in işaret ettiği gibi, "yöre geleneği... hukuk kaynağı olarak, deyim yerindeyse, yan kapıdan içeri o değilden girer".[117] Görenek uygulaması karşılığında kullanılan deyim *urf* (Türkçede *örf*) ve *âdet* idi, ama daha çok padişah yasaları ile ilişkilendirilen *kanun* sözcüğü 16. yüzyılda Osmanlı metinlerinde aynı zamanda "görenek" ya da "âdet" anlamıyla da ortaya çıkıyordu; bu anlamda kullanıldığında, çoğu kez "eski" anlamındaki *kadim* sözcüğüyle yan yana gelerek, gelenek ya da görenek anlamında *kanun-ı kadim* biçimini alıyordu.

Ayntab'da göreneksel uygulamanın yasa yerine geçmesi için yazılı olmasına gerek yoktu, yeter ki tarihsel geçerliliğine tanıklık edecek güvenilir bir sözcü bulunabilsin. Yöre halkından belli bir konuda uzman olanlar, tartışma alanının kadıya yabancı olduğu bir anlaşmazlıkta, meslek kurallarını bildirerek karar vermesini kolaylaştırmak amacıyla mahkemeye çağırılabiliyordu. Osmanlı kadıları dönüşümlü görev yaptıkları için, yerel bilgilere ister istemez muhtaçtılar: Sorumluluğunu taşıdıkları mahkemenin başarısı, toplumun ileri gelenleriyle işbirliği yapmaları-

na bağlıydı. Yöre ileri gelenlerinin (*âyan*) yasa kuvvetinde yürütülmek üzere temel ölçülerini belirledikleri bir alan, Ayntab piyasasında satılan malların fiyatlandırılmasıydı. Fiyatlar, mahkeme tutanaklarından anladığımıza göre, "geleneksel uygulamaya göre" (*âdet-i kadim üzere*) belirlenirdi. Örneğin, et fiyatları belirlenirken, tutanakta anlatıldığına göre, "Ayntab âyanı toplanır, mahkemeye gelir ve şu ifadeyi verirdi: 'Eskiden beri içinde bulunduğumuz Haziran ayında bir *batman* kuzu eti dokuz Halep akçesine, bir *batman* keçi eti ise yedi Halep akçesine satılagelmiştir.' "[118] Bir işin eskiden beri ya da geleneksel olarak öyle yapıldığını anlatmak üzere Türk dilinde sürerlik anlamı taşıyan bileşik eylemin varlığı -ifadede *olagelmiştir** biçiminde kullanılmıştır- geleneğin kültürel önemini yansıtmaktadır.

Toplum üyelerinin yöresel uygulamayı mahkemede gündeme getirmelerinin bir başka yolu, toplumun araya girmesiyle çözümlenen davalarda arabuluculuk etmeleriydi. Bu süreç *sulh,* "barış" ya da uzlaşma adıyla biliniyordu; arabulucular "barışı sağlayanlar" (*musalihun*) adıyla anılıyordu. Ayntab'daki anlaşmazlıkların çözümünde bu yola sıkça başvuruluyordu. Toplumun arabuluculuk ettiği anlaşmazlık konuları, kişisel aşağısamadan miras anlaşmazlıklarına dek uzanıyordu. Arabuluculukla çözülen ender rastlanır bir dava, arı sürüsünün saldırısına uğrayıp ölen bir atla ilgiliydi; uzlaşma gereği arı kovanlarının sahibi, atın sahiplerine on altın ödeyecekti.[119] Arabuluculukla çözülmeye yatkın davalarda, anlaşmazlığın tarafları genellikle arabulucu seçerlerdi. Kadı arabulucuların önerilerinden onayladığı kadarını, mahkemede geçerli sayardı. Hanefi hukuk görüşünde arabulucular, "bilgelik ve sağduyu"[120] gerektiren işlevleri bakımından kadıya eş tutulurdu. Mahkeme tutanaklarında arabulucuların tek tek kimlikleri geçmiyor; bunun yerine, "arabulucular olaya dahil oldular" diye başlayıp varılan uzlaşmanın koşullarıyla biten uzlaşma tutanağına yer veriliyor. Arabulucuların uzlaşmayı sağlarken kullandıkları ölçütler de tutanaklarda açıklanmıyor, ama yörenin göreneklerine, tarafların birbiriyle ilişkisi konusunda bildiklerine, toplumdaki yerlerine ve ahlaksal sağduyuya başvurduklarını düşünebiliriz. Uzlaştırmada önemli olan, yöre halkı arasındaki anlaşmazlıklara, yöreden arabulucularca kendi tasarladıkları yöntemlerle çözüm bulunmasını -bulunan çözümü kadı kabul

* Eylem tabanı ile birleşen -egelmek eki, sözlük anlamından sıyrılarak gövdeye sürerlik anlamı katar. (ç.n.)

ettiği sürece- şeriatın onaylamasıdır. Gerçekten, eğer Müslüman kadılar yetki alanlarına giren toplulukların hak arama işlerini kendi mahkemelerine çekeceklerse, arabuluculuk gibi yaygın uygulamalara yer vermeleri, belki de stratejik ve kaçınılmaz bir girişimdi.[121]

Yerel Adalet

Gördüğümüz gibi, mahkemedeki yargılama süreçleri, önemli ölçüde toplumun katkısına bağlıydı. Bu nedenle, mahkemede adaleti sağlayıcı *kurallardan* çok adalete ilişkin *tercihlere* yakınız. Dolayısıyla bir Müslüman toplumun ahlak anlayışının niteliklerini ve değerini anlama noktasına, resmi hukuk kurallarını inceleyerek değil mahkemelerine bakarak daha çok yaklaşabiliriz. Bazıları, 1540-1541 yılının Ayntab'ında egemen olan adalet anlayışının, belki de dönemin diğer Anadolu toplumlarınca bile paylaşılmayan, çok kendine özgü bir anlayış olduğu karşı görüşünü ileri süreceklerdir. Buna karşılık, adaletin tanımındaki çeşitliliğin 16. yüzyılda yalnızca hoş karşılanmakla kalmayıp, aynı zamanda yargı dizgesinin tümü bakımından amaçlanmış bir tasarım olduğu savı ileri sürülebilir.

İslam yasası, özellikle Hanefi hukuk okulu, kurallar ve yöntemler konusunda kadıya yol gösterir, ama bilerek, yörel koşulları ve gelenekleri hesaba katmasına olanak verecek alan bırakır. Yerel olanın rolünün böyle teslim edilmesi, baş müftü İbn Kemal'in (ölm. 1534) bir fetvasında açıklığa kavuşturulmuştu. Parlak ve çok yönlü bir bilgin olan ve Süleyman'ın yargının başına getirdiği can alıcı önemdeki kişilerden biri olan İbn Kemal'e sorulan soru *tazir*'in tanımıyla ilgiliydi, kutsal yazılı kaynaklarca kesin olarak saptanmış cezalar dışında biçilebilecek cezalarla ilgiliydi.[122]

> Soru: Tazir nedir?
> Cevap: *Her kişinin durumuna uygun düşen* bir tazir vardır. Bu konuda karar kadıya aittir.[123]

Buradaki önemli nokta, resmi hukuk bilgisinin yöreye göre yorumlanmasıyla kararın verileceğidir. İbn Kemal'in yanıtı, yukarıda belirttiğimiz ayrı adalet kaynaklarının da altını çiziyor: Her dava ayrı ele alındığı gibi, her kişi de ayrı değerlendirilmeli.

Bununla birlikte, kural koyucu hukukun böyle yöreye uyarlanmasını, hukuk "kuramı" ile "uygulama" arasında, yani hukuk dizgesi ile mahkemenin eylemleri arasında sınır ihlali tehlikesi içeriyor gibi görmek yanlış olur. İslam hukuk dizgesinin başlıca ilgi alanlarından biri, -Allah'ın insanoğlu için yazdığına (insanoğlunun kavramaktan aciz olduğu bir gerçeğe) akıl erdirmek yolundaki sürüp giden çabalar olarak gördüğü- genel buyrukların özel sorunlara nasıl sorumluluktan ayrılmadan uygulanabileceğiydi.[124] Soruna çözüm bir ölçüde, kuramla uygulama arasındaki geniş bir yelpazeye yayılmış hukuk yorumu türlerinin varlığıyla bulunmuştu: Hukuk sistemine ilişkin yapıtlar daha çok kutsal kaynaklardan ve okulun kurucularının görüşlerinden yana yontarken, açımlamalar, özellikle el kitabı olarak kullanıma elverişli kısa yorumlar, daha uygulamaya dönük oluyordu.[125] Sünni hukukunun dört okulundan Hanefilik, yasanın uygulanışında yerel özelliklere belki de en çok önem veren mezhepti. Ortadoğu, İç Asya ve Hindistan'da kurulan geç ortaçağ ve erken modern dönem Müslüman imparatorluklarının pek çoğunun hükümdarınca resmen benimsenmiş olması -Hanefiliğin sözünü ettiğimiz, bu imparatorlukları dolduran çeşitli yerel kültürlere daha büyük uyum sağlama yetisi düşünülürse- şaşırtıcı değil.

Araştırmacılar, şeriat ile kanun arasındaki ayrımları vurgulamak alışkanlığındadırlar, ama daha çarpıcı olan, - dinsel yaptırımlara karşılık padişah yaptırımları biçiminde ortaya çıkışları yerine uygulamaları ele alındığında- aralarındaki benzerliklerdir. Hanefi hukuk geleneğiyle, padişah kanunnamesini birbirine bilgibilim açısından akraba yapan bazı ortak özellikleri vardı. Her ikisi de kendi hukuk geleneklerinin kurucularına güçlü biçimde bağlıydılar; yine de, her ikisi de daha en baştan, kurucular arasında görüş ayrılıkları olabileceğini kabul ediyorlardı. Her ikisi de köklü metinlere tam bağlı olmakla birlikte, bir yandan da sürekli açımlama, yorumlama ve uygulamada esnekliğin gereğini tanıyorlardı. Her ikisi de yerel bilginin önemini vurguluyordu: Şeriat, akla yakın yerel uygulamayı dikkate alma konusunda kadılara uyarısıyla; kanun ise her il, sancak için ayrı ayrı kanunnamesiyle. Her ikisi de, göründüğü kadarıyla, kural koyucu hukuku, koşulları dikkate almaksızın zorla uygulanan katı kurallar olarak değil benzer biçimde hoşgörünün sınırı olarak görüyorlardı. Her ikisinin de var olan

yazılı buyrukları düzeltme ve güncelleştirmeyi sağlayan düzenekleri vardı. Cornell Fleischer'in kanuna ilişkin "sultanlar bir yandan kendi ek yasalarını çıkarıp, kimilerini pekiştirerek ve yürürlükteki yasaları gözden geçirerek babalarının yasaları üzerine inşa ettiler ve uyarladılar, ama onları hiçbir zaman tam anlamıyla ortadan kaldırmadılar" biçimindeki görüşü, şeriatın yayılmasında fetvaların ve diğer türlerin tarih içinde oynadığı rol konusunda, araştırmacıların günümüzdeki savlarına benziyor; buna göre, Baber Johansen şu gözlemi yapıyor: "Her ne kadar ilk dönem geleneği, öğrenim amacıyla ders kitaplarında savunulsa ve hukuk dizgesinin tekliğini sınamanın denektaşı olarak kullanılsa da, açımlama, *responsa* (fetvalar) ve belirli sorunlar üstüne yazılmış incelemelerde yeni çözümler genel kabul görüyor."[126]

Din erki ile yönetim erki arasında 11. yüzyıl Selçuklu İmparatorluğu'yla hızlanan uzlaşmanın uzun tarihine bakınca, Hanefi şeriatı ile Osmanlı kanununun kültürel varsayımlar ve tavırları paylaşmaları şaşırtıcı değil. Gerçekten, *din wa dawla* yol gösterici ilkesi uygulamada yasama erkinin bu iki kaynağının birbirini karşılıklı güçlendirmesi biçimini aldı. Ayntab Mahkemesi'nde yargı ile yaptırım arasındaki işbölümü bu ortak yaşarlığın somut bir örneğidir. İslam hukuku tarihçisi Joseph Schacht'ın sıkça alıntılanan, 16. yüzyıl Osmanlı sultanlarının "İslam hukukunu Hanefi mezhebinde aldığı biçimiyle... Abbasiler döneminden bu yana görülmüş en yüksek maddesel uygarlığın sahibi bir toplumda, o güne dek gördüğü en yüksek gerçek verimliliğe kavuşturdu..."[127] biçimindeki değerlendirmesinin akla yakın görünmesi, şeriat ve kanunun gerek düşünce düzeyinde, gerekse halk düzeyinde birbiriyle bağdaşır durumda olmasından kaynaklanıyor. Bu inceleme, bir bakıma bu bağdaşırlığın tanığı oluyor.

Bu bölüm, yöre mahkemesinin etkili işleyişine toplumun katılımının önemini vurgulamış bulunuyor. Kuralcı hukuk metinleri katı biçimde uygulanmaktan çok, yorumu yörenin özelliklerine bağlı bir yargı kılavuzu olarak kullanılmak üzere tasarlanmıştı. Bu yorumlama sürecinde toplum üyeleri çeşitli -geleneksel uygulamanın güvenilir kaynakları olarak, tanıdık uzlaştırma yollarını kullanan arabulucular ve mahkemede gözlemci olarak önemli roller oynuyorlardı. Bir başka deyişle yöresel bilgi birikimi, bir yanıyla İslam hukuku ile kanun-ı pa-

dişahi arasında can alıcı bağlantıydı, diğer yanıyla ise yöre toplumunda "asayiş ve güveni" sağlıyordu.

Yargı sürecine yöre düzeyinde katılımın bir başka yaşamsal yanı da, genel ahlakı ve davranışları izlemek üzere bireylere ve mahallelere sorumluluk verilmesiydi. Bu sorumluluk, bir yanıyla başkasının suçuna alet olunduğu iddiasından korkunun ürünü olmakla birlikte, anlaşmazlıkların çözümü konusunda yerel girişimi tutunduruyordu. Bu işlevlerin tümünde, yöre halkının belli bir hukuk bilgisi ve yargılama yeteneği taşıdığı varsayılıyordu. Devletçe atanan kadı, doğal olarak toplumun yargı süreçlerine katılımını, yöresel adalet dağıtımı üzerinde bir tür nitelik denetimi sağlayarak düzenliyordu; ama bu işi tek başına görmesi olanaksızdı. Bu anlamda mahkeme, yalnızca kadı ve bir takım yasalar olmanın çok ötesinde, mahkemeden yararlanan halkın eylemlerinin ürünü olan yerel bir kurumdu.

Kuralcı hukuk geleneklerinin buluştuğu odak noktası olarak, mahkeme hiç kuşkusuz can alıcı önemde bir alandı. Osmanlı yargısı üzerine çoğu inceleme, mahkemeyi diğer anlaşmazlık çözüm yollarıyla ilişkilendirerek yerli yerine oturtmadığından yanılgıya düşer. Bu bölümde üzerinde durulması gereken son bir nokta, Ayntab Mahkemesi'nin diğer yöresel yargı yollarıyla etkileşimidir. Ayntab'da sorun çözümü için, mahkemenin kendini iyi kötü alıştırması gereken başka toplum düzenekleri vardı. Mahkeme tutanakları, halkın önce diğer yolları denediğini ya da yöresel sorunlar mahkemeye düşmeden önce başka yetkililerin işe karışabildiğini gösteriyor. Sonunda mahkemeye gelen her davaya karşılık, büyük olasılıkla başka bir ya da belki birden çok yerinde çözülen dava vardı. Örneğin, köy ve mahalle imamları anlaşmazlıklarda arabuluculuk ediyorlardı (Fatma'nın öyküsünde, olaya önce köy imamınca el atılıyor). Göçebe oymakların ihtiyarları, oymak halkı arasındaki anlaşmazlıklarda arabuluculuk ederlerdi ve Osmanlı yetkilileri genellikle onların yargı özerkliğine saygı gösterirlerdi; yeter ki, oymaklar arası gerginlik daha büyük çatışmaya dönüşmesin ya da oymak başları hükümetin araya girmesini kendileri istemiş olsun. Köylere atanan tımarlı sipahilerin sorumluluklarından biri, yörede asayiş ve güveni sağlamaktı, ama zor durumlarla karşılaştıklarında, onlar da yörenin imamlarının yaptığı gibi ya

konuyu mahkemeye yönelttiler ya da kendileri mahkemeye duyurdular. Dahası, adalete giden yolu bireylerin kendilerinin açtığı da oluyordu, tıpkı Şahpaşa adındaki yiğit kadının yaptığı gibi: Şahpaşa, bir yağ cenderesi üzerindeki mülkiyet hakkını önce fetva alarak kurdurttu; aldığı fetvayı beylerbeyine götürdü; o da fetvanın yerine getirilmesiyle Ayntab sancakbeyini görevlendirdi; böylece dava en sonunda kadı'nın önüne gelmiş oldu.[128] Kısacası mahkeme, sancakta adaletin dağıtıldığı alanlardan -en belli başlısı olmakla birlikte- yalnızca biriydi ve en önemlisi olmak nedeniyle diğer yöresel ve bölgesel hak dağıtıcılarıyla ister istemez işbirliği içinde oldu.

Modern dönem öncesi Ortadoğu'sunun yargı uygulaması denince, üst mahkemeye başvuru (temyiz hakkı) sorunu sıkça ortaya çıkar. O dönem uygulamasında böyle bir başvuru makamı aşağı yukarı yok gibi algılanmaktadır. Her ne kadar Osmanlı mahkemeleri ve kadılıkları arasında bir öncelik sırası varsa da, mahkemeler eşit düzeyliydi ve kadıların kararlarını yeniden ele alacak daha yüksek bir yargı örgütü yoktu. Doğrusunu söylemek gerekirse, kadı'nın verdiği karar bozulamazdı, bununla birlikte yolsuzluk, önyargılı davranma ve davayı geri çevirme yoluyla makamını kötüye kullandığı yolunda bir suç duyurusu yapılabilirdi (Sorunlu kadı konusunda bkz. 5. bölüm). Devlet erkinin sancaktaki temsilcilerine, yürütmeden sorumlu görevlilere karşı, yargı kararlarını uygulamadıkları için suç duyurusu yapılabilirdi (bkz. Resim 6). Bu tür şikayetlerin her ikisi de devlet görevlilerini ilgilendirdiği için, başvuru süreci din örgütlenmesi üzerinden değil devlet erkinin yürütme kanalı üzerinden yürüyordu. Bir başka deyişle, mahkemelerin doğru işlemesini sağlama sorumluluğu, sonunda sultana dayanıyordu. Kuramsal açıdan ve kimi zaman da uygulamada, yoksul bir köylü bile yürütme erki zinciri üzerinden kararın bozulması başvurusunda bulunma hakkına sahipti. Ayntab mahkeme tutanaklarındaki sınırlı kanıtlar, kararın bozulması için halkın il yönetim düzeyinin üstüne çıkarak, ya beylerbeyine ya da pek ender olarak sultanın kendisine başvurduklarını anıştırıyor.

İslam yazını ve sanatı, adaleti -daha çok düzeltici adaleti- en düşkün kullarına hükümdarların dağıtması yönündeki buyruğa saygı gösteren hükümdarları övüyor. Oysa eyalet ya da imparatorluk başkentinden uzakta yaşayanlar için



Resim 6. Başvuracak Yer Arayan Bir Kadın. Solda, ellerini kaldırmış kadın hakça yargılanmadığını ileri sürdüğü bir davanın ağır sonucundan yakınmakta. Kapıkulu askeri olan bir yeniçeriye başvuruyor. Yeniçeriler, yangın söndürme ve güvenliği sağlama gibi kent hizmetlerinde görevlendirilirlerdi (bkz. ayrıca Resim 10); kolluk kuvvetleri sıfatıyla yürütme erki zincirinde yer alırlardı. *Hünername*'den (1588). Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı (İstanbul) izniyle.

başvuru seçeneğinin uygulamada ne denli erişilebilir olduğu sorusu yanıtlanmış olmuyor. 1540-1541 yılında sultana ya da daha büyük olasılıkla padişah divanına başvuran iki ya da üç Ayntablı, sancağın seçkinlerindendi. Sıradan bireylerin, Dulkadırlı başkenti Maraş'ta oturan beylerbeyi Ali Paşa'ya gitmek daha kolaylarına geliyordu. Osmanlı öncesi dönemlerde, adaletin dağıtımında beylerbeyinin mahkemesi daha büyük rol oynamıştı. Yaptığı reformlardan biri olarak, Osmanlı hükümeti hak arama sorunlarını yöre kadısına götürmeye kullarını yüreklendirmiş, böylece yargı ile uygulama arasındaki iş bölümünü vurgulamıştı. Gerçekten, 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları göstermektedir ki, Ayntablılar ne zaman doğrudan beylerbeyine başvursalar, beylerbeyi duruşma evresinde konuyu hemen her zaman Ayntab kadısına aktarmaktadır. Sözün kısası, bir kararın haklılığı konusunda düzeltme başvurusu yapılamadığı anlaşılıyor; gerçi, yinelemek gerekirse, karardan hoşnut olmayan bir kişi, kadı'nın kişi olarak yetersizliğinden ya da kararın yaptırım aşamasındaki bir savsaklamadan dolayı şikayetçi olabilirdi.

Ancak, örtüşen ve birbiriyle bağlantılı hak arama kanallarıyla Ayntab örneği şunu akla getiriyor: Erken modern dönem Osmanlı Devleti'nin yargı dizgesinin yapısına eğilmenin tek yolu, hatta doğru yolu ille de karar düzeltme başvurusuna ilişkin sorular ortaya atmak olmasa gerek. Sıradan insanların yargı alanında bir ölçüde manevra yeteneği kazanabilmeleri, kişiyi yerel yolların dışına götüren kanallardan değil önündeki yöresel seçeneklerden geçiyordu. Yargıya başvuru isteğe bağlı olduğunda (kişisel hak iddialarının pek çoğunda olduğu gibi) Ayntablılar önce bir yargı yolunu, az sonra başkasını yeğleyerek, bu yolları tek tek ya da bir arada kullanabiliyorlardı. Bu tür seçimler yapmak, mahkemenin hizmet verdiği bölge halkında bir ölçüde ayrıntılı hukuk bilgisini gerektiriyordu. Halk mahkemeye başvurmanın ne zaman uygun ya da gerekli olduğunu ve açık bulunan çeşitli yargı seçeneklerinin ne gibi artıları ya da eksileri olduğunu bilmek gereksinimi içindeydi. Örneğin, sürmekte olan bir anlaşmazlık karşısındaki kişi, önce sorunlu konuda fetva almayı yeğleyebilir; eğer dava içinden çıkılmaz bir durum alırsa, o zaman mahkemeye gidebilirdi. Kadı'nın kararı için düzeltme başvurusu yapılamaması, mahkemeye giderken doğal olarak kadıya başvuru isteğe bağlı ol-

duğu süreceiyi hesap kitap etmek gerektiği anlamına geliyordu. Bütün bunlar, mahkeme tutanakları üzerindeki araştırmamızın, yörenin toplumsal, siyasal ve ahlaki toprağına ayağını sağlam basması zorunluluğunu vurguluyor.

Bunları söylemiş olmak, Ayntab Mahkemesi'nin tümüyle toplumun yedeğinde bir kurum olduğu anlamına gelmiyor. Mahkeme yargı aygıtının bir parçası olarak aynı zamanda Osmanlı rejimine de "aitti". Yöre mahkemesini, yöre toplumunun nasıl yönetileceği üzerinde kullarla egemenlerin ağırlık dengesini bulmak üzere yüz yüze geldiği yer olarak düşünebiliriz. 7. bölümde göreceğimiz üzere, sancak mahkemesi hükümdarla hükmettikleri arasında iletişimin, karşılıklı, anlaşılır bir görevler ve beklentiler dili çerçevesinde kurulduğu yerdi. Ama mahkemenin konusu yalnızca kullarla egemenlerin ilişkileri değildi; orası aynı zamanda Ayntablıların birbiriyle uğraştığı bir yerdi. Mahkemenin varlığı, yörenin hak arama yolları arasında, birinden diğerine geçişi kolaylaştırdı, böylelikle temel yargı hizmetinin verilmesine ve tüketimine belli bir canlılık ve tutarlılık getirdi. Osmanlı rejiminin yargı dizgesiyle bütünleşmek Ayntab açısından, ne adaletin zorla tepeden indiği, ne de bağışlandığı anlamına gelmiyor, tersine dikkatlice ve ne istediğini bilerek kolaylaştırıldığı anlamına geliyordu.

İKİNCİ KISIM

Toplumsal Cinsiyet ve Yöresel Adaletin Engebeleri

İne'nin Öyküsü
Sarpa Sarmış Bir Çocuk Evliliği

Ayntab Mahkemesi, 1540 Aralık ayında bir köylü kızın anlattıklarını tutanağa geçirdi. Çocuk yaştaki kızın yaşamı, tehlikeli bir ailevi durum nedeniyle sarsılmış görünüyordu. Bu bölümde, çocuk gelin İne ile çocuk yaştaki kocası Tanrıvirdi'nin öyküsünü kurgulamaya çalışacağız. Davası görülmeye başladığında İne, Tanrıvirdi'nin babasının evinde oturuyordu. Büyük olasılıkla karı koca yaşamı sürebilecekleri yaşa gelinceye dek orada oturacaklardı. Göründüğü kadarıyla işler yolunda gitmemiş, Tanrıvirdi'nin babası İne'yi cinsel ilişkiye zorlamıştı ya da İne onu mahkemede böyle suçladı. İne'nin öyküsü, gerek çocukların evliliğini, gerekse olaya karışanların saygınlığını kurtarmak amacıyla yöre mahkemesi ve toplumun araya girdiği çeşitli durumlardan biridir. Ama evliliği kurtarma girişimleri, İne ile Tanrıvirdi'nin mahkemeye ikinci kez, cinsel saldırı suçlamasından dokuz ay sonra, boşanmak üzere çıkmalarıyla sonuçta başarısızlığa uğradı.

Bu olaylar acaba İne'yi ve ailevi bağların kopmasında payı olan diğer kişileri nasıl etkiledi? Ne yazık ki, boşanma sonrası

yaşamları, bir daha hiç bilinmemek üzere geçmişte kaldı. Mahkeme tutanakları, çekim tamamlandığında kamerasını kapatarak bize İne'yle Tanrıvirdi'nin çarpıcı öyküsünden yalnızca iki sahne –isterseniz, iki film karesi diyelim- veriyor. Ama bu iki kareyi birbirine bağlayan, inandırıcı biçimde kurgulanabilecek bir anlatı var. İki duruşma tutanağından elde edilen ipuçları, başka davalar ve başka 16. yüzyıl kaynaklarının bize yöre kültürü üzerine söyledikleri bağlamında, bu anlatı içine yerleştiriliyor. İne'yle Tanrıvirdi'nin mahkeme önüne ilk ve ikinci kez çıkışları arasında başlarından geçmiş görünenler -İne'nin suçlaması ve bunun üzerine çiftin boşanması- aile bunalımını çözme sorumluluğunun çoğunun yöre toplumunun ellerine bırakıldığını düşündürüyor.

İne'nin öyküsü, birey ile içinde yaşadığı toplumun ilişkilerinin mikro ölçekli bir örneği. En önemsiz bir bireyin -yüzeysel bakıldığında, toplum içinde ve hatta kendi ailesi içinde bile adı okunmayan birinin- mutluluğunu tehdit eden bir durumun çözümü için toplumun ilgisini üzerine çekebileceğini anıştırıyor. Şunu öne sürüyorum: İne'nin buna gücü yetebilir; çünkü bu güç, kendi toplumsal kişiliğini tehlikede görmesi kadar, içinde bulunduğu durumun başkalarının erincini tehlikeye atmasından kaynaklanmaktadır. İne'ye toplumu içinde biraz olsun dayanma gücü veren, bireyin yöresel toplum kumaşının dokusuna geçmişliğidir: Bir başka deyişle, bireysel bir kopmanın, -bir ipliğin kopmasının- onarılmazsa, tüm kumaşın sökülmesine yol açabileceği tehlikesidir.

İne'yi, Tanrıvirdi'yi, ailelerini ve toplumu içine alan bu olay, bu kitapta geliştirilen birkaç izleği vurguluyor. İne'nin suçlamasının vardığı nokta, çatışan bireylerin her biri için ayrı adalet dağıtımı uygulamasını sergilemekte; çünkü öyle görünüyor ki hem İne'nin kayınbabası temize çıkarılıyor, hem de evliliğin onun hanesinde tehlikeye uğratılmış olduğu yargısına varılıyor. İne'nin öyküsünde yankı bulan bir başka izlek, toplumsal çatışmayı savuşturmaya yarayan çeşitli toplum araçları arasındaki karşılıklı ilişkidir: Kadı'nın davayı dinlemesinin ardından, anlaşmazlıkta mahkeme dışında kalan çözüm yolları çevrime sokulmuş görünüyor. Çocuk evliliği konusu, ayrıca yerin önemini ve bu yerin adaletin mahiyeti bakımından ne anlama geldiğini gösteriyor: Boşandıkları zaman İne ile Tanrıvirdi, Çağdığın köyüne -sancak içinde olağandışı niteliğiyle göze çarpan bir

yere- taşınmışlar. İne'nin öyküsünde Çağdığın köyünün oynadığı role benim getirdiğim yorum, bir ölçüde, o köyde oturan bir başka genç kızın yazgısından kaynaklanmaktadır: O kız da evliliği sırasında korumasız kalmıştır. Yan yana konduğunda, bu iki olay sancak sınırları içinde yaptırımların ve hukuk anlayışının değişkenliğini örneklemektedir.

Suçlama

İne'nin öyküsünün, çıkarıldığı birinci duruşmanın tutanağında açıklanan aile içi duruma ilişkin kıt bilgilerinden, kızın kayınbabasının evinde, ailelerin çocuklarını evlendirmek üzere aldığı bir evlilik kararı uyarınca bulunduğu anlaşılıyor (İne'nin ana babasından biri üveydi). İne ile iki hane halkından başkaca üyelerin adının karıştığı birinci duruşmanın tutanağını aşağıda bulacaksınız.

> Hacer köyünden Maksud kızı İne mahkemeye geldi. Kayınbabası Ümit oğlu Mehmed de hazır bulundu. Adı geçen [kadın], aşağıdaki konuda şikayetçi oldu: "Kayınbabam Mehmed bana zorla sahip oldu; kızlığımı bozdu." Kendisine sorulduğunda Mehmed [bunu] inkâr etti. Köyün adamlarına sorulduğunda onlar: "Mehmed'le çocukluğumuzdan beri beraberiz. Hiç yanlış bir iş yaptığını görüp işitmedik. Onun yakınları bizim yakınımız sayılır." dediler. Kızın üvey babası Hüdavirdi dedi ki: "Daha önce birkaç kez İne'ye aralarında bir şey olup olmadığını sordum; o inkâr etti ve hiçbir şey söylemedi. Şimdi böyle konuşuyor." Tanıklar huzurunda aynıyla kaydedildi.
>
> Tanıklık edenler: Hüdavirdi oğlu Mehmed, kâtip; Hacı oğlu Ömer; Halil oğlu Hacı Ahmed, kethüda; Demircioğlu Hacı Ahmed[1]

Bu tür çocuk evlilikleri ne denli sık görülüyordu acaba? Ana babanın kızlarını bir başka ailenin oğluna ileride eş olmak üzere "söz vermeleri" 16. yüzyıl Anadolu'sunda rastlanmayan bir olay değildi hiç kuşkusuz.[2] Elimizdeki 16. yüzyıl kaynaklarının açıklık getiremediği konu ise İne ile Tanrıvirdi'nin evlendirildiği biçimde evliliklerin sıklığıydı. Söz verme durumunda çocuk çift *namzed* sayılır, söz kesilmiş olurdu. *Namzed*'lik konumunun *nişanlı*'lık konumundan ayırt edildiği görülüyor. 16. yüzyıl ortasından elimizde bulunan Ayntab mahkeme tutanakları ile Ankara'dan 16. yüzyıl sonlarının tutanaklarında, kü-

çük çocuklar arasında söz kesilme göreneğinin varlığına ilişkin kanıtlar bulunuyor. Bu kanıtlar, en çok yolunda gitmeyerek mahkemeye düşen düzenlemelerle ortaya çıkıyor. Örneğin, söz kesilmiş bir ilişki, gelecekteki kayınbabanın oğluna başka bir kız almaya karar vermesiyle[3] ya da artık evlilik çağına gelmiş ve cinsel olgunluğa ulaşmış kızın, ailesince kendisi için seçilen kocayı reddetmesiyle bozulabilirdi.[4] Söz kesme sırasında alınıp verilen (kızın gelecekteki kayınbabasının kızın babasına genellikle akçe ya da mal olarak ödediği) para dolayısıyla çıkan anlaşmazlıkların kimi zaman insanları mahkemeye düşürdüğü oluyordu, özellikle söz bozulup iki aileden birinin verdiklerini diğerinden geri almaya kalktığı durumlarda.

Çocuklar arasında söz kesme göreneği sık olmakla birlikte, kızın söz verildiği aileyle oturmaya başlamasına ne denli sık rastlandığı belli değil. Ayntab'ın böyle bir düzenlemeye yabancı olmadığını, Temmuz 1541 tarihli bir davada, oğlan babasının oğluna başka bir gelin seçmesi üzerine, kız babasının kızını kocası olacağın ailesinin elinden kurtarma girişiminden anlıyoruz. Öte yandan, oğlanın babası, üç buçuk yıldır kıza yaptığı harcamalardan doğan borcu babası ödemeden kızı bırakmayı reddetmekteydi. Kızın babasının, kızının geçimi karşılığında günde 3 akçe hesabıyla ödemeyi üstlenmiş olduğu toplamın, Ayntab ölçüleriyle yüksek olması, bunların görece varlıklı aileler olduğunu düşündürüyor.[5] Öyleyse, Ayntab'da söz kesilmiş bir kız çocuğunun gelecekteki kocasının evine taşınması göreneği ille de yoksulluktan, yani aileyi doyurulacak bir boğazın yükünden kurtarma isteğinden kaynaklanmıyordu.

Yukarıdaki dava konusuyla ilgili olarak ilk sorulması gereken, İne'nin sorununu mahkeme önüne getirmeyi nasıl becerdiği sorusu yanıtsız kalabilir. Osmanlı yargılama yönteminin, gördüğümüz gibi İslam hukuku ile padişah kanunnamesinin kaynaşmasından oluşan yapısı, cinsel saldırıya uğradığını iddia eden kadın ya da erkek kişinin kendi isteğiyle suç duyurusunda bulunmasını gerektiriyordu. 16. yüzyıl Osmanlı hukuk düşüncesinde ve uygulamasında cinsel saldırı, *hakk-ı adami* (kul hakkı) -kişiye yapılmış kötülük, kişiye verilmiş zarar- ile *hakk-ı Allah,* Allah'a karşı ve bunun uzantısında topluma karşı işlenmiş suçlar, arasında bir yere giriyordu.[6] Kişisel iddiaların,

mağdur bireyin kendisince kadı önüne getirilmesi gerekirken, Allah'a karşı işlenmiş suçlar -ki gönül rızasıyla zina bu sınıfa giriyordu- hükümdar ve onun görevlendirdiği kişilerce kovuşturuluyordu. Cinsel saldırıya uğrama, her iki suç sınıfının da özelliklerini taşıyordu: Önce zarar gören taraf dava açmak zorunda olmakla birlikte, hükümdarın yörede görevlendirdiği temsilcileri de genellikle işe karışıyorlardı. İne'nin olayında, zarar gördüğünü iddia eden kişinin kendisinin suç duyurusunda bulunması gereği yerine getirilmiş oluyordu: Mahkeme tutanağı doğrudan doğruya İne'nin suç duyurusuyla başlıyordu.

Ancak İne'nin dava tutanağı, yalnızca yargılama yönteminin gerektirdiği ögeleri içeren 1540-1541 yılı Ayntab defterlerine özgüydü. Bu nedenle tutanak, bizim için çok ilginç olan bu davanın birçok yanını karanlıkta bırakmaktadır: Örneğin, İne'yi kendisine kötü davranıldığını iddia ettiği haneden sancak merkezine ve mahkemesine doğru yola çıkmaya iten neydi? Akla yakın açıklama, İne'nin kendi ailesinin olayı mahkemeye yönlendirmiş olmasıdır; ya da belki de Hacer köyünden, davayı kendi yetki alanından uzaklaştırmak isteyen bir yöre yetkilisi, onları İne'nin iddiasını Ayntab kadısına götürmeye razı etti. Bir başka olasılık, suçlanan kayınbaba Mehmed'in kendi adını temize çıkarmak amacıyla olayı mahkemeye götürme girişiminde bulunmuş olması. Ancak bu zayıf bir olasılık; çünkü dava, Mehmed'in İne'yi kara çalmakla suçlaması üzerine değil, İne'nin Mehmed'i cinsel saldırıda bulunmakla suçlaması üzerine kurulmuş. İne'nin Ayntab Mahkemesi'ne yolculuğunu açıklayan son bir olasılık da olayın birden patlak vermiş olması, denetlenemez duruma gelmesi ve ister istemez kadı'nın önüne sürüklenmiş olmasıydı. Bir başka deyişle, mahkemede düzenlenen ifade tutanağı, karşılıklı suçlamaların dışa vurduğu karmakarışık bir çatışmayı gizliyor olabilir.

Başoyuncuların çıktıkları ilk duruşmanın can alıcı noktası, aslında, kayınbabanın adının temize çıkarılmasıdır. Mehmed'in İne'ye cinsel saldırıda bulunup bulunmadığı sorusu açıkça karara bağlanmasa da, tutanağın kaleme alınış biçimi suçlu bulunmadığını gösteriyor. Davanın düzenlenişinde, etkili iki yargı ilkesi ağırlık taşıyordu. Bunlardan birincisi, zina suçlamasının (suçlayan kişi ister olaya katıl-

mış, ister zorlanmış olsun) doğrulayıcı tanık yoksa, geçerli sayılmayacağıydı.[7] Kuran gereği, yasadışı eylemi gören dört tanığın bulunması koşulu -cinsel suçların kovuşturulmasını neredeyse olanaksızlaştırıyordu ki- 16. yüzyıl Osmanlı yargı uygulamasında gevşetildi. Gerçekten, zina suçunun kovuşturulması için ikinci derecede kanıtlara izin verilmesi gereğini Hanefi hukuku da kabul etti. Yazdığı el kitabı 16. yüzyıl Osmanlı yargı uygulamasında çokça kullanılan, 12. yüzyıl Hanefi hukuk bilgini Al-Merginânî şunu belirtti: "Orospuluk, eylemin doğası sonucu somut kanıt olasılığına çoğu zaman yer bırakmadığı için, suçun tanıtlanmasında ikinci dereceden kanıtlar yeterli sayılmalıdır; yeter ki, karar düzeltme kapısı kapalı olmasın."[8] Ancak, Al-Merginânî'nin *zina* konusundaki uzun incelemesi, bu tür kanıtların uygulamada nasıl sonuç vereceği üzerinde hiç durmuyor. 16. yüzyıl mahkemelerince cinsel suçların kovuşturulması, dörtten az tanığa izin vererek, ikinci dereceden kanıtları ve söylentileri geçerli sayarak gerçekleştiriliyordu. Bu uygulamalar Süleyman'ın (1540 dolayının tarihini taşıyan) kanunnamesinde onaylanmış uygulamalardı. 3. bölümde andığımız, Ali'yle Ayşe'nin olayı buna bir örnektir. İncelemekte olduğumuz olayda dolaylı kanıt olarak görünen, İne'nin üvey babası Hüdavirdi'nin "birkaç kez" kızına her şeyin yolunda olup olmadığını sorması, buna karşılık kızın çocuk kocasının hanesinde kötü giden bir şey olduğunu birkaç kez inkâr etmesidir. Üvey babanın bu ifadesine tanınan ağırlık göstermektedir ki, eğer İne kayınbabasının kötü niyetinden daha önce söz etmiş olsa, açıklaması mahkemece doğrulayıcı kanıt olarak kabul edilmiş olacaktı. Bu tür destekleyici kanıttan yoksun olması nedeniyle, İne'nin suçlaması havada kalmaktadır.

Olaya biçim veren ikinci yargılama ilkesi, namuslu olarak tanınmış -yani, daha önce hiçbir cinsel ahlaksızlık kuşkusunu ya da suçlamasını üzerine çekmemiş- bir kişi cinsel suçlara karşı korunuyordu. (Bu tür kişi, hukuktaki deyimle *muhsan/muhsana* olarak anılıyordu.) Bu ilkeye Ayntab mahkemelerinin uyduğunu, cinsel ahlaksızlık suçlamaları (ırza geçme, ırza geçme girişimi ya da elle sarkıntılık) içeren buna benzer başka olaylar gösteriyor. Bu olaylarda, suçlananlar *töhmet* altında olmadıkları -daha önce herkesçe bilinen bir kötü davranış kuşkusu taşımadıkları ya da suçlanmadıkları- sürece güvendeydiler. Aşağıda böylesi iki olayın özetini bulacaksınız:

- Evli köylü kadın Canpaşa, Hamza adında birini gece evine girip, çabucak üzerine abanıp, kendisine saldırmakla suçlar. Hamza inkâr eder; bunun üzerine köy halkı arasında yapılan bir soruşturma, Hamza'nın daha önce köydeki bir başka kadın tarafından benzer nedenle suçlandığını gösterir; dolayısıyla *töhmet* altındadır. Kadı, Hamza'nın cezalandırılmasına karar verir.[9]

- Mezid, evlerinde kaldığı sırada, Şeyhi'nin uykuya dalmasından sonra, Şeyhi'nin karısı Hüsniye'nin yatağına geldiğinden şikayetle dava açar. Hüsniye'nin kişiliği araştırılır. Mahalleden üç adam şöyle tanıklık eder: "Bu kadının hiçbir kötü davranışını bilmiyoruz; ayrıca, kötü yola yatkın olduğunu söyleyemeyiz."[10] (Bir kadının, karşı taraf gönülsüzken cinsel saldırıya geçmekle suçlanabildiğini gözden kaçırmayın.)

Mahkeme bu iki davada, suçlanan kişinin ününü, durumunu saptamak için köyden ya da mahalleden komşularının görüşlerine başvurdu. İne'nin davasında da aynı yola başvuruldu: Hacer köyünde oturan halk, kayınbaba Mehmed'in kişiliği konusunda tanıklık ederek, tanıdıkları kadarıyla namuslu bir adam olduğunu bildirdi. Bu olaylar, saygınlığın önemini göstermektedir. Gördüğümüz gibi saygınlık toplumun tanıklığıyla saptanıyordu.

Bu noktada, kullanılan terimlerle ilgili bir açıklama yapmak belki yerinde olur. *Töhmetsiz* ve *töhmetlü* terimleri hukuk dilinde, daha önce yasadışı cinsel ilişkiyle suçlanmamış özgür insan (örneğin köle olmayan biri) anlamında kullanılan *muhsan/muhsana* kavramının, yörenin yargı dilindeki karşılıkları gibi görünmektedir.[11] Ancak mahkeme tutanaklarında *töhmet,* yasadışı cinsel etkinliğe ilişkin suçlamanın yanı sıra kuşkuyu da kapsar görünüyor. (*töhmet* konusunda daha fazla bilgi için bkz. 5. bölüm)

Toplumun Olaya Karışması

Kanıtlanamayan bir suçlamayla ve toplumun iyi tanınmışlığını onayladığı sanıkla, İne'nin davayı yitirmiş olması gerekirdi. Üstelik, suçladığı için, en azından kuramsal anlamda, para cezasına çarptırılabilirdi: Haksız yere zina suçlaması, kanunnameye göre para cezası yanında sopa atılarak cezalandırılan bir suçtu.[12] Eğer mahkeme tutanakları, İne ile Tanrıvirdi'nin durumunda başka araya girme yollarının ipuçlarını bize veren ikinci bir dava daha içermeseydi, onur le-

keleme tehlikesinden uzaklığı, kesin olarak kanıtlanamamış bir aileler arası düzenlemede İne'nin savunmasız bırakıldığı sonucuna varabilirdik. (Gerçekten, bu iki olayın birbiriyle ilişkili olduğunun ayırdına varıncaya dek, mahkeme tutanakları üzerinde iki yıl boyunca çalıştım; mahkeme defterlerinde iki dava arasında yaklaşık 1800 dava tutanağı var.)

Gerçi, bir kez cinsel saldırı suçlamasında karara vardıktan sonra mahkemenin olaydaki rolünün resmen sona erdiği doğruysa da, anlaşmazlığın çözüm süreci, Hacerli köylülerin Ayntab kadısının yanına çıkmalarından sonra da sürmüş görünüyor. Duruşma sırasında bile toplumun dikkatli bakışları mahkemenin üzerindeydi. Mahkemede olup bitenler, Ayntab toplumunun iki sözü dinlenir üyesince izlenmekteydi: Bunlar, *şehir kethüdası* ile kentin en önde gelen üç ailesinden Demirci ailesinin başıydı. Duruşmaların bir üçüncü tanığı, *kâtib* Hüdaverdi oğlu Mehmed'in sancakbeyinin hizmetinde küçük bir görevli olduğu görünümü var.[13] Bu bireyler dava tanıkları ya da duruşma tutanağının resmi imzacıları olarak bulunuyorlardı; sorumlulukları, kadı'nın davayı ele alışının yöntem açısından doğru olmasını sağlamaktı. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, bu tür bireylerin davayla kişisel ilgileri bulunabilirdi de bulunamayabilirdi de. Her ne kadar dört dava tanığı bulunması Ayntab Mahkemesi'nde olağansa da, bu denli yüksek sayıda yöre ileri geleni bulunması alışılmış bir durum değildi. Öyleyse, gerek mahkeme, gerekse toplumun gözünde İne'nin davası kişisel kaygı konusu olmanın ötesindeydi.

İne'nin davasının bu "kamusal" yanının tanınması, bir ölçüde yönetim erkinin cinsel suçları ya da bunlara ilişkin suçlamaları kovuşturmadaki tarihsel rolünden kaynaklanmaktadır. Ayntab Mahkemesi'nde cinsel suç olayları, yetkelerini en tepede Osmanlı sultanından alan, adlarına topluca *ehl-i örf* (yürütme erkine sahip kişiler) denen yöre görevlilerince kovuşturmayı gerektiriyordu. Ama İne'nin durumunun anlaşılması bakımından daha önemlisi, bu yargı uygulamasının altında yatan kültür anlayışı: Cinsel suçun toplum uyumunu derinden bozduğunun tanınmasıdır. Yöre düzeni, yalnız suç olan *eylemlerle* değil *sözlerle* de bozulabilirdi. İnsanları cinsel suç töhmetine karşı koruyan hukuk kurallarının sayısı, leke sürmeye yönelik konuşmalara karşı bireyin saygınlığını savunmaya

toplumun verdiği aşırı önemi yansıtmaktadır. İne'nin olayına gelince, katıldığı daha büyük aile içindeki uyumlu ilişkiler, kayınbabasını cinsel saldırıyla suçlaması nedeniyle bozulmuştu kuşkusuz. İddia doğru değildiyse bile, çocuğun mutsuzluğunu ve doğmamış bir evliliğin tehlikede olduğunu anıştırmaktaydı. Evliliğin olası başarısızlığı iki hane halkının ilişkilerini tehlikeye düşürecek ve büyük olasılıkla bir para anlaşmazlığına sürükleyecekti. Birbirine girecek olanlar yalnızca hane halkı başları değildi: İne'yle Tanrıvirdi'nin anaları mahkeme tutanağında görünmemekle birlikte, bu tutanakların kaleme alındığı dünyada bir ananın çocuğunun mutluluğu konusunda kaygılanmadığını ya da en azından, toplum içinde başı derde girmiş bir çocuğun kendi hane halkının toplumsal erincini nasıl etkileyeceğinden kaygılanmadığını düşünmek zor.

İne ile Tanrıvirdi'nin boşandığına ilişkin sonraki tutanaktan anlaşılan o ki, İne'nin yaptığı suçlamanın ağırlığı ve olası etkileri nedeniyle, yörenin olaya ilgisi mahkemenin cinsel saldırıyı karara bağlamasıyla bitmedi. İne'nin çıktığı iki duruşma arasını birbirine bağlayan öykülemede, halk toplumsal yırtılmayı onarma sorumluluğunu üstlenmiş görünüyor. 20 Eylül 1541 tarihinde deftere işlenen boşanma tutanağı aşağıda:

> Çağdığın köyünden Mehmed oğlu Tanrıvirdi ile aynı köylü karısı Maksud kızı İne [mahkemede] hazır bulundular. Tanrıvirdi dedi ki: "Bu İne benim karım olur. Benimle oturmaktan tat almıyor. Ona 1000 akçe değerinde bir inek verdim; ineği bana geri versin, ben de onu boşayayım; ayrıca, namzedlik dönemi harcamalarını geri ödesin, mihir ve diğer haklarından vazgeçsin." Adı geçen İne, ineği, namzedlik dönemi harcamaları bedeli ile giysi hakkını ve mihir ve diğer haklarını geri verince, yukarıda adı geçen Tanrıvirdi dedi ki: "İne'yi üçten dokuza boşadım." Aralarında başka dava konusu kalmadığından, ayrıldılar ve bu durum tutanağa geçirildi.
>
> Tanıklık edenler: Ümit oğlu Mehmed; Pir Ömer oğlu Hüdavirdi; Hacı Mehmed oğlu Ömer; Ahmed oğlu Mahmud; Hüseyin oğlu Üstad Ali; Abdullah oğlu Ali[14]

Bir kez daha söylemek gerekirse, yazılı duruşma tutanağının biçimini düzenleyen, doğru yargılama yönteminin gerekleridir, yani boşanma olayının yasaya uygun olarak yerine getirilmesidir. Yine unutmamak gerek ki, İne'nin öyküsünü anlamamız açısından vazgeçilmez önemde ayrıntılar orada yer almamıştır. Örne-

ğin öykünün eksik yanlarından biri, İne ile Tanrıvirdi'nin neden Hacer köyünde kalmayıp Çağdığın köyünde oturmaya başladıklarıdır. Elimizde bulunan bir ipucu, İne'nin suçlaması ile boşanması arasındaki dokuz aylık boşluktur. Bundan çıkan anlam, herkesin yalnızca İne'nin hamile olup olmadığını görmek için beklediğidir. Kadı'nın bir "ayrılma" (*tefrik*) kararı açıklamış olması, davanın özel koşullarının tanındığını akla getiriyor. Kocanın cinsel erkeklik görevini yapamaması ve yaşlanması nedeniyle kadının evliliği reddetme hakkı da içinde olmak üzere, ayrılmaya izin verilen alanlar sınırlıydı; ama kadı evliliğe engel ciddi bir durum görürse, kendi önceliğine dayanarak karar verebilirdi.[15]

İlk bakışta yeni konutunda İne'nin yaşamı pek düzelmemiş gibi görünebilir; gerçi genç çift artık Tanrıvirdi'nin ataerkil aile ortamındaki gerilimlerin doğrudan etkisinde kalmaktan kurtulmuştur. Tanrıvirdi'nin boşanma tutanağına geçen kısa açıklamasıyla sergilediği duygusal ruh durumu, bu tür tutanaklarda pek rastlanmayan türdendi: Evliliği öylesine mutsuzluk içinde sürüp giden bir kızdan söz ediyordu ki, tek çözüm evliliği bozmaktı.[16] Bereket versin mahkeme tutanağı, İne ile Tanrıvirdi'nin evlilik yaşamını onarmak amacıyla toplumun, boşuna bir çabayla da olsa, nasıl araya girdiğini anıştıran ipuçları içeriyor. En önemli ipucu taşındıkları Çağdığın köyü.[17]

Çağdığın Köyü

İne ile Tanrıvirdi'nin ailelerinin oturduğu Hacer köyüne yakın köyler arasında Çağdığın köyünün özel bir niteliği bulunmuş olabilir. Çağdığın, sancağın en kalabalık köylerinden biri olan Hacer'den önemli ölçüde küçüktü. İki köyün birbirine uzaklığı 4 kilometre dolayındaydı. Bu uzaklık, çocukların ailelerini düzenli olarak onlarla ilişki kurmaktan, hatta onları günlük olarak gözetim altında tutmaktan alıkoyamayacak denli yakındı.[18] Gerçekten ailelerin, çocuklarının yaşamından ellerini çekmedikleri, Tanrıvirdi'nin babası ile İne'nin üvey babasının boşanma davasında birinci tanık olarak bulunmalarından anlaşılmaktadır.

Bizim amacımız açısından Çağdığın'ın önemi, yakın çevresindeki köy topluluklarına göre daha sıkı ahlaki ölçütleri nedeniyle ünlenmiş olabileceğidir. Bu durum, Ayntab mahkeme defterine 16 Ağustos 1541 tarihinde geçirilen ve Çağ-

dığın köyü ihtiyarlarının, evlendirilmek üzere olan küçük bir kızı korumak amacıyla eyleme geçtiği bir başka dava nedeniyle de akla geliyor.

> Çağdığın köyünden Mahmud oğlu Ali, Ali oğlu Hüseyin Fakih'i getirtti ve dedi ki: "Bu Hüseyin Fakih daha önce Ayntab kadısı Seyyid Cafer Hazretlerinden, kendi üvey kızını (Hacı Mehmed kızı Sultan'ı) benimle evlendirmek için izin aldı. Adı geçen köye vardığımızda, köyün ihtiyarları dediler ki: 'Kız çok küçük; sabırlı ol, büyüsün. Sizler ahlaklı adamlarsınız [tam anlamıyla: Müslümanlarsınız].' O günden beri bekliyorum. Lakin, o zaman resmi nikâhımız kıyılmamıştı." Bu açıklamayı yaptığı için söyledikleri tutanağa geçirildi.
>
> Tanıklık edenler: Halil oğlu kethüda Hacı Ahmed; Cüneyd oğlu Hacı Ali; Hızır oğlu Mehmed.[19]

Burada, üvey babası eliyle gelin edilen bir başka kız çocuğunun davası var karşımızda. Kadıdan izin alma sıkıntısına katlandığı düşünülürse, üvey baba köy halkının direneceğini öngörmüş olabilir. İzne karşın, köyün önde gelenleri (*köy devletlüleri*) kız erginleşinceye değin nikâh kıyılmasını ve gerdeğe girmelerini ertelemek üzere araya girdiler. Ali'yi en sonunda yukarıdaki açıklamayı yapmak amacıyla kadıya getiren, -Sultan'a verdiği başlık parasını geri almak amacıyla açtığı davanın ileriki duruşmalarında görüldüğü gibi- beklemekten bıkmış olmasıydı.[20]

Bu davada daha da önemli olan, köyün ileri gelenlerince ortaya konan göreneğe uygun olarak, köy halkının yalnız evlilik için anlaşan iki hane halkına karşı çıkmış olmakla kalmayıp sancak kadılığı makamını da dinlememiş olması. Olgunlaşmamış saydığı bir kız çocuğunun gelin edilmesini engellemekle köy, yöre halkının kendi toplum ve ahlak ilkelerini koymakla kalmadı bunları uygulama yeteneğini de sergiledi. Bu bakımdan, köy ihtiyarlarının evliliği ertelemeye ikna etmek için "Sen iyi bir Müslümansın" diyerek- Ali'nin ahlak ilkelerine seslenmeleri dikkat çekici. Bu dava, 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları arasında, kahramanlarının yerleşik erk sahiplerine direnişteki gözü karalığıyla göze çarpar, ki gerçekten eşsizdir.

Peki bu olay İne'nin davasıyla ne bakımdan ilişkili? Benim varsayımım şu: Çocuk çift, Çağdığın köyüne gerek korunmalarına, gerekse evliliğin onarılmasına yönelik önlem olarak, bilerek yerleştirilmişti. Anlaşmazlıkların çözümünde temiz ünü olan kişileri araya katmak, başka yerlerde olduğu gibi Ayntab'da da âdetten-

di. Mahkeme tutanaklarının bu kişileri çoğunlukla "Müslümanlar" olarak adlandırması, mezhepçi kimliklerini belirtmekten çok erdemli kişiliklerini belirtmek içindi. Kimi zaman böyle kişilere, özellikle mahkemece tanınmış resmi bir uzlaştırma sürecinde arabulucu görevi yaptıklarında, *musalihun* (barış sağlayıcılar) adı verilirdi. 16. yüzyıl sonlarında baş müftülük yapmış Sunullah Efendi'nin bir fetvasının anıştırdığı kadarıyla, erinçsiz ailevi durumları, doğruluğuyla tanınmış mahallelerin dikkatli gözetimine bırakmak kabul görmüş bir uygulamaydı. Müftüden, aşağıdaki sorunun yasalara göre doğru yanıtının ne olduğu soruldu: Bir kadın oturmakta olduğu evinden ayrılmamak koşuluyla evlenmiş. Şimdi kocası kendi evine taşınması için ısrar ediyor ve bu nedenle kadına kötü davranıyor: Kadın adamın evine gelmeye karşı çıkabilir mi? Sunullah'ın yanıtı: "Hayır karşı çıkamaz. Küfrü, dayağı ve evliliğin son bulmasını önlemek için kadı önce adamı hapse atmalı, hapisten çıkınca da çiftin dürüst insanların (*kavm-ı salih*) oturduğu bir yere yerleşmelerini buyurmalı ki, kadına eziyet edemesin. Eğer sürdürürse, kadı'nın kararına göre yeniden cezalandırılmalı ve hapse atılmalı."[21]

Şunu ileri sürmek istiyorum: İne ile Tanrıvirdi, evliliklerini kurtarmak çabası içinde ya da en azından dokuz aylık bekleme süresince çocukları korumak amacıyla Çağdığın'a yerleştirilmiş, köy halkının gözetimine verilmişlerdir. Güvenli bir yere sığınmaları aileleri arasındaki ilişkilerin yanı sıra, kendi yaşamlarında da bir kopuşu önlemeye yardımcı olabilirdi. Belki de genç çift Çağdığınlı bir akrabalarının evinde ya da yöreden koruyucu olarak belirlenmiş bir ailenin yanında kalıyordu. Yukarıda değinildiği gibi Çağdığın, Hacer'den kolay ulaşılabilecek bir uzaklıktaydı. Çağdığın'ın üstün yanlarından biri, görece küçüklüğüyle (Çağdığın 58 hane, Hacer ise 123 haneydi)[22] tehlike altındaki bireylerin izlenmelerini kolaylaştırmasıydı. Bu düzenleme kendiliğinden, doğal biçimde gerçekleşmiş olabilir; ama yetkililerin yol göstermesiyle de tasarlanmış olabilir. Bu anlaşmazlık çözme yapısının gizli mimarı, belki de, gerek olayın başlangıcında, gerekse çocuk evliliğini sona erdirmede dava tanığı olarak bulunan şehir kethüdasıydı.

Küçük kızları gelin edilmekten korumaya ilişkin iki Çağdığın davasının bazı yanları üzerinde durmaya değer. İne'nin davasının peşini bırakmamış görünen şehir kethüdası Halil oğlu Ahmed, yukarıda sözü edilen davada da tanık olarak

bulundu. Bunu söylerken iki olay arasında herhangi bir açık bağlantı olduğunu öne sürmüyorum; çünkü kethüda davalarda sıkça tanık olarak bulunuyordu; ama bu da çocuk evliliğinden kaynaklanan sorunların, onun olaya karışmasını gerektirecek denli önemli olduğunu akla getiriyor.

Çağdığın'ı küçük kızların başındaki üzücü durumla ilişkilendiren bu davalar arasındaki daha çarpıcı bir başka ortak nokta, İne'yle Sultan'ın her ikisinin de üvey babalarınca evlendirilmeleri. Her iki kızın da babalarının öldüğü varsayılırsa (öyle olmasa, büyük olasılıkla kendi babalarınca söz kesilmiş olurdu), yasanın gözünde kızlar öksüzdü. Öksüzlerin durumu yalnız geride kalan akrabalarının sorumluluğunda değil, aynı zamanda toplumun tümünün, özellikle toplumdan bir kişiyi koruyucu olarak atamaya yetkili kadı'nın sorumluluğundaydı. Çağdığınlı ihtiyarlar, Sultan'ın davasında koruyuculuk görevini üstlenmiş olabilirler. Rolleri resmi ya da değil, ne olmuş olursa olsun, ihtiyarlar çocuk evliliğinin, olağan durumlarda babanın sağladığı geçim desteğinden yoksun analarca ya da karılarının çocuklarına bakmak yükümlülüğünden kurtulmaya çalışan üvey babalarca, kötüye kullanılmasına karşı direnmiş görünüyorlar.[23] Ayntab'da çocuk evliliğinin yalnızca gereksinim içinde olanlarca başvurulan bir strateji olmadığı yukarıda ileri sürülmüşse de, kızın erken yaşta gelin edilmesinin kazandıracağı para bazılarına çekici gelmiş olsa gerek.

Köy ihtiyarları, daha söz kesimi aşamasından başlayarak kötüye kullanımın önüne geçme çabalarında gereksiz yere tutucu ya da yersiz ve zamansız biçimde davranmıyorlardı. Koruyucu veli ile vesayeti altındaki çocuğun ilişkileri konusunda, Osmanlı hukuk bilgini Ebu Suud Efendi'nin verdiği çeşitli fetvalarda da aynı kaygı gözlenebiliyor. Bir kızın kendi babası ya da büyükbabası dışında bir kişi tarafından gelin verilmesi durumunda, evliliğin yörenin kadısınca onaylanması gerektiği üzerinde Ebu Suud birçok kez durmuştur.[24] Bu yönetmelik, amacı evlilik birliğinin kuruluşunu yargı yetkililerinin denetimi altına sokmak olan, imparatorluk merkezindeki daha büyük bir akımın parçasıydı. 1544'te, burada incelediğimiz mahkeme tutanaklarından üç yıl kadar sonra, Ebu Suud'un kayınranı hükümdar Süleyman, hiçbir evliliğin "kadı'nın bilgisi olmadıkça"[25] geçerli sayılmayacağını bildiren bir ferman çıkardı. Padişah fermanına açıklık getiren bir

fetvasında Ebu Suud, bu tür çıkmaza giren evliklerin yıkıcı sonuçlarını önlemeye yönelik bir kaygıyı da, açıklamasının mantığına kattı: Kadı onayı, "sonu anlaşmazlık ve davayla bitecek olursa diye" gereklidir, biçiminde görüş belirtti. Bir başka deyişle, müftünün önlemek istediği durum, Tanrıvirdi'nin babasını İne'nin suçlaması üzerine ortaya çıkan durumun ta kendisiydi.

Evlenmede önkoşul olarak kızın ergen olmasında direnen Çağdığın köyü ihtiyarları, evlilik birliği kurulmasını daha sıkı kurallarla düzenlemek konusunda padişah ve müftüyle ortak bir görüşü paylaşıyorlardı. Ancak, kadı'nın onayladığı evliliğe karşı çıkarken kadı'nın ölçütlerinin, özellikle çocuk gelinleri ilgilendirdiği kadarıyla, yeterince düzeyli olmadığını söylemiş görünüyorlar. Belki de köylüler, eylemlerinin ardında daha büyük bir gündem maddesi bulunmaksızın, yalnızca tek bir olayı protesto ediyorlardı. Öte yandan, Ayntab Mahkemesi'nde meydana gelen değişikliklerde açıkça görüldüğü üzere, Osmanlı yargı yönetiminin genişleyen kapsamına karşı direniyor olabilirlerdi. Her ne kadar bu dava, padişahın velilik konusundaki fermanı çıkarmasından üç yıl önceye rastlasa da, Ayntab sancağında daha o zamandan kişinin keyfine bağlı uygulamaların geleneksel olarak giderek daha fazla kamu tarafından düzenlendiğinin yeterince bol kanıtı var.[26]

Ayrı Bir Kimlik

Çağdığın köyünün, kendine özgü kişiliğine katkı yapmış olabilecek bir başka ayrıksı yanı daha vardı. Başka illerin köylerinde olduğu gibi, Ayntab köylerinin toprağı da girdiği sınıf bakımından birbirinden ayrılırdı: Çoğu hass-ı hümayun iken, bazıları özel mülk, bazıları da yöre ileri gelenleri ya da sultanca kurulmuş *vakıf*ların toprağıydı. Seçkin bir ailenin özel mülkü oluşu Çağdığın'a hiç de olağandışılık katmıyordu. *Olağandışılığı* Çağdığın'ın sahiplerinin kimliğinden ileri geliyordu: Son güçlü Memluk sultanı Kansu Gavri'nin varisleriydi sahipleri. Gavri, 1516'da Memluk İmparatorluğu'nu Osmanlı savaş makinesine karşı Ayntab'ın yakınında savunurken ölmüştü. Osmanlıların yenilgiye uğrattığı diğer hükümdar ailelerinin soyu gibi, Gavri'nin soyundan gelenler Osmanlı seçkinlerinin arasına karıştılar ya da en azından, ailenin Halep'te yerleşik kolunun başına gelen bu oldu: 1574 tarihli Ayntab sayımından, ailenin o sıradaki başının Halep

beylerbeyi Mehmed Paşa olduğunu öğreniyoruz.[27] Daha da ilginç olanı, Gavri ailesinin Ayntab Sancağı'ndaki bazı mülkleri, İne'nin davasının görüldüğü sırada, eski Memluk sultanının oğlundan bir kadına kaldı: Bu kadın, gelecekteki Halep beylerbeyinin anası, Gavri'nin torunu Fatima Hatun'du.[28]

Fatima Hatun, büyük olasılıkla Çağdığın köyünü pek az ya da hiç ziyaret etmedi. Gavri ailesi, mülklerini yönetmek, vergileri toplamak üzere yöreden Abdullah oğlu Hacı Hüseyin adında bir kişiyi tuttu. Bunu, adamın adının karıştığı bir borç davasından öğreniyoruz.[29] Oysa üstbeyin fiziksel varlığıyla orada bulunmaması, güçlü varlığının duyulmadığı anlamına gelmez. Halil İnalcık, vakıf toprağında, özellikle hükümdarın getirisini vakfettiği topraklarda çalışan köylülere genelde ayrıcalıklı kişiler olarak davranıldığını ileri sürüyor.[30] Bu durum, Gavri'nin varisleri gibi *yöre* eşrafının vakfı ya da özel mülkü olan köyler için de geçerli olmuş olabilir (Gavri ailesinin Ayntab Sancağı'ndaki mal varlığı, 1541 yılında aile vakfına dönüşüm sürecinden geçmekteydi).[31] Çağdığın köyü bakımından benim ileri sürdüğüm düşünce, köyün -ister doğrudan, ister vakıf olarak- yüksek mevkiden bir kişinin mülkiyetinde olmasının köyün özyapısını etkilemiş olabileceğidir.

İne'nin davasına özel ilginin temelinde, o yüksek mevkiden kişinin kadın olması yatabilir. Osmanlı hanedanı kadınlarına ilişkin 16. yüzyıl tarih kayıtları, başka kadınlara -özellikle tehlike altında olanlara ya da orospular, hükümlüler ve öksüzler gibi kötü duruma düşmüş olanlara- karşı acıma, sevecenlik ve kaygı duyduklarını tanıtlayan öyküler içermektedir. Örneğin 1541 Mayıs ayında, -İne'nin iki duruşması arasındaki sürenin tam ortasında- baş vezir Lütfi Paşa, bir orospuya insanlık dışı davrandığı konusunda çıkan tartışma üzerine, Sultan Süleyman'ın kız kardeşi olan, karısının kendisini boşamasından sonra görevinden alındı.[32] Kadın kayırmacılığı ve korumacılığının etkisi toprak yönetiminde de kendisini gösterebilir. Örneğin, Machiel Kiel'in anlattığına göre, Süleyman'ın torununun mülklerinin bir bölümünü oluşturan, Bulgaristan'daki Bobosevo köyü köylüleri bugün bile köylerinin bir padişah kızının koruması altında -kendi deyimleriyle, "bir hanım sultanın yaşmağı altında"- olduğunu hâlâ anımsıyorlar.[33]

Soylu Memluk kadınlarına gelince, Carl Petry, yönetici Memluk seçkinlerinin kadınlarına mülk bağışladıklarına dikkatimizi çekiyor. Kadınların bu yetki-

yi, "zaman içinde soyun dağılmaması kadar mülkün parçalanmaması"ndaki[34] rolleri nedeniyle çoğalttıklarının altını çiziyor. Fatima Hatun artık hükümdar soyundan değildi ama seçkin bir ailenin soyundandı. Memluklardan henüz alınmış Ayntab bölgesinde ailesinin ünü hâlâ sürüyordu. Çağdığın'ın erken evlilik tehlikesi altındaki kızları korumasında, köyün onun sorumluluğu altında olmasının payı olmuş olabilir.

Çağdığın'ın bölgede, gerek köylülerce, gerekse devlet görevlilerince bir Gavri köyü olarak bilindiğine kuşku yok. Köyün ihtiyarlarının ayrı toplum ilkelerini ve uygulamalarını savunma yeteneğini bu kimlik artırmış olabilir. Burada tartışılan, adaletin değişken olduğuna ilişkin önemli durumdur: Köyün yönetsel konumunun -vergilerini kime ödediği; miri mi, mülk mü, vakıf mı olduğunun- köyün kültür ortamını, ahlak anlayışını ve elde ettiği adaletin mahiyetini etkileyebildiğidir. Bir başka deyişle, Ayntab mahkeme tutanakları, sancağa bağlı yargı bölgesinde her yöre toplumunun konumuna bağlı olarak uygulamanın değişim gösterdiğini düşündürüyor. Çağdığın olayında unutmamak gerek ki, Ayntab'ın kendisi bir il merkezi olarak gelişmekle birlikte, Çağdığın Halep'in iktisadi ve siyasal yörüngesinde bulunuyordu. Halep'le doğrudan bağları olan bir köy, sancaktaki diğer köylere göre Ayntab görevlileri üzerinde daha etkili olmuş olabilir. Daha da önemlisi, köyün, daha yakınlarda yıkılmış saygın Memluk Sultanlığı'na yakın tanınmış bir aileyle olan bağlantıları, Osmanlıların atadığı kadı gibi yetkililerce Osmanlı yönergelerinin yürütümüne karşı direnmelerinde yardımcı olmuş olabilir. Memluk sultanları dört Sünni İslam mezhebinin hukukunu da destekleyerek, dolaylı yoldan şeriatın özerkliğini kabullenmişti. Osmanlı sultanıysa, tersine, yalnızca tek bir mezhebi, Hanefi mezhebini desteklemekle kalmayıp, kısa sürede geleneksel olarak din bilginlerinin alanına giren konuları yorumlamaya girişecekti.

Çağdığın'da Memluklara karşı belirgin bir bağlılığın var olduğunu öne sürmüyorum burada, tersine köy ihtiyarlarının ahlaki ve yönetsel özerklik konusunda tavır koyabilmelerine olanak veren bir kimlik anlayışının var olduğudur, öne sürdüğüm. 16. yüzyılda yerel tarihin başlıca iki kaynağı olan mahkeme tutanaklarında ve devlet sayımlarında betimlendiği gibi, Çağdığın benzeri olmayan, olağan-

dışı bir yerdi. Eğer İne ile Tanrıvirdi, Tanrıvirdi'nin babasının hanesinden ve köyünden gerçekten bilerek uzaklaştırıldıysa, onları boşanmalarından önceki aylarda başka bir köyde değil de Çağdığın'da yaşıyor bulmamız belki de rastlantı değil.

* * *

Mahkemenin ve daha geniş Ayntab toplumunun araya girmesi İne'yi ille de kazanan taraf yapmadı. Çok acıya katlandığı anlaşılıyor. Üstelik, adının cinsel saldırıya uğrama ve kara çalmaya karışmış olması, büyük olasılıkla başına bela olmayı sürdürerek, belki de olgunlaştıkça düzgün bir ikinci evlilik yapmasını daha güçleştirecekti. Bununla birlikte, İne baştan beri özlemle istediği bir konuda kazançlı çıkmış olabilir: İçine itelendiği çocuk evliliğinin savunulamaz ve katlanılamaz olduğunun kabul edilmesi.

Bu sonuçtan İne'nin kendisi ne ölçüde sorumluydu? Öteden beri öne sürdüğüm şu: İne gücünü, topluma sesini duyurma yetisinden alıyordu. Ama, durumunun bilinmesinde gerçekte kendisinin ne denli rolü olmuştu? Yukarıda ileri sürüldüğü üzere, her ne kadar mahkeme tutanağı, cinsel saldırıya uğrama suçlamasını, İne'nin açtığı bir dava biçiminde yazıya dökerken yargı kurallarının gereğini yerine getirdiyse de, ailevi gerginlikleri sancak mahkemesine götüren taraf çok sayıda bireyden herhangi biri olmuş olabilir. Öte yandan, çocuk bile olsa, zina suçlamasının toplumun dikkatini öyle ya da böyle çekeceğini pekâlâ anlamış olabilir. Bir başka deyişle, içine düştüğü çıkmazı çevreye duyuranın gerçekte İne'nin kendisi olması da olmayacak bir şey değil.

Ama İne'nin mahkemede sesini duyurma olanağı bulabilmesi, yalnızca kendi becerisinin sonucu değil, aynı zamanda bir ilişkiler ağı içinde yer almasının sonucuydu. İne, ancak birden çok toplum boyutunda yer aldığı sürece etkili olabilirdi. Mahkeme tutanağı onu sorunun odağına yerleştirse de, İne'nin dışında olaya karışan herkesin de bir hikâyesi var. Tutanak İne'yi yalnız erkeklerle ilişkisi bakımından betimliyor; ama her iki hane halkından kadınların dava tutanağında geçmemeleri, bu olayda başoyuncular olmadıkları anlamına gelmez. Üstelik, İne'nin toplum içindeki yeri aile ilişkileriyle sınırlı değil: İçinde bulunduğu

olası öksüz konumu, onu baba yokluğunda yerini dolduran toplumla bir ilişki içine oturtuyor.

Bireyin gücünü toplum içindeki yerinden aldığı, sıradan bir gözlem gibi görünebilir. Vurgulamak istediğim nokta, yargı sürecinin birey üzerinde toplumsal bütünün yalnızca bir ögesi olarak durduğudur. Yargı sürecinin işleyişinin dayandığı düşünce, ilişkilerden birinde bir kopma olursa, çok sayıda başka ilişkiyi tehlikeye atacağıdır. İne'nin davası, bir çocuğun olası kötüye kullanımı olayı olarak başlayabilir; ama hiçbir zaman tam olarak böyle tanımlanmaz. Bu toplumun her şeyin üzerinde tuttuğu kaygısı -ve anlaşmazlık çözücü düzeneklerinin amacı- toplum düzenini korumaktır. Birey güvende olduğu sürece toplum kendisini güvende görür; dolayısıyla, en küçüğün mutluluğu en büyüğün derdidir. Toplumu bu şekilde ele almanın doğal sonucu, anlaşmazlıkların çözümünün her yere "adalet" yaymasıdır. Bir başka deyişle, adaletin tekeli kimseye bırakılamaz; çünkü, tanımı gereği, birilerinin adaletten yoksun kalması anlamına gelecektir. Ayrıca, bu toplamda-sıfır oyunu, herkes için bir ölçüde eşitlik sağlamaya çalışır. Herkes için aynı adalet ilkesi, İne'nin davasında işler: Üvey baba, cinsel saldırı suçlamasında temize çıkar; ama İne, onun hanesinden uzaklaştırılır ve sonunda evlilik bağından kurtulur. İne'nin öyküsünün gösterdiği şudur: Bu 16. yüzyıl toplumunda güç denksizlikleri, kaçınılmaz olmakla birlikte, başıboş bırakılmamıştır. İne'nin gücü, toplumsal eşitliğini toplumdan isteyebilme yeteneğinden gelmektedir.

4

Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Sınıf ve Toplumsal Hiyerarşi

Adalet dağıtanın gözünün bağlı olması, modern dönem öncesi Osmanlı yargı dizgesinin gerçekleştirmek istediği bir amaç değildi. Yargının, bireyi soyut bir varlık olarak karşısına alması gerektiği düşüncesine hazır olmak, ancak 19. yüzyıl ortalarından sonradır; yoksa daha önce birey, irdelenmek üzere adalet denklemine yerleştirilen belirli bir toplumsal konum ve yurttaş nitelikleri bileşimiydi. Niteliklerin en önemlilerinden biri toplumsal cinsiyetti. Kadın ile erkek arasındaki sınır, özgür doğmuş Müslüman erkekler dışında davalı, davacı ve tanık kim varsa -yani Hıristiyanlar, Yahudiler, azatlılar, köleler, ergin olmayanlar ve kadınlar- kâtiplerin Ayntab Mahkemesi'nde kimlik saptarken kullandıkları tanımlayıcı sözlerde hemen kendini gösterir. Mahkemede "ötekiler" adı altında toplanan bu sınıfların, en kalabalığı ve bizim burada üzerine eğildiğimiz, kadınlardı. Bununla birlikte, kişinin toplumsal hiyerarşi içindeki yeri -yaftalanmadığı içindir ki- öyle hemen kolayca göze çarpmaz. Toplumsal cinsiyet rollerinin yargı dünyasında tanımlanış biçimleri üzerinde toplumsal sınıfın önemli etkisi vardı.

Bu bölüm, toplumsal cinsiyeti ve toplumsal sınıfı, mahkeme zemininde hak arama anlayışının ve hak arama süreçlerinin biçimlenişinde etkileşim içinde bulunan iki kimlik ögesi olarak görmektedir. Bölüm, Ayntab Mahkemesi'ndeki buyrukçu yargı kurallarıyla yargı uygulamaları arasında, birinden diğerine gidip gelir. Toplum ve hukuk kategorileri olarak, ne toplumsal cinsiyet, ne de toplumsal sınıf tek parçalı ve hatta değişmez değildi. Örneğin kadın sınıfı, kişinin sürmekte olduğu yaşam dönemine göre birbirinden küçük farklarla ayrılıyordu: Hane halkları içinde evli kadınlar mahkemede en etkin olan kesimdi. Ayrıca, her ne kadar toplumsal hiyerarşi, yargı kültürünün kaçınılamaz bir ögesi olsa da, sınıf sınırları değişkendi ve insanlar kendilerini ve başkalarını nereye oturtacakları konusunda kararsızdı. Kişinin toplum içinde nerede durduğunu bilmesi önemliydi; çünkü toplumsal sınıf, yargı sürecinin belirli yanları üzerinde doğrudan etkili oluyordu (varsıl, orta sınıf ve yoksullara kesilecek değişken ölçekli cezalar buna örnektir). Sınıfsal yargı anlayışı, ayrıcalıklı sınıflara daha çok ahlak duyarlığı ve ahlaki davranış yetisi de atfediyordu. Dolayısıyla bu varsayım, belirli suç türlerinde ayrımlaşmalı cezalara yol açıyordu.

Toplumsal cinsiyet ile toplumsal sınıf arasında birbirini tümleyici bir ilişki vardı, bunun nedeni bir ölçüde kadının kendini nasıl taşıdığının sınıfsal kimliğin birincil belirleyicisi olmasıydı. En göz önündeki ayrım, ayrıcalıklı sınıfların kadınlarının kendilerini göze çarpar biçimde, halka açık alanların dışında tutmalarıydı. 1545 yılından öldüğü 1574 yılına dek baş müftülük yapan Ebu Suud'a iletilmiş bir dizi soru, ne türlü kadın davranışının onun ayrıcalıklı tanımlanmasına yol açtığı konusunda insanların kararsız olduğunu akla getiriyor. Müftü, kadının seçkinliğinin göstergesinin, toplum içine çıkmaması olduğu ölçüsünü doğruladı. Ama Ebu Suud aynı zamanda, seçkin kadınların bir sözcük oyunuyla halka açık mahkeme alanından kaçınabilme olasılığını (Ayntab'da gerçekten olan buydu) gördü. Yargı dizgesine katılmaktan geri durmaları, baş müftünün deyimiyle, "hakların zayıflamasına" yol açardı. Bu durum, Osmanlı rejimi açısından gerçek bir gerilim kaynağıydı; neden derseniz, rejim hem bir yandan halkı yaygınlaşmakta olan mahkeme dizgesine sahip çıkmaya inandırma çabasındaydı, hem de kökleşmiş ayrım içeren toplumsal uygulamaları ırgalamak niyetinde değildi.

Bir başka deyişle, imparatorluğun merkezinde değişim geçiren yargı anlayışı ölçüleri, taşra ortamının değişik toplumsal cinsiyet ve toplumsal sınıf engebeleriyle etkileşim sürecindeydi. Dolayısıyla, bu bölümün hiçbir kesin bilgi, kesin "sonuç" ileri sürmemesine şaşmamalı. Öne sürdüğü, dalgalanmanın bir ölçüde esneklik getirdiğidir. Dıştan bakıldığında birbiriyle çelişkili yargı ölçütlerini akla getiren eylemleri için değişik bireylerin haklılıklarını savunmalarına olanak veren bir esneklik uygulanıyordu mahkemede. Bölümün son kesimi, toplumsal sınıf, ahlak ve onur konularına ilişkin yerel tartışmaları derinlemesine bir çerçeveye oturtmak amacıyla bazı davalara eğiliyor. Eksenini kadın erkek yan yanalığı sorununun oluşturduğu davalar, düzgün kadın davranışının nasıl olması gerektiği kilit sorusu karşısında, Ayntablılar arasında görüş birliği olmadığını anıştırıyor. Her ne kadar, 1541 yazı başında atanan kadı Hüsameddin Efendi, cinslerin yan yanalığına daha sıkı yargı denetimi getirdiyse de, yasadışılığa kayma olasılığı taşıyan davranışların mahkemede nasıl ele alındıkları konusunda dikkat çekici bir çeşitlilik vardı. Ama hep aynı kalan bir konu varsa, o da her bireyin mahkemede eyleminin ahlaka uygunluğunu savunma çabasıdır. Bunu yaparken, sıradan Ayntablılar, ahlaklı olma erdeminin seçkinlerin ayrıcalığında bulunduğu görüşüne meydan okuyorlardı.

Tutanağa Geçirmede Ayrım: Kimliği Tanımlayıcı Sözcük Kullanımı

Kâtiplerin mahkemede çeşitli bireylerin kimliğini tanımlarken az ya da çok bir dizi niteliği kayda geçirmedeki şaşmazlıkları, bir tür standart ya da "tüzel" bir kimliğin varlığını düşündürüyor. Bu kişi, özgür doğmuş Müslüman erkekti. Bütün ötekilerin kimlikleri bu standarda göre tanımlanıyordu. Yetişkin erkekler tutanakta yalnızca adlarıyla (baba adıyla birlikte, örneğin Osman bin Ali ya da Ali oğlu Osman) ve oturdukları yerin adıyla saptanıyordu. Oysa, tüm ötekiler bu standardın dışında ne gibi özellikleri varsa, ayrıca onlarla birlikte adlandırılıyorlardı: Cinsiyet, din, köle ya da azatlı oluş, göçer oymak bağlantısı ve davalı ile davacının yasa karşısında erginliğe erişip erişmediği, erişmemişse konumunun ne olduğu.

Kadınlar, mahkeme tutanaklarına göre "standart dışı" ya da "öteki" olarak belirlenenler içinde en büyük grubu oluşturuyordu. Mahkeme tutanaklarının kadınları saptayışı içine işlemiş, gereksiz bir yineleme vardı; neden derseniz, toplumsal cinsiyetleri baba adıyla birlikte "kızı" anlamında kullanılan *bint* sözcüğünden kendiliğinden anlaşılmasına karşın (örneğin, Fatma bint Ahmed ya da Ahmed kızı Fatma), ayrıca düzenli bir biçimde kadın sözcüğü yapıştırılıyordu. Mahkemenin kadınları etiketlemesi konusuna bir örnek: Gezinirken yiten ve bir mağarada bulunan eşeğini[1] geri almak için mahkemeye başvuran "Tura bint Musa adındaki kadının" (*Tura bint Musa nam hatun kişi*) kimlik belirlemesidir. Bu yineleme, mahkemenin ayrımları yaftalaştırma alışkanlığına ilişkin saptamayı güçlendiriyor. Görünen o ki, kadın kimliğini belirtirken baba adına bağlanan "kızı" sözcüğü yeterli değildi, bunun yerine erkek tüzel kişiliğinden temelde ayrı bir sınıf olarak kadınlık açıkça belirtilmeliydi.

Mahkeme protokolü tutanaklara geçirirken kadınları nasıl ayırıyorsa, Müslüman olmayanları, köleleri, azatlıları, göçerleri, çocukları ve kimi zaman köylüleri de "öteki" olarak ayırıyordu. Musa kızı Tura'nın, ayrıca Kürt olduğu da saptanmıştı. Görece uzun tanıtım yaftası, *-Ekrad taifesinden Tura bint Musa nam hatun kişi-* gerek göçer oymak kökenli oluşu, gerekse kadın oluşundan gelen iki katlı başkalığa işaret ediyordu. Yolda giderken rahatsız edildiği için mahkemeye başvuran bir oğlan çocuğunun kimliği "Uğur oğlu Ali namındaki genç" olarak saptanırken, yetişkin erkek olan saldırgan yalnızca "Mahmud oğlu Davud" olarak saptanmıştı. "Abdullah oğlu Mubarek adındaki siyah köle" bir kaçırma olayına alet olmakla suçlanarak mahkemeye çıkarıldığında, suç ortağı ve olayın beyni olan kişi yalnızca "Mehmed Fakih oğlu Hamza" olarak anılmıştı. Kaçak olduğu gerekçesiyle yakalanan "uzun boylu, siyah" bir başka kölenin tutanağa adı bile geçirilmemişti; çünkü, büyük olasılıkla mahkemenin nazarında kimliği doğrulanamamıştı (eski sahibince özgür bırakıldığını iddia ediyordu; ama yakalanışı sırasındaki karışıklıkta azatlık beratını yitirmişti).[2]

Müslüman olmayanlara gelince, Ayntablı Ermeni Hıristiyanlar mahkeme tutanaklarında genellikle "*dhimmi* Falanca" olarak geçiyor. "Korunan, gözetilen" anlamındaki *dhimmi*, Müslümanların yönettiği devletlerdeki Hıristiyanlar ve Yahu-

diler için kullanılan genel bir terimdi. 13 altın borç verdiği Ermeni kadınla birlikte, borç verdiğini tutanağa geçirtmek için mahkemeye gelen Müslüman erkeğin kimliği tutanağa yalnızca "Abdurrahman oğlu Ali" olarak geçirilirken kadın çifte tanıtım etiketiyle "kadın *dhimmi* İskender kızı Hemdi" olarak geçirilmişti.[3] Gerçekte 16. yüzyıl Ayntab'ında Ermeniler dışında Müslüman olmayan bulunmadığı için dinlerinin belirtildiği hemen hiç olmazdı; 1540-1541 yılı tutanaklarında yalnızca bir kez bir kişinin kimliği "Hıristiyan *(nasrani)* Falanca" olarak saptanmıştı.[4] Oysa, "Ermeni" terimi Ayntablıların yabancısı olduğu bir terim değildi: Ayntab'taki Ermeni topluluğu üyelerinin mahkemede topluca temsil edildikleri bir olayda, kendilerinden (*Arameniya taifesi*)[5] olarak söz ettiler ve 1543 tapu sayımında, Ayntab kentinde Ermeni çoğunluğun yaşadığı mahalle (*mahalle-i Armeniya*) olarak geçmişti.[6] 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarındaki tek Yahudi kişi, banker Sadullah oğlu Matuk, genelde *Yahudi* adıyla tanıtılıyordu.

Etnisite konusunda bir çift söz etmek gerekir; neden derseniz, Ayntab'ın her biri kendi dilini konuşan, günümüzde Türk, Arap ve Kürt olarak adlandıracağımız çok türden Müslüman nüfusu göz önüne alındığında, etnisitenin bir kimlik kategorisi olarak ön sırada karşımıza çıkması beklenir. Yine de, mahkemenin sınıflandırma hiyerarşisinde etnisite yalnızca, kent kültürünce sindirilememiş göçebe oymaklar için kullanılan kimlik etiketiydi, dolayısıyla modern dönem öncesi Ortadoğu'da etnisitenin hangi anlamı çağrıştırdığını yansıtıyor. Ayntab'da bu, Türkmenler, Kürtler ve ara sıra da Arapça konuşan Bedeviler anlamına geliyordu. Bir başka deyişle, kentte ya da köyde oturan hiçbir kişi resmi anlamda "Türk" ya da "Arap" etiketi almamakla birlikte, Türkmenlerin ya da Kürtlerin oymağa dayalı geçmişi çoğunlukla takma ad olarak, "küçük Türkmen" ya da "Kürt Falanca" biçiminde anımsanıyordu. Tersine, etnisite yerleşik olmayan kültürlerin ve "yerleşmemişliğin" göstergesiydi, dolayısıyla "yerleşmiş" kişilerin gözünde yerleşiklere özgü uygar olma niteliklerinden yoksunluğun göstergesiydi. Yerleşik olanın ve özellikle kentsel kültür kimliğinin bu öncelliği, kimi zaman mahkemenin uygulamalarında ortaya çıkmaktadır: Eğer kişi Ayntab'da oturuyorsa, tanıtıcı betimleri arasında, oturduğu yer anılmamak yoluyla, kentli Müslüman erkek, standart kimlik ölçüsü durumuna getiriliyordu.[7]

Ayntab Mahkemesi'nin toplumsal grupların kimliğini saptarken ve onları katmanlara yerleştirirken yaptığı kimlik sınıflandırması, yalnızca o yörenin ürettiği bir kolaylık değildi. Mahkemenin şeriat ve kanunlarda düzenlenen yargı kategorilerini de yansıtmasında şaşılacak bir yan yok. Örneğin, mahkemenin kimlik tanımlama uygulamasıyla ortaya koyduğu toplum hiyerarşisi, mahkemede tanıklık edebilecekler hiyerarşisiyle koşutluk içindeydi. Mahkemede tanıklık etmek, gerek mahkemenin yapılanışında, gerekse tanıklığa dayanan yargı süreçlerinde temel nitelikteydi. Tanıklık ayrıca, bireyin o yöresel yurttaş toplumunun üyesi olduğuna ilişkin önemli bir göstergeydi. Tanıkların mahkemede yerine getirdiği işlev iki düzeyliydi: Görgü tanıklığı ve dava tanıklığı. Birincisi, belirli bir davacı ya da davalının açıklamalarını doğrulayarak ya da destekleyici kanıtlar ortaya koyarak arka çıkar biçimde konuşan tanıkların ifade vermeleriydi. Dava tanıklığıysa, bunun tersine yargı uygulamasının bütününün yasallığı konusunda yapılan tanıklıktı. Belirli bir davanın dava tanıkları *-şuhud ul-hal-* genellikle üç dört toplum üyesinden oluşuyordu. Bu kişilerin adları, o dava tutanağının sonuna şaşmaz biçimde yazılıyordu. 3. bölümde gördüğümüz gibi, tanıklık yörenin yargılama yönteminin ayrılmaz bir yapı ögesi olarak değerlendirilebilir.

Yalnızca yetişkin bir Müslüman erkek dava tanığı işlevini yerine getirebilirdi. Bu sınırları daraltılmış elverişlilik koşulları, mahkemenin sınıflandırmasındaki "standart" kimliğin, hukuk dizgesinin resmi yapısına komşuluğu sonucunu doğuruyordu. "Öteki" olarak betimlenen kişiler dava tanıkları olamazlardı. Görgü tanıklığı yapabilirlerdi; ama, ancak yasa önünde kişilik haklarına sahip oldukları sürece: Böylece, köleler, ergin olmayan gençler mahkemede yalnızca kendi adlarına konuşabilirlerdi.[8] Yetişkin kadınların ve Müslüman olmayanların görgü tanıklığı yapmaları genellikle, eldeki tek güvenilir tanıklığın onlarınki olması durumuyla sınırlıydı. Gerçekten, 1540-1541 yılı Ayntab tutanaklarında, kadınlar yalnız dört olayda tanıklık görevi üstlendiler. Bir başka deyişle, olabilecek her durumda, Müslüman erkeğin tanıklığına öncelik tanınıyordu, hatta davayı açanın kadın olduğu durumlarda bile. Tümüyle kadınlardan oluşan ortamlarda geçen olaylar dışında, iki kadının tanıklığı bir erkeğinkine denk sayılıyordu (3. bölümde betimlenen Ayşe'nin cinsel saldırı suçlamasında olduğu gibi).

Cinsel suçlarda dört tanık bulunması koşulu, Ayşe'nin davasında üç erkek ve iki kadın tanıkla yerine getirilmişti. Kadınların tanıklık etmesine konan bu kısıtlamaların bir sonucu, bu bölümün sonuna doğru göreceğimiz üzere, kimi zaman olağanüstü önlemler almak zorunda kalmalarıydı, şayet mahkeme tutanağına ifadelerini geçirtmek istiyorlarsa.

Mahkemede kullanılan kimlik sınıflandırmasının buyrukçu hukukun kurallarıyla örtüştüğü bir başka alan da, çeşitli suçlar için şeriatın koyduğu ceza düzenlemesiydi. Örneğin, yaralama ya da adam öldürmenin diyeti konusunda, bir kadın ya da köleyi yaralama bir erkeği yaralamaya göre daha hafif cezalandırılıyordu. Adam öldürme ya da kasıtlı yaralama nedeniyle diyete karar verilirse, şeriat, kadın için ödenecek miktarın erkeğinkinin yarısı kadar olmasını buyuruyordu.[9] Kadının buradaki konumu, tanıklık etmesindeki konumuyla koşutluk gösteriyordu, tıpkı miras paylaşımında mal mülkten kız çocukların, erkek çocuklara düşenin yarısını aldığı, dul kalan kadınların dul kalan erkeklere düşenin yarısını aldığı gibi. Kasıtlı olarak çocuk düşürmeye neden olma durumunda, dişi dölüt için ödenecek diyet erkek dölüt için ödeneceğin onda biriydi, köle dölüt için ödenecek diyet erkek dölütünkinin yirmide biriydi.[10] Başka türlü söylemek gerekirse, kişi değerinin bu kültür tartısına vurulmuş hesabında, özgür doğmuş erkekler daha değerliydi. Buradaki üstü kapalı gerekçe, erkeğin iktisadi etkinlikte oynadığı varsayılan ve oynaması beklenen üretken rol ile yargı karşısında ailenin geçiminden erkeğin sorumlu olmasıydı. İlginçtir ki, Hanefi hukuku (ama dört mezhep içinde *yalnızca* Hanefi hukuku) yaralama ve adam öldürmede, dhimmi erkekleri Müslüman erkeklerle eşit tutuyordu.[11] Bu genel olarak özgür erkeğin çalışmasının ve kazanma yeteneğinin iktisadi değeri ile modern dönem öncesi devletlerin iktisadiyatına dhimmilerin önemli katkısı konusunda yapılmış bir açımlamaydı.

"Ötekiler"i farklı bir şekilde değerlendiren benzer bir tavra kanunda da rastlanmaktadır; padişah kanunnamelerinde daha düşük cezalara çarptırılıyorlardı. Örneğin, cinsel suç alanında (karı ya da kocanın evlilik dışında gönüllü cinsel ilişkisi ve bekâr kadın ile erkek ilişkisi) ve kişiye karşı işlenmiş suçlarda, Müslüman olmayanlar ve köleler Müslümanlara konan cezanın yalnızca yarısını öderlerdi.[12]

(Suç işleme durumunda kadınların sorumluluğu sorunu öyle dolaysız bir biçimde ve kolayca anlaşılan bir sorun değil; çünkü toplumsal sınıf sorunuyla yakından bağlantılı, dolayısıyla bu bölümün bundan sonraki kesiminde ele alınacak.) Kanunun bu tavrının arkasındaki gerekçe, büyük olasılıkla şeriatta yazılı toplumsal tavırlardan kaynaklanıyordu.[13] Yazdığı hukuk el kitabı 16. yüzyıl Osmanlıları arasında yaygın ilgi gören, 12. yüzyıl Hanefi hukuk bilgini Al-Merginânî, evlilik dışı cinsel ilişki suçlarına şeriatın verdiği cezalar arasındaki eşitsizlikleri, kişinin toplumdaki konumu ne denli yüksekse, toplumun kurallarını çiğnemesinin sonuçlarının da o denli tehlikeli olacağı gerekçesine dayandırıyordu. Kölenin daha az cezaya çarptırılmasının nedenini açıklarken şöyle diyordu: "Kölelik, yaşamın nimetlerinden yalnızca yarısının paylaşılmasına olanak verdiği için, cezaların da yarın oranında çekilmesi sonucunu doğurur; çünkü suçun büyüklüğü, suç işlerken tadı çıkarılan nimetin büyüklüğü ile orantılı olarak artar."[14]

Sözün kısası, Ayntab Mahkemesi'nde geçerli kimlik sınıflandırması, şeriat yasasında ve padişah kanunnamesinde ortaya konan, kişiye değer biçme hiyerarşisini yansıtıyordu. Ama, mahkemenin insanları etiketlemede kullandığı bu ayrıma dayalı dil orada gerçekte olan bitenin tümünü anlatmıyor. Bu dil her ne kadar mahkemenin orada anlatılanların tanığı olmak gibi yapısal özellikleriyle koşutluk taşıyorsa da, etiketlemenin mahkemeye işi düşenlerin toplumsal konumuyla ilişkisi daha karmaşık. Mahkemenin etiketleme uygulamalarından, mahkemeyi kimlerin sık kullandığı kestirilebiliyor bir yere kadar: Kentliler mahkemede, köylülere ve göçerlere göre daha sık boy gösteriyorlardı, erkekler kadınlardan daha çok görülüyordu, köleler ender, Ermeni köylülerse mahkemede hiç görünmezlerdi. Ama mahkemenin kimlik sınıflandırması bunun dışında bir olgudan haber vermiyor: Mahkemede kadınların (mülkiyet hakları ve namus konuları gibi) bazı konularda seslerini niçin erkekler denli yükseltebildiklerini; Ayntablı seçkinlerin birçok konuda mahkemeyi niçin kullanmadıklarını; mahkemenin niçin sıradan halka daha açıkmış gibi göründüğünü ya da köyün birinden bir köylünün mahkemeye neden komşu köylü birinden daha kolay erişebildiğini açıklamıyor. Bir başka deyişle, Ayntab Mahkemesi, her başka yöre mahkemesi gibi, belirli bir dizi tarihsel, coğrafi, toplumsal ve siyasal koşullar içinde

çalışıyordu; bu özel koşullar, gerçek kullanım örüntülerini yasalardaki kategorilerden kestirebilmenin derecesini etkiledi.

Kadının Yaşı

Kadını erkekten cinsiyetine göre etiketleyerek ayırt etmekteki şaşmazlığıyla mahkeme tutanağı, 16. yüzyıl Ayntab'ını çözümlemek için toplumsal cinsiyetin uygun bir kategori olduğunun işaretini veriyor.[15] Gerçekten tutanaklar, erkek ve kadının izlediği stratejiler arasındaki ayrımları izlememize olanak sağlamak yanında, bu stratejileri gerektiren -aile ve toplum içinde her iki cins üzerinde etkili- özel kısıtlamaları izlememize de olanak verir. Yine de, son yirmi otuz yıldaki feminist araştırmaların bize öğrettiği gibi, salt toplumsal cinsiyet kategorisini çözümlerken, kesiştiği ırk, toplumsal sınıf, cinsel yönelim ve kölelik gibi çarpanlarına ayırarak sorgulamalıyız; Ayntab açısından din ve -kentli, köylü ya da göçer gibi- "yerleşime bağlı yaşam biçimi" de ayrıca ilintili kategoriler oluşturuyor. Gerçekten de, Ayntab mahkeme tutanakları bir yandan kadınlığı ve erkekliği toplumsal kimliğin belirleyicisi olarak açıkça sınıflara ayırırıyor; bir yandan da dolaylı olarak, "kadın" ya da "erkeğe" mahkemede farklı soyut kategoriler gibi bakmanın, yargı metinlerine geçen diğer toplumsal ayrımları karanlıkta bıraktığını düşündürüyor. Gördüğümüz gibi, toplumsal cinsiyet mahkemede kullanılan ayrımlar sözlüğündeki ögelerden yalnız biri.

Dahası, mahkeme, toplumsal cinsiyetin temsiline ayrıntı verir biçimde yaklaşıyordu. Duruşma tutanakları kaleme alınırken, kadı ile kâtip hiçbir zaman "kadın" gibi soyut ve her şeyi içeren bir kavram kullanmazlardı, bunun yerine kadınları yaşamlarının hangi evresinde bulunduklarına göre etiketlendirirlerdi. Tutanaklarda böyle üç yaşam evresi etiketi bulunuyor: Çocuk ya da bekâr, yeni yetme anlamında *kız*; yeni evli genç kadın için kullanılan *gelin*; evli kadın ya da eskiden evli olup boşanmış kadın için kullanılan *avret* ya da *hatun*. Benzer biçimde, mahkemenin hemen hiçbir zaman "erkek" gibi genel bir kavrama gereksinim duyduğu olmazdı. Yetişkinlik, erkeğe bir etiket gerektirmiyordu; çünkü zaten standart kimliğin kapsamına giriyordu. Ama, mahkemede erkekler için iki başka yaşam evresi etiketi kullanılıyordu: Bunlardan *oğlan,* çocuk ve evli olmayan

yeni yetme için kullanılıyordu; *pir-i fani* ise yaşlılar için.[16] Bu sözcük çeşitliliği, toplumsal cinsiyete bağlı kimliğin kişinin yaşamı boyunca -her evre değişik, kurallaşmış davranış biçimleriyle ilişkilendirildiği için- dönüşüme uğradığını düşündürüyor.[17] Bu nedenle, kadın ya da erkek, toplumsal cinsiyet kimliği ne tek başına soyut bir bütündü, ne de durağandı.

Kadın ve erkeğin yaşam evreleri için kullanılan sözcüklerde koşutluğun bozulduğu noktalar, toplumsal cinsiyete bağlı kimliği belirleyen toplum koşullarının bazıları konusunda bizi uyandırabilir. Örneğin, resmi hukuk bilgisinde bulunmayan bir kategori olmakla birlikte, halk arasında kullanımıyla öne çıkan *gelin* sözcüğünü ele alalım. Erkekler için, "yeni damat"ı açıkça belirleyen, koşut anlamlı bir sözcük yok. Bu ayrımın açıklaması, evlilikle birlikte yeni gelinin, kocasının ana babasının hane halkı arasına önemsiz bir eklenti olarak katılmak üzere geleneksel yer değiştirmesinde yatmaktadır. Oğlanın ana babasının hanesine taşınarak evliliğe adım atmak üzere bu mekânsal geçişi yapan genç koca değil, genellikle kızdı (gelmek sözcüğünden türetilmiş *gelin* sözcüğü ile evlenmek anlamındaki *gelin gelmek* deyiminin anlattığı gibi). Sözcük, genç kızın, kocasının ailesine katılmakta olmasının ötesinde henüz bir kimliği olmadığını vurguluyordu.[18] Çevresinde "yeni" olan kocası değil kendisiydi.

Buna karşı, yetişkin kadın, *-avret* ya da *hatun-* kimliğini, çocuklarının doğumuyla birlikte kendi evini kurarak kazanıyordu. Doğum genellikle ayrı bir eve çıkmayı da yanında getiriyordu. Gündelik yaşamda kullanılan *evli* sözcüğünün anlamının "evi olan kişi" olması, tam yetişkin olmanın temel koşulunun konut sahibi olmaktan geçtiğini düşündürüyor.[19] Hane sahibi olma ile çocuk sahibi olmanın aynı noktada kesişmesi, kişiliğin toplumca kabul görmesinde ana baba olmayı önemli sayan yaygın görüşü yansıtıyor. Evlilik bağı, cinsel etkinliği yasallaştırması bakımından büyük bir toplumsal önem taşıyordu; ama yeni evli çift, henüz başlangıç evresinde bir hane halkı olarak, kendi kimliğinden yoksundu. Erkek ve kadını toplumsal bakımdan olgun yetişkinler durumuna dönüştüren evliliğin kendisinden çok, çocuk sahibi olma ve çocuk yetiştirmeydi. Ancak, yetişkinliğe ilişkin bu iletide, evli kadın için -yeni gelin ve yetişkin kadın olmak üzere- iki etiket bulunmasının akla getirdiği bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği var-

dı. Değişen toplumsal konumuyla yeni bir hanenin başlangıcına damgasını vuran, evli çiftten dişi olanı, yani çocuk doğuranıydı. Buna koşut olarak, çocuk doğurması -*gelin* konumundan *avret* konumuna geçmesi- için baskı gören de kadındı. Dolayısıyla, yaşam çevriminin yeni gelinlik evresi, en iyi koşulda kısaydı; buna bağlı olarak, kadının çokça *avret* olarak anıldığı mahkeme tutanaklarında ve çağdaş fetvalarda az karşılaşılan bir kategoriydi.

Bu tanımlar kaçınılmaz olarak çocuksuzluk sorununu gündeme getiriyor. Kuramsal açıdan, karının uzun süre çocuk doğuramaması, kocanın bir başka karı ya da cariye almasına gerekçe olurdu (cariyelerin çocukları, Roma hukukunun tersine, İslam hukukunda özgür doğmuş sayılıyordu). Bir başka deyişle, (dölleme yeteneği olan) bir Müslüman erkek çocuksuz kalmamalıydı; bu da iki cins arasında bir başka eşitsizlik. Ama Ayntab tutanakları çokeşlilik geleneğinin kanıtlarını ele vermiyor; gerçi, cariye olarak sayılabilecek köle kadın tutan bazı adamlar vardı. Bu yönüyle tutanaklar, erken modern dönem Osmanlı Anadolu'sunda çokeşliliğin yaygın olmadığı konusunda başka araştırmaların sağladığı kanıtlara katkıda bulunuyor. (Gerçekten, Kınalızade Ali'nin ahlak konusunda 1564 tarihli etkileyici bir incelemesi *Ahlâk-ı Alâî*, çokeşliliğe, "nasıl ki tek bir ruh iki bedende birden bulunamazsa, bir erkek de iki eve bölünemez" gerekçesiyle karşı çıktı.)[20] Bunun yerine, mülk paylaşımının ayrıntılarını saptayan birkaç Ayntab tutanağında küçük ailelerin ve hatta çocuksuz ailenin kanıtı var: Kimi zaman ölen kişi mirasçı olarak geride yalnız bir iki kız ya da oğlan bırakıyordu; adamın kısırlığı ya da çocuklarının zamansız ölmesi nedeniyle hiç mirasçı bırakmadığı bile olurdu.[21] Örneğin, Ayntab Kalesi'nin eski muhafızı Yusuf oğlu Hüseyin Ağa'nın büyük mülkünün varisleri, anası, karısı, bacısı ve tanınmış bir kumaş tüccarı olan erkek kardeşi Ali Çelebi'den oluşuyordu; çocuğu yoktu.[22]

Ancak, çocuksuzluk çocuk doğurmamış kadınların kadın hane halkı konumundan yoksun kaldığı anlamına gelmiyordu. Çocukların, ana baba tarafından akrabaları dışında, resmi bir kurala bağlı olmaksızın, evlat edinilmesine izin veren esnek bir aile kavramı, çocuğu olmayan kadınların kimliklerine analığı eklemelerine olanak veriyordu. Her ne kadar yasa, baba olma olasılığını güvenceye alan seçenekler sunuyorduysa da, toplumsal uygulama, çocuksuz kadınlara sağ-

lanan kolaylığın aynıydı. Evlat edinme yoluyla ana olmaya güçlü bir onay sağlayan Hz. Muhammed'in en sevdiği, çocuksuz karısı Ayşe idi: Peygamber'in diğer karıları arasında bir tek kendisinin *kunya*'sı (onursal analık nitelemesi) bulunmadığından yakınması üzerine, Hz. Muhammed ona yeğeninin adıyla Umm 'Abd Allah, "Abd Allah'ın anası" *kunya*'sını verdi.[23] Belki de, 2. bölümde karşılaştığımız İl Hatun'un, kendisini dine adamak üzere Kudüs'e giderken geride bıraktığı küçük kızı, çocuksuz bir çiftin ana baba olmasını sağlamıştı. Benzer biçimde, ailede kölelerin ve başka katılanların varlığı, hane halkının ailenin doğal çocuklarından başka bakmakla yükümlü olduğu kişilerden meydana gelmesine olanak veriyordu. Örneğin, Alaüddevle Camii'ne bırakılan kız bebek, kendisini bulan ve mahkemede çocuğun bakımını üstlenmeye söz veren, Hacı İbrahim oğlu Mehmed adında birince evlat edinilmişti.[24] Bir başka davada, Cuma kızı Fatma adında bir kadın, mahkemede Ali kızı Kamer'in *besleme*'si olduğunu, onu kendi hane halkıyla bir arada büyüttüğünü tutanağa geçirtti.[25] Belki, camide bulunan terkedilmiş bebek de Kamer'in yaptığı işi yapacaktı. Hane halkı başlarının, -gerek erkek, gerekse kadın- bakmakla yükümlü olduklarının düzgün evlilikler yapmalarını sağlama sorumluluğu, aslında yükümlülüğü vardı; buna karşılık, hane halkına bağlananlar ya doğrudan hizmet etmeyi sürdürecek ya da bir tür yanaşmalık ilişkisiyle bağlı kalacaklardı.

Ayntab mahkeme tutanaklarında gözetilen, yeni evli kadın ile olgun evli kadın yaşam evreleri arasındaki ayrım, ne ilginçtir ki şeriatın kadın olgunlaşmasına ilişkin tanımları arasında bulunmamaktadır. Bir başka deyişle, toplumca kullanılan deyimler, yargının kategorilerini değişikliğe uğratabilir, geliştirebilirdi. Hanefi hukukunda (Osmanlı Devleti'nin izlediği ama kullarının tümünce izlenmeyen İslam hukuku) gerek erkek, gerekse kadında, fiziksel olgunlaşma göstergeleri gözlenebilir duruma gelince geleneksel olarak, *buluğ* çağına ermiş -yasa önünde erginliğe erişmiş- sayılırdı; bu göstergelerin yokluğunda gerek kadın, gerekse erkek yasal açıdan on beş yaşında olgunlaşmış sayılırdı. Ancak böyle bir belirsizlik durumunda, bazı 16. yüzyıl Osmanlı şeriat yorumlarına göre, erginlik yaşı kadın için on yedi, erkek için on sekiz yaş kabul edilmişti. En azından, 1537 yılından başlayarak hükümdar ile kulunu ayırmaksızın dinsel

hukuk konusunda imparatorluğun baş yorumcusu, neredeyse otuz yıl baş müftülük yapmış, ünlü hukuk bilgini Ebu Suud'un görüşü böyleydi.[26] Ebu Suud'un daha uzun çocukluk süresini benimsemesinin, halk arasındaki geleneksel uygulamayı mı gösterdiğini, yoksa erginlik yaşını bilerek yükseltme çabası mı olduğunu söylemek zor.

Ama yalnızca erginlik yaşına gelmiş olmak, yargı karşısında tam bir oyuncu olmak için yeterli değildi, yani sözleşmelere taraf olmak ya da ceza yeterliğine sahip olmak anlamına gelmiyordu. Kişi toplumsal sorumluluk ürünü kararlar vermek yeterliğini sergilemeliydi.[27] Yeterlik kavramının karşılığı *akıl* (Arapçada *aql*) idi; hukuk yazışmalarında, "ahlaki sağduyu" ya da "toplumsal yargı gücü" anlamını taşıyordu. *Akıl* bunamış insanda bulunmayandı; bu da onu yasa önünde cezaya yeterli olmaktan çıkarıyordu. 1618 tarihli Kayseri mahkeme tutanaklarında geçen bir davadan anlaşılan o ki, yasal erginliğe erişmiş olmak ve sağgörülü yargılarda bulunmak becerisini sergilemek, hukuksal yeterlik tanımında iç içe geçmişti: Çocukluğunda düzenlenmiş evlilik anlaşmasını reddeden (Hanefi hukukunda, bu tür reddetme hakkı kız erginliğe erişince doğuyordu) Mustafa Paşa kızı Ayşe mahkemede gerek yasal, gerekse toplumsal bakımdan ergin (*baliğa ve akila*) olduğunu ileri sürdü ve amcası Mahmud'un yaptığı anlaşmayı sona erdirmek istedi. [28]

Ancak, ergenlik yaşını aşmış, sağgörülü gence hukuk kitabında yasal yeterlik tanınsa bile, Ayntab toplumunda ve başka yerlerdeki uygulama, -evli ve hane halkı sahibi olan kadın dışında- kadına erginlik etiketini tam teslime razı olmamış görünüyor. Erginliği hane halkı sahibi olmakla eşit tutmaktaki bu direniş, Ayntab Mahkemesi'nden yararlanan kadınların büyük çoğunluğunun *avret* ya da *hatun* -yani ergin yetişkinler- olarak saptanmış olmasında kendini gösteriyor. Ana baba olmak -ya da bunun işlevsel dengi olarak, bakmakla yükümlü olduğu kimsesi bulunmak- toplumsal sorumluluk merdiveninde bir basamak yukarı çıkabilmek için gerekliydi. Bu da, olağan durumda, kişinin bakmakla yükümlü olduğu kişileri sağlayarak kendi aile birimini yaratmasını gerektiriyordu. Bir başka deyişle, bir hane halkına sahip olmak, kadına sağgörülü "hal ve gidiş" için gerekli fiziksel ve ahlaki ağırlık merkezi kazandırıyordu.

Ergin olmayanların yasal yeterliğine konan sınırlama ve ergin olup evlenmemiş kadın üzerinde erkek koruyucusunun egemenliği göz önüne alındığında, mahkemedeki kadın oyuncuların çoğunluğunun evli ya da dul olması doğal görünebilir. Yine de, Osmanlı hukuk uygulamasında yetişkin kadına tüzel kişilik tanınması üzerinde durmak gerekir; neden derseniz, evli kadınların kamusal mahkeme alanında seslerini duyurmalarına razı olmak, 16. yüzyılın tanışık olduğu yaygın bir kültür düşüncesi olmaktan uzaktı. Örneğin, erken modern dönem Avrupa'sında evlenmek, kadını yasal haklarından ve mahkemeye erişimden alıkoymak için bir nedendi.[29] Kadına kamusal yargı alanının kapatılmasının ve kocasının yasal denetimine bağlanmasının yürürlükteki gerekçesi, karının kocasına boyun eğmesinin gerekliliğiydi. Öte yandan, dul ve bekâr ergin kadın (erginlik yaşı on sekiz dolayındaydı) mahkeme önüne çıkma hakkına sahipti. Çoğu yerde, evli kadın mal mülk alıp satamaz, anlaşmalara taraf olamaz ya da birine karşı dava açamazdı; kimi yerlerdeyse, kadının evlenirken yanında getirdiği mal mülk, ne varsa kocasının olurdu. Dönemin İngiliz göreneksel hukukunda - ki ileride Amerikan kolonilerinin hukuk kültürünü oluşturacaktı- kadının kimliğini kocasının kimliğinde eriten koca koruması kuralları, evli kadına yargı önünde kişi konumu tanımıyordu.[30] Göreneksel hukukun bu yanına William Blackstone'nun getirdiği açıklamaya göre, "Kadının kendisi ya da hukuksal varlığı evlilikle birlikte ortadan kalkar ya da en azından... kocasınınkiyle birleşir: Her şeyi kocasının kanadı, koruması, sığınağı altında yapar;... yasamızda... onun bu durumuna kocasının koruması altında olma denir."[31]

Yine de, değişik Avrupa toplumlarını konu edinen araştırmalar, evli kadınların mahkemeye çıkmaları yasağını delmenin yolları olduğunu göstermiştir. Birçok Avrupa kent yasası, mülke ve paraya ilişkin işlemlerde evli kadınların kendilerini yargı önünde bekâr göstermelerine izin verirken, kimi mahkemeler, eğer kadının yargı yetersizliği ilgilinin zarar ziyanına yol açacaksa, yasaları görmezden geliyordu.[32] Hane halkı başının katıksız haklarını vurgulayan Roma hukukunun canlandırılmasıyla, kadınlara konan kısıtlamaların sıkılaştırılmasına karşın, kadınlara yargı yolu tümüyle kapanmamıştı. Örneğin İngiltere'de, kararlarını kurallar ve göreneğin sıkı sıkıya yorumu yerine vicdan ve mantık ilkelerine

dayandıran *Court of Requests* (yargıtay) kadınların kocalarına karşı dava açabilmelerine bile olanak veriyordu.[33] Ama Osmanlı rejimi, 19. yüzyıla gelinceye dek, sonsuz sayıda yöresel gelenek uygulamasını İslam yasası ve padişah yasasıyla karşılayan, tekörnek bir yargı dizgesi ortaya koydu.[34] Bunun sonucunda, toplumun gereksinimleri ile onayını dinden ya da padişahtan almış buyurgan kuralları uzlaştırmak, Ayntab'ınki gibi yöre mahkemelerinin kısıtları içinde gerçekleştirilmek zorundaydı. Öyleyse, 16. yüzyılda kadınların bu mahkeme dizgesine erişim "hakkından" ne ölçüde söz edebiliriz?

Evli kadınların kocalarının denetiminde olduğu görüşü, erken modern dönem Ortadoğu toplumlarının Avrupa'daki benzerleriyle paylaştığı bir görüştü. Bu görüş, o dönem hukuk kültürüne kök salmıştır; bu hukuk kültüründe, kocanın karısı üzerinde denetimi evlilik sözleşmesiyle kesinlik kazanmış sayılıyordu. Evlilik bağının getirdiği haklar ve görevler denklemi kocaya, karısından itaat bekleme ve ona cinsel erişim hakkını ortaya koyuyor, bunun karşılığında kadın, hane halkına kendi kaynaklarından hiçbir harcama zorunluluğu olmaksızın, geçiminin sağlanması ve çocuk sahibi olma hakkını elde etmiş oluyordu.[35] Ama kocanın egemenliğinin sınırları vardı. Erkek karısının bedeni ve hane halkı konutu dışında dolaşması üzerinde denetim kurabiliyordu. Ama, hiç değilse kuramsal bakımdan, kocalar evli kadınlara yasalarca tanınmış hak ve taleplere el koyamıyorlardı. Bunlar arasında en önemlisi mülkiyet haklarıydı: Kuran'da kadınlara düştüğü buyurulan miras hakları, evlilik sözleşmesinde belirtilen başlık, mihir ve evin geçiminin sağlanması. Ayrıca, Ebu Suud'un fetvalarında ayrıntılarıyla açıkladığı bazı kişisel kadın hakları arasında kadının düzenli aralıklarla ana babasını görme hakkı, rızası olmadan doğduğu yöreden çok uzaklara taşınmama, din bilgisi alma ve Mekke'ye hacca gitme hakları bulunuyordu.[36]

Kadının "yargıya gitme" hakkına gelince, Ebu Suud verdiği önemli bir fetvayla kocanın, karısını mahkemede kendi adına bulunmaktan ya da kendi yerine bir vekil atamaktan alıkoyamayacağını açıkladı. Müftü, bu mahkemeye erişim hakkının, yargı sürecinin de dürüstlüğü bakımından gerekli olduğunu belirtti. Koca, karısının mahkemeye erişim hakkına karışamazdı; çünkü Ebu Suud'un sözleriyle, "Hakların zayıflatılmasına olanak verilmemeli. Eğer mahkemeye ken-

disi gelmezse, şeriat yetkilileri birinin atanmasını buyurarak yerine bir vekil bulmalılar."[37] Bir başka deyişle, yasanın zayıflatılmasına, kendilerine tanınmış bir yasal haktan kadınların yoksun bırakılması tehlikesini içeriyordu. Ebu Suud'un feminist olmadığı ortada; tersine, onun yargılama yöntemine sıkı sıkıya uyulması üzerinde durmasının nedeni 16. yüzyıl ortalarında hukuksal düzene gittikçe artan vurgudandı.

Ancak uygulamada, mahkemeye erişim hakkı da içinde olmak üzere bu kadın hakları sorununa karşı değişik tavırlar vardı. Kişinin tavrını belirlemede can alıcı bir etken, toplumsal hiyerarşideki yeriydi. 16. yüzyılın kural koyucu hukuksal söylemleri yanı sıra Ayntab Mahkemesi'ndeki canlı uygulama, seçkin olmanın evli kadınları Avrupa'da geçerli koca koruması kurallarına daha yaklaştırdığını anıştırıyor. Buna karşılık, seçkin olmayan kadın mahkemeden daha özgürce yararlanıyor ve hukuku kendi çıkarına kullanmada daha büyük esneklik sergiliyordu. Gerçekten, yukarıda anılan fetvada, kocanın kadının mahkemeye çıkmasını, hatta vekil tutmasını önlemesine neden olduğu anlaşılan, yüksek sınıftan kadının peçeli ve eve kapatılmış konumuydu; sözcüğün tam anlamıyla kapatılmışlığıydı.

Toplumsal Sınıf ve Kadının "Hal ve Gidişi"

Erken modern dönemin Ortadoğu'sunda, toplumsal sınıfa ilişkin kültürel varsayımların hukuk ve yargıya yansımasından doğal bir şey olamazdı. Bunun nedeni bir ölçüde, hukuk söyleminin kendisinin daha geniş kültürün bir ürünü olması; bir ölçüde de söyleme biçim verenlerin, yargıçlık yapanların kendilerini seçkinler sınıfından saymalarıydı. İslam toplum düşüncesindeki en derin bölünmelerden biri *hassa* ile *amme,* seçkinler ile halk, ayrıcalıklılar ile halk yığınları arasındaki bölünmeydi. İslam yazını toplumsal hiyerarşiler ve değişik sınıfların niteliklerine ilişkin yapıtlarla dolup taşmaktadır. Louise Marlow, İslam'ın oluşum yıllarındaki eşitlikçi dalganın çok geçmeden, İslam adına Bizans'tan ve İranlı Sasanilerden bunca hızla ele geçirilen topraklarda soyluluk ve hiyerarşi eğilimlerinin etkisi altında kaldığını gösterdi.[38] Marlow'un ortaya koyduğu gibi, İslamileştirilmiş bir hiyerarşi düzeninin geliştirilmesinde din bilginlerinin rolü büyük rolü oldu.[39]

Erken dönemin İslama özgü hiyerarşi görüşleri arasında özellikle güçlü iki anlayış, yüzyıllarla birlikte aşınmaya uğradı: Bunlardan biri soylulukla inançta yücelişin eşitliği, diğeri ise Arapların üstünlüğü anlayışıydı. Ayrıcalıklı sınıflar kapsamına askeri sınıfı, yöneticileri, tüccarları, varlıklıları kabul eden seçkinlik tanımlarıyla inançta yücelmiş olma niteliği gerilerde kaldı. Oysa, inançta yücelişin onurlandırılması ortadan kalkmadı: Din adamlarına gösterilen saygıyla, ermiş erkek ve kadınların ardından gidenlerin kalabalığıyla ve Mekke'yi ziyaret eden hacıların elde ettiği konumla sürüp gitti. Arap üstünlüğü düşüncesine gelince, Müslümanlığın ilk yüzyıllarında Müslümanlığa geçenlerin direnişiyle karşılaştı; en başta da, etnik temele dayalı hiyerarşiye kafa tutmak amacıyla İslam geleneğinin eşitlikçi ögelerinden yararlanan İranlı ve İç Asyalılarca sorgulandı. İnançta yüceliş ile Araplık kaynaşmasını sağlayan, Hz. Muhammed'in soyundan gelenlerin onurlandırılmasıydı, ki böyle kişiler tek tek *seyyid,* topluca *eşraf* adıyla tanınıyordu. Bu seçkin küme özel ayrıcalıklara sahipti ve çoğu kentte, kasabada belirgin bir sınıf oluşturuyordu. Ancak, zamanla eşraf bile sayılarının çoğalması ve çeşitli kültürlerden Müslümanları da içine almasıyla Arap kimliğini hemen hemen yitirdi.[40]

Ayrıcalıklı sınıfların yapısı zaman içinde gittikçe daha karmaşıklaştıkça ve kozmopolitleştikçe, İslam uygarlığının yüksek kent kültürüyle eğitilmiş olmak seçkin sınıfına girmenin olmazsa olmaz koşulu durumuna geldi. Soyluluktan beklenen saygınlık ve eli açıklık, seçkin sınıf üyelerinin halkın gönencine yönelik hayır kurumları vakfetmek ve pahalı kumaş, seramik ve demir işi siparişleri vermek biçiminde göze çarpan hayır işleriyle uğraşmalarını gerektiriyordu. Maddesel varlığa desteğin dinsel sınıflara verilen önemi sarsmamasının bir nedeni, inançta yücelişin iktisadi bilgi ve beceriyle çelişmediğinin düşünülmesiydi. Başka din-soy kaynaklı kültürlerin -örneğin Konfüçyüsçü kültürün- tersine Müslüman toplumlar tüccarlık mesleğini hor görmediler. Gerçekten, Baber Johansen, "Hanefi hukukunda hak arama yeterliğine sahip kişinin ilk örneğinin mal mülk sahibi olduğunu" ileri sürmüştür; bunun nedeni, bir bakıma, çok sayıda erken dönem hukuk uzmanının (Hanefi mezhebinin kaynaklandığı) Suriye, Irak ve Semerkant bölgesinin çoğu kentinde, kasabasında tüccarlık ve zanaatkârlık yapan kişiler olmasıydı.[41]

On altıncı yüzyıl Ayntab'ı bunların tümünü yansıtıyor. Tanınmış aileleriyle, oldukça kalabalık dindar seçkinleriyle, durumu iyi tüccar ve dirlik sahipleriyle, eskiye dayalı kent kültürüyle Ayntab, kişinin toplumsal düzeyini keskin biçimde ayırt ediyordu. Ayntablı seçkinlere göz atabilmemizin bir yolu, mahkeme tutanaklarında önemli bireyleri belirtmek için kullanılan çeşitli sanlardır: Bu sanlar, "gururu" anlamındaki (*fahr-ul*) deyimiyle kişinin üyesi olduğu meslek kümesinin birleşmesinden oluşur. Ne ilginçtir ki, sanlar İslam düşünürlerinin yüzyıllar boyunca geliştirdiği klasik kategorilere kolayca ayrılıverir. Bu gruplar (belirli bir sıralama olmaksızın) atanmış askerler (*ümera, zuema, fevaris*), yöreden dirlik sahipleri ve devletçe meydana getirilmiş makamlara yerleşmiş başkaları (*akran, muharririn*), varlıklı tüccarlar (*ayan*) ve din ileri gelenleridir (*ulema, sadat* [*seyyid*'in çoğulu], *suleha, müteberririn*).[42] Bu sanlar uğraşsal kimliği belirliyorduysa da, zaman zaman bir kategoriden başkasına geçişler oluyordu: Ayntab'ın üç seçkin *âyan* ailesinden biri aynı zamanda seyyid idi ve ileri gelen derviş şeyhlerinden biri de dirlik sahibiydi.

Oysa kadınlar için yalnızca tek ayırt edici san kullanılıyordu: "Kadınların gururu" anlamına gelen '*fahr- ul nisa*'. Ama mahkeme tutanaklarında bu sanla onurlandırılan kadınlara bakınca, ilginç bir nokta ortaya çıkıyor. Mahkeme tutanağı, devletten onaylı seçkinler diyebileceğimiz erkeklerin (yerel asker kişilerin, dirlik sahiplerinin ve devletçe atanmış başka görevlilerin) karılarını ve bu erkekleri paraca destekleyen kadınları adlarıyla anıyordu. Buna karşılık, önde gelen din adamlarının ya da köklü tüccarların başında bulunduğu hane halklarından kadınların hiç sözü edilmiyor. Görünen o ki, bu kadınlar halka açık mahkeme alanına girmezlerdi. Her iki kadın kümesinin de yörede tanınmış seçkin hane halklarından olduklarını varsayabilirsek de, mahkemenin bazı kadınları adıyla anıp bazılarında sessiz kalması, Ayntab'da Osmanlı öncesinin seçkinleri ile Osmanlılara dayanarak elde edilmiş seçkinlik farkını yansıtan, "soylu" seçkinler ile "yeni türemiş" seçkinler ayrımının varlığını gösteriyor.[43] Bu bakımdan bazı kadınların metinlerde görünmeyişi, erkeklerin tek tür görünümü nedeniyle Ayntablı seçkinler arasında örtülü kalan kültürel bölünmelere ilişkin ipuçları sağlıyor.

Kadının kısıtlı devingenliği ve görünebilirliği, seçkinlere özgü davranış kurallarının göze çarpan ve tanımlayıcı ögeleriydi. Günümüz tarihçileri ve feminist araştırmacıları, kadının kapatılmasının İslam kültürünün bir parçası mı, yoksa İslam öncesi örüntülerin bir kalıntısı mı olduğunu tartışıyorlar. Ama bu soru 16. yüzyıl bakımından az çok yersiz sayılır; çünkü o döneme gelindiğinde bu uygulama artık Müslüman toplumların ayrılmaz bir özelliği durumuna gelmişti. Kadınlarının peçeyle örtünme ve eve kapanma kurallarına uymadığı bir hane halkı, neredeyse tanım gereği, seçkin konumuna hak kazanamazdı. Böyle olmakla birlikte, Ortadoğu haremine ilişkin yaygın basmakalıp bilgilerin tersine, varlıklı ya da soylu kadınlar hiç de sanıldığı gibi erksiz değildi. 6. bölümde göreceğimiz gibi, Ayntab'ın durumu iyi olan kadınları, girişimlere yatırım yaptılar ve kentin siyasal ağırlıklı erkeklerine parasal destek çıktılar. Seçkin kadınların eve kapanması, varlıklı hane halklarının dışarıdaki işlerini yürütmede kendilerine yardımcı köle, hizmetkâr ve kapı halkı tutabilme yeteneğinden ileri geliyordu.

Kadının kısıtlı görünebilirliği kuralı yalnız kadınlara özgü bir olgu değildi. Seçkin erkekler de bu davranış kuralının gereğini yerine getiriyorlardı bir ölçüde. Ayntab'ın ileri gelenlerinin gündelik işlerini gördürmek için adamlarını gönderdiklerini ve halk içine çıktıkları zaman da astlarınca çembere alındıklarına inanmak zorundayız. Erkeğin kısıtlı görünürlüğüne en büyük örnek, doğal olarak, İstanbul'da imparatorluk sarayından dışarı yalnızca en önemli padişahlık sorumluluklarını yerine getirmek üzere çıkan Osmanlı sultanıydı: Bu sorumluluklar arasında sefere çıkmak, Cuma namazına katılmak ve pek ender olarak halk kutlamasının başında bulunmak sayılabilir. 15. yüzyıl sonlarında yaşamış vakanüvis Neşri, Fatih Sultan Mehmed'in sarayının "haremleştirilmek (dışarıyla ilişkisini kesmek)" üzere surla çevrilmesini şöyle betimliyor: "Bir kale yaptırdı; orayı hareme (herkese açık olmayan saygıdeğer bir yere) dönüştürdü ve içine görkemli saraylar inşa ettirdi ve orayı erkinin ikametgâhı durumuna getirdi."[44] Surları içinde divan-ı hümayun, darphane-i hümayun ve cebehane-i hümayun gibi yapılar bulunan sarayın kendisi hükümet merkeziydi.

Ayntab tutanaklarına geçmiş ilginç bir dava var ki, "kamu" işlerinin yüksek devlet görevlilerinin evinde görülmesi uygulamasının İstanbul'daki imparatorluk

sarayının ötesine geçtiğini düşündürüyor. Ayntablıların, kadı konutunun -mahkeme makamının- görkemli ve geniş, iç açıcı bir yer olması gerektiğini düşündükleri anlaşılıyor. Kadı Hüsameddin Efendi'nin 1541 Haziran ayında gelişinden üç gün sonra, Mehmed adında biri, kadı konutuna bitişik bir mülkü bağışladı: "...mülkümü ...Ayntab'a gelen bütün kadılar oturabilsin diye ...Peygamber'in ruhu için bağışladım."[45] Kente önemli bir kadı'nın atanmasının hemen ardından gelen bu bağış, ya toplumun ya da Hüsameddin Efendi'nin kendisinin, kentin kadılık makamına daha büyük bir konutun yakışacağını düşündüğünü anıştırıyor. Mehmed'in davranışını Tanrı'ya bağlılığı esinlemiş olabilir, belki de toplumun ya da yeni kadı'nın baskısının bir sonucuydu. Bağışçı kişiyi güdüleyen ne olursa olsun, yargıya ayrılmış alanının büyütülmüş olması, sonraki aylarda başvuranların sayısının arttığı düşünülünce, kuşkusuz hoşnutluk yaratmış olmalı. Büyütülmüş mahkeme alanı, kadın ile erkeğin yasal olarak bir arada bulunabileceği daha uygun bir bekleme yeri sağlayarak, kadınların mahkemeden yararlanmasını kolaylaştırmış olabilir.

İyi de, seçkinlerle seçkin olmayanlar arasındaki sınır acaba tam nereden geçiyordu? 16. yüzyılda kimler seçkin sınıflar arasında sayılabiliyordu? Yüzyıllar içinde seçkinlerin değişen yapısına bakıldığında, buyurgan ve betimleyici metinlerin, çağdaş toplumsal hiyerarşileri açıklamak ve güncelleştirmek amacıyla belirli aralarla yeniden düzenlenmiş olması şaşırtıcı değil. Ayrıca kestirilebileceği üzere, o günün ölçütlerini açıklayan kişiler daha çok din bilginleri ve hukuk uzmanlarıydı. Seçkin sayılmanın belirleyici ölçütü kadınlarının davranışları olduğu için, halk içinde davranışlarını belirleyen kurallar, ister istemez değişen toplumsal koşullarla birlikte değişiyordu. Kadın saygınlığının tanımında 16. yüzyıl Osmanlı kullarının kararsızlığa düşebileceğini kestirmek zor olmasa gerek.

Ya da, baş müftü Ebu Suud'a yöneltilen bir dizi sorudan öyle görünüyordu. Her ne kadar Ebu Suud devlet işlerinin gidişatına ilişkin can alıcı hukuk konularında görüş bildirebilirse de, her yöre müftüsünden beklendiği gibi, gündelik toplumsal gidişata ilişkin konularda da ondan yargı açıklaması isteniyordu.[46] Bizim burada üzerinde durduğumuz soru dizisi, müftüden kimlerin *muhaddere* sayılabileceğini açıklamasını isteyen sorulardır. En yakın olarak "saygıdeğer" sözcüğüyle karşılana-

bilecek bu terim, modern Batı anlatımında (ama modern dönem öncesinde değil) birbirinden ayrı iki kavramla karşılanabiliyor: Namuslu davranışlarıyla tanınmışlık yanında, örtünme ve eve kapanma uygulamasını da içeriyordu.[47] Böylece terim ahlaklı olmakla kadın bedeninin kısıtlı görünürlüğü arasında bağ kuruyordu.

Muhaddere sözcüğünün tanımı önemli bir noktaya dikkatimizi çekiyor: Seçkinliğin yalnızca varsıllıkla, değişik davranış biçimleriyle değil, ayrıca ahlaki nitelikler açısından tanımlandığı konusunda bizi uyarıyor. *Hassa* ve *amme* -seçkinler ve sıradan halk- ayrımının temelinde, insanları ahlak öğrenme yetisine ve ahlaksal üstünlüğe göre ayıran bir toplum anlayışı yatıyordu. Bu görüşte, konumunu soyunun saygınlığından, dinsel yetkelerinden, varsıllığından ve siyasal erkinden alanların ve benzerlerinin ahlaki ölçütler konusunda sıradan halka göre daha duyarlı olacağı ve bu yüzden yüksek davranış ölçütlerine daha sıkı sıkıya uymalarının beklenebileceği düşünülüyordu. Dolayısıyla, ayrıcalıklı olmak ahlaki açıdan seçkin davranışlarda bulunma görevini de içinde taşıyordu.

Ebu Suud'a yöneltilen soru, kadının "saygıdeğer" kabul edilebilmesi için gerekli eve kapanma ölçüsünü soruyordu.[48] Müftünün verdiği aşağıdaki üç fetva, muhaddere konumunu, çeşitli toplum alanları açısından inceliyor:

> 1. Soru: Eğer [bir kadın] köy halkıyla olan işlerini kendisi görür ve çeşmeden su getirirse muhaddere sayılabilir mi?
> Cevap: Hayır.
>
> 2. Soru: Eğer [bir kadın] hamama giderse ya da kıra [köylere] giderse muhaddere sayılabilir mi?
> Cevap: Evet, onurunu ve ağırbaşlılığını koruyacak biçimde gitmesi ve yanında hizmetçileri, eşlik edenleri olması koşuluyla.
>
> 3. Soru [belki 2. sorunun bir türü]: Eğer [bir kadın] hamama ve düğünlere gider ve başka mahallelere gezmeye giderse muhaddere sayılabilir mi?
> Cevap: Evet, yeter ki yanında bir yardımcı bulunsun.[49]

Ebu Suud'un burada ısrarla üzerinde durduğu konu ortalıkta görünmeme değil, kadın kişinin peçeli olarak görünmesi. Saygıdeğer olmak için kadın, hane-

sinin fiziksel sınırları dışına çıktığında hane halkını -hizmetçilerini ve yanaşmalarını- yanında götürmesi gerekiyor. Böylelikle müftünün fetvaları onur ve varsıllık arasında biçimsel bir denklik kurmuş oluyor. Ebu Suud'un yanıtları kentlilerden yana da bir önyargı içeriyor: Muhaddere sayılmaya layık olan kentli kadındır, bunu hak edemeyen kadına örnek ise bir köylüdür.

Ebu Suud'a yöneltilen soruların altında yatan kararsızlık, kadının halk içinde dolaşabilmesi, fiziğiyle görünmesi ve erkeklerle bir arada bulunmasına ilişkin sorunların, günümüzün Müslüman kimliğine ilişkin tartışmalarında ne denli gündemdeyse, 16. yüzyıl ortalarında da o denli gündemde olduğunu anıştırıyor. İmparatorluğun yerini pekiştirmesinin hemen ardından gelen değişik toplumsal düzenlemeler ve bir ölçüde Sünniliğin İran Şiiliğiyle çatışmasının yol açtığı yeni tutuculuk ve ahlak tanımları göz önüne alınırsa, bu dönemde toplumsal sınırlara ilişkin kafa karışıklığının bulunması şaşırtıcı değil. Ayntab bu konulardaki çatışmaların dışında değildi. Bu bölümün son kesiminde, bazı kadınların -erkeklerin de- sokağa çıkmalarının yetkililerce izlenmesine karşı ortaya koydukları dirençte, bu çekişmenin bir belirtisini göreceğiz. Yine, özellikle Fatma'nın öyküsünde, Ebu Suud'un fetvalarının yansıttığı ahlaki davranış düzenlemelerinin, "muhaddere olmayan" kadınların savunmasız kalması sonucunu doğurduğunu göreceğiz. Yaptığı iş gereği halk içine çıkan kadın -dışarıdaki işini görecek, hatta kuyudan suyunu çekecek hizmetçisi bile bulunmayan kadın- saygınlığını ve onurunu korumada varlıklı kadına göre daha zor durumdaydı. Daha açıkçası, suçlu olsun olmasın, toplum kuşkusuna ve suçlamasına daha kolay hedef oluyordu. Böyle olunca, daha varlıklı, daha yüksek sınıftan kadınların yalnızca sokağa çıkmamaları nedeniyle kendiliğinden elde ettikleri saygınlık, bu kadınlardan esirgeniyordu. Ortadoğu toplumları üzerine araştırmaların hep söylediği bilinen söz, gerek modern dönem öncesinde, gerekse bu çağda kadın bedeninin siyasal, toplumsal ve ahlaki sınırların önemli işaretçisi olduğudur. Hiç belirtilmeyen ise bu olgunun değişik kadınlara hangi değişik bedelleri ödettiğidir.

Ama kimi kadınlara saygın olma konumunu kendiliğinden verirken, bunu tanımı gereği kadınların çoğunluğundan esirgeyen toplumsal önyargı yüzünden İslam hukukunu suçlamak hakça mı? Muhaddere teriminin çok daha geniş kap-

samlı tanımlamasını yaptığı bir başka fetvasında Ebu Suud bunu hakça bulmadığını ileri sürdü. "Eğer [bir kadın] babasının azatlı kölelerine ve [bunların] oğullarına ve kız kardeşlerinin kocalarına görünürse muhaddere sayılabilir mi?" sorusunu Ebu Suud şöyle yanıtlıyor: "Muhaddere olmanın temel ögesi soylu şeriat buyruklarına uygunluk içermiyor. İşte bu nedenle Müslüman olmayan kadınlar da muhaddere olabilir. Eğer bir kadın kendi hane halkı dışında kimselere görünmez ve işlerini kendi başına görmeye girişmezse, muhadderedir."[50] Kimin muhaddere olabileceği konusunda müftünün koyduğu kolaylık sağlayıcı ilke, (aile üyeleri içinden yarı-kan bağı olan yakınlar ve hane halkından hizmetçiler de içinde olmak üzere) belirli yakınlık dereceleri dışında, kadınla erkeğin yan yana bulunmasına Kuran'ın koyduğu yasaklara oldukça yakındı.[51] Yine de, muhaddere kategorisini şeriat açısından onaylamamaya dikkat ediyordu. Müslüman olmayan kadınların da muhaddere olabileceğini kabul ederek Ebu Suud bu kategoriyi İslama uygun davranış biçimi kapsamına almaktan kaçındı. (Gerçekten, *muhaddere* nitelemesi padişahın İngiltere kraliçesi I. Elizabeth'le diplomatik yazışmalarının başlangıcında kullanılan ululayıcı sanlar arasında çokça görülüyor: Elizabeth, "Hıristiyan muhadderelerinin gururu" denerek selamlanıyor.)[52] Ancak Ebu Suud aynı zamanda muhadderenin sınırları konusundaki arkası kesilmeyen soruları yanıtlayarak, bu uygulamanın getirmesi olası toplumsal ve hukuksal sonuçları açıklığa kavuşturmanın önemini kabul etti. Bir başka deyişle, ne denli ayak direrse diresin, konuda son sözü söyleyen kişi olması nedeniyle Ebu Suud ister istemez konuyu şeriat açısından onaylamış oldu. Müftüye durmadan muhadderenin sınırları konusunda sorular sorulmuş olması, halkın bunu şeriatta yeri olan bir kategori saydığını akla getiriyor.[53] Burada geleneksel uygulamanın, zamanla dince onaylanmış ilkeler yasası içine sızabilme sürecinin bir örneğini buluyoruz. Bu olasılık Ebu Suud'u açıkça rahatsız ediyordu.

Müftü muhaddere kategorisini tanımlamış olsa da, padişah kanunnamesi bu kategori açısından bazı somut sonuçlar getirdi. Sultan Süleyman kanunnamesi, kadınlar arasındaki kavgalara verilecek cezaları saptayan bir madde içeriyordu. Bu madde muhaddere olan ve olmayan kadınları birbirinden ayırıyordu: "Eğer kadınlar birbiriyle kavga edecek, birbirinin saçını çekecek ya da birbirine

ciddi biçimde vuracak olurlarsa, muhaddere olmayanlara verilecek ceza, değnekle dövülmek ve vurulacak her iki değnek için bir akçe para cezasıdır; muhaddere olanların cezası ise kocalarının azarlanarak yirmi akçe ceza kesilmesidir."[54] Bu yasanın önemli yanı, yasayı çiğneyen muhaddere kadınsa cezalandırılması kocasına bırakılırken, muhaddere olmayan kadının davranışının sonuçlarına doğrudan katlanmasıydı. Vurulacak değnek sayısını belirleyenler, kuramsal olarak seksen değneğe dek karar verebilen yöre yetkilileri olduğuna göre, muhaddere olmayan bir kadının cezası, muhaddere kadının kocasından alınan yirmi akçeyi geçebilirdi. Bir başka deyişle, muhaddere olmayan kadın daha çok sopa yiyebilir ve daha ağır para cezasına çarptırılabilirken, muhaddere kadına verilecek koşut ceza, kocasının halk önünde küçük düşürülmesi ve görece daha az para cezası kesilmesiydi. Padişah kanunnamesi nazarında halktan bir kadın, kocası olsun olmasın, davranışlarından ve sonuçlarından kendisi sorumluyken, seçkin kadının davranışlarından toplum önünde sorumlu olan ve dolayısıyla işlediği suçtan onuru lekelenen kocasıydı. Kişisel onurun hukuktaki yeri, sıradan kadına bir tür ahlaki özerklik veriyordu, dolayısıyla mahkeme tutanaklarında seslerini yükseltmelerine şaşmamak gerek.

Adaletin toplumsal değişkenliğini onaylarken, padişah kanunnameleri yalnızca yaygın geleneksel uygulamayı yansıtmış olabilirler. Ancak, bu uygulamaları bütün imparatorluğa yönelik bir yönetsel izlenceye yeniden yazmakla, siyasal erkin onayını da vermiş oldular. Dolayısıyla, toplumsal kategorilerin sınırlarının tanımını insanların bilmek istemeleri şaşırtıcı değil; çünkü kanun, kadın ve kocasının toplumsal konumuna göre adaletin değiştiğini söylüyordu. Erkekler açısından, ahlakî dürüstlük toplum yaşamına katılmanın gerekli koşuluydu, bunu simgeleyen ise mahkemede tanıklık etmeye yeterli olabilmekti. Toplumsal cinsiyet ayrımının kurallarını yerine getirmemenin erkeklerin toplumdaki durumunu tehlikeye düşüreceği düşüncesi, 1525 yılından öldüğü 1534 yılına değin baş müftü olan ve Ebu Suud gibi Osmanlı din bilginlerinin en övülenlerinden biri olan İbn Kemal'indi. Dinsel ve toplumsal bakımdan yetersiz, kabahatli ve sapık bireyleri ortaya döken uzun bir liste önüne konup da, bu tür davranışların kişiyi mahkemede tanıklık etmekten alıkoyup koymayacağı sorulduğunda, müftü

olumlu yanıt verdi. Listede hırsızlar, pezevenkler, oğlancılar, sürekli yalan söyleyenler, dolandırıcılar, falcılar, Çingeneler, tavla oynayanlar, sapkınlar ve inandıkları dinin en temel kurallarından habersiz kişiler yanı sıra, "yakın akraba olmadıkları kadınlarla bir arada bulunanlar" ile " karılarını yakın akrabalar dışında erkeklerle ilişki kurmaktan alıkoymayanlar" sayılıyordu.[55]

İbn Kemal'in görüşüne göre, muhaddere davranış ölçütleri olarak sayılabilecekleri umursamamak, toplumun tam üyesi olmanın göstergelerinden birini taşıma yetkisini kişinin elinden alırdı ve onu dürüst kişi saygınlığından yoksun bırakırdı. Hiç kuşkusuz, müftünün fetvası ille de yöre mahkemelerinde tanıklığa elverişlilik ölçütü olarak düşünülmemişti; öyle olsa, çoğu varlıklı olmayan davacı ve davalı, dava etme gereksinimi duyduğu durumlara tanıklık edecek kişilerin bulunamayışı yüzünden mahkemelerden yararlanamaz duruma düşerdi. Fetva daha çok, imparatorluğun ahlak yapılanmasının yanı sıra yönetim yapılanmasının da açıklık kazanmakta olduğu, yerini pekiştirme döneminin iklimine oturtulmalı. Önceden hazırlanmış listeyle müftüyü ya hep ya hiç seçeneği ile karşı karşıya bırakan fetvanın zoraki mahiyeti, karşısına alma ve eğitici olma niyetini akla getiriyor. Sonuçta fetva, hoş olmayan ama ille de yasadışı olması gerekmeyen bir dizi davranış biçimini sıralama durumuna düşüyor. Yine de, gerek Süleyman'ın müftülerinin, gerekse kendi kanunnamesinin önem verdiği konu, kişinin hangi toplum sınıfından olduğunun yargı karşısında konumunu belirleyici bir etken olduğuydu.

Seçkinler ve Yargı

Kadınlar pek ender olarak tanıklık ettiklerinden, tanıklığın kadınları ilgilendirmediği düşünülebilir. Oysa, seçkin kadınların işlerini izletmek için genellikle vekil kullanmaları, tanıklık konusunda kendine özgü sorunları da birlikte getirdi. Suud'un bu konudaki yorumu, seçkinlerin kişisel çıkarı ile yargı sürecinin dürüstlüğü arasındaki gerginliğe işaret ediyor. Aşağıdaki inceleme, yöre seçkinleri ile reform geçirmekte ve gelişmekte olan yargı dizgesi arasındaki can alıcı ilişkiler sorununu ele alıyor.

Ebu Suud'un muhaddere kadın tanımında belirttiği gibi, "yapılacak işleri" olabilirdi, işleri dolayısıyla dava edilebilirdi ya da mahkemede görülecek başka

işleri olabilirdi. İslam yasasına göre kadının mülkünün kendi denetiminde olduğu düşünülünce, özellikle varlıklı kadınlar sık sık duruşmalara katılma gereksinimi duyuyorlardı. Muhaddere kadının halk arasında görünmeye karşı oluşu, böyle durumlarda temsilcilere güvenme gereksinimi içinde oldukları anlamına geliyordu. Ancak, bir temsilcinin yasal vekil olarak atanması tanıklar gerektiriyordu. Vekil atayacak olanın muhaddere kadın olması durumunda, atama duyarlı bir işleme dönüşüyordu. Doğru vekil atama yöntemine ilişkin bir fetvada, Ebu Suud, doğru yargı yönteminin -kadının kapanmasına göre- önceliği olduğunu ileri sürüyor:

> Soru: Eğer Amr ile Bekir, muhaddere kadın Hind'in bir konuda Zeyd'i vekil olarak atamasında tanık olarak bulunurlarsa; kapı arkasındaki Hind'in Zeyd'i vekil atadığını söyleyen sesini duyar ve yüzünü görmezler ve Hind'in içinde konuştuğu evde bir başka kadın bulunup bulunmadığını bilmezlerse, tanıklıkları yasal sayılabilir mi?
> Cevap: Hayır, kendisini yüz yüze görmezlerse [tanıklıkları geçerli] sayılmaz.[56] (Amr, Bekir, Zeyd ve Hind, kuramsal bir davanın davacı ve davalısı için kullanılan "falanca" anlamına gelen adlardır.)

Müftünün ele aldığı bir başka durum, bir muhaddere kadının kendi adına kesilen evlilik sözünün geçerliğini açıkça yadsıma girişimi nedeniyle ortaya çıkan sorunlu vekil atama konusunda kadın tanıklara rol verilmesini sergilemektedir:

> Soru: Hind söz kesmesi için Zeyd'i vekil atadığını yadsımaktadır; atamanın tanıkları, "Hind'in yüzünü görmedik; perde arkasında konuşan bir kadın, [vekillik yetkisi verdiğini] söyledi. Konuşan kadının Hind olduğuna güvenerek atamaya tanıklık ettik." derler. Hind'in yasal karısı olduğu savıyla dava açan Amr, Zeyd'i vekil atayan kişinin Hind olduğunu söyleyen iki kadın tanık getirirse, Hind yasal olarak Amr'ın karısı sayılır mı?
> Cevap: Evet, sayılır.[57]

İki kadın tanık büyük olasılıkla Hind'in bulunduğu hane halkı içinden hizmetçiler ya da yanaşmalardır; böyle olunca, toplumsal konumlarının mahkemede görünmelerini engelleyecek denli yüksek olmadığı anlaşılmaktadır. Ama, *tanık olarak* konumları önemlidir: Her ne kadar iki kadının tanıklığı bir erkeğinkinin yerine geçse de, toplumsal cinsiyet ayrımı kurallarına sıkı sıkıya bağlılık, kadın-

ların tek başlarına güvenilir tanık sayılmalarına, ancak yalnızca kadınların bulunduğu bir ortamda olanak veriyordu.

Bu iki fetvanın önemi, toplumsal yapının ve içerdiği her bir hane halkının yapısının yargı uygulamasını ne ölçüde biçimlendirdiğini aydınlatmasında yatıyor. Burada Ebu Suud'u kaygılandıran, kadının kapanmasını seçkinlerin desteklemesinin yargının bir toplumsal süreç olarak işleyişini bozabileceğiydi. Muhaddere karısının mahkemeye bir vekil aracılığıyla erişimine kocasının karışmasına izin vermeyi reddetmekle ve vekil atamanın geçerli bir biçimde yerine getirilmesinde direnmekle Ebu Suud, yargının dürüstlüğünün getireceği toplum yararının, kocanın karısının gittiği yerlere karışma hakkından ya da kadının yüzünü göstermekten kaçınma hakkından daha önemli olduğunu ileri sürmekteydi. Çeşitli düzeyde kaygıları açığa vuran görüşlerinde vurguladığı yalnızca kadının yargının işleyişindeki rollerini öyle ya da böyle, bir biçimde yerine getirmesi olmayıp, aynı zamanda, kapanma uygulamasının mahkeme önüne çıkmaktan kaçma hilesi olarak kullanılmamasıydı. (Kocanın karısının mahkemeye erişimini engellemesine karşı çıkan fetvanın amacı bu olmuş olabilir.) Müftünün, "hakların gevşetilmesine göz yumulmamalı" açıklaması, ayrıcalıklı olma iddiaları karşısında halkın haklarına dokundurtmamaya dönük genel bir kaygıyı yansıtıyor.

Ayntablı seçkinlerin mahkemeden uzak durmaları gerçeği ışığında, baş müftünün fetvaları bu inceleme açısından daha büyük önem kazanıyor. 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları, bir yandan kentin seçkinlerinin genellikle mahkemeyi kullanmaktan kaçındıklarını akla getirirken, diğer yandan hükümet yetkililerinin il düzeyinde devletin denetimi sağlayıcı dizgelerine yan çizilmesinden kaygı duymakta olduklarını düşündürüyor. Yüksek konumlu kişiler, eğer işleri devlet işiyle örtüşüyorsa, Ayntab Mahkemesi'nde oldukça sık görünüyordu. Bu durum özellikle, varlıklı ve sözü geçen Ayntablıların kentsel vergi geliriyle sancağın has gelirlerini toplama hakkını açık artırmayla satın aldığı iltizam uygulaması alanında meydana geliyordu. Bunun dışındaki, varlıklı toprak sahipleri, tüccarlar ve girişimciler işlerini mahkemenin yardımı olmaksızın yoluna koyuyorlardı. Yukarıda sözü edilen önceki kale muhafızının kardeşi Ali Çelebi'nin, alışverişe ilişkin işlemlerini mahkeme kayıtlarına geçirtmekte Ayntbalı seçkinler

arasında eşi yoktu. Bekleneceği gibi, seçkin kadınlar mahkeme alanında aynı sınıfın erkeklerine göre daha da az sayıdaydı.

Ayntablı seçkinlerin denetim dışı işlerinin sonuçlarından duyulan kaygı, sultanın 1541 Mayıs ayı sonlarında atadığı özel görevlinin (*havale*) geliş amacında kendini gösteriyor. Görevi, devlete borçlanmış iki mültezimi hizaya getirmekti. Mültezimlerden biri ünlü Sikkak hane halkının bir üyesiydi. Görevli o ay boyunca, iki borçlunun mallarının çoğunun paraya dönüştürülmesi işinin başında bulundu. Görevi sırasında, yörenin diğer ileri gelenleri -o arada kentin büyük din adamları- vergi borçlarının hesabını vermek üzere mahkemeye çağrıldılar. 7. bölümde ayrıntılarıyla sergilendiği gibi, görevlinin Haziran ayı boyunca mahkemeyi uğraştıran daha büyük amacı, yöredeki devlet görevlilerinin etkinliklerini mahkeme önüne çıkarmaktı. Bu görevi, görevli tam işini sona erdirmek üzereyken atanan, yeni kadı Hüsameddin Efendi sürdürdü.

Ne ilginçtir ki, iltizam girişimine yatırım yapmakta varlıklı kadınların rolünü görebilmemizi sağlayan, işte bu yöre girişimcilerinin devlet denetimine alındığı süreçtir. Ayntab'ın en büyük iltizamı olan çarşı pazar denetçiliğinin sahibi borcunu ödeyemez olunca, onu kefalet karşılığında kurtaran İbrahim kızı Tatar ve İlyas kızı Haleb adında iki kadındı.[58] Ayrıca görevlinin büyük çaplı özel ticaret işlemlerini incelemeye alması yüzündendir ki, kadınların ortak ticaret girişimlerine yatırım yaptıklarını öğreniyoruz. Görevlinin işini yaptığı Haziran ayı içinde, varlıklı tüccar Hoca Yusuf'un malı mülkü mahkeme eliyle satışa çıkarıldı. Satış sürecinde İbrahim kızı Rahime kadın, tüccar Hoca Yusuf'un işine yaptığı yatırımın getirisini aldı.[59] Bu tür mal mülkün mahkeme eliyle satışı alışılmış bir durum değildi; dolayısıyla satış işlemi, bu sancak mahkemesinin yaygınlaşan denetiminin uzandığı noktaya bir başka örnek oluşturuyor. Eğer varlıklıların işleri mahkemenin denetimine özel görevlinin bulunduğu sırada açılmamış olsaydı Tatar, Haleb ve Rahime gibi kadınların varlığı peçeli kalacaktı. Bereket versin bizler -tarih dikizcileri- Osmanlı rejiminin seçkinleri yargı erki önüne çıkarma çabalarından kârlı çıktık.

Ama, seçkinler mahkeme sahnesine çıkmaktan kaçınıyorduysalar, nasıl hizaya getirildiler? Devletle ilişkilerinde yanlış yaptıkları zaman yanıt belliydi:

İmansızın hakkından gelmek üzere devletçe atanmış bir görevli göndermek. Ya toplumsal ahlak ve davranış konularında? Eğer yaptırımlar Ayntablı seçkinleri cezalandırıyorduysa, mahkeme tutanağına geçmiyordu, dolayısıyla göze görünmez durumdalar. O zaman bu konuda, zorunlu olarak, buyrukçu hukuk metinlerine dönüyoruz.

On altıncı yüzyıl fetvalarında ve padişah kanunnamelerinde açıklanan cezalar, ahlaki sorumluluğun kişiden kişiye değiştiği ve sonuçta kişinin toplumdaki konumuna yakından bağlı olduğu görüşünü yansıtıyorlar. Bir başka deyişle ceza, adaletin toplumsal sınıfa göre değişebilirliğinin ortaya çıktığı yerlerden biriydi. Yasa karşısında değişken sorumluluk iki biçimde ortaya çıkıyordu: Bir yanda, seçkinler kimi zaman daha ağır cezaya çarptırılıyordu, çünkü onların ahlak buyruklarını çiğnemeleri, sıradan bireyin çiğnemesinden daha ağır ve tehlikeli görülüyordu; diğer yanda ise kimi zaman kitlelere uygulanan yaptırımlardan onları dışta tutan bağışıklıktan yararlanıyorlardı.

Örneğin cinsel suç alanında, ayrıcalıklı kişiler zina için daha ağır cezalandırılıyordu. Padişah kanunnameleri karmaşık bir cezalandırma hesabından yararlanıyordu: Hesaplamada, bireyin varlıklı olup olmadığı yanında, medeni durumuna ilişkin temel nitelikleri -kadın ya da erkeğin evli mi, bekâr mı olduğu; Müslüman mı, dhimmi mi olduğu; özgür mü, köle mi olduğu çarpanları- hesaba katılıyordu. Kuramsal olarak, zengin bir Müslümanın zina suçuna karşılık çarptırıldığı para cezası yoksul bir Müslümanın çarptırıldığı para cezasının altı katı ve Müslüman olmayan yoksul bir kişi ya da bir kölenin cezasının on iki katıydı.[60] Şurası unutulmamalı ki, klasik İslam hukukunun ceza hesabında maddi varlığı bir çarpan olarak tanımamış olması, bu uygulamanın padişah kanunnamelerine girmiş yaygın ahlak anlayışlarından biri daha olduğunu akla getiriyor. Yaralama olaylarına biçilen cezalarda da benzer bir tavır ortaya çıkıyor. Örneğin, kavgaya tutuşan iki insanın birbirinin saçını ya da sakalını yolması durumunda, zengin kişi 20 akçe, yoksul kişi 10 akçe para cezasına çarptırılıyordu; eğer kavga kafada yarılmaya yol açar ve yaraya cerrahın el atması gerekirse, yaralayan zenginse 100 akçe, orta düzeyde varlıklıysa 50 akçe, yoksulsa 30 akçe ödüyordu.[61] Kavga eden kadınlara biçilecek değişik cezalar da sınıf ayrımına dayalı ol-

makla birlikte, kadın sınıfları arasında ayrımı belirleyen ölçütler, daha önce gördüğümüz gibi, parasal olmaktan çok "hal ve gidiş"le ilgiliydi. Bu değişken ölçeğin gerekçesinin, bir kez daha, ayrıcalıklıların kavga etmesini daha ağır bir sağgörüsüzlük sayan görüş olduğu anlaşılıyor.[62]

Ayrıcalıklı insanların daha ağır para cezalarına çarptırılmalarının bu örneklerine karşılık, "sıradan insan"la seçkinler arasındaki ayrımlar kimi zaman, sıradan insanın daha sert cezalandırılmasına yol açıyordu. Örneğin, İbn Kemal'in aşağıdaki fetvası, dinsel saygınlığı olan bir kişiyi bağışlarken, dışarıdan bakılınca eşit ya da daha hafif gibi görünen bir suç için sıradan bir insanı cezalandırıyordu:

> Soru: Eğer bir seyyid [Hz. Muhammed'in soyundan biri] birine, "Salak herif! İt herif!" derse ve o adam da sövene dönüp "O söylediğin *sensin!*" diye yanıtlarsa, hukuken bunlara ne yapılmalı?
> Cevap: Seyyid bağışlanır, diğerinin cezasına kadı karar verir.[63]

Bu yargıyla dolaylı olarak söylenen, halktan kişinin toplumun onurlu bir üyesini aşağılayarak gerçekte daha ağır bir suç işlediğidir, öte yandan seçkin bir soydan gelmesi seyyide para cezasından bağışıklık sağlamış görünüyor. Bir başka fetvada İbn Kemal "halk"tan olmayan kişileri, sözünde durmamanın ağır sonuçlarından bağışık tutuyor:

> Soru: Eğer Zeyd, "Bir daha şarap içersem, Allah'ın kulu, Peygamber'in ümmeti olmayayım" dedikten sonra şarap içerse, yasaya göre ne yapmak gerekir?
> Cevap: Eğer sıradan bir adamsa imanını tazelemeli.[64]

Yaygın bir uygulama olan yukarıdaki gibi "koşullu yemin" durumunda -eğer sözünde durmayacak olursa, kendi başına bela okumakla- kişi, Müslüman kimliğini tehlikeye atmış oluyordu. Böyle bir durumda, eğer kişi "sıradan" biriyse, dinden çıkmış sayılması nedeniyle imanını resmen tazelemesi gerekiyordu.[65] Bu iki fetvanın gerisinde yatan düşünce, belki de, ayrıcalıklı insanların dine bağlılıklarını sıradan insanlar denli sıkı kanıtlamalarının gerekmediği varsayımıdır; çünkü ayrıcalıklılar konumları gereği dinin kurallarını "bilirler", oysa sıradan bi-

reylere toplum içinde geçerli davranış biçimlerini öğretmek için yasal yaptırımlar gereklidir. Bir başka deyişle, ayrıcalıklı insan *sınıf* kimliği dolayısıyla, birey olarak işleyebileceği herhangi bir suçun sonuçlarına karşı korunmuştur, oysa sıradan insan, ortak ahlaki ayrıcalık taşıma iddiasında olmadığı için böyle bir bağışıklıktan yoksundur. Louise Marlow, toplumsal hiyerarşinin erken İslam döneminden betimlemelerinde en çarpıcı özelliğin, "sıradan insanların olağanüstü değersiz görülmesi" olduğuna işaret ediyor; bunun bir ölçüde gerekçesi, kolay aldanır olmalarının kolaylıkla kafirlerin tuzağına düşmelerine yol açacağı düşüncesiydi.[66] *Avamm*'a karşı dostça olmayan duygular, 16. yüzyılda da varlığını açıkça sürdürüyordu ve bunların sürekli din eğitimi görmeleri gerektiği üzerinde durulmasının nedenini açıklıyor.

Avam takımının çarptırıldığı türde cezalardan bağışıklık, ayrıcalıklı kişiler arasında ille de gevşek davranışlara yol verildiği anlamına gelmiyordu. Tersine, değişik sınıflardan bireylere değişik yaptırımların etkili olacağı varsayılıyordu. Süleyman'ın kanunnamesinden bir buyruk, yasa çiğneyen din görevlilerinin standart cezalardan bağışık tutulmalarını ve bunun yerine sözlü olarak azarlanmaları koşulunu getiriyordu: "Padişah atamasıyla göreve getirilmiş olup devletten kadı, müderris, vakıf yöneticisi, vakıf gözeticisi, derviş şeyhi, vaiz, imam ve benzeri aylığı alanlar suç işlemiş duruma düşerlerse, yaptırım uygulanmayacaktır. [Aynı suçu] bir kez daha işlemekten alıkoymak için kadı'nın bu kişileri azarlaması onlara yeterli cezadır."[67] Bu buyruk, hizmeti karşılığı sultandan aylık alan, din kurumunun üyelerinin nazik, zor durumlarıyla anlaşmaya varıyordu: Bu kişileri hizaya getirmek gereklidir, yine de, din yönelimli uğraşlarından kaynaklanan konumları göz önünde bulundurulunca, onları sıradan halkla aynı yaptırımlara uğratmak uygun düşmez. Ama bu bireylere sözle verilen ceza, "hafif" bir ceza mıdır? Bilginin en yücesini alıp veren, en yücesine sahip kişilerin halk önünde azarlanması daha küçük düşürücü ve dolayısıyla halk önünde kesilecek para cezasından daha can yakıcı olabilir. Toplumun en yüksek düzeydeki bireylerinin yalnızca azarlanma cezası aldıkları ceza hiyerarşisi düşüncesi, İslam hukukunun oluşum döneminden kalma bir özelliği olabilir ya da en azından öylece anımsanmıştır. Al-Merginânî, cezalandırmanın dört derecesi konusunda ünlü 9.

yüzyıl hukuk bilgini al-Şafii'den alıntılıyor: Bu cezalandırma düzeylerinden birincisi, Al-Merginânî'nin kendi sözleriyle, "soylunun da soylusu" kişilere ayrılmıştı ve bunların cezası yalnızca, "kadı'nın böyle bir kişiyi utandırmak için sanki 'şunları şunları yaptığın anlaşılıyor' dercesine vereceği öğütten"[68] oluşurdu. Utandırmaya yönelik cezalar seçkinler üzerinde daha etkili oluyordu; çünkü, hiyerarşi görüşüne ilişkin hukuk incelemelerine göre, yitirecek daha çok onuru olanlar onlardı.

On altıncı yüzyıl toplumunda sözün ahlak gücü ne denli vurgulansa az olur. Gördüğümüz gibi, kişinin sözüne duyulan güven -mahkemede tanıklık etme yeterliği bu güveni simgeliyordu- kişinin toplumdaki konumunun başlıca ölçüsüydü. Halk önünde kavga etmekten suçlu bir muhaddere kadının kocasının, kusur işlemiş bir din ileri geleniyle aynı cezaya -halk kurulu önünde azarlanmaya- uğratılması, kocanın ve karısının toplumsal konumunun kabul edilmesi olduğu gibi, muhaddere ölçütlerine uymakta başarısızlığın ahlaki mahiyetinin doğrulanmasıdır. Buna karşılık, hukuk metinleri, halktan kadının davranışlarından ve namusundan kendisinin sorumlu olduğunu üstü örtülü söylüyor.

Ayntab'da Şeref ve Sınıf Tartışması

Şimdi, bu bölümün başında ortaya attığımız soruna dönüyoruz: Toplumsal sınıflar arasındaki ayrımları ve 16. yüzyılın kural koyucu hukuksal söyleminde, yani, fetva ve kanunnamelerinde sınırları çizilen ve tartışılan ahlak hiyerarşisini Ayntablıların ne ölçüde kabul ettikleri sorusuna dönüyoruz.

Kültürel bir süreç olarak, adalet anlayışı -ister kuramcıların, ister uygulayıcıların, isterse hukuktan yararlananların anlayışı olsun- doğal olarak tartışma, çatışma, kafa karışıklığı ve uzlaşmanın bir harmanıdır. 16. yüzyılın hukuk tartışmalarında, kadınların rolü tutarsız bir biçimde ortaya konmuştu. Kadının toplumsal ve ahlaki özerkliği hukuk tartışmalarında büyük ölçüde eksik kalıyordu. Bu konulara açıklık getirenlerse, saygınlığı eksik olanların yaşamları üzerinde kendilerine toplumsal ve ahlaki egemenlik hakkı tanıyan erkeklerin ta kendisiydi. Ancak, kuramsal hukuk düzenlemelerinden ne denli uzaklaşırsak, o denli gerçek hukuk çatışmalarına yaklaşır, kadın oyunculara o denli sık rastlarız. Bu

nedenledir ki, buyrukçu hukukun çeşitli türlerinden biri olan çağdaş fetvalar, belirli gerçek öykülere dayandıkları için, çoğunlukla eylem durumunda betimlenmiş tek tek kadınları -haklarına asılırken, haklarının çiğnemesini protesto ederken, toplumsal ya da maddi çıkarı nedeniyle manevra yaparken ya da yasa çiğnerken- görmemize olanak sağlar. Mahkeme tutanaklarıysa, bizi kadının daha da yakınına getiriyor; bu bir ölçüde, kişinin sözlü ifadesinin oynadığı can alıcı rolden, bir ölçüde de çoğu davada bireylerin ortaya koyduğu istençten ileri geliyor. Yerel hukuk uygulamasını incelerken, Ayntablıların buyrukçu hukukun yasalarını kabul edip etmedikleri sorununa yaklaşmanın bir yolu erişimi ele almaktır: Kadınlardan hangileri yöre mahkemesine çıkıyordu ve eğer çıkan oluyorduysa hangi koşullarda çıkıyordu, erişimlerinde bir kısıtlama var mıydı?

Gördüğümüz gibi, seçkin kadınlar Ayntab Mahkemesi'ne çıkmasa da, erkek akrabaları çıkıyordu; bunun başlıca nedeni, konumları dolayısıyla erkeklerin devletle işlerinin olmasıydı. Eğer seçkin kadınların konumlarına özgü sorunları olursa ya da eğer gerçekten birbirilerinin saçını yolmuşlarsa, mahkeme buna karışmazdı. Erginlik yaşından küçük kızlar da -cinsel saldırıya uğramaları ya da zinayla suçlanmaları dışında- mahkemeye çıkmazlardı (1540-1541 yılında böyle yarım düzine dava vardı). Öyleyse mahkemeden yararlanan kadınlar, yetişkin, evli -ya da daha önce evlenmiş- toplumsal-iktisadi durumu bakımından, seçkin kadınların dışında kalan kadınlardı: Ne zaman ve nasıl mahkemeden yararlandıkları ya da mahkemeye getirildikleri, elinizdeki kitabın tümü boyunca üzerinde durulan konulardır. Burada, bu bölümde ortaya atılan, iç içe geçmiş konulara eğilerek, kadınların mahkemeye erişimi sorununa şöyle bir uzanıyorum: Acaba "muhaddere olma dürtüsü" kadının mahkemede sesini duyurabilme (kayda geçirebilme) yeteneğinin önünü mü kesti? Eğer önünü kestiyse, onu susturan neydi; sıkı öz-denetim mi, aile baskısı mı, toplum baskısı mı, yoksa mahkemenin kendisi miydi?

Abraham Marcus'un Halep açısından belirttiği gibi, seçkin oldukları üzerinde düşünce birliğinde olan hane halkı sayısı yörede oldukça azdı. Üst sınırı, tanınmış seçkinlere komşu büyük bir "orta sınıf"ın varlığına işaret ediyor.[69] Kuşkusuz, Marcus'un araştırması 18. yüzyıla eğiliyor; ama betimlediği hiyerar-

şi, Halep'in kuzeyindeki küçük kız kardeşininkiyle olağanüstü benzerlik taşıyor. Her ne kadar tutanaklar toplumsal konum ve varlığa ilişkin dolaylı kanıtlar içeriyorsa da, Ayntab Mahkemesi'nden yararlanmış kimi kadınların orta sınıfların üst sınırlarından geldiği görünümü var: Örneğin, yukarıda sözü edilen yatırımcı Rahime ile boşanınca kocasından hakkı olan mihiri alamayan Sitt ("Hanım") Laiş. Bir başka örnek de, Hoca Hamza kızı Esma'nın ilginç davası: Esma, kendi evinin dışarıyla ilişkisini kesmek için, komşusunun evinde yapısal değişiklikler isteğiyle mahkemeye başvurdu. Tüccar Hoca Hamza'nın büyük konağı varisler arasında mahkemece paylaştırıldıktan ve Esma iki erkek kardeşiyle birlikte paylaştığı konaktan kendi payına kardeşlerinden birinin payını da ekledikten sonra, komşusu Hadice kadını mahkemeye verdi. Mahkemede, Hadice'nin hane halkından erkeklerin, Hadice'nin evindeki bir oyuktan kendi evinin içini görebildiklerinden, bu durumun kendisine "utanç" verdiğinden –yani, büyük olasılıkla, evinde sanki yabancılar varmış gibi örtünmek zorunda kaldığından- yakındı. Sorunun ilk ele alınışında direnmiş olmasına karşın, Hadice deliği kapatmaya razı oldu.[70]

Davada Rahime de Esma da vekil kullanmadı. Vekil kullanmak olgusu, ilk bakışta sanılabileceği gibi sağlam bir sınıf göstergesi değil; erkeklerin vekil kullanıyor olmaları, mahkemede başkalarınca temsil edilmenin, utançtan başka nedenleri olduğunu düşündürüyor. Mahkemeye giderken toplumsal konumlarını çevreye iletmek için önemli kadınlar, Ebu Suud'un muhaddereye ilişkin fetvalarındaki "namus ve şerefiyle gitme" anlamına gelen bir dizi davranışsal belirtkeden yararlanmış olabilirler pekâlâ. Özellikle, erkeklere görünmenin kuralları konusunda bunca duyarlı Esma, eğer onurunu tehlikeye atacak olsa mahkemede herkesin içine çıkmış olmazdı. Doğrusu, mahkeme önüne çıkmanın din bilgisi edinme, Mekke'ye hacca gitme gibi, kadının evinin dışında bulunmasını haklı gösteren etkinliklerden biri olmuş olduğu görünümü var. 3. bölümde, Osmanlı rejiminin değişmez ve bağımsız bir mahkeme yeri üzerinde direnmesi, bu alanı kadınların kullanmaya istekli olduğu bir alan durumuna getirmiş olabilir. Bu bağlamda, yeni kadı Hüsameddin Efendi'nin yargı konutunun büyütülmesi özel bir anlam kazanıyor.

Peki, İbn Kemal'in tanıklara ilişkin fetvalarında açıkladığı muhaddere ölçütlerine uymayan, sözde aşağı konumdakilerden ne haber? Sıradan Ayntablılar -gerek kadınlar, gerekse kocaları- kadının kapanması kuralına uyulmamasını bir aşağılanma belirtisi olarak kabul ediyorlar mıydı? Buna kısa yanıt, bekleneceği üzere, iki karşı cinsin bir arada bulunması sorununa karşı Ayntablıların bir dizi davranış biçimi sergiledikleriydi. Yelpazenin bir ucunda Bahşi ile İskender adında iki adamın, İskender'in karısı Yenusa nedeniyle kapışması davası vardı. Yenusa, Bahşi ile bir arada görüldüğünde (kadının savına göre, kasabanın tellalının karısı, Bahşi'nin bulunduğu bir sırada Yenusa'yı evine çağırmıştı) İskender yalnız Bahşi'ye bıçakla saldırmakla kalmadı, bir ay sonra Yenusa'yı boşadı. "Bu kadını reddediyorum; artık benim karım olmaya layık değil." dedi mahkemede.[71] İskender'in davranışı, 3. bölümde betimlenen Ali'yle Ayşe'nin durumundaki gibi, "karısınca boynuzlanmış erkek boşanması" modeline uyuyor. O davada Ayşe cinsel saldırıya uğradığını iddia etmesine karşın, Ali boşama sırasında Ayşe'nin kişiliğine kolayca saldırmıştı. Bahşi, İskender ve Yenusa'nın Ermeni olmaları dikkate değer; bu durum, Ebu Suud'un muhaddere ölçütlerini Müslüman olanla olmayanın aynı biçimde paylaştığı bir kültürel uygulama olduğu yolundaki görüşünü doğruluyor.

Muhaddere ölçütlerinin benimsendiği bu örneğin tersine, Ayntab'da kadınla erkek arasında önemli miktarda iş ve alım satım ilişkisi bulunmasından anlaşılan o ki, evli kadın ve erkek arasında yüz yüze görüşmeler yöre ölçütleri açısından kabul edilebilir sayılıyordu. Ebu Suud'un tanımlarından birine göre, bu tür iş ilişkilerinde bulunan kadınlar, "halkla olan işlerini kendileri gördükleri için" muhaddere sayılmıyordu. Ama Esma'nın ve daha başka örneklerin anıştırdığı gibi, kadının halk içinde davranışını Ayntab'ın değerlendirmesi, kendi işini kendi görenle görmeyen ya da vekil kullananla kullanmayan kadın arasındaki yalın ayrımdan daha üstü örtülü bir ayrıma dayanıyordu. Konunun düğümü, halk içinde görülen işlerin namuslu, yasal işler olduğunun, amaçsız oyalanma ya da kişinin başını belaya sokabilecek gelişigüzel arkadaşlık olmadığının gösterilmesidir gibi görünüyor. İçeride Bahşi'nin olduğunu bilmesine karşın Yenusa'nın tellalın evine girmesi, Ayşe'nin ise sokağa yanında biri olmadan çıkarak cinsel saldırıya uğradığını iddia ettiği ambara atılmaktan kendini koruyamayışı, koca-

larınca boşanarak bırakılmalarına neden olan bir "namus ve şeref" düşüklüğü gibi algılanmış olabilir.

Öyleyse şeref ve namus bir yere kadar bir algılama sorunuydu. Bu da Ayntab'ın anayollarında ve yan yollarındaki insan dolaşımını kimin gözlediği sorununu karşımıza çıkarıyor. Genel ahlak anlayışı ile bu anlayışın hukuk kuramında yeri olmayan toplumsal payeleri dayatma gücü konusunda buraya dek söylenenlerin anıştırdığı o ki, ahlak zabıtalığı görevini yalnızca devletçe atanmışlar yapmıyordu. Ayntab mahkeme tutanaklarında, sıradan bireylerin gözetleyicilik yaparak yetkililere haber verdiğine ilişkin bol kanıt var. Gözetleme, bir yere dek, yargı kültürünün parçası durumundaydı: Gerektiğinde, kişinin ahlak durumu konusunda danışılan, komşuları oluyordu ve uygunsuz davrandığına karar verilen kişileri protesto etmek, hatta mahalleden atmak mahallenin yasal hakkıydı. Dahası, Kuran'ın suç saydığı zina, içki içme, kara çalma ve hatta eşkıyalık olaylarını yargı önüne çıkarma görevinde yörenin kolluk kuvvetlerine sıradan bireyler yardımcıydı; söz konusu olaylara yetkililerin dikkatini çeken çoğu zaman yörede oturanlar olurdu.

Mahkemenin işlevi önüne konan kanıtları değerlendirmekti, yoksa savcılık değil. Dolayısıyla, toplum gözetiminin ne zaman erinç sınırlarını aşıp aşırı işgüzarca ahlak zabıtalığına dönüştüğüne karar vermek mahkemeye kalıyordu. Ama, böylesi kararlar vermek için, özellikle kadın erkek yan yanalığı gibi, kesin bir yöresel düşünce birliğinin bulunmadığı, hatta buyrukçu hukukun bile suçluluk derecelerini olaya adı karışanların toplumsal konumlarına göre belirlediği konularda mahkeme hangi ölçütlere başvuruyordu? Bunun kısa yanıtı, her durumda genel toplum düzeninin ne ölçüde bozulduğuna bakarak mahkemenin her olayı kendi içinde, ayrı ayrı değerlendirme yaklaşımını benimsemiş gibi göründüğüdür. Haciye Sabah'ın öyküsü, mahkemenin yöre düzenine yönelik ciddi bir tehdit algıladığı bir davadır. Bu noktada, konusu düzen bozucu olarak algılanmayan bir davaya ayrıntılı biçimde eğileceğiz. Sabahın erken saatlerinde erkek komşusunun evinden çıkarken görülen bir kadınla ilgili bu dava, bu bölümde ortaya atılan -muhaddere ölçütlerinin sıradan insanlara uygulanabilir olup olmadığı; bir kadının davranışlarının ahlaki sorumluğu-

nun kime yükleneceği; ahlak değerlerinin korunmasından kimin sorumlu olduğu gibi- çok sayıda soruyu içinde taşıyor. Bu dava ayrıca, gerçek davalarda umulanla bulunanın nasıl birleştiğini sergiliyor.

1541 Temmuz ayının yirmisinde tutanağa geçirilen bu iki yönlü davada, birbirine komşu olan Sadeddin adındaki adamla Ayşe adındaki kadın ve bir de kadının kocası Hacı Mehmed, Ayşe ile Sadeddin arasında yasadışı ilişki olduğu kuşkusuyla mahkemeye çıkarıldılar. Birbiriyle ilişkili bu iki davanın birincisi, kadın ve erkeğin bir arada bulunma yasağına dayanıyordu, yan yanalıkları yasaklanmıştı; çünkü kadınla erkeklerin rahatça bir arada bulunmalarına izin verilen akrabalık derecelerinin dışında bulunuyorlardı. Durumları din yasasına göre yasaktı yasak olmaya ama, bu üç komşunun gözünde yasak pek o denli açık değildi. İlk duruşmanın hemen ardından, komşularını ihbar eden iki adamdan birine Ayşe'nin sövmesi üzerine ikinci bir dava açıldı. Ayşe ile onu suçlayanlar arasındaki olay, toplum üyelerince toplum gözcülüğü yapıldığının açık bir örneği. Aynı zamanda gözlenenlerin direnişine de bir örnek. Ayşe'nin haber yetiştirici Cuma'ya saldırısı (adama pezevenk diyor) haber yetiştiricilerin kişiliğini aşağılayarak onurunu kurtarmanın bir yolu olarak yorumlanabilir. Bu davada "bağrışmalı sesler"in varlığı nedeniyle her iki tutanağı da olduğu gibi veriyorum:

> I. Gece bekçilerinin başı Arab mahkemeye geldi; Hacı Süleyman oğlu Sadeddin, Halil kızı Ayşe ile kocası Hacı Mehmed adındaki kişilerden davacı oldu ve dedi ki: "Bu kadın Sadeddin'in evinden şafak vakti çıkarken görüldü. Aralarında akrabalık yoktur. Adamın evinde kadının ne işi var?" Adı geçen Sadeddin'e sorulduğunda, dedi ki: "90 akçe borcum vardı; istemeye geldi. Ayrıca küçük oğlum hasta idi. Önceki akşam küçük oğlumu gönderip [bir parça sandal odunu] istetmiştim;[72] odunu getirdiğini sandım." Hacı Mehmed'e, adamın evinde karısının ne işi olduğu sorulduğunda, dedi ki: "Karımı ben gönderdim; gidip parayı almasını istedim." Olanlar tutanağa geçirildi.
>
> [tutanağa ektir] Hacı Derviş ile Derviş Mehmed oğlu Cuma'nın sözleri tutanağa eklendi: "Kadını Sadeddin'in evinden gündüz çıkarken gördük... Sadeddin'in bize borcu vardı; onu almaya gelmiştik."[73]
>
> II. Derviş Mehmed oğlu Cuma, mahkemeye gelip Halil kızı Ayşe'den davacı olarak de-

> di ki: "Bu kadın bana *gidi* deyerek kara çaldı." Kadına sorulduğunda, üstüne atılan suçu inkâr etti. Cuma'dan kanıt istenince, Abdullah oğlu Bozoğlan ile Mehmed oğlu Ali aşağıdaki ifadeyi verdiler: "Adı geçen kadın gidi deyerek Cuma'yı aşağıladı." İfadelerinin kabul edilmesi üzerine, gece bekçilerinin başı Arap'ın isteğiyle yukarıdaki konuşma tutanağa geçirildi.[74]

İlkin olayın mahkemeye nasıl geldiği sorusunu -yani, kentin mahallelerinde dolaşarak güvenliği sağlayan gece bekçisinin (*ases*) rolünü ele alalım.[75] Ayntab kentinin yetki hiyerarşisinde, mahkemede sıkça görülen kişilerden gece bekçilerinin başı, kolluk kuvvetlerinin başına (*subaşı*) karşı sorumluydu; subaşı da il valisine (*sancakbeyi*) karşı sorumluydu. Elinizdeki kitapta incelenen yıl boyunca, çok sayıda dava tutanağa geçirildi. Bunlar geceleyin ya da günün ilk saatlerinde sokakta bulunuşları sorgulanmak üzere gece bekçilerinin başınca mahkemeye çıkartılan kişilerin davalarıydı. Ayşe'nin dışında, mahkemeye çıkarılanların tümü erkekti.[76] Davalardan birinde, bir kadının (bir dul?) evinin önünde, bir çıkmaz sokakta tutuklanan fırıncı işe gitmekte olduğunu ileri sürdü.[77] Ayntab'ın Araplar köyünden kişilerin karıştığı bir davada, iki adam bir üçüncü kişiyi, sabaha karşı, evinde bulunmadığı sırada Ali adında birinin evinin damında bulunmakla suçladı; adam Ali'nin evine su içmeye gittiğini söyledi.[78]

Unutmamak gerek ki, tümü gece bekçileri eliyle mahkeme önüne getirilen bu olaylar, kadı Hüsameddin Efendi'nin 23 Haziran 1541 tarihinde başlayan kadılığı döneminde meydana geldi. Kadı Hüsameddin Efendi'nin gelişinin, tam da sultanın özel görevlisinin Ayntab'daki hizaya getirme işlerini sona erdirmekte olduğu zamana denk geldiğini ve yeni kadı'nın bu tür yöre görevlilerinin çalışmalarını mahkemenin kalkanı altına alma çabalarını sürdürdüğünü düşünürsek, kimi Ayntablıların mahalle içi trafiğinin güvenlik kuvvetlerince denetlenmesine direnişlerini daha iyi anlayabiliriz. Yöredeki devlet görevlilerinin çalışmalarıyla, yörede oturanların hal ve gidişini daha sıkı denetleme bağlamında sürdürülen güvenlik denetimleri artık gece bekçilerinin o bildik yetkesinden öte bir şey olma tehdidi taşıyordu. Ayrıca, Ayntab'ın sıradan halkı arasında bir "suçlamacılık" artışına kapı açabilirdi. Yurttaşların yaptığı yasal

gözetim ile olası huzursuz etme arasındaki ince çizgi Sam köyünden bir davada sergileniyor:

> Sam köyünden Kara oğlu Ümmet, Karaca oğlu Ramazan'ı mahkemeye verip dedi ki: "Bu Ramazan benim için 'evine gece bir adam girdi' diyerek adıma leke sürdü." Ramazan'a sorulduğunda şöyle yanıtladı: "Gece gezmeye çıkmıştım. Karşıdan iki adamın geldiğini gördüm. Kendi kendime, 'dur bakalım, ne yapacak bunlar' dedim. Ben beklerken bu iki adamdan biri Ümmet'in evine girdi ve çıkmadı." Ümmet'in bu açıklaması, isteği üzerine tutanağa geçirildi.[79]

Burada, Ümmet'in Ramazan'ı adına leke sürmekle suçlayarak onuruna yönelecek saldırıya karşı önceden davranmış olduğu anlaşılıyor. Gezmeye çıkmak, gece sokakta bulunmak için yeterli neden midir tek başına, sorusunu insan sormadan edemiyor. Gerçekten, bütün yurttaş gözetimi olayları, gözetimcilerin kendilerinin sokakta bulunuşlarını hangi gerekçeyle açıkladıkları sorusunu akla getiriyor!

Birbirine komşu olan Ayşe ile Sadeddin'in davasına gelince, haber yetiştirici Hacı Derviş ile Cuma, Ayşe'nin sövgülerini hak ediyorlar mı? Süleyman'ın kanunnamesine göre, yasadışı cinsel davranışın görgü tanıkları olayı haber vermek zorunda değildi; oysa hırsızlık olayında tersine, 10 akçe ceza kesilmesi istenmiyorsa haber vermek zorunluydu.[80] Eğer Ayntab kamuoyu kanunnamede belirtilen görüşe uysa, Hacı Derviş ile Cuma'nın işgüzar, fitneci kişiler olarak görülmeleri gerekirdi, tıpkı Ümmet'in Ramazan'ı gördüğü gibi. Ayntab'dan başka dava tutanaklarının anıştırdığı o ki, yasadışı ilişki suçlamaları, kin tutulan ya da düşmanlık beslenen birinin üzerine yetkilileri salmanın bir yoluydu (bizim olayımızda Sadeddin'in her iki tarafla da parasal ilişki sorunu olmuş olabilir). Öte yandan, Hacı Derviş ile Cuma'nın içten ahlaki kaygılarla güdülenmiş olabileceği olasılığını tümden bir yana itmeyelim. Bu bağlamda, her iki haber yetiştiricinin de dinsel bağlantıları olması dikkate değer. Özel vakıf gelirleri bağlanmış Ayntab derviş tekkelerinin başındakilerin yöreyi ilgilendiren konularda önemli rol oynamaları, yörenin derviş topluluğunun ya da içinden kimi ögelerin toplum içinde bir "kurum"

konumu niteliği taşıdığını düşündürüyor. Klasik din eğitimi almış bilginlerle karşılaştırılınca, yasanın kılı kılına uygulanmasını pek umursamayan derviş tipi, her kalıplaşmış örnek gibi kimi zaman doğru olsa da, her zaman geçerli değildi. Bir başka deyişle, katı ahlaki dürüstlük, dervişlik bağlarıyla çelişen bir durum değildi.

Ancak bizim başoyuncularımız, davranışlarının ahlakdışı olduğu konusunda haber yetiştiricilerin imalarına karşı direniyorlar. Gerçekten, Ayşe'nin sövgüsü yetkililerin işlerine karışmalarına aşırı ölçüde sinirlendiğini düşündürüyor. Ayşe'nin Sadeddin'in evinde bulunması konusunda mahkemeye sunulan açıklamalar, mahalle içinde ya da en azından evden eve, tam bir gidip gelme özgürlüğünün varlığını gösteriyor. Buluşmaları komşular arası yardımlaşma -hastalık durumunda el uzatma- olarak nitelendiriliyor. İki aile arasında parasal anlaşmalar da var: Ayşe'nin Sadeddin'e borç vermesi komşular arası yardımlaşmanın bir başka örneği olabileceği gibi, Ayntab toplumunun üyeleri arasında borç alıp vermenin sıklığı göz önüne alındığında, bir iş ilişkisinden başka bir şey de olmayabilir pekâlâ. Mahkeme, bu iki komşuya yöneltilen suçlamayı -kanıtlanıncaya dek suçsuz sayılacakları biçiminde- öyle bir çerçeveye oturtuyor ki, Sadeddin'in evinde Ayşe'nin olumlu bir iş nedeniyle bulunduğu gösterilebilirse, sorun kalmayacağını ima ediyor: Kadı yardımcısının, "Adamın evinde kadının ne işi (*maslahat*) var?" sorusunda *maslahat* sözcüğü yakın çevreye ya da topluma yararlı bir etkinlik anlamı içeriyor. İki komşunun davranışlarını savunma biçimine dokunmayan dava tutanağının yapısı, kimsenin para cezasına ya da başka bir cezaya çarptırılmadığını düşündürüyor.

Bu dava, buyrukçu hukukun benimsediği tutumları hem doğruluyor, hem de ters yüz ediyor. Mahkeme, Ayşe'yle kocasına ve komşusuna çağrı çıkarmakla birlikte, sorularını yalnızca iki erkeğe yöneltiyor. "Yanlış yerde" bulunmakla suçlanan Ayşe'dir; ama hangi saatte, nerede, ne yaptığını onun kendi ağzından dava tutanağına katmanın gerekli görülmediği anlaşılıyor. Bu noktada, mahkeme ailenin onurundan erkeği sorumlu tutan ilkeye uyuyor. Hacı Mehmed'in koca olarak, yasadışı olduğu öne sürülen buluşmaya yol açanın kendisi olduğunu açıklaması, davayı iki komşudan yana sonuçlandırmaya ye-

tiyor. Davanın buyrukçu hukuka uymadığı nokta ise -eğer burada aile onuru en ufak bir biçimde söz konusuysa- bu yakın komşulukta savunulanın -isteklerini yerine getirsinler diye karılarını, çocuklarını sokaklara salan- *erkeklerin* saygınlığı olduğu imasındadır. Bu dava, salt buyrukçu hukuka eğilmekle kestirilemeyecek davranış örüntülerini ve davranışların anlamının nasıl algılandığını ele verişiyle insanı şaşırtan birçok davadan yalnızca biridir. Dava, yöresel ahlak ilkelerinin, hukuk ilkelerini gereksinimlerine uyacak biçimde yeniden yorumlayışını ve yasa ögelerini yöreye uyarlanmış bir davranış kuralları dizgesi olarak yeniden düzenleyişini örneklemektedir.

Ayşe'nin sözlerini tutanağa kadı mı geçirmedi acaba? Hüsameddin Efendi'inin kendisi de, halk içinde karılarının davranışlarından kocaların sorumlu olduğu görüşünde mi? Yoksa, duruşmayı mahallelinin âdetten alışkanlıklarını yansıtır biçimde yöneterek ve tutanağa geçirerek mi yanıtladı tarafları? Ayşe'nin olayda tümden sindirilmediği ya da susturulmadığı, haber yetiştirici Cuma ile Ayşe arasındaki öfkeli karşılaşmadan açıkça görülüyor. Cuma'ya ne zaman, nerede pezevenk demiş olduğu açık değil -belki mahkeme önüne çıkıncaya dek geçen olaylarda, belki de duruşma sırasında. Sövgü, dava açma nedeni olabilir; çünkü onur kırma suçu oluşturuyor: Cuma da gerçekten Ayşe'den davacı olma yolunu seçiyor. (Birinci dava özetinin altındaki alışılmamış notun eklenmesinin nedeni, Cuma'nın dava açması olabilir; öyle olmasa, iki haber yetiştiricinin kimlikleri tutanağa hiçbir zaman geçirilmiş olmayacaktı.) Olayın bu ikinci aşamasının yazılı özeti, -iki tanıkla desteklenen aşağısama suçlamasını doğrulayarak- eğer kanunda gösterilen ceza uygulanırsa Ayşe'nin para cezası ödeyeceğini akla getiriyor.

Ama, Ayşe'nin sövmesi ters mi tepti acaba? İlle de ters tepmiş olması gerekmez: Sözleri dava özetine alınmamıştır ama; cezalandırılma tehdidi altında bile, olaya ilişkin görüşlerini herkesin önünde açıklamıştır. Gerçekten, Ayşe kendi onurunu kurtarmak adına sesini yükseltmek zorunluluğunu duymuş olabilir; çünkü tutanak onu hiç hesaba katmazken, dikkatini kocasının namusunu kurtarmaya ayırıyor. Bir başka deyişle, Ayşe'nin sövgüsü, adını mahkeme tutanaklarına geçirtmek, olaya adı karışan erkeklere ayrılmış yar-

gı alanının yanı başında kendisine bir alan açmak için yapılmış hesaplı bir çıkış olabilir. Cuma'yı bozuk ahlaklı bir kişi olarak damgalayarak Ayşe onursuzluğun kendisinde değil, Cuma'da olduğunu anıştırıyor: Cuma'ya pezevenk demekle, kendi karısının cinsel ahlaksızlığına ortaklık ettiğini ima ederken, aslında zina yapanın Ayşe değil Cuma'nın karısı olduğu, boynuzlananın ise Hacı Mehmed değil Cuma olduğu kuşkusunu uyandırıyor. Böylece, Ayşe sövme yoluyla cinsel uygunsuzluk suçunu haber yetiştiricinin üzerine yıkmış oluyor.

* * *

Bu bölüm, 16. yüzyılın yargı yaşamının kişilik ve kimlik anlayışlarının yeniden inşasında o dönemin kaynaklarından yararlanmıştır. Kaynaklarımız -mahkeme tutanakları, fetvalar, padişah kanunnameleri- kişinin cinsiyetinin, o kişinin yargı önündeki kimliğinin ana ögesi olarak öne çıktığını hemen gösteriyor. Mahkemede kişiye iliştirilen etiketler, erkeğe ve kadına göre değişen cezalar, erkek tanıklara verilen ağırlıklı öncelik gibi yargı uygulamasının değişik yanları üst üste gelerek toplumsal cinsiyete dayalı bir adalet yaratırken, insan bedenlerinin ve insan yaşamlarının eşit değerlendirilmediğini anıştırıyor. Ancak, kadınlar yargı ayrımcılığına uğrayan birey sınıflarından yalnızca biridir, dolayısıyla hukuktaki bu eşitsizlik sanki kadının ya da Hıristiyanın, göçebenin ya da kölenin doğasının bir parçası sayılan niteliklerle ilişkili değilmiş de özgür doğmuş, Müslüman, kentli erkeğe tanınan ayrıcalıklarla ilişkiliymiş gibi görünüyor. Bu yanıyla, 16. yüzyıl Osmanlı hukuk metinleri, modern dönem öncesinin bazı erkeklere ayrıcalık tanıyan, evrensel, bireyler arası eşitsizlik varsayımını yansıtıyorsa da, inananların eşitliği üzerine kurulu İslam ülküsünün, ayrımcılığı hukuka sokma yönündeki toplumsal baskılara boyun eğmesi Osmanlıların ortaya çıkmasından çok önce oldu.

Bu bölümün çoğu, toplumsal cinsiyetin toplumsal sınıftan nasıl etkilendiğine ayrılmıştır. Toplumsal sınıf çok keskin bir hukuk kategorisiydi; bu ka-

tegorinin belirleyici ögesi, o sınıftan kadınların davranış biçimiydi. Ayntab, ayrıcalıklıların -din, yaptığı iş, soy sop, oturduğu yer gibi- bir dizi karmaşık göstergeyle seçildiği, sınıf ayrımlarına karşı duyarlı bir toplumdu. Ayntab Mahkemesi'nde seçkin kadınların görülmeyişi, muhaddere kadın ülküsünün, Ayntab'ın ayrıcalıklı sınıflarının en azından bir kesiminin davranışlarını biçimlendirdiğini akla getiriyor. Ama mahkemeye geldiği bilinen birçok kadının eylemleri ve sözleri, buyrukçu hukuk metinlerinde kadına ayrılan yerle Ayntab'ın hukuk yaşamında bulunduğu yer arasında çelişkiler olduğunu açıkça gösteriyor. Mahkeme, buyrukçu yasalar yardımıyla daha güçlülere ayrılan geniş ve rahat alanla karşılaştırıldığında ne denli belli bir amaca yönelik ve sınırlı olursa olsun, sıradan kişilerin kendilerine yer buldukları bir alandı. Ayntablılar onur ve saygınlık konularında duyarlı insanlardı, ama bu duyarlılıklar ille de yasalardaki anlayışa uymuyordu. Ayntablı seçkinler üstünlüklerini mahkemenin üstünde kalarak sağlarken, çoğunluktaki "seçkin olmayan" halkın hukuk metinlerinde açıklanan, çoğunluğun toplumsal ve ahlaki erdemlerinin düşük düzeyli olduğu görüşünü umursamadığı görünümü var. Tersine, Ayntablılar onurlarını savunmada, özellikle de kadın erkek yan yanalığı konusunda, iddialıydılar.

Yine de, kadı önünde dile getirilen çeşitli tavırların bize anlattığı o ki, bu karmaşık toplumca kabul edilmiş tek bir davranış ölçütü yoktu. İnsanlar kabul edilebilir davranış biçimlerinin dış sınırları üzerinde anlaşabilirlerdi; ama ayrıntılar üzerinde etkin biçimde ayrılığa düşüyorlardı. Ayşe ile Sadeddin'in oturduğu mahallenin -kadının sokağa çıkıp ailenin işlerini görmesine izin veren- ahlak kurallarını tüm Ayntablıların onaylamış olmayacağı açık. Kadın erkek yan yanalığının düzgün olanı ile yakışıksız olanı arasındaki ayrımları yani, yasaya uygun yan yanalık (alışveriş, mahkemeye gitme, komşular arası yardımlaşma) ile başıboş yan yanalıklar (sokakta oyalanmak, pencereden komşunun avlusunu gözetlemek, beklenmezken birinin evine aniden girivermek) arasındaki ayrımı, yöre halkının kendisinin belirlediğini öne sürmüş bulunuyorum. Sonuç olarak, Ayntab'da toplumsal konum ile hukuk ve ahlak yasalarının bireysel yorumları birleşerek dokulu bir adalet üretti.

En azından bir soru hâlâ yanıtsız kalıyor: Sadeddin'in komşusu Ayşe sözlerinin mahkeme tutanağına geçmesini bilerek mi istedi, yoksa dilini tutamayışının kurbanı mı oldu? Bilmemiz olanaksız. Ama bir sonraki bölümde öne sürüldüğü gibi, kimi kadınlar, özellikle namussuzlukla suçlananlar saygınlıklarını yeniden kazanabilme çabasıyla, mahkemeden komşularına seslenebilecekleri bir kürsü olarak yararlandılar.

5

Mahkemede Kendini İfade Etmek ve Ahlak

Her ne kadar kadınlar Ayntab Mahkemesi'ne erkeklerden daha seyrek gelse de, geldiler mi erkeklerden aşağı kalmıyor, hatta daha da çok konuşuyorlardı. Uzun uzadıya konuşuyorlarsa, çoğunlukla yargının dikkatini çekmekte daha büyük zorlukla karşılaştıklarındandı. Yargı bir çok bakımdan kadınlara karşı erkeklere olduğundan daha az anlayışlıydı. Örneğin hukuk uygulaması, Ayntab'da kadınların davacılar ya da davalıları desteklemek üzere ifade vermelerine pek az izin verirdi, bunun sonucu olarak kadınlar mahkemede davalarını savunmak amacıyla başka kadınları tanık gösteremezlerdi. Dahası, yasal bir seçenek olan suçsuzluk yemini etmeleri kadınlardan neredeyse hiçbir zaman istenmezdi. Bu engelleri aşmanın kadından istediği çaba, mahkemede kadın ile erkeğin hukuk ve inandırıcılık stratejilerinin çoğu kez birbirinden değişik olması anlamına geliyordu. Yine de, mahkeme kadın seslerine kulak tıkamıyordu; bunu kadınların yararlandığı çeşitli deyimleri tutanaklara geçirme yoluyla yapıyordu. Kulak tıkamayışı bir ölçüde, Osmanlı rejiminin mahkemelerini hak arama ve anlaşmazlık çö-

zümü konularında baş yetkili olarak tutundurma isteğinin sonucuydu. Açıkçası, yöre mahkemelerinin kadınlara düşman bir ortam yaratmamasını sağlamak, gerek rejimin, gerekse iş verdiği kadıların çıkarınaydı. Ayrıca, yöre toplumunun belirli kesimlerine ötekiler karşısında ayrıcalık sağlamakta da Osmanlı yargı dizgesinin çıkarı yoktu. Mahkeme çeşitli toplumsal kökenlerden halkın şaşırtıcı çeşitlilikte stratejilerine ve hak arama konuşmalarına açık bulunuyordu.

Bu bölümün çoğu, -hak arama stratejisinin ayrılmaz bir parçası olan bireyin seçtiği dil ve ikna yöntemi- "ses" konusu üzerinde yoğunlaşıyor. Mahkemede kişilerin ağzından çıkan sözlerin yazıya geçirilmesinde kâtibin aracılığının doğal olarak belli bir rolü vardı; ama çok çeşitli birinci ağızdan düşüncelerin kayıtlara geçirilmiş olması, mahkemenin bireyin sesine saygılı olduğunu anıştırıyor. Şimdilik, bireylerin mahkemeye karşı nasıl tavır takındıkları etkileyen iki genel konuyu saptamakla yetinelim. Birincisi, söz konusu davanın mahiyetiydi. Eğer hukuk kurallarında toplumsal cinsiyet ayrımcılığı açıkça ortaya konmamışsa, kadın ve erkek mahkemede -mülk konularında olduğu gibi- neredeyse kalıplaşmış gibi görünen bir dille benzer biçimde konuşuyordu. Yine, yasada kadın ve erkek hakları ayrı ayrı açıkça belirtilmişse, konuşmanın tonu kadına ve erkeğe göre değişmiyordu. Örneğin evli olmayan genç kadın ve kızlar, nişanlanmalarına ilişkin sorunlarda rahat bir dille konuşurlardı; çünkü şeriat, kadın adına söz kesilmiş bir evlilik için kadının açık onayının bulunması zorunluluğunu getiriyordu. Ama başka alanlarda, özellikle saygınlığın ve onurun tehlikeye düştüğü durumlarda, her iki cinsin de konuşma biçimi ve kullandığı sözcükler sertleşiyordu ve kadınlar çoğunlukla erkeklerden farklı biçimde konuşuyorlardı. Kısacası, kişinin biyolojik cinsiyeti mahkemede nasıl konuştuğunun önemli ama değişebilen bir belirleyicisiydi.

Ayntablıların mahkemeye karşı takındıkları tavrı etkileyen ikinci genel konu, bir önceki bölümde ele aldığımız, toplum ve ahlaki değer hiyerarşisine karşı direnişti. Çokça ayrıcalıklı kesimce dile getirilen toplumsal sınıf söylemi seçkinlere ahlaki üstünlük atfederken, halk kitleleri örnek bir yaşam sürmek için ne öğrenme, anlama yeteneğine, ne de incelmişliğe sahip sayılıyordu. Ama gördüğümüz gibi, Ayntab mahkeme tutanakları sıradan halkın, daha düşük ahlaklı bir

kesime ait oldukları anlayışına topluca direndiğini sergiliyor. Saygınlık herkes için önemli bir toplumsal ve hukuksal kazanımdı ve insanlar onurlarını, dürüstlüklerini ateşli bir biçimde savunuyorlardı.

Bu bölümün ana izleği ahlak ve ahlakın mahkemenin işlerine ve mahkemeden yararlananlara nasıl canlılık getirdiğidir. Ahlak insanların konuşmalarından hiç eksilmeyen, elle tutulur bir ögeydi ve bu 16. yüzyıl mahkemesine epeyce bir iş yüklüyordu. Açılan davaların ve Ayntablıların kadıya başvurarak tutanağa geçirttiği gönüllü açıklamaların çoğunun bir amacı, saygınlığın korunmasıydı. Ahlaki kişilik izleği de şeriat uzmanlarının çalışmalarını sarmıştı. Bu uzmanlar incelemelerinde ve bildirgelerinde kadıların ve tanıkların ahlaki yeterliklerini tartışıyordu. Önceki bölümlerde, bir yurttaşlık ölçüsü olarak tanıklık etme yetisinin önemini belirtmiştik. Yitirilecek olan bunca değerli olunca, insanların halk içinde kendi saygınlıklarına olduğu denli akıllarını başkalarının davranışlarına bunca takmış olmalarına şaşmamak gerek.

Ahlak ve Onurun Tanımı

On altıncı yüzyılda yaşayan kullar ahlakın doğasını nasıl kavrıyorlardı? Ayntab mahkeme tutanaklarında "ahlak"ı karşılayan özgül sözcükler yok. Mahkemenin özüne işlemiş olgunun daha çok ahlak duyarlığı olduğu görünümü var. Bu olgu mahkemenin çalışmalarında öylesine önemli bir temel taşıydı ki, adının konmasına bile gerek duyulmuyordu. Mahkeme tutanağına bir bireyin saygınlığını belirtmenin yeri geldiğinde mahkeme, "güvenilir ve Allah korkusu olan" gibi bir deyim kullanabilirdi. Ayrıca, yöre yurttaşları arabulucu ya da kefalet veren olarak mahkemeyle çalıştıklarında, kâtip bu kişileri "Müslümanlar" olarak adlandırırdı; bu adlandırma dinlerini belirtmekten çok, iyi ahlaklı kişiler olduklarını göstermek içindi. Müslüman sözcüğünün böyle kullanımı, ahlaklı olmanın dince buyrulmuş davranış yasalarına eksiksiz uymak olarak tanımlandığını akla getiriyor. Peki insanlar bu yasanın içeriğini nasıl anlıyorlardı?

Bütün dönemlerde, Müslüman davranış modellerine erişmenin belki en kolay yolu peygamberlerin, ermişlerin yaşamlarına bakmak oldu.[1] İyi ahlak örneklerini kutsal metinlerin içeriği, halk vaizlerinin anlattığı öyküler ve ibadet biçimleri

canlı tuttu. En etkili olan Hz. Muhammed'in ve diğer ilk kuşak Müslümanların modeliydi; Peygamber'in *sünneti* -sözleri, yaptıkları ve alışkanlıkları- Müslüman davranış biçimi konusunda yönelinecek evrensel ve güvenilir bir ülküydü.[2] Ayntablılar açısından ahlak, yörenin ermişlerince ve bir de Ayntab bölgesinde İslam uğruna çarpışmış erken dönem Müslümanlarının -gerek Peygamber'in yoldaşları, gerekse yöreden İslam dinine dönenler olsun- öyküleriyle kök salmıştı (bu ermiş ve şehitlerden bazılarının 1. ve 2. bölümlerde anlatılan öykülerine bkz.).

Dönemin ahlak görüşleri, etkisi kuşaklar boyu sürecek iki 16. yüzyıl metninde sergilenmektedir. Bu iki yapıt - Birgivi Mehmed'in kaleme aldığı kılavuz kitap *Tarikat-ı Muhammediyye* (Muhammed'in Yolu) ile Kınalızade Ali'nin kaleme aldığı, daha kuramsal *Ahlâk-ı Alâî*- doğru ahlaki davranışa ilişkin geniş kapsamlı açımlamalar ortaya koydu.[3] Kimi bölümleri sayısız gündelik durumda doğru ve yanlış eylem biçimlerini ayrıntılarıyla veren bu metinler oldukça işe yarayan türdendi. Örneğin, her iki yapıt da istenmeyen davranış biçimlerini yürek, dil, vücut vb. "felaketleri" başlıkları altında sıralıyordu. Birgivi Mehmed altmış dolayında dil felaketi sayıyor: kara çalmak, sövmek, yalan söylemek, birinin arkasından konuşmak, alay etmek, birinin gizini açıklamak, Kuran okunurken konuşmak ve kadılık, valilik, muhafızlık ya da kamu güvenliği makamlarına istekli olmak.[4] Dille yapılan yanlışların çoğunu olduğu gibi sayan Kınalızade Ali, bu "felaketleri" hastalık olarak niteleyip kötü ahlakın yerine erdemi (*fazilet*) koymayı amaçlayan "sağaltım yolları" da önerdi. Her iki yazar da ahlak duyarlığı ve bilinçli niyet olduğu sürece denetim olasılığı bulunduğunu kabul ediyordu. Ahlak alanında Yunan ve İslam klasiklerinden yararlanan Kınalızade Ali, -erdemlerin en üstünü- "adalet"i kişisel açıdan bilinçli bir ölçülülük, Aristoteles'in "iki uç arasındaki orta" uygulaması olarak tanımlıyordu.[5] Dolayısıyla ahlak, özgül davranış ilkeleri ile dine adanmışlığın birleşiminden meydana geliyordu.[6]

Öyleyse bir topluluk, üyelerinin ahlak durumunu nasıl yargılayacaktı? Eğer dinsel adanmışlık sonuçta bireyin yalnız kendince bilinebiliyorsa, ahlakın tek elle tutulur ölçüsünün temeli bireyin gözlenebilir "hal ve gidiş"i, bir başka deyişle saygınlığıydı. Komşularının saygınlığı konusunda Ayntablılara sıkça danışılıyordu: Hamza, oturduğu köyden bir kadına sarkıntılık yaptığında (kadının yatağına gir-

mişti) köylülerine kişiliği soruldu; adamlar kadıya şöyle dediler: "Daha önce, bir kez daha adı bu köyden bir kadınla olaya karıştı; ahlaksızlık yaptığı biliniyor."[7] Şeyhi kadın benzer nedenle suçlandığında, geçmişi komşularından sorulmuş, sonuçta temize çıkmıştı: "Kadının hiçbir kötü davranışını görmedik; ahlaksızlık yaptığını söyleyemeyiz."[8] Topluluğun -mahallenin, köyün, oymağın- oynadığı bu ahlak hakemliği rolü, ayrıca kendi bölgesindeki ahlak ikliminden yasal olarak sorumlu tutulmasıyla ve istenmeyen kişilerin topluluktan çıkarılmasını talep etme yetkesiyle de kendini gösteriyordu.[9] 1540-1541 yılında Ayntab'da mahalleler, süreğen yalancılıkla ve dolandırıcılıkla suçlanan bir adamın ve kız öğrencilerin ahlakını bozmakla suçlanan bir kadın öğretmenin kovulmasını topluca istediler.[10]

Topluluğun ahlaktan sorumlu olmasının doğal sonucu, ahlak gözetimiydi. Bu da karşılık olarak, ahlaki saygınlığın ve onurun savunulmasına yol açtı. Yine belirtmek gerek ki, Ayntab tutanaklarında "onur" terimi görülmüyor, oysa mahkemede çoğu davanın konusu olmuştu. Öte yandan, kişinin saygınlığına sürülmüş leke karşılığında sıkça kullanılan -bir suç işlemiş olmak ya da işlediği kuşkusuyla suçlanmak anlamında- *töhmet* terimiyle karşılaşıyoruz. *Töhmetsiz olmak,* günahsız olmak, onursuzluktan uzak olmak demekti. Birini suçlamak ona *töhmet etmekti.* Yasaları çiğneme pahasına onurlarını savunan Ayntablılar kamu tutanaklarına geçmiş töhmet kayıtlarını sildirmek için canla başla uğraşıyorlardı; yeter ki, kadı'nın karşısına çıkabilip olayları bir de kendi ağızlarıyla anlatabilsinler. Öyleyse onur, Ayntab Mahkemesi bağlamında, kişinin saygınlığını lekeletmemeye bağlılık olarak tanımlanabilir: Onur, vazgeçilmez gereksinim olmak yanında lekesiz bir ahlaki geçmişi korumak üzere girişilen savunma eylemiydi. Kişinin ahlakdışı ya da suç sayılan bir eylemden suçluluğu gün gibi ortada olsa bile, cezalandırılmasına karşın onurundan bir şeyler kurtarabilmek umuduyla, kendisini toplumun ahlak yasasından ayrılmaya zorlayan koşulları herkesin önünde anlatması önemliydi.

Mahkemenin Ahlak Yapısı: Tanıklar ve Kadı

Ahlak ölçütlerine uygunluk ve bireyin ahlak yapısının değerlendirilmesi mahkemenin çalışmalarının özünü oluşturuyordu. Kadı'nın kişiliği, doğal olarak, toplumun hukukla ilgili yaşamının dürüst işleyişi açısından can alıcı önem-

deydi. Ama ne çarpıcıdır ki, İslam hukuk geleneğinin en çok önem verdiği konu, sıradan tanıkların namusluluğu ve dürüstlüğüydü. Hukuk metinleri, kadıların kişiliklerinin her zaman ideal ölçütleri tutmadığını teslim ediyorlardı; ama namuslu tanıkların gerekliliği konusunda ödünsüzdüler. Şöyle akıl yürütüyorlardı: Bir kadı'nın vardığı yargının niteliği, duruşmada ortaya konan gerçeklerin niteliğine bağlıdır. Al-Merginânî'nin sözleriyle, "kadı'nın kararı kanıtlara dayanır, kanıt ise tanıkların dürüstlüğüne."[11] Bir başka deyişle, mahkemenin yaşama yeteneğinin temel dayanağı, mahkemeden yararlananların ahlaklı olması ve tanıklığın dürüstçe yapılmasıydı. Yöre mahkemelerinin işi sonuçta, hizmet ettikleri toplumların eylemlerine ve sözlerine dayanıyordu.

Ama, tanığın ahlak bütünlüğü, içtenliği nasıl tanımlanacaktı? Mahkeme ve hizmetinde olduğu insanlar, ahlaksızları toplumun hukuk yaşamını tehlikeye düşürmekten alıkoymak için hangi önlemleri almalıydı? Müslüman toplumlarındaki yargı uygulaması, insanın özde günahkâr olduğundan değil, doğasının temelde ahlaklı olduğu varsayımından yola çıkmış görünüyor. Yaşamsal önemdeki tanıklık ve yemin ettirmenin yanı sıra mahkemenin onayından geçen ergin olmayanların vasiliği ya da mülk ve kişilere kefil olma gibi yurttaşlık işlevlerinin temelinde bu varsayım yatıyordu. Yine de Müslüman toplumlar ve yarattıkları hukuk, insan doğasına safça bakmıyordu ve hak aramanın namussuz bilinenlerce engellenmesini önleme gereğinin ayırdındaydı. Konunun can alıcı noktası, tanıklıkta söylenen sözlerin doğruluğunu saptamaktı.

Tanıkların kimi temel nitelikleri konusunda İslam yargı geleneğinde oydaşma vardı: Körler tanık olamadıkları gibi, köleler de tanıklık edemezlerdi. Ayrıca, Hz. Muhammed'e atfedilen bir geleneğe (*hadis*) göre, birine kara çalmaktan suçlu bir kişi tanık olamazdı. Müslüman olmayanlara gelince, yalnızca başka Müslüman olmayanlara tanıklık edebilirlerdi. Ama bu kısıtlamalar dışında, gerekli ahlak doğruluğu düzeyini kimin tutturup kimin tutturamadığının tanımı kişisel kanıya bağlıydı. Buna bağlı olarak, tanıkta aranan nitelikler, -ahlak ölçütleri kültürel değişime uğradıkça- zaman içinde sık sık yeniden düzenlenmiş görünüyor. Al-Merginânî'nin kendisi de, Hanefi mezhebinin, tanık adaylarının kişiliğini araştırma sorununa bakışında tarihsel gerginlikler var olduğuna dikkat çekiyor. Hanefi mezhe-

binin kurucusu Ebu Hanife, "bir Müslümanın dürüst görünüşünü yargıcın yeterli sayması gerektiğine" inanırken, insan doğasına daha az güvenen başlıca yandaşları Abu Yusuf ve Muhammed, kadı'nın bütün tanıkları iyice incelemesi gerektiğini inanıyorlardı. Al-Merginânî, bu üç kurucu arasındaki ayrımın, çoğunlukla kuşaklar arasındaki "zaman farkına" bağlandığını belirterek, "şimdiki zamanda" [12. yüzyıl demek oluyor], "iki öğrencisinin öğretisinin" ağır bastığını ekliyor.[12]

Ayntab Mahkemesi'nde tanıkları elerken tam olarak hangi yöntemin uygulandığını bilmek zor. Örneğin, acaba tanık adaylarını duruşma öncesinde kadı kendisi mi elemeden geçiriyordu, yoksa diğer mahkeme görevlilerinden yardım mı alıyordu? Belki, yaygın uygulama daha çok Ebu Hanefi'nin görüşleri doğrultusundaydı, yani uygunsuz olduğu açıkça görülenlerin tanıklığı engellenmeliydi. Tutanakların sağladığı kanıtlar -özgül olarak 6 Ekim 1540 tarihli dava tutanağı- toplum üyelerinin yurttaşlık görevini yerine getirip getiremeyeceğini izlemekten, sonuçta yine yöre toplumunun sorumlu olduğunu düşündürüyor:

> Mehmed oğlu Yusuf mahkemeye gelip devlet görevlisi Muhsin oğlu Mehmed'den davacı oldu ve aşağıdaki iddiada bulundu: "Bu Mehmed adındaki gece bekçisi bana geceleyin saldırdı; şiddetli bir yumruk attı." Mehmed suçlamayı reddedip [Yusuf'tan] kanıt istendiğinde, Hüseyin oğlu Manend ile Haydar oğlu Tarak yasalara uygun biçimde tanıklık ettiler. [Bunun üzerine] imam ve mahalleli toplanarak mahkemeye geldiler ve aşağıdaki protestoyu ilettiler: "Adı geçen Manend'in ne sözlerine ne eylemlerine güvenebiliriz." [Manend'in] mahalleden uzaklaştırılmasına karar verildi.[13]

Gördüğümüz gibi, gece bekçisinin kötü davranışta bulunduğu savına dayalı temel sorun, tanık Hüseyin oğlu Manend'in yalancılığı sorunu ile yer değiştirdi. Manend'in tanıklığına karşı çıkanlar, başlarındaki imamla topluca eyleme geçen mahalle halkıdır. Manend'in tanıklığı, aşağılık kişilerin aralarından uzaklaştırılması isteğiyle başvurmakta mahalle ya da köy halkına tanınan yasal öncelikten yararlanmak için tam da bekleyip bulamadıkları olanaktı belki de. Gerek Süleyman'ın, gerekse babası Selim'in kanunnameleri bu tür insanlara uygun bir ceza olarak -geçici ya da süresiz- uzaklaştırmayı buyuruyordu.[14] (Mahkeme defteri, Yusuf'un gece bekçisine karşı açtığı davaya ne olduğundan bir daha söz etmiyor.)

Tanıklık eyleminin ödünsüz bir ahlak sağlamlığı ölçütü gerektirdiğini, Hz. Muhammed'den başlayarak, güçlü örnek kişiler vurguladı. Bursa kadılarından ünlü Molla Fenari ile Osmanlı sultanı I. Bayezid'in (ölm. 1402) bir öyküsünde bu nokta güçlü biçimde vurgulanıyor. Sultan tanıklık etmek için uygun olduğunu ima ederek belli bir dava konusunda bilgisi olduğunu ileri sürünce, Molla Fenari tanıklık etmesine izin vermeyi reddetti. Kadı'nın karşı çıkışı, sultanın "içinde yaşadığı toplumu" terk ettiği gerekçesine dayanıyordu, bir başka deyişle Cuma namazlarına katılmıyordu. Söylenceye göre sultan, kınandıktan sonra, sarayının yanında bir cami yaptırmaya girişti, camide kendine özel bir yer ayırttı ve bir daha hiçbir Cuma namazını kaçırmadı.[15] Öykünün bizim amacımız açısından önemi, bir Müslüman toplumunun hükümdarında hoş görülen bir ahlak kusurunun, tanıkta hoş görülemeyeceğidir. Tanıklık etmek bir *yurttaşlık* göreviydi ve tanık -kadın olsun, erkek olsun- içinde yaşadığı toplumun namuslu, sorumluluğunu bilen bir üyesi olmalıydı.

Sultan ile mollanın başından geçen olay, 14. yüzyıl sonlarında Cuma namazlarına katılmanın, ahlak yetkelerinin yerleştirmeye çalıştıkları bir davranış biçimi olduğunu akla getiriyor. Al-Merginânî'nin 12. yüzyılda sıraladığı tanıklık edemeyecekler arasında kara çalıcılar, ortalık yerde ağıt yakan, şarkı söyleyen kadınlar, ayık gezmeyen içkiciler, tefeciler, anayolda işeyen ya da karnını doyuranlar ve Peygamber ile yoldaşlarına açıkça kötüleyici, alaycı söz söyleyenler yer alıyordu. "Eğer, utanç duygusu bir adamın bu tür eylemlerden geri durmasını sağlamaya yetmezse," diye açıklıyor görüşünü hukuk uzmanı, "yalandan sakınmayacağı kuşkusundan kurtulamaz."[16] Uygunsuz davranış ile yalan söylemek arasındaki aynı bağlantıyı, sorunlu komşuları Manend'in "eylemine de sözüne de" güvenmeyen Ayntablıların da kurduğu belirtmeye değer. Onaylanmayan eylemlerde bulunan bireyler *fasik* olarak niteleniyordu. Bu sözcük, belki de kestirilebileceği üzere edepsiz, namussuz, hak yiyen gibi geniş bir anlam yelpazesini kapsıyordu. 3. bölümde gördüğümüz gibi, 1525 yılından 1534 yılına değin Osmanlı ülkesinin baş müftülüğünü yapan İbn Kemal, falcılardan sapkınlara, karısının ayrım gözetmeksizin erkek içine çıkmasına izin veren erkeklere dek, tanık niteliği taşımayanların uzun, çağdaş bir listesi-

ni açıkladı. Hukuk uzmanı meslektaşı Al-Merginânî gibi Osmanlı müftüsü de güncelleştirilmiş 16. yüzyıl kabul edilemez davranışlar kitapçığında öğreti ve davranış kusurlarını bir araya topladı.

Tanıklık etmek mahkemenin işlerinin sağlamlığı açısından öylesine önemliydi ki, kadıda bulunması gereken nitelikler, bir tanıkta bulunması gereken nitelikler bağlamında düzenlenmişti. Al-Merginânî'nin yapıtının kadı'nın görevlerine ilişkin bölümü şu söylemle başlıyor: "Kadı, bir tanıkta aranan nitelikleri taşımazsa, kadılık yetkesine sahip olamaz, yani özgür, aklı başında, yetişkin bir Müslüman olmalı ve kara çalmakla suçlanmamış olmalıdır."[17] Kadıda bulunması gereken nitelikleri, tanıklar için belirlenen ölçütten türetmenin temelinde yatan düşünce, tanıklık etme eylemiyle yargılama eyleminin her ikisinin de bir başkasının yazgısını belirleyen söze dayalı eylemler olduğuydu. Dahası, söze dayalı eylemler hiyerarşisinde, tanıklık, yargılamanın önünde geliyordu; çünkü yargılama tanıklığa bağlıydı.

Bu temel niteliklerin ötesinde, kadı'nın değerliliği konusundaki tartışmalar, hukuk bilgisinin düzeyi ya da verdiği kararların mahiyetinden çok makamında kişisel davranışları üzerinde toplanmıştı. Özel bir kaygı nedeni, kadıların -ya makam elde etmek için ya da makama geldikten sonra- rüşvete eğilimiydi, bu nedenledir ki kadıların armağan ya da özel ziyafet, eğlence çağrılarını kabul etmesi yasaklanmıştı. Kadıların taraflardan birine yakınlık göstermesi, birini kayırması da yasaktı. Sonuç olarak, zamanla oluşmuş davranış töresi, kadı'nın yargı bölgesindeki halkla ilişkilerinde yansız olmasını vurguluyordu.

Kadılık makamını etkin biçimde isteyen bir bireyin gerçekten kadılığa layık olup olmadığı sorunu da üzerinde çok durulan bir konuydu. Bir yanda, din öğreniminden geçenlerin meslek kültürü, -gerek dünya işlerine ilişkin ödünler nedeniyle ve karşılığındaki yoldan çıkarıcı günahlar nedeniyle, gerekse hakça karar vermenin yıldırıcı zorluğu nedeniyle- kadılık makamına karşı gönülsüz bir duruşu yüreklendiriyordu. Gerçekten, Hanefi geleneğine göre, mezhebin kurucularından ikisinin kadılık makamını kabule razı edilmesi için sopa atmak ya da hapsedilmek gerekmişti. Öte yanda kadıda kendine güven yokluğu, görev sevgisi yokluğu, görevlendirildiği toplumda yargıya saygı ortamını yaratacak yetkeye

sahip olamayacağı anlamına gelebilirdi.[18] Yukarıda, din yetkesi Birgivi Mehmed'in kadılık makamını istemeyi bir dil felaketi saydığını gördük. İnsanların bu önlemi yanlış anladığını belirterek sözünü sürdürüyor: Bu durum kadılık makamının yasak olduğundan değil, tersine bireylerin çoğunun bu görevi hakça yerine getiremeyeceğindendir, dolayısıyla en iyisi, daha üstün nitelikli biri bulunamazsa görevi kabul etmektir.[19]

Ebu Suud'un fetvaları, kadılık makamının doğasına ilişkin bu karışık ama yabancısı olmadığımız söyleme, bir miktar 16. yüzyıl tadı katıyor. Kötü bir kadı'nın neden olacağı açmaz konusunda verdiği aşağıdaki fetvada, ünlü Osmanlı hukukçusu kadılar ile müftüler karşılaştırılsa, bundan kadıların zararlı çıkacağını anıştırıyor:

> Soru: Zeyd adındaki kadı, müziğin dinlendiği ve Allah saklasın, [oradayken] düşük adamlarla (*fasik*) senli benli olduğu bir düğüne katılır. Ardından Amr, kadı Zeyd'e ne yapılması gerektiği konusunda bir fetva ister ve saygıdeğer fetva makamının yanıtı şöyledir: "Böyle bir kişi kadı olmaya layık değildir." Eğer, Amr fetvayı açıkladığı zaman, fetva Zeyd'in eline geçer de Zeyd'e geri vermezse ve "Ben fetvanın yüzü suyu hürmetine kadı olmadım; padişahın beratıyla kadı oldum." diyerek fetvayı hafife alırsa, yasaya göre Zeyd'e ne yapılmalı?
>
> Cevap: Birinci eylemi [düğüne katılma] nedeniyle Zeyd kadılıktan uzaklaştırılır ve kararları geçersiz sayılır. Kadılığa atanma beratı, [kadı'nın] *adil* davranacağı varsayımına dayanarak verilir. Eğer [atamadan sonra] ahlaksızlığı (*fısk*) ortaya çıkarsa, görevden uzaklaştırılır; eğer ahlaksızlığı zaten biliniyordu ve buna karşın kadılığa getirildiyse, görevden uzaklaştırılmayı hak etmekteyse de, uzaklaştırılmaz. Ama şeriat hükümlerini [fetva] hafife alırsa, dinden çıkmış olur ve İslam'a bağlılığını [kelime-i şehadet] yeniden doğrulamazsa idam edilir.[20]

Fetvadaki simge kişi "Zeyd" kalıplaşmış kadı kusurlarından birinin örneğini vermektedir: Toplum içinde davranış kurallarına uyma kusuru ve kendine aşırı güven. Zeyd'e karşı eyleme geçen "Amr"ın, o çevrenin kadısının davranışlarına öfkelenen bir yurttaş olduğu anlaşılıyor. Ebu Suud'un müftü olarak bu görüşü bildirmesinin kadılara karşı bir önyargıyı sergilediği düşünülebilir; ama kendisi de kadılık yapmıştır, üstelik Bursa, İstanbul gibi imparatorluğun en üst kadılık ma-

kamlarında. Ahlaksız kadıyı kınamakla birlikte, Ebu Suud'un fetvaları aynı zamanda kadılık görevini üstlenenlerin aşırı eleştiriye uğrama olasılığına da işaret ediyordu. Fetvaların anıştırdığı anlayış, çoğu müftünün konumunu padişah atamasıyla değil, kişisel nitelikleri üstünde halkın görüş birliği sonucu elde ettiğiydi; müftü fetvası, dünya işlerine dayalı kadı yargısının tersine, Kuran'ı temel alıyordu. Öyleyse diyordu Ebu Suud, hepsinden önemli olan padişahın iyi kadılar atama sorumluluğudur en başta.

3. bölümde betimlenen sancak kadısı nitelendirmesini şimdi daha iyi anlayabiliriz. Özgeçmişin başında "makamının gereğini yerine getirmede direşkenliği ve dürüstlüğüyle ünlü, ağırbaşlı, edepli, korku uyandıran, saygıdeğer kadılardan" sözleriyle selamlanan Molla Hüsameddin, metin içinde, ağırlığını ahlaklı davranışından alan bir kişi olarak tanıtılıyor.[21] Bu sözler, saygınlığını müftü ya da müderris olarak değil de kadı olarak kazanmış bir kişiye söylenebilecek belki en büyük övgü sözleriydi. Müftülük ya da öğretmenlik uğraşları geleneksel olarak daha onur vericiydi; çünkü bu uğraşların sahipleri, kutsal metinlerle daha yakın ilişkideydi ve yeryüzü günah ve sıkıntılarının daha az etkisindeydi. Bir kadıda önemli olan, çevresine bir yetke olduğu havasını yayabilme yeteneği ve bunun doğal sonucu olarak, hukuka saygı iklimini tutundurabilme yeteneğiydi. Kadı halkın yakından tanıdığı bir kişiydi ve makamı, hizmetinde olduğu halkın gözünde, halkın malıydı.

İyi bir kadı'nın niteliğinin göstergesi olarak niçin yargı becerisinden çok davranış bilgisinin vurgulandığını açıklayan yardımcı başka etkenler var. Bir kez, kadı'nın işini nasıl yaptığını değerlendirmek, kararlarının özünü değerlendirmekten daha kolaydı. Gerçekten, bir kadı'nın hukuk yaklaşımını ya da yorumlama sezisini gözden geçirmek düşüncesi bile bir anlamda yersizdi; çünkü her *hükm*'ün benzersiz bir dizi olguya -üstelik tanıkların sözüyle ortaya konmuş olgulara- dayandığı kabul edilirdi. Bu yanıyla kadı, saygınlığını "yanıtlarının yetkinliği" (bu nitelik, 17. yüzyılda Suriye'de müftülük yapmış Khayr al-Din al-Ramli'nin sahip olduğu büyük ünün temellerinden biri olarak anılırdı)[22] nedeniyle elde edebilen müftüden ayrılırdı. Oysa, kadı'nın yaşamsal önemi kurduğu ahlak ikliminden ileri geliyordu.

Kişinin ahlak kurallarına uygun davranıp davranmadığı üzerinde durulmasının bir başka ve aynı kertede önemli nedeni, eğer kişisel ahlakla bir arada bulunmazsa düşünsel başarının anlamsız sayılmasıydı. İslam öğretisini bilip de o öğretiyi yaşamında uygulamamak, kişinin başkaları üzerinde kurduğu yetkeyi zayıflatıyordu.[23] İşte bu nedenledir ki Al-Merginânî ile İbn Kemal'in, ahlakdışı davranışlar kataloglarında kötü öğreti ile kötü ahlakı ayırmadan serpiştirmeleri, kendi yandaşlarına -günümüz okuruna göründüğü denli- garip bir derleme çorbası gibi gelmeyecekti.

Yargılama töresine duyulan ilgi, yetke sorunuyla yakından ilişkiliydi. Kadılara ilişkin tartışmanın özünde derin ve aynı zamanda kadı'nın yargılama yetkisiyle üstünde bulunduğu insanlara etkisi konusunda kaygılı bir duyarlık vardı. Kadılar hizmet ettikleri toplumlarda her gün sayısız yöresel dünya işinin içine çekilen kilit kişilerdi. Öyleyse, Müslüman toplumlarda kadı kimliğinin, hem nalına hem mıhına olsa da, yaygın biçimde yazın konusu yapıldığına şaşmamak gerek. Bir yanda, sarsıntısız yürüyen bir toplum için kadıların gerekli olduğunu halk kabul ediyordu. Bu durum, erken dönem Osmanlı padişahları hakkında bir başka öyküde sergileniyor: Öyküde yeni doğmakta olan hanedanın kulları, başlarına bir kadı ataması için sultanı sıkıştırırlar.[24] Öte yanda kadı, bedensel isteklerine yenik düşen, kendine aşırı güven yüzünden bozguna uğrayan ya da çıkarcı oyunbazların yalan tanıklıklarıyla aldattıkları bir kişi olarak betimlendiği Müslüman yazın kültüründe geleneksel olarak sıkça karşılaşılan bir kişilikti. 16. yüzyıl Osmanlılarının bu izlekle tanışmaları, Mihalıç'ta görevli Osmanlı kadısının kentin gençlerine rahatsız edercesine adi tutkusunun canlı biçimde anlatıldığı özgeçmişi dolayısıyla olur.[25]

Mahkeme ve Toplumun Ahlak Yapısı

Davranışlarını toplumun titizlikle inceleme hakkını kendinde gördüğü kişiler olan sıradan tanıkla kadı'nın ortak yanı, ağızlarından çıkan sözlerin başkalarının yazgısını etkilemesiydi. Ama Ayntab gibi yerlerin halkının ahlakça yerine getirmek zorunda olduğu yurttaşlık eylemleri mahkemede tanıklıkla bitmiyordu. Sıradan bireylerin üstlendiği başka toplumsal-yargısal sorumluluklar da benzer

ciddi ahlak yükümlülükleri olarak anlaşılıyordu: Örneğin öksüzlerin vasiliğini üstlenmek ya da mülke, borç geri ödemeye, bir kişinin kaçmayacağına kefil olmak bunlar arasındaydı. Bu gündelik toplumsal görevler mahkemeyle ilişkiliydi; çünkü vasi ve kefillerin atanması, çoğunlukla (belki de her zaman?) kadı önünde sicile geçiriliyor ve bundan sonra görevlerini yerine getirip getirmedikleri kadı tarafından izleniyordu. Yargıyla yerel kültür arasındaki eşgüdümlü ilişkiyi oluşturan, işte tam da yargı alanı ile yöre halkının iyiliğe yönelik, ailesine, mahallesine hizmete yönelik çok çeşitli etkinliklerinin arasındaki böylesi bağlardır.

Öksüz çocukların vasiliği iyice güçlü ahlaksal buyruklarla çevrelenmişti. Öksüzün tanımı, babasını yitirmiş, henüz ergin olmayan çocuktu. Çocuk velisi olmanın önemli bir yanı, çocuğun mirasının korunmasıydı. Annenin veli olması Ayntab'da açıkça yeğleniyorduysa da,[26] kadı'nın, gerektiğinde yasal olarak aile dışından birini veli olarak seçme yetkisi vardı. Ama kadı, yargı alanına giren halkın tümünün yaşam durumlarını belki de bilecek durumda olmadığından, öksüzlerin mutluluğunu izlemede, -uğraşlarının daha başka birçok alanında olduğu gibi- toplumun yardımına güvenirdi. Örneğin iki adam, 1541 Eylül ayında, Hacı Abdullah adında birinin üç öksüzünün "yardıma ihtiyacı olduğunu; *aşırı* muhtaç durumda olduğunu" kadıya bildirdi; bunun üzerine kadı çocuklara miras kalmış bir evle, bağın bir parçasının "zorunlu ve acil" kaydıyla satışına yetki verdi.[27] Atama tutanakları velinin ahlak niteliklerini vurguluyordu: Bir başka üç öksüz kardeşin mirasının yönetimi için biri gerektiğinde, Hacı Ahmed oğlu Emir Ahmed adında biri, "güvenilirliği ve dini bütünlüğü dolayısıyla uygun ve tanınmış bir kimse (*emanet ve diyanet ile mahall ve ma'ruf kimesnedir*)" olduğuna tanıklık edildikten sonra vasiliğe atandı. Emir Ahmed'in vasi olarak görevinin ağırlığı, atama tutanağını imzalayan dört tanığın kendilerinin de yörenin tanınmış kişileri olmaları nedeniyle daha da vurgulanmıştı: Tanıkların üçü molla, biri de kumaş tüccarlarının şeyhiydi (ya da başıydı).[28]

Toplum üyelerince yerine getirilmesi mahkeme onayını gerektiren bir başka hizmet de, Ayntab mahkeme tutanaklarına girmiş her türlü örneğinden, sorumluluğu ağır bir eylem olduğu görülen, arabuluculuk etmekti. 1540-1541 yılında önemli sayıda anlaşmazlık mahkemece tanınan arabulucuların uzlaştırma-

sıyla (*sulh*) çözüme kavuşturulmuştu. Bu tür davalar törenselleşmiş ikili bir kalıp deyimle tutanağa geçiriliyordu: Önce şiddetli anlaşmazlık ve kavganın varlığı saptanıyor, sonra "barıştırıcılar" araya giriyordu. Çoğu olayda arabulucular "Müslüman kişilerden" biçiminde betimlenmişti.[29] Ayrıca, 1540-1541 yılı arabuluculuk tutanaklarının yaklaşık yarısı "Barışmakta hayır vardır (*el-sulh hayır*)."[30] biçimindeki hadisi de içeriyordu. Davacı köylü Ramazan'ın dört yıl önce dört dişini kırdığını iddia ederek eski bir köle olan İskender'e karşı açtığı davada ilginç bir özetleme biçimi yer alıyor. Dava tutanağı tarafların "ciddi kavga ve anlaşmazlık" içinde bulunduğunu iki kez belirttikten sonra, tanık ifadeleri kavgayı sona erdiremeyince dava uzlaşmaya gönderildi: "Barıştırıcılar araya girdi ve '*el-sulh hayır*' hadisine uygun davranarak, İskender'in Ramazan'a 15 altın ödemesi karşılığında, uzlaşma sağlandı ve her iki taraf da anlaşmayı kabullendi."[31]

Anlaşmazlık çözümü bağlamında kullanılan bu hadis ile yargısına güvenilecek dürüst insanlar anlamında kullanılan "Müslümanlar" sözcüğü dışında mahkeme tutanaklarında düzenli olarak geçen, din bağına ilişkin başka gönderme yok. Ama mahkeme tutanağının özüne işlemiş ve büyük olasılıkla mahkemeyi de saran bir varsayım var ki, o da ahlaklı davranışın dini bütünlükle ve din konusunda bilgili kimlikle komşu olduğudur. Mahkemedeki eylemlerin içi dışı dinsel anlamlarla yüklüydü. Yargılama yöntemi uyarınca tanıkların yalan söyleme olasılığına karşı, yeminli olduklarını anımsatmak üzere *şehadet ederim* (Arapçada *eşh-hedu*) deyimini kullanmaları gerekiyordu.[32] Bu sözler, Müslüman inancının baş koşulu, kelime-i şehadetin de aynı sözcüklerle başlaması nedeniyle, daha yüksek simgesel güce sahipti.

Yargılama yöntemine yerleşmiş bir başka dinsel nitelikli öge yemin etmeydi.[33] Somut kanıtın bulunmadığı yerde yemin başvurulabilecek bir seçenekti: Davacılar, davalıya karşı iddialarını destekleyecek kanıt ortaya koyamayınca, isterlerse, kadı'nın davalıya "Allah için" (*yemin billah*) ant içirmesini isteyebilirlerdi. 1540-1541 yılı Ayntab mahkeme tutanaklarında, davalılar çoğunlukla ifadelerinin doğruluğu üzerine yemin ettiler ve yalnızca yeminin gücü sayesinde dava onlardan yana sonuçlandı.[34] Bir kez yargılama ant içme yoluna girdikten sonra karar, her ne olursa olsun, suçsuzluk andı içenden yana çıktı.[35] Bu tür dava-

ların dürüstlüğü tek bireyin, üstelik de davada taraf olan bir bireyin sözüne kalmıştı. Söylenen sözün doğru olmasının yaşamsal öneminin ant içenlerce kavranması için Ayntab Mahkemesi, ant içenin elini Kuran'a -mahkeme tutanağındaki deyimle "kelam-ı kadim" ya da "Allah kelamı"na- bastırıyordu. Mahkemeye düşen Hıristiyanlar da, yeminin bu din ve ahlakı birleştiren yönü dışında kalmazdı; yalnız onlar İncil üzerine ant içerdi.[36]

Mahkemede söylenen sözlerin güçlü yankılan oluyordu. Sözlü kanıta ayrıcalık tanımakla ve buna bağlı olarak, doğruyu söylemeye büyük önem vermekle bir yöre mahkemesinin işleyişi, konuşan kadın ya da erkeğin ahlakının sağlamlığıyla, daha doğrusu Tann'ya bağlılığıyla, kadı önünde söz söylemek arasında ister istemez benzerlik kuruyordu. Konuşma eyleminin yargılama yönteminin ekseninde olması, bireyin olduğu kadar toplumun da dürüstlüğünü göstermekte sözlü sınavın yaygın kültürel öneminin belirtilerinden yalnızca biriydi. Sözlü açıklamaların, ahlak kurallarını saptamada ve uygulamada yaşamsal işlevi vardı. Konuşanın konuşma biçimi ile ahlakı arasında kurulan ilişki İslam kültürünü her inceleyenin hemen gözüne çarpar. Bu ilişki, sözcük anlamıyla çevrildiğinde "ezberden okuma" anlamına gelen Kuran ile başlar: Yetkin Müslüman Hz. Muhammed'e melek Cebrail aracılığıyla Allah kelamını toplumun yaran için okuması bildirildi; Allah'ın kelamının yazılı bir metne dönüştürülmesi ancak Peygamber'in ölümünden sonra olmuştur. Peygamber'in kendi sözleri ve davranışları yanı sıra onayladığı söz ve davranışların sözlü aktarımları olan hadis, hukukun, ahlaka ilişkin edebiyatın ve hatta tarihin üzerinde geliştiği ana temeli oluşturdu. Konuşma eylemleri, bireyin ahlak yapısı ve toplumun erinci arasındaki bağı kuran, İslam toplumunun özündeki bu sözlü gelenektir. Bir hadisin ve dolayısıyla bu hadisi temel alan toplumsal-yargısal düzenlemelerin geçerliği, ileticiler zincirindeki her insan halkasının, *isnad*'ın* ya da "dayanağın" ahlaki saygınlığına bağlıydı.

Türk dilinde köklü biçimde ifadesini bulan bir kültür olgusu vardır: Başından geçmiş bir toplum olayını sözlü olarak aktarmak demek, tanığı olarak olayda taraf olmak ve dolayısıyla toplumsal önemini yorumlamada bir sorumluluk üstlenmek demektir. Geçmişte olmuş olayları bildirmek için Türkçede iki zaman kipi kullanılır: Biri kişinin olaya kendi gözüyle tanık olduğunu gösterir, diğeri

*Peygamber sözlerinin sırasıyla kimler tarafından söylenilegeldiğini bildirme. (ç.n.)

ise yalnızca başkalarından işitilmiş ya da dolaylı bilgi olduğunu gösterir. Ayntab mahkeme defterlerinde sözlü ifade hep bu zaman kiplerinden birincisiyle tutanağa geçirilmiştir. İkincisi, sanıkları haber yetiştiricilerin suçlamalarına dayanarak mahkeme önüne çıkaran gece bekçilerinin ifadelerinde görülür. Buna örnek, ases başı Sinan'ın bir zina davasını başlatan açıklamasıdır: "Kürdi Ahmed adında biri ile Ahmed kızı Fatmena'yı mahkemeye getirdi ve... şu sözlerle davacı oldu: 'Adı geçen Kürdi, *söylendiğine göre,* geceleyin yukarıda adı geçen Fatmena'nın evine gitmiş; mum yakıp samanlığa girmiş ve Fatmena'yla zina yapmıştır (*Fatmena'ya zina itmişdir*).'"[37] Ases başının miş'li geçmiş kipini kullanması -italik vurguyla dizilen *söylendiğine göre* deyiminden de belli olduğu gibi- olayın, ya ikinci derecede kanıtlara ya da başkalarının verdiği bilgilere dayanarak yetkililerin dikkatine getirildiğini düşündürmektedir. (Kürdi Ahmed ile Fatmena daha sonra yasak buluşmalarını itiraf ettiler.)

Tanıklığa ilişkin metinler, sıradan bireyin dürüst ve etkili biçimde tanıklık etme yetisi bulunduğunu varsayıyordu. Gerçekten, yürürlükteki bütün hukuk dizgesi, bu varsayıma ve sonuçlarına, yani neyin ahlaka uygun, neyin ahlaka aykırı olduğu konusunda toplumsal görüş birliği sağlanabileceği ve ahlaksızların saptanıp dışlanabileceği varsayımına dayandırılmıştı. Mahkemenin işleyişinin temeli niteliğindeki bu sınıflandırılmış tanıklığa verilen ağırlığın, yalnızca hukuk kuramının erişilmez bir ülküsü olarak kalmadığını Ayntab mahkeme tutanakları göstermektedir. 1540-1541 yılında, davacı ve davalılar, kendi toplum kesimlerinden çok sayıda bireyi -akrabalarını, komşularını, iş ortaklarını vb.- tanık olarak yanlarında getirdiler. Mahkeme tutanaklarının büyük bölümü, bu toplum üyelerinin konuşmalarından oluşuyor.

Peki bu ahlak olgunluğu varsayımı, hukuktaki yaygın izlekle ve *avamm*'ın, "yığınların", entellektüel yetersizliğine ve dolayısıyla ahlak düşüklüğüne ilişkin başka ciddi söylemlerle nasıl bağdaşıyor? 4. bölümde gördüğümüz gibi, toplum hiyerarşilerinin açıkça ortaya konduğu hukuk incelemeleri çoğunlukla toplum, din ve siyaset alanlarından seçkinlerin, daha az ayrıcalıklı sınıflara göre daha çok ahlaklı davranma yetisine sahip olduklarını varsayıyordu. Burada, bireyin davranış özerkliğine ilişkin, görünüşte birbiriyle çelişen iki duruşla karşı karşıyayız: Biri "yığınları" doğuş-

tan sağduyusuz davranmaya yatkın gören duruş, diğeri çoğunluğunu dürüst ve doğruyu kavrama yeteneğine sahip gören duruştu. Her iki duruşun da İslam'ın dinsel-toplumsal geleneğince onaylanmış olması, 4. bölümde betimlenmiş olan eşitlikçi ve hiyerarşici itkiler arasındaki gerilimin bir ürünü olsa gerek. Kişinin değerine ilişkin kural koyucu hukuk tanımlarının önemsiz saydığı kişilere ahlak dürüstlüğünü yargı *sürecinin* geri kazandırdığı öne sürülebilir. Ayntab Mahkemesi'nde her iki görüşün de uygulama alanı bulması, belki de bu görüşlerin ilk bakışta göründüğü denli çelişik olmadığını akla getiriyor. "Yığınlar" mahkemeyi davacı, davalı ve tanık olarak doldururken, (arabuluculuk, vasilik ya da kefillik gibi) diğer daha seçkin yargı görevleri "Müslümanlara" ayrılmıştı.

Bu bölümde, yargısal ahlak ile toplumsal ya da dinsel ahlak anlayışları arasındaki bağlantılara eğildik. Günümüz Fas'ının Sefrou mahkemesinde görülen İslam yargı uygulamaları üzerinde görüş bildiren hukuk antropolojisi uzmanı Lawrence Rosen şunu söylüyor: "Tanık ifadelerinde seçici olmak, olayın yargısal yorumuna toplumsal dürüstlük kavramları uygulamaktır."[38] Bir başka deyişle, her kim olası tanıkları ahlak sağlamlığı yönünden "elemeden" geçirirse, ister istemez toplumun geniş kesimlerince paylaşılan dürüstlük tanımlarına başvurmak zorundadır. Diğer araştırmacılar gibi Rosen da, hukukun halk arasında yaygın doğru ve yanlış kavramlarının dışında bir kurallar, yöntemler toplamı olmayıp bir toplumun kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu görüşüne katılıyor. Hukuk araştırmalarında yaygın biçimde paylaşılan bu yaklaşıma göre, yargı tartışmaları ve uygulamaları kendi iç mantığına sahiptir; ama -gerek dinsel, gerek siyasal, gerekse kültürel vb.-, diğer söylemlerle de içli dışlı bir iletişim içindedir. Bu durum, 1540-1541 yılı Ayntab'ı için kesinlikle geçerliydi. Ama, söz konusu iletişim öyle kendiliğinden ortaya çıkmadı. Yargı uygulaması, yöreden bireylerin katılımına ve dolayısıyla onların yanlış-doğru anlayışına ne denli ayrılmaz biçimde gereksinim duyarsa duysun, hukuk yine de apayrı bir şeydi. Bir başka deyişle, hukukla yöre kültürü arasındaki köprü, eğer üzerindeki kesintisiz dolaşıma dayanacaksa, sürekli bakım ve onarın gerektiriyordu. Ayntab Mahkemesi'nde, 1541 Ağustos ayında meydana gelen bir olay, hukuk kültürlerini ayakta tutmanın kesintisiz ve duyarlık isteyen bir süreç olduğu görüşünü örnekleyecektir.

Toplumun karşılaştığı sorun, Ayntablı fırıncıların ya da en azından bazılarının düşük nitelikli ekmek çıkarmalarıydı; çünkü altı fırın, ay başında, birkaç gün boyunca incelemeye alınmıştı.[39] Her fırıncının ekmeğindeki eksiklikler tek tek açığa çıkarılmıştı: İmamkulu'nun ekmeği bayattı; Baba Kalender'inkinin tartısı eksikti; Kara Ahmed'in somunlarıysa hem bayat, hem de yanıktı. Fırıncıları hizaya getirmek için, araştırmayı yürüten yetkililer, kötü esnaflığı topluma karşı sorumluluk duygusundan yoksunluk sayarak, ahlak duygularına seslendiler. İnceleme, pazar denetleyicisi (*muhtasip*) Şarabdar Abdurrahman'ın gözetiminde yürütüldü ve ekmekleri fırıncılar şeyhi Hacı Mehmed ile fırıncı ustası Üstad Yusuf değerlendirdi. Altıncı fırıncının ekmeği yeterince mayalanmamış, ayrıca da bayat çıkınca şeyhin sabrı tükenmiş görünüyor. "Böyle ekmek çıkarmaktan utanmaz mısınız!" diye bağırdı; "Böyle ekmek yapıp Müslümanlara satmak *Allah'tan helal değildir*." Şeyhin konuşmasındaki bu öfke neden? Ekmeğin beslenmenin demirbaşı oluşuna bağlı, hiç kuşkusuz yaşamsal önemdeki işlevi, fırıncıların görevini ahlak dersine konu olmaya elverişli duruma getiriyordu.[40] Şeyhin nazarında, kendisine bağlı fırıncıların hatası yalnızca işçiliğin savsaklanması değil, aynı zamanda günahtı da.

Ama işin içinde, bunun da ötesinde bir iş var. Ayntab fırıncılarının denetimden geçmesi olağandışı bir olay değildi; çünkü pazarda satılan ürünleri ve alışverişi izlemek pazar denetleyicisinin göreviydi. Muhtasiplik makamı eski bir kurumdu. İslam yasasına göre bu kurumun görevleri arasında ahlaka uygun davranışı da sağlamak vardı. İyi ahlak ile pazardaki davranış biçimleri arasında kurulan bağlantı göz önüne alınınca, şeyhin uyarı, öğüt mahiyetindeki sözleri de olağandışı değildi. Fırıncılar olayının "doğal" *olmayan* bir yanı varsa, o da hizaya getirme işinin gerçekleştiği yerin mahkeme olmasıydı. Adil bir toplumu ayakta tutma yolunda hukuk ile yöre kültürünü kaynaştırma, yargı kurumlarıyla toplumun gündelik işleri arasında bu bağ kurma çabalarının bilinçli yapıldığını vurgulayan, yola getirme eylemi için mahkemenin seçilmiş olmasıdır.

Buradaki anahtar olgu, olayın hızlandırıcısı olan Ayntab pazar denetleyicisinin, 1540 Ekim'inden (elinizdeki kitapta incelenen en erken tarihli tutanak) 1541 Mayıs ayı sonuna dek geçen sekiz aylık sürede adının yalnızca bir kez geç-

mesidir.[41] Muhtasibin bir dahaki ortaya çıktığı 29 Mayıs, Ayntab'ın yargı yaşamında çok önemli bir dönüm noktasıyla üst üste geldi: Osmanlı rejimini temsil eden özel görevli ile 23 Haziran'da göreve başlayacak yeni kadı'nın atanma haberinin kente eş zamanlı ulaştığı gündü bu. Özel temsilcinin görevi ileri gelen Ayntablı mültezimlerin Osmanlı rejimine olan günü geçmiş vergi borçlarını toplamak ve genel olarak para ve iktisat yönetimine ilişkin (pazar denetleyicisinin yaptığı işler gibi) konuları mahkemenin önüne çıkarmaktı. Kendinden önceki kadılardan çok daha güçlü bir kişilik olan yeni kadı Hüsameddin Efendi gelince, Ayntab Mahkemesi'nin yetki alanını genişletme ve yasaya saygının canlı tutulduğu bir iklim yaratma tasarısını sürdürdü. Fırıncıların ürünlerinin denetlenmesi olayı, 29 Haziran'dan sonra mahkemenin çalışmasıyla toplum iktisadının ahlaka uygun işleyişi arasındaki bağlantının yaygınlaştığı ve iyiden iyiye açığa çıktığının tutanaklardaki örneklerinden biridir. Diğer bölümlerde daha da geniş biçimde ortaya koyacağım gibi, Mayıs ayının sonundaki bu iki atama Ayntab Mahkemesi'nin imparatorluğun yargı dizgesiyle bütünleşmesinde daha yeni ve daha kapsamlı bir aşamayı göstermektedir.

Özel görevlinin gelmesinden sonra, 29 Mayıs tarihinde yapılan ilk duruşma, pazar denetleyicisinin (tam söylemek gerekirse, bu makamı paylaşan iki kişiden birinin) yaptığı sıradan bir fiyat belirleme işiydi. Bu tarihten üç gün sonra her ikisi de, devlete olan borçlarını kapatmak üzere mahkemeye çıkarıldı. Pazar denetleyiciliği çok kârlı bir iltizam olmasına karşın, iki denetleyicinin devlete ödenmesi gecikmiş 26.000 akçe borcu vardı.[42] Anlaşılması istenen ileti, mahkemenin bundan böyle, bu önemli makamı iki bakımdan izlemeye alacağıydı: Bir yandan devletle arasındaki parasal bir yandan parasal ilişkileri, diğer yanran da gördüğü gündelik işleri. İleriki haftalarda mahkemede fiyat düzenlemesi gören ürünler arasında sabun, et, ekmek, hamur işleri, kara üzüm, şeftali ve soğan bulunmaktaydı.

Osmanlı rejiminin vergi geliri toplama merakı, pazar denetleyiciliğini mahkemenin yetki alanına almayı esinleyen nedenlerden yalnızca biriydi. Mahkeme, denetleyicilik makamının işlerini yürütmekte olduğu işlerin arasına katarak -ve bunu yaparken belki de zora başvurarak- gerek kendisine, gerekse dolaylı yoldan iş başındaki rejime yasallık kazandırıyordu. Örneğin, fırıncıların öyküsünde

mahkeme, iyi ekmek çıkmasını sağlayarak sıradan Ayntablıların gönenci için kaygı duyduğu havası yarattı. Üstelik mahkeme, fırıncılar şeyhinin söylediği türden sözlerin kadı önünde söylenmesini sağlayarak, toplumun ahlak ölçütlerinin ve meslek uygulamalarının kendi işi oluşuna "doğallık" kazandırdı. Burada önemli olan, mahkemenin yargı kültürüyle halkın töreleri arasında mantık bağını korumak için mahkeme dünyasıyla toplumun gündelik yaşamı arasındaki bağlantıların sürekli ve bilinçli olarak sıkı tutulması gerektiğiydi. Töre deyince, mahkemenin Ayntab'ın diğer yargı yetkililerıyle rekabet içinde olduğunu unutmamak gerek ve bu yüzden başarısı büyük ölçüde olası müşterilerine çekici görünmesine bağlıydı.

Ahlaklı Toplum ve Toplumsal Cinsiyet

Toplumun yargı yaşamına katılmaya kimin uygun olduğuna ilişkin tartışmalarda toplumsal cinsiyete nasıl rol biçildiğini ele alırken, en önemli sorun olan tanıklıkla başlayalım. Hukuk yetkeleri kadının mahkemede tanıklık edip edemeyeceği, edebilirse ne ölçüde tanıklık edebileceği konusunda anlaşmazlık içindeydiler. Bunun bir ölçüde nedeni, kadın tanıklığı konusunun hemen kadın zekâsına ve kadının toplumdaki yerine ilişkin daha büyük bir kültür tartışmasına yol açmasıydı. Bu tartışmalar, doğal olarak, yazıya döküldükleri kadarıyla, erkeklerin görüşlerini yansıtıyordu. Kadının kavrayış gücünün kıtlığı, erken modern dönem Müslüman toplumlarının yazın mirasında geniş biçimde dile getirilmiş başlıca izlekti.[43]

Hukuk bilgisine gelince, (kullarının tümü bağlı olmasa da Osmanlı hükümetinin bağlı olduğu) Hanefi okulu kadının tanıklık etme yetisi konusunda, örneğin Şafi okuluna göre daha geniş düşünceliydi. Şafi okuluna göre, kadının kavrayış yetersizliği, sıradan mal mülk konuları dışındaki diğer tüm konularda tanıklık etmesine engeldi, oysa Hanefiler evlenme, boşanma, vasilik ve diğer konularda kadının tanıklığını kabul ediyordu. Bununla birlikte Hanefiler kadının gözlem keskinliği ve belleği konusunda tümüyle çekincesiz değildi. Kadının tanıklığı, erkek tanık bulunamadığında son çare olarak kabul ediliyordu. Üstelik, kadının tanıklığı hiçbir ceza davasında geçerli değildi; çünkü, kadına özel alan

dışında, kadının gözlem ve bellek gücüne ilişkin kuşkulardan kurtulamamıştı. Ceza davaları bir yana bırakılırsa, bellek sorunu bir erkeğin işlevini iki kadınla karşılayarak çözülmüştü.

Hanefi tavrı, kadının doğuştan akılca yetmezliği inancından daha çok, cinslerin toplumca biçimlendirildiğinin üstü örtülü kabulünü yansıtır. Örneğin Al-Merginânî, kadının doğuştan tanıklık etme yetisi olduğunda direndi; çünkü kadın gerekli olan görme, bellek ve iletişim yetilerine sahipti. Yine de, gündelik yaşamının iniş çıkışlarının, kadının tanıklığını erkeğin tanıklığına göre daha az istenmeye değer yaptığını belirtti. (İki kadın tanığın bir erkek tanığa eşit olduğu ilkesine göndermeyle) sıradan bir davada dört kadının tanıklığının yetmesi gerektiğine ne diyeceği sorulduğunda, hukuk bilgini "bu öneriyi karşılaştırma konusu yapmaktan" kaçınmak için toplumsal gerekçeler kullandı. Böyle bir uygulama, "kadınların tanıklık etmek için halk içine sıkça çıkmaları" gibi istenmeyen bir sonuca yol açacaktı, "oysa en övgüye değer olan kapalı kalmalarıydı"[44]

Ayntab Mahkemesi'nin 1540-1541 yılındaki uygulaması, hukuk biliminin geliştirdiği kısıtlamalara koşut yürüyordu. Kadınlar davacı, davalı, vasi, kefil olarak kadı önüne çıkmakla birlikte, on üç aylık süre boyunca yalnız dört kez tanıklık ettiler.[45] Kadın tanıklığına konan bu neredeyse tam yasak, bir kadının yasal iddialarına destek bulmak üzere başka kadınlardan yardım isteyemeyeceği anlamına geliyordu. Hanefi hukukunda aile üyelerinin birbiri adına tanıklık etmelerine konan yasakla bu sınırlama daha da ağırlaştırılmış oldu.[46] Sonuçta, kadınlar gündelik yaşamlarının büyük bölümünü başka kadınlarla ya da ailelerle birlikte geçirdikleri için, belgelenmesi ve bu nedenle de sorumlusunun yakasına mahkemenin yapışabilmesinin zor olduğu çok olay geçiyordu kadınların başından.

Kadınlar, sorunun ne zaman yargının karışmasını gerektireceğini kestirecek denli ince düşünceliydiler ve kimi kez zor anlarda erkek tanıkların hazır bulunmasını ayarlayabiliyorlardı. Ama ya tanıkların önceden ayarlanamadığı, birdenbire patlayıveren sorunlar? Bu türden olaylar, çoğunlukla iki kişi arasında, yalnızken geçen kavga ya da aşağısama, sövgü olaylarıydı. Kuddampaşa, üvey oğlu Tac Ahmed'i kamayla üzerine saldırmakla suçladığında, savına kanıt bulamadı ve genç adam suçsuz olduğuna ant içerek temize çıktı.[47] Benzer biçimde, erkek kardeşinin kendi-

sine kara çaldığına ilişkin davada Esma'nın iddiasını kanıtlayamaması (kardeşinin kendisine orospu dediğini iddia ediyordu), kardeşinin suçsuzluk andı içmesine yol açtı: "gerekli sayıda tanık bulup getiremediği için" diye geçti tutanağa.[48]

Her iki erkek de ant içme olanağı var olduğundan korunmuştu. Ama, 1540-1541 yılında içilen otuz dolayındaki anttan, yalnız ikisinde kadına ant içme seçeneği tanındı.[49] Bir başka deyişle, ant içmenin çoğunlukla kadınların erişemediği bir hukuksal savunma yöntemi olduğu görünümü var. Dolayısıyla, kadın davacı ve davalılar kendilerini yasadışı eylem suçlamalarından temize çıkarmak için erkeklere göre önemli ölçüde daha az olanağa sahipti. Ayntab Mahkemesi'nin ant içme yolunu kullanımında, toplumsal cinsiyet yönünden ortaya çıkan çarpıcı tutarsızlığın nedeni, bir ölçüde kadınların çok daha sık erkek saldırısının kurbanı olmasıydı, bundan dolayı istatistiksel bakımdan tanığı olmayan davacı durumunda daha çok kalıyorlardı. Yine de, kadının ant içmesine karşı bir kültür önyargısı bulunduğu sonucunu çıkarmamak zor.

Kadının ahlaksal konumu, yargılama yönteminde ne tür sorunlara yol açıyordu? Bu sorunun yanıtı belirsiz. Hanefi hukuk tartışmalarında, kadının *ahlak* yetisi bir sorun oluşturmuş görünmüyor: Toplumsal rolü, kadının bir tanık olarak etkililiğini azaltabilirse de, *kadın* oluşu yüzünden dürüstlüğü ve kişiliğinin sağlamlığı sorgulanmaz. Al-Merginânî'nin özet deyişini kullanırsak, ifadesinin inandırıcı olmasından daha önde gelen, "övgüye değer kapatılmışlığıydı". Kadının tanıklık etmesine karşı çıkan bu toplumsal sav, bir önceki bölümde incelediğimiz, sınıf ayrımına ilişkin 16. yüzyıl metinlerine yansımıştır. Bu metinlere göre, seçkin kadınlar, çok daha üstün ahlak nitelikleriyle donatılmıştır; çünkü sesleri ortalıkta duyulmamaktadır. İbn Kemal'in verdiği bir fetva, kadın sesinin sorunsal mahiyetini vurgulamaktadır: Kadınların toplanıp duyulabilir bir sesle dua etmelerine izin olup olmadığı sorulduğunda, kadınların seslerini erkeklere duyurmalarının yasak olduğu yanıtını verdi.[50]

Yöntem açısından da kadınla erkek mahkeme önünde eşit düzeyde bulunmuyordu. Kendi cinsinden hemen kimseyi kendini savunmak üzere yardıma çağıramayan ya da suçsuzluk andı içemeyen kadın, açtığı davada ve sesini duyurmada sırtını dayayabileceği daha az yapısal dayanağa sahipti. Üstelik, erkeğin

tersine kadın, ahlaklılığını göstermek için sessiz kalmak ile saygınlığını ve mutluluğunu savunmak için açıkça konuşmak arasındaki gerilime çözüm bulmak zorundaydı. Aynı zamanda kadın, bu engellere ve belirsizliklere karşı koymak için baskı altında kalmış olmalı; çünkü yöre mahkemesi o yıllar, anlaşmazlıklarda -daha da kaypağı, ahlaka ilişkin konularda- hakem olarak önem kazanmaktaydı. Bir başka deyişle, bir kimsenin söyleyecek önemli bir sözü varsa, en iyisi bunu kadı'nın önünde söylemekti ve bir de bunu mahkemede tutulan tutanağa geçirtmekti. Tüm bunlar, mahkemede kadınlar için tanıklık eden kadınların sözlerinin ağırlığını nasıl etkiledi? Bu soruyu ele almanın bir yolu, kadınlarla erkeklerin, kızlarla oğlanların mahkemede nasıl konuştuklarını ve hangi stratejiler kullandıklarını karşılaştırmaktır.

Konuşmaların Ayntab kâtiplerince yazıya dökülüşünde çarpıcı bir yan, kimi konularda kadın ve erkek konuşmalarının benzerliği, kimi konularda ise bunların ayrılığıdır. Para konusu da içinde olmak üzere mal mülk konularında ve bunların çevresinde dönen tüm ilişkilerde, tutanağa geçirilen ifadeler genellikle kalıplaşmış ve toplumsal cinsiyetin belirtilmediği ifadelerdi. Bu durum, ister (miras, evlilikte mal paylaşımı gibi) aile çevresi içinde kalan dava konularında olsun, ister (hayvanlar, iş aletleri, meyve bahçeleri ve bağlar gibi) yerel iktisat, ticaret ve (borç ve alacaklar, alım satım, vergi borcu ve ödemesi vb.) para konularında olsun, geçerliydi. Mal mülk anlaşmazlıkları kimseye yabancı değildi ve en azından Ayntab'da gündelik olaylardandı. Dolayısıyla, insanlar para ve mal mülk yüzünden mahkemeye düştüklerinde bir ölçüde rahatlık duygusu oluyordu. Üstelik, mal mülk konusundaki konuşmalar bildik kurallar ve göreneksel uygulamalarca biçimlendirildiğinden, mülk sahibinin kişiliği (ve kadın ya da erkek cinsiyeti) onca tehlikeye başka tür yargı konularına bakarak atılmış olmuyordu.

Yasadışı cinsel ilişki davalarında, mahkeme tutanaklarında çok seyrek geçmesine karşın, kadın ya da erkeğin suçu itirafı ya da kabulü belli söz kalıplarıyla birbirine koşut biçimde tutanağa geçiriliyordu. İşte birkaç örnek. Kürdi'yle Fatmena'nın kadı önünde itirafları tutanağa şöyle geçti: Kürdi dedi ki, "Gece kadının evine gittim, ahırında bir mum yaktım ve yukarıda adı geçen Fatmena ile cinsel ilişkide bulundum." Fatmena dedi ki, "Adı geçen Kürdi, benimle kendi is-

teğim üzerine cinsel ilişkide bulundu."[51] Ali'yle Huri'nin itirafları tutanağa şöyle geçti: Ali dedi ki, "Yukarıda adı geçen Huri'yle bir süredir [ilişkim var]; gelip onu görüyordum ve onunla zina yaptım." Huri dedi ki, "Bir süredir, yukarıda adı geçen Ali ile aramda ilişki var ve onunla zina yaptım."[52] Gördüğümüz gibi, erkeğe biraz daha fazla söz düşüyordu ve daha fazla bilgi veriyordu; ama mahkeme erkek ve kadının sözlerini benzer bir dille kayda geçirdi. Bir başka davada, zina suçu işleyenlerin konuşmaları tek kişinin ağzından tutanağa geçirildi: "Bir süredir birbirimize aşıktık ve cima ettik."[53] Konuşmalardaki bu koşutluğun açık bir nedeni, suçun itirafıyla, tanım gereği savunmanın son bulmuş olmasıdır; çünkü artık uzun söze gerek kalmamıştır. Zina suçu işleyenler, mahkemeye genellikle yörenin kolluk kuvvetlerince çıkarılıyordu; oradaki suçlama ve itiraflar "âdet yerini bulsun" türünden bir işlem görünümü taşıyor. Dolayısıyla, eğer bu davalardan herhangi birinde tutuklanmaktan sıyrılmak için savunma olmuşsa ve eğer kadınla erkek değişik biçimlerde karşı çıkmışlarsa, bunlar daha erken ve kayıt tutulmadığı bir aşamada olmuştu.[54]

Mal mülk konusunda mahkemede geçen kalıplaşmış konuşmaların ya da zina suçunun standart itiraflarının tersine, diğer yargı konularında inandırmaya yönelik savunmanın çokluğu ve bunların toplumsal cinsiyete göre değişiklik göstermesi çarpıcıdır. Üçüncü bölümde betimlenen "öfkeli sesler" ve suçlayıcı dil büyük çoğunlukla zina suçuna göre yazılı metinlere daha az girmiş cinsel uygunsuzluk alanlarında kendini gösteriyor. Bu konular arasında evli olmayan bireylerin cinsel anlamlara açık toplumsal ilişkileri, zor yoluyla cinsel saldırı ve yaygın görülen cinsel aşağısama içerikli sövgü vardı. Bu tür konulara ilişkin kurallar, açık olmaktan uzaklığı bir yana, çoğu şeriatın geleneksel kapsamı dışında kalıyordu ama kişinin onurunun ve saygınlığının açıkça tehlikeye düştüğü durumlardı. Kadın ve erkek, kendilerini her türlü sonucun beklediği engebeli bir yargı alanında davalara karıştıkları için toplumsal cinsiyete göre değişen bir tartışma dilinden söz edebiliriz.

Azınlıkta Olmak ve Kendi Kendini Temsil

İslam yargı dizgesinde avukat bulunmadığı için, temsil edilmenin yükünü, mahkemeden yararlanmak isteyen ya da hesap vermek üzere mahkemeye çağrı-

lan sıradan kadın ve erkekler doğrudan kendileri yüklendiler. Niyetlerini, güdüleyici ve hafifletici nedenlerini uzman gerekçelerinden yoksun olarak kendileri anlattılar. Kişi isterse, mahkemenin yolunu yordamını kendisinden belki daha iyi bilen bir *vekil* aracılığıyla kadı önünde temsil edilebilirdi; ama bu vekil bile sıradan bir yurttaş gibi konuşurdu. Özellikle onura saldırı olup da kişilik yara aldığında, insanın kendisini temize çıkaracak sözler bulup söylemesi önemliydi. Böyle anlarda kadın da erkek de sesini yükseltirdi, ama değişik yönlerden etkilemeyi denerlerdi. Erkekler genellikle onurlarıyla oynayanlara saldırırlardı. Kadınlar, saldırganlık yolunu bazen seçse de daha çok acındıran, pişmanlık belirten bir dil, hatta öz eleştirel bir dil bile kullanırlardı.

Erkekler çoğunlukla kızgınlık ve öfkeyle konuşurdu. Babacık oğlu Muhsin'in küçük kızı, Hacı Mansur'un evini taşladığında, Hacı Mansur uğradığı aşağısamaya aşağısamayla yanıt verdi. Muhsin'in sakalına yapışıp, "Sen adam değil misin? Bir de sarık takmışsın. Kızını yola getirsene!" diyerek Muhsin'e hem fiziksel, hem de sözlü saldırıda bulundu. Hacı, bedenin onur konusu iki bölgesini - sakalı ve sarığı- vuran bir aşağısama yöneltti.[55] Muhsin'in hakareti aşırı bulduğu anlaşılıyor; çünkü neredeyse dava açmaya eş bir davranışla, Mansur'un sözlerini tutanağa geçirterek, yarı hukuksal bir eylemde bulundu.

Kendi itirafıyla zinadan suçlu bulunmuş ya da cinsel suç çağrıştıran bir durumda yakalanmış karılarını boşadıkları sırada erkeklerin yaptıkları açıklamalara damgasını vuran da ahlaksızlık karşısında öfkeydi. Böyle anlarda ahlak kusurunun, günahkâr karısının üzerine atılarak, kocanın onurunun aldığı yaranın silinmesi önemliydi. Erkeklerin karılarını reddederken kullandıkları sözler çeşitliydi; ama hepsinin üzerinde durduğu nokta, kadınların kocalarınca tanımlanmış ve savunulan ahlak ölçütlerini terk etmiş olduklarıydı: "Bu kadını boşuyorum; artık benim karım olmaya layık değil." (Ermeni İskender); "Ahlaka uygun davranamayan böyle bir kadın bana göre değil." (Şenok); "Bana itaat etmiyor; onurumu yaraladı." (Mehmed); "Bana yaramaz, itaat etmiyor, ahlakdışı yollara sapıyor, baş belası." (Ali).[56] Konuşmanın havası ille de sert ve suçlayıcıydı, çünkü amacı kadın değerini ölçenin erkek konuşmacı olduğunu ortaya koymaktı.

Onurlarına saldırıldığında oğlanlar da -yetişkin erkeğin toplumsal ve hukuksal konumuna erişmemiş olsalar bile- öfkeli ve eleştirici biçimde konuşurlardı. Oğlanlar savunmasızdı, çünkü erkek cinsel arzularına konu olmaları seyrek görülen bir durum değildi.[57] Ali adındaki oğlan, Mahmud oğlu Davud'ca sokakta izlenip Davud'un saldırısına uğradığında, mahkemede olayı şöyle anlattı: "Evime gidiyordum; bu Davud bana, 'Ruhum, hayatım' gibi sözler söyledi. 'Sana aşığım,' deyince, ben de dedim ki, 'Aklını oynatmış gibi konuşma! Git yanımdan!' Bunun üzerine bana vurdu, beni yaraladı."[58] Ali'nin mahkemede anlattıkları doğru erkek tepkisini sergiliyor: Ahlaksızlık karşısında duyduğu öfkeyi açıklıyor ve rakibinin aklından zoru olup olmadığını sorguluyordu.

Dikkat çekici olan nokta, ahlaksal saygınlıklarının sorgulanması dışında oğlan çocuklarının seslerinin mahkemede hiç duyulmayışıdır. Oğlan çocuklarının sakalı, sarığı, hane halkı ve aileden bakmakla yükümlü olduğu kimsesi, işi gücü olmadığı için -ki bunların tümü yetişkin erkeğin onuru kapsamına giren alanlardı (ve dolayısıyla olası aşağısama hedefleriydi)- oğlanların onuru bedenleriydi. Cinsel saldırı olayı, 1540-1541 yılında bir miktar genç kızı da mahkeme önüne taşıdı. Demek ki beden onuru, mahkemede çocukların konuşmasını bile gerektirecek denli Ayntab halkını ilgilendiren bir yargı konusuydu. Beden onuru lekesinin, erginlik öncesi yaştakileri mahkeme önüne götüren yollardan biri olmasından çıkan o ki, yargı yoluyla temizlenmediği taktirde leke yetişkinlik çağında da yakalarını bırakmıyordu. 3. bölümde belirttiğimiz gibi, saygınlık, onur ölçülebilir bir şeydi ve toplum belleği (ya da mahkeme tutanağı) bireyin ahlaka aykırılıklarının hesabını tutmakla yükümlüydü. Günümüzde kişinin ceza kayıtları nasıl dikkatli biçimde tutuluyorsa, 16. yüzyıl Ayntab'ında da kişinin "onur sicili" tutuluyordu.

Abdülaziz adındaki çocuğa yöneltildiği iddia edilen hakaret, mahkeme defterindeki çok ilginç bir tutanağın nasıl yazıldığına açıklık kazandırıyor; çünkü karmakarışık bir öyküyü kâtibin düzgün bir yargısal metne dönüştürüşünü gözlememize olanak sağlıyor. Kâtip, tutanağa geçirirken Abdülaziz'in yaşlı bir adamla cinsel ilişkiye adının karıştığını neredeyse tümden yok sayarak, çocuğun onurunu koruyan bir yol izlemiş oldu. Davacı, davalı ve tanıkların anlattığı ka-

rışık öyküye göre, Hüseyin oğlu Mehmed, geceleyin Hasan oğlu Mehmed'in dükkânına girmiş ve ona bıçak çekmiş, bunun üzerine çıkan itiş kakışta, saldırgan dükkândan kaçamadan sarığını düşürmüş. Olay saldırgandan sorulduğunda, (bir tür cinsel uygunsuzluk olduğunu ima ederek) dükkâna girişini içeride bir oğlan gördüğü gerekçesine dayandırdığı anlaşılıyor. Oysa, mahkeme kâtibi daha sonra saldırganın ifadesinin bu ("Adı geçen Mehmed'in dükkânında bir *oğlan* vardı") bölümünü çizip çıkardı, böylelikle iki ifadeden birincisine dayanarak olayı, durup dururken birine saldırıp sonra da kaçan adamın öyküsüne dönüştürdü. İkinci olay kaydı (*sicil*), Abdülaziz adındaki oğlanın saldırgan Mehmed'e karşı açtığı -tam da saldırganın ifadesinden kâtibin çizip çıkardığı iddiaya ilişkin olduğu anlaşılan- iftira davasıydı. Mehmed iddiasını tanıtlayamadı ve Abdülaziz suçsuzluk andı içerek adını temize çıkardı.[59]

Oğlanın dükkânda gerçekten bulunup bulunmadığını öğrenemiyoruz, zira saldırgan söylediğini kanıtlayamadığından bunun önemi kalmıyor. Ama saldırgan Mehmed'in baştaki öyküsü gerçeği olduğu gibi anlattığı izlenimini bırakıyor, kâtibin ifadeyi kasıtsız tutanağa geçirmiş olması, Mehmed'in anlattıklarına kendisini kaptırdığını akla getiriyor. Oysa bir noktada, saldırganın ifadesini yasal bakımdan çürük bularak çizip çıkardı, böylece anlatıya yeni bir biçim vererek yargısal bakımdan ele alınır ama belki de "gerçek olmayan" bir olay durumuna getirdi. Mahkeme tutanağının olayı yorumlayışında bizim açımızdan önemli olan, onura ilişkin sorunların, karmaşık olayların yan öyküleri olarak ele alınmayıp, yalıtılarak tek başına ele alınması gerektiğini göstermesidir. Bu bize, Ali'yle genç eşi Ayşe'nin 3. bölümde betimlediğimiz davasını anımsatabilir; bu davada, Ali Ayşe'yi zina yüzünden boşarken, Ayşe mahkemeyi cinsel saldırıya uğradığına inandırmış görünüyor. Mahkemenin davayı görünüşte çelişkili biçimde yorumlayışını, orada "herkes için ayrı adalet ilkesi" olarak adlandırdım; çünkü ahlaksal ve yasal bakımdan tartışmalı bir durumda, gerek koca, gerekse karı saygınlığını kurtarabiliyordu. Burada da, dükkândaki olayın yargısal kurgusu, onuru saldırıya uğramış insanı kanıt yetersizliğinden uğramamış sayacak yönde işliyor.

Saldırgan Mehmed belki de genci içtenlikle kurtarmak amacıyla davranmış olsa da, anlattıklarını kanıtlayamamış olması onu saldırı ve kara çalma gibi iki

suçtan birden suçlu duruma düşürdü. Aynı biçimde, ifadelerinde -anlatısal ya da ahlaksal- tutarsızlıklar görülen durumlarda, erkekler her *kendi* onurlarını korumak üzere açtıkları davayı kazanmadılar. Bunun çarpıcı örneği, Mehmed oğlu Ali adında birinin Mehmed oğlu Ahmed'e karşı açtığı davadır. Bu davada Ali, Ahmed'i cinsel saldırıyla suçlar. Ali'nin anlattığı öyküye göre, bir grup arkadaşıyla birlikteyken Ahmed yanlarına gelmiş ve kentin güney kıyısında, Heyik semtindeki dereye gitmelerini önermiştir. İddiaya göre, Ahmed işte burada Ali'nin şalvarını sıyırıp ırzına geçmiştir. Ali'nin iki kez davasını mahkemede kanıtlama çabasına karşın, tanıkları anlattıklarını doğrulamamıştır. Kanıt yetersizliğinden Ahmed suçsuzluk andı içmiş ve artık kara çalma (teknik anlamda, ırza geçme iftirası atma) olayına dönüşen suçlamayı Ali resmen geri çekmiştir.[60]

İnsan, Ali'nin kanıt yetersizliğini bile bile niçin Ahmed'e karşı açtığı davada direndiğini merak ediyor. Belki, yalnızca fitnecilik olsun diye suçsuz Ahmed'e çamur atıyordu (suçlamasını geri çekmesi, iftira suçundan temize çıktığı görüntüsü verecekti). Öte yandan, ola ki, Ahmed gerçekten suçluydu ve Ali, cinsel uygunsuzluk suçlamasıyla dava açabilmek için gereken dört görgü tanığı yerine, olaya karışmış üç kişi bulabildiğinden davayı yitirdi. Eğer bu doğruysa, üç arkadaşı, Ali'nin iddialarının doğruluğunu inkâr etmekle akıllılık ettiler; zira yasaya göre sayılarının yetersiz olması -Ali'nin sözlerine destek vermiş olmaları durumunda- her birinin iftira suçundan cezalandırılması anlamına gelecekti.

Cinsel içerikli kara çalmaya ilişkin ceza yasasının -yasadışı cinsel eylemde dört görgü tanığını şart koşan- sertliği, bir ölçüde ortaya çıktığı koşullardan ileri geliyordu. Evlilerin ya da evli olmayanların gönüllü yasak ilişkisini kanıtlamak üzere Kuran'da ortaya konmuş bu sıkı yargısal gerekliliğin kökleri kötü niyetli suçlamaya uzanıyordu: Bu kuralları içeren ayetler, Hz. Muhammed'in genç karısını düşmanlarının cinsel ahlaksızlıkla suçlayarak ona karşı sözlü savaş açtıkları bir sırada indi (Bu ayetler 24. surede bulunmaktadır.). Cinsel kara çalma kimi bakımlardan suçların en ağırıydı; çünkü Peygamber bu suçu, bireylerin tanıklık etmesine engel bir eylem olarak tanımlamıştı; gördüğümüz üzere, tanıklık etme yetisi uygar toplumun bir üyesi olmanın göstergesiydi. Cinsel içerikli kara çalma, toplumu çökerten bir suçtu; çünkü gerek kadın, gerekse erkek kurbanın ki-

şiliğinin özüne, ahlaksal saygınlığına saldırıyordu. Ceza, bir anlamda suçun hakkıydı: Kara çalmaya yalancı tanıklık etme suçunu işleyenlerin göze aldıkları ciddi ahlaksal tehlike, belki de, kara çalma eylemine verilen cezanın kendisinden bile daha önemliydi.[61]

Ali'nin başarısızlıkla sonuçlanan davası, mahkeme tutanağının fiziksel ortamla onurun örtüşmesi konusunda düşündürdükleriyle de ayrıca ilgimizi çekiyor. Dava, bu Ali'nin ya da yukarıda sözünü ettiğimiz evine gitmekte olan Ali'nin korunmalı bir alanda -iddia edilen saldırı gerçekleştiğinde evinde ya da dükkânında- bulunmayışına yönelik önyargıdan etkilenmişti. Ali'yle arkadaşları orada burada zaman öldürüyor, karşılaştıkları *yoldaşlarını* yanlarına alıyor, kentin kıyısında akıllarına ne gelirse yapıyorlardı. Bunlar *hemre* (hemrah) -aynı yolun yolcusu- oluyorlardı. Bana öyle geliyor ki, kadı'nın özetinin canlandırdığı, sokaklarda oyalanan arkadaş sürüleri görüntüsüne karşı ikircikli, hatta olumsuz bir toplumsal-yargısal tım vardı. Toplumun imgeleminde, bir kabadayı çetesine yakın ölçüde tehlikeliydiler; iyi vakit geçirme anlayışları cinsel saldırganlığı da içine alıyordu. Süleyman'ın kanunnamesi, "karışıklık çıkaran delikanlıların" (*levend*) kamu alanlarından uzak durmalarını söyleyen bir madde içeriyordu: "*Levendler* kadınların ve oğlan çocuklarının su aldıkları ya da çamaşır yıkadıkları yerlere gelmeyecekler, gelmeleri engellenecektir. Eğer direnirlerse, kadılık makamınca cezalandırılacaklar: Cezası, her iki değnek karşılığı bir akçedir. Ayrıca hamam kapısı önünde ya da hamama giden yol üzerinde toplanmayacaklar."[62] Bu madde, denetim dışı alanlarda gezen erkeklerin toplum dışı paryalar, ahlak sınırlarını allak bullak eden cinsel saldırganlar olduğu yaygın anlayışını gösteriyor.

Bundan Ali'yle arkadaşlarının adı kötüye çıkmış bireyler olduğu anlamı çıkarılmamalı. Gerçekten de, bu arkadaş grubu içinde gece bekçilerinin başı ile yöreden ünlü bir Ermeni de bulunuyordu. Ama mahkeme tutanağında anlatılan olaylar çok bilinen bir bela senaryosuydu ve belki de Ali'nin bela arandığı düşünülmüştü. Namuslu kişilerin dolaşacağı korunmalı bir bölge olmayışı bir yana, dere kıyısı tehlikeli bölgeydi ve olası onursuzluk bölgesiydi. Bu olayın tutanağa geçmesinden bir hafta önce, iki medrese öğrencisi, -Hasan ve Hüseyin adında iki kardeş- "su kenarında" (belki Sacur'un kıyısında) ders çalışır, namaz kılarken

saldırıya uğradı ve dövüldü. Bu olay, "kent halkı ile okumuşlar" arasındaki gerginliğin bir yansıması, yani kentin din seçkinleri ile yöre toplumunun daha az tutucu kesimleri arasındaki daha büyük gerginliğin bir parçası olabilir. Kardeşlerin verdiği ifadeden Hüseyin'inki daha ilginç anlatı zenginliği içeriyor:

> "Ben bir yoksul medrese öğrencisiyim. Kitaplarımı alıp ders çalışmaya gittim. Su kıyısında aptes alırken, bu Ali yanında bir arkadaşıyla geldi ve bir ağaç dalıyla bana bir darbe indirip yaraladı." Yukarıda adı geçen Ali'ye sorulduğunda, [suçlamayı] reddetti. Davacıdan suçlamasına ilişkin kanıt istendiğinde, dürüst Müslümanlardan Ümit oğlu Sundek ile Durmuş oğlu Süleyman tanıklık ederek dediler ki: "Biz olaya tanığız ve Allah'ın buyruğuna uygun olarak tanıklık ederiz ki, adı geçen Hüseyin su kıyısında aptes alıyorken, Ali adındaki adam yanında bir arkadaşıyla gelip Hüseyin'e vurdu ve yaralanmasına neden oldu."[63]

Öyle görünüyor ki, Hasan ile Hüseyin bu gezintide yalnız değillerdi, içli dışlı bir arkadaş topluluğuyla birlikteydiler. Kentin denetim altındaki bölümünün sınırları dışında, herhangi bir erkeğe ve tüm erkeklere açık olan, Ayntab'ın su boyları olası çatışma tohumlarıyla yüklüydü.[64]

Kadınlar açısından, hanenin korunmalı ortamı dışındaki tüm alanlar her türlü anlama çekilebilme olasılığı bulunan bölgelerdi. Su boyunda bulunması nasıl erkeğin niyetleri üzerine kuşku bulutları düşürüyorsa, kadın da namusluluğunu tanımlayan sınırlanmış yerin dışına çıktı mı, öz kişiliğinden kuşku duyulur duruma düşüyordu. (Örneğin, 3. ve 4. bölümlerdeki iki Ayşe'nin de mahallenin sokaklarında bulunmasının neden olduğu toplumsal karışıklığı anımsayın.) Bu da, saygınlığını korumak isteyen kadınların başa çıkmaları gereken bir başka durumdu. Suçsuzluk andı içme ya da savunma tanığı bulma gibi yargısal savunma olanaklarının eksikliği varken, kamu alanlarına çıkmasının kadını karşı karşıya bırakacağı ahlaksal savunmasızlığı nasıl kapatacaklardı? Kadınların, kızların mahkemede çoğunlukla değişik bir etkileme gücüyle konuşmaları boşuna değil.

Erkekler yaygın biçimde ödünsüz bir ahlaksal dürüstlük ve başkalarını suçlayıcı bir duruş benimserken, kadınların namuslarını savunmaya yönelik ifadeleri erkeklerinkinden daha çeşitliydi ve önceden kestirilemez türdendi. Kadınla-

rın hazır bir savunma tasarımı bulunmazdı. 16. yüzyılda Fransa kralına yapılan bağışlanma başvurularını konu alan araştırmasında Natalie Zemon Davis, kadınların "öykülerini örerken daha yaratıcı olmak, bağışlanmanın kısıtlayıcı koşullarına uyan daha çok ayrıntıya girmek zorunda kaldıklarını" belirtiyor.[65] Aynı biçimde, Ayntablı kadınlar da eylemlerinin nedenini açıklarken çoğunlukla dinleyicilerinin duygularına başvururlardı. Böyle davranmalarında, kural koyucu hukukun kadının onurunu korumak amacıyla yazılmamış olmasının çok payı vardı, bu yüzden erkeğin yararlandığı bir şeyden -hemen elinin altında bulduğu, hazır yargılama yöntemlerinden- yoksundular.

Kadınların içinden çıkmaya çalıştığı sorunlu durumların mahkeme tutanakları çoğunlukla gerçekler bakımından karışıktır. Gerçekten de, kadınların stratejileri, olayları öykülemeli olarak canlandırmaktan kaçınmaya dayalı gibi görünür. Olaylardan oluşan bir öyküye uygun biçim vermek, baş roldekileri suçlulara karşı kendine suçsuz rolü biçmeyi ya da davalılar karşısında kendini davacı rolüne çıkarmayı gerektirirdi. Kadınlar olsun, kızlar olsun benzer biçimde, çoğu zaman bunları ayırt etmeyi beceremez ya da ayırt etmek istemezlerdi. Bunun yerine, mahkemenin önüne ahlaksal bilmeceler koymak ve kimi zaman pişman olmuş rolü oynamak eğilimi gösterirlerdi. Kadınlar, gerek öyküleme, gerekse ahlaksal açıdan belirsizlik yaratarak kendilerini savunmayı yararlı bulmuş görünüyorlar.

Hasan kızı Fatma'ın davası bu tür bır davaydı. Bu köylü kızın zor durumu, üçüncü kısım başlangıcında, kendisine ayrılan öyküde, uzun uzadıya araştırılacak. Fatma hamileydi ve üstelik hamileliğinden sorumlu olarak iki ayrı adamın adını vermek ve birinin kendisine zorla saldırdığını açıklamak yüzünden başı yargıyla beladaydı. Köylü kız, niçin bir başka köylüyü ırzına geçmekle suçladığını anlattığı ifadesine bir pişmanlık havası katarak durumunu az da olsa bağışlatmayı becerebilmişti. Suçu başkasının üzerine atma düşüncesinin aslında kendisini hamile bırakan delikanlının anasının kafasından çıktığını söyleyerek, Fatma kendisinin ananın yargısal stratejisine alet olduğu ve sonuçta kötülük edecek türde bir insan olmadığı görünümü verdi. Toplanan mahkeme kuruluna şunları söyledi: "İşin doğrusu, beni hamile bırakanın Ahmed olduğudur. Kimseye iftira atamam, bu dünyanın bir de yarını var. Benimle yasadışı ilişkide bulunan Ahmed'dir."[66]

Suçluluk duygusunun verdiği güçsüzlüğe çare olur diye yine ırzına geçildiği yalanını uyduran bir başka Fatma'nın da yararlandığı strateji, toplum önünde pişmanlığını açıklamaktı. Cuma kızı Fatma kadın, kara çaldığı adam eliyle mahkemeye getirildiğinde pişmanlık duygusu, davranışını düzeltme yeminine dönüştü. "Eğer bir daha valiye, bir başka yetkiliye ya da başka herhangi bir kimseye şikayet edersem," dedi, "1000 akçe ceza ödeyeyim... ve siz de yüzüme kara çalarak beni halk önünde utanca batırın."[67] Ettiği yeminle kendisine çifte ceza - büyük bir para cezası yanı sıra toplum önünde aşağılanma cezası- biçen Fatma, yetkililer davranmadan kendisini savunmaya geçti. Yaptıklarının gerek ceza, gerekse ahlak bakımdan sonuçları üzerinde bir ölçüde denetimi ele geçirdi; çünkü yargı pazarlığını başlatan ve ceza koşullarını belirleyen kendisiydi.

Ancak, kimi zaman namus lekesinin bağışlanmadığı oldu. 1540 Aralık ayında, bir erkek müşterisinin evinin damında görülerek orospuluk yaptığı ortaya çıkan bahtsız kadın, bir tek adının gizli kalması için yakardı.[68] Mahkeme tutanaklarına adının doğru geçirilmesi epey zaman alsa da, adının gizli tutulmasını kabul ettiremedi: Çünkü bu işi düzenli olarak yaptığının açığa çıkarılmasında kendi ifadesi önem taşıyordu; yargısal bakımdan, bu işteki rolünü saptayabilecek tek kişi kendisiydi. Davanın görülmesi, gece bekçilerinin başının raporuyla başladı:

> "Kadının, Mehmed oğlu Abdi'nin evinin damında görülmesi üzerine kalabalık toplandı; ama evde kimse bulunamadı. Sonunda kadın yalvararak damdan aşağı seslendi: "Beni rezil etmeyin!" Aşağı indirdik ve onu [buraya] getirdik." Büyük kalabalığın içindekilerden Hacı Resul [oğlu] Yusuf da dedi ki, "[Bize] seslendi. Biz de, damdaki yorgan, döşekle birlikte onu yetkililere [getirdik]."

Dört sicilli davanın bir sonraki tutanağı, artık kimlikleri Halil kızı Paşa ve Mehmed oğlu Abdi olarak belirlenmiş kadın ile müşterinin adlarının halka açıklanmasıyla başladı. Önce aralarında cinsel ilişki olmadığında direndiler. Bu onur kırıcı olay için pezevenk Mir Mehmed'i suçladılar: Abdi dedi ki: "Mir Mehmed adındaki adam benden 30 akçe alıp kadını evime getirdi ama ona elimi sürmedim." Paşa: "Mir Mehmed beni sokaktan sürükleyerek götürdü." Daha sonra, müşteri ile orospunun bir başka zaman cinsel ilişkide bulunduklarını kabul ede-

rek, boyun eğdikleri anlaşılıyor. Sonunda, Mir Mehmed gerçekten pezevenk olduğunu itiraf etti: "Kadını adamın evine götürdüm ve birlikte olmalarını sağladım. Bunun dışında, daha birçok adama da kadın buluyorum." Pezevenk bu işe kadını zorlamış bile olsa, orospunun durumu, kişiliğinin onarılması yönünde en ufak bir çıkış yolu bile bırakmayan, bağışlanmasız bir rezaletti. Suçu kabul etmiş olması, her türlü pişmanlıktan yararlanma olasılığını elinden alıyordu.

Onurunu kurtarmanın hiçbir yolunun bulunmadığı durumlara düşenler, kuşkusuz yalnızca kadınlar değildi. Ama mahkeme defterinde en çok göze çarpan, bir aşağılanmışlık durumuna razı olmuş erkeğe mahkemede hemen hiç rastlanmayışıdır. Bu da insanların, ancak kendilerine hukuksal ya da ahlaki bir tutamak noktası sağlayacak -ne denli önemsiz olursa olsun- bir "rol" buldukları zaman mahkemeye başvurduklarını düşündürüyor. Yakarır ya da pişmanlık gösterir bir tutum benimsemeleri erkekliğe yakışmadığından, belki de mahkemeden anlayış görme umutları olamazdı. Bunun başka kanıtı, Ermeni erkeklerin mahkemeyi bilerek isteyerek kullanmalarıdır. Ağırlıklı bölümünü Müslüman nüfusun oluşturduğu bir toplumda dinsel azınlık olmanın üzerine, "herkesten ayrı olduklarını" anıştırarak tuz biber ekmekle kendilerini daha da yalnızlaştırabilecek durumlara düştükleri hemen hiç görülmezdi.

Eğer mahkemede duyulan erkek sesi, erdemlilikte kendini en üstün gören ve ahlak kalesi bir ses idiyse, tam erkek kimliğinden yoksun olan bir kişi bu anlatım biçimini kullanamazdı. Erkek konuşmalarının yakarır ya da pişmanlık duyar bir havaya büründüğüne, 1540-1541 yılının mahkeme defterinde yalnızca iki olayda da rastlanır; her iki olayın baş kişileri de yargı yeterliği taşıyan kişiler değildi: Biri köleydi, diğeri aklı başında olmayan biriydi. Siyah köle Abdullah oğlu Abdullah, üç eşeğin çalınması olayında suç ortağı diye -Kızılhisar köyünden Mir Mubarek'in- adını verip de betimine uyan bir siyah azatlı köle mahkemeye çıkarıldığında, Abdullah aşırı bir dille, yetkililerin yanlış bir Mubarek getirdiğinde direnmişti: "Benim sözünü ettiğim Mubarek bu değil. Bu adamı daha önce hiç görmüşlüğüm yok. Eğer yanlış birisini suçlarsam, boynum vurulsun."[69] Abdullah'ın, başkasına kara çaldığına şiddetle karşı çıkan ve eğer çalmışsa ağır cezaya çarptırılmasını isteyen açıklaması, yalan suçlama yolunu seçen iki Fatma'nın açıklamalarını andırıyor. Köle de, kadının yaptığı gibi, önemsiz kimliği-

ne özgü bir nitelik olarak mahkemede değişik bir dil kullanıyordu: "Bu yakaladığınız yanlış adamdır" yalın ifadesini, karşı çıkış ve yakarışa boğan bir dildi bu. Ancak, Abdullah'ın kendisine cezaların en ağırının verilmesini istemesi, sonuçta azatlı kölenin adını "gerçek" Mubarek'le ilişkilendirilmekten kurtarmaya yetmedi. Kadı, Mubarek'in nasıl bir kişi olduğunun araştırılmasını istediğinde, Kızılhisar'ın "önde gelen kişileri" ondan yana tanıklık ettiler: "Bu Arap güvenilir bir Araptır. Sağduyusuz davrandığına hiç tanık olmadık. Dürüst bir oğlandır."[70]

Erkek sözünün, daha değişik ve daha "kadına özgü" bir anlatımla tutanağa geçirildiği ikinci olay, Derviş Ali adında biriyle ilgiliydi. Derviş Ali, istemeden karısından boşanmış duruma düşmüştü. Sabuklamaya yol açan bir hastalık sırasında elinde olmadan evliliğini tehlikeye atmıştı. İfade verirken, sanki pişmanlık duyduğu eylem sırasındaki ruh durumunu tanıtlamak istercesine, sayıklamayı andırır bir biçimde konuşuyordu:

> Bir süre önce, hastalanıp yatağa düştüğümde, anlaşılan o ki karın Yusuf kızı Nigâr kadını üçten dokuza boşaması için Hızır oğlu Mehmed'i vekil tayin etmişim. Şimdi bu konuda hiçbir şey bilmiyor ve hatırlamıyorum; hastayken ne söylediğimi bilmiyorum; [ayrılmayı düşünmüyordum ve boşanmış kişiler durumuna düşmemizi istemedim.][71]

Derviş Ali'nin, sabuklayanın yargısal yetersizliğini sık sık sergilediği ifadesinde, zina yapan eşlere yağdırılmış çok sayıda sövgü yankılanıyor. Mahkeme önünde ağırbaşlı bir insan olarak konuştuğu şu sırada, kendisini her türlü olası sabuklamadan uzak tutmak gereksinimindeydi. Ama azatlı köle Mubarek'in olayında olduğu gibi, tek başına Derviş Ali'nin ifadesi, istenmeden doğmuş sonucu ortadan kaldırmaya yetmiyordu. Hastalık durumunda söylenmiş sözlerle evliliğin geçerliğinin bozulmadığını Ayntab müftüsünün doğrulaması gerekti.

Böylece pişmanlıkla etkileme stratejisinden yararlanan erkekler -biri köle, diğeri zaman zaman kendinde olmayan bir adam olmak üzere- yalnızca iki kişiydi. Bir başka deyişle, koruyucu toplumsal konumdan ne denli yalıtılmışsa, bireyin sesi o denli eğilmezliğini yitiriyor ve inandırmaya dönük içe işleyici bir dil gereksinimi o denli artıyordu. Burada toplumsal-iktisadi anlamda kenara itilmişlikten söz etmiyoruz; daha

çok, "rol"ün yalnızlığıdır, sözünü ettiğimiz: Bir başka deyişle, açılan dava konusunda gerek toplum göreneğinin, gerekse yargı uygulamasının ne ölçüde daha önce tutanaklara geçmiş yazılı bir anlatım sağladığından söz ediyoruz. Köle Abdullah ile sabuklayıcı Derviş Ali'nin ifadelerini, yukarıda ele alınan davaların koşulları içine yerleştirirsek, Ayntab yargı tutanağında seslenişe ve etkileyiciliğine sinen toplumsal cinsiyet havası, konuşmacının gerçek cinsiyeti -ya da yaşıyla- ilgili olmaktan çok, dava konusu olaydaki toplumsal-ahlaksal yeriyle ilgili olabileceğini düşündürüyor.

Cinsel saldırıya uğrayan çocuklar, suçlamalarını "yetişkin" ağzıyla dile getirdiler ya da konuşmaları mahkeme tutanağına öyle geçirildi. Nasıl bir erkek yakarırcasına konuşabiliyorsa, bir kadın da, ahlaksızlıkla suçlandığı zaman bile, erdemli bir yetke ağzını benimsemeyi yeğleyebilirdi: Haciye Sabah'ın öyküsünde, öğrencilerini yoldan çıkardığı suçlamalarına karşı kadın öğretmenin kendisini nasıl yılmadan savunduğunu ve mahkemeyi yargı kurallarında tutarsızlığa düşmekle suçladığını göreceğiz. Bir erkek komşusuyla arasında kuşku uyandıran ilişkisi olmasıyla suçlanan Halil kızı Ayşe -her ne kadar öfkeye kapılarak cezalandırmayı hak eder kertede sövüp saydıysa da- namus sorununu kendinden yana çevirmenin bir yolunu buldu (bkz. 4. bölüm). Şunu ileri sürüyorum: Erdemlilikten pişmanlığa dek uzanan bir ahlaksal anlatım hiyerarşisi boyunca sıralanmış bir anlatım biçimi yelpazesi bulunmaktaydı. Bu ışık altında bakıldığında, "kadın" anlatım biçimi ile "erkek" anlatım biçimi biyolojik cinsiyetin belirlediği sesleniş olmaktan çok, yararlanılabilecek birer stratejiydi.

Namus ve saygınlık konularında "kadın" anlatım biçimini, erkeklerden daha çok sayıda kadının kullandığında kuşku yok, bunun bir ölçüde nedeni ifadelerini destekleyici tanıklık ve ant içme konusundaki yargısal engellerdi. Ama mahkemedeki konuşma biçemine, bir dirimbilim zorunluluğu olarak değil de bir yargısal strateji seçimi olarak baktığımızda, aklımıza düşen o ki, toplumsal cinsiyet rolleri de yargısal roller de toplum yaşamı içinde yapılanır ve dolayısıyla daha büyük toplumsal, siyasal ve kültürel değişimden etkilenir. İmparatorluğun diğer topluluklarında olduğu gibi, Ayntab halkı da değişmekte olan yargı kurallarıyla başa çıkıyordu. Ama Ayntablılar hoşlanmadıkları yargı kuralları ve yargı uygulamaları karşısında edilgen kalmıyorlardı. Aşağıdaki bölüm, toplumsal gereksinimlerini karşılamayan yargı uygulamalarını düzeltmek üzere eyleme geçtikleri yollardan birini araştırıyor.

Toplum Gözünde Aklanma ve Mahkeme

Bağışlanma başvuruları üstüne araştırmasında Davis, Fransa kralına yöneltilmiş bağışlanma başvurularının yazınsal etkileme araçlarından ve anlatı geleneklerinden nasıl yararlandıklarını betimler. Kısalıklarına karşın, 16. yüzyıl Ayntab mahkeme tutanakları da bilinçli etkileme stratejilerini açığa vuruyor; ama onların seslendiği kişi, sultan değildi. 3. bölümde gördüğümüz gibi, kişinin yargılanmasında hükümdara başvuru süreci yoktu. Bunun tersine, başvuru makamı doğal olarak yöredeydi. Ayntablılar ifadelerinde en başta kadıya seslenirlerdi. Kişinin namus ve saygınlığı konusunda dava açma olanağı, büyük ölçüde 16. yüzyıl Osmanlı yargı dizgesindeki iş bölümü sayesinde sağlanıyordu. Bu sistemde kadı'nın görevi, eldeki konunun çeşitli betimlemelerini dinleyerek davaya ilişkin "gerçekleri" saptamaktı. Mahkemeye işi düşenler ve tanıkları ister istemez ağızlarından çıkan sözlere dikkat ederlerdi. Ama özellikle namusun tehlikede olduğu konularda, mahkemeden bağımsız olarak kendi kararını verecek bir başka kurulun da dinlemekte olduğunu unutmuyorlardı; çünkü mahkemenin kararları kimi zaman yörenin sezgisel adalet yorumlarıyla çelişen ceza ya da bağışlamayla sonuçlanıyordu. Bir başka deyişle, kadı'nın aklamadığı ya da aklamak istemediği bir konuda toplum aklayabilirdi. Bundan dolayıdır ki, mahkeme içinde sık sık olay çıkaran ve büyük toplum kesimine oynayan kadınlara rastlıyoruz.

Kadınlar, kendilerini erkeklerin karşılaştığından daha büyük engellerle karşı karşıya bırakan bir yargı kültürü yüzünden, mahkemenin dikkatini çekmek için yasaları çiğneme kertesinde ileri giderlerdi. Akrabalarının, komşularının ve toplumun kendilerine kulak verdiği anlar özellikle böyle anlardı. Olan biteni kendi açısından sunacak ve aklanmayı sağlayacak bir öykü anlatamadıktan sonra cezalandırılma bedelini neden ödesinler? Hoca Hamza oğlu Abdulkadir'i gece evine girmek ve cinsel saldırıda bulunmakla suçlamak için Halep'ten onca yolu tepen Bilal kızı Hadice kadının niyetinin de bu olduğu anlaşılıyor.[72] Doğal olarak, tanık bulamadığı için, Abdulkadir'in ant içmesi üzerine Hadice davayı yitirdi. Yukarıda karşılaştığımız kişilerden değişik olarak, Hadice suçlamasını geri çekmek ya da sulandırmak yönünde eyleme yeltenmedi. Davayı yitireceğinin ve büyük olasılıkla yalan yere cinsel ilişki suçlamasına denk düşen cezayı çekeceğinin ayırdında olmadığını

düşünmek zor. Ama cinsel saldırıya uğramış kadınların, eğer olayı topluma duyurmak istiyorlarsa, kara çalma cezasını çekmekten başka çıkar yolu yoktu. Davayı Halep mahkemesinde görülmek yerine Ayntab Mahkemesi'ne taşımakta Hadice'nin amacı kuşkusuz, suçlamasını saldırganın kendi toplumunda dile getirmekti. Böyle bir dava aktarma eyleminin sağlayacağı kazanç, Abdulkadir'in kişiliğine karşı bir dava dosyası oluşturmak üzere bir hazırlık belgesi ortaya koymasıydı.

Hoca Hamza kızı Esma kadının erkek kardeşi Alaeddin'e karşı, -davayı yitirmesinin kaçınılmaz olduğunu bile bile- açtığı iftira davasının ardında da böyle bir strateji yatmış olabilir. Alaeddin'i kendisine orospu demekle suçladı.[73] Bu tür sövgü, asılsız cinsel ilişki iftirası olarak dava açmaya yeterli nedendir. Hadice gibi Esma da, savını kanıtlayamadı (mahkeme "gerekli sayıda tanığı bulamadığını" saptadı) ve Alaeddin ant içerek temize çıktı. Bu Esma, iki hafta sonra, babalarından iki erkek kardeşine ortaklaşa kalan evden kardeşi Abdülkadir'in payı ile babasının kendisine bıraktığı 1200 akçeyi değiş tokuş eden aynı Eşma'ydı. Belki de Alaeddin'in kendisine sövme nedeni, aile konutunun bir bölümünü kız kardeşinin ele geçirme planıydı.[74]

Altıncı bölümde göreceğimiz gibi, Esma aileden kalan konutu kızların erkek kardeşlerine bırakma kuralına karşı çıkıyordu. Evdeki payını aldıktan hemen sonra, dava meraklısı Esma evinin içinin gizliliğini korumak için, komşularından bir kadını, kadın kendi evinde yapısal düzeltmeler yapsın diye dava etti. Görülen o ki, Esma kendi göbeğini kendisi kesmekte kararlı, yargı işlerinden çakan ve mahkemeyi etkili biçimde kullanan biriydi. Öyleyse, kardeşine karşı açtığı kara çalma davasını, iftiranın halk arasında duyulması sonucu ödemek zorunda kalabileceği bedelin tam ayırdında olarak açmış olması, daha da büyük bir olasılık.

Yukarıdaki kabataslak betimlenen senaryolarda bireylerin kullandığı anlatım stratejileri, çoğunlukla kadıya yönelik olduğu denli topluma da yönelikti. Yine de, kadınların (ve kimi erkeklerin) sözlü anlatımda saptırdıkları ve kendi biçimlendirdikleri betimlerin mahkeme tutanağına geçirilmiş olması bile, kadı'nın bunları ifadenin ayrılmaz parçaları olarak gördüğünün kanıtıdır. Kadı'nın yazdırdığı dava özeti olayın başoyuncusunun cezalandırılacağı anlamı taşıdığı zaman bile, kadı bütünüyle yargısal düşüncelerin üzerine çıkıp o kişiyi mahkemeye düşüren toplumsal açmazı göz önüne alabilirdi. 16. yüzyıl Osmanlı yargı dizgesinde kadı'nın görevi mahke-

menin etki alanını genişletmek ve böylece anlaşmazlıkların çözüldüğü bir yer olarak kullanımını özendirmek olduğundan, toplumsal barışı korumak yönündeki toplum çabalarıyla ister istemez işbirliği içinde olmak gereksinimindeydi. Böyle bir olayın araştırıldığı İne'nin öyküsünde -çocuk gelinin, kayınbabasını kendisine cinsel saldırıda bulunmakla suçladığı toplumsal sorunda- mahkemenin rolü, anlaşmazlığın çözüme kavuşturulmasının toplumdan gördüğü anlaşılan daha yaygın bir ilginin yalnızca bir yönüydü. Hamile kalmasının sorumlusu olarak iki erkeğin adını veren Fatma kızın durumuna gelince, sorununa çözüm bulabilmek için gerek mahkemeyi, gerekse her iki köylüsünü amacına uygun biçimde etkilemiş olduğunu düşündürüyor öyküsü. Her iki olayda da, toplumsal-yargısal sorunlarla uğraşmada toplumun rolü mahkemeninki denli açık seçik belirlenmemişti ama varlığı iyice göz önündeydi.

Toplumun kanıt değerlendirdiğini ve kendi yargısına ulaştığını, suç kuşkusu taşıyan ya da suça giren davranışların açığa çıkarılmasındaki rolünde zaten görüyoruz. Buna bir örnek vermek gerekirse, komşularının yalancılığını yakalayıp aralarından uzaklaştırdıkları sözde tanık Manend gösterilebilir. Süleyman'ın kanunnamesi cinsel uygunsuzluğu bildirmeyeni cezalandırmıyorsa da, cinsel ahlak konusunda toplumun özellikle tetikte olduğu görünümü var.[75] Tutanaklardaki çok sayıda olayda Ayntablılar, kişilerin ipliğini pazara çıkararak toplumun kınamasına ya da aşağılamasına uğratırken ya da uğratmakla tehdit ederken görülüyor. Bu olaylardan bazılarında öne çıkan bir deyim *rüsvay*, "kepaze" olmaktır. Evin damında sıkışıp kalan orospu bu deyimi kullanır: "*Beni rüsvay eyleme!*" Ayntablı birinin bir kervan tüccarını öldürdüğü söylentileri kente ulaşınca, yörenin sözü geçen kişilerinden biri, sanığın kardeşi 200 akçe (bir tür kefalet olsa gerek) getirmezse rezil rüsvay etmekle tehdit etti.[76] Toplum önünde aşağılanma *-rüsvay-ı amm-* Osmanlı yönetiminden önce Ayntab'da egemen olan Dulkadırlı hükümdarlarının kanunnamesinde pezevenklik yapmaya verilen cezaydı.[77] Halk önünde rezil edilmenin bir de diğer yüzü vardı: Yaptığı yanlışın cezasını çekmek ve yeniden toplumun bir parçası olmak. Toplum, üyelerinin suçlarını ortaya döktüğü gibi onları bağışlıyordu da.

Toplumun bağışlama sürecini işletmesinin nedeni bir ölçüde, kimi yargı kurallarının toplum açısından zararlı sonuçlar doğurabileceği konusunda oydaşma bulunmasıydı. Ayntab mahkeme tutanakları, kural koyucu hukukun getirdiği yar-

gısal ve ahlaksal yükümlülüklerden başkalarını kurtaran insanlara ilişkin birçok kanıt içeriyor. 6. bölümde, aileler için sorunlar yaratabilen ve kimi zaman varisler arasında düşmanlıklara yol açabilen miras yasalarına yakalanmamak için insanların kaçamak stratejiler geliştirdiklerini göreceğiz. Ayrıca, mahkeme tutanaklarındaki bazı kayıtlar, yürürlükteki yasa uyarınca uğrayacakları zarar ziyandan komşularını, akrabalarını korumak amacıyla insanların aldığı önlemleri ortaya koyuyor. Bu olaylarda konu, bir mahallenin ya da mülkün sınırları içinde meydana gelen bir yaralanma ya da ölüm dolayısıyla -suçlunun bulunamadığı durumlarda- mahalle halkının ya da mülk sahibinin taşıdığı hukuksal sorumluluktu. Aldığı yaralarla ölmekte olan bir adam, Mentur köyünde ortaya çıktığında, köylüleri katilini bulmak ya da bulamazlarsa ailesine tazminat ödemek sorumluluğundan kurtardı. Musul yolunda eşlik etmekte olduğu kervana eşkıyaların saldırısı sırasında nasıl yaralandığını can vermeden önce açıklamayı becerdi ve ölümünden yöre halkının sorumlu tutulmamasını özellikle diledi.[78] Benzer biçimde, Ayntab'ın kapalı çarşılarından birinin damını onarmak üzere parayla tutulan Hacı Mustafa damdan düştüğünde, yaralanmasından kimsenin sorumlu olmadığı konusunda mahkemeye bildirimde bulundu; kaza sonucu düşmüştü. Üsteleyerek yinelediği bildirim, hak, helal etmenin öneminin bir göstergesi: "Tahtalı Han'ın damında taş yontuyordum. Yaptığım işin parasını aldıktan *sonra* düştüm. Bir kötülük yapan olmadı. Düşüverdim, hepsi bu."[79]

Bir çocuğun ölümünden duyulan büyük acı içindeyken bile, kederli ana baba zarar ziyan konusuyla ilgilenebilirdi. Davud'la karısı Rabia'nın çocuklarının ölümü konusunda mahkemeye sunduğu uzun, ayrıntılı ve yürekten açıklama, evlerinde meydana gelen ölümün sorumluluğundan damatlarını kurtardı. Karı koca damatlarının evine ekmek eylemeye gittiklerini söylediler mahkemede; orada yeni yeni yürümeye başlayan Mehmed'e bir salıncak kurmuşlardı, salıncağı tutan kiriş göçünce çocuk ölmüştü. "Allah'ın takdiri" diye direndiler, "Allah öyle yazmış, elden ne gelir. Kimseden yasal bir talebimiz yok."[80] Bu olayların her birinde olası sorumlu tarafın -köylüler, çarşı denetleyicisi ve damadın- bir aklanma belgesi istemiş ve hatta almakta direnmiş olma olasılığı doğal olarak var. Öyle de olsa, Ayntablıların birbirini zarar ziyan sorumluluğundan korumak için mahkemeden stratejik amaçlı yararlandıkları konusu geçerli.

Veraset ve sorumluluğu tanımlayan kural koyucu hükümler gibi, cinsel kara çalma suçunun sınırlarını belirleyen hükümler de kimi sorunları çözerken bir yandan yeni sorunlar yarattı. Kara çalmanın sıkı sıkıya denetlenmesi, insanların saygınlığını korudu; ama cinsel saldırının ve sarkıntılığın kovuşturulmasını zorlaştırdı: Gördüğümüz gibi, gerçekçi olmayan kanıt taleplerinin üstüne (dört tanık ya da itiraf etme), uygunsuz cinsel davranışlar konusunda "yalan" suçlama ya da yargısal bakımdan yetersiz suçlamanın cezalandırılması tuz biber ekti. Kural koyucu hukukta cinsel saldırı suçunun kişisel yaralama ya da haksız ölüm suçlarına göre çok daha belirsiz betimlenmesine karşın, 16. yüzyılın hukuk metinlerinde cinsel saldırının suç olduğu konusunda geniş oydaşma bulunduğu görünümü var. İmparatorluk içindeki toplumlarda cinsel saldırının standart bir terimle adlandırılıyor olması, suç olduğu üzerinde yerleşik bir görüş bulunduğunu düşündürüyor: Baş müftü Ebu Suud cinsel saldırıdan söz ederken aynısıyla *-cebran zina-* "zorla yasadışı cinsel ilişki" sözcüklerini kullandığı gibi, Ayntab Mahkemesi'nin kâtipleriyle belki davaya taraf kişilerin kendileri de kullandı. Cinsel saldırı bir kez suç olarak tanımlandıktan sonra, bir sonraki kaçınılmaz adım ortaya çıkarmaktı; cezalandırılması, yargı bakımından nazik bir iş olsa bile. Cinsel saldırı suçlamasında bulunan olağanüstü insan sayısı, suçlayan kişiyi kara çalma durumuna düşüren hukuk bilmecesini toplumun bildiğini ve suçun ortaya çıkarılmasının öncelikle saldırı kurbanlarına düşmesini toplumun benimsemeye hazır olduğunu düşündürüyor. Dahası, 1540-1541 yılında art arda gelen yüksek sayıda cinsel saldırı suçlamaları, kurbanların mahkemeyi, başlarından geçeni ortaya koyabilecekleri bir yer olarak kullanmalarına kadı'nın izin verdiğini anıştırıyor. Cinsel saldırı ve daha başka cinsel kötülükler, kara çalma yoluyla ağına düşürme de içinde olmak üzere toplum ve mahkemenin toplumsal ve yargısal bir sorunu çözmede el ele çalışmalarının en dikkati çeken örneği belki de.[81]

* * *

Bu bölüm, ahlak ile -bireyin kendi toplumunun ve mahkemesinin koyduğu ahlak ilkelerini anlayış biçimleriyle- kendisi açısından önemli konularda mahkemeye sesleniş biçimleri arasındaki ilişkiye odaklandı. Yukarıdaki sayfalara can ka-

tan davacı ve davalılar, Ayntab kadısı önünde dertlerini anlatabilmek için çok geniş bir dizi strateji, anlatım ve etkileme yönteminden yararlandılar. Hemen hiçbiri mahkemede vekil aracılığıyla konuşmadı; bu da olağanüstü ya da zorlayıcı bir durumda insanların kendi inandırma güçlerine güvendiklerini akla getiriyor.

Şurası açık ki, kadın ile erkeğin mahkemeye yaklaşımı arasındaki ayrımlar, toplumsal rollerinin yapılanış biçimlerine göre belirleniyordu. Yine de, -kadın olsun, erkek olsun- her birey, karmaşık birtakım aile ve toplum ilişkileri ağında debelenmekteydi ve dolayısıyla karmaşık birtakım roller ve güç ilişkileri içinde bulunuyordu. Bunun sonucunda kişi, duruma göre çeşitli "konumlardan" ve çok çeşitli "seslerle" konuşabilirdi. Ayntab Mahkemesi'nde sergilenen etkilemeye dönük duruşlar, -kadın ya da erkeğe özgü anlatımlar olarak gruplansa da- tümden cinsiyete dayalı olmayıp önemli ölçüde role dayalıydı. Bu nedenle, erkekler "kadın ağzıyla", kadınlar da "erkek ağzıyla" konuşabilirdi.

Osmanlı mahkeme tutanaklarına ilişkin çalışmaların çoğu, mahkemelerin sıradan, her yerde kadınlara açık olduğu gibi temelsiz bir varsayım üzerine oturmuştur. Oysa gördüğümüz gibi, Ayntab Mahkemesi'nde, kadınların önünü kesen gerçek yapısal ve yöntemsel bazı engeller vardı. (Her ne kadar elinizdeki kitap kadına eğilmekteyse de, aynı söz Müslüman olmayanlar, çocuklar ve mülksüzler vb. için de söylenebilir.) Ayntab kentindeki gerek hukuk tartışmalarının, gerekse halk arasındaki uygulamanın verdiği ileti o ki, mahkemede çıkan kadın sesleri sorunluydu. Bunun yanında kadınlar, mahkemeye çağrılmadıklarında seslerini mahkemede duyurabilmek için almaşık yollar buldular. Kimi zaman bu yollar adlarını tehlikeye atacak türdendi: Ahlaki saygınlığı savunmak için yasa çiğnediler. Yine de kadınlar mahkemede vicdan azabı ve pişmanlık stratejileri uygulama üstünlüğüne sahipti. Bu stratejiyi uygulamak, kültürel bakımdan erkeklerden pek azının yapabileceği bir şeydi. Bir başka deyişle mahkeme, önyargılı yargı süreçlerinin bir kıyıya itilmesine neden olduğu kişilerin ahlaksal bütünlüğünü onarmak üzere dengeleyici düzeneklere izin veriyordu.

Bu bölümün bir ikincil izleği de, Ayntab'da yargı ile toplum ya da yargı kültürü ile toplum kültürü ilişkisi oldu. Bu ilişki, gördüğümüz gibi, ne durağan, ne de yalınkattı. Mahkemenin, yetki alanının kapsamını genişletme çabalarına ko-

şut olarak ahlakı, özel törelere ve kişisel adalete bırakmayıp bir toplum sorunu durumuna getirmekte çıkarı vardı. Ayntab Mahkemesi'nde namus ve saygınlığa ilişkin onca konuşmaya bakınca, toplum içindeki ahlak tartışmasını kendi forumuna çekmekte mahkemeyi başarılı saymak gerekir. Konuşmaların çoğu, doğal olarak, sıkıştırmayla alınmıştı; ama tümü değil. Mahkeme ile halk arasında üstü örtülü bir pazarlıktan söz edilebilirdi: Mahkeme bir yandan toplumun işlerinin bir bölümünü kendi alanına zorlarken (pazar denetleyicisinin işini örneğin), yöre halkı mahkemeyi kendi metinlerini okuyacakları bir sahneye çevirdi.

Mahkemenin ahlak hakemi olarak başarılı olmasının bazı nedenleri vardı. Bunlardan biri, mahkemenin bazı katı kuralları düzeltme gereksinimi olduğunu kabul etmesi ve dolayısıyla suçluların kendilerini temize çıkarmalarına rıza göstermesiydi. Başarılı olmasındaki bir başka etmen, yargılama yönteminde tanıklığın baş önemidir. Kadı'nın başlıca görevi tek tek her öyküyü dinlemekti (kadı'nın yazılı mahkeme kayıtlarının satırlarında görünmeyişini, sessiz kalışını açıklayan bir olgu). Dinleme sürecinde kadı, çeşit çeşit kişisel anlatımlarla karşı karşıya kaldı ve onları kabul etti. Bu ışık altında görüldüğünde, Ayntab'a egemen bir ahlaktan çok "insan ahlaklarından" -sancağın nüfusunu oluşturan mikrokültürlerin ürettiği bir dizi hoşgörülebilir ahlak yorumlarından- söz etmek daha doğru olur. Ahlaksal ayrımlara karşı bu hoşgörünün ardında, mahkemenin başarılı oluşunun bir başka nedeni yatıyordu: İnsanın toplumsal değerine ilişkin çarpışan görüşleri dengeleme yeteneğiydi bu. Bir yandan sınıf kimliğinin göstergelerini onaylarken, aynı zamanda anlaşmazlıkları çözme ve toplum barışını sağlama görevi, mahkemenin az ayrıcalıklı olanların taleplerini ciddiye almasını gerektiriyordu. Mahkeme sıradan insanlara, kendilerinin de toplumlarının temel ahlaki itici gücünden hoşnut olduklarını ama bu dinamiğin amaçlarına kendi bildikleri yoldan ulaşabildiklerini söylemelerine izin verdi. Bir başka deyişle, mahkeme halkın toplumsal ayrım sınırlarını aşar biçimde, bir ortak ahlak bağı üzerinden bir yurttaşlığa sahip çıkmasına olanak sağladı.

6

Kadın, Mülkiyet ve Mahkeme

On altıncı yüzyılda Ayntablı kadınların mülk işleriyle uğraştıkları bilgisi hemen hiç yeni değil. Ayntab Mahkemesi, mülkün kadınları (ve erkekleri) kadı'nın huzuruna en çok getiren konu olması bakımından, dönemin diğer Osmanlı mahkemelerine benzer.[1] Bu nedenle mülk sorunu, kadınların gerek mahkemede, gerekse toplum içindeki yerini bütünüyle anlamada can alıcı önemde bir konudur. Ayntab Mahkemesi'ne gelen mülk sorunları, -en başta veraset, alım satım sözleşmeleri ve mülk sahipliğinin tanıtlanması olmak üzere- uygulama bakımından şeriat düzenlemeleri uyarınca işlem görüyordu. Ama mülkiyet ilişkilerinin kültürel dayanaklarına ilişkin daha büyük bir soru -mülk davalarını *kimlerin* açtığı, *niçin* ve *nasıl* açtıkları- kadın ve erkeğin mülkiyet üzerinden birbiriyle ilişkilerinde ilginç gözlemlere yol açıyor.

Müslüman kadınlar en başta, ölen akrabalarının mal varlığından kendilerine miras kalan sabit paylar yoluyla mülk elde ederlerdi; ikinci yol da, evlenirken hak sahibi oldukları mihir payıydı. Ayntab mahkeme tutanakları, kentsel ve kırsal taşın-

mazların -evler, dükkânlar yanı sıra meyve bahçeleri, bağ, bostan- sahibi olmalarından kaynaklanan bir dizi ilişkiye karışmış kadınlar sergiliyor. Çokça at yerine eşek, koyun yerine keçi olmak üzere hayvan sahibi de olabilirdi kadın. Ayrıca, kadınlar çok yaygın olduğu anlaşılan faizcilik işiyle uğraşarak, yörenin borç verme ağlarına gerek üst düzeyde, gerekse alt düzeyde katıldılar.[2] Bu tür mülklere sahip olma yeteneği bakımından kadınlar erkek gibiydiler. Ancak, mahkeme tutanaklarında kadınların, erkeklerin tersine, çok sayıda yastık, yorgan, tencere, ibrik gibi ev eşyası ile takılar, giysiler, el işleri gibi kişisel eşyaya- sahip oldukları ve bunları alıp sattıkları görülüyor.

Satış, satın alma, borç verme ya da yatırımı ilgilendiren ticaret işlemleri, kadınların sıkça mahkemeye gelmesine neden oldu. Dolayısıyla, bu tür işlemlere ilişkin anlaşmazlıklar nedeniyle de mahkemeye geldiler. Mülk ve para konusunda açılan davalara gelince, Ayntablı kadınlar mahkemeye davalı olarak ne denli çok çıkarıldılarsa, o denli çok dava açtılar. Ancak kadının mülk sahibi olması, onu anında sonuçlandırılan ticaret işlemlerinin ötesinde işlere bulaştırıyordu; çünkü para ve mülk yönetme yeterliği olduğunun üstü örtülü kabulü, başka kamusal roller oynayabilmeleri açısından, örneğin ergin olmayanların ve öksüzlerin mallarının yöneticisi ya da ticaret girişimlerinin parasal ortağı olarak, büyük önem taşıyordu.

Mülk edinirken, mülkü ne yapacağına karar verirken ya da mülkü dava konusu yaparken kadınlara karşı bir önyargı var mıydı? Ayntab Mahkemesi -bir kez konu mahkemenin önüne geldikten sonra- mülk davalarında, yargılama yöntemi açısından kadınla erkeğe eşit davranıyordu. Kadın ile erkeği mahkemede ayrı telden konuşmaya yönelten toplumsal sorunların tersine, mülk konusunda söylenecekler belliydi: Mahkemeye çıkan kadın ve erkek mülk konusunda aynı dili konuşurdu. Ama mahkeme tutanakları bize Ayntab'da geçerli mülkiyet ilişkilerinin yalnızca bir bölümünü gösteriyor; çünkü, mahkemeye gelmeden önce ve mahkemeden ayrıldıktan sonra kişiler arasında neler olup bittiğini tam anlamıyla bilemiyoruz, mal mülk işlerini ve anlaşmazlıklarını hiç mahkemeye uğramadan çözümleyenlerin arasında neler olup bittiğini ise hiç bilemiyoruz.

Ortadoğu toplumlarında kadınlara ilişkin sıkça karşılaşılan şöyle bir varsayım vardır: Ataerkil yapı ve uygulamalar kadını yasal hakkı olan mülke erişmekten ya da mülkiyet haklarıyla oynanmasına karşı yargıya başvurmaktan alıkoymuştur. Bir başka deyişle, kadının mülkiyet hakları şeriat yasalarında belirtildiği biçimiyle tanınmıştır; ama çoğunlukla uygulamada gerçekleştirilmesinin zor olduğu düşünülmektedir. 1540-1541 yılının Ayntab mahkeme tutanaklarında, çok sayıda kadının mülkiyet haklarının çiğnendiği savıyla mahkemeye başvurması, bir yandan mülklerini denetlemede zorlukla karşılaştıklarını, diğer yandan haksızlıkları düzeltme girişimlerinde mahkemenin erişilebilir bir destek kaynağı olduğunu anıştırıyor. Ama, erkeklerin de mülklerini denetimde ve denetimi sürdürmede engellerle karşılaşmaları, mülkiyet ilişkilerinin öyle yalın bir cinsler arası savaşımdan daha karmaşık olduğunu düşündürüyor.

Bu bölüm, bir kısıtlamalar ve olanaklar ortamında kadınların mülk üzerindeki denetimlerini hangi yollardan en üst düzeye çıkardıklarını inceliyor. Kadının mülk üzerinde denetleyici etkisi erkeğinkine göre güçsüzdü. İslam miras yasası onlara akrabalarının mal varlığından daha küçük paylar bırakmakla kalmadı, göreceğimiz gibi, Osmanlı Devleti elindeki toprakları kadına neredeyse tümden yasakladı. Kadınlar bu yan tutan uygulamaları, denetleyebildikleri mülkü ustaca kullanarak dengelediler: Bir bölümünü toplumsal sermaye karşılığında dağıttılar, bir bölümünü de kendi denetimlerinde bir dünyalık yaratmada kullandılar. Modern dönem öncesi Ortadoğu'da kadınların, dünyanın diğer bölgelerindeki akranlarının çoğuna göre sahip olduğu bir üstünlük ise mülkiyet ilişkilerinin İslam yasasında enine boyuna yazılmış olmasıydı. Bu yasada mülkiyet ilişkileri hak yememe, hayırseverlik ve mülksüzlere karşı sorumluluk düşünceleriyle dolu bir ahlak dizgesi içine yerleştirilmişti.

Toplumsal cinsiyet ve mülkiyet ilişkilerine burada içten dışa doğru genişleyen bağlamlarda bakılıyor: mülkiyet ve birey, aile, devlet. Bölüm, kadınların yasal hakları olan mülkü elde etmede karşılaştıkları zorluklara eğilerek başlıyor ve ardından bir kez denetimlerine aldıklarında mülklerini nasıl pekiştirdiklerini inceliyor. Daha sonra, kadınların iki dizi aile ilişkisi -doğuştan üyesi oldukları sülale ve evlilik dolayısıyla gelin gittikleri hane halkı- içinde izledikleri mül-

kiyet stratejilerine bakıyor. Son olarak mülkiyet ilişkileri, Osmanlı rejimi Ayntab'da ayağına yer ettikçe, mülkiyet tanımının kendisinin geçirdiği değişimler ve buna bağlı olarak yöre halkının dünyalığına daha sıkı sarılma telaşı bağlamında inceleniyor. İncelemenin odağında öncelikle kadın yer almaktadır; ama, daha başlarken belirtmek gerekir ki, mülkiyetin çok daha geniş -güçsüzün haklarının değerinin saptandığı- bir ahlak evreni içine gömülü olması, kadının mülkiyet deneyiminin bütün bir karşılıklı ilişkiler grubu dışında ele alınamayacağı anlamına gelir.

Mülk Edinmek: Direnme ve Mahkeme

On altıncı yüzyıl ortalarının Ayntab'ında mülkle uğraşmak ayrıcalıklı sınıfların tekelinde değildi. Bir ev sahibi olmanın Ayntab'da maliyeti çok tutmazdı (hemen herkesin evi vardı) ve hamam kurnası ya da çapa gibi görünüşte değersiz nesneler bile mal varlığı dökümlerine katılmaya değer sayılırdı. Hemen herkesin yaşamı mülk gelgitinin akışına kapılmıştı ve dolayısıyla hemen herkesin bu en sıradan insan deneyimiyle başa çıkacak stratejilere gereksinimi vardı. Bölümün bu kesiminin başlıca amacı, mülkiyet çatışmasını incelerken mülkün el değiştirmesi sürecinde nerede gerginlikler meydana geldiğini göstermek ve bunu gerçekleştirmek üzere, davaları üç gruba ayrılmış olarak sunuyor. Her grup, sırasıyla kadın, erkek ve öksüzlerden -ya da onlar adına- yükselen yakınmaları ele alıyor. Bu davaları özetlemekteki ikincil amaç gündelik yaşamın tadından bir şeyler aktarmaktır, zira mülkiyet olayları bizi Ayntablıların maddi dünyalarına götürüyor. Ayntab kentinin ve art bölgesinin kadın ve erkekleri evlerinin avlularında, üzüm çubuklarının, meyve ağaçlarının arasında eşek, keçi güderken, altınlarını saklarken, araçlarının dökümünü yaparken, kimi zaman da tam bu işleri yapabilmek için kadı'nın kapısını çalarken belki daha kolay düşlenebilecektir.

Aşağıda özetlenen davaları, kadın, erkek ve öksüz davaları olarak ayırmak bir bakıma rasgele bir sınıflandırmadır; çünkü Ayntab'da mülkiyet çevresinde dönen oya gibi işlenmiş haklar ve sorumluluklar kumaşını gözden kaçırıyor. Yine de, yararlı olan, önce değişik toplumsal grupların mülkiyet deneyimini yaşama biçimlerini ve elde etmede karşılaştıkları zorlukları araştırmak, ardından

mülkiyet ilişkilerinin biçimlendiği daha geniş bağlamlara geçmektir. Önce kadınların ya da vekillerinin mahkemeyi, kendilerinden yasadışı yollarla yürütülmüş malları kurtarmak için kullandıkları davalarla başlıyoruz. Bu geniş bir liste değil ama kadınların mülke ilişkin taleplerinin önünü kesmenin en açık örneklerini içeriyor. Örnekler, olayların yıl içinde meydana geliş sırasına göre verildi:

- Canin kadın, kız kardeşiyle birlikte kendilerine öz babalarından miras kalan eşeği sattığı için, eski üvey babası Ali oğlu Hüdaverdi'yi dava ediyor. Üvey baba, eşeğin satışından aldığı üç altını kızların annelerine (artık ayrıdırlar) teslim ettiğini öne sürmektedir. Annelerine altınları ödediğini kanıtlayamadığı için davayı yitirir. Anne, adamın altınları ödemediği üzerine ant içer.[3]

- Cafer kızı Kuddam kadın, kocasından kalan bir katırı satıp karşılığında kendisine vermeyi vaat ettiği entari ile sorgucu vermeyen erkek kardeşi Şeyhi'yi dava eder. Dava arabulucuya aktarılır ve Şeyhi "sulh olma karşılığında" kız kardeşine bir kara keçi verir.[4]

- Seylan köyünden üç kız kardeş Selçuk, Ayşe ve Magal(?), çocukken babalarından miras kalan 750 çubuklu bir bağın o sıradaki sahibini dava ederler. Bağın sahibi, bağı kendisine kızların amcaları Hüseyin oğlu Yusuf'un sattığını söyler. Yargısal erginlik yaşına ancak geldiklerini ileri süren kız kardeşler, (mal sahibinin) satış için amcalarına izin verdikleri iddiasını inkâr ederler (amcanın kendisi de satışı habersiz yaptığını itiraf eder). Bağın o sıradaki sahibi, kızların izin verdiğini kanıtlayamaz. Kadınlar iddialarının doğruluğu üzerine ant içerler ve bağ kendilerine geri verilir. Anlaşıldığı kadarıyla, bu durumda elinden bağ alınan kişinin amcayla hesaplaşmaktan başka yapacağı kalmamaktadır.[5]

- Mehmed, karısı Hüsni'nin ölen babası Hacı İsa'nın mal varlığından payına düşeni karısının vekili olarak istemektedir. Öyle görünüyor ki, Hacı İsa sağlığında henüz erginlik yaşına basmamış oğlu Üvez'e bir hayli mülk vermiş ve kardeşi Hacı Ali'yi oğlana vasi tayin etmiştir. Verdiği mallar arasında bir ev, kentte iki sebze bahçesi, Debbağhane semtinde bir dükkânın üçte bir payı ve oradaki bir ambarın yarı payı bulunmaktadır. Dava arabulucuya aktarılır ve sulh olma karşılığında Hüsni'ye iki altın verilir. Hüsni'nin davasının gerekçesi, malının mülkünün bunca büyük bölümünü vererek karısının babasının sonuçta kendisini miras hakkından yoksun bıraktığı olsa gerektir.[6]

- Yusuf oğlu Mehmed, karısı Meryem'e annesi Mahdumzade'den kalan eşyayı istemek üzere vekalet etmektedir. Eşya Beşaret kızı Şahi kadının elindedir [bu kadının anneyle

ya da kızla yakınlığı belirtilmemiştir]. Eşya arasında altın küpeler, bir altın bilezik, bir zincir gerdanlık, bir şilte ve şilte örtüsü, yastık, yorgan, bir büyük sini ve banyo leğeni vardır. Şahi küpeleri geri verir ve Mahdumzade'nin bunları sağlığında kızına verdiğini söyler. Geri kalan eşyaya ne olduğu belirsizdir.[7]

- Seydi kızı Saadet, babasından kalan bir bağdaki payı nedeniyle Tanrıvirdi oğlu Ahmed'i dava eder. Ahmed, bağın 125 çubukluk bölümünü Saadet'in erkek kardeşinden 125 akçe ve bir keçi karşılığında satın aldığını söyler. Saadet davayı kazanır [çok kısa dava tutanağında yargı sürecinin aşamalarına ilişkin ayrıntı verilmez]. Anlaşıldığı kadarıyla, Saadet'in erkek kardeşiyle hesap görmek Ahmed'e kalmıştır.[8]

- Caberun köyünden Zeyneb ile Gülbahar adlı iki kız kardeş, babalarından miras kalan bir bağa sahip çıkarlar. Bağ o sırada Mehmed oğlu Ahmed adında birinin elindedir; Ahmed, kızların bağı erkek kardeşlerine verdiğini iddia eder; bağı erkek kardeşten satın aldığını söylemektedir dolaylı olarak. Kızlar bunu inkâr ederler ve kadıdan tanık bulmak için beş gün süre isterler. Defter iki gün sonra sona erdiğinden bu davanın sonucu bilinmemektedir. (Bir önceki davada olduğu gibi kâtibin eli ayrıntıya gitmez.)[9]

Bu davalardan öğrendiğimiz nedir? İlk öğrendiğimiz, kadınların mülkü (başlangıçta) nasıl edindikleri: Bu yedi davanın altısında mülk miras yoluyla edinilmişti (ya da edinilmiş olmalıydı), kalan bir davada ise kocadan mihir olarak alınmıştı. İkincisi, mülkü "gasp edenlerin" kimliği: Aile içinde kadının hakları - üvey baba, amca, hatta baba ve en sık da erkek kardeşler gibi- çeşitli erkek akrabalarca çiğnenmişti. Davalardan birinde, yakınlık derecesi bilinmeyen bir kadın (bir kadından- kadın aracılığıyla- kadına aktarılan- ya da aktarılmadığı anlaşılan kadın eşyası) mirasına burnunu soktu. Üçüncüsü, yasadışı mülk kullanımının mahiyeti: Davaların çoğunda mal mülk -hayvan ve dikili toprak- satış geçirmişti. Tartışmaya konu olan malın cinsi topraksa, söz konusu olan belirli bir türüydü; bir başka deyişle, bağ: Kadınlar bağı istiyor, erkek akrabalar satmış oluyordu. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da, bağı geri almak için kadınların açtığı davalar, toprağı satan erkek akrabaya karşı değil de bağın o sıradaki sahibine karşı açılmıştı. Mahkemenin ilgilendiği konu, kadının hakkını savunmaktı; yasaya aykırı olarak satışı yapanı kovuşturmakla ya da davayı yitirenin zararını gidermekle ilgili değildi. Burada mahkemenin, davaya ilişkin gerçekleri sapta-

makla ve önüne açıkça getirilmemiş konuların üzerine gitmemekle görevlendirilmiş olduğunun örneğini görüyoruz.

Bu davalardan ortaya çıkan çıplak gerçeklerin ardındakilere bakmanın çeşitli yolları var. Bu gerçekleri mahkemenin 1540-1541 yılı boyunca yaptığı çalışmalar bağlamına oturtursak, bunlar mülkle toplumsal cinsiyet ve aile arasındaki ilişkilerde değişmeler meydana geldiğini anıştırırlar. Bu davaların zamanlaması, mahkemenin siyaseti* diye adlandırabileceğimiz şeyle önemli biçimde bağlantılıdır. Davaların hiçbiri, 1541 Temmuz ayından önceye gitmemektedir, yani daha önceki on ayın mahkeme tutanaklarında kadınların aile üyelerine karşı ortaya koydukları önemli talepleri bulunmamaktadır. Bu demek değil ki, kadınlar Temmuz ayından önce mahkemede mal mülk talebinde bulunmuyorlardı. Gerçekten, ailelerinin dışından bireylerle sık sık mal ve para konusunda -kimi zaman tek başlarına, kimi zaman bir erkek kardeş, oğul ya da bir başka erkek akraba ile işbirliği içinde- anlaşmazlıklara düşüyorlardı. Buna karşılık, Temmuz ayından başlayarak göze çarpan, kadınların ve vekillerinin mahkemede kendi aile üyelerine karşı dava açmaya başlamalarıdır. Bu değişmenin zamanlaması, 1541 baharının sonlarına doğru Ayntab Mahkemesi'nde yer almakta olan -bundan önceki bölümlerde açıklanmış- olaylar dizisiyle açıklanabilir. Haziran ayının sonunda, yeni kadı Hüsameddin Efendi, mahkemenin yönetimini almak üzere Ayntab'a geldi. Onun gelmesinden önceki ay boyunca, özel görevi iltizam dizgesindeki yolsuzlukları düzeltmek olan, sultanın atadığı özel görevli Ayntab'da bulunmuştu. O ay boyunca Ayntab toplumunun çeşitli tanınmış üyeleri, iltizamlarını kötüye kullanmaları -yani, açık artırmayla teklif vererek toplama hakkını satın aldıkları vergi gelirini, devlete zamanında ödememeleri- nedeniyle mahkeme önüne çıkarılıp suçları yüzlerine okunmuştu. Ayın sonuna gelindiğinde, mahkemenin desteğiyle devlet vergi gelirleri yönetiminin denetim altına alınma düzeyinde dikkat çekici bir gelişme olmuştu. Özel görevlinin çalışmalarının toplumun daha geniş bir bölümüne iletisi, mülkiyet ilişkilerinin bundan böyle yasalar açısından hesabının sorulacağıydı. Bir başka deyişle, bunca çoğalmış olması nedeniyle gelenekselleşmiş yasadışı uygulamalar -gerek devletin hakkının, gerekse bireyin hakkının kötüye kullanımı olsun- bundan böyle hoşgörüyle karşılanmayacaktı.

*İlkeleri, görüşleri. (ç.n.)

Hüsameddin Efendi mahkemenin bu gözetim işlevinin yaygınlaştırılmasını sürdürdü: Haziran ayı sonunda kadılık makamına oturmasının ardından mahkeme tutanaklarına geçen iş hacminde önemli bir artış oldu. Ancak, mahkeme özel mülkiyet düzenlemesini sıkı tutma siyasetini kendi başına etkin biçimde yürütemezdi. Padişah fermanı, kadı'nın dışarıda, dava peşinde dolaşmamasını, bunun yerine önüne gelen davaları karara bağlamasını buyurmaktaydı.[10] Özel mülkiyet suçları birey hakları ya da talepleri (*hakk adami*) kapsamına giriyordu; bu tür talepler -kadın ya da erkek- zarar gören kişi eliyle mahkemeye iletilmeliydi. 1541 Haziran ayından sonra kadınlarca mahkeme önüne getirilen mülkiyet taleplerinin sıklığıdır ki, sultanın özel görevlisinin ve ardından kadı'nın ön ayak olduğu değişimlere bağlı olarak mahkemeyi kullanmakta bilinçli bir kararlığın varlığını düşündürüyor. Bu talepler bize mülkiyetin de mülkiyet ilişkilerinin de tepkimesiz kalmadığını anımsatıyor; ayrıca elinizdeki kitabın ana izleklerinden birinin altını çiziyor: Hukuk kültüründeki değişmelerin toplum kültüründe değişmeleri kamçılayabileceğini ya da tam tersini.

Bu davalar, üzerinde durmaya değer iki konuyu daha gündeme getiriyor. Birincisi, mahkemedeki değişimlerin etkileriyle ilgili. İmparatorluk ölçeğinde yaygın bir yargı dizgesiyle bütünleşmesi sonucu canlılık kazanan ve Haziran ayında kural koyucu hukuk alanı olarak durumunu pekiştiren Ayntab Mahkemesi, kadınlara bazı konularda yarar sağlamış olabilir. Bir başka deyişle, Osmanlı rejiminin işe el koyması, yargıda daha önce sesini duyuramayan nüfus gruplarına yer açmış olabilir. 4. bölümde belirtildiği gibi, bu sonuç Osmanlı yargı erkinin izlenceli, doğrudan kadın yanlısı etkinlik siyasetinden daha çok (çünkü devletin karışması kimi kadınlar açısından da geriye götürücü sonuçlar doğurdu), 16. yüzyıl ortalarının çok belirleyici özelliği olan yönetim ve yargıyı dizgeselleştirmekten kaynaklanıyordu.

Davaların çıkardığı, dolayısıyla üzerinde ayrıca durmaya değer ikinci konu, kadının mülkiyet haklarının "kötüye kullanımı"yla ilgilidir. Kadının mülkünü satan ya da kadına bırakmayı reddeden erkek kardeşler, amcalar, babalar bilinçli olarak mı küçük bir kişisel çıkar için "yasa çiğnemeyi" tasarlıyorlardı? Bu soruyu yanıtlamaya kalkışmadan önce, Ayntab Mahkemesi'nde, genelde aile üye-

lerinin karıştığı mülkiyet anlaşmazlıklarının sayısındaki çarpıcı çokluğu açıklamamız gerek. Bu anlaşmazlıklar büyük ölçüde İslam miras yasasının sonucuydu. Kuran'ın buyurduğu miras kuralları -kadın ya da erkek- kişiye mal varlığının yalnız üçte biri üzerinde dilediği gibi denetim izni veriyor ve kalan üçte ikiyi de çok sayıda akrabaya paylaştırıyordu. Bu süreç, çoğu kez mülkün küçük küçük paylar olarak sülalenin çeşitli üyeleri arasında dağılmasıyla sonuçlanıyordu. Ayntab Mahkemesi'nden buna örnek, Abdullah oğlu Ömer'in Satılmış kızı Ayşe'ye karşı, Ayşe'nin ölen babasının mal varlığından pay almak için açtığı davadır; uzaktan akraba oluyorlardı -Ömer ortak atalarından üç kuşak uzaktaydı, Ayşe ise dört kuşak.[11] Bu miras kurallarının gerek bir nimet, gerekse bir külfet olduğu anlaşılıyor. Bir yandan, Kuran'ın amaçladığı üzere servetin dağılımı sonucunu doğuruyordu. Örneğin kadınlar, payları erkeklerinkinden daha küçük olsa da, mirastan mahrum bırakılamazlardı. Avrupa'daki uygulamaların tersine, İslam dünyasında en büyük oğul, -küçük kardeşlerine zarar verme pahasına- ayrıcalıklı değildi. Ayrıca, (babasız çocuklar olarak tanımlanan) öksüzlerin haklarına da özel dikkat gösteriliyordu; kadı, öksüz mülküne göz kulak olmakla ve sorumlu vasiler atamakla görevlendirilmişti. Öte yandan, bu uygulamalar mülkün parçalanmasına yol açtığı için, ana babaların çocuklarının karnını doyurma çabalarını tehdit ediyor ya da modern dönem öncesi iktisat ve aile kültürlerinin belirleyici özelliği olan, kardeşlerin ortak aile yatırımlarını büyütme çabalarına tehdit oluşturuyordu. Aileden birinin ölümü ertesinde varislerin mülklerini yeniden bütünleyip pekiştirdiklerinin görüldüğü birden çok dava, mal varlığının parçalanmasının ve çoklu mal sahipliğinin girift inceliklerinin çoğunlukla istenmeyen, düzeltilmesi gereken ayak bağları sayıldığını düşündürüyor.

Böylelikle Müslümanların önüne mülkiyete ilişkin, -var kalma stratejilerine ve geleceği planlamaya her zaman yardımcı olmayan- bir dizi kural konmuş oluyordu. Mülkü bölmemek amacıyla kimi zaman kurallar görmezden geliniyordu. Mülke -başta toprağa- dayalı ataerkil erk geleneklerini yerinden oynatmak zordu, özellikle erkek yönetimindeki ortak aile girişimlerinde. Mülk üzerinde erkeğin denetimini korumak gerektiği algılaması, yasanın "girdi çıktılarını" çiğnemek için yararlı bir gerekçe sağlıyordu. Bu durumda, bir dizi hakkın (örneğin kadınınkilerin) inkâ-

rı, hakları elinden alınanlar da içinde olmak üzere herkes için, daha büyük bir yarara işaret ederek haklı gösterilebiliyordu (buradaki varsayım, güçlü biçimde birleşmiş bir ailede kadının durumunun daha iyi olacağıydı). Bu haklılık kazandırılmış "kötüye kullanma" uygulamasının taşıdığı anlam, ailenin kadın üyelerinden birinin girişimi üzerine bir eşek ya da bağın mülkiyetinin yasal yoldan sorgulanmasının aynı zamanda aile içi ilişkilere bir saldırı olacağıydı. Osmanlı Devleti duruma el koymakla, yörede süregeldiği görünümündeki geleneksel uygulamanın üzerinde daha yüksek bir yasanın önceliğini kesinleştirmiş oldu. Bir başka deyişle, kadının mülkiyet haklarını çiğneme, etik uygulamanın hiyerarşisinin mahkeme eliyle yeniden düzenlenmesiyle, artık açıkça suç durumuna geliyordu. Kadınların ya da en azından bazı kadınların mülkiyet konularında mahkemeyi hemen kendilerine yandaş görmeleri, onların stratejilerinin ailenin diğer üyelerinin stratejileriyle ille de uyumlu *olmadığını* akla getiriyor. Belki de, değişen koşullar yeni stratejiler gerektirdi.

Kadınlar, akrabaları, mülk ve hukuk arasındaki ilişkiler boşluk ortamında doğmadı. Bu ilişkileri daha derinlemesine kavramak istersek, erkekler arasındaki mülkiyet ilişkilerine, ayrıca öksüzlerin mülkiyet haklarına ilişkin davalara bakmalıyız. Öksüzlerin mülkiyet hakları iki nedenle önemlidir: Birincisi, öksüzlerin de dişisi, erili vardı, besbelli; ikincisi, bu davalar öylesine yaygındı ki, onları atlamak Ayntablıların genel mülkiyet anlayışlarının önemli bir yanını görmezden gelmek olacaktı. Önce, yıl boyunca, erkekleri mahkemeye mülk nedeniyle getiren davalardan, tam olmasa da, geneli temsil eden bazı seçme davalara bakalım:

- Ahmed ve Mahmud adında iki kardeş, bir nar bahçesi yüzünden kavga ettikleri için yöre polisince mahkemeye getirilirler. Nar bahçesinin ikisinin ortak mülkü olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed, Mahmud'u ağaçlarını taşlayarak meyvelerine zarar vermekle suçlarken; Mahmud, Ahmed'i, kendisine ve oğluna "yasak sözler" sözler söyleyerek aşağsamakla suçlar. (İki kardeş, ağız dalaşı nedeniyle para cezasına çarptırılmış olsalar gerek.)[12]

- Hızır oğlu Yakub adındaki Ermeni, erkek kardeşi Bahşi'nin ortaklaşa sahibi oldukları taşınmazın kendisine ait olan yarısını vermesi için mahkemeden karar çıkartır. İki kardeş taşınmazın bölünmesi için uzman atanmasını isterler. Taşınmaz iki konut, bir mahzen ile hisseli bir avlu ve kuyunun yarısından oluşmaktadır. Payların kesin boyutları ayrıntılı biçimde tutanağa geçirilmiştir.[13]

- Hasan ve Yunus adında iki kardeş kendilerine ortaklaşa miras kalan bir ev yüzünden kavga etmişlerdir. Mahkeme, evin bulunduğu mahallenin muhtarının başkanlığında bir kurulu inceleme amacıyla gönderir. Kurul Hasan'ın evi düzeltmek için 24 altın değerinde harcama yaptığını rapor eder.[14]

- Hacı Hüseyin'in dört oğlu, babalarının ölümünden sonra kalan mirasın denetimini amcalarının eline geçirdiğini bildirirler. Paylarına düşeni ele geçirmeyi becermiş ve o zamandan beri ortaklaşa sahip olmuşlardır. Şimdi miras kalan mülkü mahkemenin aralarında yasal olarak paylaştırmasını istemektedirler.[15]

- Yusuf oğlu Hüseyin, babası öldüğü zaman mal varlığının "imamlarca" yapılan paylaştırımını kabul etmediğini kardeşi Hamza'nın önünde bildirir. Hüseyin şimdi paylaştırmayı mahkemenin yapmasını istemektedir.[16]

- Sıdkı oğlu Hamza, babasının mal varlığından payına düşeni alamadığı şikayeti üzerine beylerbeyi Ali Paşa'yı şikayeti araştırmak üzere atayan bir padişah fermanı almıştır. Mahkemede Hamza, amcası Boyacızade oğlu Seyyid Ahmed ile babasına atadan miras kalmış Arıl köyü ile beş dükkândan payına düşeni almasını amcasının engellediğini ileri sürer. Seyyid Ahmed, kardeşinin hâlâ sağ olduğunu iddia eder ve Hamza'dan babasının öldüğünü kanıtlamasının ister. Tutanak defteri bu davadan bir hafta sonra sona ermektedir; dolayısıyla davanın sonucu bilinmemektedir.[17]

Bu davaların bize öğrettiklerinden biri, Ayntablı ailelerin mirasın yasaya uygun biçimde paylaştırılmasında yöre yetkililerine güvenme alışkanlığında olduklarıdır. (Kadınlar da miras paylaşımında mahkemeden yararlandı: Örneğin Fatma ve Ümmetülrahman adlı kız kardeşler, babalarının mal varlığından paylarına düşenin resmen bölüştürülmesini istediler.)[18] Bir başka deyişle, mülk çoğunlukla ayrım gözetilmeksizin bırakılmış oluyordu, bu da varisleri kavgasız gürültüsüz ve hakça bölüşme zorluğuyla karşı karşıya getiriyordu. Görmekte olduğumuz gibi, bölüştürme ya yörenin din yetkililerince yapılabiliyordu (her Müslüman mahallesinin bir imamı vardı; imam namaz kıldırmanın yanı sıra miras paylaştırımı gibi bazı toplum görevlerini yerine getirirdi) ya da mahkemenin gözetiminde yapılıyordu. Mahkemenin kararının daha tartışılmaz, belki daha nesnel, belki de yalnızca daha "resmi" görüldüğü anlaşılıyor.

İkincisi, bu davalarda ve onları andıran başka davalarda çarpıcı olan, erkek kardeşler arasında, mirastan paylarına düşene sahip olduktan *sonra,* meydana gelen anlaşmazlıkların çokluğudur. Bu, Ayntab'da erkeklerin kendilerine kalan mirasın denetimini ele geçirmede kadınlara göre daha az sorun yaşadıkları yolundaki beklenti olsa da, önemli bulgunun doğal sonucudur. Tersine, erkekler arasında sürtüşmenin en büyük kaynağı mülkün *bölüşümüydü.* Özellikle evler zorluklara neden olmuş görünüyor: Varisler, paylara ayrıldığı zaman fiziksel bütünlüğünü yitirebilecek bir özel yaşama alanının paylaşım sorunuyla karşı karşıyaydılar. Örneğin, çevresi duvarla kapalı, üç evden oluşan bir yapı grubunun Yusuf ile Mehmed adındaki kardeşler arasında resmen bölüşülmesinden sonra, (Yusuf'a bir ev, Mehmed'e iki ev düştü; avluyu da bölüştüler) Yusuf yapı grubunun ortak kapısına erişimini güvenceye alabilmek için mahkemenin duruma el koymasını istedi.[19]

Erkeklerin mirasının elinden alındığı yukarıdaki iki davada, amcaları yeğenlerinin mülküne el koymuş durumda buluyoruz. Bu davalarda, sülale içinde ataerkil denetimden zarar gören küçük yaştaki erkeklerdi. Bir başka deyişle, aile içinde mülkiyet haklarının kötüye kullanılması, yalnızca bir toplumsal cinsiyet sorunu değildi; gerçi, Ayntab mahkeme tutanaklarından çıkan, kadınların daha kolay ayrımcılığa uğradıklarıydı. Ayntab'ın önde gelen üç sülalesinden biri olan Boyacı ailesi içindeki anlaşmazlığın görüldüğü son dava, birçok nedenle dikkat çekicidir. Bir kez, padişahın kendisinin ve dolayısıyla bölgede saltanatın en üst düzeydeki temsilcisi paşanın dikkatini çekebilen güçlü ve varlıklı kişilerin elinin altındaki iktisadi kaynakları göstermektedir. Yeğen Hamza açısından çok şey tehlikedeydi; çünkü (söylediğine göre) yalnız miras hakkından mahrum bırakılmamış, seçkin bir ailenin varisi olmanın şanından da yoksun bırakılmıştı. Baba "Boyacızade"nin adından gelen ululayıcı sülale adını o sırada Seyyid Ahmed (kimi yerde Seydi Ahmed olarak geçmekte) tekeline almıştı; çıktığı çok sayıdaki duruşmada kimliği hiçbir zaman asıl baba adıyla "Alaeddin oğlu" olarak belirtilmemişti. Oysa Hamza'ya gelince, o yalnızca "Sıdkı oğluydu". Gerçekten Seyyid Ahmed'in yöredeki ağırlığı, yeğeninin yakınmasına yörede kulak verecek kimse bulmasını engelleyerek, onu daha yüksek düzeyde yetkililere başvurmaya zorlamış olabilir. Yine de, Seyyid Ahmed'in yeğenine karşı davranışının yasal gerekçesi

ya da en azından bahanesi vardı: Kayıp kişilere ilişkin hukuk öğretisi uyarınca kardeşinin mal varlığını savunması olasıydı. Doğal yaşam süresinin doksan yıl kabul edildiği Hanefi hukukuna göre, öldüğü kanıtlanmadığı sürece, kayıp kişinin yaşadığı varsayılıyordu.[20] Bir başka deyişle, kardeşinin mal varlığına yeğeninin gününden önce el koymaya kalkışmasına karşı Seyyid Ahmed, kardeşinin mirasını koruyor gibi görülebilirdi. Hepsi bir yana, bu dava mahkeme tutanaklarındaki merak uyandıran gizlerden biridir; çünkü kayıp hayvanları bulmak üzere bölge çapında etkili bir iletişim ağıyla donanmış bir toplumda (bkz. 2. bölüm), ünlü bir kişinin ölümünün, hatta nerede olduğunun bile, belirsiz kalabilmesini düşünmek zor. Hac yolunda, ailenin özel işleri ya da alım satım nedeniyle çıkılan yolculuklarda ölümler oluyordu; ama, yanında adamlarıyla yolculuğa çıktığına kuşku olmayan Boyacı oğlu Sıdkı gibi bir adam nasıl iz bırakmadan yok olabilirdi?[21]

Kadın ve erkek davalarını birlikte incelediğimiz zaman, daha önce işaret ettiğimiz mahkeme yönetimiyle mülk yönetiminde görülen eşzamanlı değişimlere ilişkin saptamalar daha da çarpıcı oluyor. Kadın davaları gibi, bütün erkek davaları da (gerçekte polislik bir olay olan birinci dava dışında) Hüsameddin Efendi'nin kadılık döneminde, bu kitapta incelenen on üç aylık dönemin son üç ayında meydana geldi. Erkek akrabalar arasında miras bölüşümü anlaşmazlıklarının mahkemenin gözetiminde çözülmeye başlaması ancak yeni kadı'nın daha güçlü olduğu anlaşılan bir yetkiyi kullanmaya başlamasıyla oldu. Acaba mahkeme mi "uzmanların" mülk bölüştürme çalışmalarının kendi gözetiminde yapılmasında diretiyordu? Yoksa, kadınıyla erkeğiyle herkes, mülkiyet sorunlarının çözümü ve tutanağa geçirilmesi sürecini mahkemenin gözetmesinde yeni bir yarar mı buluyordu?

Son olarak, öksüzler ve öksüz mülkiyetini ilgilendiren bir dizi davaya bakacağız. Bu davalar, her iki cinsten yetişkinlerin davalarından daha geniş bir toplumsal bağlama sahip. Çünkü öksüzlerin mal mülkle ilişkisi çoğunlukla toplumu da ilgilendiriyordu. Öksüzleri koruma sorumluluğu yöre kadısının omuzlarında olduğundan, öksüz haklarının savunması, genellikle özel mülk üzerindeki hak iddialarında gerekli olan bireysel girişime daha az bağlıydı. Kadı, bir öksüzün *vasi*'liğine uygun kişinin seçiminde özgürdü ve eğer yerinde görürse, aile dışından birini atayabilirdi. Aşağıdaki davalarda aile içinden seçilmiş kişiler denli aile dışından

seçilmiş kişiler de var. Gereksinim durumunda toplum, kadı'nın dikkatini çekerek, öksüzlerin gönenciyle ilgilenmeye zaman zaman ön ayak olabilirdi. Aşağıdaki örnekler, erkek davalarından çok kadın davalarını andırıyor: Kadınlar gibi öksüzler de, mülklerine el konmasına karşı erkeklerden daha savunmasızdılar; bu durum onların sorunlarını ele alan daha çok sayıdaki davaya ve kesin ayrıntılarına yansıyor. Yukarıda davalarını verdiğimiz kadınlardan kimilerinin mülkleri haksız olarak ellerinden alındığı sırada, öksüz oluşları şaşırtıcı değil, bu durum dişi öksüzlerin özellikle savunmasız olmuş olabileceklerini düşündürüyor.

Aşağıdaki davalar sıradan, gündelik konulardan örnekler içerdiği gibi, öksüzlerin mal varlıklarını yoluna koymada çıkan sorunlardan da örnekler içeriyor:

- "Halime kadının öksüzlerinin" (ana babanın ikisi birden ölmüş bulunmaktadır) vasisi (erkek), vesayeti altında bulunan çocuklar adına dört nar bahçesi üzerinde hak iddia etmektedir. Çocukların analarının malı olan nar bahçeleri, babaları Musa eliyle sekiz yıl önce Ali'ye satılmıştı (ola ki, karısının izni olmaksızın). Dava arabulucuya gider; arabulucu nar bahçelerinin üçünü öksüzlere paylaştırır; birini de, satışın yasal olduğu gerekçesiyle, o sıradaki mal sahibine bırakır. Öksüzlerin cinsiyeti ve sayısı belirtilmemiştir.[22]

- Öksüz kız Satu'nun vasisi Ahmed kızı Paşa kadın, Satu'nun ölmüş babasının Ali adında birinden alacağı 240 akçenin ödenmesinin, Satu'nun erginlik yaşına erişeceği altı yıl sonraya ertelenmesine onay verir.[23]

- Hacı Ali adında biri, Hamza ve Sadi adındaki öksüz oğlanların analarının ve vasileri Zeliha'yı, oğlanların babalarından alacağı 200 akçe için mahkemeye verir. Baba "onur ülkesindeyken" belki de hac sırasında ölmüştür. Zeliha borcu kabul eder. [24]

- Öksüz kız Sare'ye bir vasi bulmak gerektiğinden mahkeme, ağabeyi Receb oğlu Mehmed'i, kıza miras kalan iki altına ve 270 çubuklu bağa "sahip çıkmak ve korumak" üzere atar. Parayı yüzde yirmi üremle borç vermeye, bağın bakımını denetlemeye ve getirisinin hesabını tutmaya yetkili kılınır.[25]

- Öksüz Ermeni kızı Meryem'in anneannesi ve vasisi Murad kızı Şerife'ye karşı sancakbeyinin kâtibince dava açılır. Kâtip, kızın babası Babek'in kalan mal varlığından, sağlığındaki bir buğday alımından borcunu kapatmak üzere, 2000 akçe talep etmektedir. Anneanne borcun geçerliliğini kabul eder. Bir başka davada kâtip, Babek'in kefili İsken-

der oğlu İhtiyar adındaki Ermeniyi, borcu ödemesi için dava eder. (Buğday, kâtibin dirliğinden kalkmış ürün olsa gerek.)[26]

- Halil ile Mehmed adındaki öksüz oğlanların (erkek) vasisi, anneleri Zeliha'yı, çocuklara babalarından kalan mirasın bir bölümünü ele geçirdiği ve üstelik mal varlığının dökümünü içeren belgeyi aldığı iddiasıyla mahkemeye verir. Köyün imamı, Zeliha'nın aldığı malların bir bölümünün kendi evinde olduğunu bildirir ve mal varlığının doğru bir dökümü olduğu kanıtlanan bir belgeyi ortaya koyar. (Bu davaların açıldığı sırada Zeliha yeniden evlenmiş bulunmaktadır ve çocuklar büyük olasılıkla babalarının ailesinin gözetimindedir.)[27]

- Halk arasından iki adam, Hacı Abdullah'ın öksüz kalmış iki kızı ile bir oğlunun dehşetli yardım gereksinimi içinde olduklarını mahkemeye bildirir. Adamlar, çocuklara miras kalmış bir ev ile bir bağın satışına izin verilmesini isterler ve durumun çok ivedi olduğunu yinelerler. Mahkeme satışa izin verir. (İki adamın çocukların vasiliğini alıp almadıkları belli değil.)[28]

- Öksüz kız Halime'nin vasisi Mustafa kızı Gülşah kadını, Ahmed adında biri mahkemeye verir: Ellerinde bulunan bağın kendisine babasından kaldığını öne sürmektedir. Gülşah, bağın Halime'ye kendi babasından kaldığı iddiasıyla karşı çıkar ve Ahmed, bağın sahibi olduğunu kanıtlayamayınca davayı Gülşah kazanır.[29]

Bu davaların dikkate değer bir yanı, kadınların vasi olarak oynadıkları roldür.[30] Kadınlar, erkekler denli çok vasilik üstlendiler; hatta, annenin iki oğlu için vasilik yaptığı davayı da sayarsak erkeklerden daha çok görev üstlendiler. Başlıca görevi öksüzlerin mülkünü korumak olan vasilik gibi toplumsal bir rolü kadının üstlenme yeteneği, onun mülk yönetiminde ne denli yetkili görüldüğünü doğruluyor. Kadınların ya kendi çocuklarının ya da başka kadınların sorumluluklarını üstlenmeleri belki de rastlantı değildir. 1540-1541 yılı tutanakları, kadınların genç kadınları -hanenin erkek başının yokluğunda olsa gerek- korumayı üstlendiği başka örnekler de ortaya koyuyor. Kadınlar boşanma davalarında kızlarını temsil ederlerdi, örneğin: Ayşe, kendisinin söz kestiği evlilikte mutlu olamayan kızı genç Fatma'yı kocasından ayırması istemiyle mahkemeye başvurdu ve Baki kadın Ayntab'da yaşayan mutsuz kızının boşanmasını sağlamak için Ruha kentinden kalkıp geldi.[31] Tehlike altında olan genç kadınları, açıkça kadınların temsil etmesinin yeğlenmesi, genç kızları annelerinin yanında olabildiğin-

ce uzun süre bırakmak yanlısı vasilik uygulamalarıyla bağlantılı olabilir; eğer kız çocuğu küçük yaşta evlendirilmişse, koruyuculuk görevi evlilik dönemine uzanmış görünüyor. Ayntab davalarından bu küçük örnek, kadınların tehlike altındaki başka kadınları korumasının tek örneği değil; çünkü Osmanlı hanedan kadınlarına ilişkin tarih bilgileri, kimi zor duruma düşmüş kadınlara karşı duydukları merhamet ve ilgi öykülerini içerir.[32]

Şimdi, mahkemedeki mülkiyet anlaşmazlıklarını incelememizi esinleyen soruya dönebiliriz: Kadınlar eziliyor muydu? Bir yanda mahkeme tutanağı bizi evet yanıtı verme yönüne çekiyor: Kadınlar mülkiyet haklarının ellerinden zorla alınmasına karşı erkek akranlarından daha savunmasızdı ve her ne kadar kadınların da mülkiyeti gasp edilebildiği oluyorduysa da, genellikle erkek akrabalarınca hakkı yenenler kadınlar oluyordu. Kadınların hak aramak için mahkemeyi kullanmaları, en azından bir bölümünün kendi mülklerini denetlemeye meraklı olduğunu gösteriyor. Öte yandan, mahkeme tutanaklarındaki konulardan mülkiyet dışında hiçbiri, kadının (ve erkeğin) aile içindeki köklü yerini ya da ailenin toplum içindeki sağlam yerini daha iyi ya da daha çok gösteremez. Kardeşler ya da kuşaklar arasındaki mülkiyet çekişmelerinin -cinsiyete bakmaksızın- sıklığından çıkan o ki, bu büyük çoğunluğu Müslüman toplumda karmaşık mülkiyet aktarım sürecinin doğasından kaynaklanan sorunlar, toplumsal cinsiyet ile mülkiyetin ilişkisi üzerine kolaycı sonuçlara varmayı engelliyor.

Erkek, kadın ve öksüzlerin davalarını ayrı ayrı ele almak, toplumsal cinsiyetin ve kuşak ayrımının, insanların mülkiyet deneyimine ne türlü biçim verdiğini saptamaya yardımcı oluyor. Bu davalara değişik bir mercekten -akrabalıktan- bakınca, bir kişiye verilen zararın, başkalarının gönencini nasıl çok sayıda yoldan tehlikeye atabileceği ortaya çıkıyor. Burada söz konusu olan, Müslüman toplumlarda geçerli genel ilkedir: Bireyi mülkünden yoksun bırakmanın onun çoluğunu çocuğunu ve varislerini tehdit etmek olduğunu söylüyor bu ilke. Örneğin, bir yeğenin miras hakkından mahrum bırakılması, yalnızca o bireyin erkini, konumunu küçültmekle kalmıyor, sülalenin bir kolunun erkini, konumunu tümüyle küçültüyor. Benzer biçimde, bir kadının mülkünden olması demek, sonuçta varislerinin o mülkten yararlanamaması demek oluyor. Mülk yitirmek

kadını yaşamı boyunca da etkileyebilirdi: Örneğin, gelir kaynağı olmayan dullar ya da kocası kayıp kadınlar kamu hazinesinden yardım görmeye hak kazanıyorlardı ve böylece toplumun sırtına yük oluyorlardı. Dahası, kadın kendi birikimini hane halkına harcamak zorunda değilse de, kocasının yokluğunda, eğer başka çare kalmamışsa çocuklarının geçimini üstlenmesi beklenirdi. Öksüz çocuğun babasının olmadığını anımsarsak, onun hakkının yenmesinin aynı zamanda, -kocasından kendisine kalan daha küçük payın çocuklarını geçindirmeye yetmeyebilecek- annenin hakkının yenmesi demek olduğunu görmek zor değil. Üstelik, kadının gelir kaynaklarının yetersizliğinin kanıtlanması, çocukları üzerindeki hakkını da zayıflatabilirdi. Babasız erkek çocukların vasiliğini yedi, kız çocuklarınkini ise erginlik yaşında, baba tarafından akrabalara veren İslam hukukunda kadının çocukları üzerinde vasilik hakkı zaten çok önemsizdi. Bunun yanında bir de gelir kaynaklarından yoksunluk, kadının çocuklarının ve paylarına düşen mirasın vasiliğine adaylığını zayıflatmış olabileceği gibi, vasi olarak aile dışından birinin atanması hane halkını bir arada tutma yeteneğini daha da tehdit ediyordu kuşkusuz.

Kadın bir kez mülk üzerinde denetimi sağladıktan sonra, yönetiminde hiç de erkeklerden aşağı kalmamış görünüyor. Sık sık alım satım, borçlanma ve borç verme gibi sıradan etkinliklere katılmak yanında öksüzlerin vasiliğinde oynadıkları rol, yöre iktisadiyatına katılımlarının ulaştığı noktayı gösteriyor. Mülkiyet ilişkilerinin toplumsal cinsiyete dayanmayan bu boyutları, mahkemenin mülkiyet konusunda erkek ve kadınlara davranışında hakça tutumunu açıklamaya yardımcı oluyor.

Kadınların Gerçekte İstediği Neydi?

Yukarıda özetlenen davalarda, insanların kavgasını yaptığı mal mülkün mahiyetinde toplumsal cinsiyet bakımından bir asimetri ortaya çıkıyor: Erkekler ev yüzünden anlaşmazlığa düşmeye yatkınken, kadınlar bağ ve ev eşyasını ele geçirmeye uğraşıyorlardı. Kadın ve erkek arasında ortaya çıkan bir başka ayrım, bir kez ele geçirdikten sonra mülkten yararlanma biçimlerindeki ayrımdı. Çarpıcı olan, kadınların büyük miktarda taşınmaz satmalarıdır: çoğunlukla bağ, ev, ara sıra da

bir dükkân ya da bir değirmendeki pay... Erkekler de taşınmaz satıyorlardı ama satın da alıyorlardı, dolayısıyla karşılıklı el değiştirme söz konusuydu. Oysa kadınlar Ayntab Mahkemesi'ne taşınmaz satın almak amacıyla hemen hiç çıkmadılar. Bu, doğal olarak *tüm* kadınların taşınmazı elden çıkardığı anlamına gelmez; çünkü mahkeme tutanaklarında, mülkünü elinde tutan ya da en azından o sırada elinde tutmakta olan ev, dükkân, bağ ve meyve bahçesi sahibi kadınlar görülüyor. Bunun taşıdığı anlam şudur: Malının mülkünün denetimini ele geçirmenin savaşımını veren kadınlardan bazılarının amacı taşınmazı kullanmak değil, satmaktı.

Kadınların büyük bölümü, bu satış işlemlerinde bağımsız eyleme geçtiler. Kimi zaman taşınmazı kardeşleriyle, çocuklarıyla ya da anneleriyle ortaklaşa sattılar; ama genelde sattıklarına tek başlarına sahiptiler. Bir başka deyişle, varisler bazen miras kalan mülkü, mal varlığı paylaşımının karara bağlanmasının hemen ardından, ortaklaşa sattılar; ama kadınlar daha çok payları üzerinde denetimi sağladıktan sonra mülk sattılar. Zaman zaman aileden birine de sattıkları olduysa da, çoğu kez akrabadan olmayan birine sattılar.

Kadınlar taşınmazı niçin ellerinden çıkarma eğilimindeydiler? Belki bu soruyu en iyi biçimde yanıtlayabilmek için, kazandıkları parayı ne yaptıklarına bakabiliriz. Görünen o ki kadınların sahip olmak istedikleri, para ve maddesel nesnelerdi. Mahkeme tutanakları bize, kendi devingenlik alanı içinde erişilebilir ve işe yarar bir mal mülk dünyası yaratan kadın resmi çiziyor. Ayrıca bazı mülkiyet biçimleri, kadının toplumsal alışverişini evinin ya da mahallesinin sınırları ötesine taşırmasına olanak verdi. Özellikle para, kadının kendisinin gidemediği ya da gitmemeyi seçtiği yerlerde dolaşabiliyordu.

Ayntablı kadınların değer verdiği ev eşyası arasında yatak, yorgan, yastık ve minderlerle bunların örtüleri vardı. Örtüler, kadın emeğinin ve beğenisinin özellikle odaklandığı bir noktaydı; çünkü çoğu elde işlenmişti ya da kenarlarına iğne oyası ya da mekik oyası geçirilmişti. Kadınlar bu nesneleri, mendil ve peşkir gibi diğer el işlerini satabiliyorlardı ya da kızlarının, kız torunlarının çeyizine koyup saklıyorlardı. Gerçi, İslam hukuku gelinin kurulan yuvaya katkıda bulunmasını gerektirmiyorsa da, geleneksel uygulama gelinin *jihaz* ya da *çeyiz*'iyle gelmesiydi ve hukuk bilginleri bu uygulamayı düzenlemişlerdi bile.[33] Küçük yaştan başlayarak

dikiş, nakış hünerleri öğretilen genç kızlar çeyizlerine katkıda bulunurlardı. Yatak, yorgan genellikle gündüzleri katlanıp takım olarak yüklüklere kaldırılırsa da, (tümü yalnızca *yasdık* sözcüğüyle anılan) yastık, minder, sırt yastığı modern dönem öncesinin Ortadoğu evinde çoğu kez ortalıkta bulunan tek döşemelik eşyaydı. Dolayısıyla, bu ev eşyası gerek işlevsellik bakımından, gerekse estetik bakımdan oldukça önemliydi. Günümüz Gaziantep'inde el işlemelerine çok değer verilir ve gelin gereksinimlerini karşılayan mağazalarda yüksek fiyatlara satılmaktadır.

Ayntablı kadınların değer verdiği kişisel eşya, giysiydi ve özellikle süs eşyasıydı. Entari ve kaftanlar gözde giysilerdi (bkz. Resim 7). 7 Aralık 1540 tarihli art arda iki dava tutanağı, kadın kaftanlarında nitelik çeşitliliğini sergiliyor: Sare'nin mal varlığı, değeri 15 akçe olan yalın bir siyah kaftan içerirken, "kadınların gurur nedeni" Cansur Hatun'un çeyizinde kırmızı atlastan lüks bir kaftan bulunuyordu.[34] Erkek kardeşine karşı açtığı davadan yukarıda söz ettiğimiz Kuddam kadın, kocasından kalan katırı entari ve sorguçla değiş tokuşa kalkıştığında kendisine üst baş düzmek çabasındaydı açıkça. El işlemeli mendiller ile peşkirler de bu üst baş sınıfına katılmalı. Bunların sıradan, her gün kullanılan eşya olmadıkları, armağan sayılmalarından belli.

Gerçekten giyim kuşam ve kumaşların hükümdarlar düzeyinde bile, sıkça armağan olarak verildiği görülürdü. Modern dönem öncesi diplomasisinin önemli bir özelliği olan hükümdarların karşılıklı savurganca armağan alışverişinde giyim kuşam başta gelirdi. Konumuz olan dönemde, Sultan Süleyman'ın gözde cariyesi Hurrem Sultan'ın işlediği ya da sipariş üzerine yaptırdığı nesneler Osmanlı diplomatik ilişkilerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Hurrem Sultan Süleyman'ın bağlaşık olarak yanına almaya çalıştığı dönme Safevi şehzadesine kendi eliyle diktiği altın işlemeli ipek gömlekler, şilteler, yastıklar, çarşaflar ve yorganlar yanında şehzadenin haremindeki kadınlar için tasarlanmış el işlemeleri verdi. Osmanlı vakanüvisleri, göz alıcılığı bilinçli olarak öne çıkarılmış bu armağanları yalnız tek tek saymakla kalmadı, ayrıca parasal değerinin 10.000 altın florini aştığını okura bildirdi. Anavatanı Polonya'nın kralına yazdığı bir mektupta Hurrem Sultan, iki takım pijama, altı mendil ve bir peşkirden oluşan bir armağan gönderdiğini belirtti. Padişahın sarayında kadınlar arasında geliştirilen en

üstün kadın hüneri, nakıştı ve emekliye ayrılmış cariyeler için bir geçim sağlama yoluydu.[35] Demek ki saray kadınları, Ayntab'ın köylerinde ve mahallelerindeki çağdaşlarının düşkün olduğu aynı iğne sanatlarına önem veriyorlardı.

Ayntablı kadınların mahkeme tutanaklarına geçirilmiş, az sayıdaki miras ve mal varlığı dökümlerinde mücevher sıkça anılmaktadır. En sık geçen takılar bilezik ve küpedir; gerçi, gerdanlık ve yüzüğün de tutanaklarda geçtiği olmuştur. Sare'nin alçak gönüllü mal varlığına siyah bir kaftanın yanı sıra bir çift halhal yazılmıştı. Kadınlar mücevherleri en çok çeyizlerinin bir parçası olarak almış görünmekle birlikte, armağan ya da annelerinden (belki de başka kadın akrabalarından) miras olarak da almışlardı. Süleymaniye köyünde meydana gelen eğlendirici bir olay, kadınların mücevher satın aldıklarını da ortaya koyuyor. İbrahim kızı Fatma, kadının birinden bir çift altın küpe satın aldığı sırada, Arabşah adında bir adam elinden küpeleri zorla çekip aldı. Arabşah, mahkemede küpeleri alış nedenini açıklarken, Fatma'nın kendisine 200 akçe borcu olduğunu bildirdi; küpeler, Fatma'da kalmış olsa gerek; çünkü sonradan Arabşah'a borcunu akçe ve buğdayla ödedi.[36] Ayntab'ın kendi mücevher pazarı bulunduğu için kadınlar mücevheri doğrudan satın almış olabilecekleri gibi, toplumsal görenekleri alışveriş için halkın içine çıkmaya el vermeyenlere mücevher satan kadın satıcılardan da satın almış olabilirlerdi.[37]

Mahkeme tutanakları, öte berileriyle birlikte kadınların çok canlı bir resmini ortaya çıkarıyor. Mehmed kızı Nafise kocasıyla oturduğu bir alışverişte, kocasının ölümü durumunda bırakacağı mirasın bir bölümünden vazgeçerek bazı ev eşyası -bir tencere, bir leğen, bir ibrik, bir sini ve biri büyük biri küçük iki kazan- karşılığında kocasının kendisine olan borcunu sildi.[38] Bunların tümü bakırdan yapılma önemli eşya olsa gerekti. Daha önce andığımız iki davada olduğu gibi, kadınlar başkalarının malına el koyunca aldıkları ev eşyası oluyordu. Şahi kadın, Mahdumzade'den kalan mücevher, yatak yorgan ve bakır kapları kızına devretmekte gecikmişti. Öksüz oğullarının mirasından Zeliha'nın ele geçirdiği -tutanakta mahiyeti belirtilmemiş olsa da- maddesel şeylerdi.

Birkaç dava tutanağında, bohçayla dolaşan kadınlar çıkıyor karşımıza. Kişiye özel eşya, evde ve bir yerden diğerine taşınırken bohça adı verilen bir bez örtü içinde bulundurulurdu; bohça aynı zamanda bu bezin oluşturduğu çıkının da adıydı.



Resim 7. Türk Kadınlarının Hane İçindeki Görünümü. Bu 16. yüzyıl resminde, büyük olasılıkla İstanbullu hanımlar, Ayntablı hanımların da çok değer verdiği kaftan, sorguç gibi giyim eşyasıyla dolaşıyorlar. Codex Vindobonensis 8626. Avusturya Ulusal Kitaplığı (Viyana) izniyle.

Bohçalar, sıradan kadınların değerli eşyalarını sakladıkları "kasaydı", dolayısıyla bohça örtüsünün kendisi de değerli bir parça olabilirdi. Halil kızı Gülpaşa, Tanrıvirdi adında bir adamdan 12 akçeye ipek bir bohça kumaşıyla bir mendil aldı.[39] Kadınlar birbirlerinin bohçasına göz kulak olurlardı: Köylü kadın Yusuf kızı Güldane'nin bohçası bir gece çalınınca, bohçayı üç gün sonra köy muhtarının evinin

önünde bulan Ayşe oldu; bohçanın içinden bir battaniye, bir mavi yastık, yorgan çarşafı, bir çift gümüş küpe, bir yüzük ve bir de altın çıktı.[40] Kocası hapiste yatmakta olan köylü kadın Sare, Hamza adında birinin evine (Hamza'nın haberi yokken) iki bakır tas ile iki çuval *esbabı* (araç gereci), anlaşılan kocasının yokluğunda güvende bulunması amacıyla bıraktı. Çuvallar mahkemede açılınca, birinden içinde 84 akçe bulunan bir kutu çıktı.[41] Bu tür yerini şaşırmış bohça ve çuvallar bulan kişiyi ve istemeden bulunduranı hırsızlık (*sarika*) kuşkusu altında bıraktığı için, bohçaların nereden gelip nereye gittikleri, içerikleri mahkemede ayrıntısıyla açıklanmalıydı (Hanefi hukukunda sarika, bir konutun sınırları içinde bulunan bir şeyi almak olarak tanımlanıyordu).[42] Hamza evinde birdenbire ortaya çıkıveren eşyadan o denli rahatsız olmuştu ki, onları geçici olarak gömdü; öte yandan, Ayşe'nin bulduğu bohçayı hiçbir zaman kendi evine götürmeyip Güldane'ye evinin eşiğinde teslim ettiğine Güldane'nin tanıklık etmesi gerekmişti.

Maddesel eşyaya sahip olmanın kadınlara sağladığı bazı üstünlükler vardı. Bu tür eşyanın, kadınların kendi iktisat bağlantıları içinde paraya çevrilebilme özelliği vardı. Özellikle altın takılar, darda kalındığında, kadınlar arasında alınıp satılabilirdi. Eşya toplama, kadınların en önemli aile içi sorumluluklarından birinin yerine getirilmesinde -çocukların evlendirilmesinde- de yardımcı oluyordu. Altın takı damat tarafının yapması gerekenler içinde en baş yeri tutarken, kumaş ve ev eşyası kıza çeyiz olarak verilebilirdi. Mahdumzade gibi, diğer kadınlar da öldüklerinde kızlarına kalsın diye eşya biriktiriyorlardı belki de.

Para sahibi olmak da istenirdi; çünkü, tüm ele gelebilen nesneler gibi, kadınların toplumsal ve iktisadi ilişkilerine esneklik kazandırırdı. Paranın kendisi ya da malla birlikte para, kadınların kendi yararlarına ya da çocuklarının yararına nesneler satın almalarına olanak sağlardı. Kimi zaman, belki gereksinim duyunca ya da belirli bir alışveriş dolayısıyla para karşılığında mal sattıkları olurdu: Halime, bir ev ve dört Kuran'a karşılık oğlu Mehmed'e beş altın florin verdi.[43] Para ayrıca, para da kazanırdı. Faizsiz borç verildiği Ayntab'da sık görülürdü; ama yüzde yirmiye varan faizle borç verildiği de görülmemiş işlerden değildi.[44] Ayntablı kadınlar yörenin borç alma ve verme ağlarında yer alarak, her iki işlemi de aşağı yukarı eşit oranda gerçekleştiriyorlardı. Örneğin, Hacı Mehmed kızı Sultan'ın ve-

kili, Yusuf adında birine Sultan'ın 11 altın florin borcunu kapatmak üzere mahkemeye çıkmışken, birkaç hafta sonra Haciye Hatun, Hamza oğlu Mehmed'in kendisinden bir yıl içinde ödemek üzere aldığı 10 altın florin borcunu (Mehmed beş üzüm çubuğunu güvence olarak koymuştu) tutanağa geçirtmeye geldi.[45] Önemli miktarda nakit birikimleri, -aşağıda betimlenen Rahime kadının yaptığı gibi- kadınların ortak ticaret girişimlerine yatırım yapmalarına olanak verdi.

İsa kızı Ayşe'nin eylemlerinde görüldüğü gibi, para ve mülk kadınların inanç konusundaki amaçlarını gerçekleştirmelerine de yardımcı oldu. Ayşe, mülkiyetini paylaştığı bir evdeki payını, oturduğu yörenin camiine bağışlamak üzere 17 Ağustos 1541 tarihinde mahkemeye çıktı. Biri kadın olmak üzere dört ortaktan ikisi, zaten paylarını camiye bağışlamıştı; Ayşe'nin bağışının hemen ardından döndüncü ortağın bağış işlemi geldi. Bu hayır işleri, yaygın bir uygulama olan belli bir geliri bir kamu kurumunun ayakta tutulmasına bağışlamak anlamındaki *vakfetme* biçiminde yapılıyordu (vakıf konusunda daha çok bilgi için aşağıya bkz.). Önceki bölümlerde, sıradan Ayntablıların din ve hayır amaçlı çabaları yaratmak ve yaşatmak yolunda eskiden beri sahip olduğu vakfetme geleneğinden söz etmiştik. Ayşe ile pay ortaklarının desteklediği kurum -kentin Kürtüncüler semtinin camii- semt halkından başka kişilerin bağışlarından da yararlanıyordu.[46] Bağışı yapmasının hemen ardından Ayşe, öbür dünyasının mutluluğuna yöneldi: Üvey oğluna 200 akçeye bir altın bilezik sattı ve o parayı öldüğünde Kuran okutulmasına karşılık ayırdı ("ruhuma okutulsun" dedi kadıya).[47] Kuran büyük olasılıkla bağış yaptığı camide okutuldu.

Kuşkusuz, kadınların taşınmazdan yoksun olma pahasına bir para ve maddesel nesne iktisadı geliştirmeleri, bir yanıyla taşınmazı denetim altına almanın ve işletmenin onlara daha zor gelmesindendi. Paraya çevrilebilirlik yaşamsal önemdeydi. Ayntab mahkeme tutanakları, girişikleri çok sayıda küçük alışverişte ellerindekini yönetme ve kullanmaya epey kafa patlatan kadınlar sergiliyor. Mirasa ilişkin tutanaklarda, hemen her zaman anaların değil de babaların mal varlığının ele alınması, kadının mülkünün büyük bölümünü sağlığında dağıttığını ya da sattığını düşündürüyor. Maddesel nesneleri ve parayı işe koşmak, kadına, taşınmazı denetim altında bulundurmaktan daha çok esneklik sağladı;

çünkü hemen yakın toplumsal çevresindeki olanaklardan yararlanma ve gönlünden kopanı nereye isterse oraya yönlendirme yeteneği kazandırdı.[48] Görünen o ki, çoğunlukla başka kadınlara yönelttiler. Bu mülk biçimleri, hane içinde ve toplumsal konum bakımından önemini artırmak yoluyla kadına güç kazandırdı. Servet "bohçalamak," aile adına, belki en çok da çocukları evlendirmenin hesapları yapılırken çeşitli biçimlerde kullanılabilecek gizil toplumsal anamal biriktirmekti. Taşınmaz da yarardan uzak değildi; ama birincil işlevlerinden biri, kadını eşya ve paradan oluşan iktisadına götüren yol olmasıydı.

Vermek ve Feragat Etmek: Toplumsal Sermaye Olarak Mülkiyet İlişkileri

Bir kez mülke sahip olduktan sonra, Ayntablı erkekler ve kadınlar onu çeşitli biçimlerde kullandılar: Ya ellerinde tuttular ya da sattılar ama çoğu zaman başkasına verdiler. Kadınlar, bunun da ötesinde, kimi zaman mülkiyet haklarından feragat ederken, erkeklerin böyle bir şey yaptığı hiç görülmüyor. Antablıların armağan verme olgusunu ya da mülkten feragat edişlerini anlamaya çalışırken, Pierre Bourdieu'nün simgesel sermaye kavramından yararlanabiliriz. Bourdieu, simgesel sermayeyi bireyin yaşadığı ortama göre durum alırken toparlayabildiği maddesel olmayan dayanaklar olarak tanımlıyor.[49] Bu kavram özellikle Ayntablı kadınlar için geçerlidir; çünkü gerçek anamal verip karşılığında toplumsal anamal alma işini erkeklerden daha sık yapıyorlardı.[50]

Mülk vermek ya da mülkten feragat etmek, mülkün kullanımını düzenleyen kurallarla yakından ilişkiliydi. Mülk, Ayntablıların kafasında fiziksel sınırlarını ya da parasal değerini aşan bir yer tutuyordu. Bu konuda, İslam miras kurallarının derin bir kültürel etkisi vardı. Soyut bir düzlemde, mülkü insan gönencinin temel bir ögesi yaparak, mülkiyeti ahlaksal bir temel üzerine oturttu bu kurallar. Dünya tarihi boyunca, maddesel zenginliklere erişimde kıyıda kalmış grupların -öksüzlerin, dulların, küçük oğulların ve genel olarak kadınların- haklarını Kuran'ın doğrulaması, mülkiyet hakkı bilincini uyandırıcı bir etki yaptı. Bununla bağlantılı olarak da, toplumun, mülksüzlüğün tehlikelerine karşı ve yoksul duruma düşme tehlikesinde olanlara yardım etmekteki ahlaksal sorum-

luluğu konusunda artan bir uyanış vardı. Vakıf biçimindeki hayır işlerinin mantar gibi yaygınlığı bu itkinin bir dışa vurumuydu. Bireysel yararlılık açısından, İslam miras hukuku, aile içindeki çok sayıda bağlantıda olduğu denli aile, toplum ve devletin örtüşen ortamlarında manevra stratejileri doğmasına yol açtı.

Bu nedenle, mülkü dağıtmanın ya da mülkten feragat etmenin bir dizi taktiksel, karşılık beklentili, hayır işlemeye dönük, dinsel amacı olabilir. Mahkeme tutanaklarına yeterince sık yansıyan biçiminden, erkeklerin hangi amaçla mülk verdiğini kestirmek olası: Hayır amaçlı vermenin dışında, genellikle oğullarına ev verirlerdi. Erkeklerin mülk vermekteki amacı, belirli mülk türlerini belirli varislere yönelterek böylece mülkün şeriatın buyruğu gereğince çok sayıdaki varis arasında rasgele bölünmesinden kaçınma stratejisi gibi görünüyor. Örneğin kentte oturan Hacı Muhsin, yan yana üç evden oluşan bir yapı grubunu üç oğluna verirken, kimin hangi evi alacağını ve hangi bölümlerin ortak alan olarak paylaşılacağını belirtti.[51] Köylü Hasan (yalnızca?) oğluna iki yüz ağaçlı bir incir bahçesi ile ailenin evini verdi.[52] Bu iki sağduyulu insanın tersine, kimi adamlar verdikleri armağanları mahkemede tutanağa geçirtmediler. Bu durum, öldüklerinde, evleri oğullarına sağlıklarında armağan ettiklerinin kanıtlanmasını gerektirdi.[53] Bu izlek üzerine üzücü bir örnekte, Hüseyin ve Hamza adındaki kardeşler, babalarının evini oğullarından bir üçüncüye vermek istediğini mahkemede açıkladılar: "Babamız Kasım sağken ve sağlıklıyken kardeşimiz Mehmed'e, 'ev senin olsun' dedi; ama evi boşaltıp da devir edemeden öldü."[54] Kadınlara kimi zaman evlerin bir bölümü miras kaldıysa da, erkeklerin evleri oğullarına armağan etmelerindeki sıklık, kentsel mülklerin mülkiyetinin ailenin erkek uzantısında kalması için bir strateji olduğunu anıştırıyor. Ayrıca evlerin ya da belirli bölümlerinin belirli kişilere bağışlanması, miras kalan evlerin paylaşımında evlatlar arasında, yukarıdaki davalarda özetlenen türden sürtüşmeler çıkmasını önlemek amacını güdüyordu.

Burada şu soru akla geliyor: Babalarının mal varlığının ağırlıklı bir bölümünden yoksun bırakılmalarına kız çocuklar acaba neden karşı çıkmadılar? Karşı çıkmaları yersiz olmayacaktı; çünkü İslam hukuku, bireyin mal varlığının aşırı bölünmesi yoluyla erimesine izin vermiyordu.[55] Mal varlığının çoğunu oğlu Hüsnü'ye armağan ettiği için babasına karşı çıkan tek kadın, karşı çıkmayan tüm kadın-

lara çekiyor dikkatimizi.[56] Babasının planının reddedilmesi için mahkemeye yaptığı başvurudan yukarıda söz edildi. Ailenin konutlarının erkek kardeşlerine miras bırakılmasını onaylarken kadınların kendileri için ayırdıkları, erkek kardeşlerinin koruyucu olarak babalarının yerini alacağı beklentisiydi. Artık erkek kardeşin olan aile evi, zor zamanlarda -kendi hanesindeki koşullar orada kalmayı çekilmez duruma getirdiği zamanlar ya da gelir kaynağı olmaksızın dul kaldığında- kız kardeşler için bir sığınaktı. Kadınların, sülalenin başı olarak erkeklere bağımlılığı ışığında bakılınca, erkek akrabalarla bağları koparmamak önemli bir korunma stratejisiydi. Kız kardeşler gerçek anamaldan vazgeçerek değerli bir toplumsal anamal kazandılar.[57]

Kadınların bir şey vermesi, erkeklere göre mahkeme tutanaklarında daha seyrek yer alıyordu, bunun nedeni, belki de, bunların çoğuna bakmak için mahkemenin doğru pencere olmadığıdır. Taşınmazların armağan edilmesi genellikle tutanağa geçirilirken, kadınların biriktirdiği türden maddesel nesneler tutanağa geçirilmemişti. Ama, ne zaman kadınların verdiği şey saptanmaya *değer* bulunmuşsa, haklarına düşeni kimi zaman eksiksiz bıraktıkları erkek akrabalarla ilişkileri güçlendirmek uğruna verilmişti. Fatma, Hadice ve Esmame adlı üç kız kardeşin her biri -babalarının mal varlığından kalan- birer ev, birer imalathane ve bağlardaki paylarını ayrı birer erkek kardeşlerine armağan etti (üç erkek kardeş daha sonra büyük yapı grubunun kendi aralarında paylaşım ayrıntılarını tutanağa geçirttiler).[58] Ali kızı Ayşe, kocası Ömer ile oğlu Ramazan'dan kalan mal varlığındaki paylarını, geride kalan oğlu Ali'ye bağışladı.[59] İnepaşa, damadı Ali'nin kendisine olan 700 akçe borcunu -mahkeme tutanağındaki deyimle- *hibe* etti.[60] Bu kadınların her biri, büyük olasılıkla, karşılık olarak erkek akrabalarından destek görmeyi bekliyorlardı. Ayşe ve İnepaşa, gerçekten de, söz konusu erkek akrabalarının -Ayşe oğlunun, İnepaşa damadının- yanına taşınmak üzere olmuş olabilir ya da belki de birlikte oturmaktaydılar.

Bu bölümün başlarında, mülk akrabalar arasında çatışma konusu olarak öne çıkıyordu, mahkeme ise araya girme ve düzeltme aracı olarak. Ama gördüğümüz gibi, mülkiyet ve aile öyküsünde, bir başka ve aynı kertede ilgi çekici izlek var ki, o da mülkün aile bağlarını pekiştiren bir ortam oluşturmasıdır. Kadınların erkek akrabalarına yaptıkları bağışlardan başka, mahkeme tutanakları, akrabaların

mülk satmak üzere ya da mülk üzerinde hak iddiasıyla ortaklaşa davranmak biçimindeki aile içi işbirliğinin çok sayıda örneğini içermektedir.[61] Aşağıdaki iki örnekte olduğu gibi, ailenin ortak mülküne ilişkin mahkeme işlerinin sorumluluğunu üstlenen hemen her zaman bir erkek oluyordu. Babalarının mal varlığının yönetiminden kaynaklanan iki davada, İbrahim oğlu Kasım ile kız kardeşi Emine, anneleri Muluk'la birlikte, kentin Tarla semtinde bir evi 620 akçeye sattılar: İki ay önce Kasım, kendilerine kalmış bağ üzerinde hak iddia eden birisine karşı kız kardeşiyle kendisi adına açtığı davayı kazandı.[62] Halepli Bedreddin, Hacer köyündeki bir değirmende annesinin dörtte bir payının kendisinin olduğunu iddia eden biri karşısında payın annesinin olduğunu kanıtlayabildi: Bedreddin, değirmendeki payın annesine babasından kaldığını kanıtlamak için üç ayrı belge ortaya koyarken, hak iddia eden kişi bir tekini bile koyamadı.[63]

Bu incelemede "aile" sözcüğüne şimdiye dek en çok dahil olan, kadının kan bağıyla akraba olduğu kişiler -erkek kardeşi, amcası, annesi, kız kardeşi, oğlu ya da kızı- olmuştur; yalnız bir yerde kızının kocasının dahil olduğu görülür. Bir başka deyişle, mülkiyet kadının doğduğu ve doğurarak oluşturduğu aileyle bağlarını vurgulama eğilimindeydi. Mahkemenin gözüyle bakıldığında, kadının mülkiyet aracılığıyla en sık kurduğu bağlar kardeşleriyle olanlarıydı; daha sonra kardeşleri büyüyünce, onların çocuklarıyla kurduğu bağlardı. Erkeğin en sık kurduğu bağlar ise kardeşleri ve ortak atadan diğer akrabalarıyla arasındaki bağlardı. Her ne kadar evlilik, bir kadının uzamsal yönelimini doğduğu haneden, gelin gittiği haneye çevirdiyse de, doğumsal ailesiyle bağları mülkiyet bağları dolayısıyla somut gerçekliğini korudu.

Kadının doğumsal bağlarının, mahkemeye yansıyan mülkiyet ilişkilerinde bunca önemli biçimde öne çıkmasının bir nedeni, mülk edinmeyle ilgili mahkeme tutanaklarının büyük bölümünü miras davalarının oluşturmasındandır. Buna karşılık, mahkemede görülen miras davalarının sıklığı, miras konularının çoğunlukla toplumun çabasıyla karara bağlanmasının bir sonucudur. Bu uzlaşmanın geçerlik kazanabilmesi için mahkeme tutanağına geçirilmesi gerekiyordu. Mülkün sürekli el değiştirdiğini düşündüren çok sayıdaki hukuk sorununun taşıdığı anlam, toplumun ailelerin yaşamına mülk yüzünden girdiğiydi. Mahalle

imamlarıyla mahkemece atanan mal bölüşüm uzmanlarına sıkça başvurulurdu. Mahkemece atanan arabulucular, anlaşmazlık konusu mülkü hakça ve sulh yoluyla bağışlamak göreviyle karşı karşıyaydılar. Paylaşılamayan ağaçlar, üzüm çubukları ve kapıların değerini saptamak üzere bilirkişiler gönderilirdi. Öksüz çocukların mal varlığını yönetmek üzere sıradan yurttaşlar vasi olarak görevlendirilirdi. Mülkiyet anlaşmazlıklarında zarar gören kişiler de olurdu: Örneğin, amcalar, erkek kardeşler ve üvey babalar tarafından yasadışı olarak satılan kadın mülklerini satın alanlar.

Peki, ya kadının evlilik içinde sahibi olduğu mülkler? Her ne kadar mahkemeye işi düşen bireylerin çoğu büyük olasılıkla evli yetişkinler olsa da, evli çiftlerin aile yaşamı mahkeme tutanaklarının merceğinden ancak silik bir biçimde görünür. Burada, yargı kültürü, birine karısının nasıl olduğunu sormayı onaylamayan toplum kültürünü yansıttı; buna koşut olarak, mahkeme, ancak başvurulduğu durumlarda ev içine karıştı. Yine de, 16. yüzyıl Ayntab'ında evlilik birlikteliğinin önemli bir gerçekliği vardı. Her ne kadar boşanmaların sıklığı evliliğe belirli bir kırılganlık kazandırsa da, evlilik kadının -ve büyük ölçüde erkeğin de- kimliğinin yapılandığı ortamdı. Bir başka deyişle, çekirdek aile, 16. yüzyıl Osmanlı toplumuna kültürel bakımdan ters düşen bir kavram değildi. Osmanlı tapu sayımlarında dökümü verilen *hanelerin* genellikle ortalama beş kişiden oluştuğu varsayılmaktadır.[64] 4. bölümde gördüğümüz gibi, çok eşliliğin Ayntab'da yaygın olmadığı görünümü var. Üstelik, araştırmacılar birkaç kuşağın bir arada yaşamasının Anadolu'da en yaygın yerleşme örüntüsü olup olmadığını sorgulayarak, insanların böyle bir ortamda yaşamlarının bir bölümünü geçirmiş olabileceklerini, ama yığışmış hane halkının, ailenin erkek büyüğünün ölümünden sonra parçalanma eğilimi gösterdiğini ileri sürmüşlerdir.[65] Ayntab mahkeme tutanakları bu görünümü destekleyerek, varis kardeşlerin çoğunlukla aile içi alanı, tek tek "çekirdek" birimler biçiminde yeniden inşa ettiklerini göstermişlerdir.

Mahkeme tutanakları, kadınların doğumsal akrabalarıyla aralarındaki mülkiyet bağlantıları konusunda bilgilendirici olmakla birlikte, evlilik içi mülkiyet çatışması konusunda suskundur. Evlilikte, kadına verilmek üzere yasal olarak belirlenmesi gereken mihir konusunda tutanakların sessizliği, gerçekte mihir

almakta bir sorun olmadığını düşündürüyor; tersine, kimi kadınlar kendilerine miras kalan mülk üzerinde hak iddia ederken zorluklarla karşı karşıya kaldılar. Mahkeme tutanaklarının sessizliği ayrıca, karı kocanın evlilik boyunca, mülkiyet konusunda az sayıda anlaşmazlık yaşadığını ve eşin mülkünün, kocanın ele geçirme niyetlerine karşı güven altında olduğunu da gösterebilir. İncelenen yıl boyunca mülk yüzünden yalnızca iki karı koca çatışması oldu: Kara Hamza kızı Fatma, kocası Kara Ali'nin kendisine 1000 akçe borcu yüzünden mahkemede dava açıp kazandı;[66] öte yandan, bir başka Fatma, kendisine babasından miras kalan bir evi kocası Alihan oğlu Ali'ye sattığını kanıtladı (dava konusunun ne olduğu belli değil; mahkemeden yalnızca satışı onaylaması istenmişti).[67] Daha çok, karılarının haklarını aramalarına mahkemede vekillik yaparak yardım etmiş görünüyorlar. Eğer erkeklerin, bu davaları kazanmada ailenin o anki güvenliği ve gönencini sağlamaktan öte bir yarar hesabı vardıysa, o da ortak çocuklarının geleceğinin güvence altına alınmasıydı. Benzer biçimde, ara sıra karısına bir bağ bağışlamakla koca, aynı "yaşam sigortası" sağlama amacını gütmüş olabilir.[68]

Ancak, tutanaklardaki bu sessizliği, evliliğin 1540-1541 yılı Ayntab Mahkemesi'nde öne çıkan aralıksız mülkiyet çatışmalarından uzakta bir sığınak olduğunun bir göstergesi gibi yorumlamakta tehlike var. Mülkiyet hakları konusunda hem uyanık, hem de dava açmaya meraklı bir toplumda aile içi uyum düşlemesini sorgulamak için insanın kuşkucu biri olmasına gerek yok. Müslüman erkeklerin karılarını yalnızca "boş ol" sözüyle boşayabildikleri göz önünde bulundurulursa, evlilik güvenli bir kurum değildi.[69] Evliliğin böyle kırılgan oluşu, boşanmayı hesaba katarak mülkü güven altına almayı amaçlayan kadın stratejileri esinledi kuşkusuz. En azından, o sıradaki uygulamaların anıştırdığı budur.[70] Günümüz Ayntablı kadınlarının gelin gittikleri eve neler getireceklerine ve daha evliliğin başında neyin kendilerinin olduğunu belirtmeye dikkat ettikleri söylenir. Bir gelin çeyizinin içeriğine çok kişinin tanık olması, çeyizi çiftin yeni evinde törensel sergileme yoluyla ve çeyizi oraya çok gösterişli bir alayla taşıyarak sağlanır. Malına mülküne Ayntablı kocalarca zorla el konmasına karşı kadının bu korumasızlığının, yöre kültüründe eskiden beri sürüp geldiği varsayılırsa, 16. yüzyıl kadınının beden üzerinde taşınabilen altın takıyı yeğlemesi, malını mülkünü koruma kaygısıyla açıklanabilir; ayrıca, kadınların değerli

eşyasını taşınabilir bohçalarda saklamaları da aynı nedenle açıklanabilir. Benzer biçimde, eğer kadının doğduğu evden gelin gittiği eve çeyizi dışında hiçbir şey getirmemesi biçimindeki günümüzün "ne olur ne olmaz" uyarısı içeren geleneği, eskiden beri sürüp gelen bir gelenekse, evleri erkek çocuklara bırakan 16. yüzyıl uygulamasını da açıklamaya yardımcı oluyor. Ayrıca, çeyize verilen önemin günümüzde hâlâ yaşıyor olması, kadınların yukarıda betimlenen ev eşyası ve mücevher alışverişinin önemini açıklamaya yardımcı oluyor. Bu çeşitli kadın stratejileri mahkeme dışında uygulamaya konurdu ve gerçekten mahkemeden uzak durmak kastıyla gerçekleştirilirdi. Bunlar, her türden gelenekleşmiş uygulamanın, aile mülkiyeti gibi konularda şeriat yasalarından ne denli bir şeyler koparmaya çalıştığını bize anımsatıyor.

Her ne kadar mahkeme tutanakları karı koca arasındaki mülkiyet ilişkileri konusunda sessizse de, boşanma sonrasına gelince konuşkandır. Boşanma uzlaşmaları çoğu zaman erkeklerin ayak sürümesine, kadınların strateji izlemesine yol açıyordu. Kadınlar, boşanma dolayısıyla üzerinde anlaşmaya varılan malı mülkü alabilmek için kimi zaman dava açmak zorunda kaldılar. Başlıca erekleri, kocalarından alacakları *mehr** idi. Bu para iki parça olarak verilirdi: Yarısı nikâhta verilen ağırlık (mehr-i muaccel), ikinci yarısı da evliliğin bozulmasında (mehr-i müeccel) verilen ağırlıktı. Örneğin köylü kadın Habibe, eski kocası Hızır'a karşı, mehr-i müeccel dışında 104 akçe ve bir bilezik için dava açtı ve hakem kararıyla 160 akçe aldı.[71] Bir başka önemli mülkiyet hakkı, kocadan ayrılan kadının başkasıyla evlenmeden önce beklemek zorunda olduğu dönemde (*iddet*) yapılacak yardımla ilgiliydi. Bu beklemenin amacı kadının hamile olup olmadığını görmek ve bu arada uzlaşmaya olanak tanımaktı. İyi bir aileden gelen Seydi kızı Sitt Laiş, iki tanığın daha önce kocasına bağışladığını söylemesi üzerine, eski kocası Hacı Nasir'den mehr-i müeccelini alamadı; ancak, Sitt Laiş, günde iki akçe kendisi için, bir akçe de kızı Saliha için bekleme dönemi yardımı alabildi.[72]

Müslüman erkeklerin boşanabilme kolaylığı -ve buna karşılık, evliliğini sona erdirmek isteyen kadınların önündeki engeller- mutlu olmadıkları bir evlilikten kurtulmak isteyen kadınların mülkiyete ilişkin zor seçeneklerle karşı karşıya kalmalarına neden oldu. Boşanma durumunda mahkemede haklarını arayan her

*Mihir: Boşanma ya da ölüm durumunda verilmesi kararlaştırılan para. (ç.n.)

kadına karşılık, tutanaklarda iki üç kadının haklarından vazgeçtiği görülüyor. Kadınlar evlilikteki mülkiyet haklarından iki nedenden biri dolayısıyla vazgeçiyorlardı: Ya boşanmayı istemenin ya da çocuklarının vasiliğini almanın bedeli olarak. Ayntab'da evliliğin sorunlu yanlarına en yakından bakmamıza olanak veren konu, olsa olsa yasadışı cinsel ilişki davaları dışında, mihirden feragat etme olayıdır.

Yürümeyen bir evlilikten kurtulmak kadınlar için zordu; çünkü olağan koşullarda önlerinde duran tek boşanma türü, evlilikten doğan mülkiyet haklarından feragat etmeyi gerektiriyordu. Her ne kadar İslam hukuku boşanmayı sağlayıcı bir dizi karmaşık yol gösteriyorduysa da, bunların çoğunun içerdiği temel koşul, bir evliliğin bozulmasının kocanın tek yanlı açıklamasıyla başlatılması ya da gerçekleştirilmesiydi. En sık karşılaşılan boşanma türü olduğu sanılan bu boşanmada, koca ertelenmiş mihiri vermek ve bir bekleme dönemi desteği sağlamak zorundaydı. Evliliğin sona erdirilmesine kadın ön ayak olmak isterse, önündeki başlıca yol *hul* adıyla bilinen boşanma biçimiydi. Hul nedeniyle boşanma, kadının evlilik dolayısıyla elde ettiği maddesel haklarından -mihirinden, bekleme dönemi desteğinden ve büyük olasılıkla sahip olduğu ev eşyasından- vazgeçmesini gerektiriyordu.[73] Ayntab Mahkemesi'nde mihirinden vazgeçen kadınların çoğu böyle hul boşanma isteyen kadınlardı. Hul nedeniyle boşanmanın görülme sıklığının anıştırdığı o ki, kadınlar maddesel bakımdan güvende olmaktansa, yürümeyen bir evlilikten kurtulmayı yeğliyorlardı. Bu ışık altında bakılırsa, kadının erkek kardeşleriyle arasındaki bağları geliştirmesinin ne denli önemli olduğunu daha açık seçik görürüz. Ortadoğu'nun değişik yerlerinde, değişik dönemlerinde boşanmayı inceleyen araştırmalarda da benzer bir durum göze çarptığına göre, Ayntab Mahkemesi'nde hul nedeniyle boşanmanın sıklığına şaşmamak gerek.[74]

On altıncı yüzyıl Ayntab'ında belki de olağanüstü olan, boşanma sırasında çocuklarının vasiliğini alabilmek için kocalarındaki haklarından vazgeçen kadınların çokluğudur. Kocasının başlattığı bir boşanmada, Cennet mihirini aldı; ama kızının vasiliğini alabilmek için kendisinin ve kızının bekleme dönemi desteğinden vazgeçti.[75] Hüdavirdi ve Mısır adındaki Ermeni karı koca, Müslüman uygulaması uyarınca boşanmaya niyetlenince, mülkiyet haklarından feragat karşılığında, kızının vasiliği Mısır'da kaldı.[76] Hacı Abdulkadir, boşadığı karısı Halime'ye oğlu Ha-

lil'i, artık çocuk nafakası istememesi koşuluyla bıraktı.[77] Kocası Mehmed'in yasadışı cinsel ilişkide bulunmakla suçladığı ve boşadığı Huri, kızının vasiliğini bir daha evlenmemek koşuluyla aldı (Mehmed böylece kadının zina ilişkisini evlenmekle yasallaştırmasını önledi); mahkemede verdikleri ifadeleri aşağıda bulacaksınız:

> Mehmed, "Benim karımdır. Bana itaat etmiyor; namusumu zedeledi. Ceza olarak mehr-i müeccelini, bekleme dönemi nafakasını, çeşitli ev eşyasını, yorgan ile yatağı ve daha ne varsa yitirsin; başka biriyle evlenmediği sürece küçük kızım onda kalsın ve benden nafaka istemeden ona baksın; bu koşullarla boşarım." Huri ceza olarak mihirinin kalan bölümünü, bekleme dönemi nafakasını ve bütün diğer haklarını yitirdi ve küçük kızını giydirip yedirmeye razı oldu ve şunu söyledi: "Bundan böyle Mehmed'den mihirim ya da başka herhangi bir şey nedeniyle hak iddia etmeyeceğim; bütün dava haklarımdan feragat ediyorum ve ayrıca yanımda kalacak kızına kendi olanaklarımla bakacağım."[78]

Davalardan anlaşılan o ki, Ayıntab'daki göreneksel uygulama, çocukların vesayetinin karısında kalmasına karşılık kadının nafaka ve diğer haklarını yitirmesini talep ederek, kocanın ayrıldığı karısına bir bedel ödettirmesine izin veriyordu. Bu uygulama, erkek çocuklar üzerinde yedi yaşına değin, kız çocuklar üzerinde ergenlik çağına değin anneye resmen vasilik hakkı (*hakk-ı hizane*) veren şeriat yasasına aykırıydı; bu yaşlardan sonra, babanın çocuğu yetiştirme hakkı (*hakk-ı terbiye*) başlıyordu. Şeriat hukuku, annenin vesayeti (koruma ve bakımı) altındaki kendinden olma her çocuk için babanın nafaka vermesini zorunlu tutuyordu; ödememe durumunda, hapse atılabilirdi: Çünkü baş müftü Ebu Suud'un bir fetvasında söylediği gibi, "küçük bir çocuğun harap olmasına yol açar, oysa yetişkin bir çocuk için durum aynı değildir."[79] Küçük bir çocuk için annenin önemi, annenin ölümü ya da iki tarafın aile çevresinin dışından biriyle evlenmesi durumunda, çocuğun vesayetini annenin annesine (en yakın dişi akrabaya) bırakan fetvada açıkça kabul edilmişti.[80] Her ne kadar Ayıntab mahkeme tutanakları, yukarıdaki davalarda çocukların yaşını tam olarak belirtmediyse de, "küçük" deyimiyle betimlenmişlerdi.[81] Bütün bunların anıştırdığı o ki, Ayın-

tab'daki görenekler kadını uygulamada yasal olmayan bir bedel ödemeye zorluyordu.[82] Evleri oğullara verme göreneği gibi vasilik de, anlaşıldığı kadar mahkemenin onayıyla, resmi İslam hukukunun amacından sıyrılmanın yolunu bulmuş bir başka yöresel uygulamaydı. Bu alışverişte kadınlar ne tür bir toplumsal sermaye kazanmış olabilirlerdi? Mahkeme tutanağı buna açıklık getirmiyor; ama, duygusal kazanç dışında vesayeti almanın kadının hane sahipliği konumunu bir ölçüde korumasına ve ileriki yıllarında kendisine destek olmasını umdukları bağları sağlam tutmaya olanak verdiğini varsayabiliriz.

Saltanat Erkinin Her Yere Sızmakta Olduğu Bir Ortamda Mülk Edinme Oyunları

Gerek kadınların, gerekse erkeklerin mahkemeye mülkiyet yüzünden bu kadar sık işlerinin düşmesinin çokça nedeni, elinizdeki kitabın eğildiği dönemdeki genel güvensizlik duygusudur. Güvensizlik duygusu, evlerin, tarım arazisinin ve kent taşınmazının mülkiyeti üzerinde çatışan hak iddialarının çokluğunda kendini gösteriyor. Bu bölümün başlarında betimlediğimiz mülk gaspı, mülkiyet dünyasında bir miktar şaşkınlığın ve yasadışılığın var olduğu koşullarda meydana geldi. 1540-1541 yılı Ayntab mahkeme tutanaklarını yorumlayan için afallatıcı bir bilmece, evler ve tarımsal mülk üzerinde nasıl olup da bu kadar çok çatışan hak iddiası olduğunu anlayabilmektir, yani nasıl olup da bunca insanın mülkiyet iddialarının geçerliliği konusunda yanılmış olabileceğidir. Örtüşen mülkiyet iddiasına bir örnek, yukarıda ele aldığımız öksüz davalarının sonuncusudur; bu davada iki taraf da bağın kendilerine babalarından kaldığını öne sürerler. Davayı kazanan, mülkiyet hakkını sağlam biçimde kanıtlayan taraf oldu. Bölümün bu son dilimi, kadın, erkek ve mülkiyet ilişkisini, 1540 yılı dolaylarında Ayntab'ın geçirmekte olduğu imparatorlukla bütünleşme süreçleriyle toprak arasındaki daha büyük ölçekli ilişki içine oturtuyor. Baştaki rejimden en alttaki çiftçi köylüye dek herkes, toprakta ve toprak yönetiminde değişen durumla başa çıkabilmek için stratejiler uyarlıyordu.

Osmanlı rejiminin Ayntab'daki varlığının bir önemli yanı, sancağın topraklarının engin çoğunluğu üzerinde denetimini -gerçekte mülk sahibi olduğunu- göstermesiydi. Dar tanımlı özel mülkiyet biçimleri dışında, kuramsal anlamda

toprağın tümü üzerinde mülkiyet hakkı o yıllarda ince ayarı yapılmakta olan bazı yönetsel denetim düzenekleriyle destekleniyordu. Bunlardan biri kadı'nın mahkemesi, diğeri sancağın en küçük yerleşimlerine dek vergi ve yargı denetimini taşıyan görevliler ağıydı. Bu düzenekler toprak ve toprağın getirisi üzerinde rejimin denetimini yerleştirme yeteneğini sağlıyordu. Ancak aynı zamanda, geçerli hak iddiasında bulunabileceği mülkiyet biçimleri üzerinde yöre halkının *kendi* koruyucu denetimini pekiştirmesi için bir olanaktı.

Eğer mülkiyet konusunda süren şaşkınlıkta olayların tarihsel sırasının rolünü düşünürsek, mülkiyet anlaşmazlıklarının çoğunun ardındaki nedenler kendiliğinden ortaya çıkar. Çatışmaların kimi zaman otuz kırk yıl öncesinin hak iddia-larından kaynaklanması, nedensel bir etken olarak Ayntab'ın ele geçirilmesini akla getiriyor. Ele geçirildiği yıllarda yaşanan karmaşa, kimilerinin, geçici olacağı sanısıyla topraklarını bir başkasına emanet ederek bölgeden ayrılmalarına neden oldu; döndüklerinde bir de baktılar ki, çok uzun zamandır ortalıkta olmadıkları için emanetçilik artık mal sahipliğine dönüşmüş (2. bölümde tanıdığımız köylü Yusuf yirmi beş yıl uzakta kaldıktan sonra, ayırdına varmadan bağını yitirdi). Bir başka etken de, Memluk rejiminin son yirmi otuz yılıyla büyük Ayntab bölgesinin Osmanlılarca ele geçirildiği ilk yirmi otuz yılda, güçlü bir yönetim erkinin bulunmayışıydı. Mülkiyet kayıtlarının tutulması ve (örneğin geçici olarak kiralama gibi) değişikliklerin işlenmesine ilişkin tekdüze bir sistemin bulunmadığı bir dönemde halk, mahalle imamı ve köy muhtarı gibi çeşitli yarı yasal yetkelerin onayının ardına düştü. Şimdi, Osmanlı rejiminin canlılık kazanan mahkeme dizgesiyle karşı karşıya gelince, görünürde geçerlik kazanmış birçok mülkiyet iddiası artık kadı'nın ince eleğine takıldı. Davacıların Ayntab Mahkemesi'nde *yazılı* kanıtlarla -tapu belgeleri, mahkeme karar suretleriyle- dava kazanma sıklığı, geçmişte yeterli olan sözlü vaatlerin ve sözlü kanıtların yavaş yavaş yerini maddesel kanıtlara bırakmakta olduğunu akla getiriyor. Son olarak, artık Osmanlı rejiminin yöre mahkemesini yalnızca kayıt tutmakla değil, mülkiyet hakkı iddialarını karara bağlamakla da yetkili kıldığına ilişkin halk uyanışı, yürütecek makam bulunmadığı için gücü zayıflamış eski hak iddialarını yeniden canlandırma furyasına yol açmış görü-

nüyor. Kimi talihsizlerin hak iddiaları, hukuk yollarını daha iyi bilen fırsatçılar karşısında tutunamayacak denli eski ya da oldukça zayıftı.

Mahkemeye yaptıkları başvuru zayıf ya da geçersiz kalan davacılar hak iddialarında yargısal bakımdan bilisiz olsalar da, içtendiler. Ama, Osmanlıların bölgede yerlerini pekiştirdikleri 1530'lara doğru uzanan görece karmaşık dönemde Ayntab'da bireylerin ve kurumların mülkiyet hakları üzerine bilerek çöreklenildiğinin de kanıtları var. Şaşırtıcı ölçüde göze çarpan yasadışılığın bir örneği, kentin en büyük bütçeli kamu kurumu Mihaliye Medresesi'nin büyük bir gelir kaynağının haksız kullanımıdır. Medresenin gelirinin bir bölümü, kent içinde, Sacur ırmağı boyundaki, sahip olduğu bir değirmeden geliyordu. Sorun şuydu: İçlerinde yörenin tanınmış ileri gelenlerinden bazılarının da bulunduğu neredeyse yirmi kişi, değirmenin suyunu öteden beri sulama amacıyla kendi bağlarına bahçelerine çeviregelmişlerdi. Mihaliye'nin, geçmişte bu haksız kullanımı düzeltmek amacıyla girişimleri başarısız kalmış yöneticisi, şimdi yeni stratejiler deniyordu. Eski bir Ayntab kadısından daha önce bu kentli çiftçilere karşı bir karar çıkarmıştı; ama anlaşılan bunu uygulatamıyordu. Bu kez mahkemeye sultanın kendisinden, sorunun yeniden araştırılmasını ve düzeltilmesini isteyen bir ferman getirdi. Kentin din seçkinlerinden iki kişi (biri ünlü Hacı Baba Zaviyesi'nin şeyhi) tüm suçlu kişiler adına, bu konuda yasayı bilerek çiğnediklerine tanıklık etti: "Bizim bostanlarımızın değirmenin suyunda hakkı yoktur -bizim tarla çaplarımız yakın tarihlidir; değirmense çok eskidir; su değirmenindir."[83] Dört gün sonra, 16 Haziran'da Mihaliye'nin yöneticisi yeniden mahkeme önüne çıktı; bu kez, medresenin suyunun yasadışı olarak çevrilmesinin hesabını sormak üzere. Bu davada karar baş müftü Çivizade Efendi'nin yakınlarda verdiği bir fetvaya dayandırıldı.[84] Böylelikle yönetici, mahkemeyle imparatorluğun en tepesindeki hukuk yetkeleri arasında doğrudan bağlantı kurarak sorununu iki kez çözümlemişti. Artık, süreğenleşmiş sorunlar karşısında yeni başvuru kademeleri ağırlığını koyabilir duruma gelmişti.

Mihaliye'nin su haklarına ilişkin mahkeme onaylı kararının yürütülmesi, sultanın özel görevlisinin 1541 Mayıs ayı sonunda gelişinden kısa bir süre sonra gerçekleşti. Belki de, yönetici rejimin Ayntab Mahkemesi'nin yetkilerini büyütme planlarından haberliydi (fermanı ve fetvayı almak üzere payitahta gitmiş-

ti) ve bu belgeleri mahkemeye sunmak için bilerek beklemişti. Eğer Ayntab'ın saygın kurumlarından birinin yöneticisi, açtığı davayı sonunda kazanmak için bürokratların görüşlerinin desteğine gereksinim duyuyorsa, zayıf konumdaki bireyler nasıl olup da haklarını arayacaklardı? Bu bağlamda, sıradan bireylerin -öksüzlerin, kadınların, oğlan çocukların- haklarının son yıllarda nasıl aşındığını, onların ve vekillerinin niçin şimdi mahkemeyi mülkiyet haklarını savunmanın bir aracı olarak görebildiklerini anlamak zor değil.

Onca açıklığıyla mahkeme tutanaklarında görülen eldeki hakları kayda geçirtme ve eski talepleri diriltme telaşı, 1540 yılı dolayının değişen koşullarında Ayntablıların kullandığı en açık stratejiydi. Kullandıkları diğer daha az saydam stratejileri gözlemek için Osmanlı rejiminde toprağın nasıl sınıflandırıldığını ve vergilendirildiğini, ya da daha iyisi, Osmanlı'nın içe sızma süreçlerini saran belirsizlik ortamında yöre insanının toprağın durumunu nasıl gördüğünü anlamamız gerekir. Toprak üç ana sınıfa ayrılmıştı: özel mülk, vakıf toprağı -yani, geliri bir kamu ya da aile vakfının yaşatılması için bağışlanmış toprak- ve Osmanlı sultanının denetimindeki *miri* topraklar.

Özel mülkiyetin içine taşınabilir mallar (hayvanlar, ev eşyası, tarım ve zanaat araç gereçleri), evler, değirmenler, bağlar ve meyve bahçeleri ve kentsel taşınmazlar (örneğin ev, dükkân ve işlenmemiş arazi parçaları) giriyordu. Buna karşılık, kırsal toprakların çoğunluğu -Ayntab ve Halep'teki az sayıda toprak sahibi eşrafın tümüyle ya da paylı sahip olduğu köyler dışında- padişahın malıydı. Son olarak, Ayntab Sancağı'nda onca yaygın olan bağlar ve meyve bahçeleri üzerine özel bir çift söz etmek gerekir: Meyve ağaçlarının ve üzüm çubuklarının toprağı ekip biçen kişinin malı olduğu ve varislerine bırakılabileceği üzerinde anlaşma vardı; ama ağaçların ve çubukların dikili olduğu toprağın kimin mülkü olduğu konusunda düşünceler değişikti.[85]

Vakıf toprağı, getirisi kurucusu tarafından hayır amacıyla ayrılarak, bağışlanmış topraktı. Mihaliye Medresesi gibi vakıf kurumları gelirlerini kırsal tarım getirilerinden ve kentsel kiralık mülklerden (dükkân ve evlerden), değirmenlerden, hamamlardan ya da bu tür getiri üreten kurum ve toprak mülkiyetinin her türlü birleşiminden sağlıyorlardı. Vakıflar, vakfın amacına bağlı olarak, toplumsal

amaçlı vakıflar ve aile vakıfları olmak üzere iki türlüydü.[86] Toplumsal amaçlı vakıf kapsamına topluma yarar sağlayan her kuruluş giriyordu: Örneğin, camiler, İslam bilgilerinin öğretildiği ilköğretim ve yüksek öğretim kurumları, zaviyeler, şifahaneler, tımarhaneler, yolcular ve ticaret kervanları için hanlar, imarethaneler, su kemerleri, çeşmeler ile hacca gidecekler, yoksullar ve savaş tutsakları için yapılan hayır bağışları. Toplumsal amaçlı vakıfların kurucuları daha özenilmiş, geniş ve pahalı girişimleri üstlenen sultanlardan tutun da, örneğin mahalle camiinin kandillerine yağ sağlamak üzere vakıf kuran ya da yararlanacak kurumca kiraya verilmek üzere bir parça mülk bağışlayan alçakgönüllü gelir sahiplerine dek uzanırdı. Bunun yanında kişiler, mahalle camiinin vakfına bir evdeki mülkiyet payını bağışlayan İsa kızı Ayşe'nin yaptığı gibi, var olan bir vakıf işletmesine katkıda bulunabilirlerdi. Kısacası toplumsal amaçlı vakıf, İslam toplumlarının altyapısını oluşturan ve hükümetlerin onlarsız neredeyse iş göremeyeceği yaşamsal önemde toplumsal ve kültürel ağları ayakta tutuyordu. Kentler de kendilerinden beklenen yaşama kolaylıklarına vakıf dizgesi olmadan destek veremezlerdi. Ayntab'ın kentsel altyapısı, 1. ve 2. bölümlerde gördüğümüz gibi, kuşaklardır sürüp gelen yerel vakıf gelirlerinin ürünüydü. Kent, vakıfların desteğindeki öğrenim, kamusal hayır işleri ve ortak din yaşamını ayakta tutan kurumlar bakımından zengindi: 1557'de yapılan bir devlet sayımında, -kimileri oldukça küçük ve tümü parasal bakımdan iyi durumda olmasa da- seksen altı toplumsal amaçlı vakıf saptandı.[87]

İkinci tür vakıf, geliri önce kadın ya da erkek kurucusuna, sonra da sonsuza değin onların varislerine bağlanan aile vakıflarıydı. Bu görünüşte kendine hizmet eden vakıf biçimi, kurucusunun ailesi son bulursa, o zaman vakfın gelirinin bir hayır işine bağlanması koşuluyla yasallaşıyordu. 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ında aile vakıfları genel olarak Mekke, Medine ve Kudüs'ü son yararlanıcı olarak belirlerken, 845H/ İS 1441-1442 tarihli bir vakıf "Halep kentinde, kaleye bitişik camiyi" belirlemişti.[88] Aile vakıflarının kanıtları gerek Ayntab Sancağı'nın tapu sayımlarından, gerekse o sıradaki (bazıları kadın olan) yararlanıcıların vakıf geliri üzerindeki hak iddialarını onaylatmak üzere mahkemede açtıkları çeşitli davalardan çıkıyor.

Her iki vakıf türü de sahibinin ölümünden sonra mülkü parçalanmaktan korumakta işe yarıyordu. Vakıflar, mülk ve geliri miras yasalarının elvermediği

biçimde tahsis etmek amacıyla kadınlar ve erkeklerce yaratıcı biçimde kullanılabiliyordu. Gerek toplumsal amaçlı, gerekse aile vakıflarının bir önemli niteliği, vakfın yalnızca mülkten yaratılabilir olmasıydı. Özel mülkün vakfa dönüştürülmesi, işlemekte olan ve Ayntab tapu sayımlarında bolca görülen bir süreçti. Örneğin, Boyacı oğlu Seyyid Ahmed ile yeğeni arasında anlaşmazlık konusu olan köy, 1543 sayımında özel mülk olarak kaydedilmişken, bir sonraki geniş kapsamlı 1574 sayımından önceki bir tarihte aile vakfına dönüştürülmüştü.[89]

Devlet toprağına kadın ya da erkek bireysel olarak sahip olunamadığından, *miri* mülk, elinizdeki kitabın ilgi alanıyla -vakıf ya da özel mülke bakarak- daha az ilişkili gibi görülebilir. Ancak kırsal yaşamı biçimlendiren büyük ölçüde toprağın durumuydu; çünkü köylüler -işledikleri toprak devletin yönetiminde olmasına karşın- bütün güçlerini kendi kazançlarını en üst düzeye çıkarmaya ayırıyorlardı. Ortaçağda İslam devletleri, özellikle Türklerin yönettiği devletler, durmadan artan oranlarda kırsal toprağı topraklarına kattılar; bu toprakları daha sonra dirlik olarak askerlere ve çeşitli askeri yöneticilere bağışladılar. Bu görevliler, hizmete karşılık toprağın vergi gelirlerine hak kazanıyorlardı; ama toprağın sahibi olmuyorlardı. Bu sistemin çok benzeri bir sistem, son dönem Bizans İmparatorluğu'nda da işlemekteydi, dolayısıyla Osmanlı yönetimi sonuçta bu uygulamaları iki yandan da miras aldı.[90] Toprağı ekip biçen köylülere gelince, onlar toprağın kendisine değil kullanma hakkına sahiptiler, yani yalnızca kullanma hakkının sahibiydiler. Bu haklar, hak sahibi köylünün ölümünde oğullarına geçiyordu ve ayrıca geçici olarak başkalarına da tahsis edilebilirdi.

İslam hukukunun kantarına sıkı sıkıya vurulursa, bu uygulamaların hukuka uygunluğu tartışma götürürdü. Ortaçağın Müslüman hukuk bilginleri, klasik hukuk formüllerini çiğneyen toprak kiralama ve vergilendirme biçimleriyle karşı karşıya kaldılar. Kırsal reayanın (vergi ödeyenlerin) toprağın gerçek sahibi olduğu ilkesi de çiğnenen ilkeler arasındaydı. Buna karşılık, hukuk bilginleri genellikle, toprağın kira ve vergilendirilme biçimlerini hukuk ilkesine uyduracak biçimde yeniden adlandırarak ve sınıflandırarak -başka türlü söylemek gerekirse, klasik ilkeyi yeni koşullara uygun biçimde yorumlayarak- yöneten rejimlerin uygulamalarına kılıf oluşturacak yorumlar geliştirdiler.[91] Memluk ve Osmanlı

dönemlerinde, hukuk bilginleri, yakın yüzyıllarda ileri sürülmüş olan düşünceleri dizgeleştirerek[92] başlangıçtaki ilkelere aykırı uygulamalara daha tutarlı bir İslami gerekçe yarattılar. Osmanlılarınki gibi yayılmacı rejimlerin taleplerine bahane bulmanın bir yolu, devlet (hanedan) topraklarını (*beyt-ül mal*) "Müslümanların hazinesi", sultanı da bu hazinenin kahyası olarak adlandırmaktı.[93] Dizgeleştirme süreci Süleyman'ın saltanatı sırasında, özellikle 1537 yılından Süleyman'ın öldüğü 1566 yılına değin sultana hizmet eden Ebu Suud'un çeşitli fetvaları ve hukuk incelemelerinde yoğunlaştı.

Bu -mülk, vakıf, miri- biçimdeki toprak işletmeleri kadınları hangi yönden ilgilendiriyordu? Belli ki, kadınlar miras, mihir, satın alma ya da ticaret yoluyla özel mülk sahibi olabiliyorlardı. Vakıf kurabiliyor, yöneticiliğini üstlenebiliyorlardı ve aile vakıflarının yararlanıcıları arasında yer alabiliyorlardı. İslam hukuku mülk ve vakıf yönetimini düzenlediği için, kadılar kuramsal bakımdan bu iki mülkiyet türüne ilişkin kadın haklarını korumakla yükümlüydüler. Müslüman hanedanları, imparatorlukların başkentlerinde ve hac amacıyla gidilen kutsal kentlerde görkemli vakıflar kurmuş soylu kadınlarla doludur.[94] Kadınlar ayrıca, yoksulların, hacıların ve kimi zaman özellikle düşkün kadınların gereksinimlerini karşılayan hayır vakıflarında da etkindiler.[95] Bu durum İstanbul'un soylu kadınlarından Ayntab ve ötesinin sıradan kadınlarına dek imparatorluğun her yerinde geçerliydi. 1546 tarihli bir İstanbul vakıf tahririnde, bu irili ufaklı vakıfların üçte birinden çoğunu yaratan, erkeklere göre güçlerinin ve gelir kaynaklarının oransal olarak daha çoğunu aile vakıflarına ayırmış kadınlardı.[96] 1540-1541 yılının Ayntab mahkeme tutanaklarında bir miktar vakıf sıradan insanlarca kurulmuştu: Emine kadın aile vakfına bir imalathane bağışladı; Ayşe'yle üç paydaş, ortak oldukları evdeki paylarını mahalle camiine vakfettiler; Mehmet, Ayntab kadısının konutunun büyütülmesi için bir arazi parçası bağışladı; köyün erkeklerinden Köse Bayram, köy camiine bir ev bağışladı.[97] Bu olayların geneli örneklediği söylenemese de, aralarında aile vakfı kuran tek kişinin Emine kadın olması ilginç.

Kadınların devlet toprağıyla ilişkisi, gerek mülk, gerekse vakıf toprağıyla ilişkisinden karışıktı. Bir köylünün elindeki kırsal tarım toprağını kullanım hakkı genelde yalnızca oğullarına miras kalabilirdi. Padişah kanunnamesinin buyurduğu

bu uygulama, ana babanın mirasından kadının pay alması konusunda Kuran'ın gösterdiği ısrara aldırmıyordu. Oysa yasak kesin değildi; kimi zaman ve yerde dullar kocalarının ekip biçme haklarını alıkoyabiliyorlardı.[98] Ebu Suud fetvalarında, oğlu olmayan bir babanın haklarının kızına geçmesine iki koşulla izin veriyordu: Kızın, toprağa her yeni yerleşenden alınan (ama oğuldan alınmayan) *tapu resmi*'ni ödemesi ve toprağı ekip biçebilmesi, yani kocası ya da oğlunun bulunması koşuluyla.[99] 16. yüzyıl süresince Osmanlı yetkililerinin, kadının kırsal araziyi kullanım hakkı elde etmesine izin vermeye gittikçe daha çok gönüllü olduğuna ilişkin sınırlı kanıt var. İzin verilmesinin gerekçelerinden biri, kullanım hakkı ailenin dışında birilerine kalırsa, ölen babanın toprağa harcadığı para ve emeğin boşa gitmiş olacağıydı.[100] Ancak, Ayntab'daki yaygın düzenleme, en azından bu araştırmanın kapsadığı sürede, köylünün ekip biçtiği toprağın erkekten erkeğe kalması biçimindeydi. 1536 yılından 1574 yılına dek yapılan tapu sayımlarında, mülk ya da vakıf dışında kırsal arazide kadın denetiminin varlığını gösteren kanıt yok.

Öyleyse, devletin ölenin ardından kırsal toprakta mülkiyetin kime geçeceğini belirleyen siyasetinde ağır basan tavrı, kendi kadın akrabalarının haklarına yan çizmeye kalkışmak yüzünden Ayntab Mahkemesi'ne çağırılan adamlarınkine yakındı. 1540 yılında, Ayntab'da devlet, deyim yerindeyse, bir yanıyla kadınların devlete ait toprakta mirastan yoksun bırakılmasına göz yumarken, bir yanıyla da özel mülkte mirastan yoksun bırakılmasının suç sayılmasını destekliyordu. Bu görünüşteki çelişir durum, 8. bölümde betimlenecek iki ayrı hukuk dizgesinin varlığının göstergesiydi -biri devlet, diğeri kullar için geçerli iki dizge: Özel mülk ve vakıf geleneksel şeriat ilkelerince yönetilirken, toprağı kullanım hakkı, şeriatın az çok onayını almış devlet uygulamalarıyla düzenleniyordu. Yine de, (yanıtlanamasa bile) şu sorunun sorulması gerek: Kadınlara topraktan miras kalması karşısında devletin ataerkil tavırlara destek vermesi, Ayntab'da kadınlar ve mülkiyete ilişkin genel düşünceyi ne ölçüde etkiledi acaba? Bir başka deyişle, devlet mülkiyette erkek denetimini güçlendirecek önlemlerin alınmasının uygun olacağı yolunda bir ileti mi göndermişti?[101]

Yöre halkının stratejileri bazı bakımlardan topraktaki mülkiyet yapılarıyla ve hükümet yetkililerinin sürmekte olan dizgeleştirme ve bir düzene sokma çabala-

rıyla uyum içindeydi.[102] 1540 Ekim ayında ya da daha tam söylemek gerekirse, Ekim'in 19'uyla 23'ü arasında, çok sayıda kişi kırsal toprağı mülk, aile vakfı ya da toplumsal amaçlı vakıf olarak kaydettirmek üzere mahkemeye başvurdu. Örneğin, Araboğlu Yahya'nın İkizce köyünün dörtte üçü ile iki mezra üzerindeki mülkiyet iddiası iki tanıkça doğrulandı; 1543 tarihli tapu sayımında, İkizce köyü başlığı altında, Araboğlu ailesinin hak iddiasının eskiye dayandığı belirtiliyordu.[103] Köyün geri kalan dörtte biri, mahkeme tutanağında "Halep'in ileri gelenlerinden" olduğu belirtilen Abdülkerim oğlu Fethullah'ındı ve o sırada Fethullah'ın yararlanmakta olduğu bir aile vakfının bir bölümünü oluşturuyordu. Vakıf, İkizce'den bir başka mezra ile dört Ayıntab köyündeki payları denetim altında bulunduruyordu. [104] Çok sayıda başka kişi benzer toprak işletmelerini nasıl adına geçirtmişse, Dülük Baba Zaviyesi gibi vakıf kurumları da geçirtti: Zaviye bir köyle sekiz mezranın tümü ya da bölümlerinin mülkiyetini adına kaydettirdi. Davaların 19 Ekim ile 23 Ekim arasında yığılması neyi gösteriyor? Devletin toprak yönetimine el atacağı beklentisindeki yerel toprak sahibi eşrafın ve vakıf yöneticilerinin mülkiyetlerini doğrulatmak amacıyla giriştikleri toplu bir eylemi mi akla getiriyor?[105] Yoksa, devlete ait olmayan kırsal mülkün yeniden kaydettirilmesi yolunda kadı'nın duyurusuna karşılık mı meydana gelmişti? İş yükü yoğun geçen bu dört gün boyunca tutanağa geçirilen hak iddialarının pek çoğu, beylerbeyinin adamlarınca ya da vakıf topraklarını denetlemekle görevli kişilerce kayda geçirilmiş özel kırsal mülkün geçmişteki doğrulanma işlemlerine göndermede bulunuyor. Özel mülklerin bu üst üste yinelenen sayım işlemleri, devlet topraklarının tapu sayımlarını tümlemek üzere belki de devletin başlattığı bir süreçti.[106] 1540 Ekim ayında görülen bu davalarda uyarı tepki ilişkisini ayırt edebilmekte zorlanmamızın bir nedeni, hem Osmanlı rejiminin, hem de yöre insanının mülkünü resmen kaydettirmekte çıkarının bulunmasıydı.

Mülkiyet iddialarını açıklığa kavuşturup tutanağa geçirtmeye yönelik genel bakışının bir yönünü oluşturan aile vakıflarına mahkemenin gösterdiği ilgi, hak iddialarını ortaya koymaya elverişli bir iklim sağlaması bakımından, kadınların çıkarına olabilirdi. Kadınların Ayntab'da vakıfları denetim yetenekleri, özel mülkü denetim yeteneklerinden farklı değildi: Sınırlıydı, erkeklerce tartışmaya açılıyordu; ama 1540-1541 yılının mahkemesinde savunuluyordu. Ekim ayında tutana-

ğa geçirilen vakıflardan yalnızca biri, -görece küçük bir vakıf- üç kadının elinde bulunuyordu: Üç kız kardeş, Emine, Saliha ve Salime adlı haciyeler (kadın hacılar), babaları Beyar oğlu Ahmed'in vakfettiği bir mezradaki üçte bir payı elde tutuyorlardı.[107] Bunların dışındaki kadın yararlanıcılar, en çok başa geçme hakkını -yani, vakıf kurucusunun soyundan göreve hak kazanan en yaşlı sülale üyesi olarak yerlerini- savunma sorunları yüzünden mahkemeye çıktılar. Halil kızı Şahpaşa Ruhalı atalarının aile vakfı olarak kurduğu yağhane üzerindeki hakkının saptanması amacıyla alma sıkıntısına katlandığı fetvayı beylerbeyi Ali Paşa'ya götürdü; Ali Paşa, Ayntab sancakbeyi ile kadısını fetvanın yerine getirilmesiyle görevlendirdi.[108] Açıkçası, eğer Şahpaşa yol boyunca dirençle karşılaşmamış olsa, hakkını aramada kendinden yana dinsel ve yönetsel onaylar çıkarmak gibi böyle dolaylı yollara sapmış olmayacaktı. Hızır kızı Cennet, birkaç kuşaktır aile vakfı olan meyve bahçesi üzerindeki hakkını savunmak üzere mahkemeye çıktığında, vakıf kurucusunun soyundan birçok kişi arasında kavgaya varan bir çekişme olduğu açıktı. En azından, Cennet'in "içimizde en yaşlı" olduğunda, ve dolayısıyla, şimdilik meyve bahçesinin başına geçmesinde, anlaşabildiler.[109]

Toprak sınıflarının çeşitli biçimlerini gözden geçirdikten sonra, şimdi Osmanlı yönetiminin Ayntab'a yönelik daha özgül uygulama ve taleplerine ve bunların yöre halkının mülkiyet haklarını pekiştirme stratejileri üzerindeki etkilerine dönebiliriz. Burada yöre toplumunu iki düzeyde ele almalıyız: seçkinler (bunların bazıları devletin iltizama verdiği mukataalardan yararlandılar, aynı zamanda bazı devlet siyasetlerinden zarar da gördüler) ve daha sınırlı parametreler içinde manevra yapan sıradan bireyler.

Seçkinler arasından, tümüyle ya da bir bölümüyle köylere sahip olanlar, özel mülkiyet altındaki kırsal alanda geçerli özel bir mali yönetim dizgesi uygulamasıyla başa çıkmak zorundaydılar. *Malikâne-divani* adıyla bilinen (kabaca "özelbeylik" anlamında) bu dizge imparatorluğun, orta ve güneydoğu Anadolu ve büyük Suriye'yi de içine alan İslam bölgelerinde uzun zamandan beri uygulanagelmişti.[110] Malikâne-divani dizgesine göre, baştaki yönetim, mülk ya da vakıf olan köylerden bazı vergi gelirlerini talep ederken, bazılarını da mülk sahibine ya da vakıf yararlanıcısına bıraktı.[111] Bu dizgenin Osmanlılarca uygulanışı, özel mülk

olan ya da özel ellerce yönetilen kırsal yerleşimlere devletin görevlileriyle burnunu sokmak için bir bahanesi olarak nitelendirilmiştir.[112] Bu dizge aynı zamanda, devletin köylü üreticiye zarar vermeden (yörenin toprak sahibi eşrafına karşın) kendisi için daha çok gelir kaynağı yaratmasının bir yoluydu.[113] Margaret Venzke'nin Halep üzerine araştırması, malikâne-divani dizgesinin 16. yüzyılın akışı içinde tarımsal üretkenliği aşındırdığını düşündürüyor: Örneğin, Halep'teki bir derviş kuruluşu tarımdan sağladığı gelirin 1537 ile 1570 arasında yüzde 38 düştüğüne tanık oldu.[114] Malikâne-divani dizgesinin uygulandığı mülk ve vakıf köylerin gelirinde aynı düşüş, 1543 ve 1574 yıllarında yapılan tapu sayımları arasındaki dönemde Ayntab'da da gözlenebiliyor. Örneğin, Boyacı ailesinin Arıl köyünün vergi gelirlerindeki payı, 1543 ile 1574 arasında yüzde 29 düşerken devletin geliri yüzde 39 arttı. Ayntab'ın en büyük köyü Hiyam'daki, Halepli iki aile vakfının sahibi olduğu vakıf payı aynı dönemde yüzde 64 düşerken, devletin payı yüzde 20 azaldı. Malikâne-divani köy üretimindeki bu düşüş, Ayntab'da genel bir olgu olmakla birlikte, her yerde görülmüyordu: Yahya'yla Fethullah'ın ortaklaşa elinde tuttuğu, yukarıda anılan, İkizce köyü mülk ve vakıf payını yüzde 112'nin üstünde artırırken, devletin payı yüzde 35 arttı.[115]

Her ne kadar elinizdeki kitap Ayntab'ın 1540-1541 yılının siyasal iktisadını derinlemesine araştırmayı amaçlamıyorsa da, malikâne-divani dizgesinin işleyişi, Osmanlı Devleti'nin yöre halkıyla daha büyük ölçekli ilişkisi konusunda bazı soruları akla getiriyor. Varsayalım ki, Ayntab açısından bu dizgenin, -Osmanlı rejiminin kırsal yönetim içinde ayağına yer etmesine ve gelir kaynağını kendisine akıtmasına yarayan- bir tuzak olduğu doğrudur; o zaman bunun, yöneten rejimlerin işine gelen bir geleneksel bölge uygulamasını canlandırmak yoluyla, yayılmacı bir gücün yörenin özerkliğine yönelik bir saldırısı mı olduğu sorusunu sorabiliriz. Acaba Osmanlı rejimi ayrıcalıklı konumdaki yöre seçkinlerinin önemli bir dayanağını, -bu arada Halep'teki işleyişiyle Venzke'nin gözünde saygıdeğer İslam kurumu olan vakıfa pek aldırış etmeksizin- aşındırma peşinde miydi?[116] Özel mülk topraklarının düşen getirilerinden, Venzke'nin vardığı sonucun Ayntab için de geçerli olduğu anlaşılıyor. Öte yandan, kabul etmek gerekir ki, yöreden sağlanan devlet gelirleri sancak halkına,

en azından Ayntab'da yarar sağlıyordu. Devletin haksız yere kendisine mal ettiği getirilerin çoğu, özellikle bölge savunması amacıyla, yörede yeniden çevrime giriyordu; Ayntab'ın kırsal kesim gelirinden aldığı payın çoğu bölgedeki çeşitli hisar garnizonlarına aktarılıyordu. Gündelik yaşamı daha doğrudan etkilemek üzere, yörel devlet gelirinin bir bölümü önemli yerel vakıfları desteklemeye ayrılmıştı: Örneğin, aslen ünlü Demircioğlu ailesinin kurduğu, yolculara yemek, yatacak yer sağlayan ve yörenin yoksullarına haftada iki kez bedelsiz yemek veren derviş zaviyesi ya da 1548'de kurulacak olan Medrese-i Cedide bunlardandı.[117] Bu tür yerel kurumların etkisi elde ettikleri devlet desteğinin düzeyinden anlaşılıyordu: Osmanlı rejimi, gerek Demirci Zaviyesi, gerekse Cedide Medresesi'nin gelirlerini, yörenin kırsal gelir kaynaklarından sağladığı saltanat gelirleriyle artırıyordu. Bu tür önemli, toplumsal amaçlı vakıfların desteklenmesi Müslüman hükümdarların, belirli hanedan yönetimlerini aşan, eski bir geleneğiydi: Örneğin, Demirci Zaviyesi'ne Memluk sultanı Kansu Gavri toprak vakfetmişti.[118]

Osmanlı rejiminin vakıfların yöresel yönetimine müdahale etmesi, yöre toplumuna başka yararlar sağladı. 16. yüzyılın değişken ilk yirmi otuz yılında, bölgenin her yerinde vakıflara yapılmış bağışlar yaygın biçimde kötüye kullanılmış görünüyor. Mihaliye Medresesi'nin gelir kaynaklarını yöre eşrafının çöreklenmesinden korurken karşı karşıya kaldığı sorunlar tek değildi. Vakıf kurumlarının, özellikle de büyük olanların, uğradığı genel bir yolsuzluk örneği, o vakıfları yöneten ve vakıf bünyesinde saygınlığı olan makamları dolduran seçkinlerin vakfın gelirlerine el koymasıydı. Hanedanın Diyarbakır beylerbeyine 1540 yılında gönderdiği fermanda, vakfın gelirleri azaldığı zaman vakıf görevlilerinin binaların bakımını ve dolayısıyla kurumun uzun erimde varlığını sürdürebilmesini bir yana bırakıp kendi maaşlarını ödeme eğiliminde olduğu önemle belirtiliyordu.[119] Osmanlı yayılması zamanında, Şam ulemasının bazı önde gelenleri arasında yolsuzluğun varlığı açıktı: Vakanüvis İbn Tulun'un bildirdiğine göre, 1505 yılından Şam'ın ele geçirildiği yıla dek görev yapan Hanefi baş kadı, görevde bulunduğu sırada gerçekten vakfa bağışlanmış, birçok varlığı sattı; bir başka kadı, çıkan malzemeyi dökümtü niyetine satabilmek amacıyla camilerin ve mezarlıkların boşaltıl-

masına izin verdi.[120] Ayntab'ın vakıf yöneticileri de aynı ölçüde hırsız mıydılar? Belki de Mihaliye'nin o sıradaki yöneticisinin üzerine gittiği sorunlar, bir yanıyla daha önceki yöneticilerin ihmalinin -ya da daha beter işlerinin- sonucuydu.

Böylece, devletin savunma ve hayır işleri harcamalarına katkısı kadarıyla, malikâne-divani dizgesinin genel toplum gönenci için iyi olduğu ileri sürülebilir. Ama ya yöre âyanı üzerindeki etkileri? Devletçe yöre halkına sağlanan yararlar bütünüyle bu âyanın sırtından mı sağlandı? Ayntab'ın üç önde gelen âyan ailesini, -Boyacı, Demirci ve Sikkak- örnek olarak alırsak, 1543 ile 1574 arasında her birinin kırsal mülklerinden net gelir yitimine uğradığını görüyoruz.[121] Öte yandan, bu ailelerin Osmanlı rejimi altında yoksullaştığı söylenemez. Mahkeme tutanakları göstermektedir ki, tarımsal gelirdeki aşınmayı karşılamanın bir yolu çeşitlemeye giderek başka gelir kaynaklarına, özellikle iltizama yönelmekti. Her üç aile de, 1540-1541 yılında Osmanlı rejiminden mukataa (vergi kaynağı) alma etkinliği içindeydiler. Belki bu girişimcilik biçimi, bu eşrafın çeşitlendirilmiş iktisadi temelinde hep bir öge olarak var olmuştu (daha önceki yıllardan mahkeme tutanaklarının bulunmayışı bu konuda konuşmayı zorlaştırıyor). Yine de, bu âyanın elindeki kimi malikâne-divani köyler ve mezraların gelirlerinde 16. yüzyıl ortalarında meydana gelen eksilmenin, bir yanıyla yöresel iktisadın büyüyen kesimlerine yatırımın sonucu olduğunu ileri sürmek akla yakın görünüyor. 1536 ile 1543 arasında, Ayntab kentinde devletin vergi gelirlerinin yüzde 73 artması, kentsel vergileri toplama yükleniciliğini (iltizam) kârlılık olasılığı yüksek bir iş durumuna getiriyordu.[122] Ayntab Nahiyesi'nde miri topraklardan sağlanan kırsal gelirlerde yüzde 78 artış, kırsal alanda mültezimliği, özellikle kırsal alan para yönetiminde zaten deneyimli olan ayana özellikle çekici gelen bir başka yatırım olanağı durumuna getiriyordu.[123] Sonuçta, Osmanlı rejiminin, öncülleri gibi bir eliyle verdiğini diğer eliyle aldığı söylenebilir.

İltizama yatırımla genişleyen olanak ufku, kadınlar için de bir pencere açtı. Her ne kadar Ayntab'da kadın mültezim bulunmuyorduysa da, bu yatırım olanakları uğruna yarışta birkaç kadın, büyük para yatıran katılımcılar arasında öne çıkıyordu. Varlıklı olduğu belli olan iki kadın, İbrahim kızı Tatar ile İlyas kızı Haleb mahkeme tutanaklarında, sancağın en büyük vergi kaynağı olan çarşı

pazar denetçiliği (*ihtisap*) işini ortaklaşa almış kişilerin parasal destekçileri olarak görünüyor. 14 Temmuz 1541 günü, bu ihtisap görevlilerinin büyük miktardaki borçlarına *kefil* oldukları mahkemece onaylanıyor.[124] Bu belediye görevlileriyle kadınların ilişkisinin ne olduğu ya da ne kazanç bekledikleri açık değil. Hiç değilse, kefil olan kişinin üstlendiği borcun kendisine geri ödeneceği beklenmiştir; ayrıca, yanında bir miktar ek ödeme de bulunmuş olmalı.

Bir vergi kaynağının vergi gelirini toplama işi (iltizam) için girişilen yöresel rekabette kadınlar açıkça değerli ortaklardı. Oynadıkları önemli parasal rolün açık seçik bir örneği, Ayntab devlet topraklarının mutemedi (*hassemini*) ve dolayısıyla devletin yörede verdiği en etkili ve saygın makamın sahibi Hamza oğlu Çelebi'dir. Vergi toplama işine girmiş birçokları gibi, Mustafa Çelebi de devlete kendi çapında önemli bir miktar borçlanmıştı. Yaşamsal önemdeki bir anda karısı Karagöz Ağa kızı Aynişah'tan destek görmese, önemli makamını yitirmiş olabilirdi. Aynişah'ın sahibi olduğu büyük miras, kocasını zor durumdan kurtardı: 1540 Ekim ayında Mustafa Çelebi, karısının bir değirmen, bir meyve bahçesi on iki dükkânlık bir gruptan altısının toplam 20.000 akçeye satışını tutanağa geçirtti.[125] Mahkeme tutanağı, vekili aracılığıyla temsil edilen Aynişah'ın mal varlığının bu bölümünün paraya çevrilmesini onayladığını belirtiyor. Aynişah'ın kazancı ne oldu? Sancak toplumu içinde hanesinin saygınlığının sürmesi, kuşkusuz gerek Aynişah, gerekse kocası açısından önemliydi.

Tatar, Hüsni ve Aynişah örnekleri, Ayntab'da meydana gelen değişmelerin kadınlara paralarını yatıracakları yerler açtığını anıştırıyor. Gerçekten de, işlerin pürüzsüz yürümesi kadınların parasal desteğine bağlı olmuş olabilir. Bu üç kadın gibi daha başkalarının olup olmadığını bilmek zor; çünkü mahkeme tutanakları seçkin kadınlar konusunda genellikle sessiz kalıyor. Örneğin, biri eski bir kale muhafızı, diğeri tanınmış bir kumaş taciri olan girişimci Hüseyin ve Ahmet Çelebi kardeşlerin kadın akrabalarına ilişkin sorular sorabiliriz. Kale muhafızı Hüseyin öldüğü zaman annesine, karısına, kız kardeşine ve erkek kardeşine miras bıraktı; kale muhafızının geride bıraktığı mal varlığından biri de Yuneh köyündeki bir değirmendi; kadınların değirmendeki paylarını, Ahmed Çelebi toplam 300 altın florine (ya da 24.000 akçeye) satın aldı. Bu toplam, belki zaten sahip oldukları diğer mal

varlığı ve mülkün kazancıyla birlikte, kadınları büyük varlık sahibi kişiler yaptı. Bu servetle ne yaptıklarını mahkeme tutanağı bize söylemiyor; ama, İbrahim kızı Rahime kadının yaptığı gibi, Ayntab'ın en güçlü ticaret girişimlerinden biri olan kumaş ticaretine yatırdıklarını düşünebiliriz. Rahime, 1541 Haziran ayında kumaş tüccarı Hoca Yusuf'tan alacağı 5320 akçeyi ödetmek amacıyla mahkemeye çıktı. Hoca Yusuf'un çeşitli kişilere borçları (en azından mahkeme yoluyla talep edilenler) 654 altın florini buluyordu.[126] Bu "borçlar" büyük olasılıkla bir ortak girişime yapılan yatırımlardı -*mudaraba** adıyla bilinen-, Avrupa'daki *commenda* benzeri, sözleşmeye bağlı ortaklık İslam hukukunca gelişkinleştirilip tüm Ortadoğu'ya yayıldı.[127] Bu tür bir ortaklıkta kâr, tüccarla (burada Hoca Yusuf) sermaye koyanlar arasında paylaşılıyordu. Hoca Yusuf'un birden çok sayıdaki ortağı, aralarında başkalarının yanı sıra komşu Bire Sancağı'ndan bir köylüyle, mahkeme tutanağında kimliği "sipahilerin medar-ı iftiharı" olarak saptanan tanınmış bir tımarlı sipahi Kasım Bey'inde bulunduğu bir yatırım örgüsü içinde Rahime kadına yer verdiler.

Kırsal toprak sahipliğinin gittikçe azalan kârlılığına ve rejimin mültezimler üzerinde daha sıkılaşan denetimine karşın, yukarıda anılan kişilerin tümü, yaygınlaşan iktisat etkinliğinden, Ayntab bölgesinde ticaretin büyümesinden, iltizam uygulamasını daha kârlı duruma getiren vergi gelirlerindeki artıştan şu ya da bu biçimde yararlandı. Ama, ya sıradan kişiler, ödedikleri vergilerle yükselen vergi gelirlerinin önemli bir bölümünü karşılayan çiftçiler, zanaatkârlar, dükkân sahipleri, gündelikçi işçiler ve çoban göçebeler? Daha alçakgönüllü olanaklara sahip bireyler, mülklerini en iyi biçimde koruma ve olanaklarını en iyi biçimde yatırıma yöneltmede daha alçakgönüllü seçeneklere sahipti.

Bu bölümün ilk kesimlerinde, evlerin, ev eşyalarının Ayntablı erkekler ve kadınlar için ne denli önemli olduğunu gördük. Ayrıca, sancağın her yanında oldukça yaygın görülen bağlar ve meyve bahçeleri de sıradan Ayntablı için yaşamsal önem taşıyordu. Miras paylarının ya da satışlarının kayda geçirilmesinde ve açılan davalarda bağ bahçenin bu kadar sık görülmesi, bu mülk çeşitlerinin birçok kişinin stratejilerindeki öneminin kanıtıdır. 1540 yılı dolaylarında, çok miktarda yeni kırsal alan toprağı, özellikle küçük parçalar olarak ekip biçmeye açılıyordu. Devlet-

*Bir yandan sermaye, bir yandan emek konularak oluşan ortaklık. (ç.n.)

çe yapılan toprak kullanım hakkı ihsanlarında toprağın kullanım amacı belirlenmiyordu; ama eğer belirlenirse, en çok bağ yapılması isteniyordu; ikinci sırada ise değirmen yeri geliyordu. Ününü bereketli yeşil alanlarından alan Ayntab'ın çevresinin büyük bölümünü, meyve bahçeleri, bağlar, bostanlar sardığına bakılırsa, kentli halk "varlığını büyütmek" olanağından yoksun kalmadı. En seçme kent alanları büyük olasılıkla, kentin kuzey yarısını çevreleyen Sacur ırmağı boyundaydı (yöre eşrafının Mihaliye değirmeninin suyunu yasaya aykırı olarak kendi bahçelerine çevirdikleri yerler buralarıydı). Gerçekten bu alan, kentin kuzeye doğru yayıldığı 20. yüzyılın son otuz yılına gelene dek ekip biçme amacıyla boş bırakılıyordu.[128]

Erkek ve kadınların bağ bahçe edinmeleri miras, satın alma, mihir ve armağan yoluyla oluyordu. Belki bağ bahçe yerine "üzüm çubukları" ve "meyve ağaçları" demeliyiz; çünkü, bu özel mülkiyet çeşidinin, kişinin ona parça parça sahip olabilmesi gibi yararlı bir yanı vardı: İl Hatun'un mihirinin bir bölümünü oluşturan tek ceviz ağacı gibi ya da bir köylünün bir mezraya beş üzüm çubuğuyla ortak olması gibi. Bağlar ve meyve bahçelerinin peşinde koşan çoktu; çünkü ekip diken kişinin malı olan bir tarımsal emek nesnesiydi. Vergiden bağışık değildi; ama özel mülk sayılıyordu. O dönemin bağlı kalınan, yaygın bir düşüncesine göre, eğer meyve ağaçları ya da üzüm çubukları diplerinde başka hiçbir şey yetişmeyecek denli sık dikilirse, üzerinde yetiştikleri toprak da kişinin özel mülkü olurdu; bir başka deyişle, üzüm çubuğu ve meyve ağacı yetiştirmekle, miri toprak mülke dönüştürülebilirdi. Ancak, Osmanlı rejiminin resmi görüşü, gerçekten üzüm çubuklarının ve meyve ağaçlarının özel mülk olduğuydu; ama kök saldıkları toprak devletin toprağıydı.[129] Bu yaygın inancın sürmesini şaşırtıcı saymamak gerek; çünkü Osmanlı toprak kullanım yasaları bu yıllarda özellikle yoğun bir dizgeleştirme sürecinden geçmesi dolayısıyla değişim halindeydi, ta ki, Macaristan'ın imparatorluğa katıldığı 1541 yılında çıkarılan yasadaki olgun biçimini alıncaya dek. Üstelik, 16. yüzyılın Hanefi hukukçuları, üzerinde ağaç yetişen toprağın durumu konusunda kendi aralarında anlaşmazlık içindeydiler. Aralarında Ebu Suud'un da olduğu bazıları, meyve ağacı ya da üzüm çubuğu dikmekle, diken kişinin topraktan yararlanma hakkının (miras bırakma hakkıyla birlikte) doğduğunu kabul ettiler; yine de toprak özel mülke dönüşmüyordu.[130]

Bütün bunlar Ayntab'da geçerli uygulamanın ne olduğunu bilmeyi zorlaştırıyor. Mahkeme kâtiplerinin, bağ ya da meyve bahçesi satışını tutanağa geçirirken kullandıkları dil, hangi niyetle olursa olsun, toprakla ürünün bir birim oluşturduğunu akla getiriyor: "750 çubuklu bir bağ", "dört yanı... çevrili bir meyve bahçesi". Üstelik, Tahir oğlu Hoca adında birinin davası, toprağın ölen kişinin mülkünün parçası sayıldığını düşündürüyor: Mahkemede kayda geçirildiğine göre Hoca'nın mülkü bir at, bir eşek, altı keçi, 400 akçe değerinde iki *çift,* 300 akçe değerinde yarım *çift* ile 300 akçe değerinde iki bağdan oluşuyordu.[131] 1540-1541 yılı tutanaklarının başından sonuna, çoğu Ayntablı arasında -bir toprak parçasına emek harcamanın toprağa sahip çıkma hakkını doğurduğu yolunda- güçlü bir anlayışın var olduğunun kanıtları görülüyorsa da, bu tür hak iddiaları, gerçek sahiplerinin yargıya başvuruları karşısında geçerlik kazanmadı. Seyyid Ali'nin toprağında bağ yetiştirmekte olduğu anlaşılan Bayram Kadı adında birinin durumu böyleydi. Seyyid Ali toprağı sattığında, yeni sahibi Bayram Kadı'dan kurtulmak için mahkemeye başvurunca, "bağın fiilen kendi denetiminde" olduğunu iddia etmesine karşın Bayram Kadı davayı yitirdi.[132] Ayntab'daki hukuk uzmanları tam tamına ne düşünürse düşünsün, bağlar ve meyve bahçeleri Ayntablıların "mal varlığı planlamasında" vazgeçilmezdi.

Yaygın bağcılık ve bahçecilik sancağın genel tarımsal verimlilik üzerinde etkili olmuş olmalı. 1543 ve 1574 tarihli tapu sayımları, keskin biçimde gerileyen bir tarımsal üretimin yanı sıra, kırsal iş alanlarına almaşık olmak üzere el zanaatları üretimi ile yiyecek işlemede artış olduğu görünümünü ortaya koyuyor.[133] Bu değişim, bir yanıyla "Osmanlı barışı"nın ve Ayntab'ın daha büyük bölgesel ticaret ağlarıyla bütünleşmesinin sonucuydu. Burada özellikle ilgi çeken durum, gerileyen tarımsal üretim görüntüsü içinde, baş tahıl ürünleri buğdayla arpanın ekiminin yerini meyve sebze yetiştirmeye bırakmasıydı. Aynı dönemde, Halep'in kuzeyindeki zengin tarım bölgesinin büyük köylerinin buğday ve arpa hasadında da benzer bir gerileme belgelenmiştir.[134] 16. yüzyılın ortalarında Ayntab ve Halep'te gözlenen nüfus artışına karşın, eş zamanlı olarak ekime açılan toprakların genişlemesi yüzünden, insanlar açlık çekmemiş görünüyor. 2. bölümde gördüğümüz gibi, Ayntab'ın buğday arpa üretimi büyük köylerin çiftliklerinden küçük köylerin çiftliklerine ve mezralara kayıyordu.[135] Bu yıllarda yeni değir-

menlerin inşa ediliyor olması, ana tahıl ürünlerinde artışın bir başka kanıtını oluşturuyor.

Bu gelişmeler, halkın daha çok bağ ve meyve bahçesi yetiştirme yönündeki baskısıyla acaba ne ölçüde ilgiliydi? Akdeniz dünyasının başka yerlerindeki köylüler, özellikle başlıca tahıl buğdayın daha geniş toprağa gerek gösterdiğini ve dolayısıyla daha az kârlı olduğunu görerek, daha kârlı ürünlere yöneliyorlardı.[136] Örneğin, 1550'de yetkililerin yakınmalarına karşın, köylülerin tahıl üretiminden üzüm, pancar ve pamuk ekimine geçtiği Kıbrıs'a Suriye buğday ve arpa sattı.[137] Ayntab'ın hiç el değmemiş, boş bırakılmış topraklarında -sipahilere, kırsal eşrafa, eminlere- ayrıcalıklar bağışlayan devlet görevlileri, ilke olarak hangi ürünün yetiştirileceğini belirleme yetkisine sahip olmuş olabilirler; ama ekip biçenler açıkça kendi bildiklerini okuyorlardı. Mihaliye değirmeninin suyunun sürekli çalınması, güçlü bireylerin kendi yeşil alanlarını korumak amacıyla, topluca dolap çevirmelerine bir örnektir; buna karşılık, sayıca çok ama gücü az insanlar da, Kıbrıs örneğinin akla getirdiği gibi, resmi uygulamayı yörenin yararından yana döndürecek kuvvete sahipti. Yetkililer bağ bahçe ürünlerine yönelişi büyük köylerde hoşgörüyle karşılamış olabilirler; çünkü o yıllarda, gerek halkı beslemeye, gerekse yeterli düzeyde vergi geliri sağlamaya yetecek yedek toprak vardı.

Eğer bu değişik tarımsal üretim türlerinin nicelik ve yöre bakımından geçirdiği değişim, imparatorlukla bütünleşme ışığında tasarlanmış yöresel işgücü yönlendirmesiyle ilgili olarak görülürse, kadınları güdüleyen nedenleri öykünün önemli bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Kadınların kendilerine miras kalmış birkaç bağa sahip çıkmak üzere dava açmaları, yalnızca Ayntab Mahkemesi'nde görülen canlılıktan ileri gelmiyordu; ayrıca, bu yıllarda insanların mülke dönüşmüş tarımsal taşınmazlara verdikleri genel önemden de ileri geliyordu. Kadınların bağ mülkiyeti üzerinde ısrarla durmaları, bir ölçüde bağın kolay satılmasındandı. Ayrıca, bağlara büyük olasılıkla özel bir ilgi duymaktaydılar; çünkü üzüm işleme süreci yanında, bağ bakımıyla ilgili hemen her işi becerebilmekteydiler. Üzümü, bugün de gözlenebilen, bir dizi aşamadan geçirdikten sonra satımlık ürüne dönüştürmede, kadının emeği vazgeçilmezdi: İlk aşama üzüm suyunun (*şıra*) çıkarılmasıdır, sonra üzüm suyu kaynatılıp işlemden geçirilerek çeşitli ürünler elde edilir.

1540-1541 yılı Ayntab tutanaklarında bu ürünlerin en sık görüleni *pekmez*'di. Ürün koyu bir şurup biçiminde olabileceği gibi macuna benzer katılıkta, pestil de olabilirdi.[138]

16. yüzyıl Ayntab'ında emeğin yöneldiği alanların değişiminin kadınları etkileyen bir başka yanı, Ayntab'ın büyük köylerinin tapu sayım defterlerinde belgelenmiş ve kuşkusuz kent hanelerinde de gerçekleşmekte olan, el zanaatları üretimindeki artıştı (bkz. 2. bölüm). Kırsal iş kollarında çeşitlenme, kadınlara daha geniş iş olasılıkları sağladı. Zamanlarını nasıl geçirecekleri konusunda kadınların bir ölçüde söz sahibi olduklarını, 1524'ten 1535'e değin imparatorluğun baş müftülüğünü yapan İbn Kemal'in bir fetvası düşündürüyor. "Eğer adamın biri pamuk satın alır ve karısı ondan iplik eğirip bez dokursa, bez kimin malı olur?" sorusuna müftü, kadının bezi kendi gönlüyle dokuması durumunda bezin kocanın malı olacağı, aksi taktirde kadın emeğinin "hakça karşılığını", yani geçerli ücret üzerinden karşılığını alacağı, yanıtını verdi.[139] Ayntab'daki yerel uygulamanın müftünün fetvasına uyup uymadığını söylemek olanaksız. Ama, eğer uyuyorduysa, büyük köylerde el zanaat üretimine kayış kadına, tahıl yetiştiren köylü hane halkının sahip olmadığı bir doğrudan gelir sağladı.

* * *

Yukarıda betimlenen, mülkü elde tutma yaklaşımlarının -mülkü vakfa dönüştürme, iltizama yatırım yapma, bağ bahçe yetiştirme yollarının- hiçbiri 1540 yılının yeniliği değildi. Ancak, Osmanlı rejiminin gerek yargı dizgesini, gerekse toprağı elde tutma hakkının denetimini sıkılaştırmaya uğraştığı bir dönemde, mahkeme tutanaklarına geçen bu uygulamalar dikkat çekiciydi. Ayntab'da kişilerin, hiç değilse bir yere dek mahkemenin desteğiyle, bilinçli olarak kendini korumaya dönük stratejiler geliştirmekte olduğu sonucu kaçınılmazdır. Ama bireylerin çıkarları çatışıyordu ve bu noktada mahkeme anlaşmazlıkların çözümünde, hukuksal ve ahlaksal önceliklerin belirlenmesine yardımcı oluyordu. Eğer mahkeme dizgesi bir yerde kadın çıkarlarına arka çıkmışsa, bu daha çok İslam hukukunun özel mülkiyet işlemlerini, vakıf kurmayı ve yönetimini, mirası düzenlediği yerlerdeydi. Kadın haklarına arka

çıkmaktaki ahlaksal itki yargı dizgesinin işleyişinin önemli bir yanı olsa da, yine eş önemde bir başka itki yargı sürecinin dürüstlüğünü sağlamaktı. Gerek erkeklerin, gerek kadınların 1541 Haziran ayından sonra, yani devletin Ayntab Mahkemesi'ni canlandırma kararlılığını sergilemesinden sonra mülkiyet anlaşmazlıklarının çözümünde mahkemeyi kullanmaya başlamaları, canlandırılmış yargı dizgesinin mülkiyet hakları konusundaki yaşamsal rolünü gösteriyor. Kadın hakları gücünü yitirmedi; çünkü, Ebu Suud'un sözleriyle, hukukun kendisi güçten düşmemişti.

Bu bölümde, kadınların mülkiyet deneyiminin daha geniş bir toplumsal ve ahlaksal çevreyi biçimlendiren bütün bir dizi insan ilişkileri hesaba katılmaksızın ele alınılamayacağı ileri sürüldü. Bu ışıkta bakıldığında, erkekler, kadınlar ve devlet arasında bir tür adı konmamış bir pazarlığın varlığından söz edebiliriz: Toprak ve diğer mülk biçimleri üzerindeki bu pazarlık, mülk yönetiminde belirli bir işbölümünden başka, taraflardan her birinin sahip olduğu denetimin bir miktarından gönüllü vazgeçmesini benimsemişti. Osmanlı rejimi kadına devlet toprağını (en azından Ayntab'da) yasaklamıştı; ama diğer mülk türleri üzerinde haklarını destekliyordu. Devlet, bu karşılıklı ilişkilerde çıkarı olduğunu, ya vakıfları desteklemek yoluyla doğrudan gösterdi ya da yöre halkından bazılarının devlet mülkünün yönetiminden palazlanmalarına izin vererek dolaylı yoldan gösterdi. Kadınların, karşısında pek gerçek bir direnç gösteremedikleri ataerkil ayrıcalık, kadınların kendi mülk dünyalarını, kocalarınınkinden bağımsız olarak denetlemelerine teslim oldu. Kuşkusuz kadının miras payından ve mihirinden kendi birikimini yaratmasının, eninde sonunda ailenin ve onun toplumsal üremesinin yararına işlediği konusunda üstü örtülü kabul vardı. Şurası açık ki, kadın stratejileri erkeklere ayrıcalık tanıyan koşullarda biçimlenmişti ve bu koşullarda Osmanlı rejimi hem kadınların, hem de erkeklerin pahasına kendine ayrıcalık sağladı. Yine de, mülk karşılıklı yükümlülükler uyarınca dolaşımda olduğu için, kadınların tepkileri ve stratejileri bütünün biçimini etkileyebiliyordu.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Yargı, Toplum ve Devlet

Haciye Sabah'ın Öyküsü
Yargılanan Bir Öğretmen

Ayntab kadısı 6 Haziran 1541 günü kentte oturanlardan birini, mahkeme tutanağında Haciye Sabah adıyla geçen bir kadını, halkın önünde aşağılanma ve kentten kovulma cezasına çarptırdı. Bu ağır ceza, görünüşte mahkemenin Sabah'ı kadınla erkeği ayrı tutma uygulamasını ihlal etmekten suçlu bulmasının sonucuydu: Kadın, evinde kızlar için açtığı din dersi sınıflarında erkeklerin de bulunmasına izin vermişti. Doğrusu, onlar kız öğrencilere ders vermek üzere *tuttuğu* erkeklerdi. İki cinsin karışmasına izin vermekle ortaya koyduğu davranış, mahkemece "yasaya aykırı ve akıl almaz" (*na meşru ve na ma'kul*) olarak nitelendirilmişti. Sanki bu apaçık suçlama yetmezmiş gibi, daha sonra tutanak metnine bir de "ve yasaklanan" (*menhi*) çıkması eklenmişti. Sabah'ın tuttuğu, İbrahim adındaki öğretmen de kentten kovulmayla cezalandırıldı.

Cezaya çarptırmakla, mahkemenin görevi tamamlanmış gibi görülebilirdi. Ancak, o gün daha sonra (ya da en azından, tutanak defterine o gün için düşülen, daha sonraki bir kayıtta), Sa-

bah kadının iki erkek komşusu, verdikleri ifadeyle davayı başka bir renge bürüdüler. Kadının evinde okutulan derslerin gerçekte sapkın öğretilerin başlangıç adımları olduğunu, kadının bu öğretileri İbrahim'in yardımıyla öğrencilerine aşıladığını ileri sürdüler. Komşular, derslerin çarpık ve aşırı coşkulu bağlanmaya yol açtığını suçlamalarına eklediler: İki adamın suçlamalarına göre, toplanan kadınlar kendilerini salınma ve dansa o denli kaptırıyorlardı ki, ilgisizlik yüzünden bir küçük kız damdan düşüp yaralanmıştı. Son olarak komşular, yetkilileri istenmeden olayın içine çeken, cinsel uygunsuzluk kuşkularının dile getirilmiş olduğundan yakındılar.[1]

Ayntab Mahkemesi'nde, bütün bir yıl boyu tutanağa geçirilen suçlamaların belki en lekeleyicisi ve cezalar içinde kuşkusuz en görülmedik olanı buydu. Kentte ve kırsal art bölgesinde suç işlenmediği söylenemezdi elbette: Yıl boyunca mahkeme tutanaklarına beş adam öldürme, iki toplu ırza geçme ve çok sayıda zina, iftira ve saldırı olayı geçti. Ama Sabah kadının olayı, bir kadının halk önünde en açıktan cezalandırılmasına ve kentten sürgünle sonuçlanan tek olayına yol açmıştı. Sürgün edilmek, mahkeme kararında ileri sürüldüğü gibi, yasa ve toplumsal sağduyu sınırları dışına çıkmanın mantıksal sonuçlarına katlanmak demekti.

Sabah kadının yargılanması, yalnızca bu nedenlerden bile, ilgimizi çekiyor. Ama bunun ötesinde, 16. yüzyıl Osmanlı tarihi belgelerinin oldukça sessiz kaldığı iki konuda sağladığı ender kanıtla da ilginçtir: Kadınların bilgi ve eğitime erişimi ve dönemin ideolojik çatışmalarına dahil olmaları. Dahası, bir kadının, cinsiyetine atfedilen alışılmış rollerin ötesinde etki sahibi olmaya başlaması durumunda uyandırdığı tepkileri de ortaya koyuyor.

Bu dönemde temel eğitim, hem erkek, hem de kadın için, kutsal kitap ve toplum içinde davranış konularında öğrenim anlamına geliyordu. Erkekler, bu tür öğrenimi mahalle imamından ya da halk vaizlerinden almakta daha özgürdü. Mahkeme tutanağında, oğlan çocukların köy imamınca eğitildiği, daha ayrıcalıklı olanlarınsa evde ders aldığı geçiyor (örneğin, Mehmed adında bir oğlanın Molla Mezid'den ders aldığını, Mehmed'in babası mahkeme tutanağına geçirterek belgeletti).[2] Daha ileri düzeyde bir eğitimi sürdürmek isteyen oğlanlar Ayntab'da-

ki birkaç okuldan birine gidebilirdi. Kız kardeşler belki evde, erkek kardeşlerinin yanı sıra ders görüyorlardı; ama mahkeme tutanağında görülebilen yalnızca oğlanların eğitimi. Kızların eğitimi konusunda erken modern Osmanlı döneminden elimizde neredeyse hiç belge bulunmadığından, Sabah'ın yargılanması, her şey bir yana, modern dönem öncesi diğer Ortadoğu toplumlarından bildiğimiz biçimiyle hane halkı içinde öğrenim gördüklerine kanıt sağlaması nedeniyle ilgiye değer. Sabah, sapkın bir öğretiyi yaymaktan suçlu olsun ya da olmasın, şurası açık ki, verdiği din dersleri yörede seviliyordu. İfadesinde, yaşamını düzenlediği bu derslerden kazandığını sık sık söyleyerek, sürekli bir müşteri kitlesi olduğunu anıştırıyordu.

Belki daha ilginç olan, davanın bir kadının sapkın düşüncelere yakın olmakla suçlanmasının ender kanıtını sağlamasıdır. Osmanlı vakayinameleri, sapkınlık nedeniyle idam edilen ünlü kişilerin birçok örneğini anlatır ve merkezi hükümetin 16. yüzyıl belgeleri devletin yerleşik, geleneksel görüşlerinden saptığına inanılan bireylerin yargılandığının kanıtlarını içerir. Ancak, bu kişilerin tümü de erkekti. Bu dava ise ideolojik anlaşmazlıkların nasıl yöre semtleri içine sokulabilip, kadın toplumu içinde gündelik çatışmaların malzemesi haline gelebildiğine örnek oluşturuyor. Haciye Sabah'ın bağlı olmakla suçlandığı akımın üyeleri, halk arasında "kızılbaşlar" olarak anılıyordu ve yargılanması, Amerika Birleşik Devletleri'nin, Mc Carthy döneminde korku ve kaygı yaratan "kızıl tehdit"ini andırıyor. Sabah'ın davası, -suçlamalar, salt inanç sorunu olmanın ötesinde konulara dayandırıldığında- toplumsal ve kültürel fay hatlarının ideolojik baskı altında bildik ortaya çıkma sürecinin örneğini oluşturuyor. Haciye Sabah'ın yargılanmasında ortaya çıkan fay hattı, bir yanda kentli mollalar, diğer yanda tam Türkmen kültürüne özgü olan ve ermişleri, din önderlerini ululayıcı yaygın halk inanışı olmak üzere din kurumunu ikiye bölüyordu.

Mahkeme tutanakları bağlamında, Haciye Sabah davası birçok yönüyle olağanüstüdür. Bizi, mülkün madde ortamından, anlaşmazlık davalarından ve mahkeme tutanaklarının çoğunun içeriğini oluşturan satış, borç verme ve kefalet sözleşme bağlantılarından ötede bir dünyaya alıp götürür. Bunu, insanların inanç ve öğrenme sorunları çevresinde nasıl birleştiklerine bir an bakmamızı

sağlayarak yapar. Haciye Sabah olayı, ayrıca bizi kısa bir süre için bir kadının dünyasına götürür; bu dünya yetkililerin kapalı tutmaya hevesli oldukları bir dünya olsa da. Bu davanın tutanağı, mahkemenin çalışmaları içinde yazılı ifade almanın gerçeğe en yakın örneğidir; çünkü, baş kişileri olayı kendi açılarından oldukça eksiksiz anlatırlar. Oysa, tutanaklarda ancak belli belirsiz görülebilen başka karmaşık olaylardaki gibi, bu olayda da bilmek isteyeceğimiz daha birçok yan var. En büyük giz, Haciye Sabah'ın gerçekten sapkınlık suçunu işleyip işlemediği. Her okur, kuşkusuz kendi görüşünü oluşturacaktır; ama bu bölüm, sapkınlık sorununa doğrudan değinmeyip Haciye Sabah'la İbrahim'i kadınla erkeğin yan yana bulunma kurallarını çiğnemekten cezalandıran Ayntab kadısının izini sürecektir. Gerçekte, Hüsameddin Efendi'nin davaya getirdiği ustaca çözümün, sapkınlık konusu üzerindeki belirsizliği beslemek amacıyla kasıtlı olarak tasarlanmış olabileceğini ileri sürüyorum.

Kızılbaş "Sapkınlığı"

Sabah'ın suçlandığı davranış en başta Osmanlı yetkililerinin gözünde "sapkınlık"tı. Sabah'a yöneltilen özgül suçlama, öğrencilerine Kızılbaş öğretisini aşılamakta olduğuydu. *Kızılbaş,* 15. yüzyıl sonlarına doğru Ortadoğu siyaset sahnesinde ortaya çıkan Safevi önderi İsmail'in yandaşlarına verilen addı. "Kızıl kafalı" ya da "kızıl külahlı" anlamına gelen adlandırma, Safevi müritlerin giydiği on iki peşli kırmızı "başlık"tan geliyordu. İsmail'in dinsel iletisi üç ögenin karışımından oluşuyordu: beklenen kurtarıcı, inanç uğruna savaş ve İslam geçmişinin gizemci kişileriyle şehitlerinin kutsanması. Bu ögeler İsmail'in kişiliğine ve öncülük ettiği akıma ateşli bağlılık yoluyla kaynaştırılıyordu.[3]

Osmanlı bakış açısından Safevi tehdidi, öyle "sapkın" önderinin ortadan kaldırılmasıyla sona erdirilebilecek sıradan bir öğretisel çatışma değildi. İsmail'in devraldığı Safeviye tarikatı mirası, 15. yüzyıl sonlarında, bugün bizim siyasal gündem diyeceğimiz bir gündemi benimsemiş bir tasavvuf (ya da derviş) tarikatıydı. Yeni yüzyıl başında Safevi akımı yayılmacı bir orduya sahip olmuştu. Bu hareket, genç İsmail'in önderliğinde, Akkoyunlu hanedanının çökmesiyle boşalan bölgede yeni bir devlet var etti. Ama, Safeviye tarikatı 14. yüzyılda bir Sün-

ni sufi tarikatı olarak başlamışken, İsmail ge?lişmekte olan devletin dininin Şiilik olduğunu duyurmakla şaşırtıcı bir atılımda bulundu. Bu duyuru, gelecek yirmi otuz yılda katı Şii din kurumunun gittikçe sağlamlaşması biçiminde meyvelerini verecekti; ama Şiilik, Safevi hareketinin kendisine bir siyasal alan açmaya başlarken yaydığı aykırı inançtan epey değişik olacaktı.

Safevi Devleti'nin yükselişi, belki beklenenin de ötesinde, hızlı oldu. Safevi egemenliği geleneksel olarak, dağılmakta olan Akkoyunlu rejimine karşı İsmail'in utku kazandığı 1501 yılından başlatılır. 1507 yılına gelindiğinde, yeni egemen, batı İran'daki Akkoyunlu topraklarında yeterince efendi durumuna gelmiş olmalı ki, eski hanedanın güneydoğu Anadolu'daki topraklarında hak iddia etmeye kalkışarak, oraları ele geçirdi; hatta, Dulkadırlı emiri Alaüddevle'ye bile saldırdı.[4] 1508'de İsmail Bağdat'ı aldı. Sanki en son Akkoyunlu İmparatorluğu olarak Osmanlıların karşısına çıkmış olan klasik batı İran, Irak ve doğu Anadolu siyasal birliği yeniden canlanıyor gibi bir görünüm vardı. 1510'da Safevi kuvvetleri dikkatlerini doğuya çevirdiler. Orada, İsmail'in başında bulunduğu ordu, yakınlarda kuzeydoğu İran'ı ele geçiren Özbek hanedanının ilerleyişini durdurdu. Özbek kuvvetlerini yenilgiye uğratıp önderlerini öldüren İsmail, Özbek hükümdarının kafatasını içki kadehine dönüştürüp altınla kaplattıktan sonra, utkusunun andacı olarak Osmanlı sultanı II. Bayezid'e gönderdi.[5]

Safevi tehdidinin şakaya gelir yanının olmadığını ilk anlayan, daha doğuda, Karadeniz kıyısında, Trabzon'da vali olan Osmanlı şehzadesi Selim'di. 1511'de Anadolu'nun dört bir yanına yayılan dev bir Safevi yanlısı ayaklanma, Osmanlıların kul saydığı halk yığınları arasında utku kazanmış İsmail'in -artık Safevi şahıdır- sahip olduğu desteği gösteriyordu.[6] 1512'de babasını tahttan indirip, bir yıl sonra tahta talip kardeşlerinden rakibi Ahmed'i öldüren Selim, 1514'te Safevilerin üzerine zamanın en güçlü ve iyi donatılmış ordularından biriyle yürüyerek müthiş bir yenilgiye uğrattı. Sultan'ı 1516'da Memlukların üzerine yürümeye yöneltenin, ortaya çıkmakta olan Safevi Devleti'yle Kahire'deki Memluk sultanı arasında bir bağlaşmadan korkması olduğu söylenir çoğu zaman. Bu bakımdan, Memlukların ortadan kaldırılması kendi başına bir amaç değil, doğu ve güneydoğu Anadolu'da yeni ele geçirdiği topraklarda -Dulkadırlı Beyliği de içinde

olmak üzere- denetimini pekiştirme eylemiydi.[7] 1518'de Selim bu kez Safevi tehdidini toptan ortadan kaldırmak çabasıyla kuvvetlerini seferber etti; ama askerleri Fırat'tan öteye yürümeye karşı durdular. Savaşta henüz kendini hiç kanıtlamamış Süleyman, babasının ölümü üzerine 1520'de tahta geçince, ülkeler fatihi olarak ününü imparatorluğun batı sınır boyunda kazanmayı yeğledi ve 1534 yılına dek Safevi meydan okumasına kişi olarak eğilmedi.

Bugün geri dönüp bakıldığında, bu olayların bölgenin geleceği bakımından yaşamsal önemi görülebiliyor. Kızılbaş sorunu, 16. yüzyıl İslam Ortadoğu tarihinin tartışmasız en şiddetli duyulan gelişmesinin -bölgenin keskin çizgilerle Sünni ve Şii topraklarına ayrılmasının- tam göbeğinde yer alıyordu. Osmanlı ve Safevi kuvvetleri arasında (ve Safevilerle Özbekler arasında), 16. yüzyıl boyunca sıkça yinelenen askeri boy ölçüşmelere karşın, aşağı yukarı yüzyılın ortalarına gelindiğinde, geç ortaçağ dönemine oldukça özgü yayılma savaşları zaman içinde kararlılığa kavuşacak devletlerin kurulmasına yol açmıştı. Şii İran'ın batıda Sünni Osmanlılar, doğuda Sünni Özbek Hanlığı arasına oturmasıyla, bugün sonuçları bölgedeki rekabetlerde hâlâ gözlenebilen kimlik parametreleri belirlenmiş oluyordu. Bu gelişmeler, Balkanlar'dan Orta Asya'ya dek uzanan Fars-Türk dünyası arasında yüzyıllar boyu sürüp gelen kültürel ve siyasal akışkanlığı sona erdirdi. Bu değişmelerin kalıcı olup olmayacağı, 1540 yılında belli değildi; ama ideoloji değişiminin etkisi kısa sürede duyumsandı. Gerek Osmanlı, gerekse Safevi tarafının, 16. yüzyıldan önce dinsel kimliğini niteleyen "mezhep belirsizliği", derinleşen katı duruşların gittikçe daha çok vurgulanmasına dönüştü.[8] Baş kişimiz Sabah, bu yeni kimlik yapılanması çevresinde dönen gerginlik ve belirsizliklere yakalanan çok sayıdaki bireyden yalnızca biriydi.

Neydi kızılbaş sapkınlığının mahiyeti? İleride Safevi ülkesinin yerleşik dini olacak Şiilikle, İsmail'in ilk yıllarında ahlak kurallarına karşı çıkmayı öğütlediği din, başlangıçta birbirinden ayırt edilebilir değildi. Bilginler hâlâ Safevi Şiiliğinin, özellikle Şiiliğin devletin *hukuki* temeli olarak ilan edilmesinin olası nedenleri üstünde tartışıyorlar.[9] Gerçekten de, tarih söylencesine bakılırsa, Safevilerin şahıyla danışmanları, Şii metinleri sağlamakta büyük zorlukla karşılaşıyorlardı ve İran'a Irak'taki Şii öğrenim merkezlerinden din bilginlerinin getirtilmesi ge-

rekmişti. Safevi hanedanı Şiiliği devlet dini olarak ilan eden ilk sülale değildi: Kahire'de 10. yüzyıl sonundan 12. yüzyıl sonuna değin egemenlik süren Şii Fatımi hanedanı, rakip güçlerin güçlü Sünni kimliğine karşı benzer bir karşıt söylemi kışkırttı. Ama Fatımiler yönettikleri halkı Şiiliğe döndürmeye kalkışmadılar. Fatımilerin tersine Safeviler var kalmalarını bir ölçüde kullarını batıdakilerden ve doğudakilerden ayırmaya bağlamışlardı. İran'ın halkının Şiileşmesi genelde bir zorla din değiştirme süreci sonunda oldu.

Osmanlı rejiminin gözünde doğudan gelen yıkıcı ideoloji tehlikesi, askeri saldırı tehlikesine koşuttu. Özellikle zayıf, korumasız bölgeler, önemli miktarda Türkmen nüfusun bulunduğu iç, doğu ve güneydoğu Anadolu ile kuzey Suriye'ydi. 15. yüzyıl sonlarının Anadolu'sunda, Safevi din yayıcılarının yaydığı aykırı dinsel inançların yöneldiği nüfus, bu nüfustu. Çalışmalarıyla, en sonunda başarılı bir kitle eylemi yaratarak Safevi sülalesini siyasal erkin başına getirdiler. Bir başka deyişle, Anadolu ve kuzey Suriye'deki oymakların dinsel ve siyasal bağlılığını başarıyla kendinde toplama üzerine kurulmuş bu devletle günümüz İran'ının temeli atılmış oluyordu. Bu bölgelerde Safevi inancına döndürme çalışmaları, Osmanlı ülkesine henüz yakınlarda katılmış olmanın kolaylığını görüyordu. Türkmen oymaklarının yeni Osmanlı üstbeylerine bağlılığı, en iyisinden pamuk ipliğiyleydi, en kötüsünden düşmancaydı; çünkü yeni rejimin, topraklarına el koymasına ve oymak önderlerinin kendilerine toplamaya alıştıkları vergileri toplamasına doğal olarak içerliyorlardı.

Anadolu'da yandaşlar kazanan Safevi inanç yayma çalışmalarının yayılma aracı İsmail Hata'i mahlasıyla yazılmış şiirler biçimindeydi. Kendi ağzından çıkmış bu ilahiyi andıran deyişler İsmail'in önderliğinde kutsal savaşa ve onun kişiliğine bağlanmaya çağırıyordu; kişiliğinde hem savaşçılığı, hem de geçmiş inanç kahramanlarının ve Müslüman yetkililerin aşırı tutuculuğuna verilmiş inanç şehitlerinin tanrı eliyle cisimleştirilmiş simgesini birleştiriyordu.[10] Bu tür dinsel bağlılık şiirleri Anadolu Türkmenlerininki gibi okuryazar olmayan bir kültür ortamında hızla yayılabildi. İsmail'in deyişleri, eğer sözcüğü sözcüğüne alınırsa, İslamın temel ilkelerinin, özellikle Allah'ın tekliği üzerinde ısrarının, tam karşıt savıydı. Deyişler, aynı zamanda Osmanlı sultanının egemenliğine kar-

şı siyasal bir meydan okumaydı. Safevi rejimi, bu coşkuyla bağlı ama gem almaz Anadolulula ra zaman içinde sınırlarını kapadıktan sonra bile, onları Osmanlı saltanatına bağlılığa özendirmedi.

İster ahlak kurallarına karşı çıkan deyişlerin yazarı oluşuyla, ister Şii devletinin mimarı oluşuyla, Safevi şahı Osmanlı yetkililerinin gözünde sapkın biriydi; yalnız o değil, yandaşları ve ona yakınlık duyan kim varsa sapkındı. Osmanlılar Kızılbaşlılığı çifte sapkınlık olarak görüyordu: Osmanlı sultanının Sünni Müslüman kimliğine meydan okuyuşuyla dinsel sapkınlıktı; Safevi şahını yasal siyasal üstbey olarak tanımasıyla siyasal sapkınlıktı. 16. yüzyılın ilk yarısında, Ortadoğu'da gerek siyasal erk söylemi gerekse, karşı çıkma ve baş kaldırma söylemi, haklılığını hâlâ dininin doğruluğundan alıyordu. Başka türlü söylemek gerekirse, siyasal meydan okuma hâlâ dinsel başkaldırı olarak açıklanmaktaydı. Öte yandan siyasal bağlılıktan caydırmaya kalkışmak, dinsel sapma ya da sapkınlık çerçevesine oturtulabilirdi. 1520'ler ve 1530'larda Süleyman'ın erkinin yasallığını sorgulayan, bütün bir dizi dinsel açıklamalı iç ve güneydoğu Anadolu isyanı, geç ortaçağ Ortadoğu'sunun bunca ayrılmaz bir niteliği olan dinsel-siyasal kurtarıcı beklentisinden kaynaklanıyordu.

Tüm bunların arasında Ayntab nerede duruyordu? Gördüğümüz gibi, Ayntab din öğrenimi geleneğine sahip ve önemli molla nüfusunun oturduğu bir kentti. Bunun doğurduğu İslam kimliğiyle, Türkmenleri kendinden geçecek denli coşturan ve ahlak kurallarına karşı çıkan eğilimler gerginlik içindeydi. Türkmenler mollaların ardından gitmiyor, *baba* ya da *pir* adıyla anılan inanç önderlerini izliyordu. Ayntab'ın kırsal art bölgesinde toprağa yerleşmiş Türkmen köyleri vardı ve Ayntab yılda bir kez güneye göçen Türkmen aşiretlerinin göç yolu üzerindeydi. Eski Dulkadırlı Türkmen beyliğinin güney ucunda bir bölge olması nedeniyle, Osmanlı yönetiminin yasallığına karşı çıkan ayaklanmalar çevresindeki savaşlara karışmak zorunda kaldığına kuşku yok (ne zaman tapu sayımı geçmişse ardından nefret edilen vergilendirme ve oymak göç yollarının denetlenmesi geldiği için ayaklanmalar çoğunlukla tapu sayım görevlilerini hedef alıyordu). Bu ayaklanmaların en şiddetlisi, 1527'de başını Kalenderoğlu'nun çektiği, Karaman'da başlayıp Dulkadırlı oymak birliğinin aşiret başlarını da içine alarak 30.000 kişilik (ya da

vakayinamelerin öyle saydığı) bir kuvvete erişen ayaklanmaydı.[11] Baş vezir İbrahim Paşa'nın kazandığı yengi, Osmanlı rejimince el konarak miri toprağa dönüştürülmüş tımarlarının kendilerine geri verileceği vaadiyle, Dulkadırlı kuvvetini kendinden yana çekmedeki payı azımsanmayacak becerisinden kaynaklanmıştı.[12] Ayntab'daki *beg* adıyla anılan bireylerin -daha önceki bölümlerde geçen Gazi Bey, Tarhan Bey ve Üveys Bey'lerin oğullarının- büyük kırsal mülkleri Osmanlı rejimiyle bu ya da buna benzer bir pazarlık sonucu edinilmiş olma olasılığı var.

Haciye Sabah'ın yargılanmasına gelince, Ayntab'ın Safevi kuvvetlerince ele geçirilme tehlikesi önemli ölçüde azalmıştı; ama, Anadolu Kızılbaşlarının varlığı içte hâlâ duyuluyordu. 1536'da, Süleyman Safevilere karşı iki yıl süren bir seferden gerek batı İran'da, gerekse Irak'ta yengiyle çıkmıştı. Osmanlıların başlıca kazancı, Sünni Abbasi halifelerinin kadim başkenti ve aynı zamanda iktisadi ve siyasal açıdan stratejik bir kent olan Bağdat oldu. Safevilere gelince, onlar da artık, gem almaz Türkmen oymaklarının devlet kurma sürecinde yayılma sırasında olduğundan daha az işe yaradığı yolundaki Osmanlı görüşünü paylaşır oldular. İki devasa güç arasındaki çatışmanın durulması, 1555 tarihli barış antlaşmasının imzalanmasında kendini gösterdi. 16. yüzyılın kalan bölümünde ilişkileri, etki alanlarının sınırlarının belirlendiği ve zaman zaman savaşla sınandığı bir tür "soğuk savaş" tetikliği olarak nitelendirilebilir.

Anadolu Kızılbaşları, her ne kadar artık beşinci kol olarak daha az tehdit edici olsalar da, hâlâ Osmanlı karşıtı bağlılıkları eyleme geçirme olasılığını taşıyorlardı. Kızılbaşları inançlarından döndürme çabalarının 16. yüzyıl boyunca sürdüğü, Kızılbaşların kovuşturulduğunun kanıtlarından açıkça belli oluyor. Kızılbaş eylemcisi olduğundan kuşkulanılanların uğradığı eziyetin elimizdeki kanıtlarının çoğu, divan-ı hümayunun taşradaki görevlilere gönderdiği yönergelerin merkezi hükümetçe kayıtlarının tutulduğu, yalnızca 1550'lerin sonundan başlayarak elimize ulaşan *mühimme* defterlerinden geliyor. Çoğu 1560'lar ve 1570'lere uzanan bu kayıtlar (önemli miktarda Türkmen nüfusun bulunduğu bölgeler) güneydoğu Anadolu, kuzey Suriye ve Irak'taki "karışıklıklarla" ilgilidir. Kayıtlardan bazıları özellikle Ayntab'ı ilgilendirmekteydi.[13] Bu nedenle, 1540 yılında Ayntab'da Kızılbaş müritlerin bulunma olasılığı vardır, hatta büyük bir olasılıktır.

Bu merkezi hükümet kayıtlarında, kadınlara karşı suçlamaların kanıtına hemen hiç rastlanmıyor. Dolayısıyla Sabah olayı, bana göre iki yanıyla eşsiz değerdedir: Daha erken bir dönemde Kızılbaş gerginliklerinin varlığını açıklıyor ve mezhepçiliğin yayılmasında kadınların rolünü gösteriyor. Yukarıda ileri sürüldüğü üzere, bu dava, kadınların sapkın akımlarla ilgilerinin ne gözle görüldüğü konusunda sorular ortaya atmamızı sağlar: Örneğin, yasak eylemlerde bulunma suçlamasının, öyle gerçek bir sapkınlık korkusunu göstermekten çok, olağanüstü güçlü oldukları algılanan ve bu yüzden denetimden çıktıkları, tehlikeli biçimde yoldan saptıklarına dair akla yakın iftirayla ağır biçimde cezalandırılan kadınlara yönelik korkuyu mu gösterdiği sorusu sorulabilir. Haciye Sabah davası, elinizdeki kitabın ana merak konusuna -mahkemenin çalışmalarına- yeni bir ışık tutuyor; çünkü olay, kadıyı birdenbire dinsel, toplumsal, kültürel ve siyasal bir tartışmanın içine atmıştır.

Öğretmenin İfadesi

Eğer mahkeme tutanağındaki her bir ifadenin uzunluğu davanın ağırlığının göstergesiyse, o zaman Haciye Sabah olayı, davaların en ciddi olanıdır. Davanın baş kişilerinin açıklamaları, Ayntab mahkeme tutanaklarında sözcüğü sözcüğüne tutulmuş, kâtibin kullandığı kalıplaşmış deyimlerle kişiselliğini yitirmemiş ifade tanımına en yakın düşenlerdir. Aynı yerde görevli öğretmenler işleriyle ilgili etkinliklerini en ince ayrıntısına dek anlatırken öfkeli komşular davalarını desteklemek üzere Haciye Sabah'ın mahallede istenmeyen bir kişi olduğu yolunda çarpıcı kanıtlar sundular. Mahkeme tutanağındaki ipuçları üzerinden yürüyelim ve davayı iki düzeyde inceleyelim: Birincisi, Sabah'la İbrahim'in durumlarının sergilenmesi ve kadınla erkeğin yan yanalığı yüzünden cezalandırılmaları; ikincisi, Sabah'ın komşularından gelen sapkınlık suçlaması.

Haciye Sabah'ın yargılanma tutanağı dört *sicil*'den oluşuyor. Önce, öğretim oluşumunun başındaki Haciye Sabah, İbrahim, Şemseddin ve orada bulunan bir başka erkeğin kendileriyle ilgili üç açıklaması (*ikrar*) geliyor. Konuyla ilgisi olmayan birkaç dava tutanağının ardından, ama aynı günün tarihini taşıyan dördüncü sicil, komşuların tutanağa *izhar-ı tekdir*, "kınama ortaya koyma" adıyla ge-

çen şikayetleri geliyor. Şikayete ilişkin bu sicil, Sabah'la İbrahim'in yine mahkemeye çıkarak davranışlarına ilişkin savunmalarını yinelemelerini içermektedir. Her ne kadar kayıtta Şemseddin'in ifadesi önce geliyorsa da, olaylar zincirini saptaması bakımından Haciye Sabah'la İbrahim'in açıklamalarını önce veriyorum:

Sabah: Ayntab kentinde oturan Haciye Sabah adındaki kadın mahkemeye gelerek aşağıdaki açıklamayı yaptı: "Kızları, gelinleri, kadınları evime toplarım. Nazih oğlu İbrahim[14] ve yetişmeni iki gençle bir aylık ücrete karşılık anlaşarak, her gün evime gelen kızlara, gelinlere vaaz ve ders verdirdim. Bu derslerde adı geçen İbrahim ile yetişmenlerinden başka erkek bulunmaz; yalnızca kadınlar, kızlar ve gelinler bulunur. Geçimimi sağlamak üzere öteden beri yapageldiğim iş budur." Adı geçen kadının açıkladığı eylem yasaya ve sağduyuya aykırı [ve yasak] olduğu için, halka teşhir edildi ve cezalandırıldı ve kentten kovularak sürgün edildi. Durumla ilgili bilgiler kayda geçirildi.

Tanıklık edenler: Ali oğlu Molla Veli; Hacı İbrahim oğlu Molla Abdülkadir, vaiz; Halil oğlu Molla Mahmud, vaiz; Mehmed oğlu Molla Hüsam; Hacı Ahmed oğlu Hacı Emir Ali; Hızır oğlu Muhsin, kethüda; çarşı pazar denetçilerinin başı Uzun Ahmed

İbrahim: Ayntab kentinden Nazih oğlu İbrahim mahkemeye gelerek dedi ki: "Ben vaizim ve ders veririm. Derslerimde hiçbir zaman benden ve iki yetişmenimden başka erkek bulunmaz. Vaaz verme işini düzenli olarak yaparım. Bu yüzden, her zaman olduğu gibi, Haciye Sabah adındaki kadının evinde bir ay süreyle vaaz vermek üzere anlaştım; kadınlar, kızlar, gelinler günü gününe toplanırlar ve ben de onlara bu Sabah kadının evinde dinsel öğütler ve din dersleri veririm." Daha sonra iyi isim sahibi bazı kişiler [tam olarak, "bazı Müslümanlar"] aşağıdaki biçimde tanıklık ettiler: "Adı geçen İbrahim düzenli olarak böyle vaaz vermiştir. Daha önce eski Ayntab kadısı, bilginlerin gururu Molla Habil Efendi, adı geçen İbrahim'i kentten kovdu. Kadınlara, kızlara ve gelinlere böyle gözden uzak evlerde vaaz verilmesi yasak olduğu gerekçesiyle kentten uzaklaştırıldı ve kovuldu. Söylenenler olduğu gibi tutanağa geçirildi.

Tanıklık edenler: Ali oğlu Molla Veli; Halil oğlu Molla Mahmud, vaiz; Hacı Mehmed oğlu Molla Hüsam; Hacı Ahmed oğlu Hacı Emir Ali; Mehmed oğlu Muhsin, vaiz [*yanlışlık yok*]; çarşı pazar denetçilerinin başı Uzun Ahmed ve orada hazır bulunan başkaları

İş anlaşmasıyla ilgili dil, adam tutma, belirli çalışma koşulları, (hizmete karşılık alındığı anlaşılan) ders ücretleri, düzenli ders izleme; tüm bunlar, olağan

bir etkinliği akla getiriyor. Sabah'ın derslerinin iyi örgütlenmiş ve sürekli bir etkinlik olduğu görünümü var. Bir başka deyişle, Sabah, kadınların eğitimi alanında çalışmaktadır. Bu tür eğitim, İbrahim'in geçiminin de temeli görünümünde. *Şagirdleri* -"öğrencileri" ya da müritleri anlamındaki yetişmenleri- gelecekte böylesi bir işi yapmak üzere kendi öğrenimleri için orada bulunuyor olabilirler.

Ayntab'da bir eğitim amaçlı kadın oluşumunun varlığı bizi şaşırtmamalı. Gelenekçi din bilginlerinin kaleme aldığı, doğru davranış el kitaplarına yansıyan zamanın en tutucu toplumsal standartları açısından bile, kadının din öğrenimi görmek üzere evden çıkmasına izin verilebiliyordu; en azından Memluk dönemi kaynaklarının bize söylediği bu.[15] Gördüğümüz gibi, Ayntab, Memluk etki alanının en kuzey ucunda bulunuyordu ve bu yanıyla Memluk kültür dünyasına bağlıydı. Ancak, günümüze ulaşan Memluk kaynakları belgesel olmaktan çok yazınsal nitelikte: Din bilgini çevrelerinin seçkin dünyasını yansıtırlar ve bize haberini verdikleri eğitim amaçlı kadın etkinlikleri, din bilgini kökenli ailelerin kadınlarıyla ilgilidir. Bizim Ayntab mahkeme tutanağının önemi, daha alçakgönüllü koşullardan kadınların da aynı süreçten geçtiklerini anıştırmasıdır. Sabah kadın, her ne kadar belli bir dinsel seçkinliğe sahip bir kişi olsa da -*Haciye* sanı, ya hac nedeniyle Mekke'ye gittiğini ya da din bilgisi ve dindarlığıyla ünlü olduğunu düşündürüyor- olanakları oldukça kısıtlı bir kişiydi. Bunu, bağımsız, kendi avlusu olan bir eve gücü yetmediğinden biliyoruz; onun yerine bir avluyu başka hanelerle paylaşmaktaydı.

Şemseddin'in tanıklığı, Haciye Sabah'ın düzenlediği din öğretimi derslerinde neler olup bittiğine ilişkin izlenim edinmemizi sağlıyor. Şemseddin *meddah*'tı; büyük olasılıkla Hz. Muhammed'in ve ilk Müslümanların yaşamı üzerine öyküler anlatan bir "övgü düzücü" idi; yeni dini ilk kabul edenlerin dindarlığı, yaptıkları iyi işler yanında, çabalarını ve çektiklerini canlandıran öyküler anlatıyordu. Eğer dersler gerçekten Kızılbaş öğretisine ayrılmışsa, o zaman Şemseddin'in övgü düzdüğü kişiler de belki İsmail ve onun şiirlerinde kutsadığı kişilerdi. Tutanaklara geçen ifadesi aşağıda:

> Ayntab kentinde oturan Mehmed oğlu Şemseddin mahkemeye geldi ve dedi ki: "Haciye Sabah adındaki kadın, kadınları ve kızları evinde toplayıp, Nazih oğlu İbrahim adındaki kişiyi aralarına getirip vaaz verdirdiğinde, bu toplantılarda ben de bulunur, *meddah*'lık yapardım." Böyle konuşması üzerine, söyledikleri tutanağa geçirildi.

Tanıklık edenler: Ali oğlu Molla Veli; Halil oğlu Molla Mahmud; Halil oğlu Ahmed, kethüda [şehrin] Mehmed oğlu Molla Hüsam

Şemseddin'in ifadesi iki soruyu akla getiriyor: Haciye Sabah'ın evindeki toplantılarda ne işi vardı ve niçin cezalandırılmadı? Gerek Sabah, gerekse İbrahim derslerde iki yetişmen dışında erkek bulunmadığında direndiklerine göre, bunlardan biri Şemseddin olsa gerekti. Daha doğrudan öğretici bir işlevi olan İbrahim'in tersine, övgü düzücü ders verirken öyküleme gücünden yararlanıyordu. İbrahim'in görevi "vaaz ve dinsel öğüt vermek", bir Müslüman (kadın) için doğru davranış biçimi konusunda ders vermek ve büyük olasılıkla Haciye Sabah'ın öğrencilerinin sorularını yanıtlamaktı. Öyle görünüyor ki, Sabah'ın kendisi yöreden kadın dinleyicilerle din öğretiminde uzman erkeklerin buluşmasını sağlayan derslerin düzenleyicisiydi. Şemseddin'in niçin ceza almadığına gelince, belki de onu İbrahim'in yoldan çıkardığı düşünüldü ya da belki bir 16. yüzyıl türü ceza pazarlığı* yaptı.

Dikkate değer olan, Sabah ve İbrahim'in kadınlara ders vermenin olağan işleri olduğu iddiasını mahkemenin sorgulamıyor görünmesidir. Dahası, mahkeme tutanağından Sabah'ın din öğretimi girişiminin yörede hoşgörüyle karşılandığı; hatta, derslere talep bile olduğu anlaşılıyor. Ne de olsa Sabah'ın öğrencilerinin aileleri -kocaları, anneleri, babaları- derse gitmelerine karşı çıkmamış görünüyorlar: Kadınlar derse "günü gününe" geliyorlardı ve anlaşılan, bu bir aylık öğretim döneminden öncekiler de aynı biçimde davranagelmişlerdi. Her aileden birisi, ders ücretini, ister nakit ister ürün cinsinden ödemiş olmalıydı. Dahası, eğer derslere katılma kadınların saygınlığını tehlikeye atma olarak algılansaydı, kadınların kendileri derslere sürekli müşteri olmazlardı diye düşünebiliriz. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, kadının en önemli toplumsal anamalı olan onurunu korumakta çıkarı vardı. Kısacası, Sabah'ın öğrencilerinin ve ailelerin içinden geldikleri toplum grupları arasında, kadınla erkeğin yan yanalığına açıkça bir miktar hoşgörü vardı. Derslerinde erkek bulunduğu hiç de gizli tutulmuş olamazdı.

Mahkeme tutanağında *kız, avret, gelin* deyiminin çarpıcı biçimde yinelenmesi bu bakımdan dikkate değer. Sabah'la İbrahim'in ifadelerinde üst üste yineledik-

*Daha büyük bir suçla suçlanmamaya karşılık küçük bir suçu kabullenmek. (ç.n.)

leri gibi, derslerde bulunan dişillerin çeşitliliğini vurgulamaları, savunmalarını güçlendirme amacıyla yapılmış olmalı. Belki de bu tür derslere katılmanın kadınlarca, yaşamlarının hangi evresinde olursa olsun -evlenmemiş kızlar, yeni gelinler ve olgun evlilerce (ya da bir kez evlenmişlerce)- tehlikeli ya da onurlarını lekeleyici sayılmadığının altını çizmeyi umuyorlardı. Kadının yaşam evrelerinin bu dökümü, kendilerini karalayanların ağzında çok önemli bir silaha dönüşebilirdi; ama, tutanaklarda bu sözler hep öğretmenlere atfedildiği için, derslerinin her çağdan kadına uygunluğunun bir kanıtı gibi görünüyor. Ama kadı, Sabah'ı açıkça kadınla erkeğin yan yana bulunma kurallarını çiğnediği için cezalandırdı: Kadınla erkeği yan yana getirmesi, halk önünde, "yasadışı, akıl dışı ve yasak" olarak yaftalandı. Öğrencilerce açıkça paylaşılmadığına göre, kimin kurallarıydı öyleyse bunlar? Bu dava, 16. yüzyıl Ayntab'ında kadınla erkeğin yan yanalığının sınırları konusunda bir çatışma noktası oluşturmaktadır açıkça.

1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarında, yöre yetkililerinin yanı sıra kentte oturan bireylerin, her iki cinsin üyelerini yönlendiren toplumsal ve ahlaksal davranış uygunluğu kurallarını yürüterek kadınla erkeğin yan yanalığını düzenlemeye kalkıştıklarını sergileyen birçok dava var. Dördüncü bölümde betimlenen Ayşe'yle Sadeddin davası ve ona benzer başka davalar, böylesi kadın erkek yan yanalığını düzenleme girişimlerine bazı bireylerin direndiğini akla getiriyor, özellikle de mahallenin gündelik yaşamında olağan işleri engellediğinde. Bu tür direnç, kadınla erkeğin yan yanalığına daha büyük hoşgörünün kaçınılmaz olduğu daha alçakgönüllü semtlerde -ailelerin toplum içindeki işlerini gördürecek hizmetkârları olmadığı varsayımıyla- görülüyordu. Sabah kadının işlerini yürüttüğü ortam, böyle bir ortamdı gibi görünüyor. Kendi geliriyle geçinen yoksul, büyük olasılıkla çocuksuz bir kadındı; bir *acize*'ydi; Sabah kadın da ondan şikayetçi olan iki komşusu da, ortasında avlusu olan bir eve bir başına sahip olmaya gücü yetecek denli varsıl kişiler değillerdi.

Komşuların İfadeleri

Kadınla erkeğin yan yanalığının kabul edilebilir düzeyi, tıpkı kadınla erkeğin ahlak kurallarını saptamaya kimin yetkili olduğu sorununda olduğu gibi, bu

kentte açıkça tartışma konuşuydu. Ama, Sabah'ın dersleriyle hizmet ettiği toplumsal çevrede kadın erkek yan yanalığına daha büyük hoşgörü olsa bile -hizmetini satın alanlar ve onların aileleri yapılan işten hoşnut olsa bile- bir şey açıkça çığırından çıkarak toplum önünde onları suçlu çıkarmaya komşularını kışkırtmıştı. Kızılbaş sapkınlığı ve aşılaması yaptıklarına dair komşuların suçlamasını içeren ifade tutanağı ve Haciye Sabah'la İbrahim'in mahkemenin isteği üzerine bir kez daha mahkeme önüne çıkışlarının tutanağı aşağıdadır:

Ayntab halkından Hoca Hamza oğlu Alaeddin ile Üstad Mehmed Hayat mahkemede bulundular ve aşağıdaki sert suçlamayı ortaya koydular:

> Kara Sabah adıyla bilinen yoksul kadın, aynı avluyu paylaştığımızdan bize komşu olur. Evinde kızlar, gelinler ve kadınların katıldığı toplantılar yapıyor. Nazih oğlu İbrahim'le yetişmenleri iki genci parayla tutmuş ve onu bu kızların ve gelinlerin yanına bir gözeten olmaksızın salıyor. Adama vaaz verdirdiğini söylese de, aslında uğursuz şeylerden söz ettiriyor. Bu kızlar ve gelinlerle din konusunda konuşmalar yapmasını sağlıyor. Kendi müritlerini yanına topluyor ve yasaya aykırı eyleme itiyor: Ayinlerde kızlar, gelinler, kadınlar ellerini sallayarak dönüyorlar ve salınıp dans ederken kendilerinden geçiyorlar. Ayinleri, Kızılbaş öğretisine göre yapıyorlar. Bizim de karılarımız, ailelerimiz var ve bu tür yasadışı etkinliklere karşıyız. Özellikle, ayinlerine katıldığı sırada bir küçük kız damdan düşüp yaralandı. İşin içine devlet yetkilileri karıştı; çünkü bazı kişiler kadınlarla cinsel ilişkide bulunmakla suçlanmış bulunuyor.

[Yukarıdakileri] söylemeleri üzerine, adı geçen Kara Sabah'la İbrahim sorgulanmak üzere mahkemeye [gelmeleri için] çağrıldılar. Sorgusunda Sabah kadın dedi ki: "Evimi boşalttım. Kızları, gelinleri, kadınları adı geçen İbrahim ve yetişmeni iki gençle buluşturdum. Yukarıda sözü edilen konuşmalarda, adı geçen İbrahim'le iki yetişmeni dışında erkek yoktu. Onları getirttim ve vaaz verme ücreti ödeyerek kızlar ve genç gelinlerle söyleşi yaptırttım. Bugüne dek geçimimi hep bu yoldan kazandım." Konuşmasını bitirince, adı geçen İbrahim onu [ifadesini] yasalara uygun biçimde doğruladı. Yukarıdaki ifade olduğu gibi tutanağa geçirildi.

Tanıklık edenler: Ali oğlu Molla Veli, imam; Halil oğlu Molla Mahmud, vaiz; Mehmed oğlu Molla Hüsam, imam; Mehmed oğlu Muhsin, emin; çarşı pazar denetçilerinin başı Uzun Ahmed; Hacı Ahmed oğlu Hacı Emir Ali

Kalıplaşmış itirazlarında iki komşu, derslere katılanları "Kızılbaş öğretisi"ni izlemekle suçlarlar; ama, yasak davranış biçimleri listesinde, Osmanlı Sünni ölçütünden sapan özgül Kızılbaş sapkınlıkları -ne Şah'a vergi ödemek gibi siyasal bir sapkınlık, ne ibadet gereği ilk Sünni halifelerine sövmek gibi öğretisel bir sapkınlık- belirtilmez. Ahlak ilkelerine aykırı davranışlar katalogu daha çok, çoğunlukla sufilere yöneltilen ayinde aşırılık -salınma, dans etme, kendinden geçme[16]- türünden standart suçlamalar ile denetimden çıkmış kadın genel nitelemesinin bir karışımıdır. Safevi hareketinin Anadolu'daki kökel varlığının artarak aykırılığa kayan bir sufi tarikatı olduğunu anımsarsak, sufilerin "sapkın" eğilimlerinin kalıplaşmış betimleri şaşırtıcı gelmeyebilir. Sapkın yaşantı ile ailenin ve semtin toplumsal bozulmaya uğraması arasındaki bağlantı konusuna gelince, kadınlara ilişkin yaygın bir basmakalıp düşünceden yararlanıyor: Toplumsal sağduyuyla (*akıl*'la) olan bağlantılarını yitirmeye yatkındırlar. Komşuların betiminde, kadınların gerek bedenleri, gerekse akılları denetimden çıkmıştır: Dönerler, salınırlar, ellerini sallarlar ve sonunda kendilerinden geçerler, akıl yönetiminde kendilerini denetlemeyi bir yana bırakırlar. Bunun bayağı sonuçları vardır: Kötü anne olurlar; çünkü, kendilerini ayine kaptırmaları çocuklarına ilgilerini azaltır ve sonunda onlara zarar verir. Sözüm ona ayinlerde kadın erkek karışmasının yasak cinsel ilişkiye yol açtığı biçimindeki son suçlama, Kızılbaşlara yöneltilen suçlamalar içinde özellikle niteleyicidir ve mühimme defterlerine geçmiş birkaç olayda karşımıza çıkar.[17]

İki adamın verdiği ifade, kabul edilemez bir davranış biçimi suçlamasını ortaya koyuyordu. Bu tanıklık, sonuçta Haciye Sabah'ın mahalleden kovulmasını istemek demekti. Komşuların böyle bir istekte bulunma hakları Süleyman'ın kanunnamesinde doğrulanmıştı: "Eğer bir kişinin oturduğu [kentin] semtin ya da köyün halkı o erkek ya da kadının hırsız ya da kaltak olduğundan yakınarak, 'O kişi [bizim aramıza] yaraşmaz.' deyip reddederse ve o kişinin adı halk arasında gerçekten kötüye çıkmışsa, o erkek ya da kadın kovulacaktır; mahallesinden ya da köyünden sürülecektir."[18]

Ayntab'da Din, Toplumsal Konum ve Erk

Haciye Sabah olayı, Ayntab halkı arasında bazı toplumsal ve dinsel fay hatlarını ortaya çıkardı. Birisi, dava tanıklarının *-şuhud-ul hal-* bileşiminde kendini açıkça gösteriyor. Dava tanıkları, mahkeme defterine geçirilen her tutanağı, o davanın tüm evrelerinin tanıkları olarak imzalıyorlardı. Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, dava tanıkları, kişisel çıkarı dolayısıyla ele alınan sorunun taraflarından ya da Ayntab toplumunun mahkeme üzerinde bir ölçüde etkili ileri gelenlerinden olabilirdi. Haciye Sabah'ın mahkeme tutanağındaki kalabalık dava tanıkları grubunda mollalar ağırlıktaydı. Tam söylemek gerekirse, davanın çeşitli evrelerinde iki imamla iki cami vaizinin tanık olarak bulunması, kentin dinsel örgütlenmesinin olağanüstü ölçüde temsil edilmesi anlamına geliyordu. Ayntab'ın mollaları, kentin dinsel, eğitimsel ve hayır kurumlarının başında bulunuyordu. İslam bilgisi ve hukuku dallarında eğitilmiş olmaları nedeniyle aralarında imamlar, müftüler, müderrisler ile kentin medrese ve mekteplerinin diğer görevlileri vardı. Haciye Sabah'ın inanç ve eğitim alanındaki etkisinden hoşlanmış olamazlar.

Ancak kentin din seçkinleri mollalarla sınırlı değildi. Ayntab'ın köklü aileleri arasından çıkmış birkaç zaviyenin ya da derviş kurumunun başı da vardı aralarında. Türkmenler bölgeye daha 11. yüzyıldan başlayarak geldiğine göre, bazıları Türkmen kökenliydi. Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, bu seçkinler, Türkmen inanç dünyasının *baba* inanç damarıyla kent toplumunun daha gelişkin göreneklerinin kırmasıydı. Zaviye adları -Hacı Baba, Arduç Baba, Dülük Baba, Balluca Baba, Emin Dede, Ahi Ahmed- her ne kadar Türkmen kültür kökenini açığa vursa da, o günkü yöneticileri kentin önde gelen kişilerindendi.[19] Hatta kimileri Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini iddia eden *seyyid*'lerdi. Ayntab'ın üç âyan ailesinden biri olan Demircioğlu ailesinin üyeleri, bu kırma özümlenme kültürünün belki de en belli başlı ürünleriydi ve zaviyelerin en varlıklısı olan Demircioğlu Zaviyesi, bir kentli âyan hayır girişimiydi. Birinci bölümde, Sultan Selim'in Ayntab'ı aldıktan sonra önde gelen derviş kişiliklerini korumaya aldığını gördük. Bu da dervişlerin yöredeki etkilerinin bir kanıtıydı. Gerçekten de seçmece korumacılık, -doğru din düşüncesi, toplum düzeni ve sadakat bakımından- rejimin amaçlarına en kabul edilebilir gelen yöre kişiliklerini açıktan onaylama etkisi yapıyordu.

Başka bir deyişle, kentsel İslam geleneğince özümlenmiş eski Türkmen kökenli Ayntab seçkinleriyle, Safevi İsmail'in iletisinin çekiminden kopamayan (onların gözünde İsmail olağanüstü bir inanç önderi ve savaşçıydı), yerleşeli çok olmamış seçkinler birbirinden ayırt edilmeliydi. Ayntab'da kuşkusuz Safevi hareketine kendisi, ana babası ya da dedelerinin kapılmış ya da belki katılmış olmasından dolayı ortak anılar paylaşan kişiler vardı. Kocası yaşamını Safevi davası uğrunda vermiş dullar var mıydı? Bize öyle gelir ki, "yoksul ve geliri olmayan," aile desteğinden yoksun Haciye Sabah, böyle biri olmuş olmalı. 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarına geçmiş birçok kişinin adı Kızılbaş kimliğini akla getiriyor -örneğin Şah Kulu, Cüneyd oğlu Hüseyin Kulu, Kutluşah, Pir Ali gibi. Ancak bu tür adlar Kızılbaş öğretisine bağlılık için yeterli kanıt değil; çünkü saklı ya da yalnızca özlenen kimliğin göstergesi olabilir, yoksa ille de etkin müritlik göstergesi değil.

Ayntab'ın Türkmen nüfusunun bazı ögeleri çevresinde açıkça süren gerginlikler vardı. Yöresel düşünce kalıplarında Türkmen kimliğinin göçebe hayvancılık ve yoksullukla ilişkilendirildiğini, 1574'te Ayntab için sultanın görevlilerince çıkarılan sancak kanunnamesinin bir maddesi anıştırıyor. Maddeden anlaşıldığı kadarıyla, yoksul Türkmenler kente yerleştiklerinde, oturdukları evin sahibi olmadıklarından, göçebe hayvancı işlemi uygulanarak haksız yere çok vergilendiriliyorlardı. Yönergede, kentte taşınmazlarının bulunmayışının, onların kışlağa çıkmış göçebe hayvancı olduğunu (kentte geçici olarak bulunduklarını) *göstermeyip,* yalnızca yoksul olduklarını gösterdiğine işaret ediliyordu. Yerleşmeyi seçen Türkmenlerin yoksullaşması ve kent yaşamına uyum sağlarken göğüslediklerı olası zorluklar kuşkusuz 1540 yılında da geçerliydi. Gerçekten bu, Türkmenlerin büyük olasılıkla yüzyıllardır sürüp giden yerleşik yaşama geçiş sürecinin sürekli bir özelliğiydi.

Böylesi bir kimliğin din seçkinleriyle çatışabileceğini, 14 Eylül 1541 tarihli dava tutanağı akla düşürüyor. Bu tutanakta gece bekçilerinin başı, Türkmen Şah Hüseyin'i tüccarlık yapan bir seyide en yaralayıcı, kara çalan bir dille sövdüğü - yaşlı bir ibne olmakla suçladığı- için mahkemeye çıkardı:

> Seyyid Hacı Hamza oğlu Seyyid Fahruddin mahkemeye geldi ve Allahveli oğlu Şah Hüseyin'den aşağıdaki konuda davacı oldu: "Bu Allahveli oğlu Şah Hüseyin bana dükkâ-

nımın önünde 'Ulan kendini düzdüren kart ibne,' ve 'El âleme şapır şupur da, bize ya Rabbi şükür mü?' dedi"[20]

Şah Hüseyin'inki, herkesin önünde yapılmış hesaplı kitaplı bir eylemdi. Adama, evi denli onurunu simgeleyen bir alanda -dükkânının önünde- sövmüştü. Sövgüyü başka en az üç kişi, Seyyid Fahruddin'in davasını destekleyen görgü tanıkları, duymuştu. Erkekler birbirilerine sık sık söverlerdi; kadınlar da erkekler için Şah Hüseyin'in kullandığı deyimin daha hafifini kullanırlardı; ama buradaki sözlü saldırı, bu iki grup arasındaki kültürel düşmanlığın belirtisi olsa gerek. Sövgü, seyitleri tepeye, Şah Hüseyinleri dibe yerleştiren toplum hiyerarşisini alaşağı etmeye çıkarılmış bir çağrıydı.

Peki, Haciye Sabah'la İbrahim Ayntab toplumunun karmaşık toplumsal-dinsel coğrafyasının neresine oturuyordu? Kendi tanımıyla, İbrahim bir vaiz ve bir din öğretmeniydi. Ancak, bir din öğretmeni olarak İbrahim, dava tanıkları arasında bulunan ve vaiz olarak nitelenen iki molladan değişik bir yerde bulunuyordu toplumda. Mollalar *hatib*'di; din görevlileri arasında belli bir mevki sahibiydiler. Toplu kılınan cuma namazlarının baş özelliği olan hutbeyi onlar okurdu. Onlar da, gerekirse İbrahim gibi, daha resmi olmayan türde vaaz verebilirlerdi; ama molla sanıyla öne çıkanlar ve konumlarını, öğrenim düzeylerinden değil de cemaatlarının büyüklüğünden alan halk vaizleri arasında gerginlik olabilirdi. Jonathan Berkey, Memluk Kahire'sinde geçen böyle bir gerginliği canlı bir biçimde anlatıyor. Kahire'de halk vaizleri, dinsel metinler üzerindeki yetersiz hâkimiyetleri yüzünden kutsal yazıların öğretilerini yanlış yorumlamakla sık sık suçlanıyorlardı.[21]

Haciye Sabah'a gelince, Anadolu'nun kültür mirasında, gerek kadın öğrenim çevrelerinin, gerekse kadın önderlerin tarihi öncülleri vardı. Mevlevi derviş tarikatının kurucusu ve ermiş Celaleddin Rumi'nin yaşam öyküsünü anlatan Eflaki (ölm. 1360), Rumi'nin, Konyalı kadınlar için düzenlediği özel toplantıları betimledi. Bu toplantılarda Rumi, "nesnelerin gizli anlamını açıklayıp ve ahlak konularında uyarır", sonra da sema ayini yaparak toplantıya katılanları kendinden geçercesine coşku durumuna ulaştırırdı. Toplumsal bakımdan tartışmalı ol-

duğunu kabul ettiği bu uygulamayı haklı göstermek için Eflaki, Hz. Muhammed'in de şeriat konusunda sorularını yanıtlamak üzere içinde yaşadığı toplumun kadınlarıyla toplantı düzenlediği gerekçesine dayandı.[22] Eflaki'ye göre, Rumi'nin torununun tarikatın başında bulunduğu kuşakta, Tokat'taki Mevlevi *halifesi* Hoşlika adında bir kadın olup, bölgedeki Mevlevi dervişlerinin inanç önderliğini yapıyordu.[23] Osmanlı sultanlarının inanç önderleriyle içli dışlı olduğu bir dönemin yüceltildiği 15. yüzyıl sonu Osmanlı hanedanı tarihinde Aşıkpaşazade, Bektaşi Tarikatı'nın yazım geleneğine dayanarak tarikatın kurucusu Hacı Bektaş'ın bir kadın müridine el verdiğini, Hatun Ana'yı onurlandırdığını ve "kendisine indirilen vahiyleri ve olağanüstü güçlerini" ona aktardığını belirtir.[24] Hacı Bektaş'ın halifeliğine getirilmeden önce Hatun Ana, Anadolulu *bacıyan*, "inanç bacıları" adlı bir grubun üyesidir. Tarihçi Fuad Köprülü bu grubu, 15. yüzyıl gezgini Bertrandon de la Broquière'nin sözünü ettiği Dulkadırlı Beyliği'ne hizmet eden silahlı kadın savaşçılara bağlamayı deniyor.[25]

Bu söylenceli tarih bilgilerinde ne denli gerçek payı olduğunu bilmek zor; ama Anadolu'daki Türkmen toplumunun kültürel bakışını yansıttığına kuşku yok. Kadın inanç önderliğinin böylece onurlandırılması, dinsel örgütlenmenin ortaya koyduğu ve kadına ikincil, bağımlı ve bastırılmış bir rolün biçildiği yargı kategorilerine yansıyan hiyerarşili toplum düzeniyle eninde sonunda çatışacaktı. Konyalı kadınların öyküsüyle, komşularının ağzından Haciye Sabah'ın evinde olup bitenler arasındaki çarpıcı benzerlik, komşuların sufi ermişlerin imgesi durumuna gelmiş bir olaydan yararlanmış olabileceklerini anıştırıyor. Bu imge, kadınların inanç dünyalarında bağımsız olmalarını eleştirenlerin elinde, Eflaki'nin anlatısındaki türden sorunsal ögeleri azdıran bir imgeydi.

Burada vurgulanmak istenen, Sabah'ın ya da öğrencilerinin ille de Kızılbaş, hatta Türkmen oldukları bile değil. Hemen kesine yakın bir doğrulukla ileri sürdüğüm, Ayntab'ın kimi yerlerinde Kızılbaş kimliğini canlı tutmaya yatkın bir çevrenin bulunduğuydu; isterse kimileri için bu artık -öyle etkin müritliğin ya da Safevi şahına bağlılığın sürmesi gibi değil de- silik bir kültür bağı olarak kalmış olsun. Bu nedenle, Sabah olayının bir Kızılbaşlığa döndürme olayı ya da en azından toplu tören olması (kesin olmamakla birlikte) akla yakındır. Eğer bu

doğruysa, olay ilginç bir olguyu akla getiriyor: "Sapkınlığın" kadınlarca yayılması. Yerleşik düzene karşıt ideolojinin, toplumsal cinsiyet ayrımı olan bir toplumda nasıl kadınlar eliyle yayılabileceğini gösteriyor. Erkeklerinkine göre kamu gözünden daha uzakta olan kadın öğrenim çevreleri yeni ya da köktenci öğretilerin yayılması için bereketli toprak işlevi görmüş olabilir. Sabah'ın öğrencileriyle ilişkisini betimlerken komşuların kullandığı "halife" deyimi, kadının evdeki ve akrabalık ağı içindeki kimliği dışında bir kadın kimliği olasılığını vurguluyor. Deyim, aile dışından bir yetkeye bağlanma yanında, paylaşılan bir dizi ortak inanç ve gelenek yoluyla kadınlar arasında dayanışmayı çağrıştırıyor. Buna karşılık da, kız öğrenciler aldıklarını ailelerine -kadın, erkek görüştükleri ya da akrabadan kişilere- geri aktaran bir bilgi kanalı görevi yapmış olabilirler.

Bir Kızılbaşlık İftirası Olayı mı?

Komşuların yasadışı davranışla ilgili şikayetinde kesin ve açık biçimde gerçek Kızılbaş öğretisinden söz edilmiyordu. Aslına bakılırsa, kadınların dinsel aşırılıklara yatkın olduğu biçimindeki kalıplaşmış inanca dayalı bir tür toptan suçlamaydı. Bu durumda, ister istemez başka bir dizi soruyu ele almak durumundayız: Komşuların birdenbire patlamasına ne tür bir düşmanlık yol açmış olabilirdi? Kızılbaş sapkınlığı suçlamasını abartmış, hatta uydurmuş olabilirler miydi? Eğer böyleyse, onları güdüleyen neydi? Haciye Sabah'ın bir Kızılbaşlık yayıcısı olarak gösterilmesinin hem akla yakın, hem de sonuç alıcı olacağı algılamasının nedeni neydi?

1540 yılında Osmanlı rejimi, bir kuşak önce ele geçirilmiş toprakları ve insanları sindirmenin ikinci aşamasıyla uğraşıyordu. Bunun yönetsel bakımdan anlamı, devlet görevlileri ile vergi toplayıcılar üzerinde uygulanan bir örnekleştirme ve denetimlerin artırılması demekti. Yargı ve toplum düzeni bakımından anlamıysa, yeni yasalar çıkarılması yanı sıra, yasaların yürütülmesi için mahkeme dizgesinin ve kolluk güçleri ağının yaygınlaştırılması demekti. Dinsel inanç ve uygulama dünyasındaysa, yerleşik Sünni duruşunun gittikçe daha ayrıntılı ve titizlikle kurallara bağlanması geliyordu. Buna karşılık, Osmanlı toplumunun erken dönemlerine özgü ayrı olana hoşgörü azaldı. Yerleşik dinsel inançlara karşıt

bazı sufi tarikatları 16. yüzyılda baskı görerek Bektaşi Tarikatı'nın şemsiyesi altına sığındılar;[26] bir yandan karşıtlığın, deyim yerindeyse, bayraktarlığını yaparken Bektaşi Tarikatı'nın kendisi baştaki rejimce bundan böyle daha sıkı gözetime alındı. Bu değişmeler bir ölçüde, yakınlarda ele geçirilmiş uçsuz bucaksız toprakları bünyesine bağlama gibi temelde yönetsel bir sınava karşı tepkiydi. Ama, öne sürmek isterim ki, bunlar aynı zamanda Safevilerin oluşturduğu köktenci kimliğe karşı bir Osmanlı kimliği oluşturmanın ayrılmaz parçasıydı. Osmanlıların 16. yüzyıl ortalarında daha din yönelimli, yasaları biçimsel olarak körü körüne uygulayan bir tutuma dönmesi, genellikle Memluk Devleti'ni bünyesine almasına ve kadim İslam merkezlerinin yeni üstbeyi olmasına bağlanmıştır. Ama, en az bir o kadar da İran meydan okumasının, Osmanlılarla Safeviler arasındaki soğuk savaş kültür siyasetinin bir sonucu olduğu akla yatar biçimde savunulabilir.

Bu adına "yeni tutuculuk" diyebileceğimiz, geleneksel din ölçütlerini tepeden inme yerleştirme girişimi, ister istemez yabancılaşmaya ve karşı çıkışa yol açtı. Bu dönemdeki ayaklanma hareketlerini araştıran Ahmet Yaşar Ocak, 1540 yılı dolaylarının Anadolu'da ve Rumeli'de yaygın hoşnutsuzluk yılları olduğunu ileri sürüyor.[27] Rejimin susturmak gereğini duyduğu karşıt sesler, yalnızca Kızılbaşlara yakınlık duyanlar değildi. Süleyman'ın saltanatı, sultanın meşruiyetini protesto eden dinsel ayrılıkçı ve Mesih rolüne soyunmuş kişilerin yargılanmaları ve idam edilmeleriyle noktalandı. Öte yandan, Cornell Fleischer'in gösterdiği üzere, Süleyman ve danışmanlarının Sünni bir Mesih sultan imgesi geliştirme girişimleri, Safevi meydan okumasına halk arasında birden çok yoldan karşı koyduklarını düşündürüyor.[28]

Burada altını çizmek istediğim, kimliği konusunda yaygın kaygı içindeki halkın, hangi inanç ve uygulamaların yasal, hangilerinin yasadışı olduğu konusunda belirsizlik içinde kalmış olma olasılığıdır. Ayntab gibi belli yöre toplumlarının, doğru inanç ve davranış biçiminin tanımıyla hoşgörünün sınırları konusunda kafa karışıklığından uzak kalabilmeleri zor olmuş olmalıdır. Dönemin ruh hali, Anadolu halkının bir başkaldırı diline kaymasını ve kent kültürünün kıyısında kalmış gruplarda başkaldırı algılamasını bu nedenle kolaylaştırmış olmalıdır.

Haciye Sabah olayı, o yıllarda Anadolu'nun büyük bölümünün özüne işleyen bir belirsizlik ve hatta korku ortamında patlak verdi. *Kızılbaş* yaftasının tam ne anlama geldiği pek çok insana karanlık gelmiş olabilir. 1540 yılına gelindiğinde, Kızılbaşlık suçlaması etkin Safevi müritliği anlamını taşıyabiliyordu; ama, bir o denli de, Osmanlı Devleti'nin siyasetine ve ideolojilerine içeriden karşı koyuşun göstergesi olabilirdi ya da daha özgül bir dinsel aykırılığı anlatma niyetiyle söylenmiş olabilirdi. Dinsel ideolojiler, aydınlatılma gereksinimindeki epeyce kafa karışıklığının kaynağıydı: Safevilik yayıcılarının aykırı vaazlarını, yerleşik Şii öğretisinin hukuka ilişkin yanlarından ayırmak, kasıtsız bir Osmanlı vatandaşını sapkın gibi gösterecek öğreti ve davranış konularını saptamak zorunluluğu vardı. Müslüman inanç dünyasının dokusundaki bu ideoloji yırtığının tedirgin edici etkisi, baş müftü İbn Kemal'e (ölm. 1534) yöneltilen, bundan böyle neyin caiz olup neyin olmadığı konusunda kararsızlık ortaya koyan çok sayıdaki soruda duyumsanabilir. Kuşkusuz, *Kızılbaş* deyiminin üstünü kaplayan çeşitli tarihsel ve abartılı anlamlar, sözcüğün anlamına olası belirsizlik ya da kafa karıştırıcılık kattı; bundan dolayı, yaftanın halk ağzında gelişigüzel kullanılan yalan yanlış bir dedikoduya kolayca dönme olasılığı vardı.

Bu korku ve belirsizlik ortamı, komşu Alaeddin'le Üstad Mehmed'i nasıl etkilemiş olabilir? Haciye Sabah'ın derslerinden açıkça rahatsızdılar ve mahkemeye yaptıkları şikayetin hukuksal sillesi Sabah'ın semtten uzaklaştırılma çağrısı alması biçiminde oldu. Sapkınlık şikayeti dışında, iki adam kesin bir biçimde ailelerine yönelik tehdide işaret ettiler. Sabah'ın öğretim oluşumu, kendi karılarını baştan çıkarmış olabilirdi ya da çocuklarına yönelik tehlikeden korkuya düşmüş olabilirlerdi. Komşular, Sabah'ın derslerinde gerçekte öğretilenlerden çok, derslere yoğun ilgi nedeniyle ortak avluya sürekli giriş çıkış olmasına karşı çıkmış olabilirler. Belki de erkek öğretmenlerin geliş gidişleri, karılarının, kızlarının onurunu gölgelemiş olabilirdi. Belki de çokça kadının durmadan girip çıkıyor olması, ortak avludaki duruma ilişkin birçok olası dedikoduya yol açıyordu. Görece daha yoksul olanların onuru ve saygınlığı, toplumun didiklemesine iyiden iyiye açıktı; çünkü evleri ve ev içi yaşamları daha göz önündeydi. İşte mahalle halkına, mahallede oturanları denetim altında tutma ve kendilerini ahlakdışı ya

da yasadışı etkilerden kurtarma hakkı veren, geniş kapsamlı hukuk ilkesinin arkasında yatan, bu insanların saygınlığının kolay yara alabilmesiydi. Burada, ayrıca bir toplumsal sınıf sorunu da işin içine girebilir: Alaeddin ve Üstad Mehmed'in ailelerinin saygınlığını savunmaları, yoksul olarak betimledikleri Sabah kadından -sülale adlarının ve sanlarının anıştırdığı gibi- toplumsal konum bakımından üstün oldukları görüşünü yansıtabilir. Alaeddin bir tüccarın oğluydu, Üstad Mehmed ise usta bir zanaatkârdı.

İki komşu ayrıca, yetkililerin *-ehl-i örf*'ün- cinsel uygunsuzluk söylentileri nedeniyle daha önce olaya karıştıklarını özellikle belirttiler. İşte ortada ailelerinin onurunu açıkça tehdit eden, tepkisiz kalamayacakları bir durum vardı. Özellikle yeni kadı'nın iki hafta önce göreve başlamasıyla birlikte, mahkeme tutanağında görülebilen kadınla erkeğin yan yanalığını denetlemeye yaptığı yeni vurgu düşünülürse, gerçekten de ivedilikle eyleme geçme zorunluluğu doğmuş olabilirdi. Yasadışı cinsel ilişki olayları, yeni kadı ortaya çıkmadan önce mahkeme önüne geliyordu kuşkusuz; ama yeni olan, kolluk kuvvetlerince daha sıkı izlendiğinin kanıtıydı.

Ama sapkınlık suçlamasını ortaya atmak niyeydi? Elbette, komşular, kadın derslerinin Kızılbaş niteliğini doğru değerlendirmiş ya da öyle olduğuna içtenlikle inanmış olabilirler. Dahası, eğer Sabah ve meslektaşlarının Kızılbaş öğretisini yaydıkları söylentisi yörede dolaşıyorduysa, komşuların sessiz kalması sapkınlığa alet olduklarını düşündürecekti. Öte yandan, eğer Kızılbaşlığa bağlılık suçlaması uydurma ise, o zaman Alaeddin'le Üstad Mehmed etkili bir kara çalma yolu seçmişlerdi. Eğer amaçları Haciye Sabah'ı aralarından uzaklaştırmaktıysa, yalın bir cinsel uygunsuzluk suçlaması yetersiz görünmüş olabilirdi; hele de, anlaşıldığı kadarıyla, yetkililerin duruma önceki el koymaları cezalandırmaya yol açmadığına göre. Kızılbaş eylemciliği suçlaması, olayı mahkemenin ve toplumun gözünden kaçması olanaksız, daha üstte bir ahlakdışı davranış düzeyine yükseltiyordu. Bu çalınan kara, birden çok suç sınıfına giriyordu: yasadışı cinsel ilişki, onaylanmayan biçimde ibadet ve ideolojik bozgunculuk.

Sabah kadının toplumun kuşkularına ve hatta düşmanlığına karşı korumasızlığı, görece yoksul oluşuyla bağlantılıydı. Yoksul Türkmenlerin yasadışı

vergilendirilmesine çözüm getiren, 1574 tarihli yönetim reformu, Türkmen kimliğinin halk arasında bir kıyıda kalmışlığı çağrıştırdığını açığa vuruyordu. 16. yüzyıl ortalarından kanıtlar, büyük köylerde olduğu gibi kentte de nüfus kaymaları meydana gelmekte olduğunu; göçün ve yerleşmenin çeşitli iktisadi ve kültürel gerginliklere yol açtığını düşündürüyor. İkinci bölümde, 1536 ve 1543 tarihli tapu sayımları arasındaki dönemde, kent içinde mahalleden mahalleye önemli miktarda yer değiştirme olduğunu gördük. 1543 tapu sayımında mahallelerin (çoğu günümüze ulaşmış) geleneksel adlarıyla değil de, büyük camilerine göre adlandırılmış olmasının da ilginç biçimde anıştırdığı gibi, kentteki değişim yönetimde dinsel tutuculuğa dönüşle el ele yürümüştü. Yoksul durumdaki eskinin göçebelerine karşı düşmanlık dile getirilirken, kişi kolayca oymak kökenli olanlarla ilişkilendirilen aykırı eğilimlere saldırıya kayabilirdi. Bir başka deyişle, 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ında yoksulluk kültüründen yakınmalara Türkmen karşıtlığı, daha da önemlisi Kızılbaş karşıtlığıyla vuruculuk kazandırılmak istenmiş olabilir. Öyleyse, komşuların kullandığı anlamda, "Kızılbaş" kabaca kurallara bağlanmış toplumsal davranıştan ayrılan her şeyi, kaygılı komşuların öyle sanılmak istemedikleri ne varsa onu karşılıyordu. Sabah kadın olayı, onun kendi toplumsal çevresinde, imparatorluğun kendini tanımladığı ve ideolojik sınırını belirlediği uçboyunda yer alan bir kentin, kıyıda kalmış insanları arasında doğan ve o ögelerin yol açtığı belirsizlik ve tedirginliğin bir ürünü olan çevrede yaratılmış olabilir.

Komşular, kentin molla nüfusu arasında şikayetlerine kulak verecek kişiler bulmayı hesap etmiş olabilirler; çünkü Sabah'ı öğrencileri üzerinde büyük dinsel etkisi olan bir kadın gibi betimlediler. Kasıtlı ya da bilmeden, yanlış bilginin cahillerin elinde isyankârlığa yol açacağı biçimindeki eski basmakalıp düşünceye başvuruyorlardı. Onların anlattığına göre, Sabah bütün kadınları kendine mürit yapmak amacıyla çevresine topluyor, daha sonra, sapkın öğretiler ve ibadet yöntemleri öğreterek yoldan çıkarmaya girişiyordu. Ayntab'ın din örgütlenmesi kendi yetkelerini çok sayıda yoldan tehdit eden bu açıkça etkileyici kadının meydan okumasını yanıtsız bırakmakta bir an bile gecikemezdi.

Öğretim oluşumları, din seçkinlerinin konumlarını bağladıkları kuralların çoğunu çiğniyordu. Haciye Sabah'ın iş girişiminin temsil ettiği erkek kadın hiyerarşisini temelden yıkma çabası, tüm bu kural çiğneme olaylarına tuz biber ekiyordu. Kızılbaş ibadeti suçlamasıyla dolaylı olarak söylenen, o sırada Osmanlı rejiminin tam da kendi kimliğini çevresinde biçimlendirdiği öğretisel duruşu Sabah kadının sorguladığıydı. Bir iş girişimi olarak, Sabah'ın dersleri Ayntab'da mollaların eğitim üzerindeki tekelini silkeliyordu; çünkü Sabah, erkeklerin camilerde eriştiği öğrenim olanaklarının benzerine kadınların erişebildiği bir forum sağlıyordu. Dahası, sağladığı alan kadınların camilerde izin verilmeyen dinsel ibadet biçimleriyle ilgilenmelerine olanak veriyordu. Önemli sayıda kadının derslerini izlemesi, kadınların elindeki alanlar üzerinde erkek egemenliğine meydan okuyordu. Mollaların -büyük olasılıkla birçok Ayntablının paylaştığı- bakış açısına göre Sabah, bilgi, mekân, davranış ve hiyerarşide ahlak sınırlarını aşmıştı. Çok sayıda ahlak ilkesini çiğnemiş olması, davranışının niçin yasadışı, akıl dışı ve yasak sayılarak üç türlü kınamayla cezalandırıldığını kuşkusuz açıklıyordu. Bilgi sınırını aşmak ve dolayısıyla yanlış bilgi yaymak, rakiplerinin gözünde belki Sabah'ın günahlarının en kötüsüydü; çünkü, kendisini ve sorumluluğu altında bulunan kadınları din yasalarına ve sağgörüye bağlayan palamarı çözüp açığa sürüklenmelerine neden olmuştu.

Dava Tutanağı
Ya da Hüsameddin Efendi'nin Kurnazlığı

Haciye Sabah olayının ortaya çıkardığı büyüleyici duruşma tutanağının bazı özellikleri, üzerinde düşünmeye ve yorumlamaya değer nitelikte. Bir kez, kadı'nın tek başına ceza biçmesi seyrek görülen bir durumdu (bu konuda daha çok bilgi için bkz. 8. bölüm). Bu davada kadı, Haciye Sabah'la İbrahim'i yalnız kendisi cezalandırmakla kalmadı, Ayntab Mahkemesi'nde o yıllarda az görülen bir cezaya çarptırdı. Davanın bir başka olağanüstü özelliği, olayın baş kişileri açıkça düzeni bozucu bir cinsel suçtan cezalandırılmış olmalarına karşın, 1540-1541 yılının başka benzer davalarının tersine, dava açan bir savcının bulunmamasıydı. Son olarak, dava tanıkları arasında mollaların ağırlıklı temsil edilmeleri, tar-

tışmanın dinsel içeriğine dikkati çekiyor; yine de, kadı sapkınlık suçlaması konusunda resmi bir görüş bildirilmesini engelledi.

Olayların metne yansıyan betimlemesinin anahtar nitelikte bir özelliği, Haciye Sabah'ın sınıflarında yasadışı kadın erkek bir aradalığı "davasının" komşularının Kızılbaşlık yayma suçlamasından ayrılmasıydı. İki duruşma arasına aynı gün bakılan birkaç ilgisiz davanın tutanağı girmişti. Ama kuşkusuz davanın tutanağa böyle geçirilmesi -komşuların karar çıktıktan *sonra* mahkemeye gelmeleri- olayların gerçek akış sırasını yansıtmıyordu. Bu düzenlemeyi, kuşkusuz bölümleri daha az belli, daha karışık ve belki de daha uzun sürmüş bir yüzleşme içinden davanın özetini çıkarırken büyük olasılıkla kadı yapmıştı. Mahkeme defterine girmiş başka birkaç kayıt örneğinde, tutanağın zaman çerçevesini parçalayıp, karşılıklı suçlamalarla dolu sert bir tartışmayı belirgin tanık ifadelerine ayırdığı açıkça belli oluyor. (Bunun bir örneği, 5. bölümde ele alınan - geceleyin çarşıda geçen ağız dalaşına ilişkin tartışmadır. Bu tartışmada saldırgan, dükkân sahibiyle genç Abdülaziz arasında cinsel ilişki varlığını ima eder.) Ancak bu dava tutanağında Kızılbaşlığa yakınlık suçlamasının *niçin* ayrı tutulduğu daha sonra ortaya çıkacak.

Mahkemede dava açmak üzere girişimde bulunan yöre yetkililerinin ya da bireyin adının açıkça yazıldığı çoğu dava tutanağının tersine, bu olayın tutanağı davanın mahkemenin dikkatine nasıl getirildiğini belirtmiyor.[29] Konu mahkemeye hangi yoldan ulaşmış olursa olsun, Haciye Sabah'ın duruşmasının kadı Hüsameddin'in 23 Haziran 1541 günü gelişinden iki hafta sonra gerçekleşmiş olması kesinlikle üzerinde durmaya değer. Eğitim etkinliğine ilişkin hır gür pekâlâ daha önce patlak vermiş olabilir ve çözümü daha başka sorunlu davalarda (bazı karmaşık adam öldürme olaylarında) olduğu gibi, Hüsameddin'in gelişine dek ertelenmiş olabilirdi. Öte yandan, eskiden beri sürüp gelen, can sıkıcı bir durumu dava konusu yapmaya komşuları yönelten, yetke sahibi yeni kadı'nın varlığı olmuş olabilirdi.

Haciye Sabah olayı, cinsel konuda kurallara aykırı davranma kuşkusuyla yeni kadı'nın önüne getirilen ilk dava değildi: Haciye Sabah'la İbrahim'in davasının öncesinde iki eşcinsel ırza geçme olayı ve bir de cinsel kara çalma olayı var-

dı.[30] Gerçekten de, Hüsameddin Efendi'nin mahkemesi, birbirinin alanlarında tehlikeli biçimde bulundukları düşünülen erkek ve kadın sorunlarına yönelmiş gibi görünüyordu. Haciye Sabah'ın duruşmasından iki hafta sonra kadı, Ayşe'yle komşusu Sadeddin'e karşı yasadışı ilişki kuşkusuyla açılmış bir davaya daha bakacaktı (bkz. 4. bölüm); gerçi o örnekte, suçlamaları bağlantısız bularak davayı reddettiği anlaşılıyor. Sabah olayı, tersine, sıradan bir konu değildi ve insanlar Hüsameddin Efendi'nin davaya nasıl yaklaşacağını kuşkusuz merak ediyorlardı ve belki de korku içindeydiler.

Kanıtlara ulaşmak amacıyla, varsayalım ki yeni kadı sapkınlık suçlamasının inandırıcılığı konusunda ikna edilmiş olsun. Öğretmenleri sapkınlık yüzünden açıkça cezalandırmamış olmasının bir olası nedeni, cezalandırmama buyruğu almasıydı. 1540 yılında maaşını Osmanlı sultanından alan hangi kadı olursa olsun, görevlerinden birisinin halktaki başkaldırı ya da sapkınlık belirtilerini izlemek olduğunu bilmemesi düşünülemezdi. Ama böylesi düşüncelerin kanıtlarını nasıl değerlendirecekti? Daha sonraki mühimme defterlerinde geçen Kızılbaş kovuşturması kayıtlarında, kadılar ya da başka yöre yetkilileri bozguncu etkinliklere ilişkin kuşkularını, genellikle yukarı ileterek sultandan kovuşturma başlatma fermanı aldılar. Kadılara çoğunlukla suçluyu sapkınlık dışında bir nedenden cezalandırmaları buyurulmadı.[31] Böylesi bir siyasetin, mühimme defterleri tutulmaya başlamadan önce izlenip izlenmediği açık değil; ama, elimizdeki dava aynı yöntemin izlendiğine bir örnek olabilir. Ayntab bölgesinde varlığından kuşku duyulan Kızılbaş yandaşlığı haberlerinin, sancak mahkemesine güçlü bir kadı atanmasının altında yatan nedenlerden biri olduğunu ileri sürmek muhtemelen çok ileri gitmek olmaz.

Hüsameddin Efendi'nin Sabah'la İbrahim'e karşı sapkınlık nedeniyle kovuşturma açmamasına ikinci bir olası açıklama, bir Kızılbaş cadı-avından kaçınmak isteğiydi. Daha sonraki mühimme defteri kayıtlarının bir ayırıcı özelliği, çoğunun 1577 yılı dolayına gitmesidir. O yıl, Osmanlıların Kafkasya'da Safevilere karşı büyük bir sefer hazırlığında oldukları yıldır. Kızılbaşların beşinci kol işlevi görmeleri tehlikesi, Süleyman'ın 1536'daki önemli yengisi sonrasında olduğundan daha büyük önemde bir stratejik kaygıydı. 1540 yılı dolayı, Osmanlı rejimi-

nin ayağına yaptığı yeri pekiştirdiği ve hukukun üstünlüğünü vurguladığı yıllardı. Süleyman'ın babası I. Selim'in Anadolu'da Kızılbaş yandaşlığına verdiği karşılık, sorunu ani temizlik eylemleriyle ve Osmanlı-Safevi toprakları arasına bir demir perde dikerek çözmekti. Süleyman'ın yaklaşımı o denli şiddetli değildi; çünkü, Anadolu bir kez Osmanlı rejimince güvenceye alındıktan sonra sakıngan bir uzlaşmayı göze alabilirdi. Süleyman saltanatının ilk yıllarında, Anadolu'da patlak veren bazı sapkın etkinliklerin önderlerini, ibret olsun diye cezalandırmakta duraksamadı. Ama sıradan kullarına karşı izlediği siyaset, uzun erimde yola getirmek üzere cezalandırmayı amaçlarken, yeni tutucu Sünni inancını halka öğretmeye dönük bir izlenceyi ve mahkemeleri bu inancı tutundurmanın bir aracı olarak kullanmayı da içeriyordu. Bu açıdan bakıldığında, kadı'nın duruşmayı özetleyişi, Kızılbaş ideolojisi konusunda genel bir kaygıyı belirtme girişimi olmak yanında, bir mezhep çatışmasının alevlenmesini ya da haksız suçlamaların yaygınlaşmasını önleme girişimi olarak da yorumlanabilir. Yörede sapkınlığın kökünü kazımak denli, düzeni ve yargı alanı içine giren halkın gönencini korumak da kadı'nın görevleri arasındaydı.

Hüsameddin Efendi'nin Haciye Sabah'ın öğrencileri konusunda tam ne düşündüğünü hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Önemli olan davayı hangi karara bağladığı, özellikle Haciye Sabah'la İbrahim'e ne verdiğidir. Ayntablıların büyük çoğunluğu, mahkemenin yargı yöntemlerinden ya da tutanaklarından haberli değildi. Daha doğrusu, olay üstüne bildikleri, büyük olasılıkla kadı'nın verdiği cezadan öteye gitmezdi. Dava tutanağının dikkatli biçimde yapılandırılması, karara bağladığı cezaların tüm tarafları hoşnut etmesine olanak sağladığını akla getiriyor: Sabah'ın gönderilmesini isteyen komşuları; mollaları ve onların temsil ettiği çıkarları; kendilerinin de cezalandırılacağından korkan kız öğrencileri; davalıları, özellikle de o zamana değin yaptıklarından değişik bir şey yapmadığını sonuna dek savunan Haciye Sabah'ı ve son olarak toplumsal düzeni olduğu denli ideolojik düzeni de sağlamakta çıkarı olan Osmanlı rejimini. Şunu ileri sürüyorum: Hüsameddin Efendi'nin davayı karara bağlayışında belli bir yargı yaratıcılığı vardı. Bu yaratıcılık sayesindedir ki, yöredeki gerginlikleri yatıştırmayı ve aynı zamanda devletin amacı olan karşıt düşünceyi bastırmayı başarabildi. Burada-

ki anahtar soru, cezaların toplumca nasıl yorumlandığıdır, yani tutanağa geçirilenin ötesinde nasıl karşılandığıdır.

Haciye Sabah'la İbrahim'e verilen cezaların her iki türü de -halk önünde küçük düşürülme ve kentten kovulma-, o yıl boyunca Ayntab kadılarınca başka hiçbir davada verilmedi. Ayntab'dan kovulmadan önce alçaklıkla damgalanan Haciye Sabah'a verilen cezanın bu benzersizliği ve çifte ceza oluşu, topluma suçun ciddiyetini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde gösterdi. Sabah'ınki gerçekten ibret oluşturacak bir cezaydı. Derslerine katılan kızlara, kadınlara, hiç değilse halkın bildiği kadarıyla, verilen cezanın azlığı karşısında -gerçi onlar için de en az Sabah denli uygunsuz davranışta bulunmak suçunu işledikleri yorumu yapılabilirse de- bu tür bir ceza zorunlu görülmüş olabilirdi. Haciye Sabah, toplu-ca yapılan yanlıştaki sorumluluğuyla tek başına bırakılmıştı; komşuların suçlamalarına konu olan oydu ve bu nedenle ceza ona yüklenmişti.

Sözcük anlamı dillere düşürme, ortalığa duyurma olan bu *teşhir* cezasının tam olarak neyi gerektirdiği açık değil. Padişah kanunnamelerinin değişik uyarlamalarında çeşitli özgül küçük düşürme cezaları sıralanmıştı ve Avrupalı gözlemcilerce de doğrulanmıştı. Bu cezalar arasında eşeğe ters bindirilip, yular yerine kuyruğu eline verilerek sokaklarda dolaştırılmak vardı (yalancı tanıklar ve orospulara verilen ceza buydu); kadını, kendisini zorla kaçıran kişiyle evlendiren din görevlilerinin cezası sakalının tıraş edilmesiydi; tavuk, ördek vb. hırsızlarına verilen ceza, boğazına bir kuş asılarak halka gösterilmekti; etine bıçak ya da ok saplanmış olarak gezdirilmek yankesicilere, adam bıçaklayanlara ve okla adam vuranlara verilen cezaydı. Kimi zaman cezalının önünden tellal yürür ve suçunu duyururdu.[32] Ayntab tutanaklarında teşhir cezasından söz edilen başka tek yer, Fatma kadının davasıdır. Haksız yere ırza geçmekle suçladığı bir adamdan bir daha hiç şikayetçi olmayacağına ilişkin sözünden dönerse kendisine teşhir cezası verilmesini ister: "Eğer şikayetçi olursa... yüzüme kara çalıp beni utandırabilirsiniz."[33] Dulkadırlı kanunnamesinde, kişinin yüzüne kara çalınarak teşhir edilmesi, pezevenklere verilen cezaydı. Eğer Haciye Sabah'a verilen küçük düşürme cezası buyduysa, cezanın kendisi işlediği suçu topluma açıklamış oluyordu. Komşularının gözünde

açıkça bir pezevenkti; kadı'nın eylemlerini suç saymasından dolaylı olarak anlaşılan da buydu.

İkinci ceza, kentten kovulma cezası, Haciye Sabah'la İbrahim'in her ikisine birden verilmişti; ayrıca, İbrahim'in öncelerde kentten bir kez daha kovulmuşluğu vardı. Kentten kovulma, mühimme defterlerinin sergilediği gibi, Kızılbaşlara yakınlık duyanlara ya da Kızılbaş eylemcilerine sıkça verilen bir cezaydı.[34] Ancak, en azından Hanefi hukukuna göre, cinsel suç işleyenlere de verilebilen bir cezaydı. Kovulma cezası genellikle temelli sürgünü gerektirmiyordu (bu davada gördüğümüz gibi, İbrahim işinin başına dönmüştü). Özellikle ev ortamından uzaklaştırıldıklarında tehdit altında oldukları düşünülen kadınlar için, kovulma geçici olmuş olabilir. Al-Merginânî'nin çok bilinen şeriat başvuru kitabı, sürgün edilen kadın konusunda şunları söylüyordu:

> ...kadının kovulması suç olan eylemi sürdürmesine yol açmak demektir; çünkü, insan kınanmaktan en çok çekindiği yakınlarının ve akrabalarının gözünden uzakta olduğunda kendini tutması daha zor olur; üstelik, belirsizlik ortamında ve yabancılar arasında yaşam gereksinimleri daha zor sağlanır ki, bu durumda kendini para karşılığında satmak zorunda kalır; çeşitli fahişelikler içinde en iğrenç olanı budur[.][35]

Süleyman'ın kanunnamesi, tüm kovulma cezalarının gerçekte uygulanmadığını anıştırıyor. Bu bölümün başlarında alıntılanan ve kentten değil de yalnızca oturduğu mahalleden kovulmayı öngören maddenin gerisi şöyle sürüyor:

> Ve eğer kadın ya da erkek [kişi] taşındığı yerde de istenmezse, kentten tümüyle sürgün edilecektir. Ama, [durumun nasıl geliştiğini görmek için eylem] birkaç gün askıya alınacaktır: Eğer o kişi yaptıklarından pişman olursa ve [bundan böyle] yasalara uygun bir yaşam sürerse, ne âlâ. Yoksa, o erkek ya da kadın oradan da atılacak ve kesin olarak sürülecektir; kasabadan ayrılıp gidecektir.[36]

Suçsuzluğunu ısrarla yinelemesi pişman olmuşlukla bağdaşmasa da, demek ki Haciye Sabah'ın Ayntab'dan sürülmemiş olma olasılığı var. Eğer sürülmüşse, büyük olasılıkla zaman içinde Ayntab'a döndü. O aradaki ayları nerede geçirdiği açık değil. Ancak kovulmasının bir olası etkisi, eğitimsel girişimini kapatmasıy-

dı. Döndüğünde eski işine yeniden başladıysa, bu kez erkek öğretmenler tutmamış olmalı.

Öyleyse kovulma, Ayntab toplumunun değişik üyelerince değişik biçimde yorumlanmış olabilir: Kimine göre, erkek kadın katışmasına verilmiş akla yakın bir ceza; kimine göre de, Kızılbaş sapkınlığına verilmiş uygun bir ceza olarak. Haciye Sabah'ın komşuları da suçlamalarını kadı'nın ele alış biçiminden pekâlâ hoşnut kalmış olabilirken, toplum içinden kimileri olayı olsa olsa bir cinsel rezalet gibi görmüş olabilirler, ötesi değil. Eğer Ayntab'da halk çoğunluğunun görüşüne ilişkin varsayımım doğruysa, kadı'nın bilerek, yaratıcılık ürünü bir belirsizliği seçtiğinden söz edilebilir. Hakarete uğramış olan kişileri, yani rahatsız olan komşuları hoşnut etmişti. Sözde suçluları hizaya getirmişti. Öğretmenlerine olağanüstü ağırlıkta bir ceza vererek, kız, kadın öğrencileri esirgemişti. Kentin mollalarının bilgi üretimi üzerindeki tekeline bir meydan okumayı engelledi. Ayrıca, toplumu kabul edilebilir toplumsal davranış sınırlarını zorlamanın tehlikelerine karşı uyardı. Kadı sapkın avına mı çıkmıştı? Bunu kesin bilemeyiz; çünkü, davayı gelecek kuşaklar için, gelecekte mahkeme tutanaklarından yararlanacakların kararı kendilerinin vermesine olanak sağlayacak biçimde, ustaca kaleme aldı.

Bu davada son sözü söyleyen, Haciye Sabah'ın kendisi oldu. Belki, kadıyla kâtip onun son sözü söylemesine izin verdiler. Tutanağa geçirilen son ifade onunkiydi ve "geçimimi sağlamak üzere öteden beri bu işi yapmaktayım" sözüyle son buldu. Sabah, kendisine göre yanlış bir şey yapmadığına işaret ediyordu; aynı davranıştan dolayı daha önce kendisini durduran olmamıştı. Bunun yerine dolaylı olarak söylemek istediği, değişenin ahlak hakemliği yapanlar ve onların ölçütleri olduğuydu. Cezanın açıkça kaçınılmazlığına karşın bu konuda direnmesi, toplum önünde onurunu savunmanın bir yoluydu. Sabah'ın verdiği ileti, suçun bakanın gözünde olduğuydu.

7

Yasal Dayanağını Hukuktan Almak

Doğu Anadolu kenti Erzurum'da 1514 yılında ele geçirilmesinden az sonra Osmanlı görevlilerince bir tapu sayımı yapıldı (Erzurum için bkz. Resim 8). Yeni ele geçirilen topraklarda genel uygulama böyleydi ve Osmanlı bünyesiyle bütünleşmenin ilk adımı buydu.[1] Ayrıca, ele geçirme öncesinin yönetim altyapısını geçici olarak korumak da geleneksel Osmanlı uygulamasındandı.[2] Erzurum, Akkoyunlu İmparatorluğu'nun Anadolu topraklarındaki bölümünde kaldığı için, bu ilk sayımda, tıpkı doğu ve güneydoğu Anadolu'nun Akkoyunlu illerinde olduğu gibi Akkoyunlu vergi kurallarına dokunulmadı.[3] Bu kurallar, sayım defterlerinin giriş bölümlerinde, Akkoyunlu sultanlarının en büyüğü, 1478'de ölen Uzun Hasan'dan dolayı, "Hasan padişahın yasaları" olarak anılıyordu.[4]

Ama Erzurum halkı, eski hükümdarın yasalarına uymakta Osmanlı görevlilerinden daha az gönüllü görünüyordu. Bir başka sayımın yapıldığı 1520'de, yüklendikleri vergi yükünün aşırı ve dayanılmaz olduğu gerekçesiyle Uzun Hasan'ın yasalarına karşı çıktılar. Başvurularına onay ihsan edildi; çünkü, sayım def-

terinin girişindeki sözlerle, "saltanatın kanadı, adaletin koruyucu gölgesi altında, bağışlayıcılığın duldasındaki sancak halkı... koruma görmeli ve gönenç koşullarından yararlanmalı"ydı. Bazı vergiler istek üzerine kaldırıldı, kimileri azaltıldı; çünkü, giriş bölümünün daha ilerilerinde belirtildiği üzere, yörede gönenç, "rejimin var kalması için bir zorunluluktu ve memleketin yasal düzeninin amacıydı."[5] *'Mucib-i devam-ı devlet ü ba'is-i nizam-ı memleket'* sözlerinin bu çevirisi, Osmanlıca metnin ekleyicilik yüklü biçemi ve uyaklı deyimlerinin (*devlet* ve *memleket)* ancak bir açıklaması olmaktan öte bir şey değildir.

Yüzlerce yerel tapu sayımından birinin içinde gömülü kalmış bu alıntı, Osmanlı siyasal söyleminin çekirdek ögesini yansıtmaktadır: Bir başka deyişle, rejimin değişmezliğinin önkoşulu yerel düzendir ve yerel düzen de halkın gönenç içinde olmasına bağlıdır. Bu alıntı ayrıca, hükmetmeyi adalet ve iyilik severlikle eş tutan, kadim özlü sözü benimsemiş bir hanedanı betimliyor. Doğal olarak etkilemeyi amaçlayan bu özlü söz, Osmanlı bürokratlarının anladığı biçimiyle siyasal sözleşmenin babaca, tatlı sert doğasını içinde taşıyordu.

Koruma altındakiler gerçekte her zaman saltanatın kanadı altına sessiz sedasız sığınmaya razı olmadılar. Bir kez, kaçıp gitme seçeneğine sahiptiler; bu yolu seçmekle, sözleşmeden doğan vergi ödeme ve düzeni bozmama yükümlülüklerini yerine getirmemiş oluyorlardı. Gerçekten de, Osmanlı yayılması yıllarında Erzurum çevresinde böyle olmuş görünüyor. 1540 yılındaki yeni bir tapu sayımında, halkın 1520'deki yakınmalarını yinelenmekle birlikte, artık yerel yasaların daha sıkı uygulanması isteniyordu.[6] İyilik severliğin yanı sıra yetke konusuna yapılan bu yeni vurgunun nedeni, İran sınır boyundaki halkın çoğunun köylerinden kasabalarından kaçmış olmalarıydı.[7] (Burada açıkça görülen durum, 16. yüzyılın iki olağandışı gücü, Osmanlılar ve Safeviler arasında, bu yaşamsal önemdeki uçboyunda yaşanan rekabetti.) Halkın yeniden bir araya toplanması ve gönencin geri getirilmesi için hukuk düzeninin pekiştirilmesi gerektiği kesin bir dille söyleniyordu defterde. Öyleyse, 1540 yılına gelindiğinde yerel hukuk elverişli bir vergi yasası olmanın ötesinde bir şeydi; aynı zamanda, zorunlu ikamet ve devlete gelir üretmekti.

1540 yılında, Erzurum gibi Ayntab da, Osmanlı İmparatorluğu'yla bütünleşmenin ikinci evresinden geçiyordu: Bir nesil önce I. Selim'in ele geçirdiği top-

raklarda, söylemde ve uygulamada, sindirme diye adlandırabileceğimiz büyük bir değişmeydi bu. 1540 yılı dolayının yeni tapu sayımları ve yeni sancak kanunnameleri, eski hükümdarların yasalarına gönderme yapmayı bırakıp Osmanlı yasasından ve Osmanlı yönetsel denetiminden söz ediyordu. Geçiş dönemi geride kalmıştı. Yöre halkının gözünde, Osmanlı hanedanının yönetimindeki topraklara katılma -yani ordu, vergi ve yargı dizgeleriyle bütünleşme- bir değiş tokuştu. Özgürlüğün kısılmasına karşılık, korunma anlamına geliyordu; özerkliğin yitirilmesine karşılık, "Osmanlı barışı"nın yarattığı gönenç ortamından kazançlı çıkmak demekti. Bu bir çatışma ve direniş zamanı olduğu kadar, olanak ve çıkarlardan pay kapmak için ayak oyunu zamanıydı da. Ayntab'da kimilerinin saltanat erkinin çeşitli belirtileri karşısında direnmeleri, yeni rejimin erklerini ve konumlarını zayıflattığını akla getiriyor. Kimileriyse, Osmanlı sultanının memleketlerinden biri olma durumundaki sancağın yeni konumunu kendi çıkarlarına sömürmeyi becerdiler. Tepkileri ne olursa olsun, değişen siyasal görünüm karşısında pek az kişi edilgen kalmış görünüyor.

Osmanlı rejiminin önerdiği siyasal sözleşmenin işlemesi için uzlaşma kanalları bulunması vazgeçilmezdi. Uzlaşma, gerek sancağın, gerekse hanedanın birbirinin gözünde yasallıklarına dayanak kazanmayı amaçladıkları, karşılıklı işleyen bir süreçti -yani, her ikisi de yöre toplumunun ve yöre kaynaklarının denetimini yasal sahibi olarak ele geçirmeyi amaçlıyordu. Bu bölüm, hukuk metinlerinin bu karşılıklı yasallaştırma sürecini ne ölçüde ileri götürdüğünü incelemek üzere 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ını bir laboratuvar olarak kullanıyor. Burada öne sürülenlerden biri şudur: Yöre toplumu ile merkezi erkin aralarındaki ilişkiler ne denli gergin olursa olsun, yerel mahkeme "yasal" yapılanmayı ister istemez bu iki odak arasında biçimlenen ödünler üzerine oturtmayı becerdi.

Hanedan'ın koruma içeren söylemine karşın, 1540'tan önceki yıllar daha kaba denetim biçimlerine tanık oldu. Osmanlı vakanüvislerinin anlattığına göre, I. Selim ele geçirdiği topraklarda binlerce Safevi müridini idam ettirdi. Süleyman'ın, 1520'de başlayan hükümdarlığının ilk yirmi otuz yılına, çoğu iç ve güneydoğu Anadolu'dan kaynaklanan bir yığın ayaklanma damgasını vurdu.[8] Anadolu ve ku-

zey Suriye Türkmenlerince körüklenen bu ayaklanmaların örgüsünde, Safevi hanedanına sürüp giden dinsel bağlılık ile Osmanlı hanedanının sayım, vergilendirme ve sancak topraklarının çoğunu miri topraklara katma izlencesine direniş vardı. Osmanlı rejimi, cezalandırmak kadar ödüllendirmek de gerektiğini kısa sürede öğrendi. 1527'de Kalenderoğlu'unun başını çektiği büyük bir ayaklanmanın üzerine gönderilen baş vezir İbrahim Paşa'nın yengi kazanması, büyük ölçüde Dulkadırlı Türkmenlerini kendi yanına çekmesindendi: Kendilerinden alınan toprakların bir bölümünü, aşiret başlarına tımar olarak geri verdi. 1534 ile 1536 arasında, -sultan ile baş vezirin iç ve doğu Anadolu, kuzey Suriye ve Irak'ın büyük bölümünü keşfettiği- İran üzerine büyük sefer, bir anlamda bu bölgelerdeki huzursuzluğu bastırmak yolunda son Osmanlı çabasıydı.

Sefer, aynı zamanda Süleyman'ın saltanatında bir dönüm noktası oldu. Bundan böyle, bu bölgelerin yönetimi kuvvete dayandığı denli hukukun üstünlüğüne de dayanacaktı. Bu sürecin halk arasında işlediği başlıca yer olan yöre mahkemeleri, yöre kaynaklarını denetleme savaşımının, -yurttaşlarca yasallığın tanınması diye adlandırabileceğimiz bir söylemle- açıkça seslendirildiği bir alan sağladı. Ayntab'da mahkemenin varlığı, halkın yasal direniş stratejileri izlemesine ve bu yoldan devlet erkinin yerel temsilcilerini sancağın yönetimi konusunda görüş alışverişine sokmasına olanak sağladı.

Aşağıda, imparatorluğun bünyesine katma sürecini, -değişik çıkarların çatışma alanı mahkemede- tutanağa geçirilmiş bazı olaylara eğilerek mikroskop altına alıyoruz. Tümü bir arada ele alındığında, bu olaylar devleti karşısına alan grupların siyasal oyunları olarak betimlenebilir. Bu bölümde, hiçbir kadının ya da köylünün açıkça rol oynadığı görülmez. Başoyuncuları daha çok Ayntab kentinin konum ve güç sahibi kişileri, Ayntab'ın imparatorlukla bütünleşmesini kendilerine yontan bireylerdir. Ama, 6. bölümde betimlenen mülk dinamiklerinde olduğu gibi, bir sıkıntı ve zorluk ortamında kendine en üst düzeyde çıkar sağlamak için çabalamaktan başka elinden bir şey gelmeyen insanlar da vardı. Böyle kişilerin, ayırt edilebilmesi daha zor olan stratejileri, öbürlerininkinden daha az ilginç değildir: Bunlar kendilerini, kişisel beceri ve olanaklarına dayanarak değil de, dayanışma toplulukları yaratarak korudular.

İmparatorluğun Kaydının Tutulması: Deftere İşlemenin İçerdiği Sahip Olma Anlamı

Osmanlı 16. yüzyılında, imparatorluk bünyesine katma sürecinin çarpıcı bir yönü, yazıya dökmeye ve belgelemeye verilen önemdi. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde, her türde bir yazı patlaması gerçekleşiyordu. Sultanın payitahttaki bürokratları düzinelerle tapu sayımı yapılmasını buyurdular; baş müftüleri gittikçe artan sayıda fetva verdiler ve nişancıları sancaklar için sancak kanunnameleri çıkardıkları gibi, imparatorluğun tümünde geçerli geniş kapsamlı bir yönetim ve ceza yasasını, *Kanun-ı Osmani*'yi derlediler. Ayntab'a gelince, resmi yazışma deneyimi 1530'larla 1540'larda yoğunluk kazandı. 1536 ve 1543 tarihli tapu sayımlarında sancağın tümünün ayrıntılı haritası çıkarıldı. Ayntab'ın ilk yasası (*kanunname-i liva-ı Aintab*) 1536'da çıkarıldı ve o yılın tahrir defterine işlendi.[9] Mahkeme tutanakları 1531 yılı dolayında (en azından, günümüze ulaşan tutanaklar bu tarihte başlıyor) tutulmaya başlanıyordu ve 1540 yılına gelindiğinde mahkeme tutanakları olağanüstü bir doğruluk ve düzenlilikle tutulmaya başlanmıştı. Bunlar, doğal olarak, devletçe atanmış görevlilerin yaydığı her türlü yazıyı kapsıyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, yazının gittikçe artan bu öne çıkışından kullar da yararlanarak yazıya dökmeyi, hükümdar ve kullar arasında hak ve görev bağışlama pazarlığı sürecinin bir aracı durumuna getirdiler.

Yazıya dökme, devletin elinde güçlü bir silahtı. Sözgelimi, tapu sayımlarını ele alalım. Tapu sayımları, sancak yönetim dizgelerini yürütmede yönetimin gereksinim duyduğu verileri sağlıyordu. Biz bugün *sayım* sürecini –diyelim ki bir köyde kaç kişinin oturduğunu ya da bir sancakta kaç boyahane bulunduğunu hesaplamanın önemini- vurgulayabilecekken, Osmanlılar yazıya dökme eyleminin önemini vurguladılar. Saymak doğal olarak *tahrir* sürecinin can alıcı önemde bir bölümüydü; ama, tahrirde geçen sözcükler, bilgileri bir deftere kaydetme eylemini öne çıkarıyordu. "Kayda geçirme" ve "deftere geçirme" karşılığı *tahrir* ve *kitabet* sözcükleri sıkça geçiyor. 1536 tarihli nüfus ve üretim sayımı defterine giren Ayntab sancak kanunnamesi şöyle başlıyordu: "Adı geçen sancak bir önceki sayımda yazıldığında" (*mukaddema liva-ı mezbure kitabet olundukda*); 1520 yılının olaylarına gönderme yapılan 1540 tarihli Erzurum sayımında tam tamına

aynı anlatım kullanılıyordu ("Daha önce saltanat fermanı üzerine... Erzurum sancağı *kitabet olundukta*").[10]

Deftere işleme, bir sahip olma eylemiydi. Padişahın görevlileri her hane sahibini, her değirmeni, her bağı tek tek sayarak ona kullarının ve ürün miktarlarının yazılı bir panoramasını sunuyorlardı. İmparatorluğun insan ve maddi kaynaklarını saymanın ve kaydetmenin padişahın hazinesine açıkça yararı vardı; ama, ayrıca bir denetleme aygıtıydı: Vergi ödeyen nüfusun -bir kez belirli bir yerde oturuyor olarak kayda geçtikten sonra- yer değiştirmesi yasaktı ve toprağını nadasa bırakan köylülerin ekip biçme hakkı ellerinden alınıyordu. Kuşkusuz, bağında kaç çubuğu olduğunu, pazarda kaç baş koyun sattığını mahkemede şaşırmadan söyleyen yöre halkı için, gelir kaynaklarının sayımı yabancısı olduğu bir eylem değildi. Ama kişinin kendisinin kaydının tutulması demek, egemen erkin bilgi kapsamında tanımlanmak ve yerinden kıpırdayamamak demekti. Deftere işlenmek, böylece kulu fişliyor ve devingenliğini elinden alıyordu.

Devlet açısından sayım sürecini yürüten, yalnızca gelir kaynaklarının kayda geçirilmesinin uygulamada sağladığı yarar değildi. Bir sancağı "deftere işlemek," onu ele geçirmenin zorunlu sonucu olan simgesel bir eylemdi; egemenlik erkini tanıtlamaya dönük temel bir törensel alışkanlıktı. 16. yüzyılın başlarında ele geçirmek demek, hâlâ bir ya da iki sonuç alıcı, büyük yengi kazanıp uçsuz bucaksız topraklar elde etmek demekti (buna karşılık, aynı yüzyılın sonunda sınırlar tartışmalı topraklarda, bir kasabadan diğerine adım adım ilerliyordu). Deftere işleme süreci, sultanın hiç ayak basmadığı bölgelere nüfuz ederek, toprakları üzerindeki her köye egemenliğinin mührünü vurdu. İşte sayım sürecinin bu simgesel yanıdır ki, yüzyılın ilerleyen yıllarında ortaya çıkacak enflasyonun etkilerine karşın, birbirini izleyen sayımlarda vergi oranlarının niçin durağan kaldığını açıklamaya yardımcı oluyor: Bir düzeydekiler için, vergi oranları yalnızca soyut değerlerdi; "deftere işleme" eyleminin araçlarıydı. Deftere işlemenin simgesel yönü, 1580'lerden sonra sayımların niçin birdenbire kesildiğini de açıklamaya yardımcı oluyor. Kimileri bu olguyu, Osmanlı düzeninin bozulmasının ve gerilemenin bir göstergesi gibi görmüşlerdir. Gerçek neden ise gerek simgesel anlamda, gerekse yararlılık anlamında buna daha az gerek duyulmasıydı.

Sayımların zamanlaması da simgesel ve törensel işlevlerine işaret ediyor. Ayntab'da, 16. yüzyılın üç büyük sayımından ikisinin tarihleri -1536 ve 1574- bir ölçüde, egemenliğin simgelerle anlatımına katkılarıyla açıklanabilir. Sayımlar çoğu kez egemen erki tanıtlamak üzere kilit anlarda gerçekleştirildiler ve "yeniden ele geçirme" ya da yeniden sahip çıkma eylemleri olarak yorumlanabilirler. Bu yüzden 1536 sayımı, Safevilere karşı çıkılan ünlü seferin hemen arkasından yapıldı. Bu seferde Osmanlılar Irak ve Kürdistan'ı ele geçirdiler ve böylece güneydoğu Anadolu ve kuzey Suriye'deki topraklar üzerindeki egemenliklerini sağlamlaştırdılar. 1574 yılı, yeni bir sultanın, Süleyman'ın torunu III. Murad'ın tahta çıktığı yıldır. Bu zamanlamada sayım, tahta çıkan yeni bir hükümdarın soyunun yönetim erkini tanıtlamasının simgesi olarak, devlet makamı sahiplerine yeniden berat vermesine ya da başka uluslarla anlaşmaları yenilemesine benziyordu.[11] Dikkate değer olan, 1574 sayımı güncelleştirilmiş bir kanunnameyle bütünlenerek, iki önemli olay aracılığıyla hanedanın yasa yapımına el attığı gösterildi. Bir başka deyişle, tahta çıkışlarda sultanın kendinden aşağıdakilerin yanı sıra hanedan içinden kendi denkleriyle ilişkileri yeniden belirleniyordu. Her ne kadar 1536'da tahta çıkış olmadıysa da, o yıl, Süleyman'ın saltanatında siyasete ve ideolojinin vurgusuna yeniden yön verildiği bir dönüm noktasıydı.

Hakikaten, Osmanlı yönetimi 1536'da, Ayntab'da (ve bölgenin başka yerlerinde) eksiksiz bir sayım için gerekli denetim düzeyine büyük olasılıkla ulaşmamıştı. Uygulamaya ilişkin engeller arasında şunlar vardı: savaş ve ele geçirilmenin getirdiği iktisadi karışıklık; eski bağlılıkların ve yönelimlerin sürmesi; Suriye ve Anadolu'da ayaklanmalar ve karmaşık bir süreç olan yönetsel yapıların yerinde düzene konması (unutmamak gerek ki, Ayntab'ın Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne bağlı üç nahiyeden oluşan bir sancak olarak durulması 1530'ları buldu). Dahası, sayım sürecini ertelemek Osmanlı yönetimine yeni yerel bağlaşıklar edinmek için zaman kazandırdı. Osmanlı sayım birimlerinin ve onları izleyecek vergi toplayıcılarının işini kolaylaştıracak yerli kişilerin belirlenmesi ve göreve getirilmesi zorunluluğu vardı. (Bu süreç mahkeme tutanaklarında görülebilir ve biraz ileride betimlenecek.) 1536 yılının önemi, hem bir sayımı başarmaya elverişli duruma gelinmiş olmasından, *hem de* Süleyman'ın bölgeyi "bir de sayım yoluyla ele geçirmesi"nin doğal sonucu olan gösteri anlamında gerekli olmasından ileri geliyordu.

Uzun süren seferler, sultan ve kendisiyle birlikte sefere çıkan önemli devlet görevlileri için taşra yönetimiyle ilgilenmek yanında, saltanat makamını İslam dininin en üstün koruyucusu olarak sergilemek olanağını veriyordu. 1535 kışında, Osmanlı ordusu Safevilere karşı askeri harekata yeniden başlama öncesinde, Bağdat'ın dışında ordugaha geçtiği sırada padişah zamanının çoğunu bölgenin hukuksal ve yönetsel yeniden örgütlenişini -bu arada yapılacak sayımları da- planlamakla geçirmekteydi. Süleyman'ın Tebriz'den İstanbul'a dört ay süren geri dönüş yürüyüşü, Ayntab bölgesini bir uçtan öbürüne -Diyarbakır'dan Ruha ve Bire yoluyla Halep'e, oradan da Adana ve Konya'ya geçen- gerçek bir törensi hükümdar gezisiydi. Her ne kadar Bire-Halep yolu Ayntab'dan geçmiyorsa da, padişah ve ordusunun yolu, sancağın güneydoğu ucundaki daha büyükçe Orul ve Telbaşer köylerine uğradı. Clifford Geertz, hükümdarın resmi gezisinin "kralların memleketlerine simgesel anlamda sahip çıkmalarının törenselleşmiş bir biçimi"[12] olarak önemine dikkat çekiyor. Ordu nerede bir günden çok konaklasa, sultan büyük camileri, yörenin türbelerini, bölgedeki kaleleri ziyaret ederek, gereken onarım ve yenileme çalışmaları yapılmasını buyurdu.[13]

Bu ziyaret örüntüsü Bağdat'ta başlamıştı: Padişah, daha otağına yerleşmeden, Sünni şeriatının ayrıldığı, Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanefi'nin türbesini ziyaretle saygı ve bağlılığını belirtti. Gerçekten de, Bağdat'ı Şii Safevilerin elinden almak seferin ana amaçlarından biriydi. Sefere ilişkin çağdaş anlatılar, "sapkın" Safevilerce bakımı savsaklanan mezarın ören yerine dönmüş durumunu vurguluyor; yeri, ancak mezardan yayılan güzel kokuların yardımıyla bulunabilmiştir.[14] Süleyman'ın ilk korumacı eylemi, dikkatini kısa sürede içtenlikle onun geleneğine çevireceği hukuk bilgininin onuruna bir türbe, bir cami ve bir de medrese inşa edilmesini buyurmak oldu. Kendi bünyesine katma anlayışının bir özelliği olan defftere işleme işine verilen önem düşünülünce, seferi, Süleyman döneminde yaşamış asker, tarihçi ve minyatürcü Matrakçı Nasuh'un ince ayrıntılarıyla belgelemesi şaşırtıcı değil. Cömertçe resimlediği tarih yapıtı *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn* (Her İki Irak Üzerine Seferde Geçilen Konakların Anlatılması), seferde konaklanan yerlerin birer birer haritasını çıkararak, artık sultanın ülkesine sımsıkı bağlanmış çeşitli kentleri doğal ve mimari güzellikleriyle minyatürlerinde betimler (bkz. Resim 1 ve 8). Matrakçı Nasuh'un yapıtları, bir başka türlü sayılara dökme ve kutlama,

bir başka tür kayda geçirilmiş genel görünüm ve sultanın kendisini çok sayıda "iyi korunmuş ülkenin" hükümdarı ilan edişinin bir başka yankılanmasıydı.

Yönetme sanatını yazıya dökmek olarak anlamak, Süleyman'ın saltanatının bir tasarımı olmakla birlikte, yazıya dökmek -okuryazar olsun olmasın- kulların da ustalıkla yararlanabileceği bir stratejiydi. 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları yazılı belgenin can alıcı önemini tekrar tekrar gözler önüne seriyor. Gördüğümüz gibi, mülk anlaşmazlıklarını çoğu kez, belge ortaya koyan kişi kazanıyordu. Anlaşılan, belgenin çoğunun zararı olmuyordu: Ne denli çok olursa, o denli iyi. Halepli Bedreddin, Hacer köyündeki bir değirmende anasının tartışmalı payını tanıtlarken, o payın anasına babasından miras kaldığını kanıtlamak için üç ayrı belge ortaya koydu: Mahkeme tutanağının bir sureti, bir vakıf belgesi ve bir de defter "kayıt" sureti (belki köyün vergi kayıt defteri ya da babasının mal varlığının kaydı); oysa, "hak iddiasında bulunan karşı tarafın elinde, mahkeme tutanağı sureti, defter kayıt sureti ya da tapu türünden hiçbir şey yoktu."[15] Emine ile erkek kardeşi Kasım, kendilerine miras kalmış bir bağı geri almak üzere dava açtıklarında, hak iddia eden kişi tapu belgesi ortaya koyamadığından iki kardeş davayı kazandı (mahkeme, kardeşlerin sunduğu belgelerin ne tür belgeler olduğunu tutanağa geçirmedi).[16] 6. bölümde gördüğümüz üzere, büyük bölümü boşa çıkan çok sayıdaki mülkiyet iddiası davalarının tümü düzmece değildi. Tersine, en önemli yöntemi kayda geçirmek olan imparatorluğa katma süreci, yeni yönetim düzeninin hukuksal taleplerine ayak uydurarak kendilerini çok sayıda yazılı belge silahıyla donatanları ödüllendirdi.

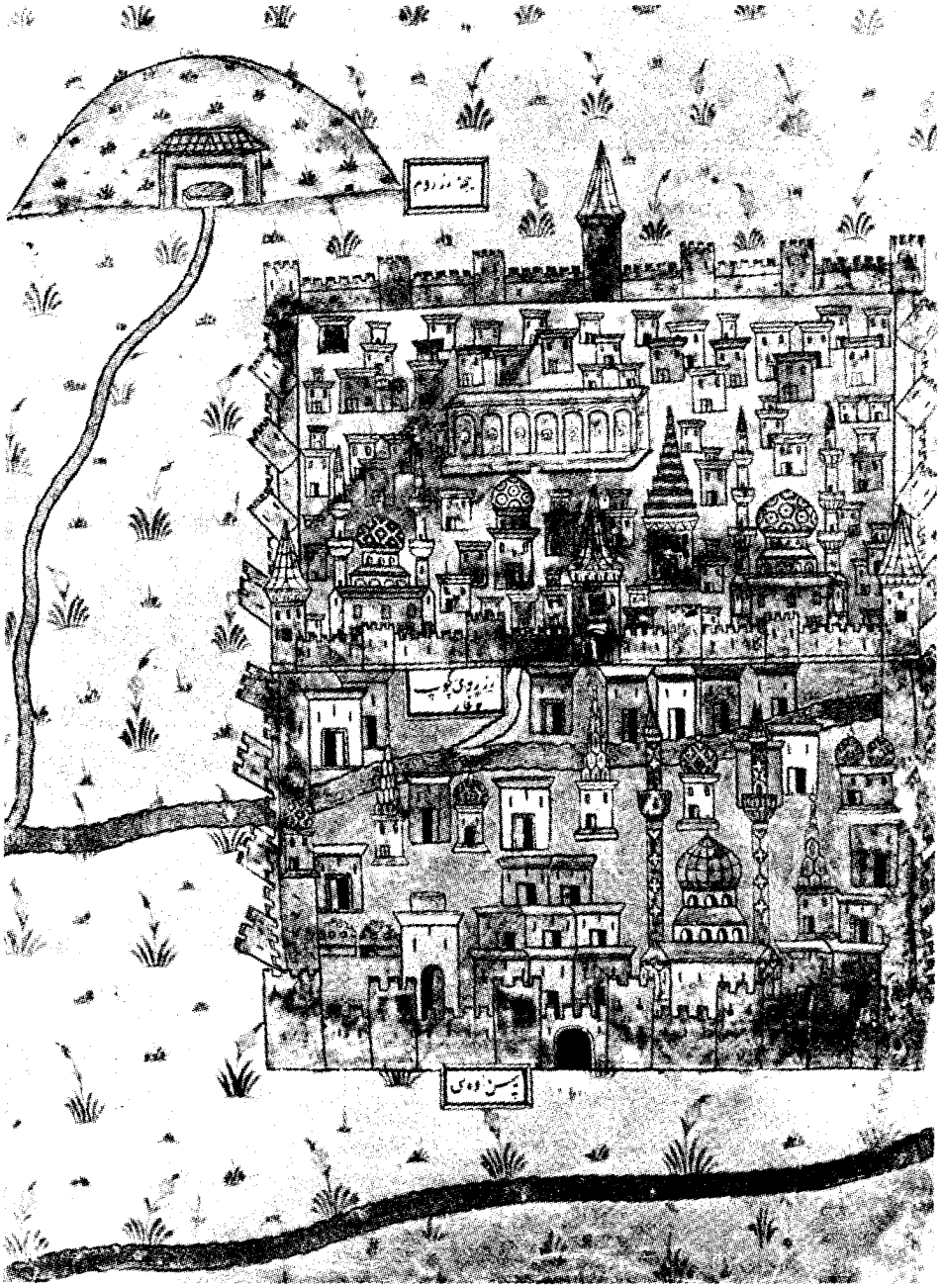
Yapılan işlemleri mahkeme kayıtlarına geçirtmenin değeri, aşağıdaki davada açıkça görülüyor: Bu davada, davacı Hamza davalı Hızır'ın artık kendisine karşı yükümlülüğü kalmadığını "unutmuş":

> Mehmed oğlu Hamza, Mahmud oğlu Hızır'dan davacı olup dedi ki: "Bir at üzerindeki yarım payımı elinde bulundurmaktasın." Hızır'a sorulduğunda, dedi ki: "*Bir zamanlar* senin yarım payın bendeydi; ama, sen Hacı İbrahim'i vekil atadın ve o da senin payını 1000 akçe karşılığında Halep tımarlı sipahisi Ahmet Bey'e sattı. Bu durum mahkeme tutanağına böylece geçirilmiştir (*musecceldir*)." Sözü edilen yazı kaydı mahkeme defterinde bulununca (*sicilden keşf olundukda*), Hacı İbrahim'in sözü edilen at üzerindeki yarım payı adı geçen tımarlı sipahiye 1000 akçeye sattığı (*mestur mukayyed bulunduğu*) ortaya çıktı. [Yukarıdaki durum] mahkeme defterine işlendi (*sebt-i sicill olundu*).[17]

Doğal olarak, vekilinin ne yaptığından Hamza'nın habersiz olma olasılığı vardır. Ama, koşullar ne olursa olsun, Hızır'ın mahkeme tutanağının değerini çok iyi anladığı açık. Anasının değirmendeki payını savunmak amacıyla Bedreddin'in toparladığı değişik belgelerin adları gibi, bu mahkeme tutanağında geçen tescil etmek, sicil ve kaydetmek gibi bazı terimler, hukuk metinlerinin çeşitliliğini ve karmaşıklığını gösteriyor.

Belgeleri korumanın zorlukları birkaç davada gözle görülüyor. Belgelerin yok olması bütün bir köyü tehlikeye atabilirdi. Has emini Nifak köylülerinden vergi olarak 15.000 akçe talep edince, köylüler, aynı köyden Hamza ile Mehmed'in paraları toplayıp emine teslim ettiklerini iddia ettiler.[18] Sorgulandıklarında, bu iki kişi parayı teslim ettiklerini ileri sürdüler; ama, toplanan vergiyi aldığı zaman eminin köy yetkililerine vermesi olağan mühürlü, imzalı makbuzu bulup çıkaramadılar. Kadı, "bir kez daha bakmalarını"[19] buyurarak onlara ikinci bir olanak tanıdı. Bir azatlı köle için azatlık beratını yitirmek, özellikle yolculuk sırasında yitirmek felaketti; çünkü kaçak olmadığını kanıtlamak olanaksızlaşmış oluyordu. Belgelerini "oraya buraya gider gelirken" yitirdiğini ileri süren "uzun boylu, siyah" kölenin başına gelenler de böyleydi. Ellerine düştüğü bir dizi yöre yetkilisi açıkça onun kaçak olduğuna inanırken dayandıkları varsayım, bir kaçak kölenin yapacağı ilk işin yeniden azatlık beratı çıkarmak olacağıydı.[20] Eğer belgeyi yitirmek felaketse, düzmece belge çıkarmak daha da beterdi: Süleyman'ın kanunnamesine göre cezası, "ağır ceza"ydı ve düzmece belge hazırlamayı alışkanlık durumuna getirenin eli kesilmesi gerekirdi.[21] Sancakbeyinin subaşısı, Hacı Korkmaz'ı kadı'nın verdiği kararı değiştirmekle ("mahkemenin soylu kararına kalem uzatmakla") suçladı. Düzmece belge düzenlemediğini kanıtlayamayacağı ortada olan sanık, suçsuzluk andı içerek kendini temize çıkardı.[22]

Halk, belgeler arası hiyerarşiyi anlıyordu; yöre yetkilileri, küçük yerden gelen buyrukları uygulayamadıkları ya da uygulamak istemedikleri zaman, insanlar Maraş beylerbeyinden, hatta İstanbul'dan "güçlü belgeler" getirme derdine düşüyorlardı. 6. bölümde gördüğümüz gibi, Mihaliye Medresesi'nin yöneticisi, vakfın vergi gelirlerinin kötüye kullanımını önleyemeyince, sultandan ferman, baş müftüden de bir fetva getirdi. Alacağı 15 altın florini (1200 akçeyi) kurtar-



Resim 8. Erzurum Kenti. 1530'ların ortalarından bu minyatür, o yıllarda nüfusu oldukça az, surlarla çevrili kenti betimliyor. Etkileyici kubbeli yapılar, 12. ve 14. yüzyıl arasında gelip geçmiş çeşitli hükümdarlar ve emirlerce inşa ettirilmişti. Matrakçı Nasuh, *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn*, Fol. 23b. İstanbul Üniversitesi Kitaplığı izniyle.

maya çabalayan tüccar Hoca Maksud, İstanbul kadısından bir karar çıkarttırmaya gittiği gibi, iki de yolsuzlukları düzeltmeye yarayan padişah *adaletnamesi* istedi. Bu üç belgenin ağırlığının, olağanüstü seçkin dava tanıkları ve özel bir yargılama yöntemi gerektirdiği anlaşılıyor: Şehir kethüdası, borcun ödenmesine aracılık etti ve uzlaşma sonunda Hoca Maksud'un belgelerine el koydu.[23] Ayntab Mahkemesi tutanaklarına geçmiş birçok davadaki gibi, bu davaya giren olağandışı yargı kurulunun ardında da açıklanmayan bir öykü yatıyor olabilir. Belki de olay, Hoca Maksud için bir ilke sorunuydu; çünkü borcun miktarı hiç de payitahta gitmeyi gerektirecek denli önemli görünmüyor.

Olanakları ve devingenliği daha sınırlı bireyler için bir alttaki en ağırlıklı belge sağlama kaynağı, Maraş'ta oturan Dukadırlı beylerbeyiydi. Bir aile vakfı dolayısıyla üzerinde hak iddia ettiği yağ cenderesini ele geçirme çabalarında Halil kızı Şahpaşa, çeşitli yasa yetkilileri arasındaki karmaşık ilişkilerden yararlandı: önce bir fetva alıp ardından beylerbeyine başvurdu. Beylerbeyi de hem Ayntab kadısına, hem de sancakbeyine, Şahpaşa'nın talepleriyle ilgilenmelerini buyurdu.[24] Gerek Hoca Maksud'un, gerekse Şahpaşa'nın şeriat yetkesine ek olarak yürütmeden sorumlu devlet yetkilisine de başvurması dikkate değer. Vakfedilmiş mülk olması dolayısıyla davası İslam hukuku alanına giren Şahpaşa'nın iki türlü yargı şemsiyesine başvurmasının mantığı, Hoca Maksud'unkinden daha kolay anlaşılıyor. Yine de bu iki dava, yöreden kişilerin gereğinden çok belgeye sahip olmayı bir hukuk güvencesi olarak istemiş olabileceklerini düşündürüyor.

Hiç kuşku yok ki belgelere gittikçe artan ilgi, yörenin diğer anlaşmazlık çözüm yolları karşısında kadı'nın mahkemesinin ayrıcalıklı duruma geçmesine yardımcı oluyordu. 1540-1541 yılı içinde görülen dava sayısındaki artışın bile, hiç kuşkusuz yasal belgelemenin yararı konusunda, daha doğrusu Osmanlı rejiminin biçimlenmekte olan yönetim düzenindeki gerekliliği konusunda Ayntablılardaki bilinç artışıyla bir ilgisi var. İnsanlar belgelemeye en başta taşınmazların mülkiyetini edinirken gerek duydularsa da, borç verirken ve diğer mülk türlerini edinirken de gerek duydular. Tutanağın kendisinin mülkiyetin kanıtı olarak geçerli olması, atların, katırların ve eşeklerin -sahiplerince kırpılmış ya da delinmiş kulak gibi tanıtıcı işaretler de içinde olmak üzere- mahke-

me tutanaklarını dolduran bunca uzun ve ayrıntılı betimleri gibi garipliklerin nedenini açıklıyor.

Tüm bunlar önümüze okuma yazma sorununu çıkarıyor; çünkü belgeleme peşindeki çoğu insan büyük olasılıkla okuma bilmiyordu. Yasal ilişkileri kâğıda dökmenin önemini kavramak için okuryazar olmanın önkoşul olmadığı apaçık. Tıpkı insanların mahkemede sözlü tanıklığın önemini kavrayarak, gelecekte dava konusu yapılabilecek her anlaşmazlıkta tanık aradıkları gibi; kendileri okuyamasalar bile, belgelerin gerekliliğini de kavradılar. Belgeler konusunu ele alırken, okuryazarlık sorunu gerçekten de konu dışı sayılabilir: Büyük çoğunluğu okuryazar olmayan kültürlerin sözel kıvraklığı göz önüne alındığında, insanlar büyük olasılıkla ellerindeki kâğıt parçalarının içeriğini kolayca belleklerine kaydedebiliyorlardı. Ancak, belgelerin okuryazar olmayanlarca ya da yarı okuryazarlarca gittikçe daha çok kullanılır olması, mahalle imamı gibi yörenin okuryazar kişilerinin, insanların bir bütün olarak yargı süreciyle ilişkilerinde, artan ölçüde önem ve etki kazanmaları anlamına da geliyordu. Okuryazarlık, mahallenin ya da köyün işlerini yönetenler için, vergi toplama konularında belgelemenin yaşamsal rolü göz önüne alındığında, kuşkusuz bir gereklilikti. Örneğin, büyük bir köyün muhtarının okuryazar olmayabileceğini düşünmek zor.

Mahkeme dizgesinin yaygınlaşması ve yazılı belgelerin gittikçe daha çok kanıt olarak kullanılması, ister istemez ücretler konusunu karşımıza çıkarıyor. I. Selim kanunnamesi, yalnızca mahkeme işlemlerinden alınacak kişisel suretler için (*hüccet*) değil; dışarıdaki işlemlerin mahkeme tutanağına geçirilmesi için de ağır ücretler koyuyordu.[25] Öte yandan, Ayntab Mahkemesi'nin yöre halkının çoğunluğunca gönüllü olarak kullanılması, -alınan ücret ne olmuşsa olsun- aşırı görülmediğini akla getiriyor. Gerçekten de, 1540-1541 yılında yerel mahkemelerde görülen sıradan işler için ücret alınmamış olma olasılığı var. Süleyman'ın kanunnamesi, önceki Osmanlı kanunnamelerinin tersine, yargı belgeleri çıkarmak karşılığında ücretten söz etmiyor. Osmanlı rejiminde mahkeme tutanağının bir *kamu belgesi* olarak saklanmasına açıkça geçiş, aslında bireylerin üzerindeki, mahkeme ilamlarından* kendilerine suret almak ve onları saklamak baskısını azaltmış olabilir. Hamza ve Hızır'ın yukarıda geçen davasında görüldüğü gibi,

*Dava kararını bildiren resmi belgelerden. (ç.n.)

artık mahkeme tutanaklarını araştırarak yazılı kanıt bulunabiliyordu.[26] Eğer kişi yolculuğa çıkacaksa, doğal olarak, yasal durumuna ilişkin belgeler taşıması can alıcı önemdeydi: Azatlık beratı yitirdiğini savunan, bahtsız azatlı kölenin acıklı durumu buna örnektir. Süleyman'ın saltanatında ülkeyi bir mahkeme ağıyla kaplama ve insanları mahkemeleri kullanmaya özendirme çabalarının, mahkemeden yararlanmanın bedelini düşürme siyaseti gibi bir sonucu doğurması olası görünüyor. Ücret düşürme iki yoldan yapılabilirdi: ya sıradan davalar için ücret almayı tümüyle kaldırarak ya da davayı mahkeme kayıtlarına geçirme karşılığında ücret alarak (ki, olageldiği üzere bedeli daha düşüktü). Hiç kuşkusuz, Osmanlı yönetimi devletin hak arama düzeninin oraya işi düşene iyi davrandığına halkı inandırmayı başarmak istiyorduysa, mahkemenin insanların keselerine dokunmaması gerekirdi. Daha önceki rejimce toplanan vergileri ve para cezalarını bu rejimin düşürme siyaseti, Süleyman'ın yargı reformları döneminde mahkeme ücretlerini azalttığı düşüncesine inandırıcılık kazandırıyor.

Bir Osmanlı Adaleti

Osmanlı ülkesinde yasa yapımı bakımından 1540 yılı dolayları büyük önem taşıyordu. *Kanun-ı Osmani*'nin büyük ölçüde genişletilmiş bir biçimi olan Süleyman'ın kanunnamesi bu yıllara atfedilir.[27] Süleyman'ın Macaristan'ı 1541 yılında ele geçirmesinin ardından çıkarılan Buda kanunnamesi, Osmanlı'nın dirlik yöntemine ve vergilendirme ilkelerine olgunlaşmış biçimini verdi. Bu çalışmaların arkasında, 1536'dan sonra bir araya getirilen, içinde hukuk bilgini Ebu Suud, nişancı Celalzade Mustafa, baş vezir Lütfi Paşa'nın yer aldığı bir uzmanlar topluluğu vardı. Ebu Suud'un kendisinden önceki din bilginlerinin şeriatın gerçekleştirilmesi için geçerli gerekçelere dayandırdıkları *siyaset*'in -yürütme erkinin- önünde durulamaz taleplerine uyum sağlamak üzere Hanefi hukuk bilgisini genişleten çalışmalarını daha önce gördük. Burada, Süleyman'ın Ebu Suud'u -o zaman baş müftülükten daha etkili bir makam olan- Rumeli Kazaskerliği'ne atamasının 1537 yılına rastladığını unutmamamız gerekir. Baş müftülük, ancak Ebu Suud'un 1545'ten 1574 yılına dek süren kendi görev süresi içinde dinsel örgütlenmenin anahtar mevkii durumuna gelecekti. Celalzade Mustafa nişancılık

makamına 1535'te, Safevilere karşı girişilen iki yıllık seferin ortasında atanacaktı. Süleyman'ın hükümdarlık tarihini kaleme aldığı yapıtında bu seferi birinci ağızdan uzun uzadıya anlatır.[28] Medrese öğrenimi gören Mustafa, önce Süleyman'ın vezirlerine kâtip olarak hizmet etti. 1525 tarihli Mısır kanunnamesine yansıyan, Mısır'daki yönetim reformlarına katkılarından dolayı *reis ül-küttab*'lığa (padişah divanının baş kâtipliğine) getirildi. Bu makamda ve daha sonra getirildiği nişancılık makamında, devlet yazışmalarının ana ilkelerini ve örneklerini saptadı; kanunnamenin derlenmesi, düzenlenmesinde ve geliştirilmesinde önemli bir rol oynadı. Süleyman'ın büyük kanunnamesini derleyen çok büyük olasılıkla oydu; aslında, bu kanun kimi zaman "Celalzade'nin kanunu"[29] adıyla açıkça ona atfedilmiştir. Bu yılların yoğun yasama çalışmalarında -dolaylı da olsa- etkili olan bir üçüncü kişi, 1539'dan 1541'e değin iki yıl hizmet eden vezir-i azam Lüfi Paşa'dır. Enderun'da iyi eğitim görmüş, ama yasama alanında mesleki eğitim almamış Lütfi Paşa, yine de yasama konularına özel ilgi gösterdi ve kendisini uzman gibi görmekteydi. Daha önce gördüğümüz gibi, genellikle vezir-i azam olduğu dönemde çıkarıldığı sanılan Süleyman'ın kanunnamesinin derlenmesinde Lütfi Paşa pekâlâ güdüleyici bir güç olmuş olabilir.[30] Osmanlı hukuk ilkelerine kesin bir anlatım kazandırmayı amaçlayan, bilinçli bir tasarım görünümündeki bu ortak çalışma can alıcı önemdeydi. Osmanlı hukuku, artık kendinden önceki imparatorlukların çalışmalarını bir kenara iterek, tarihsel geleneklerin yerini almayı amaçlayabilirdi.

Bu yeni Osmanlı adaleti, 1540 yılı dolayında çıkarılan sancak kanunnameleri aracılığıyla yayıldı. I. Selim'in ele geçirdiği bölgelerdeki ikinci sayım dalgasına eşlik eden yerel yasa, zaten halkın belleğinde yengi kazanmış bir asker olarak yer etmiş sultanın adaletin kaynağı olarak betimlendiği bir yerdi. Yeniden düzenlenen yasalar eski hükümdarların yasalarını, en başta 1468 ile 1496 yılları arasında hükümdarlık yapmış, halkın saydığı Memluk sultanı Kaytbay ile Akkoyunluların ünlü Uzun Hasan'ı gibi eski hükümdarların yasalarını yerinden etti.[31] Ayntab'da egemenliğin el değiştirmesinin hukuksallığı 1536 tarihli kanunnamede açıklandı. Kanunnamenin girişinde şu sözler yer alıyordu: "Çerkesler zamanında", 15. ve 16. yüzyılın Memluk sultanları zamanında, "yürürlüğe konmuş

adaletsizlikler, zulümler (*bid'atlar*)" artık kaldırılıyordu.[32] 1540 tarihli Erzurum kanunnamesinde olduğu gibi, bu ikinci sayım dalgasıyla gelen kanunnamelerde, eski rejimlerin yasaları altında acı çeken halktan göze batar biçimde söz ediliyordu. 1540 tarihli Diyarbakır kanunnamesinde birinci madde, tarım vergilerinin nakdi (ve resmi olarak belirlenmiş mal fiyatlarını aşan oranlarda) talep edilmesini yeniden düzenledi. Bu kez verginin kaldırılan ürün türünde ödenmesine izin vermekle artık eskinin zulüm ve adaletsizliğinin hafifletildiğine ilişkin standart, etkilemeye yönelik sözler kullanan yasa şöyle son buluyordu: "Tüm dünyanın sığınağı padişahın memleketinde köylüler tasadan uzak olsunlar ve ellerinden geldiğince ekip biçsinler."[33] Her ikisi de gerek yasalara bağlılıkları, gerekse askerlikteki yetenekleri dolayısıyla saygı gören Kaytbay ve Uzun Hasan'ın yasalarını atıp yerine yenilerini koymakla Süleyman'ın kanunnamesi Osmanlı imparatorluk kültürünün olgunlaştığını ve sultanın eşsiz hak tanırlığını ilan ediyordu.

Ancak, yörenin toplumları Osmanlı'nın bu, yasaya sıkı sıkıya uyma döneminin gelişi karşılığında bir bedel ödemiş olabilirler. 16. yüzyıl sancak kanunnamelerini en yakından incelemiş bilgin Ömer Lütfi Barkan, "yöreciliği ve bölgeciliği geriletecek yönde zamanla yasalarda ortaya çıkan yenileşme ve tek örnek olma özelliğine"[34] dikkati çekmiştir. Aslında vergi kurallarından oluşan yeni sancak kanunnamelerinin bölge iktisatlarına etkilerini değerlendirmek, benimki gibi bir mikro-araştırmanın sığası dışına taşar. Ama elinizdeki kitabın yapabileceği ve yapmakta olduğu, devletçe atanan kadı Hüsameddin Efendi'nin gelişinin ardından Ayntab'ın yargı ortamındaki değişmeleri izlemektir. Süleyman'ın yeni kanunnamesini, yani güncelleştirilmiş *Kanun-ı Osmani*'yi kent mahkemesine getiren kişinin Hüsameddin Efendi olduğu kurgusunu ortaya attım. Atanmasının etkisi, -yargı mekânının büyütülmesinden, mahkemenin baktığı dava sayısının iki katına çıkmasına, açılan davaların mahiyetinin değişmesine kadar- mahkeme defterinde açıkça görülüyor. Ama, Ayntablılar yeni kadı karşısında edilgenlikten çok uzaktı. Kimileri, beklemeden eyleme geçerek "Hüsameddin mahkemesi"nden nasıl kendi çıkarları doğrultusunda yararlanabileceklerini görmekte gecikmediler; örneğin, kadınlar artık erkek akrabalarına karşı kendileri mülkiyet davaları açar oldular. Kimileri alışageldikleri davranış biçimlerinin, özellikle kadın erkek yan yanalığı

konusunun artık sorgulandığına tanık olsalar da, bireyler eylemlerinin ahlaksal ve hukuksal bakımdan savunulabilir olduğuna mahkemeyi inandırabildiler. Hüsameddin Efendi devletçe atanmış bir yargı görevlisi olsa bile; daha önceki bölümlerde sıklıkla yinelendiğini gördüğümüz gibi, Osmanlı-Islam yargı dizgesinin doğası kadı'nın yöreden kişileri arkasına almasını gerektiriyordu.

Bu bölümün konusu olan, yönetimin yasallığına ilişkin daha büyük uzlaşma sürecini de benzer bir karşılıklı ödünleşme biçimlendirdi. Ayntab'ın tarihi, gördüğümüz gibi, kendi çıkarlarını kendisini yönetenin çıkarlarına uyarlamasının tarihiydi. Kentin alışık olduğu özerkliği ve bölge ölçeğinde kendi kendine yeterli oluşu, doğal üstünlüklerini -stratejik konumunu, sağlamlaştırılmış kalesini, çeşitliliğe sahip iktisadını, çalışkan ve görece değişmeyen nüfusunu- hükümdarların çekici bulacağı özelliklere dönüştürmede, kente gerekli beceriyi verdi. Ayrıca, rejimin yargı aygıtı -yasaları ve kadısı- nasıl yörenin koşulları içine çekilmişse, güçlü, yeni bir hükümetin sunduğu iktisadi ve toplumsal kolaylıklar da yöre halkınca isteyerek sömürüldü. Dahası, Osmanlı rejimini özellikle kentin ve sancağın gündelik yönetiminde temsil edenlerin çoğunun yöreden bireyler olması, yeni egemen erkle kulları arasındaki uzlaşmada yaşamsal önem taşıyan karşılıklılık koşulunun kolayca gerçekleştirilmesine olanak verdi. Böylece, egemen gücün haklarına karşı yöre halkının hakları konusundaki görüş alışverişinin çoğu Ayntablıların kendi aralarında geçti.

Geleneksel olarak, hanedanın erkini ve yasallığını taşraya taşıyanın, egemen rejimin doğrudan görevlendirdiği temsilciler olduğu varsayılmıştır. Çoğu tarihçinin, Osmanlı egemenliğinin 17. yüzyıl öncesi dönemini betimlerken hâlâ kullanmakta olduğu modele göre, sultanın illerdeki en güçlü temsilcileri *sancakbegi*'leriyle (Arapçada *mir liva*) onların üstünde, imparatorluğun büyük bölgelerini yöneten paşa rütbesindeki *beylerbegi*'leriydi. Sancakbeyleri ve beylerbeyleri de eyalet sipahilerinin, yani geçimlerini kendilerine tahsis edilen köy ve mezralardan topladıkları vergi gelirleriyle sağlayan tımarlı sipahilerin başında bulunurlardı. Bir başka deyişle, kırsal alanda vergilendirmenin ve yönetimin bu tımarlı sipahilerin elinde olduğu varsayılmıştır. Ama, bu görüntü 1540-1541 yılının Ayntab'ı açısından ancak bir yere dek doğrudur ve Ayntab Sancağı'nın gerçekleri klasik paradigmanın pürüzsüzlüğüne kuşku düşürmektedir.

O yılın uzun bir bölümünde Ayntab Sancağı'nın sancakbeyi, Bali oğlu Cafer Bey adında zayıf bir kişiydi. Cafer Bey'in adı mahkeme tutanağında hemen hiç, şöyle yetke sahibi bir kişiye yakışır biçimde yer almadı. Tersine, işlerini düzeltmek için en çok onun mahkemeye işi düştü. Örneğin, 1540 Eylül ayında Cafer Bey yörenin tımarlı sipahilerinden borçlu olduğu birinin mirasçılarıyla arasındaki anlaşmazlık yüzünden mahkemeye çıktı; dava arabulucu yardımıyla tatlıya bağlandı. Davanın çok şey anlatan bir öncesi var: Beylerbeyi özel bir görevliyle Cafer Bey'e borcunu ödemesini buyuran bir ferman göndermek zorunda kalmıştı.[35] 1541 Haziran ayında daha sözünü geçiren bir sancakbeyi atandı; ama görevde yalnızca iki ay kaldı. Gerçekten de, sancağa sancakbeyi dayanmıyordu. Bu makama sultanın yasallığının göstergesi bir temsilci oturtmanın çözümü, hiç de bir yılda üç kişi değiştirmekten geçmiyordu. Buna karşılık, buyruklarındaki buyurgan dille, sesi mahkeme tutanaklarında yankılanan Dulkadırlı beylerbeyi Ali Paşa önemli bir adamdı. Ancak, Ayntab Mahkemesi açısından Paşa daha çok yöre düzeyinde karara bağlanamadığı varsayılan davalara bakan bir üst mahkeme işlevi görüyordu. Ali Paşa'nın, Ayntab'ın sorunlarına sultan adına karışma yetkisi vardı ve karıştı da; ama karışmaları inandırmaya dönük olmaktan çok zor kullanma biçimindeydi; gücünü yasalardan aldığını göstermekten çok bir sömürgecinin güç gösterileriydi.

Sultan yetkesinin yerel temsilcileri arasında sancağın gündelik yaşamına en çok karışmış görünenler -mahkemede en sık boy gösterenler- sancakta padişahın ve devlet büyüklerinin topraklarını yöneten *hassemini* ile kolluk kuvvetlerinin başı *subaşı*'ydı. Bu bireylerin ikisi de, devletçe yaratılmış görevleri yapıyorlardı –yani, imparatorluk sektöründe çalışıyorlardı- ama işlerinin çoğunu, tümü yöreden bireyler olan temsilcileri eliyle yürütüyorlardı. Yetke böyle toplumun her yerine yayılınca, yöre çıkarlarına karşı devletin çıkarlarını özgül biçimde temsil eden beylerbeyi dışında bir başka resmi görevli kaldığını söylemek zorlaşıyordu.

Burada anlatılmak istenen, Ayntab'da devletle toplumu ayıran açık seçik bir sınır olmadığıydı. Klasik Osmanlı örgütlenme modeli, maaşını sultandan alan, vergilendirme dışı *askeri* ya da yönetici sınıflar ile yönetilen, vergi veren kulları *reaya* arasında bir bölünmüşlük gösteriyor. Yöre gerçeğiyse, Ayntab'daki birçok

"askeri" kişinin aynı zamanda yöre toplumunun çıkarlarına bağlı olduğu ve gerçekten de kendi çıkarlarının toplumda kökleştiğidir. Dahası, "devlet görevi" sayılabilecek çoğu iş -kale muhafızlığı, has eminliği, Ayntab'da görevlendirilen eyalet sipahiliği- yöreden kişilere veriliyordu; daha da önemlisi, devletin rasgele seçimiyle değil yöresel güç dengelerinin işleyişine göre veriliyordu. Örneğin, bazı tımarlı sipahiler -özellikle en büyük tımar sahipleri- yöreden beylerdi; büyük olasılıkla, Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarına damgasını vuran ayaklanmalarda gösterdikleri bağlılık nedeniyle ödüllendirilen eski Dulkadırlı oymak başlarıydı.

Bu nedenle, imparatorluğun başkentinden uzaktaki illerde, "devlet" adı altında bir kesim ayırt etmek her zaman kolay olmuyordu. Burada 16. yüzyıl devletini, başkentteki hanedan, saray ve bürokrasi kadroları, başkentte bekleyen ordu ve sultanın devşirme askerleri arasından yetişen en üst rütbeli paşaların toplamı olarak tanımlıyoruz. (Elinizdeki kitapta *devlet* ve *rejim* terimleri birbiriyle yer değiştirebilir olarak düşünülmelidir.) Taşra illerinin birçoğunda devletin belirgin biçimde var olduğu anlayışı, Osmanlı tarihinin daha sonraki dönemleri bakımından daha anlaşılır olabilir (gerçi, yakınlarda yapılmış araştırmalar bu anlayışa bile kuşku düşürmüş bulunuyor);[36] ama hiç değilse 16. yüzyıl ortaları bakımından, "devlet" ile "yerel" arasındaki bu yüzeysel ayrım, incelenen alandaki karmaşık güç ilişkilerini gizliyor. Dolayısıyla, halk katında yasallık kazanmaktan söz ederken, egemenliğin yerel göstergeleri ve yerel sahipleri üzerinde yalıtılmış biçimde durmaktan çok süreç ve bu sürecin amansız, gün be gün ilerleyen niteliği vurgulanmalı. Halk katında yasallık kazanma sorunlarının en verimli biçimde inceleneceği yer yöre halkı arasındaki değişen bağlaşmaları ve tavırları doğuran mikro süreçlerdir.

Ayntab'da yöre toplumunun ve yörenin gelir kaynaklarının denetimine ilişkin gerginlikler, en çok devlet gelirlerinin yönetimi konularında ortaya çıkıyordu. Gerginlikler, genişleyen Osmanlı topraklarına katılmanın doğal bir sonucuydu. Bütünleşme sürecinin yöredeki başlıca göstergeleri, yöre toplumlarının devletin vergi dizgesine kaydedilmesi ve toprakta mülkiyetin saltanattan yana yeniden tanımlanmasıydı (daha önce gördüğümüz gibi, 1536 ve1543 sayımları, sancağın kırsal alanlarında sultana ayrılan hasların payının artması yanı sıra sanca-

ğın kentsel vergilerinde artış olduğunu ortaya koyuyor). Osmanlı yayılmacılığını bu yönleriyle dayatan merkezi hükümet olsa da, yürütülmeleri büyük ölçüde yöreden görevlilere kalmıştı. Kırsal vergi gelirlerinin bir bölümünü kendilerine ayıran tımarlı sipahiler dışında, sancağın değişmekte olan devlet gelirleri yapısı konusunda vergi yükümlüleriyle uzlaşma arayan, koca bir yerel mültezimler ordusu bulunuyordu. Bu bireyler de görevlerinin meyvelerini daha küçük iltizamlar ve yüzdelikler biçiminde kendileri gibi kişilere ve kendilerinden aşağıdakilere dağıtıyorlardı.

Bu noktada, mukataalar ve yapıları konusunda kullanılan terimlere ilişkin bir not düşmek yerinde olur. 1540-1541 tarihli Ayntab tutanaklarında, mukataalardan söz edilirken, standart yönetsel terimler olan *iltizam* ve *mukata'a* birbirinin yerini tutmak üzere kullanılmaktadır; tutanaklarda bir de daha yaygın bir terim olan vergi toplama hakkını "kiralamak" (*icare almak, icareye vermek*)[37] kullanılmaktadır. Ayntab'da iltizama verme uygulaması -belirli vergi gelirlerinin yasal alıcısının (dirlik sahibinin), vergi toplama işini büyük olasılıkla bir miktar kârla çıkacak mültezime vermesi- üstlendiği toplam bedelin tamamını mültezimin önceden ödemesini zorunlu saymamış görünüyor. Her ne kadar mukataa (vergi kaynağı), kesene sözleşmesinde belirlenen miktar karşılığında kiralanıyorduysa da, geleneksel uygulamada, ödeme takibinde bir miktar esnekliğin hoş görüldüğü anlaşılıyor. Göreceğimiz gibi, bu hoşgörünün kötüye kullanılması, Osmanlı yetkililerinin gözünde, Ayntablı mültezimlerin yaygın biçimde devlete borçlu kalmaları sorununa yol açtı.

1540-1541 yılının mahkeme tutanakları, devletin yarattığı mevkilerin yararlarının bağışlar yoluyla aşağıya doğru gittikçe küçülen iltizam birimleri biçiminde damla damla yayılma etkisinin örnekleriyle dolu.[38] Beylerbeylik makamına bağlı bazı kent mukataalarının başına atanma işlemleri mahkeme tutanaklarına geçmiş bulunuyor: Bunlar arasında çarşı pazar işlemlerinin denetçiliği görevi (*ihtisap*), kasaplardan alınan vergiler, Ermeni Hıristiyanlarca işletilen Ermeni meyhanesi ve daha alt düzeyde getirileri olan gece bekçileri başılığı görevi, debbağhane ve bağırsakhane var.[39] Konumlarını yörenin has gelirlerini toplayan has emini aracılığıyla has sahibinden/padişahtan alan mültezimler arasında yörenin çeşitli kent

eşrafı ile has toprakları üzerinden kırsal vergileri toplayan köy muhtarları bulunmaktaydı. Ayrıca, sancakta kışlayan göçebelerden alınan vergilerle belediye kantarlarında tartılan taze meyve ve kuru mallar (bu arada sıvı yağ, peynir, bal, pekmez, pirinç, kına ve şap) için alınan vergileri de has emini iltizama veriyordu.

Beylerbeyi ve has emini makamları, çok sayıda vergi sağma işi yarattıktan başka kendilerine bağlı bir miktar yürütme görevlisine ya da *subaşına* iş veriyorlardı. Bu mültezimler ve subaşılar da kendilerine bağlı "adam"lar (*adem)* tutmuş olmalı; her ne kadar resmi bir unvan taşımasalar da, bunlar yetkilendirildikleri bilinen kişilerdi. Büyük mukataa sahipleri, vergi gelirlerini parça parça taşeronlara verebiliyorlardı. Örneğin çarşı pazar denetçisi (*muhtesib*), ilaçhanenin vergi getirisini, ayda 40 akçe karşılığında Üstad Ali adında birisine bıraktı.[40] Küçük boyutlu kırsal mukataaya örnek, hass-ı hümayun kapsamında bir mezranın dörtte bir payını, eminin adamlarından birinin Ahmed oğlu kürtüncü Mustafa'ya kesene vermesiydi. Mustafa, iltizamı bir önceki yıl 860 akçe ödeyerek alan kişiyi 940 akçeyle geride bırakarak almıştı.[41] (Bu dava, tapu sayımlarında öngörülen vergi getirilerinin gerçek miktarlardan ne denli uzak olabileceğini gösteriyor: 1543 sayımında bu dörtte bir payın vergi getirisi kestirimi 300 akçeydi.)[42] Kazak *cemaati*'nden alınan büyük miktardaki verginin toplama işini, mültezim Hacı Cuma'nın kâtibi, 947 (1539-1540) yılı için cemaatten Pir Nasır ile Pir Kuli adında iki kardeşe kesene verdi. İki kardeş, koyunlardan alınan vergiyle, bekârlar ve mülksüz evli erkeklerden alınan kelle vergisini bir önceki yılın kesenecilerinin önerdiği bedeli 400 akçe aşıp 20.470 akçe bedel önererek aldı. Ayrıca, Kazak cemaatinin iki yıl boyunca ödeyeceği diğer vergileri (para cezaları ve evlenme vergisi de içinde olmak üzere) 7000 akçe bedel önererek kiraladılar.[43] Belli ki, Ayntab'da birçok kişi sancağın artan gönencinden pay almak istiyordu ve kimileri de bu konuda kumar oynamaya gönüllüydü. Varlıklı kadınların paralarını kocalarına ya da başka erkeklere kiralanan mukataalara yatırımda kullanmaları gösteriyor ki toplumsal cinsiyet vergi toplama işine yatırım yoluyla kazanç sağlamaya engel değildi.

Kısacası, önemli sayıda kişi, merkezi hükümetçe yörede sağlanan görevler hiyerarşisi aracılığıyla işlendirme ağlarına çekiliyordu. Gerçekten de Ayntab'da

mukataaların sürekli olarak açık artırmaya çıkarılması ve bunların bazılarının çok sık el değiştirmesi, talebin arzı aştığını düşündürüyor. Eğer 1540 yılının Ayntab'ı hiç değilse biraz geneli yansıtıyorsa, o zaman 16. yüzyıl ortalarına ilişkin görüşlerimizin değiştirilerek, yörede devletçe yaratılan görevleri kapmak için yarışan eşrafa ve vergi sağma işinin alt katlara doğru yayılma etkisine önemli yer vermek gerekecek. Bu gerçek, taşrada yönetimin ve vergi toplama işinin yönetici askeri sınıfının elinde bulunduğuna ilişkin 16. yüzyıl Osmanlı siyaset kültürünün klasik modelini yalanlıyor.

Ayntab'daki kanıtlar, iltizamın hiçbir yanıyla yeni olmadığını düşündürüyor; Osmanlı tarih yazımının genellikle yargıya vardığı gibi bir yolsuzluk göstergesi de değildi. Yolsuzluk göstergesi olduğu görüşü, yakın dönem araştırmacılarınca çokça ve inandırıcı biçimde sorgulanmış bulunuyor.[44] Gerçekten de, iltizamın kullarla devlet arasında bir doğal bağlantı oluşturduğu varsayımı, 15. yüzyıl sonunda kaleme alınan Osmanlı köklerine ilişkin söylenceyle karışık tarihlerde simgesel biçimde yer almıştır. İleri sürüldüğüne göre birinci sultan Osman Gazi'nin uğraşmak zorunda kaldığı ilk sorunlardan biri, iltizam talebiydi. Vakanüvis Neşri'nin anlattığı biçimiyle: "Siyasal egemenliğin alametleri Osman Gazi'nin adı üzerinde kesinleşip kadılar ve subaşılar atandıktan sonra Germiyan Sancağı'ndan biri Osman'a gelip, 'Bu pazar yerinin vergilerini bana sat,' dedi." Ardından, Osman'la Germiyan'dan gelen adam ilke olarak vergilendirmenin yasal olup olmadığı konusunu uzun uzun tartışmaya koyuldular. Temiz yürekli bir kişi olarak tanıtılan Osman, başkasının alın teriyle kazandığının bir bölümünü almaya hakkı olmadığını söyleyerek karşı çıktı ve mültezim olmak isteyen adamı, yakışıksız önerisinden dolayı cezalandırmakla tehdit etti:

> Osman Gazi şöyle yanıtladı: "Vergi nedir?" [Diğeri] dedi ki, "Pazara [satmak için bir yük] mal getiren her kişiden aldığın paradır." Osman Gazi dedi ki, "Behey adam! Pazara gelen bu adamlar üzerinde benim *hangi* hakkıma karşılık, *sen* tutup onlardan para almaya kalkarsın." O kişi dedi ki, "Görenek böyledir. Pazarda satılan her yük maldan o ülkenin hükümdarı adına para alındığı doğrudur." Osman sordu: "Bu, Allah'ın emri Peygamber'in kavliyle midir, yoksa her ülkenin hükümdarı bunu kendisi mi uydurur?" O kişi dedi ki, "*Töre-i sultani* böyledir." Osman Gazi öfkelenip dedi ki, "Kalk git! Dura-

> yım deme, yoksa elimde kalacaksın! Geçimini kendi elleriyle kazanan biri bana niçin borçlu olsun? Niçin parasına asalak gibi musallat olayım?"

Ancak "halk" Osman'ı vergilendirmenin toplumsal ve iktisadi gerekliliğine inandırdıktan sonradır ki, düğüm çözüldü:

> Osman Gazi'nin söylediklerini işiten halk dedi ki, "Beyim, *sen* [vergiye] gerekseme duymasan bile, pazar yerini denetleyenlere az çok bir şey vermek töredendir; böylece emekleri boşa gitmemiş olur." Osman Gazi dedi ki, "Mademki siz böyle söylersiniz; bundan böyle pazarda bir yük mal satan her kişi iki akçe ödesin. Hiçbir şey satmazsa ödemesi gerekmez."[45]

Osmanlı kuruluş söylencesinde çok önemli bir an olan bu öykünün anlatmak istediği birkaç şeyden biri; söz konusu getiriye yasal biçimde sahip olmaya yetkili bir yönetim erkince onaylanıp yol verilmedikçe, saklı kalan vergi toplama işinin *yerinden yürütülen bir işlev* olduğudur. Ama, mukataaların devletle yöre toplumu arasında bir yere bu türlü yerleştirilmesi durumunda, uygulamada çatışma olması kaçınılmazdı. Çıkarların çakıştığı bir alan olarak, (devletçe yaratılan diğer mevkiler gibi) mukataalar, kimin yasal hak sahibi olduğu konusunda rekabete açıktı.

Burada ele alınan güç dengesi sorunları 1540 yılında henüz yeniydi; çünkü rejim, daha şurada 1536 dolayından bu yana sancakla kesintisiz iletişim içindeydi. Mahkeme, rejimin sancakla ortak işlerinin yürütüldüğü başlıca alandı. Mahkeme, mukataaların kiralanmasını (artırmaya girerek fiyat önerenlerin adlarını ve kira koşullarını); kiralanmış vergi getirilerini toplamak işinin keseneciye verilmesini; gecikmiş getirilerin ödenmesini tutanağa geçirdi. Ayrıca, toprakta düzeni sağlamak ve getirilerini denetlemek; ekip biçmeye açılan toprakların kullanım hakkını kayda geçirmek; tımar sahipleriyle sivil toprak sahipleri arasında sınır sorunlarına bakmak; çevredeki kale garnizonlarına düşen getirileri ödemek ve sancağın kırsal alanlarındaki mülk ve vakıfları kayda geçirmek işlerini de mahkeme yürüttü. Eğer 3. bölümde öne sürülen kurgulamada bir parçacık gerçek payı varsa, yani, 16. yüzyılda mahkeme defterlerinin tutulmadığı aralıklar,

bir kamu kaydının (devletten ya da yöre yetkililerinden) belirli bir istek geldiğinde tutulduğunu gösterebilirse, 1540-1541 yılında kamu kayıtlarının tutulması gereksinimi, rejimle Ayntab'daki kullar arasında ilişkilerin özellikle zora girdiği bir zaman aralığının kabulünü gösteriyor olabilir.

Burada ele aldığımız yıl içinde, devlet erkinin mahkemeye doğrudan etki yapması yalnızca belirli zamanlarda oldu; ama bu zamanlar gözden geçirildiğinde, devletin sancak mahkemesine bir eylem alanı olarak sahip çıktığı açıkça görülür. Aşağıdaki inceleme, zaman içinde iki noktaya eğiliyor: 1540 Ekim ayı ile 1541 Haziran ayı. Bu tarihler yöre halkı ile merkezi hükümetin çatışmasına çok az kaldığı anlardır. Bu ayların olayları, imparatorluk dizgesine katılma, sindirilme sürecinin doğasından kaynaklanan kimi gerginlikleri ve karşı çıkışları açığa serer. Bu olaylar ayrıca, her iki tarafın kendi duruşuna açıklık getirmek ve bu taşra toplumu üzerinde hak iddia eden çeşitli çıkar grupları arasında bir tür uzlaşma sağlamak amacıyla mahkemede başvurduğu düzenleri de açığa seriyor. Aşağıda öne sürülen savların çoğu süredizine dayandırılmıştır; yani, yakın aralarla art arda meydana gelen olayların akla getirdiği tutumlar ve güdülenmelere dayandırılmıştır. 1540 Eylül ayı sonları ve Ekim ayında tutanağa geçirilen olaylar dizisi, devlet erkinin çıkışlarına karşı Ayntab'ın direnen tutumunu ortaya koyuyor. Dokuz ay sonra sultanın bir özel savcıyla bir yeni kadı ataması, Ayntab Mahkemesi'ne açıkça artırılmış yetke şırınga edildiği görünümü taşıyor. Ama, kimin çıkarı doğrultusunda kullanılacaktı acaba bu yetke?

1540 Ekim'inin Olayları: Sindirilmeye Direniş

Devletin sunduğu bu mevkiler dizisinden çıkar sağlayan çevrenin yöre toplumu olduğu -gerçekten de, bu mevkilerin toplumun *bir parçası olduğu* duygusunu taşımış olabileceği- yerel mevkilerden birine Ayntab dışından talip çıkınca daha da açıklık kazanıyor. 1540 Ekim ayında, Osmanlı rejimi önemli bir göreve -*sarraf*lık (kent haznedarlığı) görevine- kendi adayını atayınca, yörenin kazanılmış haklar sorunu patlama noktasına geldi; toplum bu atamayı engelledi. Ayntab sarraflığının mukataasını, mahkeme tutanağına geçtiği biçimiyle, Sadullah oğlu Yahudi Matuk adında biri satın almıştı. Ancak, Ayntab toplumu onun göreve başla-

masına karşı çıktı. Bunu, beylerbeyi Ali Paşa'nın 1540 Ekim ayı başında mahkeme defterine kaydedilen buyruğundan öğreniyoruz. Hem Ayntab kadısına, hem de has eminine seslenen beylerbeyi, onlara Matuk'un görevi üstlenmesine yardımcı olmaları buyruğunu verdi. Buyruğu 13 Eylül tarihini taşıyordu ve mahkeme defterine 1 Ekim'de, defter tutulmaya başladıktan iki hafta sonra kaydedildi:

> Bu buyruk ulaştığında biline ki: Ayntab'ın şimdiki sarrafı Matuk adında Yahudi, bize adamını gönderip, onun aracılığıyla şunları bildirmiştir: "Sahibi olduğum Ayntab sarraflığı mevkiine Halep Darphanesi'nin başınca mültezim olarak getirilmiş bulunuyorum. Ama, has topraklarının getirileri ve diğer avarız üzerinde sarraflık görevimi yerine getirmeme izin vermedikleri gibi, en dar anlamıyla kent sınırları içinde de görevimi yapmama izin vermiyorlar. Bu nedenle, iltizam gereği üzerime tevdi edilmiş işlevleri ya da gerekli ödemeleri yerine getiremiyorum. Bunun benden hesabı sorulacak." İMDİ, yukarıda adı geçen Yahudi, Halep Darphanesi'nce iltizama verilmesi dolayısıyla bölgenizin sarrafıdır. Başka herhangi bir kişinin o bölgede sarraflık yapmasına izin verilemez. Has topraklarından ve avarız vergilerinden her ne getiri toplanırsa, adı geçen Yahudiye teslim edilmesini sağlamanız ve dahi Ayntab kenti sınırları içinde başka hiç kimsenin sarraflık yapmasına izin vermemeniz elzemdir.*[6]

Gördüğümüz gibi, Matuk mukataasını Halep Darphanesi'nden almıştı; dolayısıyla, Osmanlı yetkililerinin gözünde Ayntab'ın mali işler yöneticiliği, yöreden atamayla belirlenen bir mevki olarak sayılmıyordu. Matuk'un Ayntab'da karşılaştığı direnç, kişi olarak kendisine karşı olmaktan çok, sarraflık görevinin Ayntab dışından atanacak birine terk edilme olasılığına karşıydı. Her ne kadar Matuk'un kendisi Halepli olup dolayısıyla yörenin yerlisi olmasa da (o sıralar Ayntab'da Yahudi topluluğu bulunmuyordu), yörenin belli başlı oyuncularından biri olarak tanınmaktaydı. Kentin en büyük üç mukataasından biri olan kasaplardan alınan vergilerin yanı sıra, padişaha ayrılmış gelir kaynaklarından* olan belediye kantarlarının mukataasını elinde bulunduruyordu. Matuk'un yeni atanma işlemine toplumun karşı çıkması, büyük olasılıkla yörede dayandığı güç tabanını büyütecek olmasındandı.

Matuk'un sarraflık mukataasını üstlenmesine direnen "onlar"ın kim olduğu tam belli değil. Durumu düzeltme sorumluluğu kadıyla has eminine yükleniyordu; dolayısıyla Matuk'un atanmasına karşı direnişi ilk başta el altından tasarla-

*Havass-ı humayun. (ç.n.)

dıklarından kuşkulanılmış olabilirdi. Ayrıca, "Sikke kesenler" soyadının gerçekten atalarının yaptığı işi belirttiği varsayılırsa, Ayntablı ailelerden Sikkakların da olayda kişisel çıkarlarının söz konusu olma olasılığı var. Sikkakoğlu ailesi Ayntab'ın önde gelen üç *âyan* sülalesinden biriydi (diğerleri Demirci ve Boyacı aileleri). Kentin para işlerinin, dışarıdan yapılan bir atamayla kent dışından birine devredilmesine, yöredeki ünleri ve meslek kimlikleri nedeniyle özellikle Sikkakların direnmiş olacağı akla geliyor. Matuk ile Sikkak ailesinin en son üyesi Ali Çelebi arasında bir gerginlik olduğunun ipuçları var: 1539 yılının hemen başlarında, *hass kâtipliği* görevi sırasında Ali Çelebi, mukataasına Matuk'un sahip olduğu kantarların getirilerini alma yetkisini elinde bulunduruyordu. Bu işlemi mahkemede belgelerken Matuk, "bundan böyle aramızda herhangi bir hukuksal anlaşmazlık ve hak iddiası kalmamıştır" dedi.[47] Bu gerginliğin yalnız devletin temsilcisi olan Ali'ye Matuk'un ödeme sorunundan mı doğduğunu, yoksa daha çok kişisel mi olduğunu söylemek zor. Ama, kuşkusuz üzerinde durmaya değer; özellikle, birkaç ay geçmeden devletin hizaya getirme çabaları kapsamında Ali Çelebi'inin hedef tahtası yapıldığı düşünülürse.

Mahkeme tutanaklarında sarraftan, ağız alışkanlığıyla "Yahudi Matuk" ya da yalnız "Yahudi" olarak söz edilmesi de kısaca üzerinde durmaya değer. Bu ad, bir anlamda, tutanaklar dünyasında bir tür tüzel kişi işlevi gören standart yetişkin Müslüman erkekle aradaki ayrımı belirten bir betimlemeden başka bir şey değil. 4. bölümde gördüğümüz gibi, kadınlar mahkemede her zaman "Falanca kadın" olarak betimleniyor; Ayntablı Ermeniler "*dhimmi* Falanca"; köylüler "köylü Falanca," Ayntab'ın yerlisi olmayan kişiler "Mısırlı Falanca" olarak anılıyor; göçebeler göçebe, Kürtler Kürt, Yahudiler de Yahudi diye geçiyor.[48] Dahası, nasıl Ayntab'da "dhimmi" denince, Hıristiyan olmayan başka yerli kimse bulunmadığı için "Hıristiyan Ermeni" anlaşılıyorsa, Matuk da karıştırılacağı başka kimse olmadığı için "Yahudi" diye anılıyordu. Ama, acaba bundan öte olup biten bir şey mi var? Matuk'un kimliğinin tutanakta "Yahudi" olarak tanımlanmasının arkasında, İberyalı Yahudilerin İspanyol Engizisyonu yüzünden imparatorluğa akmasının bir ölçüde ürünü olan kentli Yahudi bankerlerin artan rolüne karşı bir direniş yatıyor olabilir. Kuşkusuz Yahudiler 15. yüzyılın sonunda İberyalı Yahudilerin göçünden ön-

ce de iltizam işiyle uğraşmışlardı; geç Memluk ve erken Osmanlı Kahire'sinde Yahudiler darphane mukataasıyla ilgiliydiler.[49] Ama Yahudi sarrafların küçük kentlerde ortaya çıkmaları yeni bir olgu olmuş olabilir. Ayntab'daki güçlerin karşı çıktığı olgu belki de kentin sarraflık mevkiinin *imparatorlukça soğurulması* -rejim eliyle devlet yönetimindeki bir dizge içine katılmasıydı.

Ayntab toplumuyla Matuk arasındaki anlaşmazlıkta, devletin yürütme güçlerinin erk gösterisine sancağın tepkisi konusunda başka sorular sormaya bizi yüreklendiren özellikler var. Birincisi, beylerbeyinin yöre yönetimine, bu olayda olduğu biçimde karışması ender görülen bir durumdu. İkincisi, kentin direnmek amacıyla, mahkemesinin de danışıklı dövüşüyle, birine karşı birleşmesi çok enderdi. Üçüncüsü, ve belki de en ilginci, mahkeme tutanaklarında kim olduğu belirsiz "onlar" deyiminin kullanılması -"bana sarraflık yaptırmazlar" (*bana sarraf itdürmezler*)- görülmemiş bir durum.

Kimden söz ettiği belirsiz "onlar" deyiminin geçtiği tek başka dava, bir Kürdün haksız yere hapse atılmasına ilişkin, 26 Eylül tarihli şikayet tutanağıdır. Bu olayda da toplum, dış kaynaklı bir yetkenin oldubittisine karşı direniyordu; çünkü adamı hapse atan Ali Paşa'nın subaşısıydı. Olayın tutanağı aşağıda:

> Paşanın subaşılarından subaşı Davud'un, Musa oğlu Kürt Seyfeddin'i yakalayıp hapse attığı ve hırsızlık yaptığı gerekçesiyle adama yasadışı dayak attığı şikayetini yapmaları üzerine, adı geçen subaşı mahkemeye çağrıldı. Subaşının ve yukarıda adı geçen Seyfeddin'in üst üste sorgusundan sonra, [Seyfeddin'in suç işlediğine ilişkin] hiçbir şey bulunamadı ve serbest bırakıldı. Mustafa oğlu Mehmed adında güvenilir birisi ona kefil oldu.[50]

Seyfeddin'in salıverilmesi kimin işi? Şikayet başvurusunu yapanlar toplumdan adı belli olmayan kişilerdi; ama, kadı olayı incelemeye alıp böylece Kürdün suçsuzluğunu ortaya koyarak can alıcı önemde bir rol oynadı. Kadı'nın yaptıkları şeriata uygundu; çünkü görevlerinden biri, hapisteki kişilerin orada adil bir nedenden dolayı bulunmalarını güvence altına almaktı (en doğrusu, bu inceleme kadı ilk duruşmaya çıktığında yapılmış olmalıydı).

Beylerbeyinin Matuk'la ilgili buyruğunun, Kürdün salıverilmesinden beş gün sonra mahkeme defterine kaydedilmesi rastlantı olmayabilir. Her iki soru-

nun da, -varılan kararın tutanağa geçirilmesi öncesinde- bir süredir içten içe kaynamakta olduğu kuşkusuz. Her iki durum da -nüfusun değişik kesimlerinde olsa bile- halkta hoşnutsuzluk olduğunu gösteriyor. Kentte -kırsal çevrelerde de belki- arkası kesilmeyen konuşmalar olduğunu düşünmek zor değil: Konu, sancağın seçkinleri arasında değişen bağlaşmalar ve Maraş'taki, Halep'teki, sonuçta İstanbul'daki yetkelerle ilişkiler bakımından Ayntab'ın geleceğinin ne olacağıydı.

1540 Ekim ayının diğer olaylarına bakınca, bir belirsizlik havasının çöktüğü daha açık görülüyor. 6. bölümde betimlendiği üzere, mahkemenin sancaktaki köy ve mezraların vakıf ve mülk olarak kayda geçirilmesini ve yasal geçerliğinin onaylanmasını denetlemesi, bu ayın 19'uyla 23'ü arasında gerçekleşti. Bu vakıf ve mülk topraklarını tarama süreci düzenli aralarla ve genellikle kadıların ve din örgütlenmesinden diğer kişilerin gözetiminde yürütülüyordu (1557 yılında Ayntab'daki mülklerin kapsamlı bir taraması gerçekleşecekti).[51] Bu tarama süreci başlamadan kısa bir süre önce, Ekim'in 11'iyle 14'ü arasında, gerek Orul köyünde, gerekse Ayntab kentinde Müslüman olmayanlardan alınan kelle vergisini ödemekle yükümlü Ermeniler benzer biçimde kayda geçirildi. Mahkemeye Orul'dan iki kişiyle, Ayntab'dan dört kişinin öldüğüne, bir kişinin de İslam dinine geçtiğine ilişkin kanıt sunuldu.[52] Dahası, hem Ayntab, hem de Maraş kelle vergisi defterlerinin her ikisinde birden adı geçen dört Ermeni, beylerbeyinden ve Maraş kadısından yasal olarak Maraş'ta oturduklarına tanıklık eden belgeler getirdi; bu belgelere uyularak kayıtları Ayntab defterinden silindi.[53] Bu sonraki karışıklık ile 1543 tapu sayımına göre otuz dört haneden oluşan bir Ermeni kent nüfusundan dört kişinin ölmesi, sancaktaki dhimmilerin sayımının, belki de 1536 tapu sayımından bu yana güncelleştirilmediğini akla getiriyor. Kelle vergisine yönelik bu ilginin ışığında, hemen onu izleyen günlerde vakıf ve mülk olan köylerin kaydedilmesi, niyetin -hiç değilse bir ölçüde- köylerden ve mezralardan devletin payına düşen vergi gelirleri üzerinde daha sıkı bir durum saptaması yapmak olduğunu düşündürüyor. Osmanlı rejiminin parasal gücü Ekim ortasında açıkça gözler önüne serildi.

Bu haftalarda görülen diğer davalar, devlet erkinin baskısına direnen bir tutumu anıştırıyor. 18 Ekim'de yağ cenderesi sahibi üç kişi, sancakbeyinin subaşısı ve

çarşı pazar denetçisince (muhtesib), yıllık cendere vergisini ödemeleri için mahkemeye çıkarıldı. Anlaşılan, uygun gördüklerinden daha yüksek miktar takdir edilmiş olmalı ki, cendere sahipleri geri adım atmadılar: "Geçmişte cenderelere hep 200 akçe ödedik; ne tek bir akçe daha öderiz, ne de vergi adı altında başka tek bir buğday tanesi ya da başka bir şey."[54] Gösterdikleri kararlılık ve çarşı pazar denetçisinin yanı sıra subaşının mahkemeye kadar gelmesi, ortada bir çatışma olduğunu düşündürüyor. Ancak, iki yetkili geri adım atarak şöyle konuştu: "200 akçeden başka hiçbir şey talep edilmeyecek." Oysa, mahkeme tutanağı uzlaşmanın yalnızca geçici olmuş olabileceğini düşündürüyor; çünkü, sonu, "şimdilik bir şey talep edilmemesi kararlaştırıldı" biçiminde bağlanıyor. Bu dava, rejimin vergileri yükseltme yönünde baskı uyguladığından halkın haberli olduğunu gösteriyor. Bu gerçek, 1543 tapu sayımıyla birlikte gelen artan vergi taleplerinde ortaya çıkacaktı.

Devletçe yaratılmış bir mevkide oturan en güçlü yöre kişisi bile üstteki yetkililerin baskısı altındaydı. 23 Ekim'de, has emini Mustafa Çelebi, devlete ödemekte geciktiği 20.000 akçe borcunu karısı Aynişah'ın hatırı sayılır varlığından yararlanarak ödemek üzere mahkeme önüne çıktı.[55] Aynı gün, yine aynı emin, yöreden bir tımar sahibinin dirliğine haksız yere el koyduğu gerekçesiyle kendisini padişaha şikayetine karşılık padişahın gönderdiği ferman dolayısıyla mahkemede hesap vermek zorunda kaldı. Yanında oğlu Bali Çelebi'yle gelen has emini Mustafa Çelebi, Osmanlılarca alındığından bu yana dirliğin hiçbir zaman has kapsamına sokulmadığı biçiminde ifade verdi.[56] Bu olayın verdiği ileti, rejimin taşradan elde ettiği getirilere özenle sahip çıktığıdır.

Ekim ayının mahkeme tutanakları, egemen olan sıkı düzen havasında Ayntab'ın azınlık ahalisinin ezilmiş olabileceğini anıştırıyor. 23 Ekim tarihli bir başka tutanak hapse atılan Kürt Şemseddin'e halkın gösterdiği yakınlıkla benzerlik taşıyor. Şemseddin'i haksız yere hapse atan beylerbeyi subaşısı Davud, o gün Dülük'ten bir köylüyü, hırsızlık yüzünden hapse düşmüş başka bir Kürde zincirini kesecek bir alet vererek hapisten kaçmasına yardımcı olmakla suçladı, mahkemede. Ali adındaki köylü, daha yöresel ölçekte de olsa, kendisi de dolaylı olarak kolluk kuvvetleriyle ilişkiliydi: Dülük'ün gece bekçilerinin başının oğlu olduğu saptanmıştı.[57] Toplumsal gerginliklerin yaşandığı zamanlarda çoğu kez ol-

duğu gibi, azınlık ahali günah keçisi olur: Ayın 16'sında, mahkemede adam öldürmekten suçlu bulunan bir katil, suçu kendisine suç ortaklığı yaptığı ileri sürülen Kürde yüklemeye çalıştıysa da başaramadı.[58]

25 Ekim'den başlayarak, mahkeme çalışmalarına on altı gün ara verdi; bu, o yıl boyunca mahkemenin verdiği tek araydı. Mahkemenin bu arayı, öfkelerin yatışabileceği ve sıkı denetimin süreceği beklentisindeki insanların işlerine çeki düzen verebileceği bir soluk alma olanağı olarak verdiğini kurgulamaktan insan kendini alamıyor. Hapisten kaçma davası dışında bu davaların tümü, kadı'nın önüne gelmeden önce gelişmekte olan sorunlarla ilgiliydi. Toprak ve kelle vergisi yükümlülerinin kayda geçirileceği haberleri, -mahkemeye gitmeyi bekleyen kişiler kanıtlarını, tanıklarını toparlayabilsinler diye- çoktan yayılmış olmalıydı. Dahası, kimi toprak sahipleri tanıklarıyla birlikte Halep'ten kalkıp geldiler ki, bunlar önceden hazırlanmayı gerektiren yolculuklardı. Her ne kadar bu davalar sarraf Matuk'un atanmasına ilişkin çatışmadan ve Kürt Şemseddin'in hapisten salıverilmesinden sonra meydana geldiyse de, beylerbeyine ve Ayntab sancakbeyine bağlı görevlilerin çalışmalarına karşı direnişe yol açmış görünen daha büyük bir genel gidişatın parçasıydı. Kanıt yetersizliği, kadı'nın hangi yanı tuttuğunu -eğer yan tuttuysa- ayırt etmeyi zorlaştırıyor; çünkü, mahkeme defterinde ne adı açıklanıyor, ne de yöreden bir kişi olup olmadığı. En azından, Matuk'un davası gösteriyor ki, sarrafın atamasını yürütmeye Ayntab'da -kadı da içinde olmak üzere- hiçbir yetkenin ne gücü yetiyordu, ne de niyeti vardı. Ama, kadı'nın sözünün geçtiği bir araç *vardı* elinde: Olayları kalıcı biçimde tutanağa geçiren kendisiydi. Mahkeme tutanağının olağanüstü biçimde, halk sözcülerini belirsiz "onlar" sözcüğü ile betimlemesi, herhangi bir karşı tepki görmeleri olasılığını ortadan kaldırıyordu.

1541 Haziran ayının olaylarına dönmeden önce, durup kışın tutanağa geçirilmiş iki davaya bakalım. Bu davalar, birbirinden ayrı ele alınamayan, yürütmenin işe karışması ve buna karşı savunmaya dönük yasal düzenekler konularına ışık tutuyor. Her iki davada da toplumdan kişileri temsil etmek üzere sözcü ya da arabulucular belirlenmişti. Davalar yöre halkı arasında, -belki de geleceğe ilişkin belirsizlik duygusu içinde- bir tür savunmaya dönük tepkinin varlığını akla getiriyor. 23 Aralık tarihli birinci dava, toplumdan gelen istek üzerine bir *bazarba-*

şı'nın atandığını kayda geçiriyor. Bu atamanın kaydı düş kırıklığına uğratacak denli kısa: "Müslümanlar [Halil] oğlu Ahmed'in bazarbaşı olması konusunda anlaştıkları için, istek yerine getirildi." Subaşının gözetiminde, törenle kaftan kuşandırıldı ve resmen bazarbaşılığa getirildi.[59] Bu davada toplumun görüşünü dile getiren, kim olduğu belirsiz "onlar" değil de; aynı ölçüde belirsiz bir "Müslümanlar" grubudur. Dördüncü bölümde belirtildiği gibi, *Müslümanlar* deyimi bu tutanaklarda genellikle dürüst, kamu ahlakını temsil etme ve toplumun genel eğilimini iletme görevi kendilerine emanet edilmiş yurttaşlar anlamı taşır (doğal olarak, aynı zamanda sözcüğün kendi düz anlamı olan Müslümanları da içeriyor).

Bazarbaşılık görevi, çarşı pazar denetçiliği ya da gece bekçilerinin başı gibi devletin yöreden kişiler atadığı görevler ve mukataalar arasında sayılan olağan kent görevlerinden değildi. Bunun yerine, görev sahibinin "Uzun Ahmed" takma adlı, halkın aday gösterdiği bir kişi olması, yöre toplumunun icat ettiği bir görev olduğu görünümünü veriyor. Bazarbaşılık yalnız Ayntab'a özgü değildi. Kent yönetimi üzerine araştırmalarında Özer Ergenç bu görev için halkın aday çıkarma sürecini, Bursa mahkemesi tutanaklarından örneklerle açıklıyor: Örneğin, 1598'de, görevinde başarısız bir bazarbaşının yerine, "halkın" -yani pazarda mal üreten satan tüm esnafın- onaylaması koşuluyla Hacı Abdullah oğlu Uğurlu getirildi.[60] Ayntab'ın geçmişte bazarbaşıları olmuş olabilirse de, tutanaklarda Uzun Ahmed'in atanmasından önce hiçbir bazarbaşının adı geçmiyor. Uzun Ahmed'in aday gösterilmesi, halkın o sıradaki koşullar yüzünden bu zorunlu olmayan göreve işlerlik kazandırmayı gerekli gördüğünü akla getiriyor.

Göreve getirilmesinin ardından Uzun Ahmed çeşitli davalar dolayısıyla, toplum tanığı olarak sıkça mahkemede göründü: Tanıklık ettiği davalar adam öldürme, bir kadın öğretmenin kentten kovulması gibi, kamuoyuna yansıyan büyük, yüz kızartıcı olaylardan başlayıp, ileri gelen mültezimlerin ticaret işlemlerinden sıradan mülk satışı ve borç işlemlerine dek uzanıyordu. Kısaca söylemek gerekirse, halkın devletten ya da görevlilerinden yakınmalarını araştıran bir tür "dert babası" işlevini yerine getirmiş görünüyor. Bu mevkii, Ayntab seçkinlerinin doldurduğu siyasal makamlar karşısında bilinçli oluşturulmuş bir karşı ağırlık ya da daha açıkçası, yerel görevler sayılan mevkilerin siyasallaştırılmasına karşı bir

karşı ağırlık olarak görme eğilimindeyim. Genelleştirilmiş bir sesin, halkın duygu ve düşüncelerini dile getirdiği bu davaları, yöre halkının yasal bağlamda ağırlığını koyması -toplumun kendi işlerini kendisi görme hakkını ya da en azından düzenleyici süreçleri izleme hakkını talebi- olarak yorumlamamak zor. Gerek davaların zamanlaması, gerekse toplumdan yükselen sesin çok olağandışı biçimde temsil edilişi, dikkatimizi bu davalar üzerinde topluyor.

Bazarbaşının göreve getirilmesinden bir hafta sonra, Ayntablı Ermenilerin benzer bir toplum stratejisi izlemeleri rastlantı olamaz. Kentin Ermeni nüfusunun tümüne karşılıklı *kefil olmak* üzere altı kişi mahkemeye başvurdu. Mahkemede şunları söylediler:

> Eğer bizim bölgemizden bir Ermeni herhangi bir zarar ziyana neden olursa bizler sorumluluğunu ortaklaşa kabul ediyoruz. Birbirimize ve dışımızdaki [Ermenilere] kefil oluyoruz. Bundan böyle toplumumuzdan biri ters bir iş yaparsa, bizden [altımızdan] hesap sorun.[61]

Bu davranışın ardındaki özgül neden, bir hafta önce sancakbeyine bağlı subaşının, Ermeni toplumu içinde beş yıl önce işlendiği ileri sürülen bir adam öldürme suçundan dolayı başlattığı soruşturma olmuş olabilir. Her nasılsa kolluk güçleri, İslam dinine geçmiş bir Ermeninin eski dindaşlarınca öldürülmüş olduğu iddiasını önlerinde bulmuşlardı.[62] Büyük olasılıkla dhimmi toplumunun artık kapanmış gözüyle baktığı bir olaya sancakbeyi makamının burnunu sokmuş olması karşılıklı kefalet konusunu hızlandırmış görünüyor.

Ermeni toplumu içinde için için kaynayan başka sorunlar da vardı belki - örneğin, yöredeki dhimmilerce, dhimmilere hizmet etmek amacıyla işletilen yerel meyhane sorunu. Karşılıklı kefalet bağının kurulmasından iki hafta sonra 15 Ocak'ta, Hızır oğlu Yahya adında bir başka Ermeni, meyhane mukataası karşılığında yaptığı ödemeyi tutanağa geçirtmek için mahkeme önüne çıktı. 40.000 akçelik yıllık ödenti, daha önceki tapu sayımlarında belirlenmiş vergi tutarını (16.000 akçe 1536 sayımında; 32.000 akçe 1543 sayımında) çok aşan bir miktardı.[63] Kısacası, 1540 yılında Ermeni toplumu içinde, kendi durumları dolayısıyla kaygı duymayı ve yasalara uygun bir temsil kurulu oluşturmak gibi toplum stratejilerine eğilmeyi gerektirecek, yeterince sorun vardı. Toplum içindeki ya-

şamları Ayntablı Müslümanların yaşamıyla ne denli iç içe geçmiş olursa olsun, 36.000 dolayındaki sancak nüfusu içinde 400 kişiden az bir azınlık toplumu olarak Ermeniler belirsizliğin baskılarını kuşkusuz sancağın Müslümanlarından daha çok duyumsuyorlardı. Ancak, toplulukça üretilmiş bir uzlaştırıcı yetkenin ardına sığınan yalnız Ermeniler değildi. Böylesi kendini savunmaya yönelik bir girişimin mantığını pekiştiren kuşkusuz kentin genel havasıydı.

Bu bölümü, *kefalet* -bir kiş aranıp da bulunamadığında ya da borcunu ödeyemediğinde tüm sorumluluğu üzerine almak ya da sorumlu konumuna atanmak- uygulamasını ve bunun hukuk yoluyla yasallık kazanma pazarlığı sürecindeki yaşamsal önemini ele alarak kapatalım. Bu hukuk kavramı Ayntab'da toplulukları bir arada tutan önemli bir stratejiye yol açtı. Mahkeme tutanaklarında en sık karşılaşılan kefalet biçimi, bir malın ödenmesine kefil olan kişi (*kefil bi'l mal*), kendisine saklamak için verilen malı kabul eden kişiydi. Örneğin kimi Ayntablı tüccarlar, satın alandan borcuna karşılık kefil istemeksizin hiçbir satışı bağlamazlardı ve pahalı evleri satan kişiler çoğunlukla böyle bir kefil isterlerdi. Bir başka kefalet biçimi (*kefil bi'l nefs*), kişinin şahsına güvence olacak birinin atanmasıydı: Mahkeme tutanağında bu, "bir kişinin her talep edildiğinde hazır bulunmasının tüm sorumluluğunu taşımakla görevlendirilmiş kişi" olarak tanımlanıyor. Ayntab kadısı hapisten salıverilen Kürt için böyle bir kefil atadı; bundan önceki bölümlerde bu yöntemin başka uygulamalarını gördük. Ayrıca kefalet Ayntablı Ermeni topluluğunun yukarıdaki örneğinde gördüğümüz gibi, ortak bir hukuksal kimlik ortaya koymak isteyen topluluklarca esnek ve yaygın biçimde yararlanılan bir uygulama olarak karşımıza çıkıyor. Kefaletin bu biçimini "karşılıklı kefalet" olarak adlandırdım.

Karşılıklı kefalet uygulaması Ayntab'daki loncaların yapısını güçlendirmiş görünüyor. Her ne kadar tutanaklarda bildiğimiz loncaya karşılık bir terime rastlanmıyorsa da, tüccarların, fırıncıların "şeyh"i, kasapların *kethüdası* gibi meslek topluluklarının başları için terimler buluyoruz. Üyelerin -mesleğin töresini savunmaya ve birbirinin kazancından sorumlu olmaya ant içerek- törenle karşılıklı kefil olmaları Ayntab'da meslek topluluklarına hukuksal onay ya da kuruluş onayını sağlamış görünüyor. Örneğin, 1541 Haziran ayında on beş kişilik bir grup kasap, mahkemede kethüdaları ve bu kez kasapların mültezimi olarak sah-

neye çıkan sarraf Matuk tarafından hizaya getirildikten sonra yeminlerini tazelediler. Kimi kasapların pazarda geçerli uygulamayı görmezden gelerek hayvanları gidip doğrudan celeplerden satın aldıkları, böylece mezbahada alınan vergilerden kaçtıkları, diğer kasapların kesimlik hayvan sıkıntısı çekmelerine neden oldukları anlaşılıyor. Matuk ve kethüda suçlu kasaplara ceza vermektense, bir daha böyle davranmayacakları yolunda ant içmelerini ve kentin kasap dükkânlarında düzenli et bulundurmalarını istediler. İçtikleri ant mahkeme kâtibince tutanağa geçirildi: "Eğer bundan böyle bir daha celepten doğrudan hayvan alır ve vergiden kaçarsak, her birimize bin akçe ceza kesilsin."[64]

Kasapların davası, Ermenilerin topluluk olarak bir araya gelme eyleminin tersine, meslek törelerinin çiğnenmesinin ardından yürürlükteki karşılıklı kefaletin onarılması ve güçlendirilmesi olayı olarak görünüyor. Ancak, her iki dava da, karşılıklı kefaletin kendi kendini yönetme ve kendi kendini koruma ögelerini ve bu karşılıklı sözleşmenin kamuoyunca tanınmış ve hukuksal bakımdan geçerli bir varlık olarak işlem göreceği varsayımını sergiliyor. Benim burada vurgulamakta olduğum yanı, karşılıklı kefaletin -hukuksal, iktisadi ve ahlaksal yapılı bir yetki ve yönetsel özerklik mevkiinin- yasallık dayanağı olarak rolüdür. Yukarıda ele alınan davalar bağlamında, eritmeye çalışan yutucu gücün girişimlerine kafa tutarken karşılıklı kefaletin yöre toplumunun elinde değerli bir dayanak olduğu görünümü var.

Tümüyle birlikte ele alındığında, bu olaylar yöre toplumunun ve yöre gelir kaynaklarının yasal sahipliğine ilişkin hak iddiaları konusunda daha başka gerginlikler beklentisindeki Ayntab toplumunun kaygı içinde olduğunu düşündürüyor. Kent ve sancak, Mayıs ayı sonunda devlet erkinin sert bir biçimde işe karıştığına tanık oldu.

1541 Haziran'ının Olayları: Kulların Yola Getirilmesi

Sancak mahkemesine yeni bir kadı'nın, Hüsameddin Efendi'nin, atandığı haberi Ayntab'a 25 Mayıs'ta ulaştı. Kadı'nın gelişi 23 Haziran'ı bulduysa da, atanma haberinin tutanak defterine işlenişine olağanüstü bir resmilik damga vurmuştu.[65] Daha önemlisi, haber birdenbire yeni bir mahkeme defteri açılması sonucunu doğurdu.[66] En çarpıcı olansa, mahkemenin etkinliklerinin omurgası olarak imparatorluk erkinin varlığını vurgulamasıydı.

Atanma bildirimi defterin birinci sayfasının başına işlendi ve beş tanıkça imzalandı (bkz. Resim 5). Beş kişiden üçü, Ayntab kalesinde konuşlanmış birliğin önde gelen görevlilerindendi: kale muhafızı, birlik komutanı ve kale kethüdası. Tanıklardan bir başkası, kendisi de sultanın atadığı bir asker olan sancakbeyinin baş adamı subaşıydı. İmzalayanlardan yalnız biri -şehir kethüdası- o yöreden bir "sivil" yetkiliydi.[67] Yeni atanan kişinin bu biçimde karşılanışı, ilgili tüm kişilere mahkemenin devletin yasal bir etkinlik alanı olduğunu anımsatmaya yarıyordu. Defterin açılış sayfası ayrıca, Jon Mandaville'in geç Memluk dönemi Şam'ından betimlediği görevlendirme törenine yazılı bir gönderme taşıyor. O törende vali ve adamları yeni kadıya "hoş geldin"e gider; kente yaklaşmakta olan yeni kadıyı bazen at sırtında karşılamaya çıkarlardı.[68] Defterin açılış sayfasında yeni kadı'nın atanmasını selamlayanlar, Memluk valisi gibi, Ayntab'da saltanat erkini temsil etmekte olan Osmanlı askeri ve yönetsel görevlileridir.

Peki, yeni bir defter açmak için niçin kadı'nın gelişine dek beklenmedi? Atama haberi aslında yeni bir kadıdan daha çoğunun habercisiydi; çünkü, atamanın açıklanmasıyla bir ay sonra yeni kadı'nın gelişi arasında olanlar, yörede devlete borçlanmış mukataa sahibi âyanı hizaya getirmekle görevlendirilmiş bir özel görevlinin kişiliğinde devlet yetkesinin doğrudan işe karışmasıydı. Özel görevlinin kimliği ve görevi, deftere gerek Türkçe, gerekse Arapça olarak üst üste kaç kez işlenmişti: "Tapıncık oğlu Mehmed ve Sikkak oğlu Ali... adındaki mültezimlerin ödenmemiş borçlarını toplamak üzere berat-ı hümayunla atanan kapıkulu Ahmed Bey..."[69] Ahmed Bey, Hüsameddin Efendi'nin atanmasından iki gün sonra göreve başladı ve yeni kadı'nın gelişinden iki gün sonra görevini bitirdi. Bu iki atamanın birbiriyle ilişkili olduğunu görmemek zor.

Üst üste gelen olayların, imparatorluğun dört bir köşesine yayılmış sancak mahkemeleri ağına Ayntab Mahkemesi'nin katılmasında önemli bir aşamayı simgelediği görünümü var. Önceki bölümlerde, bu iki kişinin görev süresince meydana gelen değişiklikler belirtildi: Bunlar, mahkemenin etkinlik alanının kapsamının genişletilmesi, mahkemenin baktığı dava yükünün artması, mülkün dokunulmazlığının daha sıkı savunulması, kadın erkek yan yanalığının daha sıkı izlenmesiydi. Önümüzdeki bölüm, mahkemenin zor kullanma, şiddet içeren

suçlar üzerinde artan denetimini ele alıyor. Hüsameddin Efendi'den önceki kadıların kimliğini -yöreden mollalar mı, yoksa dışarıdan atanmış kişiler mi olduklarını- bilmeden, 1541 Haziran ayında olanların Ayntab'ın yargı yaşamı bakımından ne denli önemli olduğunu bilmek zor. Ama, eğer geç Memluk döneminin Şam'ındaki gelişmeler kuzey Memluk topraklarında geçerli genel bir olgunun göstergesiyse, -Şam'da kadılık makamı yöreden birkaç ailenin dışa kapalı çalışma alanıydı- Ayntab kadılık makamı da pekâlâ yöreden kişilere özgü bir görev, Hüsameddin Efendi de sancağa Osmanlı yönetimince atanan ilk kadı ya da kadılardan biri olmuş olabilir.[70] Dahası, çakışan tarihler ve mahkemenin havasındaki gözle görülür değişim göz önüne alınınca, Süleyman'ın yeni çıkardığı kanunnamesini Ayntab Mahkemesi'nde uygulamaya koyanın Hüsameddin Efendi olduğunu kurgulamaktan insan kendisini almakta zorluk çekiyor.

Özel görevlinin nişangâhındaki iki kişi -Tapıncık oğlu Mehmed ile Sikkak oğlu Ali- 1537'den 1539'a dek biri has emini, diğeri has kâtibi olarak görev yapmışlardı. (Ünlü Sikkak ailesinin o sıradaki başı kâtip Ali Çelebi'yle daha önce tanıştık.) Bu görevler mukataa olarak adlandırılmıyordu büyük olasılıkla; çünkü, (devletin kendisine ihsan ettiği dirlikten sancakbeyinin iltizama verdiklerinin tersine) doğrudan devletten ihsan ediliyordu. Yine de, bu görevlerde bulunanlar yöre insanı olduğu ve yöre âyanı açıkça bu görevleri kapma yarışında olduğu için, elinizdeki araştırmanın amaçları bakımından, bir tür "devasa mukataa" sayılabilirler.[71] Öyle görünüyor ki bu iki eski has görevlisi, üç yıllık iltizam süresi boyunca vergi getirilerini ödemeyi geciktirmişlerdi.[72] Bir padişah fermanıyla *emlak ve esbab*'larının satılarak, *mal-ı sultani*'nin ödemedikleri bölümünün kapatılması buyuruldu.[73] Özel görevlinin denetlemekle görevlendirildiği işte bu zorla soyundurma süreciydi.

Mahkemede tutanağa geçirilen çeşitli işlemlerde bu iki borçlu bir yığın mal sattı: Tapıncık oğlu Mehmed, Tüccarlar Pazarı'ndaki dokuz dükkânı 27 altın florin karşılığında, iki atı 20 florin karşılığında sattı; satış fiyatı tutanağa geçirilmemiş bir evi de kızına sattı. Ali Çelebi, iki kadın köleyi 50 florine, iki evi 13 florine ve bir evdeki dörtte bir payını erkek kardeşine 3 florine sattı. Ayrıca, 10 florin borç alacağının geri ödenmesini istemenin yanı sıra, deri tabaklamada kulla-

nılan meşe palamudu satışından alacağı 15 florini istedi (meşe palamudunu satın alan kişi borcunu kapatmak için 120 parça iyi nitelikli deri sattı).[74] Mahkeme yönetimindeki satışlardan, toplanan alacaklardan 138 florin elde edildi; buna bir de Tapıncık oğlu Mehmed'in kendi kızına sattığı evin bedelini eklemek gerek. Özel görevli, ayrılmadan kısa bir süre önce bu paraları, askerin çeyrek yıllık maaş alacağına karşılık Maraş Kalesi'ne aktarmış görünüyor.[75] Bu sonraki işlem, devlet gelirlerinin toplandığı eyalet sınırları içinde harcanmasının, aynı yörede dolaşımının çok görülen örneğiydi.

Özel görevli Ahmed Bey bu iki devlet görevlisinin borçlarının tümüyle kapatılacağı konusunda oldukça kaygılı görünüyordu. Tapıncık oğlu Mehmed'in evlerinden birini kendisi 5 florin karşılığı satın aldı. Tapıncık'a iltizam borcu olan, aralarında Ali Çelebi'nin kardeşi Sikkak oğlu Hamza da olmak üzere beş kişiye borçlarını ödettirdi.[76] Sultanın fermanını uygulamaya çabalarken iki olayda da engellendi. Eski eminin mülkü olduğu iddia edilen bir evi, bedeli eksik ödendiği gerekçesiyle geri almak istedi; ama mahkemede evin aile vakfı olduğu kanıtlandı. Eski kâtibin bir yağ cenderesi ile bir at üzerindeki paylarını zorla sattırma girişimi, ortak olduğu iddia edilen kişinin gerçekte tek başına sahip olduğu kanıtlanınca, yarım kaldı.[77] Anlaşıldığı kadarıyla, bütün bu işlemlerde mahkemenin rolü, sultanın buyruğunun yürütülmesinde yasallığı sağlamaktı. Tapıncık oğlu Mehmed ile Ali Çelebi, kuramsal olarak hükümdarın köleleri olarak kabul edilen, tüm mal ve mülklerine hükümdarın el koyma hakkını taşıdığı yönetici sınıfın üyeleri değillerdi. Yörede etkili sayılsalar bile, yasal hakları İslam hukukunca güvenceye alınmış sıradan kullardı. Dolayısıyla, bu iki devlet görevlisinin mülklerinin paraya çevrilmesi yöre mahkemesinin himayesi altında yürütülmeliydi. Sultanın kullarını hizaya getirme eyleminde daha yüksek bir yasanın buyruklarına uyulmasını sağlayan yöre mahkemesiydi. Yargı uygulamasında ayrıntılara, duyarlı noktalara gösterilen bu özen, Osmanlı erkinin yassallık iddiasında bulunmaya başladığı -yasallığını zapt etme ve kuvvetten aldığı denli toplumda hukukun üstünlüğüne dayandırmaya özen göstermeye başladığı- 1540-1541 yıllarında özellikle önemliydi.

Ancak, bir başka açıdan bakıldığında, göze batacak denli halkın önünde yürütülen devletin toplumu parasal ve siyasal denetime sokma sürecinde, yanlış

yapan kişileri mahkemeden yararlanarak yola getirme yöntemi önemli bir öge olarak görülebilir. Atların, evlerin, kölelerin ve benzeri şeylerin satışından elde edilen para özellikle büyük miktarlar tutmuyordu (karşılaştırmak gerekirse, mahkeme adam öldüren bir köylüyü 1540 Ekim ayında 575 florin diyet ödemeye mahkum etmişti).[78] Üstelik, paraya çevrilen malların o iki adamın borçlarını hangi oranda kapattığı da belli değil. Cezanın en önemli yanı borcun ödettirilmesinden çok, sancak mahkemesinde birkaç hafta süren dava süresince, günbegün herkesin içinde yüzlerine suçlarının vurulmasıydı. Üstelik, Ayntab ve köylerinden çok sayıda kişi Haziran ayı olaylarından etkilendi: Satışa çıkarılan malları alanlar ki, anlaşılan malların bazıları piyasa değerinin üzerinde satılmıştı (kölelerden biri kısa süre sonra daha eksiğine yeniden satıldı);[79] Ali Çelebi'ye borçlarını geri ödemek için çabalayanlar (tabak, açık artırmada 120 parça deri satmak zorunda kalmıştı); paraya çevirme sürecinin dolaylı olarak tehdit ettiği kişiler (yağ cenderesinin ortağı olduğu söylenen kişiyle aile konutlarının ortakları). Sikkak oğlu Ali'yle Tapıncık oğlu Mehmed'den hesap sorulma sürecini, sultanın akılsız kullarının ibret için cezalandırılmalarını bir tür mali siyaset olarak düşünebiliriz. Ama bu durumda, cezalandırılanlar başkaldıran paşalar ya da başarısız komutanlar değil; biraz ahlakı eksik mültezimlerdi.

Özel atanmış savcının etkinlikleri kuşkusuz kentte epeyi ileri geri konuşmaya yol açtı. Gerçekten de, Ayntab ile egemen erk arasındaki güç dengesine ilişkin kaygılar, 1541 baharı sonlarına doğru önceki sonbahar olaylarının doğurduğu kaygılara bakarak, belki daha artmıştı. Özel savcının görev süresince, öyle rastlantısallıkla açıklanamayacak bazı gelişmeler oldu. Bu gelişmeler iki yönlü etki yaptı: Devletin üzerinde hak iddia ettiği yerel gelir kaynaklarının daha sıkı denetim altında tutulması; devletin ya da temsilcilerinin elinin altında bulunan yargı erkinin etkinlik alanını genişletmek.

Bu iki amacı birden gerçekleştirmenin bir yolu, gördüğümüz gibi, kusuru görülen mali sorumluları hizaya getirmekti. Haziran ayında hazine-i hassaya borçları nedeniyle kovuşturmaya uğrayan yöre âyanı yalnız Tapıncık oğlu Mehmed ile Ali Çelebi değildi. Özel savcının görevini yerine getirmek üzere daha mahkemeye çıktığı ilk gün, devlete olan borcunu ödeme sürecini başlatmak üze-

re Hacı Baba tekkesinin şeyhi Seyyid İsmail mahkemeye çağrıldı: Havass-ı hümayun içinde kalan -iltizamını aldığı- Mervana köyünün vergi gelirinden 48 florin borcu kalmıştı.[80] Sikkak sülalesinden Ali Çelebi gibi, Seyyid İsmail de yörenin ünlü sülalelerinden birinin başıydı. Sülalesi kimliğini din alanındaki etkinliğinden -özellikle yöredeki zaviyelerin dinsel önderleri olmaktan- alıyordu. Hacı Baba Zaviyesi kent ve çevresindeki zaviyeler arasında üçüncü en zengin derviş kuruluşuydu. En zengin ikinci zaviye olan Dülük Baba Zaviyesi'nin şeyhi Seyyid Şemseddin, Seyyid İsmail'in oğluydu. Her iki zaviye de yoksullara yiyecek ve yatacak yer veriyordu ve bu nedenle kamuya hizmet eden kuruluşlar olmak yanında ziyaret yerleriydi.[81] Öyle görünüyor ki, Allah'ın ve yoksul çocuklarının hizmetinde olmak, ne hükümdara hizmet etmenin, ne de hizmette kusur edince hoşgörüsüzce kınanmanın önünde engeldi.

Daha az kovuşturma havasında olsa da, mahkeme tutanaklarında neredeyse aynı ölçüde göze çarpan ve hiç hedefinden şaşmayan çaba, özel savcının görev süresi boyunca Ayntab pazarına dönük yönetsel uygulamaları sıkı tutmasıydı. Yeni deftere başlar başlamaz 25 Mayıs'ta tutanağa geçirilen ilk dava, çarşı pazar denetçisi Şarabdar Abdurrahman'ın standart fiyat belirlediği davaydı. Elinizdeki araştırmanın dayandığı mahkeme defterlerinin kapsadığı önceki sekiz aylık sürede, anılan denetçi mahkeme tutanaklarında hemen hiç görünmedi; gerçekten de, mahkemeye çıktığı tek dava, önceki Ekim ayında daha yüksek vergi ödemeyi reddeden cendere sahiplerinin davasıydı. Ancak, bu günden başlayarak pazar denetçisinin verdiği cezalar mahkeme önünde uygulanacaktı. Dört gün sonra, Seyyid Ahmed ile Ali Çelebi'nin mahkemeye ilk çıkışlarından bir gün sonra Şarabdar'ın kendisi pazar denetçiliği iltizamından sancakbeyine olan 162 florin borcu nedeniyle mahkeme önüne çıkarıldı. Özellikle bu mukataa üzerindeki çifte baskı -mültezimi ödenmemiş borcunu ödemeye zorlamak ve etkinliklerinin mahkemenin alanına sokulması- yukarıda öne sürülen Haziran ayı mahkemesinin iki yönden etkili olduğu varsayımına bağlanıyor. İslam hukuku kapsamında geliştirilen ve tarih boyunca kent kültürünün önde gelen bir ögesi olan pazar denetçiliği, Ayntab'da da önemli bir görevdi. Yıllık 115.000 akçe bedelle satın alınan pazar denetçiliği tüm mukataaların en büyüğüydü. Ayntab pazar denetçili-

ğinin gelirleri arasında dükkân sahiplerinin ödediği geleneksel terazi ve damga vergisi yanında niteliksiz mallara kesilen cezalar vardı; ayrıca Ayntab pazarlarına satılmak üzere gelen ve satın alınıp Ayntab'dan dışarı giden mallar üzerinden alınan vergileri de içeriyordu (deve yükü başına iki akçe, eşek ya da öküz yükü başına bir buçuk akçe, at ya da katır yükü başına bir akçe).[82]

Pazar denetçisine 1541 yılında daha büyük baskı uygulamanın arkasındaki akıl yürütme açıktı: Elinde tuttuğu vergi gelirleri gittikçe artmaktaydı. Bu artış sancağın iktisadi büyümesinin kanıtıydı. Merkezi hükümet bu olguyu ayırt etmekte ve de kendine yontmakta gecikmedi. Pazar denetçiliğinin olası gelirleri sancağın 1536 tarihli tapu sayımında açıkça değerinin altında, 40.000 akçe ya da 500 altın florin öngörülmüştü (daha önce belirtildiği gibi, 1541 yılında bu miktarın neredeyse üç katına iltizama veriliyordu). Bu yanlış, pazar denetçiliğinin yılda 136.000 akçe getiri doğurduğu belirtilen 1543 tarihli tapu sayımında düzeltildi.[83] Dahası, 1543'te pazar denetçiliğinin gelirleri artık sancakbeyinin gelirleri arasında sayılmaktan çıkarıldı; ama, büyük olasılıkla daha doğrudan ve etkili biçimde izlenebileceği hass-ı hümayuna aktarıldı.

"Küçük Buhara" takma adının akla getirdiği gibi Ayntab ince işlenmiş hukuk geleneğine sahip bir kentti. Ama, mahkemesi artık imparatorluk çapındaki yargı ağındaki birçok kavşak notasından biri durumundaydı. Bu durum yörenin hukuk kültürünü yeni güç gruplaşmaları ve sorunlarına uydurmayı gerektiriyordu. Ayntab Mahkemesi'ne 1541 baharında, bir devlet savcısı ve güçlü bir yargıcın atanması, Ayntab'ın hukuk düzeninin Osmanlı dizgesince özümsenmesinin bir bakıma tepeden inme yanıydı. Yine de hanedan daha yüksek bir hukuk yetkesinin söylemi çerçevesinde iş görmeye *-ya da öyle görünmeye-* çaba harcadı. Vakanüvis Neşri'nin Osman Gazi'nin vergilendirme kavramına direnişini anlatırken iletmek istediği noktalardan biri, Osmanlı saltanatının izlediği siyaseti, her zaman Allah'ın hukukuyla bağdaştırma gereğini akılda tuttuğudur. Neşri'nin anekdotu, Süleyman'ın şeriat kurallarına aşırı bağlılığı ve hukuka saygıyı, hanedanın süregelen yasallık kazanma seferberliğinin anahtarı olarak yerleştirme tasarımının ileriye dönük bir göstergesiydi.

Bir taşra arenasında, yasalara bağlılık da yörede yasallık söylemini dile getirme aracı olabilirdi. Mültezimlik ve diğer devletçe yaratılmış mevkilerin ne

yanda yer aldıkları belli değildi. Bu mevkiler yöre seçkinlerinin çıkarları ya da en azından böyle mevkilere erişebilenlerin çıkarlarının devletin çıkarlarıyla örtüştüğü büyük bir ara bölgede yer alıyorlardı. Devlet ne zaman para ve yargı yönetiminde işi sıkı tutarsa, vergi gelirleri büyük olasılıkla artarak, gerek yerel mültezimlerin, gerekse devletin kasasını varsıllaştırıyordu. Öte yandan, devlet ne zaman yöredeki temsilcilerinden yanlış adım atanları yola getirdiğinde, gördüğümüz gibi, vergi gelirleri büyük olasılıkla özel ceplerden yörenin savunmasına ya da kişi mülkiyetindeki bağlardan Mihaliye Medresesi gibi kamu kurumlarına aktarılacaktı. Mültezimliğin aşağıya doğru küçülerek damla damla ulaştığı gibi, yöre savunması da yöre toplumunun orta katından üyeleri için iş yaratıyordu; tıpkı öğrenim ve din kurumlarında olduğu gibi. Devletin yöreye burnunu sokmasının en önemli sonuçlarından biri, böylece gelir kaynaklarının yeniden dağıtımı oluyordu. Bu yeniden dağıtım sürecinden toplumun orta katları kadar seçkinler ve devletin kendisi de kârlı çıkıyordu.

Şurası açık ki, devletçe yaratılan mevkileri doldurmak üzere merkezi hükümet yöreden adaylar arasında seçim yaparken gerginlikler olması kaçınılmazdı. Sikkak ailesinin en ünlü üyesinin halkın önünde hizaya getirilmesi, Halep'ten gelen mali işler sorumlusu Matuk'un Ayntab'ın işlerinin yönetimine yumuşak iniş yapmasını hükümetin sağlama girişimiyle bağlantılı olabilir. Devletin eylemleri, yöre toplumu ve yöre kaynakları üzerinde denetimi elinde tutan ağırlıklı seçkinler arasında kimin kalıp kimin çıkacağını belirlerken Ayntab'daki güç dengelerini temelli mi etkiledi? Özel savcının ayrılmasından sonra bu kişilerin servetlerini izlediğimizde, o yılın olaylarından en olumsuz etkilenenlerin kısa sürede eski hızı yakaladıklarını görüyoruz.

Sözgelimi, Sikkak oğlu Ali Çelebi'yi alalım. Ali Çelebi'yle kardeşleri Hamza Çelebi ve (kendisi de mültezim olan) Kara Bey, Ali'nin mahkemeye çıktığı günün ardından mahkeme tutanaklarında üç ay görünmediler. Kayıtlardan yok olmaları, ya halkın önünde küçük düşmelerinin unutulmasını beklediklerini, ya yargıya takılmamak için ortalıkta görünmediklerini ya da her iki nedenin birden geçerli olduğunu düşündürüyor. Ama 16 Eylül 1541'de Ali Çelebi, bu tarihten sonra birkaç kez dava tanığı olarak çıkacağı mahkemede ilk kez dava tanığı ola-

rak bulundu. Üstlendiği bu işlev, onun kamu önünde saygınlığını geri kazandığını gösteriyor (davanın diğer iki tanığı, Ayntab'ın diğer iki âyan sülalesinden birinin üyesi Demircioğullarından Ahmed Ağa'yla Maraş'taki askeri birliğin kethüdasıydı: Her ikisi de yörede sözü geçen insanlardı).[84] Üç gün sonra Ali Çelebi'yi, üçüncü âyan sülalesi Boyacıoğullarından Seydi Ahmed'e borç verdiği 3000 akçeyi tutanağa geçirtirken görüyoruz.[85] Bir başka deyişle, Ali Çelebi bir kez daha Ayntab'ın göz önünde ve etkin üyeleri sırasına girmişti. Ancak, Ali Çelebi'nin bir zamanki yazgı ortağı, eski has emini Tapıncık oğlu Mehmed'i görmüyoruz. Belki de Mehmed, Ali Çelebi'nin yörede eski konumuna gelmesine ve mallarının elinden alınmasının üzerinden üç ay geçmeden büyük bir borç verebilecek denli para biriktirmesine olanak sağlayacak ne soy adına sahipti, ne de gelir kaynaklarına. Açık olan şu ki, yöre halkı arasında en bolluk içinde yüzenler mültezimlik işinin üst düzeylerinde başarı sağlayanlardı.

Peki, ya yeni atanan sarraf Matuk? Ona ne oldu? 1541 yazına gelindiğinde, ilk başta karşılaştığı direnişten yaklaşık dokuz ay sonra, Matuk yörenin iş çevreleriyle ve para sahibi çevreleriyle bütünleşmiş (ya da yeniden bütünleşmiş) görünüyor. Onu yörenin tüccarlarıyla kumaş ve pahalı bir mal olan mavi kumaş boyası ticareti yaparken görüyoruz. 108 florin tutarında mavi kumaş boyası alımı için Halep'te ve Ayntab'ın Kadı semtinde iki evi güvence olarak gösterdi (Ayntab'da sahibi olduğu evin tarihsel bir konut olduğu anlaşılıyor: "Hacı Enbiya Evi" olarak biliniyordu). Matuk gelir kaynaklarını fazla zorlamış olsa gerek; çünkü hemen çok geçmeden sarraf iltizamından ve diğer iki kent içi iltizamından (terazi ve mezbaha vergileri) kalan borçlarıyla ilgili olarak mahkemeye çıktı. Ancak borçları, küçük iltizamlar için fiyat önerisi veren yöreden kişilere destek çıkmasına engel olmadı. Ayrıca 1541 Ağustos ayı sonuna doğru, Matuk, en büyük üç kent içi iltizamını (pazar denetçiliğiyle kendi elindeki iki iltizamı) birleştirmek üzere Şarabdar Abdurrahman ve ortağıyla güç birliği yaptı.[86] Bu manevra iltizam borçlarıyla başa çıkmasına yardımcı olmuş olabilir.[87] Bir başka deyişle, Sikkakoğullarından Ali Çelebi mahkeme tutanaklarında yeniden boy göstermeye başladığı sırada Matuk yörede ağırlığı olan bir oyuncu olarak yeniden sahneye çıktı.

Bu kişilerin başlarına gelenlerden iki gözlem ortaya çıkıyor: Birincisi, devlet kişileri yola getirse de, aşırı cezalandırıcı değildi; en azından Ayntab'da. Ali Çelebi'nin davası gösteriyor ki, her ne kadar âyan birey olarak devletçe ibret alınacak duruma sokulsa da, temelli belini doğrultamaz duruma düşürülmüyordu. Gerçekten de, elinin altında sürekli bir grup mültezim adayını tutmakta merkezi hükümetin çıkarı vardı ve Sikkakoğulları denli değerli bir gelir kaynağını bütünüyle yabancılaştırmak olacak iş değildi. İkincisi, yöre toplumu dışarıdan gelenleri kendi ilişki ağlarına ve davranış kurallarına "intibak ettirmek" yeteneğine sahipti. Kent yetkililerinden direniş gören Matuk, kendisinin banker olmasından, Halep'le olan ticaret ilişkilerinden yararlanan köy muhtarlarından, kumaş üreticilerinden direniş görmedi. Dahası, çoğu diğer Ayntablı mültezim gibi devlete borçlu olan Matuk da zaman içinde kendisini ilkten iş başına getiren aynı yargı makinesince hesap vermeye çağrıldı. Gerçekten de, pazar denetçileriyle bağlaşmasının mahkeme tutanağına bir tür karşılıklı kefalet gibi geçirilmesi, genellikle zayıflarca kullanılan bu koruyucu hukuk düzeneğinin üst düzey girişimcilerce de yararının anlaşıldığını düşündürüyor.[88]

Bu iki gözlem, bir üçüncü gözleme yol açıyor: Tarihi boyunca hep sınır boyunda, ara bölgede bulunmuş Ayntab açısından, yeni bir üstbeyin egemenliğine uyum sağlamak ve bunun sonucunda yörede oluşacak yeni gruplaşmalara uygun biçimde değişmek yeni bir şey değildi. 1540-1541 yılında Osmanlı rejimi, yakın geçmişte yörede denetimi sağlamaya çalışan rejimlerden daha etkili olmuş olabilir; ama, toplumun da değişen durumlarla başa çıkmakta belirli bir esneklik sağlayan kendi içsel karşılık verme düzenekleri vardı. Osmanlı Devleti'nin yasallığını benimseyen biçimde değişmek, ganimetten pay alacaklarına güvenenler için pek de öyle zor olmamış olsa gerek.

Peki ya sancağının, devletle yöre toplumu arasında paylaşılmış çıkar ara-bölgesinde yer alamamış, geri kalan tüm Ayntab halkından ne haber? *Eşraf ve âyan*'dan olmayıp, durumunu ya dinsel soyluluğundan, eğitiminden ve mevkiinden edinmiş ya da tanınmış girişimci sülalelerin üyesi olmaktan edinmiş kentli seçkinlerden ne haber? 6. bölümde gördüğümüz, mülkünü savunma konusunda sıradan bireyler daha dar alan içindeki parametreler arasında manevra yapmak zo-

rundaydılar. Son söz olarak, aralarındaki benzerliklerle ve yakın zamanlamalarıyla dikkatimizi hak eden bir dava grubunu daha inceleyelim. Bu davalar, öz denetimci ve öz korumacı yönlerini yukarıda ele aldığımız karşılıklı kefillikle ilgilidir.

Özel görevlinin ayrılması ve yeni kadı'nın göreve başlamasının üzerinden hafta geçmeden, üç ayrı grup insan -kentin fırıncıları, kasapları ve sekiz maaşlı kapıkulu askeri- karşılıklı kefalet kurmak amacıyla mahkemeye çıktılar.[89] (Yeni kadı göreve 23 Haziran'da başlamıştı; zincirleme kefillikler Haziran'ın 25'i, 27'si ve 29'unda kayda geçirildi.) Mahkeme defterindeki her tutanakta, bu gruplardan birinin ad dökümü ile altında "birbirine kefil ve birbirinden sorumlu" (*birbirlerine mütezaminin ve mütekafilin*) olduklarını bildiren bir açıklama yer alıyordu. Fırıncılarla, kasapların tutanakları askerlerinkinden biraz daha ayrıntılıydı: Bu iki grubun (sırasıyla birinde on beş, diğerinde on altı kişi) ad dökümünün başında loncanın şeyhi ya da kethüdasının adı yer alıyordu ve karşılıklı kefillik andı, uymaya söz verdikleri meslek standardına ilişkin bir açıklama içeriyordu. Örneğin fırıncıların açıklamasında şöyle söyleniyordu: "Yukarıda adı geçen bireyler, dükkânlarında daima ekmek bulunduracak biçimde hiç ara vermeden ve kusursuz ekmek çıkaracaklarına ilişkin birbirlerinin sorumluluğunu üstlenmiş ve birbirlerine kefil olmuşlardır..."; kasaplar da dükkânlarında her zaman belirli bir miktarda et bulunduracaklarına ant içtiler ve "iyi ve kötü günde" birbirlerine karşılıklı kefil olacakları yolunda şiirsel bir not düştüler.

Bu üç grup insan yeni kadı'nın mahkemesine neden böyle telaş içinde koştular? En akla yakın yanıt, yasal öz temsil ve öz denetim hakkına sahip çıkmayı, ya da bu hakkı pekiştirmeyi umuyorlardı; böylece, özel görevlinin görev süresince görülen türden, yoğun çarşı pazar denetimi uygulamalarına karşı kendilerini hazırlamış oluyorlardı. Geçen ay içinde gerek fırıncıların, gerekse kasapların mahkemede cezalandırıldığı varsayılırsa, belki de loncalar yeni kadıya mahkemenin değişen ortamının ayırdında olduklarını haber veriyorlardı. Hizaya getirme eylemlerinden sonra toparlanabilecek öz kaynaklara sahip Ali Çelebi ve çarşı pazar denetçisi Şarabdar gibi çok eskiden beri mültezimlik yapmış kişilerin varlık durumundan yoksun olan kasaplar, fırıncılar ve askerler, daha savunmasız olmanın çaresini ortak eylemde aradılar.

Belki de bu gruplar Aytab'ın Ermeni topluluğundan etkilenmişlerdi. Bir kez daha burada, bu hukuksal stratejilerin ortak olduğu konusunda bizi uyandıran, zamanlamadaki üst üste gelmedir. 12 Haziran'da, üç karşılıklı kefalet andından iki hafta önce, yörenin Ermeni topluluğu meyhane mukataasının pazarlığını yapmak üzere mahkemeye çıktı. Ocak ayı başında sözleşmesini yenileyen Hızır oğlu Yahya adındaki tek mültezim yerine, şimdi yirmi dokuz Ermeni (büyük olasılıkla kentteki hane halkı başlarının tümü) meyhane mukataası için zincirleme kefalet oluşturmak üzere mahkeme önüne çıktı.[90] İltizam sözleşmesindeki tek değişiklik bu yönetim ortaklığıydı; çünkü yıllık bedel aynı kaldı.[91] Özel görevlinin iltizamların denetimini sıkılaştırma çabaları bağlamında düşünüldüğünde, Ermenilerin yine ama bu kez meyhanenin dokunulmazlığını ve topluluğun meyhane üzerindeki denetimini korumak üzere hukuksal dayanışma ilkesini kullandığını görüyoruz. Belki de aynı zamanda, iltizam için aralarında bir açık artırma yarışının önünü kesmeyi amaçlıyorlardı. Böyle bir yarış bir başka açıdan toplumsal dayanışmayı zayıflatmış olurdu.

Zincirleme kefilliğe ilişkin bu davalarda en çok göze batan, kefillerin tümünün Ayntab toplumunun kıyısında köşesinde kalmış kişiler olmalarıydı. Bu kıyıda kalmışlık iktisadi anlamda kıyıda kalmışlık değildi; çünkü, kasaplar ve fırıncılar dükkân sahibi kişilerdi ve Ermenilerin tümü de, anlaşıldığı kadarıyla, önemli bir mali sorumluluk altına girmeye gönüllüydü. Tersine, sorun bir din, köken ya da oymak kimliği sorunuydu (bu son ikisi örtüşüyordu). 1850 haneden oluşan bir kentte Ermenilerin azınlık konumunda bulundukları açık. Kasaplara ve fırıncılara gelince, adlarından anlaşıldığı kadarıyla birkaçı Türkmen kökenliydi; başka bir deyişle oymak bağları güçlü kişilerdi; belki de Şii ögelerin izlerini taşıyan bir din kimliğine sahiptiler.[92] Özellikle kasapların, büyük hayvan sürüleri sağlayan göçebelerle bağlantıları olması beklenebilirdi; gerçekten de, kasapları vergi kaçırmaya yüreklendiren bu tür ilişkilerdi. Bir sonraki bölümde, adam öldürme davalarıyla ilgili olarak göreceğimiz gibi, hükümet yetkilileri göçer topluluklarının bölge çapında çatışma tohumları ekme potansiyelinden tedirgindiler; işte oymak çekişmelerini Haziran ayında mahkemenin önüne getirme çabaları bu tedirginliğin sonucudur. Olası, hatta düş ürünü kültürel yakın-

lıklarının göçerler arası gerginlikleri kasaplar ve fırıncılarla ilişkilendirmeye yol açmış olması, onların kıyıya itilmişliğini artırmış olabilir. Topluluğun protestoları sonunda salıverilen Kürdün haksız olduğu anlaşılan hapsedilmesi olayı, devletin bir başka kökten oymak halkını suçlu sayan önyargısından halkın kuşkulandığını akla getiriyor.

Din ve soy ayrımı bu grupları kentli seçkinler çevresinin dışında tutuyordu. Kendisi de seçkinler çevresinin dışından olan Yahudi sarraf Matuk'un tersine, bu dışlanan gruplar Matuk'un seçkin çevreleri içinde dolaşımına olanak sağlayan ne parasal güce, ne de devlet desteğine sahiptiler. Seçkin olmayan çevrelerin kendi aralarında sıkça hukuksal dayanışma bağlaşmaları oluşturmaları şunu akla getiriyor: Yayılmakta olan bir imparatorlukla bütünleşmek, yüksek kentli konumunda olmayanları daha büyük tehditle karşı karşıya bırakıyordu. Özellikle o yıllarda gerçekleşmekte olan yönetim ve yargının kökleşmesi; en başta da, yöresel mahkemelerin imparatorluğun siyasal hiyerarşisinde yer alması ve mahkemenin yörenin işleri üzerinde daha büyük ölçüde denetim yetkisine sahip olması iyice korku salmış olabilir. Yöre seçkinlerini devlete bağlayan ve yargının elinde onulmaz zararlara uğramaktan koruyan o ihsan halkasının dışında yer alan halk grupları açısından, kamuda sesini yasal biçimde duyurmanın en etkili yolu, toplu eylemdi. Zincirleme kefillik, kıyıda kalmış grupların varlıklarını duyurmalarına, çıkarlarının hukuk kapsamında savunulmasını sağlamaya ve böylece kamuoyundaki tartışmaya katılmalarına olanak veriyordu; girişimci seçkinlerin ya da ulemanın devletle üretken bağlaşmalara girmelerine olanak sağlayan sınıf dayanışmalarının yokluğu az da olsa böyle kapatılıyordu. Bu hukuksal düzeneğin sıkça kullanılması bu grupların güçsüz olmadıklarını anıştırıyor: Hiç vakit yitirmeden mahkeme alanından kendi çıkarları doğrultusunda yararlanmaya koyuldular. Ancak, seçkin olmayanların yaygın biçimde hukuksal dayanışmalardan medet ummasının aynı zamanda gösterdiği o ki, imparatorlukla bütünleşme süreci taşra düzeyine eşit yansımıyordu.

8

Ceza, Şiddet ve Mahkeme

Fiziksel şiddet Ayntab Sancağı'nda, hiç değilse erkekler arasında, her gün görülen olaylardandı. Mahkeme tutanaklarının bize söylediğine göre, adamlar birbirine vurur, birbirinin sakalını çeker, yakasına yapışır, çeşitli nesnelerle döver, bıçak çeker; okla, kürekle ve başka araçlarla birbirini öldürürdü. Bununla birlikte, 1540-1541 yılı mahkeme tutanakları, cezalarını çektikleri sırada Ayntablıların herhangi bir şiddete uğradıklarına ilişkin bir not içermiyor. Hapse atma, diyet, sürgün ve teşhir cezalarından söz ederken, Osmanlı ceza yasasının olağan cezalarından olan falakaya yatırmadan yalnızca dolaylı olarak söz ediliyor; bedene yönelik daha şiddetli cezalardan ya da idamdan hiç söz edilmiyor. Bu ikinci grupta anılan cezaların tümü gerek şeriat, gerekse padişah kanunnamesinde bulunan cezalardı.

Burada tanık olduğumuz, yargıyla yürütme arasında, yargıçla polis -*kadı ile ehl-i örf*- arasında bir işbölümüydü; daha geniş anlamda söylemek gerekirse, dinsel-hukuksal erk kaynağıyla hükümdarlık erki kaynağı arasında bir işbölümüydü. Süley-

man'ın hukuk reformu atılımlarından biri, yargı yönetiminin ve gerçekte tüm kamusal işlerin yürütüldüğü başlıca alan olarak yaygın yöresel mahkemeler dizgesini tutundurmaktı. Rejimin desteklediği işbölümüne göre, mahkeme sanığın suçsuzluğu ya da suçluluğunu saptar; yürütme yetkilileri, suçluyu Osmanlı yasası uyarınca cezaya çarptırıp cezayı yerine getirirdi. Yargıyı cezadan bu ayırma çabası ilk bakışta olağan ve doğal gelebilir; ama, Süleyman ve hukuk danışmanlarının öngördüğü dizgenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için (eğer tam anlamıyla hiç gerçekleşebildiği olduysa) iki alışkanlığın kırılması gerekiyordu. Bunlardan biri, anlaşmazlıkların çözümü için halkın sancakbeylerine ve yörenin siyasal önderlerine başvurma alışkanlığıydı; diğeri, ehl-i örfün yörenin yargı yönetimine -yürütmenin de ötesinde- kötü niyetle burun sokmalarıydı. Buna karşılık, rejimin geliştirmeyi istediği bir alışkanlık, yasadışı eylemlerin denetimi ve sonuçları konusunda insanların mahkemede çözüm aramalarını sağlamaktı.

Duruşma tutanağı bolluğuna koşut miktarda ceza kaydının bulunmayışı, mahkeme tutanaklarına ilişkin araştırmalarda ceza konusunun hemen hiç ele alınmayışının nedenlerinden biridir.[1] Yine de, yargı yönetiminin kökleşmesine Osmanlı rejiminin bunca kendisini verdiği bir dönem olan 16. yüzyıl ortaları söz konusu olunca, ceza kaçınılması neredeyse olanaksız bir konu. Yalnızca suçların yasal cezalarını belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda yargıç ile polis arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturmaya çalışan padişah kanunnamesinin ortaya konuşu da aynı ölçü de önemliydi. Mahkeme kültürünü ele alan bir çalışmada cezayı görmezden gelmek, gerçekte öyküyü yarım bırakmaktır. Ceza yasalarının nasıl toplumsal hiyerarşiye ilişkin kavramların sergilendiği yazılı bir alan oluşturduğunu daha önce gördük. Osmanlı ceza düzenlemeleri aynı zamanda, imparatorluğun adalet tasarımında cezanın yerini belirleyen ve saltanat erkinin -rejimin kullar üzerinde egemenliğinin- doğasındaki önemli bir özelliği öne çıkaran bir harita gibi okunabilir. Bu tür konular ister istemez Michel Foucault'nun ceza üstüne incelemesini ve bireylerin bedenlerine ceza uygulamanın nasıl daha büyük erk sorunları ve hükmetme yöntemleri ile ilgili olduğu üstüne araştırmasını akla getiriyor.[2] Dahası, eğer mahkemeden yararlananlar ve stratejileriyle ilgiliysek, ceza sorunu ihmal edilemez. Ayntab Mahkemesi'ndeki davaların birçoğunun

gözle görülemeyen çerçevesi cezaydı; çünkü suçluyu neyin beklediğinin biliniyor olması insanların mahkemede takındıkları tavrı etkiliyordu.

Ceza konusu Osmanlı rejimiyle yöre toplumunu çok içli dışlı biçimde birbirine bağlıyordu. Süleyman'ın saltanatının bir amacı hukukun üstünlüğünü tutundurmaksa; bir amacı da, ister polisin yasal yetki kullanımından kaynaklansın, ister hoşnut kalmayanların silahlı direnişinden kaynaklansın, yöresel şiddeti denetim altında tutmaktı. Topraklar ele geçiren ve şiddeti şiddetle bastıran I. Selim'in saltanatıyla uzun hükümdarlığı boyunca, kaba kuvvetin yerine yasal denetleri oturtmayı başaran Süleyman'ın saltanatı arasında gözle görülür bir vurgu değişikliği vardı. Yine de, Osmanlı hanedanı *siyaset* yapma -toplumda yasalara tam uyulmasının sağlanması uğruna yargısız, anında cezalandırma- yetkisini titizlikle korudu. Bölümün girişi siyaset sorununa ayrılmıştır.

Ancak, sultan her yerde aynı anda bulunamazdı; dolayısıyla, uçsuz bucaksız büyüklüğe erişmiş bir imparatorlukta yürütme yetkisini devretme sorunu çok önemliydi. Bu bölümün çoğu, halkın yasalara boyun eğmesini sağlamaktan kaynaklanan sorunlara ayrılmıştır. Taşra düzeyinde suçun kovuşturulması ve cezalandırılması -sancakbeyinin ve beylerbeyinin birkaç olağanüstü önemli el atması dışında- büyük ölçüde yöreden insanların işiydi. Bu araştırmanın kapsamına giren yıllarda, yöre yetkilileri suçlulardan aşırı para cezası kesme yoluyla haraç alarak, suçsuzları suçlu gibi göstererek, yargısal işkenceyi yetki verilmeyen bir biçimde uygulayarak ve hiç hakları yokken para cezası keserek görevlerini çeşitli biçimlerde kötüye kullanabiliyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı rejimi taşrada yasaların egemenliğini sağlamanın zorluğunu, mahkemeleri suçu karara bağlamaya yetkili alanlar olarak tutundurmakla en azından bir ölçüde aşmayı umuyordu.

Bu bölüm Ayntab Mahkemesi'nde adam öldürmenin nasıl ele alındığına bakarak sona eriyor. Adam öldürme davaları, bu bölümün olduğu denli bu kitabın da bazı izleklerini araştırmak için laboratuvar niteliğinde. Bu izlekler şunlar: mahkemeyle polis arasındaki bağlantılar, yörenin şiddet içeren suç kültürü ve Ayntab'da ince ayrıntılı anlaşmazlık çözme uygulayımları repertuvarının varlığı. Beş adam öldürme davasıyla iki adam öldürme kuşkusu taşıyan durumun çözümlemesi, bu toplumun elde var olan hukuk kaynaklarıyla barış içinde yan ya-

na yaşamayı sağlayan bir tür yazısız sözleşmeyi iyi ya da kötü geliştirmeyi başardığını -ya da başarma sürecinden geçtiğini- düşündürüyor.

Siyaset Ya da Cezalandırma Hakkı

Osmanlı 16. yüzyılına gelindiğinde sultanların, suçu ve sivil başıbozukluğu cezalandırarak düzeni sağlama görev ve hakkı kuramsal ve uygulamalı olarak iyice ayrıntılı biçimde ortaya konmuştu. İmparatorluk erkinin siyaset ayrıcalığı (Arapçada *siyasa),* Osmanlılarca uygulandığı biçimiyle, katı bedensel cezaya ya da öldürme cezasına çarptırma hakkı olarak tanımlanabilir: Hemen her zaman bedene yönelik şiddet ve kimi zaman idam içeren bu hak kamu yararı, devletin dokunulmazlığı ya da devletin dininin dokunulmazlığı gerektirdiği zaman söz konusuydu. Siyaset kavramının İslam devletlerinde uzun bir geçmişi vardı ve Osmanlılara özgü bu kullanımı, anlamlarından ve uygulamalarından yalnızca birini temsil ediyordu.[3] Modern dönem öncesinin Osmanlı bağlamında, terim şeriata uymayan mahiyeti nedeniyle kimi zaman Türkçeye "yönetsel cezalandırma" olarak aktarılmıştır: Bir başka deyişle, şeriattan kaynaklanan bir ayrıcalık değildir. Siyaset, hükümdara ayaklananları, düşmanları, din değiştirenleri ve dinsel ayrılıkçıları ve -her ne kadar şeriata göre daha az cezayla kurtulsalar da, kamu yararını tehdit ettikleri biçiminde yorumlananları- idam etme yetkisini veriyordu. Örneğin, hırsızlık yapmadan duramayanları siyaset idam cezasına çarptırılabiliyordu da, şeriat çarptırmıyordu.

Siyaset, kavram olarak da uygulama olarak da bir Osmanlı buluşu değildi. Tam tersine, Müslüman düşünürlerin kamu düzeninin gereği olarak egemenlik sahibine öteden beri tanıdığı bir ayrıcalıktı. Siyasetin gerekçesi, devletin yürütmeyi yerine getiren kolu olmaksızın İslam hukukunun etkisiz kalacağının kabulüne dayanıyordu. Ayrıca siyasetin gerekli olduğunun bir başka kabul nedeni, ceza hukuku bakımından şeriatın kapsamının yetersiz kalışıydı. Hükümdarın bu işlevi Memluklar döneminde yetkin bir mantığa büründürülmüştü. Etkili Hanbeli bilgini İbn Tamiyya (ölm. 1328) *siyasa şeriye*'yi -şeriat onaylı siyaseti- gerekli gördü; yani, erk sahiplerinin yasalara uyulmasını sağlama yolundaki kaçınılmaz etkinliğini şeriat ilkeleriyle uzlaştırma çağrısını yaptı. Şeriatın üstünlüğünü vurgulamakla birlikte Ta-

miyya'nın yapıtları siyasal erk gerçekliğini onaylayıcı bir etki uyandırdı. Yine de, siyasanın yasal olduğuna Müslüman din yetkelerinin tümü katılmadı. Şamlı olan İbn Tamiyya'nın kendisi, siyasa kapsamında bölgesel ayrımlara işaret ederek "bu Suriye ve Mısır ülkelerindeki egemen töreler" ile "Mağribi gibi askeri yetkenin hiçbir yargı hakkının bulunmadığı, işlevinin yalnızca yargıçların kararlarını uygulamak olduğu ülkelerdeki törelerin"[4] karşıtlığına işaret etti. Dahası, Memluklar ve Osmanlıların dinsel sınıfları arasında siyasetin kayabileceği olası aşırılıklarından korkan ve İbn Tamiyya'nınki gibi akıl yürütmelerin şeriatı küçülttüğünü söyleyen rakipler her zaman oldu. İbn Tamiyya'nın ve müridi İbn Kayyim Al-Javziyya'nın iddiaları Osmanlı 16. yüzyılının Dede Efendi adında bir din bilginince yinelenirken, Kınalızade Ali Efendi'nin direnişiyle karşılaştı.[5]

İbn Tamiyya'nın anlatım biçimiyle sorarsak; yargıçlarla karşılaştırıldığında, Osmanlı "askeri yetkesi" hangi yargı yetkilerine sahipti? Osmanlı yargı yönetimini betimlemenin en iyi yolu, belki onu ikili hak dağıtım dizgesi olarak düşünmektir: Biri yönetici sınıfın, (*askeri* ya da "askeri yetke") üyeleri için, diğeri imparatorluğun sıradan vatandaşları için. Yönetici sınıf üyeleri doğrudan padişahın yargısına bağlıydılar, sıradan vatandaşlarsa kadı ve kadı'nın mahkemesinin yargısına. Bir başka deyişle, sultan ülkenin yönetiminde kendisine yardımcı olan yüksek rütbeli devlet görevlilerini ve komutanları yargılanmadan idam ettirme yetkisine sahipti.[6] Yığınları oluşturan kulları üzerinde böyle bir hakkı yoktu. Sıradan vatandaşlar da sultan ve temsilcilerinin yetkesine bağlı olarak cezaya çarptırılabiliyorlardı; ama, ancak mahkemede yargılandıktan *sonra.* İdam cezası ya da bedene yönelik ağır ceza anlamındaki siyasete kulların çarptırılabilmesi, korkunç bir suç işlemeleri ya da suçun alışkanlığa dönüşmesi durumunda, yargılandıktan sonra olabiliyordu. Öyleyse, hukuk açısından, iki ayrı vatandaşlık haklarının uygulandığı iki Osmanlı halkı vardı. Bunlardan biri üzerinde sultanın siyaset hakkı kesindi; diğeri üzerinde hakkı kısıtlanmıştı.

Bu ayrı adalet uygulaması -yönetici sınıfa yönelik adalet ile kullara yönelik adalet- daha erken tarihli Ortadoğu rejimlerinden kalan siyasal mirasla ilgilidir. Yönetici sınıf için ayrı bir hukuk rejiminin var olması, Osmanlılara miras kalmış bir devlet kuramından kaynaklanıyor. Bu kurama göre, yönetici hanedanın top-

lumu meydana getiren çeşitli gruplardan bağımsız ve onların üstünde, askıda bir siyasal katman olarak var olduğu düşünülüyordu.[7] Osmanlı anlayışına göre, egemenlik bir bütün olarak hanedan ailesinin, *Al-i Osman'ın* -hanedan devletine adını veren, kurucusu Osman'ın "hanesi"nin- ayrılmaz parçasıydı. Hanedan neredeyse, dev boyutlu bir hane/kapı, ayrıcalıklı yönetici seçkinler de padişah kapısına bağlı kapı halkı -açıkçası köleleri- olarak düşünülüyordu. Araştırmacılar hâlâ, denenmiş bir İslam siyasal geleneği olan yönetici seçkinler ya da "askeri" köleliğin Osmanlılarca uygulanışında, İslam hukuk bilgisinin köleliğe ilişkin inceliklerine uyulup uyulmadığını tartışıyorlar; ancak, uygulamadaki aykırılıklar ne olursa olsun, padişahın haremindeki kadınlar yanında komutanlar, divan-ı hümayunda padişaha hizmet eden vezirler ve beylerbeyleri padişah kapısının köleleri olarak kabul ediliyordu. Köleler savaşta ganimet olarak alınıyor; armağan olarak el değiştiriyor; köle tüccarlarından satın alınabiliyor ve imparatorluğun Hıristiyan kullarının çocukları arasından yasallığı kuşku götürür biçimde devşiriliyordu. Hiçbiri Müslüman kökenli olmayan bu tutsaklar İslam dinine döndürülüyor, yeniden ad konuyor ve hanedana hizmet etmek üzere eğitiliyorlardı. En parlak gelecek vaat edenlere sarayın iç bölümünde İslam töreleri, ahlak kuralları ile seçkin kültürü yanı sıra, erkekse silah kullanma, ata binme becerileri; kadınsa, ev işlerine ilişkin beceriler öğretiliyordu.

Seçkin köle olmanın ayrıcalıkları geçiciydi. Köleler sıradan kulların çoğu hakkından, örneğin mülklerini mirasçılarına bırakma hakkından yoksundular. İnce ayrıntılı öğretim ve eğitim dizgesi içinde yükselerek devlette çok yüksek mevkilere gelenler yaşamları içinde çok büyük servetler edinebilirlerdi; ama, öldüklerinde mülkleri saltanat hazinesine kalıyordu. Bir başka deyişle, servetleri onlara padişah kapısının kuluna yaraşır düzeyde, geçici olarak verilmiş bir ihsandı. Sultan nasıl köle kullarının dinsel ve kültürel kimliğini, maddesel yaşam çevresini denetliyorsa, yaşama hakkını da denetleyerek, kölelik sözleşmesini çiğnediklerine karar verirse yaşamını alıyordu. Bu, Osmanlı dizgesinin özündeki bir çelişkiydi: Sıradan kullar, kendilerini yönetenlere tanınmayan haklardan yararlanıyorlardı. Bu haklardan biri, sultanın doğrudan sahip olduğu yaşam ve ölüme karar verme erkinden bağışık olmaktı.

Süleyman, kırk altı yıllık hükümdarlığı boyunca sultan olarak siyaset uygulamakta duraksamadı. Yenilgiye uğramış hükümdarlar, ayaklanan paşalar, dinsel sapkınlar ve hatta kendi oğullarından ikisi, onun imparatorluk disiplininden nasibini alan, bilinen kişilerdi. Hükümdarlığının bütünlüğüne yönelik bir tehlikenin önünü kesmek için ünlü baş veziri ve yakın arkadaşı İbrahim Paşa'yı, saltanatına karşı art niyet suçlamasıyla idam ettirdi. İmparatorluğun çıkarlarına ihanet ettikleri gerekçesiyle İbrahim gibi iki başka baş veziri, kardeşlerini, damatlarını idam ettirdi. İmparatorluğun Sünni din temellerini tehdit ettiği için bazı ayrılıkçıları idam ettirdi. Ayrıca, babasına karşı siyasal bir tehdit simgesi olduğu gerekçesiyle çok sevilen şehzade Mustafa'yı 1553'te, isyancı şehzade Beyazıt'ı 1561'de öldürttü. Yargılamadan idam cezası uygulamakta Süleyman'la çağdaşı 16. yüzyıl hükümdarları arasında -olsa olsa, oğullarını idam ettirmesi dışındapek öyle ayrım yoktu. Oğullarının idamı, Osmanlı ölçütlerine vurulduğunda da olağandışı ve acılı bir önlemdi.

Süleyman'ın siyaset eylemlerinden birçoğu saltanatının sonlarına doğru meydan gelmiş olsa da, 1540 yılının Ayntab'ında yaşayanların, cezalandırıcı yetkenin daha erken tarihlerdeki bazı örneklerinden haberleri olmuş olacak. 1540 yılından önce Süleyman'ın buyruğu üzerine idam edilen paşalar arasında, tahta ilk çıktığında Süleyman'ın yeteneklerini hafife alan Suriye valisi Canberdi Gazali; baş vezirliğe getirilmediği için öfkelenip ayaklanarak 1524'te idam edilen Mısır valisi Hain Ahmed Paşa; İran'a karşı başarıyla yürüttüğü iki yıl sürmüş (kışı Halep'te geçirmişti) bir seferin hemen ardında 1536'da idam edilen baş vezir İbrahim Paşa var. Yandaşları arasında çok sayıda Türkmen oymak üyesinin de bulunduğu, yaşamını yitiren isyancı "sapkınlar"dan birçoğu iç Anadolu kaynaklı silahlı ayaklanmaların başını çekmişti; Ayntab bölgesinden bile yandaş toplamış olabilirler. En yaygın ayaklanma 1525'teki Şah Kalender ayaklanmasıydı; bu ayaklanmada, Ayntab'ın doğusundaki Bire'nin sancakbeyi de içinde olmak üzere bazı beylerbeyleri ve sancakbeyleri yaşamını yitirdi.[8]

Foucault, halk önünde fiziksel işkence sonucu vücudun aldığı yaralarla adam öldürme seyirliğini modern dönem öncesi cezalandırmanın en belirgin özelliği olarak saptamıştır. Halk önünde onurunu çiğneyerek ve parça parça

ederek öldürme, -suçlunun toplumsal konumu yükseldikçe azalan sayıda olmakla birlikte- Osmanlılarda kuşkusuz vardı. En yüksek konumdakiler -en yüksek rütbeli paşalar da içinde olmak üzere, padişah kapısından kişiler- için idam, kimseye duyurulmadan, saklıca gerçekleştirilen bir olaydı. Öldürme yöntemi, kan dökülmeksizin vücudun en az şiddete uğratıldığı, yay kirişiyle boğmaydı ve kullanılan araç Osmanlı kahramanlık kültüründe onurlu bir yeri olan bir silahtı. Bu törensel eylem padişaha kul olma onurunun simgelerinden biriydi. Köle seçkinlerin aldığı terbiyenin bir bölümü ölümü soylulukla kabul etmekti; bunun karşılığında, ölümün soyluluğa yaraşır bir ölüm olması sağlanıyordu. Böylece, padişahın hane halkının ahlaksal ve kültürel birliği korunmuş oluyordu; çünkü, sultanın kulu soyluların ölümle halkın önünde hiçleştirilmesi, yönetme erkinin kendi içindeki, özel törensel göreneklere yaraşmayan bir ihanet gibi gelebilirdi. Bu kişilerin gözden düşmüşlüğü başka yollarla, en belirgin biçimiyle cenaze töreni yapılmayarak ortaya konurdu: İdam edilenler genellikle gözden uzak bir yerde ve bir kabir ya da türbede yatmanın saygınlığından yoksun olarak toprağa verilirdi.[9]

Ölümünün sergilenmesi insanın alçaklığının göstergesiydi. Halkın gözü önünde kesip biçilerek ölüme gönderilen vücutlar, kamu çıkarlarına açıkça başkaldıranlarındı. Dulkadırlı hükümdarı Alaüddevle'yi Osmanlı amacına ihanet ettiği için I. Selim idam ettirdiğinde, hükümdarın kafasıyla iki oğlunun ve vezirinin kellelerini zaferinin andacı olarak Memluk sultanı Gavri'ye gönderdi (olay I. bölümde ayrıntılarıyla anlatıldı). Siyasal isyancıların kelleleri genel olarak sarayların -İstanbul'da Topkapı Sarayı'nın, Kahire'de Babı-ı Zuveyla'nın- dış kapıları önünde kargıya geçirilirdi. Şam'ın isyancı valisi Canberdi Gazali idam edildiğinde, kellesi, yandaşlarından kesilmiş 1000 kulak yanına katılarak İstanbul'a gönderilmişti.[10] Halkta büyük karşıt duygu uyandıran, halka açık idamlardan biri Şeyh İsmail Maşuki'nin idamıydı. İstanbul'un büyük camilerinde vaaz vererek, özellikle askerler arasında, büyük ve sadık bir yandaşlar topluluğu edinmiş şeyhin ve on iki müridinin kelleleri sapkınlık gerekçesiyle İstanbul hipodromunda, 1529'da kesildiği zaman, suçluluğu konusunda halk ikiye ayrılmıştı; halkın yarısı onu şehit olmuş bir ermiş sayıyordu.[11]

Bir bakıma, sultanın siyaset ayrıcalığı kısıtlamasızdı; çünkü gerekçesini ne olursa olsun hükümdara özgü bir güç olmasından alıyordu. Oysa, bir başka anlamda sınırlıydı; çünkü bu gücün süreğen kötüye kullanımı sultanı alaşağı edebilirdi. Her ne kadar yargılamadan idam gibi korkunç bir silahı elinde bulundursa da, sultanın aynı zamanda sabır, cömertlik ve bağışlama gibi erdemleri sergilemesi beklenirdi.[12] İdam başvurulacak son çareydi: Sapkınlara siyasal ya da dinsel düşüncesini artık bıraktığını söyleme olanağı tanınıyordu; yönetici seçkinler önce şiddetli kınama, mevki düşürme ve geçici olarak sürgüne göndermek gibi önlemlerle hizaya getiriliyordu. Dahası, sultanın idam gibi ciddi bir konuda danışmanlarının görüşlerini alması beklenirdi: Örneğin, ayrılıkçılar, sapkınlıkları imparatorluğun en üst düzeyli din görevlilerince saptanıncaya dek cezalandırılmazlardı. Ahlak konusundaki incelemeler, gücü sabırla birleştirmenin önemini vurguluyordu ve bu ikisi arasında dengesizlik yönetim erkinin kullanımında bir kusur olarak kabul edilirdi.

Peki, siyasetin yönetim erkince kullanımı üzerindeki gerçek denetimlerden ne haber? Osmanlılarda, sultanın hizaya sokulması büyük ölçüde ahlaksal bir gönül yapma işiydi; en azından 16. yüzyıl boyunca böyleydi. Sultanın korkunç kuvvetlerini yumuşatmak en yakın danışmanlarına -baş vezirine, annesine ve özellikle din danışmanlarına düşen bir roldü. Sultan üzerinde etkili ahlaksal denetlerin niteliği, I. Selim'le baş müftüsü (1503'ten 1525'e dek üç sultana bu görevde hizmet eden) Ali Cemali arasında geçtiği anlatılan öyküde iyi görülür. Öykünün bu bölümde ele alınan bazı konularla ilişkisi nedeniyle olayı Richard Repp'in anlattığı biçimde, bütünüyle alıntılıyorum:

> [Öykü] Selim'in idamını buyurduğu, ancak suçu nedir, belli olmayan 150 hazine görevlisi hakkındadır. Ali Cemali bunu duydu ve [divan-ı hümayuna] gitti. Orada biraz şaşkınlıkla karşılandı; çünkü müftünün, önemli bir iş dışında, divana girmesi geleneği yoktu. Baş köşeye oturtuldu ve kendisiyle konuşmak isteği sultana iletildi. Sultan huzura tek başına çıkmasına izin verdi; sultanı selamlayıp oturunca dedi ki: "Müftülerin görevi sultanın bu dünyadan sonraki yaşamına göz kulak olmaktır. Duydum ki 150 adamın idamını buyurmuşsunuz. Bu adamların idamı şeriata uygun değildir. Onları bağışlamalısınız." Selim öfkelendi ve şöyle yanıtladı: "Sizin bu sözleriniz saltanat umuruna (*amr-i* saltanat) müdahaledir. Bu iş sizin görev alanınıza girmiyor." Bunun üzerine

> Ali Cemali dedi ki: "Tam tersine, ben sizin umur-ı ahretinizle ilgileniyorum; benim görev alanıma giren odur. Eğer onları bağışlarsanız, günaha girmeyeceksiniz; bağışlamazsanız, Allah indinde sorumlusunuz." Bunu duyan Selim'in öfkesi geçti ve hepsini bağışladı. Ali Cemali Selim'le bir saat görüştü; sonra gitmek üzere davrandığı sırada dedi ki: "Ölümden sonraki yaşamınız konusunda sizinle konuştum; bir de gönül zenginliği (*al-murû'a)* üstüne söyleyeceklerim var. Selim ne söylemek istediğini sorduğunda Ali Cemali şöyle konuştu: "Bu adamlar sultanın kullarıdır. Bunların dilencilik yapmaları saltanatın onuruna ('ird [aynı zamanda şanına]) yakışır mı?" Selim'in yakışmayacağını söylemesi üzerine Ali Cemali dedi ki: "Öyleyse onları görevlerine geri veriniz." Sultan bunu kabul etti; ama, onları görevi savsaklamaktan cezalandıracağını söyledi. Ali Cemali cezanın yasalara uygun olduğunu kabul etti; çünkü, bu tür ceza *(al-ta 'zir)* sultanın takdirine bırakılmıştır diyerek oradan ayrıldı.[13]

Ali Cemali'nin, sultanı bir hükümdar olarak buyruğuna sokabileceği daha üst bir siyaset makamı yoktu. (Bu durumu, 5. bölümde anlatılan, baş müftü Molla Fenari'nin bir davada I. Bayezid'in -hükümdarlık işlevinin tersine bir yurttaşlık işlevi olan- mahkemede tanıklık etmesini reddediş öyküsüyle karşılaştırın.) Bunun yerine, Ali Cemali'nin sultanı yasal ve siyasal bakımdan sağduyulu bir noktaya gelmeye ikna etmedeki başarısı, onun ahret işlerine yönelmesinde olduğu kadar, hanedanın şanına yönelmesinde yatıyordu.

Gerçek denetler, -yani, saltanat erkini sınırlayıcı kurumsallaşmış düzenekler- ancak daha sonra, Osmanlı Devleti'nin en başta bir fatih olan bir hükümdarın sürükleyici önderliğine ayak uyduran, henüz yerli yerine oturmamış yapılarla yönetilmek yerine, merkezden çok uzak bölgelerin kalıcı yönetimine göre donatılmış bir devletin daha bürokratik yapıları ve yöntemleriyle yönetildiği 17. yüzyılda geldi. 17. yüzyıldan başlayarak, görevini kötüye kullanan ya da yerine getiremeyen sultanın devrilmesi, kaleme alınmamış bir Osmanlı anayasasının önemli belirleyici özelliği durumuna geldi: Osmanlı egemenliğinin son 300 yılında tahta geçen sultanların yarısından çoğu tahtan indirildi. Ama topraklar alınarak imparatorluğun büyümekte olduğu uzun dönemde, sultanların -aşağı yukarı- astığı astık kestiği kestikti. Halk yine de sultanların tümünü aynı kefeye koymaktan yana değildi. Kamuoyu, Süleyman'ın büyükbabasının babası Fatih Sultan Mehmed'le (ölm. 1482) babası Yavuz Sultan Selim'i (ölm. 1520) kulları-

na kötü davrandıkları için eleştiriyordu. Bir başka deyişle, siyasetleri şeriatça yumuşatılmamıştı. Öte yandan, Süleyman'ın büyükbabası II. Bayezid (ölm. 1512) "Veli" olarak bilinirdi; Süleyman'ın kendisi, kanun yapan, hak gözeten anlamında "Kanuni" idi. Şurayı belirtmek gerekir: Dindarlıkları ve haktanırlıklarıyla anımsanan II. Bayezid ve Süleyman, amaçlarından biri siyasetin kurallarını saptamak ve yasalaştırmak olan kanun derleme alanında belki de en etkin sultanlardı. Süleyman'ın idam ettirdiklerinin sayısı bile haktanırlığına ilişkin ününe gölge düşürmedi. Sultanın 1566'da, ölümünden 4 yıl önce, Venedik'in İstanbul'daki büyükelçisi onu, "herkesin gözünde çok bilge ve çok adil; ama, yönetim erkine ya da kendisine karşı herhangi bir işe kalkışanlara ya da kanısınca kalkışabileceklere karşı olağanüstü acımasız"[14] olarak anlatmıştı. Sultanın aynı anda hem çok acımasız, hem çok adil olabilmesi, iki ayrı Osmanlı adalet dizgesinden kaynaklanan bir özellikti.

Siyaset ve Cinsellik

Süleyman haklı olarak siyaset ayrıcalığını kimseyle paylaşmak istemiyordu; çünkü siyaset, yönetim erkinde anahtar bir simgeydi. Özellikle yeni ele geçirilmiş bölgelerin dinginliğe kavuşabilmesinde, rejim açısından, şiddet olanakları üzerinde tekel kurmak gerekliydi. Osmanlıların fethiyle yerlerinden edilmiş yerel hükümdarlar ve diğerlerinin ellerinden şiddetin gerek araçları, gerekse gerekçelerinin kuşkuya yer bırakmayacak açıklıkla alınması gerekiyordu. Bu süreç 1540 yılında ancak henüz tamamlanmıştı; eğer gerçek anlamda tamamlanabildiyse. En yola getirilemeyen bölgeler arasında, güney sınırını Ayntab'ın oluşturduğu Dulkadırlı topraklarında Türkmen oymaklarının çoğunlukta olduğu bölgeler vardı. 1529 ile 1536 yılları arasına tarihlenen bir belge, -iç Anadolu'da Bozok sancakbeyi Musa Bey'den sultana ve baş vezire seslenen bir yardım isteği- rejimin buraların halkına yetkesini kabul ettirmekte karşılaştığı zorlukları sergiliyor.[15] Bozok'ta, artık Osmanlı valisinin toplaması gereken para cezalarına *boy begleri* el koyuyordu ve üstelik yöre halkından zorla aşırı, haksız vergiler ve para cezaları alıyorlardı. Musa, gücünü kötüye kullanmanın on türünü sıraladıktan sonra dilekçesini, Dulkadırlı beyleri bölgeye egemen oldukları dönemde bu tür düzensizliğin hiç

meydana gelmediğinden yakınarak sona erdirdi. Bir başka deyişle, bölgedeki görevine arka çıkacak Osmanlı desteğinin yokluğundan şikayet ediyordu.

Musa'nın listesi yakın ilgimizi karşılıksız bırakmıyor; çünkü, iddiaları yörenin suç ve ceza kültürü ve özellikle bu kültürün cinsel davranış ve ahlak saygınlığıyla bağlantısı konusunda çok şey ele veriyor. Bu konular ayrıca yargılama ve cezalandırma süreçleri arasındaki ilişkiyi de dolaylı yoldan aydınlatıyor. Oymak beylerinin işledikleri gücünü kötüye kullanma suçları arasında şunlar vardı: Kızları yöreden en yüksek mihir veren erkekle evlenmeye zorluyor ve böylece evlenme vergisini yükseltmekle kalmıyor, kızın, ailesinin, varsa nişanlısının isteklerini çiğnemiş oluyorlardı. Bu olmazsa, kızlarını evlendirirken dışarıdan karışılmasını istemeyen babaları rahat bırakmak için onlardan haraç alıyorlardı. Üzerinde uygunsuz cinsel ilişki kuşkusu taşıyan evlenmemiş kadınlardan, suçluluğu saptanmadan zorla para cezaları alıyorlardı; yasak cinsel ilişkiye girmiş evlilerden yasadışı para cezaları alıyorlardı; böylece sancakbeyini, görevi ve hakkı olan siyaset cezasını yerine getirmekten alıkoyuyorlardı. Birinin evinde bir hırsız yakalansa, oraya cinsel ilişki amacıyla girdiğini iddia ederek suçu, para cezasının kendilerinin alacağı bir suç türüne dönüştürüyorlardı. Böyle yapmakla, hırsızlığın kovuşturulmasının önüne geçiyor ve bir kez daha sancakbeyinin görevini yapmasını engelliyorlardı. Hatta genç bekâr erkekleri, toplumda saygınlık sahibi kadınlara ya da kızlarına sarkıntılığa kışkırtıyorlardı ki, kadınları yasak cinsel ilişki için ödenen yüksek para cezalarına karşı korumasız duruma düşürsünler. Aynı amaçla, kadınları ünlü ailelerin bekâr oğullarıyla ilişki kurmak için kışkırtıyorlardı. Son olarak, zorla cinsel saldırı ve adam öldürme suçu işlediklerinde, erk sahibi kişiler oldukları için kendilerinin cezadan (siyaset) bağışık olduklarını öne sürebiliyorlardı.

Oymak beylerinin yörenin yargı yönetimiyle neden herhangi bir ilgisi olduğu sorusunu sorabiliriz. Yanıt, Dulkadırlı kanunnamesinin yardımıyla bulunabilir. Alaüddevle *kanunnamesi* adıyla bilinen yasa kitabının, son Dulkadırlı hükümdarının 1522'de ölümünden sonra Dulkadırlı bölgesinde geçerli olacağı Osmanlılarca doğrulandı. Oymak beyleri yetkili olduklarını iddia edebiliyorlardı (bu nedenle de -ileri sürdüklerine göre- kovuşturma dışı kalabiliyorlardı); çünkü

Osmanlılar onların vergi ve para cezası toplama hakkı olduğunu doğrulamışlardı. Dahası, Osmanlılar bazılarına dirlik vererek, onları tımarlı sipahi yapmıştı (Musa Bey, baş belalarından *boy begi, sipahi, sipahizade* diye söz ediyor). Kanunname ayrıca neden beylerin belirli gruplara saldırdıklarını da açıklayabilir; çünkü kimlerin işlediği suçlardan kâr sağlayabileceklerini aydınlatıyor: Dulkadırlı uygulaması hükümdara (artık Osmanlı sancakbeyine) hırsızlık, adam öldürme, evli adamların işlediği cinsel suçların para cezalarını bırakmıştı; çeşitli oymakların beylerine bırakılan para cezaları (Osmanlılar bu cezaları oymak beylerinin toplamasını onaylamıştı) evli olmayan erkek ve kadınların işlediği cinsel suçlardı.[16] İşte beylerin hırsızlık olaylarını cinsel suç olarak yorumlama çabaları ve bekâr erkeklerin karıştığı cinsel olaylar çıkartmaları buradan kaynaklanıyordu.

Oymak beylerinin yasadışı ve toplum düzenini bozucu davranışlarının, yargılama yöntemi açısından bazı etkileri oldu. Beyler yöre halkını sürekli taciz ederek ve sancakbeyinin yetkesini zayıflatarak yöredeki yargı uygulamasını bozuyorlardı. Ayrıca, suç işlemiş olma olasılığı taşıyanların suçsuzluğu ya da suçluluğuna karar vermeye yetkili -kadı, sancakbeyi ya da ihtiyar- kim varsa, onun çalışmalarını engelliyorlardı. Osmanlı rejiminin sonunda, sancak kanunnamelerini çıkardığı ikinci "reform" dalgası sırasında, Dulkadırlı yasasını kaldırıp yerine *Kanun-ı Osmani*'yi koyması boşuna değil.[17]

Musa Bey'in sultana yazdığı dilekçenin bir çarpıcı yönü, Bozok'taki suçlar ve cezaların bunca çoğunun cinsel ilişkiler ve namusla ilgili oluşuydu. Kadın ve erkek, özel yaşamlarını evlilik yoluyla yasallaştırmaya kalkıştıklarında bile korunmasızdılar. Bu yaşamların çok da özel olmadığı ortaya çıkıyor. Musa'nın mektubunda suç saydığı denetim düzeyinin doğal sonucu -onun tek öne sürdüğü, ölçünün kaçmış, denetimin zulme dönüşmüş olduğuydu- evlenenden vergi alma ve evlilik dışı ilişkiyi cezalandırma gibi ikiz süreç aracılığıyla insan ilişkilerinin kesintisiz didik didik edilmesiydi.[18] Bu süreçlerdeki yasadışılıklar bireyleri ve aileleri doğrudan ve tehlikeli bir tehdit karşısında bırakıyordu.

İkide bir merkezi yetkeye kafa tutan Bozok bölgesinin sorunlarıyla Ayntab'ın sorunları arasında koşutluk var mıydı? Önümüzdeki bölüm, mahkeme tutanaklarının yardımıyla bu sorunun yanıtını arayacak. Gerçi bu araştırmanın ya-

pılacağı en elverişli yer tutanaklar değil; çünkü, Musa'nın mektubunun da gösterdiği gibi, yasaların uygulanmasında gücü kötüye kullanmalar büyük olasılıkla yargı hiyerarşisi içinde değil, yürütme hiyerarşisi içinde ele alınmıştı. Ancak, 1536'da Ayntab Sancağı için çıkarılan kanunnamenin aşağıdaki maddesinde önemli bir ipucu buluyoruz: "Başına siyaset gelenlerin cezası paraya dönüştürülmemelidir; [insanlar] bir suç işlediğinde, neyi hak ediyorlarsa, ona göre cezalandırılsınlar. Büyük ya da küçük, her para cezası kesilebilen suç için Osmanlı kanunnamesine başvurulacak ve o [ceza] alınacaktır; belirtilen miktardan daha çoğunu almak için zor kullanılmayacak."[19] Böyle bir buyruk pekâlâ Bozok oymak beyleri düşünülerek de verilmiş olabilirdi: Siyaset yoluyla yasal cezalandırmanın önünü kesen ve ayrıca, yöre halkından yasadışı yüksek cezalar alan da onlardı. Dolayısıyla madde, Ayntab Sancağı'nda da buna benzer gücü kötüye kullanma suçlarının işlendiğini akla getiriyor. Belki de bu bölgenin tümünde yaygındı.

Eski Dulkadırlı ülkesinin diğer bölgeleriyle karşılaştırınca, itaatsiz ehl-i örfü dizginleme sorununun üzerine neden resmen Ayntab'da daha önce gidildi? Değişik sancakların standartlaştırılmış yargı yönetimi ağına bağlanış tarihlerini - yani, düzenli aralarla güncelleştirilen Kanun-ı Osmani'nin önceki yasaların yerini almak üzere yöresel olarak uygulanmaya başlandığı tarihleri- karşılaştırarak bir şeyler öğrenebiliyoruz. Dulkadırlı hükümdarı Alaüddevle'nin kanunnamesinin benzeri olan Bozok sancak kanunnamesi, anlaşıldığı kadarıyla 1558 ya da 1559 yılına kadar yürürlükten kaldırılmadı.[20] Dulkadırlı Beyliği'nin son yıllarında beyliğin başkenti olan ve sonra aynı adla anılan Osmanlı eyaletine başkentlik yapan Maraş'a gelince (Ayntab'ın yönetsel bakımdan Maraş'a bağlanması 1530'lardadır) Alaüddevle'nin kanunnamesinin kaldırılması 1563 yılını bulur.[21] Dulkadırlı uygulamasının kökünün kazınması belki de Maraş'ta, Alaüddevle'nin kanunnamesinin uygulandığı asıl yer olması nedeniyle özellikle zor olmuştu: Kanunnamenin para cezaları katalogu, "Maraş Nahiyesi'nde [para cezalarına ilişkin] yönetmelikler kadim zamanlardan beri [aşağıdaki gibidir]"[22] başlığını taşıyor. Ama Ayntab kanunnamesi 1536'da çıkarılmıştı ve yukarıda belirtildiği gibi, suçlara para cezası keserken yöre görevlilerinin Kanun-ı Osmani'ye göndermede bulunmaları kesin biçimde istenmişti. Ayntab'ın Osmanlı yasasına görece erken

bağlanması, daha kolay durağanlaşmış olmasından mıydı? Yoksa, bölgesel bir yargı merkezi olması nedeniyle gelişime daha yatkın oluşundan mıydı?

Bozok halkının başına bela olan türden sorunları Ayntab'ın yaşayıp yaşamadığı sorusuyla bağlantılı olarak unutmamak gerekir ki, eski ve görece gelişkin bir kent yerleşimi olan Ayntab kenti Dulkadırlı denetimindeki bölgenin güney ucunda bulunuyordu ve büyük ölçüde bir oymaklar beyliği olan Maraş'ın kültür rejiminden o denli etkilenmemişti. Ayntab Sancağı aynı zamanda, gerek göçebe, gerekse yerleşmiş önemli miktarda Türkmen nüfusa sahipti. Sancağın ayrıca, oymak beyi iken dirlik sahibi yapılmış kendi tımarlılar grubu olduğu görünümü var. Ayntab'ın Halep Beylerbeyliği'nden ayrılıp Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne bağlanmasının Antap için ne anlam taşıdığını sormak zorundayız; çünkü, 1530'larda bir tarihe rastlıyor. Bu aktarma, Ayntab kentinin Maraş'a uygar kentli görgüsünü öğretebilecek yetenekte olması nedeniyle mi yapılmıştı (Kanun-ı Osmani'yi ve ceza yasasını alması erken olmuştur) ya da Ayntab'ın oymak nüfusunun en kolay Dulkarlı unvanı taşıyan bir paşa elinde gözetim altında tutulabileceğinden mi? Ayntab'ın daha sonraki yüzyıllarda yağmacı yöre beyleri elinden çektiği, eski alışkanlıkların kolayca silinmediğini akla getiriyor.[23]

Musa Bey'in dilekçesinin ve dilekçenin ortaya attığı sorunların ışığında bakınca, Süleyman döneminde rejimin anlaşmazlıkların çözümünü ve yasalara uyulmasını sağlamada değişik alışkanlıkları tutundurmak amacıyla yöre mahkemelerini güçlendirme çabaları önemli bir atılımdı. Amaçlardan biri, suçluydu suçsuzdu tartışmalarını mahkeme alanına çekmek ve yürütme yetkililerinin ellerinden çekip almaktı. Adaleti yargıçlar eliyle dağıtmak kuşkusuz bir yanıyla yargı yönetiminde İslam ilkelerini desteklemeye yönelik içten bir çabaydıysa da, aynı zamanda yöre beylerinin gücünün kırmaya yönelik bir stratejiydi. Dahası, yürütme ve yargının birbirini denetleyip sınırlandırmalarını sağlayan bir dizge yardımıyla rejimin kendi paşalarına, beylerine istese de istemese de bağışladığı erki denetlemeye yardımcı oluyordu. Kişinin sorunlarıyla, özellikle de cinsel suçlar konu olunca, yargıç önüne çıkması, sultanın kimi kulları açısından yeni bir görenekti. Eski göreneğin ne olduğu, 1541 Ağustos ayında Cuma kızı Fatma adında birinin cinsel saldırıya uğradığına ilişkin daha önceki şikayetini geri alırken

Ayntab Mahkemesi'nde yaptığı açıklamada görülüyor: "Eğer bir daha sancakbeyine (*beg*), yetkililerden birine (*ehl-i örf*) ya da herhangi bir kimseye şikayetçi olursam," dedi, "1000 akçe ceza ödeyeyim... ve yüzüme de kara çalıp beni halkın önünde rezil edin."[24] Kanun-ı Osmani'de bulunmayan yüze kara çalma cezasının, Dulkadırlı kanunnamesinde bulunması şaşırtıcı değil: ("Eğer birinin bir başka kişiye karşı yalancı tanıklık ettiği... ortaya çıkarsa, kadın ya da erkek o kişinin yüzüne kara çalınmalı ve 5 altın para cezasına çarptırılmalı").[25]

Musa Bey'in dilekçesi ayrıca, daha önce İne'in başına gelenler dolayısıyla ortaya çıkan bazı sorunları da aydınlatıyor. Bozok'ta olduğu gibi, söz kesmelerde görülen gücü kötüye kullanma türleri -ailenin çocuklarını kiminle evlendireceklerine karışılması; daha yüksek evlenme vergisi koparabilmek için kız ve erkek tarafını kapıştırmak- Süleyman'la Ebu Suud'un evlilik sözleşmeleri konusuna gösterdikleri ilgiye hak verdiriyor. Evliliklerde yöre kadısının onayının gerekliliği konusunda direnmeleri, özellikle kızı veren kendi babası ya da büyükbabası dışında bir kimseyse, doğrudan doğruya ailenin söz hakkı ve dolaylı olarak da evlenme vergisinin düzgün alınması sorunuyla ilgili. Çağdığın köyü ihtiyarlarının, yöre insanının yaşamına Osmanlı'nın bir biçimde karışması gibi gördükleri durum; rejimin gözünde, gerek aileleri, gerekse yönetimin dürüstlüğünü korumak olarak yorumlanabilirdi.

...Ya Tuz Kokarsa: Ehl-i Örf'ü Hizaya Getirmenin Yolu

Padişahın siyaset ayrıcalığı ister istemez devredilebilirdi. Sancaklarda hükümdarın erkini, kuralların gösterdiği yerlerde kullanmak üzere paşalar ve beyler temsil ediyordu. Ama, paşalar çok geniş bölgeleri yönettiği ve beyler de çoğu zaman savaşmakta olduğu için, onlar da yetkilerini içeriden dışarı ve tabana doğru yayıyorlardı. 7. bölümde betimlenen mültezimler ordusu gibi, Ayntab'da *ehl-i örf* (yürütme yetkilileri) çoğunlukla yöreden kişilerden oluşuyordu. Gel gelelim, sultanın erkinin bu temsilcileri yasaları ne ölçüde sağduyuyla ve yerli yerinde uyguluyorlardı acaba? Bozok büyük ölçüde kırsal ve oymakların çoğunlukta olduğu bir bölgeydi, ama o yıllarda kentler bile sultanın kendi adamlarının

tacizinden payını almaktan kurtulamıyordu. Halep'te konuşlanmış askerlerin çapul olayları o denli tedirgin ediciydi ki, yerli halk kenti bırakıp kaçmakla tehdit etti ya da bu nedenle bir ara, ya 1533 ya da 1534 yılında, baş vezire yazdıkları mektupta öyle bildirdiler.[26] Musa Bey'in ve Halep halkınınki gibi dilekçeler, I. Selim'in toprak kazanımları sonrasındaki yıllarda yerel yetkililer arasında yasa tanımazlığın ne denli yaygın olduğu sorununu önümüze getiriyor. Örneğin, insanların Erzurum kentinden kaçışlarını alalım: Bu durum, düşmanla sürekli yüz yüze bir uçboyunun ne olacağı belirsiz yaşamı yüzünden olduğu kadar, yöre yetkililerinin güçlerini kötüye kullanmalarının da bir sonucu olmuş olabilir (Erzurum konusunda 7. bölümün başlangıcına bkz.). Yasalara uyulmasını sağlamakla görevli kişilerin yetkesini dizginlemek, göreceğimiz gibi, Süleyman'ın kanunnamesinin somut kaygılarından biriydi. Kanunnamesindeki bazı yeni yasalar, kadılarla yörenin kolluk güçleri arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlıyordu.

Yasalara uyulmasını sağlayan bu yetkililer tam olarak kimlerdi? Süleyman'ın kanunnamesinde, "yürütme yetkililerinin" kadı kararı olmadan para cezası toplamalarını yasaklayan bir madde, bu unvan kapsamına yöreden hangi görevlilerin girebileceği konusunda bize bir kanı veriyor. Kanunnamenin değişik elyazması nüshalarında metin, görevin genel adı olan "ehl-i örf"ten daha belirgin "vergi toplayanlar" ve "vergi toplayanlarla tımarlı dirlik-sahipleri" deyimine dek değişiyordu; nüshalardan biriyse, açıkça ayrıntılı bir liste içeriyordu: "sancakbeyinin adamı, subaşı, dirlik sahipleri, vergi toplayanlar ve başkaları."[27] Ayntab'da sancakbeyi dışarıdan gelmiş bir kişiydi; onun atadığı subaşı da belki dışarlıklıydı; ama, daha küçük rütbeli yetkililer kentten ve sancağın köylerinden kişilerdi. Demek ki, sancak düzeyinde, -ister sultanın doğrudan yetkilendirdiği, isterse dolaylı olarak sultanın adamlarınca yetkilendirilmiş- az ya da çok yetkili, kalabalık bir sınıf insan vardı. Bir başka deyişle, yürütme erki, -zayıflamış bir biçimde de olsa-, kişiye bir görevliden görevlisi olma konumunu satın alacak denli parası ve iyi ilişkileri olan kentli ya da köylü hemşerisi denli yakındaydı.

Ayntab Sancağı'nda geçerli en az üç yetki aktarma yolu vardı. Birincisi, sancakbeyi ve güçlü bir kişi olan subaşının sorumlu olduğu kenti kapsıyordu. Subaşının altında kendi "adamları" vardı; ve daha önemlisi, gece bekçilerinin başı (*ases-*

başı) ve adamları ona bağlıydı. Asesbaşının görevi yalnız geceleri kentin caddelerinde güvenliği sağlamakla sınırlı değildi; çünkü asesbaşı, çoğunlukla içki yasağını çiğnemek, sövmek ve kavga dolayısıyla mahkemede sık görülen bir kişiydi. 1540-1541 yılında, kentin yasalara uymayı sağlayan görevlilerinden çokça ayrılanlar ve yeni gelenler olmuştu; bunun büyük ölçüde nedeni, sancağın o yıl içinde üç sancakbeyi değiştirmesiydi. Her biri sancakbeyliğine bağlı güvenlik kadrolarına yeni kişileri doldurdu. Gece bekçiliği gibi yerel görevler iltizama veriliyordu; bu nedenle, düzenli aralarla toplum üyeleri arasında açık artırmaya çıkarılıyordu.

Kırsal alan yürütme yönetimi daha karmaşıktı; çünkü, topraklarının -hass-ı hümayun, dirlik (tımar), mülk, vakıf ya da bunların birkaçı bir arada oluşuna bağlı olarak- köylerin çeşitli yönetsel kimlikleri vardı. İmparatorluğun vergi ve yargı yönetimi dizgeleri arasındaki bağlantılar köy düzeyinde oldukça açık olarak görülüyor. Köyün sorumlu yetkilisi diyebileceğimiz kişi hem vergi getirilerini toplamak, hem de yasalara uyulmasını sağlamakla yükümlüydü. Gerçekten de, Osmanlıların suça para cezası kesmeyi tutundurma siyaseti nedeniyle, bu iki sorumluluk birbirinden ayrılamaz biçimde iç içeydi: Para cezaları köyün yarattığı vergi getirilerinin bir bölümünü oluşturuyordu ve tapu sayımlarında o köyün toplam üretim öngörüsünün bir bölümü olarak kaydediliyordu. Osmanlı yasasında özetlendiği biçimiyle, *cürm ü cinayet toprağa tabidir;* yani, ağır suç cezaları suçun üzerinde işlendiği toprağa aittir.[28] Has, mülk ya da vakıf köylerinde suç karşılığı toplanan cezalar, yörelerdeki kalelerde konuşlanmış askerlere ödenmek üzere (en azından 16. yüzyılın Ayntab'ında) padişah hazinesine ayrılıyordu. Tımarlıların vergi gelirine sahip olduğu dirliklerde, para cezaları tımarlı sipahiyle sancakbeyi arasında paylaşılıyordu; eğer dirlik, sancakbeyinin, beylerbeyinin ya da başka bir yüksek görevlinin doğrudan sahibi olduğu büyük bir dirlikse, para cezalarının tümü onundu. Ancak, para cezalarının toplanması da anlaşmazlıkların çözümü de ille bu kişilerce yerine getirilmiyordu. Gerçekten de, yörenin yetke ve önem sahibi kişileri olarak, onlar yalnızca görevleri kapsamındaki ağır sorumlulukları yüklenirken, sıradan görevleri kapılarına bağlı kişilere devretmek eğilimindeydiler. Bütün bunların sonucunda köylüler, karşılarına yasa dikildiği durumlarda çok sayıda yürütme yetkilisiyle bağ kuruyorlardı.[29]

Padişah hası olan köylerden sorumlu görevli (*hassemini*) Mustafa Çelebi, sancaktaki en sözü geçen kişilerden biriydi; bu görevi art arda birkaç yıldır yapmış bir Ayntablıydı. Eminliğin bir aile işletmesinden geri kalır yanı yoktu, çünkü sağ kolu oğlu Hamza Bali Çelebi'ydi; görevde kalmasını karısı Aynişah'ın büyükçe servetine borçluydu. Emine bağlı görevli kadrosu büyüktü; aralarında kendi adamlarıyla polis görevlileri de bulunmaktaydı (emine bağlı görevlilerden söz ederken *adem* ve *subaşı* terimleri birbirinin yerine kullanılmış olabilir). Ayrıca, mahkeme tutanaklarından çıkan o ki, sancağın daha büyük köylerinde (hemen tümü padişah hasıydı) emine bağlı bir *kethüda* vardı; bu göreve atanarak mı, yoksa yöre içinden seçilerek mi geldikleri belli değil.

Ayntab'ın köylerinin çoğu Osmanlı eyalet sipahilerinin üyeleri olan tımarlı sipahilere aitti; 1543 tapu sayımında Ayntab'a atanmış 86 tımarlı sipahinin adı sıralanmıştı. Bu "sorumlu yetkeler" sınıfı içinde bile epeyce çeşitlilik vardı. Kimi köyler sayıları dört ya da beşe varan tımarlı arasında paylaşılıyordu; örneğin Göllüce köyü, tümü Ayntab Kalesi'nde konuşlanmış birliğin üyeleri olan Halil, Hüseyin, Mahmud, bir ikinci Mahmud ile Murad'ın dirliğiydi.[30] Daha başka köyler padişahın kapıkullarından Ferhad Çavuş ve Kasım Bey'in de aralarında olduğu varlıklı tımarlı sipahilere ayrılmış dirliklerdi. Ayntab'ın daha az önemli sülalelerinin oğulları -örneğin, Gazi Bey oğulları, Tarhan Bey oğulları, Üveys Bey oğulları- dirlik sahibi tımarlı sipahilerdi. Kırsal alandaki topraklarının içinde kimi zaman sayısı altıyı bulan köy kalıyordu. Tarhan'ın oğulları Piri Bey'le Mansur Bey'in vergi gelirine sahip olduğu köyler ve mezralar sancağın iki nahiyesine yayılmışken, Üveys Bey'in oğullarının elindekiler üç nahiyeye birden yayılmıştı.[31] Bu adamlar büyük olasılıkla Osmanlı yönetiminin tımar bağışlayarak ödüllendirdiği eski oymak beylerinin oğullarıydı.

Ayntab tutanakları, bölgedeki göçebe oymaklarda yasaların uygulanması ve bunun para cezası geliriyle ilişkisi konusunda, -kent ya da kırsal alan yönetimine bakarak- daha az bilgi veriyor. Gerek Türk, gerekse Kürt oymaklarının yönetimi, genel olarak beylerbeylik katında, paşanın baş güvenlik sorumlusunca ve doğrudan oymakların yönetimiyle görevlendirilmiş çeşitli görevlilerce (ayrıca subaşılarca) sağlanmış görünüyor.[32] Ağır suçlarda bu görevliler kimi zaman sancağın yerel mahkemelerini kullandılar.

Görevi yasalara uyulmasını sağlamak olan bu dikey yetki güzergâhlarının yanına kadı'nın mahkemesini oturtmak girişimleri, aralarında ister istemez sürtüşmeye yol açtı. Kadılarla yürütme görevlileri arasında zorunlu işbirliğinin kurallarını belirleyen, ama birbirinin yetki alanına girmemeleri konusunda uyaran Süleyman kanunnamesinde bu sürtüşme açıkça görülüyor. Bu kuralların ana noktası şuydu: Bir yanda, kadılar yürütme görevlilerinin verdiği sert cezalara karışmayacaklardı; öte yanda, yürütme görevlileri de zorla haksız ya da aşırı cezalar alarak yetki sınırlarını aşmayacaklardı. Bu kanunnamenin hiçbir bölümünde kadıyla ehl-i örf ilişkisi tek başına, açıkça ve bir düzen içinde ele alınmış olmasa da, yargı yönetiminin işleyişiyle ilgili bazı kanunname maddeleri bir araya toplanmıştı. 3. bölümde gördüğümüz gibi, padişah kanunnameleri, kimi zaman gereğinden çok, kimi zaman çelişkili yasayı bir araya getiren derlemelerdi ve kapsamlı hukuk açıklamaları olmak amacını taşımıyordu. (Uriel Heyd'in Süleyman'ın kanunnamesinin ceza bölümünün basımı ve çevirisine başvurmak isteyecek okuyuculara kolaylık olsun diye, aşağıdaki alıntılarda Heyd'in kesintisiz metnini tek tek fıkra ve maddelere ayırırken verdiği numaraları eklemiş bulunuyorum. Büyük çoğunlukla Heyd'in İngilizce çevirisinden yararlandımsa da, kimi zaman çok hafif değişiklikler yaptım ya da Türkçe metni tümüyle yeniden çevirdim.)

Kadı'nın yetkisine karşılık ehl-i örfün yetkisi özellikle iki fıkrada yalın biçimde açıklanmış. Bu fıkraların amacı, bireyleri kadı'nın önüne çıkarılmadan cezalandırılmaktan; haksız ve aşırı ceza ödemeye zorlanmaktan korumaktı. Birinci fıkraya göre;

> Görevliler, şeriata uygun olarak kanıtlanmamışken ve yalnızca uygunsuz davranış kuşkusu üzerine bir kimseye karışamaz ve para cezası kesemez. Eğer [para cezasını] alacak olurlarsa, kadı hüküm vererek parayı geri alacaktır [115].[33]

İkinci fıkra aşırı para cezalarına karşı uyarıyor:

> Görevliler, kişinin işlediği suça uygun para cezası keseceklerdir ve bundan çoğunu almayacaklardır. Eğer [aşırı büyüklükte] ceza keserlerse, kadı aşırılığa ilişkin hüküm verecek ve aşırı bölümü geri aldıracaktır [116].[34]

İkinci fıkra, mahkemesinin suçlu bulduğu kişileri kadı'nın izleyebileceği ve uygun cezalar kesilmesini güvenceye alabileceği varsayımına dayanıyor.

Ehl-i örfe ilişkin sorun belli. Burada, Süleyman'ın kanunnamesinde yalın biçimde açıklanmış; Ayntab'ın sancak kanunnamesinde dolaylı biçimde değinilmiş ve Bozok'ta canlı biçimde sergilenmiştir. Kadılarla ilgili sorun daha üstü kapalıdır; çünkü, daha az belgelenmiştir. Kanunname bize, devlet için özel bir dert kaynağı olan hırsızlık suçuna verilecek cezaya kadıların nasıl karıştığı konusunda bilgi veriyor:

> Eğer hırsızlık suçunun işlendiği geleneksel uygulama yoluyla kanıtlanmışsa, kadılık görevini yapan kişi bu durumu yürütme yetkililerine [bildiren] bir berat verecektir; yürütme yetkilileri de bu berat uyarınca asılması gereken kişiyi asacak, bir örgeni kesilmesi gereken kişinin örgenini keseceklerdir. Kadı bu işe karışmayacaktır ve cezanın [*siyaset*] ertelenmesine neden olmayacaktır. Cezayı suçun işlendiği yerde yerine getireler [88].[35]

Öyleyse görünen o ki, siyasetin önünü kesenler yalnız yerel yasa uygulayıcıları - para cezalarını ceplerine indirmek amacıyla siyaseti önlemeye çalışan oymak beyleri ve tımarlı sipahiler- değildi. Kadılar da siyaset karşısında direndi. Bunu yaparken belki de, şiddetli fiziksel cezadan kaçınılmasını öğütleyen şeriat geleneğinden destek alıyorlardı (bkz. aşağıda).

Kadı ile ehl-i örf arasında özel sürtüşme nedeni olan bir konu, yargı gereği işkenceydi; yani, bilgi almak ya da itiraf ettirmek amacıyla sanıklara işkence edilmesiydi. Kanunnameye göre işkence, özellikle hırsızlıktan kuşkulanıldığında, belli sınırlar içinde yasaldı: "Eğer bir hırsız işkence altında itirafta bulunursa, ve eğer suçlu olduğunu gösteren işaretler varsa, itirafı geçerli sayılacak ve suçunun [ciddiyetine] göre idam ya da şiddetli bedensel ceza [*siyaset*] uygulanacaktır [89]."[36] Demek ki, hırsızlık kuşkusu işkenceyi belirli sınırlar içinde, hukuksal bir araç durumuna getiriyordu. Şeriat, yasak cinsel ilişki için istediği gibi, hırsızlık için de görgü tanığı istiyordu; dolayısıyla yasak cinsel ilişki gibi, hırsızlığı kovuşturmak da kolay değildi. Kuran'da belirtilen suçlar olmaları nedeniyle, bu iki suçun kovuşturulması da devlete bırakılmıştı ve uzun zamandan beri şeriat dışı uygulamalara konu olmuştu.

Kanunnamenin diğer fıkraları, hırsızlık olayında işkencenin hangi durumlarda uygun olduğunu daha ayrıntılı biçimde açıklamaktaydı. Örneğin:

> Eğer çalınan nesne hırsızın elinde ya da evinde yakalanırsa ve satın aldığını [söylerse], satan kişiyi bulacaklar. Satan kişi bulunamazsa, hırsızlıktan ve [ondan] kuşkulanılıyorsa, [satan kişi] kişi bulunup kadıya teslim edilmedikçe ya da sanık [nesneyi] ıssız bir yerde bulduğunu kanıtlayamadıkça, işkence edilsin [82].

Kanunname metninde bundan sonra işkence uygulamasına sınırlar getirilerek, şiddetli işkencenin sanığın ölümüne yol açacağı uyarısı yapılıyor. Ancak, ölüm meydana gelmesi durumunda sanığın akrabaları, dengi ile karşılık ya da tazminat isteğinde bulunamıyorlardı.[37] Bir başka fıkra, hırsızlık suçunda, suç ortaklarına işkence edilmesini düzenliyordu: baş sanığın adını verdiği kişiye de işkence yapılabiliyordu; ama, yalnızca kötü ün sahibi bir kişi olması durumunda [90].[38]

Kadı işkence uygulamasına aldırışsız kalamazdı. Kadı'nın ehl-i örf üzerindeki denetimini açıklayan bir yığın fıkra arasında biri şöyle diyor: "Ehl-i örf, kadı'nın bilgisi dışında hiç kimseyi tutuklayamaz ve yaralayamaz [116]."[39] (Burada "yaralamak" büyük olasılıkla işkence anlamına geliyor.) Kadı'nın bu rolü, kuşkusuz geleneksel görevi olan hapishaneleri izlemek ve tutukluların geçerli bir nedene dayanarak içerde tutulmalarını sağlamakla bağlantılıydı. Bir kez yasal yoldan bir itiraf elde edildikten sonra, cezanın yerine getirilmesinden önce, kadı bu durumu ehl-i örfe bildiren bir berat verecektir (bkz. yukarıda fıkra No. 88). Bir başka deyişle, kadı'nın "bilgisi olduğunu" gösteren yazılı bir belge gerekiyordu.

Toparlamak gerekirse, Süleyman'ın kanunnamesi bir kuvvetler ayrılığı dizgesi yerleştirmek amacıyla yargı yetkisini mahkeme ile ehl-i örf arasında ikiye bölüyordu. Böylece her birinin yetkileri karşılıklı olarak diğerinin aşırılıklarını denetlemekte kullanılmış oluyordu. Ehl-i örfün eylemlerine yeşil ışık yakan kadılardı; suçsuzluk ve suçluluğa karar veren kişi olarak işkence altında alınan itirafların geçerliği olduğunu onaylamak zorundaydılar. Dolayısıyla, yörede hiçbir siyaset eylemi kadı yetki vermedikçe yerine getirilemezdi. İdam dahil, cezaların uygulanmasından sorumlu olanlar ehl-i örftü. Kimi sanıklara, en başta hırsızlara işkence yapmak yetkileri vardıysa da, kadı yeşil ışık yakmadan cezalan-

dırmaya geçemezlerdi. Ancak, uygun ceza yasal olarak bir kez saptandıktan sonra kadılar, fiziksel yaralama ya da idama hangi nedenle karşı çıkarlarsa çıksınlar- karışamazlardı.

Bazı suçlar, gerek kadıların, gerekse yerel yürütme yetkililerinin yetkilerini aşacak denli büyük olurdu. Kanunnamede siyasetin alanını belirleyen son bir fıkra, kamu yararını tehdit eden ve bu nedenle kadı'nın önüne çıkarılmadan doğrudan devletin adaleti önüne çıkarılan ağır suç işlemiş kişileri ele alıyor:

> Eğer bir kişi toplum düzenini tehdit ederse [*ehl-i fesad*] ve sürekli yasadışı eylemler üzerinde yakalanırsa ve namuslu insanlar kendisini yasalara bağlı bir kişi olarak görmediklerini yüzüne söylerlerse, kadı ve subaşı [bu kişinin duruşmasından] çekileceklerdir. İdam ve şiddetli bedensel ceza [*siyaset ve yasak*] yetkisi ellerine bırakılmış olan kişi onu cezalandıracaktır [125].[40]

Kamu düzeninin bu türlü çiğnenmesinin ciddiyeti, cezalandırmanın yöre yürütme yetkililerinin üstünde bir düzeyde, büyük olasılıkla sancakbeyi ya da belki beylerbeyi katında ele alınması koşulunun getirilmesinde kendini gösteriyor. İkide bir suç işleme alışkanlığındaki bir suçlu için mahkemede yargılanma gerekli görülmemiş olsa gerek. Mahkemenin suçluluğu saptama işlevini toplumun güvenilirlikleri ve dürüstlükleriyle tanınmış "Müslüman" üyeleri üstleniyordu. Ama suçluyu doğrudan yüzüne karşı suçlamak zorundaydılar; çünkü, onların namuslu ve güvenilir olma özelliği, 5. bölümde gösterildiği üzere, doğru sözlü olmalarından kaynaklanıyordu. Bu yargı bize, Müslüman hukuk bilginlerinin yargıç kararlarına temel dayanak saydığı namuslu tanıkların tanıklığının İslam hukuk geleneğince neredeyse yüceltildiğine ilişkin bir anımsatma.

1540-1541 yılında Ayntablılar ehl-i örfün tacizine ne ölçüde uğruyordu? 1536 tarihli Ayntab sancak kanunnamesinde dolaylı olarak sözü edilen, adaletin yerine getirilmesinde gücü kötüye kullanma olaylarına bir çeki düzen verilmiş miydi? Elbette, yürütme yetkililerinin sahip olduğu gücün özünde kendisi, -o yetkililer olmasa mahkemeye çıkıp şikayet etmek isteyecek mağdurları ya susmak ya da başka yetkililerden yardım dilemek seçeneğiyle karşı karşıya bırakarak- yıldırmış ve bu nedenle de çabalarına ilişkin hiçbir tarihsel iz bırakmamış

olabilir. Bu uyarıyı akılda tutarak söylemek gerek ki, 1540-1541 yılı boyunca mahkemeye bildirilmiş çok sayıda şikayet yok. ("Şikayet" karşılığı *şekva* teriminin hukuksal anlamı soruşturma yapılması dileğiydi.)

Yıl boyunca, dirlik sahiplerinin elinden çekilen adaletsizliğe karşı bazı davalar açıldı; ama bu davalarda konu yargı usulsüzlüğü ya da kötü davranma değildi. Örneğin dirlik sahipleri, bir köylüye vurmaktan, bağına üzüm kesmeye gelmiş bir adamı dövmekten, bir mezraya yasadışı el koymaktan ve toplu cinsel saldırıdan dolayı mahkemeye çağrıldılar (gerçi tımarlılardan ikisi saldıranları durdurmaya çalıştıklarını iddia etmişti).[41] Halepli bir tımarlı sipahinin "adamı" (kuşkusuz kapısında duran silahlı biri ya da *cebeci*) kafayı çekip kentin sokaklarında kılıcını sağa sola sallayarak koşarken tutuklanınca, tımarlı sipahi "adamını" tutuklayan gece bekçisinin kafasını yardı.[42] Ama şunu unutmamak önemli: Kentsel ya da kırsal karışıklıklar çıkarmada sancağın "sivilleri" Ayntablı tımarlı sipahilerden geri kalmıyordu (tek ayrım sivillerde kılıç olmamasıydı). Gerçekten de, tımarlıların kendi yaşamlarında yeterince karmaşa vardı: sınır anlaşmazlıkları, boyun eğmez köylüler ve rakip dirlik sahipleri. Rekabetin bir nedeni, dirlik sahipleri arasındaki toplumsal-askeri hiyerarşiydi. İçlerinde sultanın varlıklı kapıkulları, dirlik sahibi yöre "bey"leri, unvansız ve dolayısıyla seçkin olmayan kişiler ile kaleyi koruyan birliğin elli dolayında daha az önemli "adam"ı vardı. Bir "köle" tımarlıyla "bey" tımarlı arasındaki rekabete örnek, Abdullah oğlu Hasan Ağa'yla Tarhan Bey oğlu Piri Bey arasındaki anlaşmazlıktır. Davayı, sultandan tımarın kendisine ait olduğuna ilişkin ferman getiren Hasan Ağa kazandı.[43] Tımarlılar ayrıca, gündelik sorunlarla da karşı karşıya kalıyorlardı; çünkü bu kişiler yalnızca "askeri" kişiler olmayıp, aynı zamanda alım satım ve kent içi taşınmaz işlerine giriyorlardı.

Eğer yeniden ceza biçmede usulsüzlükler konusuna dönecek olursak, söz konusu yıl içinde, her ikisini de kadı'nın araştırdığı iki dava açıldığını görüyoruz. Birinci dava Orul köyünde kışlayan oymak üyesi bir Türkmenin 1540 Aralık ayında açtığı davadır: Bu davada Türkmen, Ayntab has emini Mustafa Çelebi'nin görevlilerinden birinin evine girip, ırzına geçmek amacıyla karısına saldırdığını iddia etti. Olayı geçtiği köyde araştırmak üzere bir kadı yardımcısı (*naib*) atandı. Naibin, "şeriat, ya da kanun açısından hiçbir şeye gerek olmadığına" ka-

rar vermesi üzerine davacı davasından vazgeçti.[44] İkinci dava konusuna daha önce değindik: Beylerbeylik subaşısının, hırsızlık yaptığından kuşkulandığı bir Kürdü haksız olarak tutuklaması olayı, toplumun Ayntab'ın işlerine Maraş'ın karışmasına ortak direnişi bağlamında düşündürdükleriyle 7. bölümde çözümlendi. Burada olayın konuyla ilgisi, büyük olasılıkla işkenceye direnişin örneği olmasından. 1540 Eylül ayında meydana gelen bu olayın tutanağı, okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla aşağıda yinelenmekte:

> Paşanın subaşılarından subaşı Davud'un Musa oğlu Kürt Seyfeddin'i tutuklayıp hapse attığı ve hırsız olduğu gerekçesiyle ona karşı yasalara aykırı olarak saldırganca davrandığı (*teadi eder*) şikayetinde bulundular. Bunun üzerine yukarıda adı geçen subaşı mahkemeye çağrıldı. Subaşının ve yukarıda adı geçen Seyfeddin'in üst üste sorgulanmasından sonra, [Seyfeddin'in suçlu olduğunu gösteren] herhangi bir şey bulunamadığı için serbest bırakıldı. Mustafa oğlu Mehmed adında güvenilir bir kişi kendisine kefil olarak tayin edildi.[45]

Bu olay, ehl-i örfün bir hırsızı yola getirme çabalarına kadı'nın karışmasının bir örneği miydi? Hani, tam da Süleyman'ın kanunnamesinde dikkat çektiği, kamu düzeninin sağlanmasını önleyen türden bir engel. Yoksa, polisin aşırıya kaçmasını kadı'nın haklı nedenle gemlemesinin bir örneği mi? Tıpkı kanunnamede buyurulduğu türden bir denetimi kadı'nın polis çalışmalarına uygulaması, mahkemenin şeriatla birlikte kanunu da uygulamak sorumluluğunun bilincinde olması (birinci dava tutanağında belirtildiği üzere) şunu düşündürmektedir: Mahkemenin buradaki eylemini sınıflandırma çabamızın yönelmesi gereken can alıcı nokta, kanunnamenin hırsızlara işkence edilmesini sınırlamasıdır; yani, ancak destekleyici kanıt bulunması durumunda işkencenin yasal olacağıdır. Kadı'nın araştırmasında bu türden bir kanıta rastlanmadı. Şikayeti yapan insanlar da bu durumun ayırdındaydı açıkça. Doğal olarak, burada yapılmış olan Ayntab'daki uygulamayı kanunnameye uyup uymadığına göre değerlendirmektir. Tam tersi de olmuş olabilir: Kanunname, işkence kullanımında kamuoyunun hoşgörü sınırlarını yansıtmakta olabilir. Öyle ya da böyle, "yasadışı saldırganlık" ne şikayeti yapan "kişilerce" hoş görüldü, ne de kadı tarafından.

Öyleyse, bütün olarak bakıldığında, mahkeme tutanakları, ehl-i örfün 1540-1541 yılında denetim altında olduğunu gösteren bir görüntü sunuyor. Halk yakındıkça önlem alındı; bir başka deyişle, sultanın yargı danışmanlarının öngördüğü dizgenin işlediği görünümü var. Ama, padişah kanunnamesinin kural koyucu dünyasında planlanan ülküleştirilmiş adalet tasarımı, bu öykünün yalnız bir yanıydı. Eğer dizge işlemekteydiyse, başarısı önemli ölçüde, uygulama alanındaki karmaşıklıklardan ileri geliyordu. Ehl-i örf yalnızca o bizim gördüğümüz kadarıyla bitmiyordu. Bunların büyük çoğunluğu, birbiriyle örtüşen iktisat, toplum ve aile ilişkilerinin ağlarına takılmış sıradan bireylerdi ve bu tutunmuşluk, bir kolluk gücü olarak sancağın yaşamı üzerinde sahip olmuş olabilecekleri o az çok tek parçalılık etkisini sulandırıyordu. Dahası, polis ender olarak boş bırakılmış bir ortamda iş görüyordu. Ayntab ve çevresinde, çeşitli yöresel ve bölgesel yargı yetkilileri ve başvuru yerlerinin var olması, suç işleyenlerin kovuşturulmasının yaşayan ve karmaşık bir süreç olduğu anlamına geliyordu. Aşağıda çözümlenen adam öldürme davaları bu konuya açıklık getirmeli.

Ehl-i örfün özerkliğine bir başka sınırlama, kendi içinde türdeş olmayışından geliyordu. Sancağın yargı ve vergi süreçlerinden oluşan ikili yönetiminin bütünü içinde birden çok dikey komuta zinciri -sancakbeyi, beylerbeyi, has emini- olması, birbirinden ayrı yasal yetki alanları ve dolayısıyla ayrı sancak içi bir denetim dizgesi yaratıyordu. Her ehl-i örf üyesinin kendi yetkilerini savunmaya düşkünlüğü, 1541 yılı Temmuz ayının sonlarına doğru kaydedilmiş bir tutanakta görülüyor. Padişah hası bir köyde oturan bir köylüyü zina suçlamasıyla yakalayıp, suç ortağı kadınla birlikte yargılanmak üzere mahkemeye çıkaran (mahkemede suçlarını itiraf ettiler) şehir subaşısının (beylerbeyine bağlı olan) yetki sınırlarını aştığı anlaşılıyor. Zina davasının görülmesinden yaklaşık on gün sonra köylü, subaşının buyruğu üzerine yine mahkemeye geldi; bu kez subaşının kendisinden "ne tek bir akçe, ne de tek bir tahıl tanesi" aldığını (yöre deyimiyle para ya da ürün türünden hiçbir şey almadığını) bildirmek üzere gelmişti. Daha sonra köylü, köyünün "sorumlu yetkili"si olarak para cezasını almaya hakkı olan has eminine teslim edildi.[46]

Yürütme görevlileri arasında yetki alanına ilişkin bu uyanık dikkat, dikey komuta zincirleri arasındaki karşılıklı denetim dizgesinde mahkemenin oynadı-

ğı rolü vurguluyor: Kadı bu zincirler arasında bağlantıyı kurduğu gibi, bunların ayrı alanlarının kesiştiği yerde, hakemlik yapma gücüne sahip bir üst yetke durumundaydı. Her birinin davranışlarını izleme yetkisine de sahip olduğu yukarıdaki iki şikayet olayında belli. Bu iki davada, cinsel saldırı niyeti olduğu suçlamalarını bir yana itti; ama paşanın polisince yasaya aykırı olarak hapsedilme suçlamasını işleme koydu. Dolayısıyla mahkeme, rejimin adamlarını hizada tutma ve onları saltanatın desteğindeki bir yargı kültürü içinde ehlileştirmek çabalarında çok önemliydi.

Ayntablılar Gerçekten Nasıl Cezalandırılıyordu?

Ayntablıların suç işledikleri zaman hangi cezaları gördükleri sorusu, zor bir soru. En açık zorluk belge bulunmayışı: Kadı ancak ender olarak deftere yazmasını gerektiren bir ceza verdi ve yürütme yetkililerince verilen cezaların büyük çoğunluğununsa yazılı belgeleri yok elimizde. Gerçekten de, bu tür kayıtlar tutulmamış bile olabilir.

Ayrıca 16. yüzyıl ortalarında, kural koyucu buyrukların kendileri de kolay anlaşılır olmaktan uzaktı. Dönemin buyurucu ceza yasası ilk bakışta çelişkilerle, tutarsızlıklarla ve belirsizliklerle dolu görünüyor. İslam hukuk bilgisi bazı "adı konmuş" (Kuran'ın açıkça cezalandırdığı) suçlar için şiddetli bedensel ceza ya da idamı öngörüyordu: zina suçu işleyen Müslümanlar için taşlayarak öldürme, belirli biçimde hırsızlıklar için kol, bacak kesilmesi ve yol kesme sırasında adam öldürme için idam.[47] Oysa, aynı zamanda, hukuk bilgisi metinleri de kadıları ve tanıkları bu daha şiddetli cezalardan kaçınmanın yollarını bulmaya teşvik ediyordu.[48] Bir başka deyişle, bedene yönelik şiddetli cezalar hem buyuruluyor, hem de işletilemez olarak değerlendiriliyordu.[49]

Padişah kanunnamesi de belirsizlikle doluydu. Süleyman'ın kanunnamesinde, zina suçu işleyen kadınlara ilişkin iki maddenin yer aldığı cinsel suçlarla ilgili bölümünü ele alalım: Birinci madde, para cezasını kadının kendisinin ödemesini; ikinci madde, kadının işlediği suçtan dolayı kocasının para cezasını ödemesini buyuruyordu. Kanunnamede daha büyük bir belirsizlik alanı, açıkça para cezalarını yeğleyişi dolayısıyla ortaya çıkıyor. Para cezaları gerçekten temel ce-

zalandırma yöntemiydi. Oysa, kanunname aynı zamanda, bazen vücuda yönelik aşırı şiddet ve hatta ölümün işin içine girdiği şeriat cezalarına uyuyordu. Örneğin, Süleyman'ın kanunnamesinin düzeltilmiş yeni nüshasındaki ilk madde, zina suçu için değişken ölçekli bir para cezası yöntemini ayrıntılı biçimde ortaya koydu; ama, kısa bir açıklamayla cezanın mahiyetini sınırlayıverdi: "şeriat cezasının uygulanmadığı durumlarda."[50] Aynı biçimde, kanunname adam öldürme suçuna para cezası öngörüyordu; ama önce şeriatın yetki tanıdığı misilleme ilkesini (*kısas*) açıkladı. Misilleme ilkesi, öldüren kişiden öç alınıp alınmamasını ölü veren tarafa bırakıyordu: "Eğer bir kişi bir insan öldürürse, kısas uygulanacak [ve] para cezası alınmayacaktır. Eğer kısas yerine getirilmezse ya da öldürme kısası gerektirmeyecek türdense -eğer öldüren varlıklıysa... 400 akçe tahsil edilecek ve eğer varlık durumu ortalamaysa... [41]."[51] Bununla birlikte Osmanlı rejiminin siyasaları, önümüzdeki bölümde göreceğimiz üzere, kan davası gütme uygulamasını durdurmaya yönelikti.[52]

Kural koyucu ceza yasasında bir başka belirsizlik biçimi, sultanın söylediğiyle, Süleyman'ın 1545 yılından başlayarak baş müftüsü ve yakın danışmanı olan Ebu Suud'un kişiliğinde İslam hukuk bilgisinin söylediği arasındaki uzaklıktı. Örneğin, bir yandan rejim zina suçundan para cezası alınmasını yerleştirmeye çalışırken, Ebu Suud zina suçu işleyen evli Müslümanlara şeriatın biçtiği taşlayarak öldürme cezası üzerinde durdu.[53] Ayrıca, kanunun insanca sınırlar içinde uygulanmasında direndiği işkence konusunda da padişah kanunnamesine karşı çıktı. Müftü, tanıklık ve suçunu kabul etme konusunda kesin olarak şeriat uygulamasının yanında yer aldı. Ona göre, işkence altında elde edilen itiraf geçerli değildi. Dahası, kanunnamenin tersine, eğer sanık işkence altında ölecek olursa, yürütme yetkililerini diyet ödemekle yükümlü tuttu.[54]

Öte yandan, 16. yüzyıl ortalarının baş müftüleri, Hanefi hukuk bilginlerinin çok azının onayladığı para cezaları konusunda daha hoşgörülü bir tutum takındılar. Bu araştırmanın konusu olan dönemde baş müftülük yapmış gerek olan Suud da Çivizade de, para cezalarının kamu yararına olması ya da kadıca onaylanması durumunda yasal olduğunu kabul etti. Ebu Suud'a göre, "şeriat kadısı önünde kanıtlanan bir suçun göreneksel (*örf*) cezası para cezasıdır."[55] Müftünün

onayının yararı oldu; çünkü, devletin bedene yönelik ceza yerine para cezası koyarak cezayı "paraya çevirme" çabaları, şiddet cezası seçeneğini kendisine ait bir araç olarak saklamak açısından çok gerekliydi. Şiddet dendi mi siyaset -yani, sultanın kendi yola getirme silahları arasında tuttuğu bedensel cezalandırma ve ölüm cezası- akla gelmeliydi.

Ceza alanında neden bunca değişkenlik vardı? Konumunu sultanın koruyuculuğuna borçlu olan Ebu Suud gibi bir hukuk bilgini, kimi konularda neden patronuyla çatışır görünüyordu da kimilerinde görünmüyordu? Ceza yasasının içerdiği görünürdeki tutarsızlıkların olası bir açıklaması, Osmanlı rejiminin 16. yüzyıl ortalarında hâlâ yönetimde türdeşliği gerçekleştirmeye çalışmakta olmasıydı. Süleyman'ın saltanatı boyunca hukuk alanında yazılanların yalnızca hacmi ve her şeyi kapsayıcı olma çabaları, tutarsız görüşlerin yan yana dizildiği anlamına geliyordu. Ama biz burada örgütlenme dehasıyla ünlü bir devletten, ilkelerle denetleme atılımının damgasını vurduğu bir dönemden ve kanun ile şeriatı uzlaştırmaya yöneldiği varsayılan bir izlenceden söz ediyoruz.[56] Bu nedenle, ceza yasasındaki değişkenliğin içten içe bir ölçüde hoş görülüp görülmediğini; hatta, olumlu görülerek istenip istenmediğini sormak gerekir. Hukuku bir kültür ve konuşma sanatı dizgesi olarak ele alan araştırmalarında James Boyd White, ceza yasasının her zaman, "temele ilişkin bir yönüyle tutarsız olduğunu" belirtir; çünkü, sözde amaçladığı -caydırıcılık, kötülüğün cezasını bulması, yasal haklardan yoksun bırakılmak ve eski durumuna kavuşturmak- birbiriyle bağdaşan türden değildir. Onun öne sürdüğüne göre, bu bağdaşmazlığın ortaya çıkması, her amacın taşıdığı "değişik kişilik ve ilişki anlayışı"ndan ileri gelmektedir; bir başka deyişle, bireyin doğası ve cezalandıran yetkeyle (kadın ya da erkek) birey arasındaki ilişki, cezalandırmanın mantığına bağlı olarak değişik gözle görülür.[57] Osmanlı rejiminin, hukuk bilginlerinin, ve sıradan bireylerin- belki de bunların tümünün bir dizi ceza seçeneğini el altında bulundurmakta ve bunları bir dereceye kadar belirsizlikle açıklamakta çıkarı vardı.

White'ın ceza hukukunu betimleyişi, az önce özetlediğimiz "belirsizliklerin" bazılarını anlamada bize yararlı olabilir. Şeriatın son çare olarak öngördüğü -vücuttan organ kesmek, taşlayarak öldürmek, idam- cezalarına bakalım. Benzer

cezalar öngören Kitabı Mukaddes'in -örneğin, zina yapanı taşlamak ya da "göze göz" misilleme ilkesi- buyrukları gibi şeriatın şiddet içeren cezaları, öngörüldükleri suçların acımasız, alçakça mahiyetine ilişkin bir uyarı görevi yapıyorlardı daha çok. Ceza gerçekte söz konusu ahlaki buyruğun (örneğin, "Zina yapmayacaksın.") tersine çevrilerek bildirilmesiydi. Yukarıda değinildiği gibi, kadılar bu tür cezaları vermekten kaçınmaya teşvik ediliyor ve tanıkların bu tür suçlara ilişkin kanıtları örtmeleri mazur görülüyordu. Ünlü Hanefi hukuk bilgini Al-Merginânî, zina konusunda kadıların tanıkları sıkı sıkıya sorgudan geçirmeleri savını desteklemek için Hz. Muhammed'in bir hadisini anıyordu: [Ölüm] cezasını engellemek için elinizden geldiğince bahane arayın"; bu özel çabanın nedeni, "cezayı engellemeye yetecek bir durum ortaya çıkabilme olasılığıydı.)[58] Dolayısıyla, şiddetli cezanın içerdiği gözdağının amacı, cezalandırmaktan çok suçu önlemek, White'ın söylediği biçimiyle, caydırıcılıktı. Bu ışıkta bakıldığında, kesin saptanmış cezalardan kaçınmayı teşvik eden şeriat geleneği, ilk bakışta görünebileceği gibi temelli çelişki içinde değildir. Bunun yerine, yeniden topluma yararlı kılmanın kapısını açtığını söyleyebiliriz.

Bu sav Süleyman'ın kanunnamesinin, babası I. Selim'in kanunnamesinden ayrıldığı bir noktayı açıklamakta yardımcı oluyor. Selim'in kanunnamesinde zina suçuna kesilecek para cezalarının ekinde, "şeriat cezası uygulanmadığı durumlarda" koşulu yoktu. Süleyman'ın, kanunnamesinin daha ilk maddesinde öne çıkarılan bu koşulu niçin eklediğini insan düşünmeden edemiyor. Sultan ve hukuk danışmanlarının *bilerek* değişik ceza ölçütleri koydukları yolundaki yanıt, ayrıca Ebu Suud'un kararlarının niçin kanunnameye aykırı olabildiğini açıklamaya yarıyor. Süleyman'ın, İbn Tamiyya'nın düşünsel mirasçılarınca yorumlandığı biçimiyle "siyasa şeriye" uygulamasında atalarını aştığı söylenebilir. Bu yaklaşım, Süleyman'ın taşra yargı yönetimindeki reformlarını kapsayan daha büyük amaçlarına uyuyordu: Mahkeme dizgesini yaygınlaştırmak, kadı'nın yetkesini yükseltmek, ehl-i örfün yetkilerini dengelemek. Değişik kuramsal gerekçeleri - yani gerek şeriatı, gerekse kanunu- ayakta tutmak yarar sağlamış olabilir; çünkü ikisi birbirine sınır getiriyordu. Kanun kadılara devletin yürütme erkine gereksinimi olduğunu -formülün "siyasa" bölümünü- anımsatıyordu. "Şeriye" ehl-i ör-

fe, bunun her şeye karşın din temelli bir yargı dizgesi olduğunu; bu dizgenin ahlaksal buyruklarının hapis ve para cezası gibi bu dünyayla ilgili ayrıntıların üstünde olduğunu anımsatıyordu.

Bu bölümü, 1540-1541 yılı Ayntab mahkeme tutanaklarına geçmiş az miktardaki ceza kanıtını inceleyerek kapatacağız. Devletçe uygulandığına doğrudan değinilen tek para cezası var: Bir katile 10 altın para cezasına hükmedilmiş.[59] Yukarıda betimlenen, yetki alanı kavgasıyla ilgili olarak, köylünün ifadesinde subaşının kendisinden ne para ne tahıl aldığını bildirmesi, zina suçu için para cezasına hükmedildiğine dolaylı kanıt oluşturuyor (zina suçunun işlendiğini kanıtlama duruşması mahkeme defterine gerektiği gibi işlenmiş; para cezası alındığı işlenmemişti). 3. bölümde, göçer Ahmed'in suçlu akrabasını bulmaya ve kadı'nın önüne çıkarmaya ant içtiği dava, insanlarda para cezası ödeme beklentisi olduğunu düşündürüyor: "Bulamazsam," dedi Ahmed, "kanunun belirlediği cezayı öderim."[60]

1541 Haziran ayında tutanağa geçirilen eğlenceli bir dava, insanların para cezası kesilen suçlar yüzünden yakalandıklarında, ödemeden kaytarmanın yollarını iyi bildiklerini anıştırıyor. Tutuştukları kavgada birbirinin dişini kıran iki kadın kavgayı öyle bir anlattılar ki, padişah kanunnamesinin belirlediği para cezasından kurtulmayı becerdiler. İşte mahkemeye subaşılık makamınca iletilen olayın duruşma tutanağı:

> Subaşının yardımcısı Kavurd mahkemeye geldi ve ikisi de Ayntab'da oturan Mahmud kızı Emine ile Mehmed kızı Fatma adında iki kadını mahkemeye çıkardı. İki yetişkin insan dişini ortaya koyup dedi ki: "Bu iki kadın kavga ettikleri sırada birbirinin dişini kırdı." Yukarıda adı geçen Emine'yle Fatma'ya sorulduğunda, gönüllü olarak aşağıdaki ifadeyi verdiler: "Birbirimizle kavga ettiğimiz doğrudur. İkimizin de dişleri çürüktü; dövüşürken ve her birimiz kendini diğerine karşı savunduğu sırada dişlerimiz düştü." Yukarıdaki ifade Kavurd'un isteği üzerine tutanağa geçirildi.[61]

Kavga, Ayntab Mahkemesi'nde sıkça kovuşturulan bir olaydı; gerçi, suçlanan hemen her zaman erkek olurdu. Gerek Süleyman'ın kanunnamesinde, gerekse babasına atfedilen kanunnamede diş kırmak suçuna oldukça sert ceza verilmişti: "Bir kişi kasıtlı olarak bir başkasının gözünü ya da dişini çıkardığı za-

man; eğer *kısas* uygulanırsa para cezası alınmaz. Eğer kısas uygulanmaz ya da gerekli olmazsa 200 akçe ceza kesilecektir. Eğer saldıran orta halli biriyse 100 akçe; saldıran erkek ya da kadın yoksul biriyse 50 ya da 40 akçe ceza kesilecektir."[62] Ceza, yalnızca diş yitirmekle göz yitirmeyi eş tutması nedeniyle değil, önemli bir para cezası yüklemesi nedeniyle de sertti. Cezanın büyüklüğüne ilişkin bir kanı edinebilmek için, boşanmış bir kadın ya da öksüz bir çocuğa bağlanan destek parasıyla (günde 1 ya da 2 akçe) ya da zina suçuna kesilen cezayla (zengin biri için 300 akçe) karşılaştırın.

Ancak bu olayda, kadınlar kendilerini para cezasından kurtarmış görünüyorlar. Her ne kadar subaşının yardımcısı kadınların birbirinin dişini kırdığını ileri sürüyorsa da, Fatma'yla Emine, dişlerinin çürük olduğu için *düşüverdiğini* ileri sürdüler. Olayın kadınların ağzından anlatımında, kavga ettikleri kabul edilmekle birlikte kasıtlı zarar verme ögesini ortadan kalkıyordu. Ayrıca olasıdır ki, kendi anlattıkları öykü zararın karşılıklı olduğunu ve dengiyle karşılandığını vurgulayarak kısasın zaten yerine getirilmiş olduğuna hükmedilmesini sağlıyordu ("dişe diş" cezası sözcüğün tam anlamıyla yerine getirilmiş oluyordu). Aralarındaki yumruklaşmayı doğru anlatıp anlatmadıkları belli olmamakla birlikte, kadınların açıklaması, olayı kendilerini temize çıkaracak biçimde anlatabilecek denli, girift hukuk kurallarından haberli olduklarını akla getiriyor. Doğrusu, Fatma'yla Emine'nin cezadan kurtulup kurtulmadıkları belli değil; ama, duruşma tutanağında kadınların anlattığı öykünün ağır basması, doğruluğunun başka tanık ifadeleriyle araştırılmamış olması, herhangi bir para cezası ödemekten bağışlandıklarını anıştırıyor.

Başka ceza biçimlerine gelecek olursak, ehl-i örfçe hükmedilmiş idam cezası kaydına tutanaklarda rastlamıyoruz. Ancak, bundan hiçbir zaman uygulanmadığı sonucunu çıkaramayız (aşağıda ele alınan adam öldürme olaylarında uygulanmış olabilir). Dahası, padişah kanunnamesinde adım başı öngörülen falakaya yatırma cezasını yerine getiren büyük olasılıkla ehl-i örftü (bkz. Resim 9). Tutanaklarda daha eski ceza biçimlerine yani, aşağılanma ve kefaret ödemeye (*nezir*) ilişkin ipuçları var: Alaüddevle Camii'nin suyunu hamamına çevirmekten suçlu bir hamam sahibi, aynı suçu bir daha işlerse 1000 akçe kefaret ödemeye söz verdi. Yet-



Resim 9. Bir Meyhanenin Kapatılması. *Alt-Stambuler Hof und Volksleben. Ein Türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhhundert* (17. Yüzyıl Türk Minyatürü Albümü), Hannover 1925, Levha 23. Biblio Verlag (Bissendorf) izniyle.

kilileri bir daha rahatsız etmemeye söz veren Fatma gibi, hamam sahibi de parayı Seyyid İsmail'e ödemeye söz verdi.[63] Ödeme sözü verilen paralar büyük olasılıkla Seyyid İsmail'in şeyhi olduğu Hacı Baba Zaviyesi'nin imaretinde yoksullara çıkarılan yemek giderini karşılamak için düşünülüyordu: Sözünden dönmenin kefaretini ödemenin geleneksel yolu yoksulları beslemekti; Kuran'ın da onaylandığı bir eylem biçimiydi bu (5. sure, 89. ayet). Mahkemenin izin verdiği özel anlaşmalara gelince, bunun en önde gelen örneği, adam öldürme tazminatı olarak ödenen çok büyük miktarda paradır: 46 000 akçe. Peşin para ve ürün olarak daha küçük miktarlarda tazminat ödemeleri bildirilmekte ya da ima edilmektedir: Örneğin, kan davasında öldürülen oğlu için bir anne bir incir bahçesiyle bir ev aldı.[64]

Kadı'nın iznine bağlı olan bazı cezalara da değinilmektedir. Tutanakların söylediğine göre, borçluları içeri atması sık görülen olaylardandı. Bundan başka, yıl içinde üç kişi oturdukları mahallelerden kovuldu: Biri mahkemede yalan söylediği iddiasıyla, ikisi cinsel suçlardan ötürü. Ayrıca kadı'nın, Kuran'ın suç saydığı hovardalık ve içki içmek suçları dolayısıyla az sayıda *ta'zir* cezasına hükmettiğini görüyoruz. *Ta'zir* genel anlamıyla kadı'nın "takdir yetkisine bırakılmış ceza" anlamına geliyordu ve bu da genel olarak kaç sopa vurulacağını kadı'nın belirlemesi demekti. Mahkemenin tutanağa ta'zir kararıyla geçirdiği davalar arasında bir kadına orospu diyen adam, geceleyin bir kadının evine ve yatağına gizlice sızan adam, geceleyin bir evin damında (cinsel saldırı niyetinde olduğu kuşkusuyla) yakalanan adam, içki içerken yakalanan üç adam ve bir de Haciye Sabah davası vardı.[65] İtiraf etmek gerekir ki, bu tutanaklarda ta'zirin tam nasıl işlediği bir bilmece; en azından benim için. Bir başka deyişle, niçin az önce sıralananlara benzeyen suç eylemleri ta'zir gerektirmedi? Acaba, bütün ta'zir kararları tutanakta belirtilmedi mi? Tutanakta var olan bu gözle görülür tutarsızlığın arkasında bir mantık var mıydı?

1540-1541 yılında Ayntab'da hangi padişahın kanunnamesinin hangi çeşitlemesi geçerliydi? Gördüğümüz üzere, 1536'da özellikle Ayntab için çıkarılan, temelde alınacak vergilerin ayrıntılarını döken sancak kanunnamesi, suçlara verilecek cezalar için de Kanun-ı Osmani'yi temel aldı. Osmanlı yayılmasından önce yürürlükte olduğu varsayılan Dulkadırlı kanunnamesi böylece yürürlükten kaldırılmış görünüyor. Peki, hangi padişah kanunnamesi yürürlükteydi?

I. Selim kanunnamesinin son bir çeşitlemesi öldüğü yıl olan 1520'de çıkmışken,[66] Süleyman'ın, düzelttiği ve düzenlediği yeni nüsha, daha önce sözü edildiği üzere, 1540 yılı dolayında yürürlüğe kondu. Süleyman kanunnamesinin metnini 1541 yazında Ayntab'a kadı Hüsameddin Efendi'nin getirmiş olabileceğini kurguladım. Ancak, 1540-1541 yılı tutanaklarında yüze kara çalma ve kefaretten söz edilmesi, eski ceza uygulamalarının sürdüğünü ve Ayntab'ın ceza yasasının Dulkadır ve Osmanlı yasasının bir harmanı olduğunu akla getiriyor. Bu durum, Ayntab'da cezalandırma işinin çorbaya döndüğü ya da sancağın yargı yönetiminin gevşek olduğu anlamına gelmez. İlk bölümlerde, gerek şeriatın gerekse kanunun yöresel düzeyde yorum esnekliğine izin vermekle birlikte, temel ilkelere sıkı sıkıya uymaya verdiği önemi belirttik. Eski alışkanlıkların yenilerle kaynaştırılmasına hoş görülebildiğince izin veriliyordu; ya da, başka türlü söylemek gerekirse, çağcıllaştırılmış ceza yasası geleneksel uygulamaların yerini tamamen almamıştı.

Ayntab Mahkemesinde Adam Öldürme

1540-1541 yılı boyunca, Ayntab mahkeme tutanaklarına beş adam öldürme davası ile öldürme kastı kuşkusunu ortadan kaldırmak amacıyla soruşturulan iki suda boğulma olayı geçmişti. Bu adam öldürme kararları, yıl boyunca kaydedilen en karmaşık davalar arasında yer alıyor ve bir yargı kültürü incelemesinin eylem ve hükmedilen ceza arasındaki diyalektik üzerine oturması gereğinin tutanakta belki de en canlı biçimde sergilendiği bölümleri oluşturuyor. Bu davalar ayrıca, elinizdeki kitabın ana savlarından birini -yargı dizgesine bir bütün olarak yasallık kazandıran önemli alan olmasına karşın mahkemenin anlaşmazlık çözüm noktalarından yalnızca biri olduğunu- öne çıkarıyor. 1540-1541 yılında, Ayntab Mahkemesi'nde adam öldürmenin kovuşturulması ve karara bağlanması, padişah kanunnamesinde tasarlanan biçimiyle yargı dizgesinin ne denli iyi işlediği konusunda ilginç bir sınama olanağı sağlıyor. Görebildiğimiz kadarıyla, mahkemenin adam öldürmeyi ele alışının düşündürdüğü o ki, bu yer ve zamanda Osmanlı yargı yönetimi dizgesi, yasada yazılanla ile gerçekleştirilen arasında gerçekten birbirine oldukça yakınlık sergilemekteydi.

Bu davalar konusunda çok şey söylenebilir; ama önce her birinin en göze çarpan yanlarına değinip geçelim. En sonuncusu dışında her adam öldürme davasıyla ilgili olarak -arası kimi zaman haftaları, kimi zaman ayları bulan- birkaç tutanak tutuldu. (Değinmede kolaylık sağlaması amacıyla davaları numaralandırdım.)

Gücüge köyündeki olayda (1), bir adam evinin damında uyurken saldırıya uğramış; saldırganların ardına düşünce, atılan bir okla öldürülmüştü. Geride kalan mirasçılarına, miktarı hakem kararıyla belirlenen 46.000 akçe tazminat verilmesine hükmedildi. Katil, bu çok büyük miktarın 19.000 akçesini erteleme izni aldı.[67] Dava, Maraş beylerbeyinin buyruğuyla açıldı. Beylerbeyi, konuyla uğraşması için yüksek rütbeli adamlarından Haydar Çavuş adında birini gönderdi.

İkinci dava (2), Orul köyünde geçen karmaşık bir kan davası olayıydı. Kan davasının, her biri birer adam öldürmekten sorumlu olan tarafları, ileri geri pazarlıklar sonunda karşılıklı taleplerinden vazgeçmeyi kabul ettiler; ya da daha doğrusu, öldürülen adamların çocukları bundan böyle şiddete başvurmama konusunda anlaştılar. Birinci kurbanın anası, birinci öldürme olayının faili Hasan oğlu Dede'den *diyet* (tazminat) aldı; Dede ayrıca, köyün sorumlu yetkilisine *kan cerimesi* (kan cezası) ödemek zorunda kaldı. Orul köyü padişah hası olduğu için, has emininin payına 10 altın ceza ayrıldı.[68] Davayla ilgili son tutanakta (*sicil*) birinci kurbanın erkek kardeşi, birinin Dede'ye kefil olmasını istedi ve bir kefil atandı. Bu çok sicilli davanın, savcı rolünde bir devlet görevlisinin hazır bulunduğu tek aşaması, *kan cerimesi*'nin tutanağa geçirildiği duruşmaydı. Diğer bütün kararlar tarafların kendi aralarında alındı; sonuçta kadı aralarında artık anlaşmazlık kalmadığı hükmüne vardı.

Bir başka dava (3), büyük Türkmen oymak birliklerinden Beydili ile Dulkadır'ın delikanlıları arasındaki kavgada meydana gelen adam öldürmeyle ilgiliydi. Dulkadır tarafından Aba Ali oğlu Hüseyin'i, Beydili tarafından iki adam vurmuştu (biri buyruğu vermiş, diğeri oku atmıştı). Kurbanın babası Aba Ali, iki saldırgana karşı dava açmayı birkaç kez denemiş, ama suçluluklarını kanıtlayamamıştı (oku kendilerini savunmak amacıyla attıklarını öne sürmüşlerdi). Dava zorunlu olarak düşmüştü düşmesine ya; sanıklara suçsuzlukları konusunda ant

içme seçeneği tanınmamıştı. Olay başından sonuna beylerbeyi Ali Paşa'nın gözetiminde gelişmişti; alevlenerek büyük ölçekli çarpışmalara dönüşme olasılığı yüzünden oymaklar arası çatışmaları genellikle izlerdi. İleri gelen tımarlı sipahilerden Şuca Çavuşu, olayı kendi adına denetim altında tutmak üzere atadı. Her ne kadar Ali Paşa bir mektup göndererek devlet görevlilerinin sanıklara karışmasının, onları tedirgin etmesinin kesinlikle yasak olduğu uyarısında bulunduysa da, dava iki sanığın kefalete çarptırılmasıyla sonuçlandı.[69]

Bu davaların her biri, bu bölümün başlarında betimlenen buyurgan yargı metinlerinden yola çıkarak bütünüyle kestirilemeyecek yargı olanaklarının karmaşık biçimde harekete geçirilişini sergilemesi bakımından olağanüstüdür. Birlikte ele alındığında, bu davalar, bir dizi hak arama alanlarını ortaya koymaktadır: Ayntab kadısının mahkemesi, hakemliğine başvurulan yerel kişiler, oymak kurulu ve Maraş'taki beylerbeylik makamı. Bazı hukuk ilkeleri ve uygulamaları da işin içindeydi: misilleme (*kısas*), tazminat (*diyet*), kefalet ve yargı süreci sonunda uzaklaştırma. Davalarda, her kademeden önemli miktarda yargı görevlisi ve olayların akışı içinde yargının belirlediği görevleri üstlenen kişiler yer alıyordu: Yalnız hemen akla gelen kadı, beylerbeyi, sancakbeyi, kolluk kuvvetleri değil; daha az bilinenler (hakem yurttaşlar, kefil kişiler ve perdenin gerisindeki akıl verenler) tümü anlaşmazlıkları çözüme ulaştıran girift düzenlemeleri başarmak için gerekliydi.

Davaların en karışığı olan dördüncü dava bir yol kesme olayı gibi görünüyordu (4). Bu suç (*kat-ı tarik*) Kuran'ın cezasını belirlediği az sayıdaki suç sayılan eylemden biriydi. Cezası, adam öldürme, yağma ya da her ikisinin birden meydana gelmesine bağlı olarak sağ el ile sol ayağı kesmekten çarmıha germeye dek uzanıyordu.[70] Yol kesme suçuna ilk maddesinde yer veren Dulkadır kanunnamesi asarak öldürme cezası yanında şiddetli işkence öngörüyordu.[71] Ama Süleyman'ın kanunnamesi yol kesmeyi -belki de adam öldürme ya da hırsızlık kapsamında ele alınsın düşüncesiyle- ayrı bir suç olarak saymadı. Her ne olursa olsun, bu suça ilişkin haberlere Ayntablıların gösterdiği tepki, halkın bunu korkunç bir suç saydığını anıştırıyor.

Söz konusu olayda (4) Erzincanlı iki Hıristiyan kumaş tüccarı öldürülmüştü. İki tüccar, Diyarbakır'a dek kendilerini korumaları için bir grup adam (biri

Ayntab'dandı) tutmuştu. Kendilerine eşlik eden koruyucularca öldürüldükleri ve mallarının bu adamlarca bölüşüldüğü anlaşılıyordu. Olayın karmakarışık sonrasında, Ayntablının olaydaki rolü kentteki kişilerin kulağına gidince, iki Ayntablı suçlanan kişinin erkek kardeşini zorla kardeşine kefil tutarak -yani, kardeşini bulup getirme sorumluluğunu kabul ettirerek- bir tür kamu adına tutuklama gerçekleştirdiler. Eylemlerinin arkasındaki akıl yürütme şöyleydi: Bu olayda söz sahibi yetke olan sancakbeylik makamında görev değişikliği vardı ve yeni atanan sancakbeyi henüz Ayntab'a gelmemişti. Sanık sonunda sancakbeyliği subaşısının karşısına çıktı ve hem adam öldürme, hem de yağma suçlarını itiraf etti; ya da, sancakbeylik makamı öyle olduğunu iddia etti. Subaşı mahkemeye çıktığında, -itirafı tutanağa geçirtmek üzere çıktığı anlaşılıyor (burada padişah kanunnamesinde önerilen yol izleniyor)- sanık subaşının açıklamasını inkâr etti; hem de subaşıyı destekleyen dört tanık bulunmasına karşın. Subaşının mahkemeye çıktığı günü izleyen gün, bir başka -büyük olasılıkla bu da sancakbeylik makamına bağlı- subaşının isteği üzerine kadı, sanığın mahkemede kendisiyle ilgili iki gerçeği açıklamasını (*ikrar*) tutanağa geçirdi. Sanık ilkin cinayetin işlendiği sırada kendisinin hayvan otlatmakta olduğunu ve sonra da tüccarların mallarından bir bölümünü alıp sattığını açıkladı.[72] Bu açıklamaları tutanağa geçirdikten sonra mahkeme olayla ilgili herhangi bir girişimde bulunmamış görünüyor. Belki bu iki açıklama sancakbeylik makamının siyaset cezası uygulamasına yetmiş olabilir, ama olağan bir yargılamadan söz etmek olanaksız. İnsanın aklına şu da geliyor: Subaşının aldığını iddia ettiği -hem adam öldürme, hem de hırsızlık içeren- itirafın işkence altında alınmış olabileceği ve bu nedenle kadı tarafından reddedilince, ardından orta yolcu itirafın gelmiş olabileceği.

Son adam öldürme davasında (5) bir köy ağasının siyah kölesi, ağasının erkek kardeşinin buyruğu üzerine başka köyden bir adamı öldürdüğü ifadesini verdi. Ağanın erkek kardeşi, bu kölenin yanına kendi siyah kölesini de katıp, "adamı bulun, iyi bir dövün," diyerek göndermiş; yediği dayaktan ölecek olursa, sonuçtan kendisinin sorumlu olacağını söylemişti.[73] Önceki dört adam öldürme olayının tersine, bu olay defterde tek tutanakla yer alıyor. Yalnızca kölenin ifadesinden oluşan tutanak, sancakbeyinin adamıyla öldürülen kişinin anası ve er-

kek kardeşinin isteği üzerine tutulmuştur. Hangi cezanın verileceği, sancakbeyine kalmış görünüyor. Ağanın erkek kardeşinin mahkemeye çağrılmamış olması, kadı'nın tek görevinin gerçek katili saptamak olduğunu akla getiriyor; gerçi, tazminatı kimin ödeyeceği ya da kısası kimin çekeceği belirlenirken hafifletici nedenler pekâlâ hesaba katılmış olabilir. (Ebu Suud'un verdiği bir fetvaya göre, şeriatın ağayı uzun bir hapis cezasına, köleyi de tazminat ödeme cezasına çarptırması gerektiğini düşündürüyor.)[74]

Bu davalarda mahkeme değişik roller oynuyor. Başlıca işlevi suçluluk ya da suçsuzluğun saptanmasıydı: Siyah kölede (5), damdaki adamın katilinde (1), Dulkadırlı adamı öldüren Beydili oymağından iki adamda (3) olduğu gibi. Sunduğu bir başka hizmet, adam öldürme olaylarına toplumun daha bir bölümünün getirdiği çözümlerin izini sürmekti: Üzerinde anlaşılan bir tazminat miktarını onaylayıp ödeme koşullarını belirledi (1); kan davasının sona erdirilmesine yönelik görüşmelerin her aşamasının sonuçlarını onayladı ve tutanağa geçirdi (2); oymaklar arası adam öldürme olayını ele almada Maraş'taki paşayla işbirliği yaptı (3). Yol kesme olayı (4) biraz daha bulanık, ama bu olağanüstü davanın içerdiği karışık olaylar ve söylentilere mahkemenin belirli bir akılcı düzen verdiği görünümü var.

Oymaklar arası adam öldürme olayının (3) özellikle ilginç yanı, davanın niteliği gereği belgelerin öne çıkmasıydı. Tutanakta, kadı ile beylerbeyi arasında bir tür belgesel ver kaç sergileniyor. Dava, kurbanın babasının paşaya başvurusuyla açıldı. Paşa, davaya Ayntab kadısının bakması kararına (*hükm*) vardı. Bir sonraki aşama kadı'nın beylerbeyine yazdığı, babanın suçlamasını şeriatın gereklerine uygun biçimde kanıtlayamadığını bildiren mektubuyla tamamlanıyor. Bunun üzerine beylerbeyi bir hüküm daha vererek, kadıya sanıkların suçsuzluğunu gösteren bir belge (*hüccet*) vermesini buyurdu ve sanıkları tedirgin etmemeleri, onlara karışmamaları yolunda resmi görevlileri uyardı. Bu dava, mahkemenin sağladığı bir başka hizmete daha dikkatimizi çekiyor: Suçlusu, suçsuzu, tazminata hak kazananı, soruşturmayı yürüten resmi görevlisi de içinde olmak üzere tüm ilgililere dava tutanağının eksiksiz suretini verebiliyordu.

Boğularak ölüm olaylarına gelecek olursak, bu olayların da, birden çok hak arama alanının ve yargı yetkesinin benzer biçimde yan yana varlığını ortaya koy-

duğunu görüyoruz. Her iki olayın da, yaşlıca, dermansız birer adamın başına gelmiş kaza olduğu daha ilk bakışta açıkça görülmesi nedeniyle, burada yetkililerin kaygısı ölümlerin içinde meydana geldiği topluluğun üyelerinin üzerinden kuşkunun kaldırılmasıydı. Burada söz konusu hukuk ilkesi, bir topluluğun kendi bölgesinin sınırları içinde bulunan bir kurbanın ya katilini bulması ya da kurbanın varislerine hak ettikleri tazminatı ödemesiydi. Birinci olay, Ayntab Kalesi'ni çevreleyen hendeğe düşen yaşlı adamla ilgiliydi. Burası kale muhafızının yetki alanına girdiği için, kale muhafızı ile kent subaşısı soruşturmanın başında bulundular. Ölen adamın kız kardeşinin yanı sıra mahallesinden temsilciler adamın bunamış olduğuna, düşmanının olmadığına, dolaşırken zaman zaman kendinden geçtiğine tanıklık ettiler. Olayın ne denli ciddi olduğunun göstergesi, mahkeme tutanağında on bir dava tanığının imzasının bulunmasıydı.[75]

Birincisi gibi, yine yaşlıca bir adamın başına gelen ikinci boğulma olayının davası da, ölüm olayında toplumu temize çıkarmak amacını güden, yöntemi önceden belli bir soruşturmaydı. Ölen adamın iki oğlu önce babalarının ölümünün nedeninin araştırılmasını istediler; ardından mahkemeye çıkıp, ölümün kaza olduğu belirlendiğinden artık tazminat isteğinde bulunmayacaklarını tutanağa geçirttiler.[76] Bu dava şeriat ve kanun yetkeleri arasında sorumluluğun paylaşımını açıkça örneklediği için ve kadı'nın kendi adına konuşur görünmesi nedeniyle eşsiz bir tutanak olduğu için bütünüyle veriyorum:

> Cided köyünden Ali'yle Eyvala mahkemeye gelerek dediler ki: "Babamızla birlikte köyümüze üzüm kesmeye gittiğimizde, yağmura yakalandığımız için babamız kayboldu. Üç gün sonra ölüsünü bulduk; boğulmuştu." [Daha önce] Ayntab sancakbeyi Lütfi Bey'e (saygınlığı daim olsun) şikayetlerini arz ettiklerinde, bendeniz [yani, kadı] ve Abdullah oğlu Hüsrev, Lütfi Bey hazretlerince görevlendirildik; bendeniz konuyu araştırmak üzere Mevlana Hacı İbrahim Fakih'i bir mektupla vekil tayin ettim. Cided köyüne vardıklarında, ölenin tazminat hak edip etmediğini belirlemek üzere başkaları da geldi: Kefer Cebel köyünden Ali Fakih, Bire sancağının Meziri köyü muhtarı Ahmed oğlu Cuma, Battal Oluk köyünden Hoca oğlu Hasan ile Sundek Fakih. Ölünün [vücudu] üzerinde yara olmadığına tanıklık ettiler. Yukarıda adı geçen ölünün oğulları Eyvala ile

> Ali'ye sorulduğunda, dediler ki: "Babamız bunamıştı... kendi kendine boğulmuştur; kuşkulandığımız kimse yok." Açıklamaları ve yukarıda adı geçen tanıkların ifadeleri [geçerli kabul edilerek] istek üzerine tutanağa geçirilmiştir.[77]

Birbirini denetleyen ikili yargı yetkesi davanın her aşamasında belli oluyor: Ölen adamın oğulları araştırma isteğiyle hem kadıya hem sancakbeyine başvururlar; her iki yetkili de olayı yerinde incelemek üzere vekil atar ve adam öldürme kuşkusu altında kalma olasılığı bulunan köylere şeriat uzmanı (iki *fakih* - şeriat hukuku bilgini) yanı sıra yürütmenin bir temsilcisini (muhtarı) gönderir.

Bütün olarak ele alındığında bu yedi olayın üzerinde durmayı hak eden bazı yanları var. Bir kez, sıradan insanların yargı dizgesinin ikili doğasının bilincinde oldukları ve adam öldürmenin (ya da adam öldürme olasılığının) gerek yargı, gerekse yürütme yetkililerini eyleme geçirmeyi gerektirdiğini bildikleri görünümü var. Bu bilinç, anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasında payı olan iki bireyin kullandığı sözcüklerde neredeyse genel bir zorunluluk biçiminde ortaya konmuştu. Beydili-Dulkadır oymakları arasındaki öldürme olayında (3) temize çıkan iki delikanlıya kefil olan oymak ihtiyarı, sorumluluğunun ağırlığını şu sözlerle belirtti: "Eğer Ayntab'da bulunmaları istenirse, onları getirip buraya dikeceğim; eğer bunu yapamazsam, şeriat ve kanuna göre onlara yapılması gereken ne varsa bana yapılacak."[78] Yol kesme olayında (4) olaya bir Ayntablının karıştığını ilk öğrenen iki kişi danışmak üzere Kara Emirza adında birine gittiklerinde, Kara Emirza onlara aceleci olmamalarını öğütledi: "Vali hazretleri gelene dek sabırlı olun; yerleşmesini tamamladıktan sonra, [bu haberi getiren kişiyi] huzuruna çıkartır, ne olup bittiğini saptarız; böylece, sorun şeriat ve kanun uyarınca ele alınmış olur."[79] Doğal olarak, bu iki adamın gerçekten tam tutanaktaki sözcükleri söyleyip söylemediklerini hiçbir zaman bilemeyiz. Ama bu sözcüklerin, kendi toplumlarının yargı konusunda sakıngan ve seçkin üyelerine söyletilmiş olması önemli (Kara Emirza kısa bir süre sonra gece bekçilerinin başı olacaktır).[80]

Bu tür yargısal bilinçlenme, o zamanların bir ürünü olmuş olabilir. İmparatorluğun bünyesine katılma sürecinin -Ayntab'ın, imparatorluğun yargı, vergi, ordu dizgeleriyle hızla bütünleşmesi sürecinin- nasıl yeni koşullara ve uygula-

malara uyum sağlamayı gerektirdiğine ilişkin bir kanı edindik önceki bölümlerden. 6. bölümde betimlenen, mülkiyete ilişkin belgelerin ustaca kullanımı ve topluluk içi dayanışmaların yaratılması –7. bölümde betimlenen zincirleme *kefalet*- bu tür uyum sağlama örnekleridir. Bu açıdan, adam öldürme davalarının daha karmaşık olanları -kan davası, oymaklar arası adam öldürme ve yol kesmehep yetke sahibi bir kişinin gelmesine dek beklemeye alınmış davalar gibi görünüyor: 1541 Mayıs ayı sonunda atanan özel yetkili savcı; 23 Haziran'da göreve başlayan yeni kadı Hüsameddin Efendi ve ondan beş altı gün sonra görev üstlenen yeni sancakbeyi Hüseyin Bey. Orul kan davasına ilişkin ilk duruşmanın özel savcının göreve başladığı ilk gün yapılması büyük olasılıkla rastlantı değil; oysa, oymaklar arası adam öldürme davası üç hafta sonra başladı; yol kesme davasına ilişkin ifadeleri mahkeme ilk kez yeni sancakbeyinin göreve başlamasından dört gün sonra dinlemeye başladı. Bu önemli kişiler karşısında insanın kendisini savunmasının zorluğu, olaylara karışanların toparlayabildikleri tüm hukuk bilgisini ortaya koymalarını gerektiriyordu kuşkusuz.

Bu davalar ayrıca, yasada yazılanın ne ölçüde yerine getirildiğinin, yararlananlar ve onların stratejilerine bağlı olduğunu bize canlı biçimde anımsatıyor. Taşıdıkları korkunun ve akıl karışıklığının yol açtığı talihsizlikler bile sonuçların biçimlenmesine katkıda bulundu. Oymaklar arası ölümde, kurbanı kendini savunma amacıyla vurduğunu iddia eden delikanlının bir başka boya sığınması, kurbanın babasını öç alma duygusuyla silaha sarılmaktan caydıran bir etmen olmuş olabilir; çünkü, o durumda iki Beydili boyunu birden karşısına almış olacaktı. Yol kesen adamın başına gelecekleri bekleyen bireylerin tedirginlikleri tutanakta somutlaşıyor: Haberi getiren kişinin telaşı, suç işleyenin Ayntablı olduğunu öğrenenlerin duraksamaları, sanığın erkek kardeşinin çaresizlik ve öfkeye dönüşen kaygısı. Bu toplu tedirginlik serin kanlı Kara Emirza'nın imdada yetişmesini ve olayların akışına uygun gördüğü biçimde yön vermesini sağladı. Yeni sancakbeyi gelinceye değin olayı açığa çıkarmayı erteleme kararı, bir fırsatçılık ögesi içermiş olabilir; çünkü, bundan kısa bir süre sonra sancakbeyine bağlı bir makamı elde etti. Buradaki can alıcı nokta, kural koyucu metinler ve resmi hak arama alanlarının - şeriat hükümleri, kanunnameler, kadı mahkemeleri ve san-

cak, eyalet beyliği katlarının- arapsaçına dönmüş anlaşmazlıkları karara bağlamaya elverişli duruma getirmek üzere anlamını çerçevelemeye yarayacak kılavuzlar sunmalarıydı. Ama kural koyucu metinler ve resmi yargılama makamları, halk düzeyindeki eylemler ve stratejileri tam anlamıyla öngörebilecek durumda değildi -örneğin, öldürülen bir adamın çocuklarının niçin tazminattan vazgeçip, analarının vazgeçmediğini ya da bir kölenin suç işlemesini buyuran sahibinin buyruğuna karşı durup duramayacağını kestiremedikleri gibi.

Bu davaların yol açtığı son gözlem Ayntab Mahkemesi'nin rolüyle ilgili. Türkmen oymak üyeleri arasındaki kavga komşu Bire Sancağı'nda meydana geldi. Bire'nin kendi kadısı vardı ve üstelik yönetim bakımından Ruha'ya bağlıydı. Benzer biçimde Dulkadır paşasının oturduğu Maraş'ın da kendi kadısı vardı. Yine de davaya bakmakla Ayntab kadısı görevlendirildi. Ayntab Mahkemesi'nin kendi yargı alanı sınırlarının dışında daha bölgesel bir rol oynamış olabileceğini üçüncü bölümde ileri sürmüştüm. Bu davanın, -askıya alınmış bir davanın ilk duruşmasının- özel savcının gelişinden üç hafta sonra ve Hüsameddin Efendi'nin gelişinden bir hafta önce ilk kez Ayntab Mahkemesi'nde yapılması bizim savımızı destekliyor. Osmanlı rejiminin bir mahkeme ağına dayalı yargı dizgesi kurma çabalarında karşılaştığı en büyük zorluklardan biri, halkı mahkemelerin sorumluluğundaki yargı kararlarına güvenmeye ikna etmek olduğu için, Ayntab'ın güçlü bir yargı makamı olmasının bilerek amaçlanması olasılığı var. Ayntab Mahkemesi'nde yetke sahibi kişilerin varlığı, mahkemeye yeni atananları beklemekte olduğu anlaşılan üç karmaşık adam öldürme davasını kuşatan ince hesaplarda kuşkusuz bir üstünlüktü.

Yalnızca mahkemenin erişebildiği adam öldürme olaylarından haberli olduğumuz elbette doğru. Şeriat adam öldürmeyi özel hukuk kapsamına sokuyordu; buna göre, dengiyle karşılık verme ya da tazminat ödeme seçimini ilgili taraflara bırakıyordu. Ayrıca, yol kesme sırasında işlenen adam öldürme suçu, Kuran'da belirtilen suçların kovuşturucusunun devlet olması nedeniyle, devletin cezalandırması kesin tek adam öldürme suçuydu. Dolayısıyla, hiç mahkemeye uğramayan başkaca adam öldürmelerin meydana gelmiş olma olasılığı, en azından kuramsal bakımdan var. Ancak, bu tür adam öldürmelerin sayısının az ol-

duğunu - halkın adam öldürme olaylarını kendi kendilerine çözmelerine izin verilmediğini; ya da, kendileri çözmeyi yeğlemediklerini- düşünmek akla yakın. Adam öldürme olayını kamu adına araştırmanın en açık nedeni, devletin toplum düzenini korumaktaki çıkarıydı.

Rejimin toplum düzeni konusundaki kaygısı, bizi Osmanlı yönetiminin en can alıcı özelliğine getiriyor: Vergi toplamakla adalet dağıtımının birbiriyle ilişkisi. Osmanlı rejiminin suçu vergilendirdiği söylenebilir. Böyle olmasının nedeni, öldürme karşılığı "kan bedeli" de içinde olmak üzere çeşitli suçlara kesilen cezaların ehl-i örfün -tımarlı sipahilerin, sancakbeylerinin ve paşaların- gelirinin bir bölümünü oluşturmasıydı. Altıncı bölümde, *malikâne-divani* dizgesinin -rejimin padişah hası olmayan köylerin vergilerinin bir bölümü üzerinde de hak sahibi olduğu bu vergilendirme dizgesinin- özel mülk olan kırsal yerleşimlere adamlarını yerleştirmek için rejime nasıl bahane sağlamış olduğunu gördük.[81] Para cezaları bu tür köylerin vergi getirileri içindeki devlet payının bir parçasıydı. Adam öldürme suçu karşılığı "kan bedeli" toplama hakkı nedeniyle, yürütme yetkilileri şeriata göre devletin karışması gerekmeyen adam öldürme olaylarını araştırmak için gerekli bahaneyi bulmuş oluyordu. Dikkat edileceği gibi, Ayntab'daki bütün adam öldürme olayları kentsel olmayan alanlarda meydana geldi.

Yönetimde malikâne-divani siyasetinin, 12. ve 13. yüzyıl Rum Selçukluları rejimiyle başlamış olma olasılığı bulunması bir rastlantı olmayabilir.[82] Rum Selçukluları, göçebe oymaklarını bir devlet dizgesi içine katmanın zorluğunu göğüsleyen ilk Müslüman Anadolu devletiydi. Kültürleri gereği yönetsel özerkliğe sıkı bağlılıkları nedeniyle oymak toplumlarını devlete vergi ödemeye ve devletin yargı dizgesine boyun eğmeye ikna etmek zordu. Dahası, oymaklar arasında yaygın aykırı İslam dindarlığı eğilimleri, çoğu kez iş başındaki rejimlerin yasallığını sorgulayan sürükleyici önderleri desteklemelerine yol açtı. Ayrıca, şiddet kullanımının kent toplumlarına göre oymak kültürlerinde daha çok öne çıkması, yağma, adam kaçırma ve kan davalarını devlet rejimleri için süreğen sorun durumuna getiriyordu; çünkü bu eylemler tırmanarak oymak içi ya da oymaklar arası savaşa dönüşme olasılığı taşıyordu. Oymak kökenli ya da oymak bağlantılı bireyler toprağa tam yerleştiklerinde ya da yarı yerleştiklerinde bile bu tür kültürel ge-

leneklere sadık kalabiliyorlardı; çünkü, onur ve ahlaksal özerklik düşünceleri içlerine işlemişti. Kent uygarlığı oymak toplumunu uygarlaşmamış buladursun; bir de tersine bir önyargı vardı: Oymaklar kent toplumunu ahlak yoksunu buluyorlardı. Ayntab bölgesinde böylesi kültür geleneklerinin köklülüğü üzerinde ne denli durulsa azdır. Süleyman'ın saltanatı toplumsal ve hukuksal denetleri etkili bir biçimde örgütlemiş olabilir; ama, yukarıda betimlenen kan davası geleneğini ortadan kaldırmadı. Her ne kadar 20. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, Gaziantep'te oymağa bağlı kimlik gerçekte artık silinmiştiyse de, kanıtlar kan davası geleneğinin hâlâ canlı kaldığını gösteriyor.[83]

Ayntab Sancağı'nın bağlı olduğu Dulkadır Beylerbeyliği, Osmanlı İmparatorluğu'nda oymakların en kalabalık olduğu eyaletlerden biriydi. Ayntab Sancağı'nın toprağa yerleşmiş ya da yerleşmekte olan Türkmenleri ve Kürtleri yanı sıra, göç sırasında sancak üzerinden geçen ya da kışı sancakta geçiren göçer, yarı göçer grupları vardı. Beş adam öldürme olayından, yalnızca kölenin görevle gönderildiği olayda (5), oymak kimliği taşıması olası topluluklar olaya açıktan herhangi bir biçimde karışmamış görünüyor. Birinci olayda, katil kendisine yardım eden iki kişiyi Kürtler diyerek betimler (kendisinin de Kürt olup olmadığı belli değildir). Orul kan davasına (2) karışanların adları Türkmen kökenli olduklarını anıştırıyor; yöreden bir görevliyi karısına saldırdığı için şikayet eden Türkmen oymak üyesinin davasından, bazı oymakların Orul'da kışladığını biliyoruz. Oymaklar arası adam öldürme olayı (3) iki büyük Türkmen oymak birliğinin işin içine karışması nedeniyle, kimliklerin en belli olduğu örnekti. Yol kesme olayındaysa (4) yolculuk yapan tüccarları öldüren eşlikçilerin, metindeki bazı ipuçlarından Türkmen oldukları görünümü var (eşlikçileri, o toprakları bilen ve koruma sağlamayı en iyi becerebilecek oymaklardan seçmek aklın gereğiydiyse de, bu olay, böyle adam tutma işlerinin tehlikeli yanına da ışık tutuyor). Suda boğulan Cidedli adamın davasını kadı ile sancakbeyinin onca aşırı dikkatle araştırması, olaya karışan köylerin Nehrülcevaz Nahiyesi'nde ve önemli miktarda Türkmen nüfus barındıran Orul'un yakınında bulunmalarıyla ilişkili olmuş olabilir.[84] Bu az sayıdaki örneğin temsil ettiği adam öldürme olayları, halkın anlaşmazlıkları çözmede yaygın bir araç olarak kullandığı şiddeti Osmanlı rejiminin ortadan

kaldırma isteğine karşı kafa tutan tavrın kırsal alanlarda ve özellikle oymak kültür ölçütlerinin öne çıktığı ahali arasında var olduğunu düşündürüyor.

Son olarak, Ayntab'daki adam öldürme olaylarının hemen hiç aksamadan yargı önünde çözülmesinin daha büyük tarihsel bir nedeni var: Bölgenin, köklülüğü dolayısıyla saygıdeğer olarak nitelemekten çekinmeyeceğimiz yargı kültürüdür bu. Şunu ileri sürüyorum: Önünde bir dizi yargı seçeneğiyle anlaşmazlıkların çözümünde uzlaşmaya varma süreci Ayntab için yeni değildi. Mahkemeleri imparatorluk çapında bir yargı dizgesi içinde güçlendirmeyi amaçlayan Osmanlı projesinin 16. yüzyıl ortasında sürüp giden bir çalışma olduğu 3. bölümde ortaya kondu. Ne var ki, Ayntab'ın kendisi, gerek şeriat, gerekse kanun kültürleriyle ve kaçınılmaz olarak bu ikisinin etkileşimiyle derinden tanışıklığı olan bir bölgede yer alıyordu. Dahası, kırsal alan ve oymak ahalisinin ortasına yerleşmiş oldukça gelişkin bir kentin nüfus bileşiminin kimyası ne yeniydi, ne de Ayntab'a özgü bir durumdu (Halep metropolü bu olgunun büyük ölçekli bir örneğiydi).[85]

Ayntab'ın, şeriatın kültür donatıları diyebileceğimiz vakıf medresesi, çok sayıda cami, kalabalık molla nüfusu, "küçük Buhara" adı ve tarihi, Osmanlıların gelişinden çok önceye uzanan mahkemesinden gelen varsıllığı şimdiye dek birkaç kez belirtilmiş bulunuyor. Şimdi de kentin ve sancağın mirasçısı olduğu kanun kültürü mirasına bakalım. Gerek Memluk, gerekse Dulkadır rejimleri bölge için yasalar koymuşlardı ve o miras Osmanlı yönetimince kabul gördü. Memluk Kaytbay, Akkoyunlu Uzun Hasan ve hatta Dulkadırlı Alaüddevle gibi hükümdarların gerek askerlik, gerekse yargı alanında örnek önderliklerinden gelen saygınlıklarına önceki bölümlerde değinildi. Osmanlılarca Memluk sultanı Kaytbay'ın kanunnamesi olarak bilinen düzenlemelerin izleri, erken dönemin Osmanlı sancak kanunnamelerinde, kafa yarmaya ve bıçakla öldürücü olmayan yaralamalara kesilecek cezalara ilişkin kayıtlarda bulunabilir. Bu iki para cezası ve bir de sert yaralama berelemeye Dulkadır'ın verdiği bir ceza dışında, 1536 tarihli Ayntab sancak kanunnamesine özgül olarak girmiş ceza yoktu (geri kalanı Osmanlı kanunnamesine uyuyordu).[86]

Memluk mirasından daha önemli ve konuyla daha yakından ilgili olan, Dulkadır rejiminin bıraktığı mirastır. O dönemde "Alaüddevle'nin kanunname-

si" adıyla anılan Dulkadır yasası, geniş topraklar üzerinde, yirmi otuz yıl süreyle aşağı yukarı değişikliğe uğramadan varlığını korudu. Bu yasanın suçlara ilişkin maddelerinin Türk abecesine aktarılmasını ve Süleyman'ın kanunnamesindeki ilgili bölümlerle karşılaştırarak çözümlenmesini Uriel Heyd'in çalışmalarına borçluyuz.[87] Heyd, Dulkadır yasasının Süleyman'ın yasasına göre daha kırsal alana yönelik olduğunu belirtiyor: Dulkadır yasasında, örneğin kölelerin ya da Müslüman olmayanların sözü geçmez (Heyd bunları kentlerin simgesi saymış görünüyor). Gerçekten de, yasanın hiçbir yerinde bir kadı'nın varlığından söz edilmemekle birlikte, yasa şeriat cezalarına kimi göndermelerde bulunur. Heyd ayrıca, Dulkadır ceza yasasını Osmanlı ceza yasasından daha "üst düzeyde gelişmiş" bulur; ona göre bunun nedeni bedensel cezalar yerine para cezasını güçlü biçimde yeğlemesi ve yasal savunma, kasıtlı olmayan suçlar ve birden çok kişinin hırsızlık yapması gibi hukuk sorunlarını içermesidir.

Heyd'in -Dulkadır yasasının kırsal alana yönelik olduğu ve daha "üst düzeyde gelişmiş" olduğu- gözlemlerinin doğru olması çelişki değildir. Büyük ölçüde oymak özellikli bir topluma göre düzenlenmiş olan bir yasanın kimi yönleriyle gelişmiş olması ve ayrıca, şeriat gibi yaşamın her alanını kapsayan bir yargı geleneğine ödünler vermeye gönülsüz olması şaşırtıcı değil. Her şeye karşın, kanunnamenin çok önemli bir yönü -yönetim erkinin yasallığının bir göstergesi olarak hükümdar adına yasalar yürürlüğe koymak- genellikle İç Asya'nın oymaklara dayalı siyasal oluşum geleneğine atfedilir; bu gelenekte kalıcı bir devlet yapısının ortaya çıkışı üye oymakların en tepedeki boya boyun eğmelerine bağlıydı. Bunun klasik örneği Moğol devlet yapısıdır (Moğol oymaklarının başına geçen Cengiz Han'ın ilk eylemi bir dizi yasayı yürürlüğe koymak olmuştu); ancak, Akkoyunlular, Dulkadırlılar, erken dönem Osmanlılar ve bir ölçüde Memluklar da bu geleneğin örneklerini vermişlerdir ve elinizdeki kitabın ilgi alanına yer ve zaman bakımından daha yakın düşerler. Şiddet araçlarını denetleme sorunu, tüm bu devlet yapıları için ana sorundu. Bu sorunu gözden geçirmek için yüzde yüz oymaklara dayalı bir devlet yapısı olan Dulkadır'la başlayıp, rejimleri göçebe hayvancılık iktisadına değil de tarım-ticaret karışımı bir iktisada ve bununla ilişkili kültür değerlerine dayalı Memluklar ve Osmanlılara geçeceğiz.

Oymaklardan kurulu devlet yapıları, üye oymakları silahsızlandırmadıkları için şiddet araçları birçok kişinin elinde kalmayı sürdürdü. Şiddet kullanımını denetim altına almak bu tür devletlerin -deyim yerindeyse, en tepedeki oymağın- hükümdarlarının en başta gelen derdiydi. Oymaklardan kurulu devlet yapılarının ya toprak kazanımı amacıyla şiddeti dışa yönelterek ya da boylar arası rekabet biçiminde kendi içine yönelmesine izin vererek zamanın çoğunu şavaş durumunda geçirmelerine şaşmamak gerek. Şiddetin olumsuz kullanımını denetlemenin önemi Dulkadır yasasında gözlenebilir: Yasanın ilk maddesi, yol kesmeye asarak öldürme cezasını öngörüyordu (Osmanlı yasalarında ilk sırayı, bir toplumsal suç olan zina alıyordu). Heyd'in "gelişmiş" bulduğu hukuk özellikleri, oymak toplumlarının başka kültür özellikleriyle açıklanabilir. Dulkadır yasasında kasıtsız yaralama ile toplu hırsızlık üzerinde dikkatle durulması, durmuş oturmuş bir şeriat dünyasından (ve Osmanlı toplumunun çoğunluğunun dünyasından) yağma ve kavgaya daha yatkın bir kültürün yargı gereksinimlerini yansıtıyor. Dahası, Dulkadır'ın para cezalarına ağırlık vermesinin, para cezasının oymak kültürüne uygunluğuyla bir ilişkisi olabilir. Oymak kültürlerinin onur ve ceza arasındaki ilişki konusundaki yüksek duyarlıkları, belki de Osmanlıların para cezasıyla değnek vurma cezasını birlikte vermeyi seçmeleri yüzünden öfkeye dönüşmüştü (dayak hiç de onurlu bir ceza sayılmasa gerek). Fatih Sultan Mehmed'e ve yerine geçen oğlu II. Bayezid'in ilk yıllarına atfedilen kanunnamelerle karşılaştırıldığında, Dulkadır yasasının Süleyman'ın kanunnamesiyle arasında daha az benzerlik bulunmasına şaşmamak gerek. Unutmamalı ki, Osmanlı kanununun doğduğu dönem, Osmanlıların kendi oymak kökenlerinin ve kuruluş dönemi toplumunun kültür gereksinimleri ve ölçütlerinin daha ağır bastığı yıllardır.

16. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı rejiminin köklerinden az iz kalmıştı; ama yönetici sınıfın örgütlenmesi, oymak siyasal geleneğinden bazı özellikler taşıyordu. Yönetici seçkinler silahlarını bırakmamışlardı -gerçekten de, tanım gereği *askeri*'ydiler. *Askeri*'nin "en tepedeki boy'a" -Osmanlı hanedanı kapısına- doğrudan zarar verme olasılığı, siyaset gücünü sultanın ellerine bırakarak, ona bu tehdide doğrudan karşılık verme yetkisi tanıyan ayrı bir yargı dizgesiyle dengelendi. Dul-

kadır yasası gibi, Osmanlı yönetici seçkinler sınıfı içindeki siyaset şeriata az ödün verdi. Selim'in baş müftüye, 150 kâtibin idamının baş müftünün sorunu olmadığı yolunda verdiği sabırsızca karşılık, siyasetin etki alanının bu haşin sultanın düşüncesine göre nerelere dek uzanacağını gösteriyor. Şiddetin "oymak kökenli" yönetici seçkinler topluluğu içinde tutulması Memluk rejiminde daha da belirgindi. Rejim hiçbir "sülaleyi" yönetim erkinin en tepesine yükseltmedi; ama bunun yerine, rakip hane halkları arasında silahlı rekabeti siyasal yapılanmasının ana özelliği olarak korudu.

Bununla birlikte, Osmanlı ve Memluk hükümdarları, kozmopolit alanlara artık iyice yerleşmiş ve her kültürden, her dinden, çoğunluğu İç Asya geleneklerinde görülen toplumsal örgütlenmeye yabancı kulları içine alan imparatorlukları yönetiyor olmaları nedeniyle, ister istemez yalnızca yönetici sınıf hukukunun değil, kulların bağlı olduğu daha karmaşık şeriat hukukunun da koruyucusu durumunda oldular. Şeriat -ya da belki siyasa şeriye demeli- Müslüman olmayanların da içinde olduğu karmaşık halkları düzene sokmakta ve yönetimlerin yürütme uygulamalarını İslam hukuk geleneklerinin gerek kuramsal gerekse uygulamalı yanlarıyla bağdaştırmakta, geçmişten gelen deneyim üstünlüğüne sahipti. İslam dünyasında yönetici hanedanların genelde 100 yılla sınırlı etkin yaşam uzunluğunu aşan ilk istikrarlı devletler oldukları tartışmasız Memluk ve Osmanlı rejimlerinin en kilit özelliği, güçlü yürütme erkine sahip olmalarıydı. Memlukların ve Osmanlıların kul hukukuna yaklaşımlarında dikkati çeken yan, önemli ve açıkça ortaya konmuş bir siyaset ögesi ile ikili yargı yönetimi dizgesiydi.

Ancak, yargı yönetimleri arasında önemli bir ayrım vardı: Osmanlı rejimi bir "şeriat" mahkemeleri ağı kurdu ve bu mahkemeleri yargı dizgesinin ekseni olarak tutundurdu. 16. yüzyıl Osmanlı Kahire'sinde yargı yönetimi üstüne araştırmasında Nelly Hanna, Osmanlı rejiminin başlıca amacının imparatorluğun her yerinde, -bir mahkemenin işini bir başka mahkemeye aktarabileceği biçimde- yargı işlerine standartlaşma getirmek ve ortak dizge kurmak olduğunu vurguluyor; bunu Kahire'de, mahkemenin yöre geleneğine başvurma özgürlüğünü kısmadan gerçekleştirdiğini belirtiyor. [88] Heyd, Memluk rejiminin, başın-

da hükümdarlar ve valiler bulunan ayrı, laik mahkemeler dizisini -*mazalim* ya da şikayet mahkemelerini- bastırmak için Osmanlıların ciddi girişimde bulunduğunu gözlemiş. Bu mahkemeler adaletin dağıtımında devlet görevlilerince yapılan yanlışlara ilişkin başvurulara bakıyordu; ayrıca, ağır suçlara da bakarlardı. Şam'da son dönem Memluk yargı yönetimini inceleyen Jon Mandaville, valinin mahkemesinin (*mazalim* mahkemesi ya da *dar al- 'adl*) resmi yargı örgütlenme hiyerarşisinde, vilayetteki en yüksek mahkeme olduğunu belirtiyor.[89] Osmanlı rejiminin azaltmayı ya da en azından denetim altında tutmayı amaçladığı ise valilerin taşıdığı yargı yetkisiydi. Bunu yapmakla, ta 11. yüzyıl hukuk bilgini Al-Mawardi'nin yazıları denli eskiden geliştirilmiş bir geleneği tersine çeviriyordu (ya da en azından askıya alıyordu).[90] Osmanlı'nın Mısır'ı Memluklardan almasının üzerinden daha on yıl geçmeden hazırlattığı 1524 tarihli Mısır kanunnamesi, halka anlaşmazlıkların çözümünde valinin mahkemesi yerine kadı'nın mahkemesini kullanmaları yolunu gösteriyordu.[91] Bu kanunname Süleyman'ın yönetiminde yapılmış ilk önemli yasa çalışmasıydı ve sancak yargı yönetiminde yapacağı reformların bir kilit özelliğinin habercisiydi. Ayntab'a gelince, şurası açık ki, Maraş'taki beylerbeyi ile sancakbeyi, kimi alanlarda hâlâ kadıdan bağımsız hareket etme yetkesine sahip ağırlıklı kişilerdi. Ama, yukarıda incelediğimiz adam öldürme davalarında en dikkate değer olan, birbirinden ayrı gibi görünen yargı yetkeleri arasındaki etkileşimdir.

Eğer yöresel mahkemenin yetkesini artırmayı Osmanlı rejimi gerçekleştirdiyse, başarısının önemli bir ögesi, ceza hukuku konusunda Süleyman'ın kanunnamesinin sergilediği, o güne kadar görülmemiş geniş kapsamlılıktır. Bu kanunname, gördüğümüz üzere, hem şeriatla kanunun rolleri arasındaki ayrımı belirtmek, hem de ikisini birleştirmek girişiminde bulunuyordu.[92] Memluk mahkeme tutanakları olmaksızın, yargı yönetimine bu yaklaşımın bütünüyle Osmanlılara özgü bir yaklaşım mı olduğunu ya da Memluk "şikayet mahkemelerinin" kadı mahkemeleriyle benzer biçimde işbirliği yapıp yapmadığını bilmek olanaksız.[93] Ancak, ortaya çıkan en önemli sonuç, Osmanlı yargı yönetimine getirilen açık yeniliklerde kendini gösteriyor: Mahkemenin belirli, sabit bir yerinin olması koşulu[94]; mahkeme tutanaklarının kamusal bir kayıt olarak dikkatle saklanması;

mahkemenin yetki alanına sokulan sayıları artırılmış sorunlar. Sanığın bir kadı önünde, sabit bir mahkemede dinlenmesi hakkına Osmanlılarca verilen önem, yani mahkemenin en yaşamsal rollerinden birinin yöresel görüşlerin kayıtlarının tutulduğu yer olması, bu araştırmanın her yerinde yer alan ana savın can alıcı noktasını oluşturuyor. Elinizdeki kitabın yazılmasına olanak veren bu Osmanlı geleneği oldu.

Osmanlı rejimi Ayntab'da oldukça gelişkin bir yargı ortamıyla karşılaştı. Ayntab'ın geçmişinde hem şeriat kültürü vardı, hem de siyasal erkin belirlediği yasa yürütme yöntemleriyle tanışıklık. Önemli tüccarlar ve mollalardan oymak üyesi göçerlere dek çeşitlenen karmaşık bir toplum nüfusu yapısını ve bunları bir arada tutan çıkar bağlarını uzlaştırmada yüzyıllara dayanan bir deneyimin sahibiydi. Bu çok eskiden sürüp gelen deneyim, kentin art bölgesinin açıkça görülen kendine yeterliliğiyle yakından bağlantılıydı. Eğer Osmanlı rejimi Ayntab'a, güneydoğu Anadolu'yla kuzey Suriye arasındaki sınır bölgesinde geleceğin değerli bir yönetsel kavşak noktası olarak eğildiyse, bu ilginin nedeni kentin iktisadi bakımdan stratejik konumu olduğu denli, canlı yargı kültürü -şeriat ve kanun yargı geleneklerini birbiriyle bağdaştırmadaki- becerisiydi. Ayntab açısından yeni olan, Osmanlı öncesindeki geçmişinde gördüğünden daha dikkatle ortaya konmuş ve yönetilen bir yargı dizgesiyle bütünleşmekti.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Ayntab Mahkemesi'nde Hak Dağıtımı

Fatma'nın Öyküsü
Hamile Bir Köylü Kızın Açmazı

Genç bir köylü kızı hamile olduğu için 1541 Eylül ayı sonlarına doğru Ayntab Mahkemesi'ne çıkarıldı. Üstelik kız evli değildi ve bu nedenle bir biçimde *zina* suçuna bulaştığı ortadaydı.

Ama baba kimdi? Dava çorap söküğü gibi ilerledikçe ortaya çıktı ki, Fatma iki kişinin adını vermişti ve dahası bunlardan birini kendisine saldırmakla suçlamıştı. Tutanakların hiçbir noktasında Fatma'nın birden çok kişiyle ilişkiye girdiğinden kuşkulanıldığı görünümü yoktu. Öyleyse sorun, bir yalan yere zina suçlaması olayıydı; yalan yere suçlama ise gerek yöre göreneğinde, gerekse din ve devlet yetkelerince açıklanan resmi yasalara göre suçtu. En az üç kişinin onuru tehlikedeydi ve öyle ya da böyle, köyün üzerine gelmekte olan bir leke söz konusuydu.

Fatma'ya karşı dava açan, yüksek rütbeli bir devlet görevlisi olan has eminiydi; görevi, sancağın ödediği vergilerden doğrudan padişah hazinesine gidenleri denetlemekti. Ayntab has emini Mustafa Çelebi, sancağın parasal ve yargısal yönetiminin karmaşık hiyerarşisinde sultanın erkinin önde gelen birkaç tem-

silcisinden biriydi. Fatma'nın davasına karışması olağandışı bir durum değildi: Fatma'nın köyü Hiyam'ın vergi gelirlerinin bir bölümü padişah hazinesinindi ve Mustafa Çelebi'nin görevi yalnız bu vergileri güvenceye almak değil, gerekli toplum düzenini de sağlamaktı. Bu olaydaki olağanüstü yan, sancağın en önemli devlet görevlilerinden olan has emininin, olağan yöntem uyarınca adamlarından birini vekil atamak yerine olaya kendisinin el koymasıydı. Böylece, bekâr bir köylü kızının hamileliği yüzünden girdiği çıkmaz kendi yöre toplumunun derdi olmanın ötesinde devletin de derdi oldu.

Bunca kişiye ucu dokunmasına karşın, hamilelik olayının yargı önünde sahnelenişinde başoyuncu rolüne çıkan Fatma'nın kendisi oldu; ya da, mahkeme tutanağında öyle bir görünüm var.[1] Tutanakta, kendi ağzından işittiğimiz tek ses onunkidir neredeyse. Bu dava tutanağını oluşturan üç resmi duruşma tutanağının (ilkinde Fatma çocuğun babasının adını verdi: "Hamileyim; beni hamile bırakan bu Ahmed'dir." Aynı sicilde Ahmed hamileliğin sorumluluğunu inkâr etti; ama sözlerine Fatma'nınkilere verilen yargısal önem verilmeyip, gelişigüzel ve dolaylı bir biçimde kayda geçirildi: "Ahmed'in karşılık olarak [iddiayı] reddetmesinden sonra, yukarıda adı geçenin [Fatma'nın] ifadesi, has emini Mustafa Çelebi'nin isteği üzerine tutanağa geçirildi."

İkinci duruşma tutanağı, birkaç gün sonra Fatma'nın resmen zina suçunu işlediği itirafını içermektedir: "Gün içinde, öğle vakti Ahmed'le *zina itdüm...*" [2] Tutanakta kullanılan dil, (*zina itdüm*) Fatma'nın etkin ve bilinçli biçimde suçu işlediğini saptamaktadır. Bu dikkat çekici bir durumdur: Çünkü gönül rızasıyla yasadışı cinsel ilişkiye girme olaylarında kural koyucu yargının genellikle kadınlara atfettiği edilgen rolle karşıtlık içeriyor ("o bana zina etti" denmiyor).[3]

Üçüncü ve son duruşma tutanağında, köyün dinsel önderi ve köylü cemaatin danışmanı köy imamı mahkemeye gelerek, Fatma'nın durumuyla ilgili değişik bir öykü anlattı. İmamın anlattığı öyküde, Fatma'nın hamile kalmasının sorumlusu Ahmed değil, Korkud adında bir başka köylüydü. Dahası, imamın anlattığına göre, Fatma bu yasak ilişkiye gönül rızasıyla girmemiş, saldırıya uğramıştı. Daha önce köyde kendisine anlattıklarını Fatma'nın ağzından yineledi: "Korkud'un anası doğum yaptığı sırada, su taşımak için onun evine gittim. Kor-

kud avlu kapısını kapayıp beni içeri götürdü; bu Korkud denen bana saldırdı ['bana zorla zina etti']. Korkud'dan hamile kaldım."

Şimdi, kadı birbirine dolanıp düğüm olmuş bu iki suçlamayı çözmek zorundaydı. Fatma'ya imamın anlattıklarının doğru olup olmadığını sorduğunda, uzunluğuyla, ahlaksal mahiyetiyle ve konuşma biçiminin göze çarpan sahiciliğiyle bu tutanaklarda rastlanmayan bir karşılık verdi: "Böyle bir söz söylemedim değil, *söyledim;* lakin öyle konuşmamı Ahmed'in anası Zeliha benden istedi. İşin doğrusu Ahmed'den hamile kaldığımdır. Bir başkasına iftira edemem. Bu dünyanın bir de öbür dünyası var. Benimle zina eden Ahmed'dir."

Toplumsal Sınıf, Onur ve Toplumsal Cinsiyet

Fatma'nın düştüğü açmazın dava tutanağını oluşturan üç duruşma tutanağı, kadı'nın davayı özetlerken kimi sesleri yükseltmek, kimilerini kısmak özgürlüğüne sahip olduğunun çarpıcı örnekleridir. Eğer bu davada Ayntab kadısı dikkatini Fatma'nın sözlerine yönelttiyse, o sözleri yargısal açıdan önemli bulmasındandır. Açıkça erkeğin yasadışı davranışını ele almaktansa ya da evlilik dışı hamile kalmanın doğurduğu toplumsal sorunu çözmektense, genç kızın sözlerini kayda geçirmekte ısrarlı tutanağın kurgusu bile, kara çalma -yalan yere zina suçlaması- suçunun da yasadışı cinsel ilişki suçu denli üzerinde durulduğunu akla getiriyor.

Ancak, bu toplumun ahlaksal ve hukuksal düşünce dünyasında iki suçun birbirinden ayrılması zordu. Yasak cinsel ilişki, bireyin onuruna saldırının bireyin vücuduna saldırı denli ağır olduğu bir bireysel namus anlayışıyla iç içeydi. Kuşkusuz, kişinin vücuduna bir saldırı, o kişinin onurunun çiğnendiği anlamını içerebilirdi; ama onur aynı zamanda sözün ve kişinin adının da doğal bir parçasıydı. Yasak cinsel ilişki konusunda dedikodu, suçun işlenmesi denli toplumsal dengeyi bozardı; dolayısıyla kara çalma fiziksel saldırı denli ağır cezalandırılıyordu. Bu yüzden kadı'nın olayı araştırması, suçlunun kim olduğunu saptamak denli, haksız yere suçlananı temize çıkarmak amacına da yönelikti.

Fatma, gerek mahkemedeki, gerekse mahkeme dışındaki konuşmasıyla, mahkemenin üzerine eğilmesini zorunlu kılan iki sorun yarattı: Biri, hamilelikle sonuçlanan evlilik dışı cinsel ilişki; diğeri, babanın kim olduğuna ilişkin çelişki-

li iddialar. Sözleriyle yarattığı bu iki sorun yüzünden köylüleri işin içine katmış oldu. Önce Fatma'nın baştaki suçlamasına -Korkud'un kendisine saldırdığı suçlamasına- ilişkin sorundan başlayalım. Ahmed'le, gönül rızasıyla evlilik dışı cinsel ilişkiye girdiğini itiraf etmişken; genç Ahmed'in annesi Zeliha'nın uydurması olduğunu ve kendisine zorla kabul ettirildiğini ileride söyleyeceği o öyküyü acaba niçin anlattı? Akla yakın bir yanıt, hamileliğini kendisine zorla saldırdığını iddia ettiği Korkud'a yıkarak kendisini kurban olarak göstermek istemesidir: Böylece evlilik dışı, gönüllü cinsel ilişki cezasını savuşturmuş ve onurunu yitirmesinin sorumluluğu bir başkasına yüklenmiş oldu. Zeliha'nın, kendi oğluna yöneltilen suçu saptırıp başkasının üzerine atmaktaki nedenleri belki de açıktır: Böylece oğlunu cezalandırılmaktan ve hamile bıraktığı kızla evlenmek baskısı altında kalma olasılığından kurtarmış olacaktır.

Ancak, bu varsayım bir sorun içeriyor. Bu da yasanın, kara çalma olasılığına karşı bireyin saygınlığını korumaya toplumun verdiği aşırı önemi yansıtmakta olduğudur (bizim olayımızda, söz konusu olan Korkud'un saygınlığıdır). İslam hukukunda, yasadışı cinsel ilişki suçlamasıyla dava açma kuralları öylesine sıkıydı ki, hukuk metinlerini yazan kimi bilginler mahkemenin zina ve ırza geçme olaylarına hiçbir zaman bakmadığını varsaymışlardır. Bu konuya ilişkin standart hukuk el kitaplarına göre, bir zina davasının kovuşturulabilmesi için ya suçlunun dört ayrı duruşmada suçunu itiraf etmesi ya da içeri girme eylemi gerçekleşirken gözüyle görmüş dört tanığın ifade vermesi zorunluydu; eğer bu görgü tanıklarından birinin ifadesi çürük çıkarsa, tümü yalan yere zina suçlaması yüzünden cezalandırılırdı (seksen sopa).

Cinsel namusluluğa ilişkin din buyruğunu yürütmenin önüne engeller koyması İslam hukukunun bir çelişkisidir. Zina hukukunun özü, bireyin saygınlığını korumak ve zina suçlamasıyla dava açanları "iftiracı" damgası yemek tehlikesiyle yüz yüze bırakmaktı. Yasadışı cinsel ilişkiyi kanıtlamanın bağlı olduğu sıkı kuralların güçlü tarihsel kökleri vardı. Hukuka ayrılmaz biçimde yerleşmiş olmasına bu kökler katkıda bulunmuş olabilir: Bu kökler, genç karısı Ayşe'ye kara çalmak yoluyla Hz. Muhammed'e saldırılmasının ardından inen ayetlerde yer almaktadır (24. sure, 11-20. ayetler). Hukuk bilginlerinin yaptığı yasalar, yasa-

dışı cinsel ilişkinin etkin biçimde kovuşturulmasını ciddi olarak öngörmüyordu; bunun yerine, zinanın üstü örtülü olarak kabul edilen kaçınılmazlığı karşısında, toplumsal uyumu korumak derdindeydi.

Cinsel saldırıya kurban gidenleri harcama pahasına saygınlığı korumaktan yana olmanın meydana getirdiği önyargı, hukuk bilginlerinin yaşam deneyimi ile de uyum içindeydi. Saygınlığa yargısal koruma önlemlerini açıklığa kavuştururken hukuk, toplumsal cinsiyet ayrımı uygulamasını ve kadınların kapanmasını tartışmasız kabullendi. Ancak, kapanma herkesin harcı olmayıp, Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında seçkin olmanın standart bir göstergesi ve ünlü hukuk bilginlerinin büyük olasılıkla erişebildiği bir yaşam biçiminin ayrılmaz bir özelliğiydi. Resmi hukukun bu hazır kabulü, bizim dönemimizde, baş müftü Ebu Suud'un ırza geçmeyi incelemesinde açıkça ortaya çıkıyor. Ebu Suud'un verdiği fetvalarda, cinsel saldırının, halka açık ya da yarı açık bir yerde değil de haneye saldırıyla birlikte meydana geldiği düşünülüyordu: Örneğin, "Eğer Zeyd, ırza geçme niyetiyle Hindi'nin evine girerse... ya da "Eğer iki erkek, Zeydi filanca kadının evinde gördüklerine tanıklık ederlerse, yürütme yetkilileri Zeyd'e karışma yetkisine sahipler midir?"[4] Aynı senaryo, benzer girişle başlayan birçok yasa maddesinin yer aldığı Süleyman'ın kanunnamesinde de öngörülmüştü: "Eğer birisi, zina niyetiyle bir kişinin evine girerse..."; "Bir kızı ya da oğlanı kaçıran ya da birinin evine kötü niyetle giren kişi..."; "Eğer bir kişi evinde bir yabancıyla karşılaşırsa..."[5] Ancak Ayntab mahkeme tutanakları, hanede cinsel saldırı yanı sıra bir o kadar da hane dışında cinsel saldırı meydana geldiğini anıştırıyor.

Kadınları erkeklerden ayırmanın kurallarla belirlenmiş bir toplum uygulaması olarak böyle sorgusuz sualsiz kabul edilmesi, bir yargısal koruma hiyerarşisi doğurdu. Bu koruma, köylerinin ya da mahallelerinin sokaklarında/alanlarında gündelik iş güç nedeniyle daha çok dolaşması gereken görece daha alçakgönüllü yaşam koşullarına sahip insanların işine daha az yarıyordu. Özellikle savunmasız olanlar bu sınıfların kadınlarıydı; çünkü onlar toplum içinde daha çok bulunmaları nedeniyle istenmeyen cinsel girişimlere daha açık durumdaydılar. Irza geçme senaryosunu kurgularken Zeliha'nın kullandığı işte bu açıkça ortada olan savunmasızlıktı: Fatma, doğumda yardımcı olmak, su taşımak gibi köyün

kadın kültürü dayanışma iktisadında vazgeçilmez işleri yaparken, sözde Korkud'un kurbanı olmuştu.

İşlerini halka açık alanlarda yapan kadınlar, yalnız cinsel saldırıya karşı savunmasız değil, saygınlıklarını ve onurlarını korumakta da varlıklı kadınlara göre yetersizdiler. Daha göz önünde olmak nedeniyle, -suçlu olsunlar, olmasınlar- toplumsal kuşkuya ve suçlamaya daha kolay hedef oluyorlardı. Buna uygun olarak, daha yüksek toplumsal konum ve daha büyük varlık sahibi kadınlara, toplum içine yalnız çıkmamaları nedeniyle kendiliğinden tanınan onur, onlardan esirgeniyordu. Toplum içine çıkmamalarıysa, yine, halka açık alanlarda işlerini gördürecek köle ve hizmetkârlar bulundurabilmelerinden ileri geliyordu. 4. bölümde gördüğümüz gibi, bu kadınlar onur ve yüksek toplumsal konum arasında bağ kuran *muhaddere* deyimiyle anılıyorlardı; deyim aynı zamanda "lekesiz/bozulmamış" ve "örtünmüş/kapanmış" anlamına da geliyordu. Muhaddere konumunu (4. bölümde daha ayrıntılı ele alındı) kimlerin hak edebileceğini açıklığa kavuşturmak amacıyla Ebu Suud'un verdiği bazı fetvalardaki hükümlerden biri, pınardan su getiren kadınların muhaddere sayılamayacağıydı.

Davamıza dönecek olursak, Fatma hamile kalmakla uğradığı ziyanı yargısal yoldan karşılamak amacıyla mahkemenin yardımını nasıl sağlayabildi? Dört tanık bulamadığı sürece, Korkud ya da Ahmed'i nasıl dava edebilirdi? Gerçekten de, tanık bulunmamasına karşın açılan bu tür dava tutanaklarına bakıldığında, Fatma hiç de yalnız değildi. Kendisinin eyleme geçmesi, bu tür tanıksız suçlamalardan eli boş dönülmediğinin bilincinde olduğunu düşündürüyor. Zina, mahkemece ele alınabiliyordu; çünkü kadılar uygulamada ikinci derece kanıtları ve söylentileri göz önünde tutarak, hukuk el kitaplarında ve hukuk incelemelerinde ortaya konan sıkı kuralları gevşetebiliyorlardı. Örneğin söz konusu davada, Fatma'nın cinsel saldırıya uğradığı iddiasına tanıklık eden imamın anlattıkları, dört görgü tanığı yerine iki kişiye (İmam ve Hasan adında birine) dayanarak kabul edilmiş görünüyor. Yine de, her ne kadar uygulamadaki yasa, mahkemede cinsel ahlaksızlık suçlamasıyla -özellikle cinsel saldırı kurbanlarına- dava açmayı daha kolaylaştırmış olabilirse de, böyle bir suçlamayı tutturmak -suçlananlara güvence veren yargı ilkesi nedeniyle- yine de zordu; yeter ki suçlanan *töhmet* al-

tında kalmamış olsun; yani, daha önce kamunun bildiği yasadışı bir eylemden dolayı kuşku altında kalmış ya da suçluluğu kesinleşmiş olmasın.

Fatma'nın suçladığı adamları, Korkud'la Ahmed'in konumlarını düşünün. Fatma'nın Korkud'a yönelttiği cinsel saldırı suçlamasını kadı'nın önünde geri çekmesi, büyük olasılıkla Korkud'u temize çıkardı. (Gerçekten, dava tutanağına yansıtıldığı gibi, mahkemenin davaya bakmasının baş amacının da bu olduğu anlaşılıyor). Ama bu noktada, Fatma'nın -Ahmed'in annesince- kendisine zorla kabul ettirildiğini iddia ettiği uydurulmuş öyküye ilişkin ilginç bir soru ortaya çıkıyor: Bu iki kadın ırza geçme çamurunu Korkud'un üzerine yapıştırmayı nasıl umuyordu? Zeliha amacını iyi seçmiş olabilir: Tüm yapması gereken, yasadışı bir eylem kuşkusuyla ya da karıştığı bir eylem nedeniyle adı lekelenmiş birini bulmaktı. Ahmed'e gelince, anasının başarısızlıkla sonuçlanan, oğlunu temize çıkarma girişimi, Ahmed'in suçsuz olduğu iddiasını zayıflatmış görünüyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, zina suçunu inkâr etmesi -temiz bir adı olduğu varsayılırsa- onu temize çıkarmaya yetmeliydi. Ama, suçsuzluk andı içme olasılığı tanınmamış olması anlamlı (padişah kanunnamesi, suçlayan durumundaki kadın ya da erkekle zina yaptığını inkâr eden kişiye suçsuzluk andı içirilmesini onaylıyordu).[6] Bu tutanaklardaki diğer davaların tersine bu davada kadı, Ahmed'e kendini olaydan sıyırması olanağını tanımamış görünüyor. Her ne kadar mahkeme tutanağı davanın sonucunu açıkça belirtmiyorsa da, Ahmed'in zinadan suçlu olduğunu ve kızı hamile bırakmasının sorumluluğunu kabul etmesi gerektiğini ima ediyor.

Bu davanın niçin Fatma'nın davası olarak tutanağa geçirildiği sorusuna dönmek istiyorum. Eğer bu soruyu yanıtlayabilirsek, olayda en çok neden korkulduğunu anlamış olacağız; ya da, daha kesin söylemek gerekirse, yargı açıklamasına göre neyin en tehlikede olduğunu anlamış olacağız. Başından beri ileri sürdüğüm gibi, iftira olayının içinden çıkmak ve iftirayı saptamak, evlilik dışı hamile kalma olayının yarattığı toplumsal bunalımla başa çıkmak denli önemlidir. Fatma'nın iftira eyleminin büyük önemi olduğu konusunda bizi uyaran, yalnızca dava tutanağında dikkatin Fatma'nın sözleri üzerinde toplanmış olması değildir. Ayrıca, hiç akıldan çıkmayan, Fatma'nın niçin sorunuyla bir başına orta-

da kaldığı sorusu var. Bu tutanakların tutulduğu dünyada, genç bir kızın, adına araya girmek üzere bir koruyucu bulup çıkaracak akrabalık bağlarından yoksun olacağını düşünmek neredeyse olanaksızdır. Örneğin, Ahmed'in onun adına (ve kuşkusuz kendi adına) çalışan anası var. Peki, Fatma'nın ana babası ya da koruyanları nerede? Fatma'nın toplumsal bakımdan yalıtılmış *olmadığına* ilişkin doğal varsayım şu savı güçlendiriyor: Önemli konunun aslında onun hamileliği olmayıp, daha çok anlattığı öykü olduğu ve bunun da içinden mahkemede ancak kendisinin çıkabileceğidir. (Belki de, hamile kalışıyla ilgili olarak cinsel saldırıya uğradığı öyküsünü imama anlattığı sırada hazır bulunan Hasan adındaki adam, babasıydı, çünkü soyadı "Hasan kızı" olarak geçmekteydi.)

Son olarak, Fatma'nın son söylediği "Başkasına iftira atamam; bu dünyanın bir de öbür dünyası var." sözlerinin genel anlamı üzerinde durulmalı. Sözlerinden çıkan ahlaksal kararlılık havası, büyük olasılıkla Korkud'a karşı yalan yere suçlamayı geri almak zorunda kalışından kaynaklanıyor. Yargı sürecinin dayandığı temel önerme kişinin ifade verirken gerçeği söyleyeceğiydi. Kişinin dürüstlüğünün, vicdanının, içindeki Allah korkusunun can alıcı rol oynadığı yer toplum içindeki davranışlarından daha çok sözel eylemleriydi. Bu nedenle, yalan yere tanıklık, olduğu gibi görünmemekten daha büyük günahtı ve pişmanlık -*tövbe*- genel olarak topluluk önünde, günah olan eylemi bir daha asla yapmayacağına söz verme biçimini almıştı.[7]

Devlet ve Zina

Fatma'nın açmazının bir bütün olarak Osmanlı yargı dizgesi içindeki yeri ve Ayntab tutanaklarındaki başka cinsel suç olaylarıyla arasında hangi ortak yanlar olduğu sorularını sorduğumuzda ne gibi sonuçlar çıkarabileceğimizi görmek amacıyla, şimdi olayı daha büyük bir çerçeveye oturtmak istiyorum.

Ana konulardan biri, has emininin davaya kişi olarak karışmasıdır; çünkü tutanaktan görünen o ki, düzenlenişindeki en önemli ögelerden biri budur. Eğer Mustafa Çelebi araya girerek olayı Ayntab kadısının önüne getirmemiş olsa, Fatma'nın açmazının köy düzeyinde ele alınabileceğinin ipuçları mahkeme tutanağında dolaylı biçimde seziliyor: Görünen o ki kız sorununu, cinsel saldırıya uğ-

radığı uydurmasıyla önce köy imamına anlatmıştır. Mustafa Çelebi'nin olaya nasıl karıştığı belli değil. Belki de adını temize çıkarmasına yardımcı olsun diye emine başvuran Korkud'du (davanın kurgusuna bakınca, bu akla yakın geliyor) ya da altından kalkabileceğinin ötesinde bir durum ortaya çıkınca, emini uyaran belki de imamdı.

Eminin araya girmesi iki nedenle haklı görülmüş olabilirdi: Birincisi, Fatma'nın açmazı yasa gereği eminin yetki alanına giriyordu. Hiyam (Fatma'nın köyü), sancağın en büyük köyüydü ve vergilerinin bir bölümü hastı, havass-ı hümayuna aktarılıyordu.[8] Ayntab'daki devlet topraklarının (*hass*) emini olarak, köyden sorumlu yetke Mustafa Çelebi'ydi. Eminin araya girmesinin ikinci haklı nedeni, devlet gözünde -ya da hukuk metinlerindeki dille hükümdarın gözünde- zina suçunun niteliğinden kaynaklanmaktadır. Zina, cezası Kuran'da belirlenmiş beş suçtan biriydi (bir başkası iftira ya da yalan yere zina suçlamasıydı). Bu suçlar Allah'a ve dine karşı işlenmiş sayıldıkları için, kovuşturulmaları Allah adına *-hakk Allah-* eyleme geçen hükümdarın (yönetim erkinin) görevi oluyordu.[9] Devletin -hükümdarın ve yetkesini devrettiği kişilerin- bu suç kovuşturma görevi, -İslam hukukunun çok katı tanıklık yasalarına karşın- cinsel suçun mahkemelerde görülmesinin başlıca nedeniydi. Osmanlılara göre, padişah kanunnamelerine dağılmış padişah yasaları, bu tür davalara bakılmasına yetki veren fetva metinlerindeki kuralların ayrıntılarını saptıyor ya da onların yerine geçiyordu.

Hukuk bilginleriyle yönetim erki arasındaki ilişki her ne kadar bu kitabın konusu değilse de, unutmamak gerek ki hükümdarın bu rolünü açık seçik dile getirenler bilginler olmasına karşın, aralarındaki ilişkinin niteliğini belirleyen, çoğu kez suç olanla olmayan davranış tanımlarını denetlemek için giriştikleri çaba ve çekişmeydi. Bu açıdan bakınca zina, hukukun duyarlı bir alanıydı. Her ne kadar ceza hukuku, hukuk bilginlerinin yetki alanının tam göbeğinde yer almasa da, aile hukuku yer alıyordu. Ailenin namusu ve onuruna ilişkin üstü örtülü anlayışıyla ve toplumsal ilişkilerin denetimini açıkça buyuran yapısıyla zina hukukunun, aile ve ceza hukuku olmak üzere iki ayağı vardı. Dolayısıyla zina, ailenin ahlaksal denetimi ve bir bütün olarak toplum düzeni açısından tartışmalı bir alandı.

Zinanın kovuşturulmasında devletin rolü kuramsal açıdan bakınca karışıktı. Bir yanda, hükümdar ve yetki devrettiği kişiler, toplum yararına olduğu gerekçesiyle zina suçunu cezalandırmayı görev sayabilirlerdi ve dolayısıyla onu bir toplumsal-hukuksal sorun kapsamında tanımlayabilirlerdi. Uygulamada bunu yapmanın olanağı vardı; çünkü, Fatma'nın davasının anıştırdığı gibi, bireyler toplumsal açmazlarının çözümü için yetkililere başvurabilirlerdi. Dahası, yalan yere zina suçlamasının kuralları, iftiraya uğrayanın dava açmasını buyuruyordu ve böylece cezası belli olan bu suça, özel hukuk niteliği kazandırıyordu. Öte yandan, devlet saldırgan toplum mühendisliğine girişmek ya da belirlenmiş toplum kesimlerini göz altında tutmak amacıyla, zinayı kovuşturmak görevini kötüye kullanabilirdi. Bu ikinci olasılığın ışığında, hukuk bilginlerinin uygulanması olanaksız tanıklık kuralları konusunda direnmiş olmaları, toplumu yönetim yetkesine karşı koruyan bir kalkan gibi işlemiş olabilir. Son olarak devlet, yasanın dar, cezacı yorumunun ateşli yandaşları karşısında bir hız kesen işlevi görebilirdi.[10] Örneğin zina hukuku alanında, zina suçu işleyen kişilere verilen acımasız cezalar (çoğu evli Müslüman için taşlanarak öldürülme demekti) ile yargıçları ağır bedensel yaralama ya da ölüm cezalarından kaçınmaya teşvik eden bir gelenek arasındaki alanda, yorumların çatışması olasılığı bulunuyordu. Hukuk bilginleri ile devlet arasında cinsel davranışların denetimi konusundaki çekişme, toplumu korumaya yardımcı, verimli bir gerilim doğurmuş olabilirdi; buna karşılık, hukuk bilginleriyle devletin çıkarlarının bir noktada buluşması, topluma yasaların katı yorumlarının dayatılmasıyla sonuçlanabilirdi.

Bizim incelediğimiz dönemde, Osmanlı rejiminin zina karşısındaki tavrı neydi? 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyılda çıkarılmış padişah kanunnameleri, zina adı altında kamu adına kovuşturulabilecek suçların kapsamını durmadan genişletti.[11] Süleyman'ın kanunnamesi "Zina ve İlgili Konular" başlığı altında hukuk bilgisince geliştirilmiş temel zina tanımına yer verdi: 16. yüzyıla gelindiğinde, bir hukuksal sınıf olarak zinanın, karşı cinsler arasında ve gönüllü haram/yasadışı dışı cinsel ilişki biçimindeki kökel tanımı, eşcinsel uyarılma ve zorla cinsel ilişkiyi içine alacak biçimde genişledi. 16. yüzyıl Osmanlı hukuk metinleri ırza geç-

meyi, bir kadın ya da erkeği evlilik dışı cinsel ilişkiye boyun eğdirmek olarak tanımladı; ya da, Ebu Suud'un özet tanımıyla, "[bir kişiyi] zorla kullanmak", *cebr ile tasarruf etmek.*[12] Kanunname, "Zina ile İlgili Konular" başlığı altında ayrıca kaçırma, zina amacıyla haneye girme, cinsel taciz (istenmeyen sözel ve fiziksel saldırganlık) ve yalan yere zina suçlaması gibi bazı suçları da kapsadı. Bu geniş zina anlayışı, yalnız yetkililerin suçu kovuşturmasını kolaylaştırmakla kalmadı; bireylerin, olaya el koyması isteğiyle mahkemeye başvurmalarını da kolaylaştırdı. Bir başka deyişle, zinanın genişletilmiş tanımı daha önce yetki alanı dışında tutulmuş sorunları mahkemenin ele almasına izin verdi.

Bu bölümün bundan sonrasında, Ayntab Mahkemesi'nden söz ederken *zina* terimiyle kastedilen bu geniş cinsel suç tanımı olacaktır. 1540-1541 yılı mahkeme tutanaklarında, geniş kapsamlı "zina ve ilgili konular" sınıfına girebilecek yaklaşık 40 dava kaydedilmişti. Ayrıca, bir düzine dolayında ad lekeleyici sövgü (bir kişiye ya da akrabasına orospu, pezevenk ya da ibne demek) davası vardı. Bu davalardan bazıları yalan yere zina suçlaması olarak görüldü. Söz konusu davalar mahkemeye iki yoldan biriyle geldi: Yaklaşık üçte biri kişilerce açıldı, üçte ikisi sultanın görevlilerince açıldı. Dava açan görevliler arasında Ayntab sancakbeyi, has emini ve bunların çeşitli yardımcıları vardı. Bu davaların büyük çoğunluğunu açanların sancakbeyinin adamları olması, beyin yetki alanına bütün Ayntab kenti ile sancağın köylerinin bir bölümünün girmesinin doğal sonucuydu.

"Zina ve ilgili konular" kapsamına giren çeşitli davalar ya daha çok kente ya da daha çok kırsal alana özgü olmalarına göre gruplaşma eğilimindeydiler. Cinsel kara çalma ve kadınla erkeğin yan yanalığını denetleyen kuralların çiğnenmesi davalarının hemen tümü, Ayntab kentinde geçmiş olaylara ilişkindi. Kentte bir toplu ırza geçme ve orospu çalıştırma olayı açığa çıkarılırken, kırsal art bölgeden mahkemeye buna benzer bir olay gelmedi. Kaçırma ve bekâr kadın erkek arasında cinsel ilişki, kırsal alanlara özgü cinsel suçlardı ve kentte neredeyse hiç görülmedi. Bunların dışında mahkemeye yansıyan cinsel suçlar- ırza geçme ya da haneye yasadışı girme, evlilik dışı cinsel ilişki, zina ile suçlanan ya da zina yaptığı saptanan karıdan boşanma- hem kentten, hem kırsal alandan geldi.

Bu kentsel ve kırsal suç sınıfları, toplum geleneklerini yansıtmanın ötesinde bir şey anıştırıyor mu? 8. bölümde öne sürdüğüm şuydu: Ceza hukuku, Osmanlı vergilendirme siyasalarını göz önünde bulundurmaksızın anlaşılamaz; çünkü para cezaları, *ehl-i örf*'ün (devletin hizmetindeki her türden yürütme görevlilerinin) cebine giden gelirlerin sağlandığı bir vergi kaynağı olarak anlaşılıyordu. 8. bölümde, Bozok sancakbeyi Musa Bey'in sultana başvurusu incelendi. Başvurusunda Musa Bey, bekâr kadın ve erkeklerden laf anlamaz ehl-i örfün çıkar sağlamalarını önleyememekten yakınıyordu. Ehl-i örf, bekârlardan alınan para cezalarının daha aşağıdaki görevlilere bırakıldığı (buna karşılık evlilerden alınan cezaların valiye gittiği) Osmanlı öncesi düzenlemeyi bırakmamakta direniyordu. Osmanlıların suçu vergilendirme yöntemi, evlilerin işlediği cinsel suçla bekârların işlediği cinsel suç arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı; ancak, yöresel ehl-i örfe para cezalarının önemli bir bölümünü vermeyi sürdürürken, kentsel cezaları tümüyle sancakbeyine bıraktı.[13] 1540-1541 yılı Ayntab'ında gerçekleşen zina yasalarını kötüye kullanma olaylarıyla sınırlı kalmak üzere, Osmanlı siyasetinin mantıksal sonucu, evlilerin de bekârların da savunmasız olduğuydu. Yine de, kırsal alanda oturan bekârlar sayılarına göre yüksek oranda mahkemeye çıkmayı sürdürdüler. Mahkeme tutanaklarında suçların kentsel ve kırsal olarak gruplanıyor olmasının akla getirdiği o ki, eski kovuşturma geleneğinin kırsal alanlarda ortadan kalkması Bozok'ta olduğu gibi Ayntab'da da yavaş olmuştu. Ceza yönetiminin iyice yöresel kişilerin eline düşme olasılığını, (7. bölümde sözü edildiği üzere) Kazak oymağından iki erkek kardeşe kesene olarak iltizama verilen mukataa sergilemektedir. Bu mukataa (vergi kaynağı), suç karşılığı alınan para cezalarıyla, evlenme vergisi yanı sıra bekârlar ve topraksız evli erkeklerden alınan kelle vergisini toplama hakkını içeriyordu.[14] Görevlilerin suç bulmaya çalışan sıkı denetimi karşısında bekârların savunmasızlığı ve bu savunmasızlığın uyandırabileceği korku Fatma'nın olayında pekâlâ bir etken olmuş olabilir.

Özel savcının bir ay süren varlığının ardından kadı Hüsameddin Efendi'nin 1541 Haziran ayı sonunda gelişiyle, mahkemeye gelen davaların türlerinde bir değişimin çakıştığını daha önceki bölümlerde gördük. Cinsel suçlarda da, değişmeler açıkça belli oluyor. Cinsel iftira, uygunsuz kadın erkek yan yanalığı ve eş-

cinsel ırza geçme (iki olay) gibi "kentsel" suçların Hüsameddin Efendi'inin gelişinden sonra mahkemede görülmesinin nedeni büyük olasılıkla gözetimin ve ceza uygulamasının artışıydı. Apaçık ortada cinsel suçlar -gerçek evlilik dışı cinsel ilişki olayları, cinsel saldırı ya da yasadışı haneye tecavüz suçlamaları- yıl boyunca hep vardı. Bir başka deyişle, geleneksel cinsel suç tanımının kovuşturulması için, mahkemenin 1541 Haziran ayından başlayarak tutanaklarda görülen yetki artışına gerek yoktu. Yeni olan şunlardı: Kadınla erkeğin yan yanalığına ilişkin daha sıkı düzenlemeler, cinsel sövgünün yalan yere zina suçlaması içine alınması ve eşcinsel ırza geçmeyle iftiranın kovuşturmaya uğramasıydı. Süleyman'ın atalarının kanunnameleri kadınla erkeğin yan yanalığını düzenlemiyordu ya da eşcinsel ilişkiyi zina başlığı kapsamına almamıştı; dolayısıyla, bu konular kanunda suç kapsamına yeni sokulmuş göreneklerdi (bkz. Resim 10).

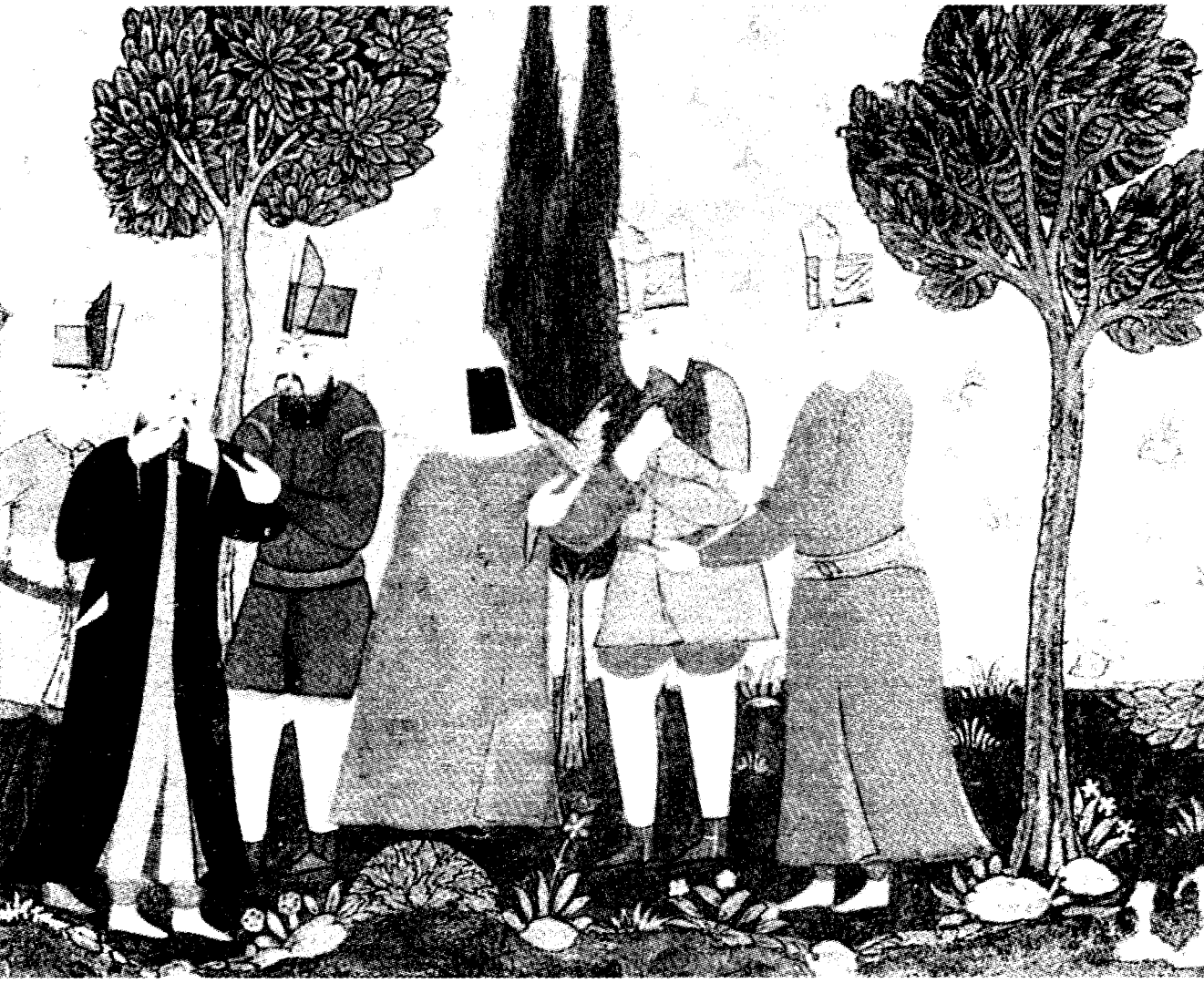
Ayntab Mahkemesi'nde yargılanan cinsel suçlardaki bu epeyce çarpıcı değişim, kitabın başlangıç bölümlerinde ileri sürdüğüm, yeni kadı'nın gelirken yanında yeni kanunnameyi getirdiği kurgusunu destekleyen önemli bir kanıt. Süleyman'ın 1540 yılı dolayına rastlayan bir zamanda çıkarıldığı düşünülen kanunnamesi hem yeni konuları, hem de daha önce padişah kanunnamelerine girmiş konuların daha ayrıntılı incelemelerini içeriyordu. Sultanın yeni kanunnamesinin sancaklarda, güçlü yetkilerle donatılmış yeni kadılarca uygulamaya sokulduğu varsayımının dayanakları arasında şunlar sayılabilir: Yöredeki resmi görevlilerin özel savcının görev süresi içinde hizaya getirilmiş olması, 1541 Haziran ayından başlayarak mahkemenin baktığı davaların sayısındaki olağanüstü artış ve özellikle kanundaki yeni vurguları yansıtan yeni türde davaların ortaya çıkması. Ya da Ayntab'daki görünüm böyleydi; bununla birlikte, suç kapsamına yeni sokulmuş cinsel davranışların kırsal alanlarda daha az kovuşturmaya uğradığını unutmamak gerek.

Her ne kadar Mustafa Çelebi'nin Fatma'nın olayına karışmasının kuramsal gerekçesi artık açıklığa kavuşmuş olsa da, bölümün bu kesiminin açılışındaki soruya hâlâ eğilmiş değiliz: Acaba has emini Fatma'nın davasını mahkemeye niçin *bizzat* getirmişti? Ne tür örüntüler ortaya çıkacağını görmek amacıyla eğer Mustafa Çelebi'nin Fatma'nın ifade verdiği tarihten önceki aylarda katıldığı duruşmaları

incelersek, mahkemeye genellikle ve oldukça sık olarak, has topraklarının parasal yöneticisi kimliğiyle -örneğin, vergi toplama sorunlarıyla uğraşmak ya da yöresel vergi getirilerini bölgedeki çeşitli kalelerin komutanlarına, birliklerinin maaşı olarak teslim etmek üzere geldiğini- görüyoruz.[15] Fatma'nın kadı'nın önüne çıkışından önceki aylarda, Mustafa Çelebi'nin kendisinin doğrudan ilgilendiği tek parasal olmayan konu, yine Fatma'nın köyü Hiyam'dan kaynaklanan bir başka iftira - yalan yere zina suçlaması- olayıydı.[16] Bu davanın kısa tutanağına göre, Zeyneb kadın, köyden iki adama, *"bana zina itdün"* diyerek iftira ettiğini mahkemede açıkladı. Mustafa Efendi bu davaya iki nedenle katıldı: Hem köyden bir resmi görevliyi, suçlanan iki adama kefil olarak atamak (köyden ya da mahkeme önüne çıkmaktan kaçmayacaklarını güvenceye almak), hem de mahkemenin davaya bakması isteğinde bulunmak için. Sorunun tam mahiyeti Fatma'nın davasındaki kadar açık değildi: Zeyneb iki adamı kendisiyle cinsel ilişkide bulunmuş olmakla yalan yere suçladığını itiraf ederken, adamları zorla saldırıyla mı suçladığı, yoksa gönül rızasıyla cinsel ilişki de bulunmakla mı suçladığı açık değil.[17] Dahası, eminin iki adam için bir kefil isteği (ki, köylülerin ifadesinden önce ve sonra olmak üzere tutanağa iki kez geçirilmiştir) adamların suçlu olma olasılığına ilişkin bir kaygıyı akla getiriyor. Bizim amacımız bakımından, mahkemenin önüne Fatma'nın davasından tam bir ay önce ve aynı köyden gelen bu bulanık davanın önemi, cinsel iftiranın Mustafa Çelebi'nin kendisinin karışmasını özellikle gerektiren bir olay olduğu biçiminde algılandığını düşündürmesinden ileri geliyor. Denetimindeki köylere hukuk kurallarını aktarmada kilit bir kişi olması nedeniyle, belki de emin mahkemenin cinsel dürüstlüğe gösterdiği daha büyük dikkatin baskısı altındaydı.

Bir Köylü Kızın Eylem Seçenekleri

Fatma'nın içine düştüğü zor duruma dönelim; bu köylü kızın mahkemede geçirdiği deneyimden kazandığı herhangi bir şey olup olmadığına bakalım. Görünüşte, mahkeme tutanağı kızı suçlu taraf olarak göstermekte. İki suçu vardır: Biri zina yapmak, biri de yalan yere zina suçlamasında bulunmak. Acaba bu davanın tutanağa geçmemiş başka sonuçları var mı? Mahkeme tutanağındaki ipuçlarına bakarak bu konuyu irdeleyelim.



Resim 10. Bir Buluşma Yerinde Yakalanma. Bir adamla bir kadın su boyundaki buluşma yerinde, suya salınmış içecek testileriyle birlikte yakayı ele verirler. Kolluk kuvvetlerinde görevli dört yeniçeridir yakalayanlar. Kadın ellerine düştüğü iki yeniçeriye yalvarırken, iki yeniçeri de adama gözdağı vermektedir. *I. Sultan Ahmed Albümü* (1603-1618), Fol. 20b. Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı (İstanbul) izniyle

Tutanaklarımızın olağanüstü bir özelliği, Ayntab Mahkemesi'nde zina konusunda kayda geçmiş bunca çok konuşmanın olması. Evlilik dışı cinsel ilişkisini itiraf eden, başkalarını cinsel saldırıda bulunmakla suçlayan, cinsel iftiranın kurbanları olduklarını ileri süren ya da daha seyrek olarak uygunsuz cinsel davranış suçlamalarını geri alan çok sayıdaki insandan biriydi Fatma. Bu zina davalarının sıklığı ve davanın yöresel mahkemeyi kullananlara ne yarar sağladığı

konularında sorular sormamız gerekiyor. Örneğin, -çoğu kadın- Ayntablı bireyler tanık yetersizliğinden davayı yitirecekleri açıkken ve üstelik iftira etmekten dolayı para cezası ödeyecekken, niçin cinsel sarkıntılık ve saldırı suçlamalarıyla dava açtılar? Daha da umulmadık bir durum: Niçin bunca çok sayıda evlilik dışı cinsel ilişki itirafı vardı? Taraflardan ya birinin ya da her ikisinin birden -bekâr kadın ve erkeklerin ya da karı kocadan birinin evlilik dışı- ilişkisini mahkemeye itiraf ettiği tutanak defterinde yaklaşık bir düzine zina davası var. Bu toplumun üyelerinin mahkemede kural koyucu hukukun beklemediği biçimde davranmaları, bu yoldan bir çıkar sağladıklarını akla getiriyor. Unutmamalıyız ki, birçok insan için mahkemeye çıkmak, karşılığında bir çıkar sağlayacak bile olsalar, göz korkutucu bir deneyimdi. Öyleyse, dava açmanın kazandırdıkları, dava açmanın önündeki engellerden daha ağır basmış olmalı; en azından gönüllü gelenler açısından.

Fatma içine düştüğü açmazın mahkemede ortaya çıkmasını istiyor muydu? Tutanağın yapısından çıkan o ki, eminin araya girmesini doğrudan isteyen Fatma değildi. Dava konusunda emini uyandıran büyük olasılıkla Korkud ya da onun ailesinden bir kişi imam ya da belki köyden haber uçuran biriydi. Ama Fatma'nın olayının mahkemede ortaya çıkmasının, evlilik dışı hamile kalmış olmasına gerçekçi bir çözüm bulunmasına yardımcı olma olasılığı vardı. Ortadoğu ve Akdeniz bölgesinde yaygın olan ahlak kuralları, namusuna el sürülmüş bir kadının evlenmesini ve böylece ergin kişi kimliği edinmesini zorlaştırıyordu.[18] Gerek kendi onurunu, gerekse çocuğunun onurunu kurtarmak için Fatma'nın bir koca bulma gereksinimi vardı. İki yanlı suçlamada bulunması, düştüğü zor duruma dikkati çekmenin kendince bir yolu olmuş olabilir: Hamile kalmıştı ve Zeliha, kızın oğluyla ilişkilendirilmesini açıkça önlemeye çalışıyordu. Haksız yere atılmış çamurun temizlenmeyi gerektirdiği Fatma gibi bir köylü kızın bile bilebileceği kaçınılmaz bir hukuk gerçeğiydi.

Rönesans Venedik'inde cinsel suçlar konulu incelemesinde Guido Ruggiero şu noktaya işaret ediyor: Evlilik öncesi cinsel ilişki, her ne kadar açıkça yasaya aykırı olsa da, gerçekte evlilik kurumunu destekleyebileceği için, ille de sapkın ya da suç niteliğinde görülmemeli. Ana babanın karşı çıkması ya da ağırlık pa-

rası toplayamamak gibi engellerle karşılaşmışlarsa, genç çiftin umutla bekledikleri bir evliliği çabuklaştırmalarının en etkili yolu bu olabilir.[19] Evlilik öncesi cinsel ilişki, gerçekten de bir çiftin suçlu konumuna düşmeyi göze almaktan çok, daha saygınlığı olan bir toplumsal konumu elde etmek üzere eyleme geçmesi olabilir. ABD'nin kuzeydoğu kesimindeki New England'ın koloni ve erken cumhuriyet döneminde evlilik öncesi hamilelik yalnız yaygın olmakla kalmıyordu, aynı zamanda kimi kadınlar çocuğun babasından destek koparmak amacıyla mahkemeleri ustaca kullanabiliyorlardı ve kimi yerlerde çiftten tek beklenen evlenmeleri olurdu.[20] Ayntab'da oymak grupları üzerine 1970'lerde yaptığı bir araştırmada antropolog Daniel Bates, kız kaçırmanın Ruggiero'nun betimlediği işlevi görebileceğini ileri sürer; özellikle de, -örneğin, daha büyük erkek ya da kız kardeşlerin evlenmesini beklemek zorunda bırakılarak[21]- tarafların evlenme istekleri engellenmişse. Her ne kadar 20. yüzyıl 16. yüzyılla aynı olmasa da, Süleyman'ın kanunnamesinde açıkça görülen o ki, erken modern dönemdeki kız kaçırma ve diğer evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel ilişki biçimleri de benzer engellerle karşılaşan evliliği çabuklaştırma yönünde işleyebilirdi. Bunun kanıtını, kaçırılan kadınları kendilerini kaçıranlarla evlendiren görevlileri kanunnamelerin cezalandırmasında görüyoruz.[22]

Evlilik öncesi cinsel ilişkinin ya da bir başka uygunsuz cinsel ilişkinin halk önünde ortaya dökülmesi, olayın içindekiler açısından kuşkusuz sorunlar yarattı: Hiçbir şey olmasa, artık *töhmet* altındaydılar; değerli bir toplumsal ve hukuksal varlık olan cinsel ahlak sahibi olmakla tanınmışlıkları tehlikeye atılmış oluyordu. Ancak, olayın ortaya dökülmesi zina eylemiyle toplumsal bakımdan onuru gölgelenmiş bireyin kimi zaman işine yarayabilirdi. Bir başka deyişle, mahkeme kimi olaylarda, aynı zamanda haram ilişkinin yasal kovuşturma yeri görevi yapabilir ve (evlilik dışı cinsel ilişkide olmasa bile, en azından bekâr kadın erkek ilişkisinde) istenmeyen sonuçlarının düzeltilmesinin yollarını gösterebilirdi. Bu ikili rol, has emini yardımcısının Telbaş (Ayntab'ın nahiyelerinden Telbaşer'in merkezinin halk arasındaki adı) köyüyle ilgili olarak yaptığı suç duyurusu üzerine açılan davada sergileniyor; davada, bir zina itirafı evlilikle sonuçlanmış gibi görünüyor. Ali, Emine adındaki kızla cinsel ilişkide bulunduğu-

nu mahkemede itiraf ettikten iki hafta sonra, kızın babası evlenmelerine rızası olduğunu tutanağa geçirtmek üzere mahkeme önüne çıktı: "Daha önce Ali'yle kızım Emine'ye uygunsuz cinsel ilişki *töhmet*'i yakıştırılmıştı. Şimdi, kızımı Ali'ye karı olarak veriyorum. Daha önce olandan dolayı Ali'den şikayetçi ve davacı değilim. Ali'den alacaklı olduğum bütün haklarımdan vazgeçiyorum."[23] Bu davalarda çok zaman olduğu gibi, planlayıcının kim olduğu ve niyetin ne olduğu konusu berrak değil: Ali'yle Emine, aralarında var olduğu ileri sürülen ilişkinin ortaya çıkarılması üzerine utanca batmış, aşağılanmışlar mıydı? Tutanakta Emine'nin sessizliği Ali'nin itirafının doğruluğunu inkâr etmediğini anıştırıyor. Emine'nin babası, cinsel töhmetin aydınlatılmasına has emininin karışmasına etkin biçimde direniyor muydu, yoksa kızının onuruna daha fazla gölge düşürmemek için evliliğe razı olmak zorunda mı kalmıştı? Bu iki olasılık, doğal olarak birbirini dışlamıyor. Tutanağın kesin olarak ima ettiği bir şey varsa, o da babanın Ali'ye karşı dava açmakta haklı sayılmış olacağı ama bu yolu seçmediğidir. Ayrıca, soruna çözüm bulduğu yer, sorunun masaya yatırıldığı yerle aynı kamusal alandı.

Her ne kadar Fatma'yla Ahmed'in ya da Ali'yle Emine'nin evliliğe götürecek bir düzen olarak (hatta evlendirilme umuduyla) düşünüp taşındıktan sonra evlilik öncesi cinsel ilişkide bulunup bulunmadıklarını bilemezsek de, 16. yüzyıl Ayntab'ında karı koca olmak isteyen bir çiftin, hatta evlenmek isteyen bir genç kadın ya da erkeğin bile bu yolu seçmesi kuşkusuz akla yakındı. Özellikle oğullarının ve kızlarının evleneceği kişinin ve evlilik zamanının seçiminde ana babaların büyük söz sahibi oldukları bir toplumda, ana babaların elindeki bu ayrıcalığa karşı genç kuşağın direniş kurnazlıkları geliştirmesi beklenirdi. Evlilik öncesi cinsel ilişkinin hoş görülüp görülmemesi konusunda kuşaklar arası gerginlikler, Han-ı Kirman köyünden Tanrıvirdi'nin, nişanlısının babasını Ayntab Mahkemesi'ne şikayet ettiği başvuruda sezinleniyor: "Ben, bu Sultan Ahmed'in kızı Meryem'le nişanlıyım. Bir gece [evlerine] gittim; Sultan Ahmed'in damında kızla yatarken adı geçen Sultan Ahmed değirmenden eve geldi; beni kızla yakaladı. Cüppemle gömleğimi aldı."[24] Burada çarpıcı olan, genç adamın, giysilerine babanın el koymasını açıkça haksız bir eylem saymasıdır.

Aslında Fatma'nın olayında da gözlemekte olduğumuz, eş seçimi konusunda bir nesiller arası gerginlik olabilir. Zeliha'nın çevirdiği dolabın amaçlarından biri, oğlunun hamile bıraktığı kızla evlenme olasılığının önünü kesmektir. Eş seçiminde amaç, başta ailenin elde edeceği toplumsal ve iktisadi yararı en yükseğe çıkarmaktır ve ola ki, Ahmed'in ana babası en uygun eş olmadığı gerekçesiyle Fatma'ya karşı çıkmışlardı. Oğlunun getireceği gelin, ana için özel kaygı konusuydu; çünkü baba evinde oturma geleneği, oğlan anasıyla gelinin yakın oturacakları anlamına geliyordu. Dahası, yeni gelinin ev işlerinde yetiştirilmesinin sorumluluğu, yaşlılığında bu kez kendisi gelinin iyi niyetine büyük ölçüde muhtaç olacak kaynananın üzerindeydi. Gelelim Fatma'nın Ahmed'le, gönüllü gibi görünen cinsel ilişkiye girmekteki niyetine: Evlenmek umuduyla ilişkiye girip girmediğini bilemeyiz; bu nedenle, Korkud'a iftira atmak düzenine nasıl tepki gösterdiğinden emin olamayız. Ama Fatma, Zeliha'nın çevirdiği dolabın ortaya çıkmasından -gerek kendi hesabına, gerekse Korkud'un hesabına- pişmanlık duymamış olabilir. İleri sürdüğüm gibi, ortaya çıkmasını gerçekten kendisi de istemiş olabilir. Bu ışık altında bakıldığında, eminin Fatma'nınki gibi bir olayda araya girmesi, cezalandırmak niyetiyle olabileceği gibi, olumlu bir çözüme katkı nedeniyle de olabilir.

Devletle Pazarlık

Ayntab mahkeme tutanaklarındaki şaşırtıcı sayıda zina itirafından, belki mahkeme kültürüne ilişkin -Fatma'nın davasına ışık tutacak- başka ipuçları çıkabilir. Bu itiraflara açıklık getirmek gerekiyor, çünkü hukuk bilgisine bakınca olması gerekenle taban tabana bir karşıtlık içindeler. Gerçekten de, yargı kılavuzları zina suçunun itirafından insanları vazgeçirmek için kadı'nın gücü içinde ne varsa yapması gerektiği üzerinde ısrarla durur: Al-Merginânî'ni yargı kılavuzuna göre, itirafta bulunan -kadın ya da erkek- kişinin söylediklerini inkâr etmesini ya da geri almasını öğütlemek, kadı bakımından övgüye değer bulunur. 1540-1541 yılı Ayntab tutanaklarında tanık olduğumuz durum, zinayı cezalandırmak yönünde etkin bir çabanın sonucudur belki de ve bu nedenle zor altında alınmış itiraflardır [25] (bu olabilir; çünkü Hanefi hukuku dört kez ayrı iti-

rafı gerekli görür). Elimizdeki tutanaklar bu tür zorlamanın zaman zaman meydana geldiğini düşündürüyor. 8. bölümde ele aldığımız, polisin kötü davranması sorunu bu olasılığı artırıyor. Ama itiraf olaylarındaki çokluğun tek nedeni suçun zor altında kabul ettirilmesi değildi. Hukukun önemli bir özelliği var ki, suç atfedilme karşısında suçlananın eline güçlü bir direnme aracı veriyordu: Cinsel ilişkiye girdiği iddia edilen erkek ya da kadının zinaya bulaştığına ilişkin herhangi bir iddiayı çürütmek için (kadın ya da erkeğin lekesiz bir ad sahibi olduğu varsayımıyla) inkâr etmesi yeterliydi. Mahkeme tutanakları arasında işte tam böyle bir inkâr olayı bulunmasının akla getirdiği o ki, Süleyman'ın kanunnamesinde açıklanan bu yargı ilkesi, yöre halkınca da anlaşılıyor ve kullanılıyordu. Mazmahor köyünden (bu köy de has emininin yetki alanına giriyordu) kişilerle ilgili bir davada eminin yardımcısı mahkemede, Hamza adında biriyle nişanlısı Hüsni'nin evlenmeden önce zina ettiklerini ileri sürdü. Ama, Hamza zina suçunu kabul ederken, Hüsni'nin cinsel ilişkide bulunduklarını inkâr etmesi üzerine Hamza sözünü geri aldı (gerekli dört itiraftan sadece birini yerine getirmişti).[26] Eminin yardımcısı bu olayı zora başvurarak kovuşturmaya çabaladıysa bile, genç kadının inkârı çabasını boşa çıkarmaya yetti. Bu dava, bireyleri uygunsuz cinsel davranışla halk önünde suçlamanın, işlendiği iddia edilen suçu kanıtlamak ve yargı önüne çıkarmaktan daha kolay olduğu yargı gerçeğini vurguluyor.

Bu durumda zina suçunun itirafı isteğe bağlı olabilirdi. Peki itirafta bulunanlar halkın önünde sergilenmekle ne gibi bir yarar sağlamış olabilirlerdi? Bunlar da, yanlışlarını ya da ahlaksal tökezlemelerini mahkemenin halka açık alanında kabul ederek kent halkı önünde bir ölçüde günah çıkarma peşinde olmaları bakımından 5. bölümde ele alınan bireylerden çok değişik değillerdi. İtirafın çoğu kez zorla, olmazsa ikna yoluyla alındığı varsayılırsa, kuşkusuz halk önünde günah çıkarmakla yürekten pişmanlık aynı şey değildi. Yine de Fatma'nın duruşma tutanağında dile getirdiği türden vicdan azabı ifadeleri, çoğu itiraflardaki (kadıyla kâtibin yargı bakımından olayla ilgili görmeyerek atlayıverdikleri açıklamaların yerini almış) kalıp ifadelerin anıştırdığından pekâlâ daha sık görülmüş olabilir. Ayrıca yanlışa düşen çiftin büyük çoğunlukla birlikte itirafta bulunması,

suçun toplumsal mahiyetini vurguluyor. Suçun ortaklaşa kabullenilmesi, kişinin ahlaksal sorumluğunu ortadan kaldırmıyordu, ama günaha bir ortak sağlamış oluyordu.

Yargıç önünde itirafta bulunmuş kimi bireyler mahkemenin yardım ve korumasını kasıtlı istemiş olabilirlerdi. Mahkemenin yasal yapısını ve kültürünü arkalarına alarak, yörenin daha acımasız yargı kültüründen kaçmayı ummuş olabilirlerdi. Zina konusunda gerçekleşebilecek en korkunç yöresel uygulama, namus uğruna öldürme geleneğiydi: Bir başka deyişle, bir bireyin, ailesinin bir dişi üyesini aşığıyla sevişirken yakalaması durumunda onları öldürme hakkı vardı. Bu o denli baş edilmesi zor bir kadim gelenekti ki, geç ortaçağın İslam hukuk bilgisince özümsenmişti.[27] İncelemekte olduğumuz dönemde Ebu Suud, insanı ürperten bir fetvayla geleneğe arka çıktı: "Eğer gecenin birinde Amr ile Zeyd'in bacısı Hind, Zeyd'in mülkü üzerinde zina ederlerse ve bunun üzerine Zeyd Amr'ı, Zeyd'in anası da Hind'i öldürürse, yargı yetkilileri araya girebilir mi?" sorusuna Ebu Suud'un yanıtı, "Kesinlikle hayır"dır.[28] Baş müftü verdiği başka fetvalarda, öldürülen aşıkların geride kalanlarının adam öldürme olaylarında geçerli misilleme ya da kan parası yolunu zorlayamayacaklarını açıkça belirterek, namus temizlemek amacıyla adam öldürmenin yasallığını destekledi. Onur uğruna öldürmek haklı gerekçesi olan bir idamdı, cinayet değil.[29] Süleyman'ın kanunnamesi de namus temizlemek amacıyla öldürmeyi savunmakla birlikte, çoğu hukuk bilginleri gibi, karılar ve kız çocuklarını (kız kardeşler değil) öldürmekle sınırlı tuttu ve büyük olasılıkla işlenmiş olan günahın alçakça mahiyetini doğrulatmak amacıyla hemen tanıklar bulunmasını buyurdu.[30]

Özel adaletin bu korkunç biçimi Ayntab'da uygulanıyor muydu? En az iki dava tutanağı var ki, burada kocalar söz konusu seçeneği kullanma hakkını yasal olarak kendilerinde görmelerine karşın kullanmadılar. Aldatılan kocanın karısını boşaması, erkeğin onurunu kurtarması için çok büyük etkisi olmayan bir seçenek oluşturuyordu ve bunun Ayntab'da görülen sıklığı -yıl boyunca beş olay- gerçekten de halkın benimsediği bir seçenek olduğunu düşündürüyor. Ancak bu, namus temizlemek amacıyla öldürmenin mahkemenin erişimi dışında kaldığı anlamına gelmez. Kuşkusuz, namus temizlemek amacıyla öl-

dürmenin yasal olduğunun müftü fetvalarında ve padişah kanunnamesinde yinelenmesi, en azından imparatorluğun bazı bölgelerinde sürmekte olan bir uygulama olduğunu ve ayrıca kimi kesimlerde direnç gördüğünü sezindiriyor. Her ne kadar Ayntab, 16. yüzyılda iyi gelişmiş kentsel kurumları olan kadim bir kent merkezi idiyse de, gerek toprağa yerleşmiş, gerekse göçebe büyük bir Türkmen nüfusunu içeren bir bölgede yer alıyordu. Türkmenlerin geleneksel hukuku onur yasasına daha geniş yer veriyordu. Dikkate değer olan şu ki, tutanaklarımızda zina suçu itiraflarının büyük çoğunluğu kentten değil, köylerden ve sancaktaki oymaklarından gelmektedir.

Kadı'nın önünde itirafta bulunmak çekici geliyordu, çünkü mahkeme özel adalete göre daha yumuşak bir seçenek sunuyordu. Gerek din yasası, gerekse padişah kanunnamesi yasak cinsel ilişkiyi cezalandırmakta mahkemeye bazı seçenekler tanıyordu. Her ne kadar Süleyman'ın kanunnamesi şiddet çözümlerini tümüyle dışta tutmadıysa da (onur uğruna öldürmeyi onaylıyordu ve zina yapan Müslümanlara din yasasının buyurduğu taşlanarak ölüm cezasını hiçbir zaman açıkça askıya almadı), açık seçik ve tam anlamıyla belirttiği ceza, para cezası kesilmesiydi. Para cezaları suç işleyenin yurttaşlık ve sosyoekonomik konumuna bakarak hesaplanıyordu: Evliler, bekârlara göre; özgür insanlar kölelere göre; Müslümanlar Müslüman olmayanlara göre; varlıklılar orta ve az varlıklılara göre daha ağır cezalandırılıyordu.[31] Şiddeti önemsizleştirmesi bir yana, devletin adaleti oldukça ucuzdu. Bölgeyi, Osmanlılarca ele geçirildiği 1516 yılına dek yönetmiş Dulkadır Türkmen Beyliği'ne göre Osmanlı rejimi zinadan çok daha az ceza geliri elde ediyordu. Örneğin, Osmanlı yönetiminde evli Müslümandan alınan ceza, bireyin sosyoekonomik durumuna bakarak 40 akçeyle 300 akçe arasında değişirken, Dulkadır Beyliği'nin evlilerden, varlık durumuna bakmaksızın aldığı ceza 15 altın ya da en yüksek Osmanlı cezasının dört katıydı.[32]

Vergileri ve para cezalarını azaltarak geçmişe bağlılığı zayıflatmak Osmanlı yayılmasının klasik bir özelliğiydi ve Süleyman'ın hükümeti bu siyaseti yeni ele geçirdiği Ayntab bölgesinde (en azından zina konusunda) uygulamış görünüyor.[33] Namus cinayetinden (onur uğruna öldürmeden) daha insaflı ve yerini aldığı rejiminkinden daha ucuz bir seçenek sunarak mahkeme, halkı Osmanlı

rejiminin siyasal ve toplumsal yörüngesine çekebildi. Ele geçirilme öncesi rejimde, para cezaları oymak önderlerine bağışlanmıştı; Osmanlı yönetiminde yöreyi yöneten devlet temsilcilerinin gelirlerinin bir bölümünü oluşturdu: Sancakbeyi, has emini, sancakta konuşlanmış askeri görevliler. Kovuşturma yetkisini kendi adamlarına vererek Osmanlı rejimi astığı astık, kestiği kestik oymak beylerine ve köy ağalarına olan yöresel bağları zayıflatmayı bildi. Böylelikle yalnız ek bir yöresel gelir kaynağı kazanmakla kalmadı, aynı zamanda yöresel bir anlaşmazlığın alevlenerek daha büyük bir karışıklığa dönüşme olasılığını azalttı (gerçekten de, Ayntab kadısının yetki sınırlarını aşıp beylerbeyininkine giren anlaşmazlıklar daha çok süreğen kırsal çatışmalar ya da oymak çatışmalarıydı). Belki en önemlisi, sultanın taşradaki temsilcileri yöre halkını devletin yargı dizgesine çekerek, rejimin temsilcilerine güvenden gelen toplu yaşama görenekleri ni, daha yerleşik ve kentsel bir yaşama biçiminin insan ilişkilerini kullara öğretmek olanağını buldular.

Mahkemenin çatısı altına sığınan bireyler gerçekten korunacaklarına inanabilirler miydi? Yoksa, yöresel ya da özel adalet karşısında hâlâ savunmasız mıydılar? Bir yıllık bir süre içinde zina itiraflarının sıklığı bile, mahkemeden yararlanmanın ya da mahkemeyle işbirliğinin oldukça yaygın olduğunu düşündürüyor. Yalnızca kente gelip kadı'nın önüne -sonuçta halkın önüne- çıkmış olmanın sağladığı belirli bir miktar koruma vardı kuşkusuz. Mahkeme deneyiminin insanı nasıl yararlı biçimde ünlendirebileceğine örnek olarak Fatma'nın davasına bakalım. Başoyuncularımız artık ilişkileri nedeniyle sancağın önemli devlet görevlilerince -kadı, has emini ve yardımcısınca- tanınmaktaydılar. İlişki, davanın görüldüğü duruşma günlerinde mahkemede işi nedeniyle bulunanların dilinden düşmüyordu kuşkusuz. Ayrıca, aralarında kadı yardımcısı, Molla Veled, garnizon askerlerinin komutanının da bulunduğu dava tanığı olarak görev yapan önde gelen kentlilerce de anımsanacaktı. Dahası, mahkeme Zeliha'nın çevirdiği iftira dolabını ortaya dökerek ve köy imamını saklısız gizlisiz olaya karıştırarak ilişkiye yörenin ilgisini çekti. Ayrıca, Mustafa Çelebi'ye haber uçuran köy muhtarının gözü, kulağı olağandışı durumlarda olacaktı kuşkusuz. Oyuncularımızın olaydan önceki isimsiz yaşamlarına dönmeleri büyük olasılıkla epey zaman alacaktı.

Fatma'nınki gibi davalarda seçme yetisi ve güdülenme konularını tartışmak zordur; çünkü, yetkililerle ve mahkemeyle işbirliğine girişinin, açmazıyla başa çıkmaya uğraştığı sırada üstünlük kazanmayı amaçlayan bilinçli bir eylem olup olmadığını kesin bilemeyiz. Benim burada ileri sürdüğüm şudur: Fatma gibi bir köylü kızının sahip olabileceği yöresel türde hukuk bilgisi ve bunun kişinin içinde bulunduğu koşullara olası ilgisi nedeniyle, Fatma'nın bilinçli bir niyet taşımış olmasının *akla yakın* olduğudur. Buna karşılık, Fatma'nın öyküsü de sancağın köyleri arasında zaten en kalabalığı olan ve Fatma'nın yaşamı süresince önemli miktarda büyüyecek olan Hiyam'da başkalarını da eğitmeye yardımcı olacaktı.

Yörenin Özellikleri

Fatma'nın mahkemeyle karşılaşmasından iki yıl sonra, 1543'te yapılan tapu sayımına (sayımda saptanan vergilendirilmiş erkek hane başı sayısına) göre, Hiyam, Ayntab Sancağı'ndaki en büyük iki köyden biriydi.[34] Dahası Hiyam, Fırat'ın kollarından biri üzerinde, sancağın ikinci en büyük köyü Keret'ten biraz aşağıda bulunuyordu (1543'te Hiyam'da 190, Keret'te 185 hane vardı).[35] Her iki köy de Halep âyanından İbn Keşani ailesinin vakfına aitti. Birbirine eklendiğinde nüfusu Ayntab'ın nüfusunun (1896 hane)[36] beşte birine yaklaşan Hiyam ve Keret bir kasabaya denkti. Bir sonraki tapu sayımının yapıldığı 1574'e gelindiğinde, sancağın en hızlı büyüyen köylerinden biri olan Hiyam'ın üstüne yarısı kadar daha eklenmişti. Hiyam'ın 1541'de yöresel nüfus patlamasının merkezi olduğu ya da olma sürecini yaşadığını söylemek aşırılık sayılmaz.

Sayım zamanlarına bunca yakın tarihli tutanakların benzersiz bir rastlantıyla günümüze ulaşmış olması, Ayntab kadısınca kaydı tutulmuş olayların toplumsal koşullarını yeniden canlandırmamıza olanak sağlıyor. Tek sancak içinde bile köyler arasında ayrımlar olması kaçınılmazdı. Köyün niteliği yalnızca kurulduğu yere ve buna bağlı iktisat ve nüfus temeline göre ayrılmıyordu; üzerine oturtulan yönetsel yapı bakımından, yani vergi gelirlerinin yöre eşrafından birine mi, sancakbeyine mi, bir eyalet sipahisine mi, padişahın kendi hazinesine mi ya da bir vakıfa mı gittiğine göre de ayrılıyordu.[37]Öyleyse tek bir köyün siyasal iktisadından söz edilebilirdi. Burada ileri sürmek istediğim şu:

Hiyam'ın siyasal iktisadı Fatma'nın açmazının çerçevesini belirleyen bir dizi toplumsal dinamik üretiyordu.

Hiyam ve Keret'in büyüklükleriyle ne açıklanabilir? Fırat'a yakın bir kol üzerinde bulunmaları kuşkusuz yaşamsal önemdeydi. Ayntab sancağını meydana getiren üç nahiyeden -Fırat'a en yakın olup Hiyam'la Keret'i içine alan- Nehrülcevaz'ın nüfusu 1543 ve 1574 sayımları arasındaki dönemde diğer iki nahiyeye göre çok daha hızlı büyüyecekti (yüzde 15 ve 9'a karşılık yüzde 48 büyüme).[38] Fırat'a yakınlığının yanı sıra, Ayntab'ın Halep'ten 90 kilometre uzaklıkta oluşunu ve art bölgesine sağladığı ticari gelişmeyi iyi kullanacak konumda bulunmasının yararını -sancağın tümü gibi- Hiyam da gördü.

Patlarcasına gelişim gösteren Hiyam, bölgenin önemli orandaki göçebe ve yarı göçebe Türkmen nüfusu da çekmiş olmalı. Büyük Akdeniz bölgesinde bu dönemde görülen genel nüfus artışı, Ortadoğu'da dönemsel yöre pazarlarının hızla yayılmasına yol açtı. Hiyam'ın içinde bulunduğu nahiyenin hemen güneyinde ve sancak sınırındaki Nizip kasabası böylesi bir pazarın kurulduğu yerdi.[39] Hiyam'ın da, o bölgedeki Türkmenlerin yün, deri ve et satabildikleri böyle bir ticaret merkezi görevi yaptığını düşünmek akla aykırı değil. (Et alışverişinin bir miktarı daha batıda büyük köylerden Orul'a kaymıştı; Orul'un 1543'te hem bir mezbahası, hem de bir tabakhanesi varken, Hiyam'ın mezbahası gittikçe daha az kullanılıyordu.)[40] Köyün bir su yolu üzerinde bulunması, Türkmenlere yün yıkama, halılarını parlatma, ve hayvanlarını sulama olanağı veriyordu.[41] Hiyam'la Keret'teki nüfus artışının bir bölümü -tapu sayımlarından toprağa yerleşimin ne denli yaygın olduğunu bilmek olanaksızsa da- kuşkusuz kimi Türkmenlerin toprağa yerleşiminin sonucuydu. Aralık 1999'da Hiyam'a gittiğimde, köy halkı (atalarının dağlarda yaşadığı ve derinin para yerine geçtiği) göçebelikten, yerleşik tarıma geçişlerinin çok eski tarihinden söz etti.

Tüm bu etkenler Hiyam'ın büyük ölçüde iktisadi, demografik ve toplumsal değişim geçirmesini sağladı. Kurulmakta olan yeni haneler, yerleşik çiftçilerle çatışmaya yol açabilecek toprak talebi baskısı yaratıyordu. 1543'te, Hiyam ve Keret'te (diğer büyük köyler gibi) aynı anda hem çiftçilik, hem de çiftçilik dışı ekinliklerle uğraşan birkaç ailenin yanı sıra, sancağın diğer köylerine

göre daha büyük oranda çiftçilik yapmayan hane halkı bulunuyordu.[42] Böyle çiftçilik yapmayan hane halkları, -iktisadi etkinlik yelpazesinin her kesimindegündelikçi tarım işçiliği, yiyecek işleme, zanaat üretimi, demircilik ya da suyolu ve kara taşımacılığı kollarında iş bulabiliyordu. Halil İnalcık, şu önemli noktaya dikkat çekiyor. Osmanlı hükümeti açısından, çiftçilik yapmayan hane halklarının vergi ödeme gücünü tanımlamada belirleyici öge, evli çiftin ortak iş hacmidir.[43] Kısacası, çiftçilik yapmayan hane halklarının artan oranı ve değişik işlere yönelmiş hane halkları bulunması şunu düşündürüyor: O dönem kırsal toplumunun ve kırsal yönetiminin temel kurumu olduğu varsayılagelmiş aile çiftliği örgütlenmesinin dayandığı toplumsal cinsiyet rolleri ve toplumsal ölçütler değişmekteydi.

Hiyam ve Keret'te aile yapısının bir belirgin yanı, diğer kalabalık köylerde olduğu gibi, ana babasının ya da erkek kardeşlerinin yanında oturan bekârların sayıca çokluğuydu. Gelecek yirmi otuz yılda, Hiyam ve Keret'te bekârların evlilere oranı çarpıcı bir biçimde artacaktı. Toplumda yetişkin kişi kimliğini kazanmanın ilk adımı evlenmek olduğu için, bu bekârların evlenememeleri kendi istekleri nedeniyle değil, hanelerini kurmakta iktisadi ve toplumsal engellerle karşılaşmalarındandı. Genç erkekler evlenip kendi hanelerini kurmak için gereken kaynakları toparlamakta zorluk çekmiş olabilirler; özellikle, nüfus artışı köyün tüm iş verme hacmini aşmışsa. Köye genç erkek akını da ayrıca toplumsal cinsiyet dengesizliği yaratmış olabilir; bu durum genç bir adam için, özellikle yöre toplumuna yeni katılmış biri için yöre toplumundan eş bulmayı zorlaştıracaktı.

Evlenme ve hane kurma stratejileri engellerle karşılaşan yalnız erkekler değildi. Çocukları ana babalarının nişanladıkları -babası ya da büyükbabası bulunmayan bir kızın evlenebilmesi için kadı iznini şart koşan, 1544 tarihli padişah yasasıyla güçlendirilmiş- evlendirme modeli kuşkusuz kentlerde köylerde olduğundan daha başattı. Ya da, kırsal kesim kadınlarının evliliğe ilişkin yazgıları üzerinde, çoğunlukla etkin ve kimi zaman egemen rol oynadıkları Ayntab tutanaklarında görünüm böyle.[44] Ancak işler her zaman planlandığı gibi yürümedi. Keretli köylülerin 17 Eylül 1541 tarihinde kaydedilmiş aşağıdaki dava-

sında Kemya kadın, anlaşılan evliliğini kendi rızasıyla kendi başına düzenlemişti ve anlaştığı nişanlısını, kendisince kesin gördüğü söz kesmeyi bozmakla suçlayarak dava açtı:

> Keret köyünden Mehmed kızı Kemya ile Hasan oğlu İsmail mahkemeye geldiler. Kemya aşağıdaki şikayetle mahkemeye başvurdu: "Önce bu İsmail, adam gönderip beni alacağını söyledi; ben de, ona varacağımı söyledim." İsmail dedi ki: "Daha önce kızla anlaştım; kızı alacaktım, kız da bana varacaktı." Açıklamaları istek üzerine tutanağa geçirildi.[45]

Babaların ya da diğer aile büyüklerinin doğrudan yürütmediği evlilik pazarlıklarında genellikle daha büyük bir zarar olasılığı mı olduğunu ve daha mı sık mahkemeye düşüldüğünü söylemek zor; ama 1540-1541 yılında, evlilik pazarlıklarının genelde, her an sözel çatışmayla ve kimi zaman da fiziksel çatışmayla kesilebildiğini sergileyen yeterince dava geldi Ayntab kadısına.

Ayntab yetkililerinin evlilik öncesi cinsel ilişki konusuyla uğraşmalarının önemli bir yönü, bu olaylara karışanların tümünün köylü ya da göçer olmalarıydı. Bu durum birbiriyle ilişkili bazı etkenlerin göstergesi olabilir: Kentle kırsal kesimin töreleri, ahlak kuralları arasında bir ayrımın varlığı ya da kentte gönüllü cinsel ilişki için daha az olanak bulunması gibi. Evlilik öncesi cinsel ilişkiyi denetleme konusuna ilk ilgi duyan Osmanlı rejimi değildi. Ayntab bölgesinin yargı ve ceza kültürünü önemli ölçüde etkilemiş Dulkadır rejimi, evlilik dışı cinsel ilişkiye konan para cezasıyla, evlilik öncesi cinsel ilişkiye konan para cezasını birbirinden ayırdı: Evlilik dışı cinsel ilişki suçu işlemiş evli kişilere konan para cezaları Dulkadır hükümdarına, evlenmemişlere kesilen para cezaları yörenin boy beylerine gidiyordu. 8. bölümde gördüğümüz gibi, oymak başlarının yörede yasa uygulayıcısı olarak rollerini korumalarına izin veren Osmanlı uygulaması, iç Anadolu'nun Bozok Sancağı'nda evlenmemiş kadın ve erkeklerle ailelerinin ciddi biçimde kötüye kullanılmalarına yol açtı. Başka yolsuzlukların yanında, oymak başları, suç kanıtlanmamışken evlilik öncesi cinsel ilişki gerekçesiyle ceza kestiler ve hatta para cezası kesilebilecek suçlar yaratmak için genç erkekleri kadınlarla olay çıkarmaya kışkırttılar.[46]

Oymak başlarının ya da yöreden başka sivil kişilerin karıştığı benzer yolsuzlukların Ayntab sancağının kırsal kesimlerinde meydana gelip gelmediğini söylemek zor. Osmanlı bürokrasisini temsil eden yöre polisinin, Bozok sancağının oymak başlarını güdüleyen kese şişirme amacıyla evlenmemiş bireyleri taciz edip etmediği de belli değil. Yasada belirlenenden daha yüksek para cezası almama uyarısının 1536 tarihli Ayntab sancak kanunnamesinde yer alması, Süleyman'ın kanunnamesinde yinelenmesi, böyle bir eğilimin varlığını anıştırıyor. Dahası, padişah kanunnamesi kadıya, aşırı para cezalarının geri ödetilmesini buyuran düzeltme amaçlı eylemde bulunma yetkisi veriyordu. Bir başka deyişle, Osmanlı yönetimi bir yandan yolsuzlukları kâğıt üstünde düzeltmeye çalışsa da, kendine özgü taciz uygulamalarından ille de arınmış değildi. 1543 tarihli tapu sayımı, Hiyam ve Keret'in büyük miktarlarda para cezaları ödemekte olduğunu düşündürüyor. Para cezaları, "hava parası" (*bad-i hava*) diye adlandırılan genel sınıfa giriyor; evlenme vergisi de aynı başlık altında toplanıyordu. Bu yüzden, Hiyam'da suç olaylarının diğer köylere göre ne kadar yaygın olduğunu kestirmek olanaksız, ama hava parası geliri açıkça yüksekti. Hiyam ve Keret'te 1543 sayımına göre hane başına düşen hava parası 9,5 ve 10,8 akçeyken; (Hiyam ve Keret de içinde) sancaktaki sekiz en büyük köyün ortalaması 7,1 akçeydi.[47] Büyük köylerin toplumsal iklimini etkileyen -yüzyıl ortalarındaki hızlı gelişme, çiftçilikle uğraşmayan hane sayısı, bekârların sayısı gibi- etkenlerde Hıyam ve Keret'in olağanüstü bir yanı yoktu. Hava parası gelirinin yüksekliğini açıklamaya gelince -ki, işte *bu konuda* iki köy benzersizdi- evlenenlerin sayısının daha yüksek oluşundan ileri geldiğine ilişkin hiçbir özel gösterge yoksa da, bu olasılık tümden göz ardı edilemezdi.

Ama, mahkemede sıkça görülen yasa çiğneme biçimleri hırgür, kavga ve cinsel suçlarda artış olduğunu, yukarıda betimlenen türden bir senaryo içinde, düşünmek zor değil: birbirlerinden farklı toplumsal göreneklere sahip göçebe hayvancı oymaklarla toprağa yerleşmiş çiftçiler arasında sürtüşme, yüksek sayıda görece toplumsallaşmamış genç erkeğin varlığı, büyüyen bir iktisadın köyün halka açık alanlarında yarattığı devingenlik. Bu etkenlerin her biri kadını daha çok saldırıya açık duruma getiriyordu; hele de yeterli sayıda kadının bulunma-

dığı yerde. Kadınlar -özellikle toplumsal konumları nedeniyle saldırıya daha açık olanlar- onurlarını korumak zorunda kalmanın gittikçe artan baskısını hissetmiş olmalılar. Korunmanın bir yolu, yukarıda ima ettiğim gibi, onuru tehlikeye düşüren durumların suçunu ve sorumluluğunu başka tarafın üzerine yıkmaktı; yalnızca, uygunsuz davranış kuşkusundan kurtulmak için değil, ama toplumu, toplumsal bir açmazın çözümüyle uğraştırmak için. Bunun sonucunda, kimi genç erkekler de ayaklarını sağlam ve tanıdık bir toplumsal zemine dayamadıkları için savunmasız kalabilirlerdi. Hiyam'ın birkaç hafta gibi kısa bir süre içinde kadınların attığı cinsel iftira nedeniyle, iki kez önde gelen sancak yetkililerince, sıkı sıkı denetimden geçirilmesi, kuşkusuz 1540'ların başında köyün değişen toplumsal dinamiklerine bağlıydı.

* * *

Fatma'nın Ayntab Mahkemesi'yle karşı karşıya gelişi, kulluk ettiği imparatorluğun karmaşık yargı dinamikleri içinde bir küçük bir olaydı. Ama taşra mahkemesi aynı anda hem devletin, hem de toplumun bir kurumu olduğu için, böyle tek bir karşılaşma bize, yöneten rejimle yöre toplumunun çıkarlarının nasıl etkileştiğini görebileceğimiz bir pencere açabilir. Bu etkileşimin üç yönü sonuç bölümünde tartışılmaya değer: yöre adaletinin yapıya göre değişebilirliği, halkın hukuktan ne anladığı ve son olarak, yasal arabulucu olarak taşra mahkemesi.

Hukukun, bir topluluğun yalnızca toplumsal ve ahlaksal sorunlarıyla değil, iktisadi ve yönetsel yaşamıyla da iç içe geçmişliğini en iyi yöre mahkemelerinin tutanaklarında gözleyebiliriz. Bununla birlikte, bir kadı'nın yetki alanının sınırları içinde değişik özelliklere sahip birden çok topluluk oturuyor olabilirdi. Padişah fetvalarında, kadı'nın dava konuları aramak amacıyla oradan oraya gezmeyip, yalnızca kendisine gelen davaları yargılaması buyurulduğu için, pek çok şey bir topluluğun mahkemeyle olan ilişkilerine bağlıydı. Devletin temsilcilerinin savcı yetkisiyle kovuşturabildiği zina konusunda, padişah erkinin özel temsilcisinin - ki, vergi de ona ödenirdi- önemi büyüktü. Acaba Fatma'nın davası, oturduğu köyün sancağın en büyük köyü oluşundan ve has emininin gözetiminde bulunma-

sından nasıl etkilenmişti? Mahkemenin araya girdiği yasak cinsel ilişki sorunlarının çoğu -getirilerinin tümü ya da bir bölümü padişahın has hazinesine ayrılmış ve bu nedenle has emininin yetkesinde olan- büyük köylerde meydana geldi.

Ya has emininin gözetiminde olmayan köylerde işlenen cinsel suçlar? Buralardaki suçlar kovuşturulmaktan kurtuldu mu? Yoksa buralarda suç işleyenler daha çok geleneksel yasalara mı bağlıydılar? Görece küçük köylerde, ya da padişah hasına bağlı olmayan köylerde oturmaları nedeniyle bu köylüler mahkeme ve mahkemeye uzanan başvuru yollarından yararlanma olanağını daha mı az buldular? Büyük olasılıkla böyle oldu. Nişanlısıyla gece buluşmasından hiç rahatsızlık duymazken, giysilerine el koyduğu için kayınbabasından davacı olan Tanrıvirdi küçük bir köyde oturuyordu. Belki o köydeki yetkililer, köylülerinin yaşamını denetlemeyi, devlete daha yakından bağlı yürütme görevlileri denli sıkı tutmadılar. Ayntab mahkeme tutanakları açıkça göstermektedir ki, sancak mahkemesine bağlı bölgenin her yerinde yasaların uygulanışı aynı değildi ve bir topluluğun yönetsel örgütlenişi, yararlandığı yargı hizmetinin doğasını etkiliyordu. Ayntab'ın büyükçe köylerinin çoğunun padişah hası olarak ayrılması bir rastlantı olmayabilir. Böylesi bir yönetsel yapı için çeşitli sayıda olası neden varsa da, bu nedenlerden biri, -özellikle imparatorluğun bünyesine gireli çok olmamış Ayntab gibi bir bölgede- devletin daha büyük nüfus topluluklarını daha yakından göz altında tutuyor olmasıydı.

Şimdi de halkın hukuk konusunda bildiklerine bakalım. Açıkçası, bu bilgilerde kesinlik yoktu. Örneğin, zina suçuna ilişkin değişkenlerin çoğu zaman yanlış anlaşıldığı görünümü var: kılavuz hukuk kitapları, kadı, hangi eylemlerin zina suçu oluşturup hangilerinin oluşturmadığını mahkemeye gelen davacıların ve davalıların anladığından emin olmalıdır, buyuruyor; çünkü karşı cinsten birine yalnızca *bakmanın* elde olmayan bir zina biçimi olduğunu düşünen insanlar var.[48] Belki de, Hiyam köyünden Zeyneb'in iki köylüsüne karşı yaptığı zina suçlamasını geri almasında bu tür bir yanlış anlama rol oynamıştı. Ama, yasanın gerçeklikten uzak bir şekilde anlaşılması yalnızca halkın bilgisizliğinin bir sonucu değildi; çünkü yargı kuralları zaman ve uzama göre değişiyordu. Süleyman'ın, babasının ve büyükbabasının kanunnamelerinde gözlenebilen zinanın

kapsamını genişletme yönündeki tarihsel eğilim göz önünde bulundurulduğunda, zina konusunda kavram karışıklığı büyük olasılıkla kaçınılmazdı. Mahkemede kadı'nın çabasının çoğu, yasal olanla yasal olamayana ilişkin görüşleri ayıklamaya gidiyordu. Ayşe'yle komşusu Sadeddin'in davasında (bkz. 4. bölüm) kadı, sabahın erken saatindeki görüşmenin toplumsal bakımdan uygun olduğu konusunda sanıklarla anlaşma içinde görünürken, Haciye Sabah'ın davasında, cinsel ahlaka uygunluk kuralları konusunda topluluğu ikiye bölen daha ciddi bir anlaşmazlıkla yüz yüze bulmuştu kendisini.

Yöre topluluğunun kullandığı dil hukuk diliyle tam uyuşmasa bile; yine de, kural koyucu hukukun ana ilkeleri herkesçe anlaşılmış görünüyordu. Örneğin, namuslu bir kadına yalan yere zina suçu yükleme kavramının teknik terimi *kazf*, Ayntab Mahkemesi'nde cinsel olmayan iftira için de kullanılıyordu. Buna karşılık, geçmişteki uygunsuz bir cinsel davranış kuşkusunun kişiyi suçsuz olduğu varsayımından yoksun bırakacağına ilişkin hukuk anlayışı (*töhmet*), resmi hukuk metinlerinde olmamasına karşın, mahkemenin kullandığı dil içinde hukuka özgü bir terim niteliği kazanıyordu. Yukarıda belirtildiği üzere, töhmetin uygulamaya dönük sonuçlarına verilen büyük önem gerek Fatma, gerekse Zeliha'nın stratejilerinde açıkça ortaya çıkıyor. Belki de bunu öğrenmeleri için aynı köyden Zeyneb'in örneğine gerek yoktu, ama aynı köyden birinin her mahkeme önüne çıkışı, kuşkusuz Ayntab'ın yargı kültürü ve nasıl kişiden yana çekilebileceği konusunda köyün görüşlerini varsıllaştırdı.

Ayntab'ın 1540-1541 yılı tutanaklarında mahkeme bir arabulma zemini olarak görünüyor. Mahkeme Fatma'nın evlilik dışı hamile kalmasıyla başa çıkma girişimi ve İne'yle kayınbabası arasındaki sorunlu ilişki gibi yöresel anlaşmazlık ve açmazlarda arabuluculuk yapıyordu. Haciye Sabah olayında, kadı Hüsameddin Efendi, toplum içindeki rakip kültürler arasında, hatta toplumla devlet arasında akılcı bir biçimde arabuluculuk görevi yapıyor. Ama mahkeme ayrıca, kendi alanına giren hukuk geleneklerini ve kurallarını da uzlaştırıyor: Hanefi hukukunun ana yapıtları, çağdaş fetvalar, padişah kanunnamesi ve yörenin (türdeş ve durağan olmayan) geleneksel yasaları. Kadı'nın varlığı Ayntab Mahkemesi'nin tutanaklarında duyumsanmaz; gerçekten de, tutanaklar kadı'nın görevinin uz-

laşma ortamı sağlamak olduğunu düşündürüyor; bulunacak çözüm, sorumlu olduğu kural koyucu yasaların değişkenleri içinde kalmalıdır. Bu sayede, gerek yargı süreci, gerekse bulunan çözüm İslamiyet ve yönetimsel açıdan kabul edilebilir oluyordu.

Mahkemenin birincil işlevlerinden biri, toplumdan gelen seslerin duyulabileceği bir forum gibi çalışmaktır. Başka türlü duyulma olanağı bulamayacak seslere halk önünde konuşma olanağı verir. Mahkeme cezalandırdığı zaman bile, yasa çiğneyenin sesinin kayda geçirilmesi tümüyle kötü bir şey olmayabilir. Suçlu tarafın kendi açısından anlattığı öykü toplumun belleğinde temelli kalacak biçimde mahkeme tutanağına geçirilir. Özellikle, bir başkasını suçlama girişiminin kolaylıkla suçlayanın yanlışına dönüşebileceği cinsel suç alanında, mahkemede halk önünde konuşmak (5. bölümde gördüğümüz gibi) kişinin onurunu savunmanın bir yolu olabilir. Çağdaş antropoloji araştırmalarından kanıtlar, burada yine esinleyici olabilir: Türkiye kırsalında anlaşmazlıkların nasıl çözüldüğünü araştıran June Starr, kimi zaman bir kadının yargısal bakımdan bir şey kazanmayacaksa bile, cinsel sarkıntılığa uğradığı suçlamasıyla mahkemeden yararlandığını belirtiyor.[49] Ayntab davaları arasındaki, sonuçsuz kalması kaçınılmaz gibi görünen cinsel sarkıntılık suçlamalarında da bu tür bir güdülenme geçerli olmuş olabilir.

Görünüşte güçsüz olanların seslerinin çıktığı bir forum yaratırken sancak mahkemesi resmi yasanın toplumsal cinsiyete ve sınıfa ilişkin önyargılarını yumuşatabiliyor. Yukarıda belirtildiği gibi, kural koyucu yasaların dili genel olarak kadını -gönüllü ilişkide bile- edilgen cinsellik nesnesi olarak betimler. Oysa mahkeme, kadının suç işleyen olarak konuşabildiği bir ortam sağlar. Mahkemenin sorunlarına eğilmesini sağlayan etki/kaldıraç gücünü Fatma'ya ve (kadın ve erkek) sancak halkına veren, bu suç işleyen konumunda olmaktır. Zinanın resmi yasaların beklentilerini tam tersine çevirircesine, gizlemeksizin kabulü tutanaklarımızda ne seyrek görülen bir durumdur ne de itiraf havası taşımaktadır. Tersine, yapılmış bir seçimi, mahkemenin koruması altında topluma iletme eylemi olabilir.

Mahkeme, resmi yasadaki sınıfsal önyargıyı, yasanın dolaylı olarak ima ettiği yüksek toplumsal konumun sağladığı kalkan işlevinden yararlanma hakkı

elinden alınmış kadınların toplumsal gönencini koruyarak giderir. Gördüğümüz gibi bu önyargı baş müftü Ebu Suud'un, -muhaddere kadının konumuna ilişkin fetvalarında ve cinsel saldırıyı *kadının* onurunun değil de hane onurunun ve hane uzamının çiğnenmesi olarak gören- sınırlı görüşünde onaylandı. Su getirirken cinsel saldırıya uğrayan bir köylü kızın, hakkını almasa bile, hiç değilse mahkemenin dikkatini üzerine çekeceği beklentisi, uydurduğu öyküye Zeliha'nın kendisinin de inanmasına olanak vermişti. Bir başka deyişle mahkeme, kentli yüksek sınıfın yaşam biçimine dayandırılmış resmi yasadaki toplumsal ülküleri gerçekleştiremeyenlerin yaşam koşullarını ve sıkıntılarını ciddi biçimde dikkate almış görünüyor. Mahkeme ayrıca, sancaktaki çeşitli mikrokültürlerce açığa vurulan diz dizi toplumsal ve kültürel değerleri hoş görerek, farklılıkları ütüleyen bir ahlak ütüsü görevi de yapıyor. Başka türlü duyulma olanağı bulamayacak seslere halk önünde konuşma olanağı vererek, cezalandırılsa ya da onuru zedelense bile bireye ahlaksal bütünlüğünden bir şeyler kurtarabileceği bir forum hizmeti veriyordu.

Mahkemenin bu çok yönlü işlevleri, hural koyucu hukukun uygulamada nasıl çok yönlü, hatta çelişkili anlamlar edinebileceğini anlamamıza yardımcı olabilir. İlkin, zinayla ilgili tanıklık kurallarına bakın. Hukuk bilginlerinin bu sıkı kuralları koruması, bir yandan cinsel saldırıyı kovuşturmayı zorlaştırarak kentli alt sınıflara ve kırsal nüfusa, özellikle kadınlara zarar verebilir. Öte yandan, sıkı tanıklık kuralları, devletin kötüye kullandığı durumlarda bir direnme aracı gibi işlev görebilir. Bunun örneğini köylü çift Hüsni'yle Hamza'nın bu kurallardan yararlanarak, has emininin kendilerini nişanlılık döneminde cinsel ilişkide bulundukları gerekçesiyle cezalandırma girişimine karşı koymalarında gördük.

İkincisi, baştaki rejim kendi amaçlarına uygun belirli bir toplumsal gelecek öngörüsünü benimsetmeye çalışıyor olabilir ve özgül olarak bazı nüfus gruplarını siyasal denetim altında tutmak ve parasal kazanç sağlamak amacıyla hedef seçiyor olabilir. Ama, niyetinin ille de zulme dönüşmesi gerekmez: Hiç değilse kimi yörelerdeki kullar açısından, seçenekler sunmaktadır. Devletin siyasalarının yöre mahkemesinin süzgecinden geçmesi, toplumdaki bireylerin kendilerini siyasaları yorumlama ve uygulama süreçlerine katmalarına olanak verir. Özgül

olarak, Fatma'nın açmazıyla ilgili olarak ileri sürdüğüm gibi, rejimin mahkemedeki varlığı yöre yurttaşlarının göreneksel hukuk uygulamalarına karşı, özellikle kadınlara yararlı olmuş olabilecek bir seçenek sunar. Sancak mahkemesinin rolü, en azından 16. yüzyıl ortalarının Ayntab'ında, bu nedenle karmaşık bir roldü; çünkü bir yandan kural koyucu hukukun yürütülmesinin aracı işlevini görürken, aynı zamanda yürütmekle görevlendirildiği o yasanın yumuşatıldığı bir zemin görevi yapıyordu.

Sonuç

Ahlak Oyunları'nın sonuç bölümünün çerçevesini Fatma'nın öyküsü oluşturuyor; çünkü kitapta yer alan izleklerin çoğunu bir araya getiriyor ve daha önemlisi, 16. yüzyıl Ayntab'ının yargı kültürüne, sancağın toplumsal görünümünde önemsiz bir bireyin penceresinden bakıyor. Doğmamış çocuğunun babası olarak iki erkeğin adını verdiği için başı dertte bu hamile köylü kızı, yargı hizmetinden yararlanan bir kişi -yani, hukuk kurallarının yorumu sürecinde mahkemeye tutunan- bir kişi olması nedeniyle bizim açımızdan önem kazanıyor. Öyleyse bu sonuç bölümü, tek bir topluma ve o toplumun mahkemesine yakından bakışı yansıtır biçimde yöre düzleminde başlıyor. Kuşkusuz, Ayntab mahkeme tutanaklarındaki hiçbir dava, tek başına, sancak toplumuna, toplumun gündelik kaygılarına ve yargı kültürüne kolay anlaşılır bir bakış sağlamıyor. Ancak, elinizdeki kitabın incelediği yılın son üç günündeki kayıtlarda ortaya çıkan Fatma'nın davası, bir bakıma, iki düzgün tutulmuş defterle temsil edilen Eylül 1540 ile Ekim 1541 tarihleri arasındaki mahkeme çalışmalarının, doruk noktasıdır. Bu

kitapta incelenen çok sayıdaki davanın ve tapu sayımlarının ortaya koyduğu sancak görüntüsü bağlamında düşünüldüğünde, Fatma'nın durumu geriye dönüp bakmamıza ve Ayntab, Ayntab Mahkemesi ve 16. yüzyılın uçsuz bucaksız Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayntab'ın o sıralar üstlendiği rol konusunda neler öğrendiğimizi görmemize yardımcı oluyor.

O zamanın ruh durumu bir takım gerginliklerin ürünüydü: bedel karşılığı elde edilmiş varsıllık; sağladığı fiziksel güvenlikle birlikte "Osmanlı barışı"nın Ayntab'a getirdiği ideolojik çatışmalar; kimilerinin süregen sorunlarını sonunda çözmelerine olanak veren, kimileriniyse daha sıkı denetimle tehdit eden daha güçlü bir mahkeme. İşte, gerek Fatma'nın açmazını ve gerekse bir bütün olarak araştırmamızı saran bu olanak bolluğu, belirsizlik ve tedirginlik havasıdır. Fatma'nın oturduğu büyük Hiyam köyünde, yirmi dört yıl önceki Osmanlı yayılmasının karışıklığını atlatma sonrasında ne yapacağını bilemeyiş havasını gözleyebiliyoruz. Başka köyler ve kent mahalleleri gibi Hiyam da, ele geçirilme sonrasının devingenliğiyle birlikte gelen iktisadi ve toplumsal değişimlerden geçiyordu; çünkü, tapu sayımlarının açıkça gösterdiği gibi, insanlar sancak içinde oradan oraya durmadan yer değiştiriyordu. -o zamanlara özgü hızlı gelişime bakınca- 16. yüzyıl ortasının Ayntab'ında ve Suriye'nin başlıca kentleri olan Halep ve Şam'daki olağandışı yavaş büyüme, araya giren ele geçirilme yıllarının büyük Suriye'yi özellikle kötü vurduğunu düşündürüyor. Kent merkezlerine sığınmış insanlar artık kırsal alan yerleşimlerine geri dönebilirlerdi; öte yandan, kentliler kentlerin daha az sıkışık dış mahallelerine doğru yayılıyorlardı. Ancak, aradan geçen zamanda bir şeyler değişmişti. Örneğin Hiyam, artık bir hayvan kesim merkezi değildi; o rolünü büyük köylerden Orul'a kaptırmıştı. Ayrıca, kimi insanlar köylerine döndüklerinde baktılar ki, giderken başkalarına emanet ettikleri mülk habersiz ellerinden alınmış.

Ayntab Sancağı'nda yaşamın değişmekte olan başka yönleri vardı. Hiyam'ın toplumsal çehresinin çarpıcı bir özelliği olan artan bekâr sayısı, görünüşte özel bir konu olan evlenme konusuna kamu yetkililerinin sorunlu biçimde karışmasıyla bağlantılıdır: mahkeme tutanaklarındaki birçok anlaşmazlığın konusu buydu. Yetişkin erkek nüfusunda artan bekâr oranı, Ayntab'ın büyük köylerinde ve kentte etkisi duyulan bir nüfus gelişmesiydi; ilerideki yirmi otuz yıl içinde daha genel bir

olgu durumuna gelecekti.[1] Bekârların aşırı çokluğu ve nüfustaki genel iniş çıkışlar, Ayntab'da evlenme öncesinin zorunlu görünen ince pazarlıklarını ister istemez çetinleştirdi. Sicil defteri, her yerine bolca serpiştirilmiş sorunlu nişanlara ve sonuçsuz kalmış söz kesmelere ilişkin kavga davalarıyla doludur.

Bu tür davalarla çocuk gelin İne'ninki gibi daha alışılmamış evliliklerden kaynaklanan sorunların arkasında kuşkusuz Sultan Süleyman'ın 1544'teki fermanı yatıyordu: buna göre, eğer gelin, babası ya da büyük babasından başka birisince evlendiriliyorsa, evlilik sözleşmesi kadı önünde yapılmalıydı. Rejim bu yasayla suç işlenmesini, yani tartışmalı nişan ya da evlilikler yüzünden alevlenecek yöresel anlaşmazlıkları engellenmeyi amaçlıyordu. Bu gizil tehlike, Araplar köyündeki bir olayda sergilenmektedir; sonunda olay 1540 Aralık ayında mahkemece karara bağlandı. İki amca ve çocuklarıyla evlilik görüşmeleri yüzünden ayırması zor bir kavgaya tutuşan babasız büyümüş, üç kardeş yeğen, anlaşılan, "onca buyruğa karşı" direnmişler; bunun üzerine "Paşa hazretlerinin (Maraş paşası) adamları gelmiş"; "uzun zaman sonunda" mahkemenin gözetiminde bir çözüme ikna edilmişlerdi. Çözüme, aralarında sancakbeyi de olmak üzere, on bir kişinin tanıklık etmesi bu aile içi düşmanlığın ağırlığını gösteriyordu.[2] İne ve diğerlerinin öyküleri gibi Fatma'nın öyküsü de, özel düzenlemelerin barışı ciddi biçimde tehlikeye atabildiği ve bu nedenle yöre yönetiminin başına dert olduğu biçimindeki bu toplumsal-hukuksal senaryoya uymaktadır.

Hiyam'ın bir başka yanı, *Ahlak Oyunları*'nın önemli bir izleğini sergiliyor: aynı sancak birimini boydan boya geçişte adaletin dokusunda görülen çarpıcı değişmeler. İnsanın oturduğu yerin, yargı yetkilileriyle arasındaki etkileşim biçimleri üzerinde büyük etkisi oluyordu. Böyle olması, köylerin sancak yönetimine ve dolayısıyla imparatorluk yönetimine bağlanma biçimlerinin ayrı ayrı olmasındandı. Bu karmaşık konuyu özetlemek gerekirse: 16. yüzyıl kırsal yönetiminin tımarlı sipahilere (yöre köylerine yerleştirilmiş eyalet sipahilerine) dayandığı biçimindeki standart betimlemenin tersine, Ayntab çeşitli kırsal yönetim bağlantılarının varlığını ortaya koyuyor. Köyler gerçekten tımarlılara; Ama ayrıca -ve daha büyük bir olasılıkla- padişaha, sancakbeyine, Maraş beylerbeyinin hizmetindeki yüksek devlet görevlilerine ya da yörenin Türkmen oymak başlarına

bağışlanabiliyordu. Ayntab ya da Halep âyanının özel mülkü ya da aile vakfı olan köyler vardı. Böylelikle köyler, "sorumlu yetkili" diye adlandırdığım, vergisini toplamak ve toplum düzenini sağlamak çifte görevini üstlenmiş kişi bakımından birbirinden ayrılıyordu.

Aile vakfı sınıfına giren Hiyam (Halepli bir eşrafındı), aynı zamanda *malikâne-divani* dizgesinin de bir örneğidir. Buna göre, kent âyanının sahibi olduğu köylerde bile Osmanlı rejimi -para cezaları ve evlenme vergisi de içinde olmak üzere belirli bir dizi vergi üzerinde hak sahibi olması nedeniyle- düzen sağlayıcı olarak bulunuyordu. Bu hak sahipliği Ayntab'ın özel mülk olan köylerine dolaylı yoldan bir "sorumlu yetke" yerleştirilmesine olanak veriyordu; malikâne-divani gelirleri padişahın has hazinesine gittiği için, bu kişi sancağın has emini Mustafa Çelebi'ydi. Hiyam'dan ve özel mülk olan diğer köylerden toplanan vergi gelirleri, Ayntab'ın en büyük ve en varsıl köylerinin de içinde bulunduğu doğrudan padişah hası köylerin büyük vergi gelirlerine ekleniyordu. Tüm bunlar Mustafa Çelebi'nin sancağın yönetim hiyerarşisinde en güçlü oyuncu durumuna gelmesine yardımcı oluyordu. Fatma'nın olayını Ayntab Mahkemesi'ne getiren Mustafa Çelebi'ydi.

Bunun adaletin dağıtımı üzerinde etkileri bellidir. Fatma eğer, Hiyam'ın aşağısında, -gelirini Ayntab kalesinde konuşlanmış on bir askerin bölüştüğü- ve daha küçük Akçakent köyünde oturuyor olsaydı, dava aynı ilgiyi görecek miydi?[3] Ehl-i örf arasında gerilerde kalan konumları ve Akçakent üzerinde çok başlı söz sahipliği, Fatma'nın önüne değişik bir yargısal yazgı çıkaracak mıydı? Açmazına çare arayan Fatma daha değişik bir stratejiden yararlanmış olacak mıydı?

* * *

Gelelim, Hiyam'ın ilk bakışta ilginç bir görenekten başka bir şey değilmiş gibi gelen son özelliğine: İnsanlar bağ, sebze ve meyve bahçesi yetiştirmeye meraklıydılar. Gördüğümüz gibi, Ayntab'ın iktisadi büyümesinden insanların aldıkları payı en yükseğe çıkarma stratejilerinde bu tarımsal girişimlerin önemli bir rol oynaması Hiyam'a özgü değildi. Kentte oturanlar da, daha çok Sacur ırmağının Ayntab'ı kuzeyden çeviren bir kolu boyunda yetiştirdikleri bağlara, bahçele-

re değer veriyorlardı. Mahkeme tutanaklarının bol miktarda sergilediği gibi, kadınlar özellikle bağ edinmeye meraklıydı. Ancak, erkeklerin tersine, üzüm çubuklarını sattılar: amaç para biriktirmekti ya da (6. bölümde betimlendiği gibi) kadının sahip olduğu maddesel zenginliklerin özerk dünyasında baş önem taşıyan ev eşyaları ve mücevher satın almaktı. Kadınların bağlara olan merakını bilmemizin nedenlerinden biri, miras kalan taşınmazlarda sık rastlanan bu mülk kalemine el koyan erkek akrabalarına karşı açmış oldukları davalardır.

Osmanlı dönemi yargı kayıtlarına ilişkin birçok araştırmanın gösterdiği üzere, mülklerinin yönetimi dolayısıyla kadınların mahkemeye başvurması Ayntab'a özgü bir görenek değildi. Ama, yeni kadı'nın yıl yarı olmadan gelişinin açıklığa kavuşturduğu gibi, öyle sıradan bir olay da değildi: Bu araştırmanın kapsadığı ilk dokuz ay boyunca erkek akrabalarına karşı mülkle ilgili dava açmayan kadınlar; ancak 1541 Haziran ayı sonunda, Hüsameddin Efendi göreve gelince dava açmaya başladılar. Bu kitabın ana izleklerinden biri, Ayntab'ın yargı yaşamının, yalnız mülk kullanımı değil, aynı zamanda karşı cinslerin toplum içinde yan yana bulunma düzenlemeleri ve adam öldürme olaylarının karara bağlanmasıyla ilgili olarak da yeni yeni kadı'nın görev döneminde geçirdiği değişimlerdir. Hüsameddin'in göreve gelmesinin yörenin yargı kültüründe başlattığı değişimler şu önemli noktayı destekliyor: Mahkemeler ve mahkeme tutanakları yalıtılmış olgular olarak incelenemezler; tersine, yargı kurumları ve yargı uygulamaları siyasal, toplumsal ve dinsel yaşamın değişen etkilerine kapalı kalamadıkları için, kesişen birkaç bilgi alanından oluşan bir alan olarak incelenmelidirler.

Hüsameddin Efendi'nin Ayntab'a gelişi, sancağın Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim ağlarıyla bütünleşmesinde başlı başına önemli bir olaydı. Özümsenme sürecini Osmanlılarca ele geçirilmesinin hemen ardından geçiren büyük kentlerin tersine, Ayntab, komşusu Halep gibi, egemen rejim dikkatini bölgedeki küçük merkezleri özümseme ve geliştirmeye yöneltinceye dek, yaklaşık yirmi yıl bekledi. Ayntab'ın, temelde yöresel vergi rejimini yasalaştıran kendi sancak *kanunnamesini* aldığı 1536 yılı, imparatorlukla bütünleşmesinde önemli bir dönüm noktasıydı. Bu küçük sancakta olup bitenler çok daha büyük ölçekte olan bitenin yansımasıydı. 1540 yılı dolayı, Süleyman ve hukuk danışmanlarının toplanıp im-

paratorluğun yargı dizgesini güçlendirme konusuna ciddi biçimde eğildikleri yıllardı. Bu gündemin bir maddesi de, yöresel mahkemelerin, imparatorluk yargı ağına bağlanmasıydı. Ayrıca, Süleyman'ın güncelleştirip genişlettiği biçimiyle -padişah kanunnamesi- *Kanun-ı Osmani*'nin 1540 yılı dolayında çıkarıldığı sanılıyor. Bu güncelleştirilmiş Kanun-ı Osmani'yi Ayntab'da yürürlüğe koymakla Hüsameddin Efendi'nin görevlendirilmiş olduğu yolundaki kurgum doğruysa, o zaman bu atama, Ayntab'ın özümsenmesinde bir başka önemli aşamaydı.

Ancak, yöresel mahkemelerin canlandırılması ve yeni yasa kitabının yayılmasının etkileri yargı yaşamıyla sınırlı değildi: Ayntab'da mahkeme, sultandan yayılan tüm yetki güzergâhlarının -ordu, vergi, yargı geçeklerinin- birleştiği ve dahası kadı eliyle denetlendiği yerdi. Mahkemenin yerine getirdiği düzenleyici gözetime bir örnek, yöresel vergi gelirlerinin, bölgedeki kalelerde konuşlandırılmış askerlere maaş olarak aktarılmasını kayda geçirmekti. Ayntab kadısı, öncelikle bir tüzel görevli olmakla birlikte, gelirleri bir elde toplamaktan sorumlu taraflardan biriydi ve Hüsameddin Efendi açıkça vergi toplama konusunda mahkemenin denetimini artırmakla görevlendirilmişti. Birkaç bölümde belirtildiği gibi, mahkemenin yetkilerini genişletme konusunda, kadıdan önce İstanbul'dan atanmış bir özel görevli gelmişti. Başlıca görevi, devlete olan ödemelerini savsaklamış mültezimleri hizaya getirmekti. Mayıs sonundan Hüsameddin'in gelişine dek süren bir aylık görev süresi boyunca Ahmed Bey adındaki özel görevli, mahkemenin denetleme rolünü yayma çalışmalarını başlattı. Bunun mahkeme işlemlerine anında getirdiği önemli bir yenilik oldu: çarşı pazar denetçiliği (*ihtisap*) işi mahkemenin ilgi alanı sınırları içine alındı.

Yönetsel yetki güzergâhlarının bu girift iç içe geçmişliği, Osmanlı'nın yönetime yaklaşımının temel bir özelliğiydi. İşte bu özelliği nedeniyledir ki, yargı dizgesinin tek başına, yalıtılmış biçimde ele alınması, sorgulanabilir bir projedir. Gerçekten de, en azından yönetim erkini elinde bulunduran rejim açısından bakıldığında, yargı yönetiminin bir imparatorluğu yönetmenin bütünlüğü içinde diğer ögelerden yalıtılıp yalıtılamayacağı kuşku götürür.[4] İmparatorluk yönetiminin vergi ve yargıya ilişkin yönleri arasındaki örtüşme, bu araştırmanın özellikle ilgilendiği bir konudur: kırsal kesim yöneticilerinin, tarımdan ve göçebe hayvancılıktan alınan vergiler yanında suça kesilen para cezalarını ve evlenme vergilerini toplamaları, yalnız toplum

tabanında toplumsal ve iktisadi yaşam arasındaki sınırı bulanıklaştırmakla kalmıyor, devletin hukuk ve gelir sağlama alanlarındaki izlencelerini ayıran çizgiyi de bulanıklaştırıyor. Para cezalarının (evlenme vergisiyle çarşı pazar denetçisinin cezaları da içinde olmak üzere) malikânenin maaşının bir bölümünü oluşturduğu Ayntab kentinde, bu gelirler temelde askeri bir görevi desteklemeye gidiyordu.

Süleyman'ın kanunnamesi, bu bilinçli örgütlenmenin ikiz kardeşi gibi olsa da, bunu görünüşte hafifletmak amacıyla, birbirinden ayrı alanların -yargılamanın kadı tarafından yapılması ve cezanın polis yetkililerince uygulanmasının- sınırlarını dikkatlice birbirinden ayırdı. Bir başka deyişle, yargı ve yürütmenin birbirini denetleyip sınırlandırması, tasarlanışı bakımından bağımlı olmaya önem veren bir yönetim biçiminin kilit ögesiydi: Yargılama ve cezalandırma yönetsel bakımdan birbirinden ayrı, ama işlevsel bakımdan bağlantılıydı. Kuramsal anlamda bütün yetke hükümdardan kaynaklandığı için, erkinin yöre temsilcilerince sağduyuyla nasıl kullanılacağını belirlemek onun işiydi. Bundan dolayıdır ki, Süleyman sıradan kullarının ehl-i örfçe cezalandırılmadan önce kadı önünde derdini anlatabilme hakkı üzerinde ve bunun doğal karşılığı, yasal bir cezanın yerine getirilmesine de kadı'nın karışmaması üzerinde direniyordu. Ayntab'da, elinizdeki kitabın incelediği yılda, bu örüntünün iyi kötü işlemekte olduğu görünümü var. Ancak burada, ciddi bir uyarı dile getirilmeli: Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun yaşamında bu dönem, yöneten rejimin taşradaki yaşamı etkileme yeteneğinin büyük olduğu bir dönemdi; her zaman böyle olmadı.

* * *

Son birkaç paragrafta taşra sancağında hükümdar yetkesinin nasıl yapılaştığı üzerinde duruldu. Hukuk burada öncelikle padişah kanunnamesidir, yani egemen gücün temel yönetim yasası olmuştur. Ayntab Mahkemesi'ne 1541 yılında daha büyük bir ağırlık kazandıran bu kanunun düzenleyici etkisiydi. Ama hiçbir zaman unutulmamalı ki, gerek kullar, gerekse hükümdarlar ayrım gözetmeksizin, şeriatın -tüm imparatorluğun bağlılığını açıkça belirttiği İslam'a özgü hukuk gelenekleri toplamının- daha yüksek yetkesini kabul ettiler. Süleyman'ın yargı önüne çıkarılma hakkının korunmasındaki ısrarıyla, rejimin sancak beyle-

rine ve onların buyruğundaki kolluk güçlerine zorunlu olarak aktardığı güçleri kısıtlamak amacıyla sürdürdüğü yoğun çaba arasında kuşkusuz yakın ilgi vardı; ama, yargılanma hakkı konusunda direnmenin -daha çok değilse bile aynı ölçüde- ilgili olduğu konu, şeriatın yargı yöntemine ilişkin ayrıntılı buyrukları, özellikle de bireysel tanıklık ve toplum arabuluculuğuna verdiği önemli rollerdi. Bundan dolayı, rejimin üzerinde açıkça denetim uygulayabildiği bir alan olan Ayntab Mahkemesi, -büyük ölçüde, şeriatın yargılama yöntemine ilişkin kuralları dolayısıyla- topluma daha da çok mal olmuş bir mahkemeydi.

Ayntab Mahkemesi'nin niçin topluma mal olmuş bir mahkeme olduğu konusunda, elinizdeki kitabın değişik yerlerinde bazı savlar ileri sürülmüş bulunuyor. Burada, soyuttan somuta doğru bir sıra izleyerek bazılarını özetleyeceğim: Birincisi, padişah kanunnamesi hiçbir zaman şeriat yetkesinin yerini alamayacağı için, İslam hukuk bilgileriyle yetişmiş bir kadı'nın mahkemesi, belirli bir ideolojik dokunulmazlığa sahipti. Süleyman'ın kanunnamesi şeriata atalarınınkinden daha büyük saygı gösterdi; bu durum, kadılar ve mahkemelerin dokunulmazlığının onun saltanatı süresince güçlendiğini akla getiriyor. İkincisi, kural koyucu hukuk bütünleri olarak gerek şeriat, gerekse kanun, kuralların yorumunda yöre toplumunun büyük katkısına bel bağladı. Üçüncüsü, mahkemenin işlemesi her ne kadar kadı'nın varlığına bağlı olsa da, -kadı yargılarında şeriatın en temel katkı saydığı- yöre halkının tanıklığı olmaksızın gerçekleştirilemezdi. Bir başka deyişle, yargılama yöntemi iskeletse, bireylerin tanıklığının da üzerindeki eti oluşturduğu söylenebilir. Dördüncüsü, çıkarlarını korumak amacıyla mahkemeden yararlanan yöre bireylerinin sağladığı yarar, rejimin taşra mahkemelerini tek bir dizgeye bağlamaya dikkat etmekteki yaran denli büyüktü, eğer daha büyük değilse. Ayntablılann kadı eliyle tutanağa geçirttikleri birçok özel işlem -devamlı kaydedilmesini istedikleri ufak tefek bilgiler- bu tür yararın önde gelen örneğidir. Son olarak, suçun kovuşturulması ve kolluk güçleriyle ilgili bir nokta: Sancakbeyleri merkezden atanmakla birlikte, buyruklarını yerine getiren polis gücü yöreden toplanan kişilerden oluşuyordu.

Her ne kadar mahkeme, yöre toplumu ile rejim arasında gerginliğe neden olabilecek ikili bir kimliğe sahipse de, aynı zamanda ikisi arasında iletişimin kurulduğu başlıca yerdi. Yasal bir alan olan mahkeme bu iletişimin benimsenmesi-

ni, -iki tarafın da aldığı tavrı ortaya koymak üzere yasal düzeneklere başvurmasına olanak vererek- sağladı. İletişimin var oluşunun tam da kendisi, sancak ile egemen rejim arasındaki ortak yaşarlık ilişkisinin bir yansımasıydı. Ayntab gibi yöre illerinin topluca imparatorluğun asıl ağırlığını oluşturması, saltanatın ülkesine "memalik-i mahruse" adını vermesiyle kabul ettiği bir gerçekti. Bir başka deyişle, iller hiç de "taşra," değildi; çünkü, oralar imparatorluk projesinin gerçekleştirildiği yerlerdi. Osmanlı barışı, imparatorlukla illerin çıkarları arasında belirli bir çakışmayı tutundurduğu için, sancak imparatorluğun çıkarlarına hizmet ederken kendi çıkarlarına hizmet etmiş oluyordu. Osmanlı rejimi kendi payına Ayntab halkına yaranmaya çalışmıştı denebilir, çünkü yargı dizgesinin güçlü olabilmesi ancak toplumların yöre mahkemelerine sahip çıkmasıyla gerçekleşebilirdi. Bundan böyle Süleyman'ın saltanatında, rejimin toplum düzenine ilişkin amaçları, Osmanlı yayılmasını hemen izleyen yıllarda gerekli görüldüğü gibi zor kullanarak değil, daha çok hukuk yoluyla tutundurulacaktı. Bu değişim, devlet organlarıyla işbirliği yapmaya razı uyruklar topluluğu oluşumunu; ayrıca hukukun egemenliğini paylaşıma ilişkin bir uyruklar oydaşmasını gerektirecekti. Bunun yanında, göçebe oymakların yasalarını ya da bölgenin daha önceki hükümdarlarınca yürürlüğe konmuş yasalar gibi yöresel hukuk rejimlerini gözden düşürmeyi ya da yanına almayı gerektiriyordu. Sonuçta, hukukun yararları üzerine bir Osmanlı oydaşması inşa etmek, halkı yöre mahkemelerine çekmeye bağlıydı.

Bu son nokta elinizdeki kitabın bir başka izleğine götürüyor bizi: anlaşmazlıkların çözümü için çok sayıda zeminin varlığı. Sorunlarının karara bağlanması için insanların önündeki tek başvuru olanağı mahkeme değildi: bireylerin, sancakbeylerine, tımarlı sipahilere, oymak başlarına mahalle imamlarına ve müftülere başvurduklarını mahkeme tutanaklarından öğreniyoruz. Bu tür yetkelerin rolü, kırsal topluluklarda, kentte olduğundan daha büyüktü. Mahkeme kentlinin yabancısı olduğu bir yer değildi ve daha kolayına geliyordu. Mahkemeye düşen kırsal kesim davalarının çoğuysa, önce yukarıda adı geçen önemli kişilere başvuruyla başlamıştı (Örneğin Fatma'nın davası ve belki de İne'ninki). Bu yargı olanakları arasında etkileşimin en canlı örneği, 8. bölümde ele alınan adam öldürme davalarıdır. Bu davalar şunu açıkça gösteriyor: Her ne kadar mahkeme

sancağın en önemli yargı kurumu idiyse de, çalışabilmesi toplumun diğer yargı zeminleriyle bağlarını koparmamasına bağlıydı. Bu adam öldürme davaları, çabucak denetimden çıkabilecek karışıklıklara çözüm aramak üzere bir dizi yargı olanaklarının karmaşık biçimde devinime geçirilişini sergiliyor.

Osmanlı rejimi -mahkemeyi daha büyük yetki ve daha sıkı polis desteğiyle donatarak- kadılarının bu bağlantıları kurmalarına bir ölçüde yardımcı oluyorduysa da; haberleşme, kolluk güçleri ve yürütme ağlarının Osmanlı dönemi öncesine gittiği unutulmamalı. Ayntab daha İÖ 2000 yılları denli erken dönemde bölge içi ulaşım bağlantılarını kurmuş bir bölgede yer alan kadim bir kentti. Çalınmış ya da yitirilmiş atların, eşeklerin, katırların yerini saptama ve kurtarmanın 2. bölümde betimlenen gelişkin düzenekleri, sorun çözümüne bölge ölçekli bir yaklaşımın varlığını ortaya koyuyor. Osmanlıların yaptığı, yalnızca bu yaklaşımı güçlendirmek ve ondan yararlanmaktı. Bölgesel işbirliği geleneğine sahip Ayntab için yeni olan, imparatorluğun kıyısı yerine ortasında yer almaktı. Şunu ileri sürdüm: Ayntab'ın, bu görece küçük sancağın boyutlarının gerektirebileceğinden çok daha etkili bir mahkemeye sahip olması hedeflenmişti. Eğer bu doğruysa, sınırlarının ötesinden kaynaklanan davalar için Ayntab'ın seçilmesinde, çözüm yeteneği önemli bir etken olmuş olmalı.

* * *

Osmanlı rejiminin önemli amaçlarından biri mahkeme dizgesine müşteri çekmekti; mahkemeleri sevimli gösterebilmek için özendirmesi gerekiyordu. Ayntab mahkemelerde uğraşmaktan hoşlanan bir toplumdu ve halk anlaşmazlıkların çözümünde yararlanabileceği çeşitli seçeneklerin tehlikelerinin ve üstünlüklerinin ayırdındaydı. Halk mahkemeye kendiliğinden, önce bir hesap kitap yapmaksızın, gitmedi. Elinizdeki kitabın her yerinde öne sürdüğüm gibi, mahkemenin üstün yanlarından biri, yargılama yöntemlerinin mahkemeye düşenlere kuralların yorumunda söz hakkı tanımasıydı. Bu, yasaları uygulamada gevşek davrandığı anlamına gelmiyordu: Ne denli hafifletici neden sunarsa sunsun, birçok kişi yargılanıyor ve gereken cezayı alıyordu. Ama gördüğümüz gibi, bu tür

durumlarda bile, mahkeme suçlunun hüküm giymesine karşın namusundan bir miktarını kurtarmasına izin veriyordu.

Müşteri sayısını çoğaltma çabalarında başarılı olabilmek için mahkemenin, nüfusun yarısı olan kadınları çekmesi gerekiyordu. Ama giriş bölümünde belirtildiği gibi, hukuk çelişkileri giderilmiş kusursuz bir temsil alanı değildi ve toplumsal cinsiyet başlıca bakışımsız yanlarından biriydi. 5. bölümde gördüğümüz gibi, kadınlar mahkemenin yapısı ve bazı yargılama yöntemleri dolayısıyla kesin biçimde engelli konumundaydılar: Kadın, en azından Ayntab'da, hiçbir zaman dava tanıklığı yapmadı; şeriatın, tanıklığı mahkemenin işleyişinin temel dayanağı saymasına karşın, kadın hemen hiçbir zaman tanık olarak dinlenmedi; hemen hiçbir zaman kadına suçsuzluk andı içme seçeneği verilmedi. Yine de mahkeme kadınları öksüzlere vasilik yapmak üzere atadı ve büyük kent mukataalarına parasal kefil olarak kabul etti. Bu görevlerin ikisi de büyük değer verilen toplumsal görevlerdi. Kadının konumundaki bu çelişki önemli bir noktayı açığa çıkarıyor: Kural koyucu hukuka göre, dava süreci önemli ölçüde daha az toplumsal cinsiyet ayrımı izi taşıyordu. Kadı, kadının (ya da Müslüman olmayanların) yapısal dışlanmasını değiştiremezdi; ama, mahkemeden kendilerine dönük yararlanmalarını kolaylaştırabilirdi ve kendi istekleri dışında kadı önüne getirildiklerinde savunmalarına bol olanak tanıyabilirdi. Yine de, kural koyucu hukukun kadınla erkeğe bakışındaki tutarsızlıkların, tabanda yargı olaylarının sonuçlarını nasıl önemli ölçüde etkilediğini 2. kısımdaki bölümlerde gördük. Yine gördük ki, sonuç olarak kadın engelli konumda bulunuşuyla baş edebilmek için mahkemede çoğunlukla erkeklerin benimsediğinden değişik stratejiler uyguladı.

Birkaç bölüm boyunca, kadının ve erkeğin mahkemede nasıl konuştuğu konusu -ya da daha doğrusu, ifadelerinin mahkeme tutanağına nasıl geçirildiği- üzerinde epey durduk. Kadın ve erkek ifadelerinin biçem, etkileyicilik ve içeriğinin incelenmesinden çıkan o ki, mahkemedeki konuşmalar hukuk sorununun doğasına göre değişmekteydi. Söz konusu sorun oldukça sıradan bir sorunsa, örneğin mülk ya da boşanma sorunuysa, kadın ve erkeğin sözleri benzer biçimde tutanağa geçirilmiştir. Bunlar, yargı kuralları bilinen, kaleme alma kalıpları belli konulardı. Tutanağa benzer biçimde geçirilmesi, kadın ve erkeğin mülk ve boşanmaya ilişkin gerçekliklerinin eşit olduğundan değildi (kadın dava açmışsa bu, erkek mülkünü

zorla elinden aldığı için ya da boşanma durumunda kadına ağırlık ödemediği içindi); tersine, davanın gidişatının kestirilebilir olmasındandı, çünkü kural koyucu hukuk kişilerin haklarını açıkça belirlemişti -ya da kural koyucu hukuk gündelik uygulamayı yansıtmaktaydı. Eğer bu tür nedenlerle açılmış davalarda, insanlar öfkelenmeye, sert sözcüklerle atışmaya başlamışsa, tutanak bunlara yer vermiyor.

Buna karşılık, kadın ve erkek konuşmaları, kural koyucu hukukun daha esnek kaleme aldığı ya da onur sorunlarıyla daha dolu alanlarda birbirinden büyük ölçüde ayrılıyordu. Toplumsal cinsiyetin belirtildiği konuşmalar, en açık biçimde sorunlu kadın ve erkek ilişkilerinin konu edildiği davalarda görülüyor. Bu tür davalarda kadınla erkek genel olarak kendilerini kadı önünde savunmak ya da temize çıkarmak çabası içinde değişik stratejiler izlediler. Kadınla erkeğin yan yanalığının, ve bir de yetişkin erkekle oğlan çocuklarının yan yanalığının izin verilebilir sınırları, gördüğümüz gibi, kesin değildi. Ayntablılar neyin ahlaka uygun olup neyin uygun olmadığını konusunda değişik görüşler taşıyorlardı. Belirsizlikler yüzünden mahkeme her davayı kendi koşulları içinde karara bağlama eğiliminde oldu. Bundan dolayı, ifadeleri biçimlendirişte yaratıcılığa yer vardı. Özellikle bu tür davalar ahlaksal saygınlığı ve onuru ilgilendirdiği için, etkileyici konuşma bir ölçüde gerekliydi. Ancak gördüğümüz gibi, konuşmalara toplumsal cinsiyetin yansıtılması tümüyle konuşanın cinsiyetine bağlı değildi, çünkü yerine göre erkek "kadın" ağzını, kadın "erkek" ağzını benimseyebilirdi. Konuşma biçimi ayrıca kişinin, ele alınan sorundaki toplumsal, ahlaksal ve hatta psikolojik konumuna bağlıydı.

Cinsel suçların, ayrıca karşı cinslerin yan yanalığı konusundaki anlaşmazlıkların mahkeme tutanaklarındaki sıklığı konusu üzerinde durmaya değer, çünkü bu tür davalar elinizdeki kitapta dikkat çekici bir işlev taşıdı. İne'nin- Haciye Sabah'ın ve Fatma'nın öyküleri hep, az ya da çok yasak cinsel ilişki çevresinde dönüyor. Bu davaların öne çıkarılması, bir ölçüde "öfkeli sesler" sergilemelerinden ve böylece oyuncuları, söz konusu olayları ve toplum koşullarını diğer türde mahkemelik olaylardan daha iyi anlamamıza olanak vermelerinden. Ama bu tür davaların varlığına sıradan olaylarmış gibi bakmamalıyız; tutanaklarda yer almaları gerçekten de şaşırtıcı bir durum: düşünün ki, şeriat yasak eylemi gören dört görgü tanığı isteyerek *zina*'nın kovuşturulmasını neredeyse olanaksız duruma sokmaktay-

dı. Ama, kuramdan çok uygulamaya dayalı kanun, daha kolay kanıt biçimlerine onay vererek cinsel suçları kovuşturulabilir duruma getirdi. İnsan doğasının karmakarışık gerçeğine daha yakın olan kanun zina ve ırza geçmenin toplum düzenini tehlikeye atabilecek gerçek sorunlar olduğunu ve bu nedenle düzenlenmesi gerektiğini kabul ediyordu. Hükümdarların Kuran'da anılan suçları -ırza geçme, zina ve cinsel kara çalma bunlar arasındaydı- kovuşturmakla yükümlü oldukları göz önüne alınınca bu noktada şaşırtan bir durum yok. Kanunnamelerin gerek Müslüman, gerekse Müslüman olmayan kullara koyduğu kurallarda, cinsel suçun katı ilahiyatla ilgili mahiyetinden çok kamuyu ilgilendiren mahiyeti vurgulanıyordu.

Osmanlı rejiminin cinsel suçlar üzerine eğilmesinin başka güdüleyici nedenleri ve dolayısıyla bu davaların öne çıkarılmasının başka nedenleri vardı. Rejim, yörenin geleneksel uygulamasının ayrılmaz bir parçası olan, kendi kendini yetkilendirmiş ahlak bekçilerinin, -en şiddetli biçimi tartışmasız namus cinayeti olan- adaletini ancak bu suçların kovuşturulmasını devletin denetimindeki mahkemenin ilgi alanına sokmakla sınırlamayı umabilirdi. Cinsel suçun mahkemenin yetki alanına alınması, kadınlara büyük olasılıkla zarardan çok yarar sağladı; çünkü ailenin onurunun toplandığı başlıca nokta olmaları nedeniyle geleneksel uygulama uyarınca ölçüsüz biçimde cezalandırılıyorlardı. Osmanlı hükümetinin cinsel davranışlar üzerine eğilmesinin bir başka nedeni, aralarında cinsel suçlar da olmak üzere, birçok suçtan vergi alması ve bu nedenle nelerin suç olduğunu belirlemek zorunda olmasıydı. Kanunnamelerde, "Zina ve İlgili konular" başlığı altında uygunsuz ilişki, cinsel sövgü ve sarkıntılık gibi toplumsal-cinsel suçlar bulunuyordu. Fatih Sultan Mehmed'e atfedilen kanunnameden Süleyman'nın kanunnamesine gelinceye dek geçen yaklaşık atmış yıllık sürede, kovuşturulabilir eylemlerin listesi uzayıp gitti. Başka bir deyişle rejim, toplumsal-cinsel davranışlarını düzenlemek amacıyla kullarına gittikçe daha çok karışır oldu. Evli olmayan bir çiftin gözden uzak bir yerde konuşurken görülmesi gibi olaylar artık yörenin toplumsal düzenlemelerine bırakılmıyordu. Hüsameddin Efendi'nin mahkemesinde bu tür davaların çoğalması -ve bu durumun kimi Ayntablılar arasında yarattığı rahatsızlık ve kaygı- Hüsameddin Efendi'nin geniş kapsamlı yeni padişah kanunnamesini uygulamakla yükümlü olduğunu kurgulamamda başlıca etkendir.

Toplumsal gidişatı rejimin denetlemesinin bir başka nedeni daha vardı: bu bir yanıyla o zamanların jeopolitiklerine ve bunun ideolojik sonuçlarına karşı tepkiydi. İran'daki Safevi rejiminin, ahlaksal, dinsel ve siyasal üstünlük taslayan haddini bilmez iddiaları ister istemez Osmanlı tepkisini kışkırttı: Osmanlılar Safevileri cinsel başıboşluk içeren dinsel sapkınlıkla suçladılar. Kendi kullarının davranışlarını denetim altına alarak -en azından sözde olsa da- Osmanlı rejimi doğru biçimde düzenlenmiş ahlakın koruyucusu pozu takınabilirdi. Haciye Sabah olayı, cinsellik, dinsel kimlik ve siyasal sadakat arasında doğrudan bağlantı kurduğu için bir rezaletti.

Kültürel anlamda söylemek gerekirse, cinsel davranışın böyle siyasallaştırılmasının asıl anlamı, bütün imparatorluğu tek bir ahlak yasasına indirgemekti. Taşrasıyla merkezi, kırsal alanıyla kenti, göçebesiyle yerleşik olanı, kadınıyla erkeği, reayasıyla seçkini, Hıristiyanı Yahudisi Müslümanıyla kâğıt üstünde türdeş bir toplumsal varlık olarak kaynaşıyordu. Rejimin düzenli topluma ilişkin öngörüsü ille de sıradan insanların bedenleri ve eylemleri üzerinde sıkı denetime dönüşmedi. En azından Ayntab'da, halka yakın yargı yönetimi, bireylerin davranışlarını kadı önünde "yorumlamalarına" ve böylece padişah kanunnamelerini yöresel toplum değerlerine dönüştürmekte kadıyla işbirliği yapmalarına olanak verdi. 4. bölümde ele alınan Ayşe'yle Sadeddin'in davasında, kadı, gece bekçisi, üç komşu ve suçlayan iki kişi arasında mahkemede geçen konuşmalar, aslında bir hukuk kuralının -yani, evli olmayan bir kadın ve erkeğin özgürce görüşmesini yasaklayan kuralın- uygulanabilirliği konusunda bir uzlaşmaydı. Böyle binlerce uzlaşma olayının üst üste gelmesi, imparatorluk kanunnamesine yöresel bir görünüm veriyordu.[5] Padişah fermanlarının bu tür "yöreselleştirilmesi" kuşkusuz Osmanlı rejiminin amacıydı ve eğer bu gerçeği belirtmeden geçersek haksızlık etmiş oluruz.

Cinsel suçun ve cinsel iftiranın sıklığı ve her ikisinin de onurla derinden ilgili olması, büyük olasılıkla Ayntab'da görülebilen mikrokültürler arası ilişkilerle bağlantılıydı. Yukarıda sözü edilen toplumsal özelliklerin yanı sıra, elinizdeki kitabın sayfalarını ve Ayntab toplumun çoğunu birbirine teyelleyen bir başka ortak özellik var: Türkmenlerin kültürel ve dinsel yönelimleri. Kökenleri bakımından

göçebe hayvancı olan Türkmenler yüzyıllardır bölgeye yerleşmeyi sürdürüyor, yörenin kent ve köy yaşamı geleneklerini benimsiyorlardı. Bir başka deyişle, oymak kimlik ve geleneğini değişik ölçülerde yitirmişlerdi. Ancak, Ayntab bölgesinde hâlâ çok sayıda göçebe ve yarı göçebe oymak bulunuyordu; bunların devingenliği ve rejimin yönetsel ve yargısal yapılarına uymakta isteksizlikleri, denetim altında tutulmalarını zorlaştırıyordu. Gördüğümüz gibi, yeni yerleşmekte olan Türkmenler Ayntablıların kafasında, yoksul ve aykırı dinsel eğilimli olmakla eş anlamlıydı. Türkmenlerle Ayntab'ın din seçkinleri arasındaki kültürel çatışmalar, çoğu zaman kara çalmalı sövgülere varıyordu. Göçebe oymak kadınları kentlilerin terbiyeli davranış ölçütlerine genellikle az saygı gösteriyorlardı ve olasıdır ki, kadın seslerinin yüksek çıkması ve zaman zaman mahkemeden çarpıcı biçimde yararlanmaları, bir yere dek Ayntab'daki Türkmen kültür ögesiyle açıklanabilir. Burada önemli olan, cinsel çerçeveli gerilimlerin mahkeme tutanaklarında öne çıkmasının, bir yanıyla 16. yüzyıl Ayntab'ındaki nüfus karışmasının bir ürünü olduğudur. Bu özelliklerin ne denli yaygın olduğunu bize yalnız yöresel kültürler üstüne daha ileri düzeyde araştırmalar söyleyebilir.

Cinsel suçu incelemenin bir başka üstün yanı daha var: kadı'nın yalnızca kazananla kaybedeni, suçsuza karşı suçluyu açıklamakla yetinmediğini görmemizi sağlıyor. Daha doğrusu, karmaşık davalar daha ince ayrıntılı bir işlem gördüler; bu ele alışta her oyuncunun eylemleri ayrı ayrı değerlendirildi. İne'nin öyküsü, adına "her kişi için ayrı adalet" dediğim ilkeye bir örnektir: İne sonunda sorunlu evliliğinden kurtulurken, kayınpederi de cinsel saldırı suçlamasından paçasını kurtarır. Bireli Ali'yle Ayşe'nin 3. bölümde anlatılan çarpıcı öyküsü de bir başka örnek: Cinsel utanmazlık gerekçesiyle kocası Ali'nin boşadığı Ayşe, saldırıya uğradığını söyleyerek kendisini temize çıkarır. Dahası, yitirenlerin kazançlı çıktığını gördük: örneğin, iddialarını kanıtlayamayacakları çok açık ortada iken ve hatta kara çalma yüzünden para cezası ödeyebilecekken suçlamalarda bulunan, 5. bölümdeki kadınlar. Bu tür bireyler, kendi niyetlerinin temiz, karşıtlarının niyetlerinin kirli olduğunu ileri sürerek toplumu yanlarına almak ve belki de bağışlanmak amacıyla mahkemeyi bir sahne olarak kullandılar. Olumlu bir yargı çıkmasından çok onur kazanmayı ve kar-

şıtlarını yanlış davranış kuşkusu (*töhmet*) altında bırakarak gelecekte yakalarına yapışmayı umuyorlardı.

Ayntab mahkeme tutanaklarının anıştırdığı gibi, iftira suçlaması -şeriattaki tanımıyla, yalan yere (ya da kanıtsız) yasak cinsel ilişki suçlaması- yetkililerin bayıla bayıla kovuşturduğu bir suç olduğu için, insanlar bu durumu sömürdüler. İftiranın "yaratıcı kötüye kullanımı" denebilir buna; çünkü, kişinin sorunlarını mahkemede herkese duyurmasının sağlam yolu buydu. İne büyük olasılıkla cinsel saldırıya uğramıştı; ama Fatma'nın saldırıya uğradığı doğru değildi; cinsel saldırıya uğradığı suçlamalarıyla başvuranların kimileri de belki uğramamışlardı. Bu tür yaratıcı kötüye kullanımın yalnızca kadın stratejisi olmadığı 5. bölümdeki örneklerde görüldü. Olasıdır ki, Haciye Sabah'ın, eğittiği çevrelerde cinsel başıboşluğu hoş gördüğü iddiası, erkek komşularının uydurmasıydı. Sapkınlık ve yasak cinsel ilişki içeren çifte suçlamayla, bu sevilen öğretmeni şu ya da bu yoldan uzaklaştırmayı amaçlıyorlardı. İftiranın korkunç gücünü kötüye kullanmak -Kuran'da cinsel iftiranın yasaklandığı düşünülünce- kökleri çok eskiye giden bir gelenek olmuş olabilir. Bu gücü kötüye kullananlar, -mahkemede tanıklık yapmalarının yasaklanması gösteriyor ki- aşağı toplumsal sınıftandı. Eğer onur uğruna karmaşık çekişmenin bir karanlık yüzü de, yasadışı davranış uydurmacasıyla yargı olanaklarından olabildiğince yararlanmayı içeriyorduysa, Ayntab Mahkemesi'nin Osmanlı egemenliğinde güçlendirilmesi, ahlaka ilişkin konularda dolap çevrilebilecek bir forum olarak değerini artırdı.

* * *

Kitabın bu son ana bölümüne "Ayntab Mahkemesinde Hak Dağıtımı" adını vermekteki amacım; hem hukukun, hem de toplumun gereksinimlerini karşılayan çözümler biçimlendirmekte kadı'nın, mahkeme üyelerinin ve mahkemeye işi düşenlerin ortak çabasını belirtmektir. Ama 1540-1541 yılında Ayntab Mahkemesi'nin dağıttığı adaletin doğası nasıldı acaba? Baştan beri öne sürülen önemli savlardan biri, adaletin kişinin toplum haritasındaki konumuna -toplumsal cinsiyetine, sınıfına, nerede oturduğuna, dinsel yönelimine göre- değiştiğiydi. Öyleyse mahkemede adaletin dağıtımı hakça değil miydi?

O dönemin Ayntab Mahkemesi'nde biçimlendirilen adalet, işte tam da bu türdendi -mahkemeye bağlıydı. Mahkemeye gelmeyen -gerek gelmeleri engellenmiş, gerekse gelmemeyi seçmiş (ve büyük olasılıkla bundan kârlı çıkmış) ya da mahkemenin kendilerine ne yarar sağlayabileceğinden habersiz- bireyler konusunda bir şey söyleyemeyiz. Bu araştırmaya konu olan yıllarda, Ayntab her ne kadar sancağın en önemli hak dağıtım arenası durumuna gelmekteydiyse de, sahip olduğu hukuk bilgisi kaynaklarıyla ve anlaşmazlıkların çözülebileceği diğer zeminleriyle mahkemeye muhtaç değildi. Mahkemenin dışındaki adalet ille de daha düşük nitelikte değildi. Elinizdeki kitap mahkemenin kadınlara sağladığı kimi üstünlükleri ve töresel hukukun kimi sakıncalarını belirtmiş bulunuyor; ama, tüm kadınların hak arama yaşamı konusunda -ya da mahkemeden kaçınmaya çalışan Ayntab'lı seçkin kadınlar ya da küçük Ermeni topluluğu gibi nüfusun alt gruplarından herhangi biri konusunda- kesin söz söylemek zor. Kadının kendisine özerk mülk dünyası inşa etmiş olması, yaşamının başka yönlerine ilişkin seçimleri konusunda sorular akla getiriyor. Bir yargı yetkesine başvurmak kendi isteğine kaldığında, örneğin müftünün ya da mahalle imamının görüşünü almakta daha özel bir seçeneğe yönelmiş olabilir.

Mahkemenin gördüğü işlerin çoğu -sıradan işlemlerin kayda geçirilmesi ya da kazananı yitireni açıkça belli anlaşmazlıkların çözüme bağlanması gibi - zorluğu olmayan işlerdi. Ama içinden çıkılması kolay olmadığında, mahkemenin amaçladığı kazananın "hepsini al"dığı çözümler olmaktan çok, toplumsal adaletti. Mahkemenin arabuluculuğu yoluyla çözüme bağlanmış birçok davada tarafların "sulh" olmaları, her birinin isteğinin tam olmasa bile, kısmen karşılanması sayesinde gerçekleşmişti. Her kişi için ayrı adalet ilkesi sayesinde kadılar, çatışmaların çözümünde mantıklı tutarsızlıklar gibi görünen şeyleri görmezden geldiler; yine aynı ilke sayesindedir ki yasa çiğneyeni hem cezalandırabildiler, hem de namusunu görünüşte bir miktar kurtarmasına izin verdiler. Duruşmalar sırasında kadı, hiç değilse suçlunun çekmekte olduğu sıkıntıları biraz anlatmasına olanak vererek bile olsa, tarafların kişiliklerini korumaya dikkat etti. Gerçekte şeriatın verilmesini buyurduğu cezalar olmasına karşın, şeriatın kadıları sert bedensel cezalar vermekten kaçınmak için bir gerekçe bulmaya özendirmesi, suçluyu toplumun dışına itilmekten kurtarma yönünde derin bir itkinin bir başka belirtisidir.

Ayntab hiyerarşiye dayalı bir toplumdu; ayrıcalıklı kimseleri belirleyen din, meslek, soy sop ve oturulan yer gibi karmaşık bir dizi göstergeye sahip, sınıfsal duyarlığı yüksek bir toplumdu. Sınıflar arasındaki gerginlikler kavga, sövgü, iftira, aldatma ve din düşmanlığı biçiminde (Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında olduğundan daha çok Müslümanların kendi arasında) ortaya çıkıyordu. Ama toplumsal düzeye ilişkin bu keskin bilinç, toplumda iyice yer etmiş bir kültürel varsayımla dengeleniyordu: toplum hiyerarşisindeki yeri ne olursa olsun herkesin kişisel onuruna sahip çıkma hakkı olduğuna ilişkin bir varsayımdı bu. Her ne kadar daha aşağı toplum tabakasından insanlar bu haklarını savunmak için ayrıcalıklı sınıfların üyelerinden daha çok uğraşmak zorunda kalsalar da; böylece, hukuksal ve kişisel bütünlüklerinin çiğnenmesine karşı durabiliyorlardı. Mülkiyet, toplumsal cinsiyet ya da okuryazarlığa dayanmayan, ama her insanın ahlaksal açıdan değerli olduğu ve her insanın onurlu olarak tanınma hakkına sahip olduğu biçimindeki bir yurttaşlık anlayışından söz edilebilir. İşte bundan dolayıdır ki, sıradan Ayntablılar adlarını, ünlerini canla başla savundular ve buna karşılık, başkalarının adını ününü lekelemeye (sıkça yenik düştükleri) güçlü bir eğilim duydular.

Mahkeme, tutanaklarda bireylerin kimliklerini toplumsal konumlarına göre tanımlayarak sınıf yapılarını yinelemekle birlikte, konuşmaların tutanağa geçirilmesinde demokratik davrandı. Eğer kişi şu ya da bu engeli aşıp bir kez kadı'nın önüne çıkarsa, duruşmanın adil olacağına güvenebildiği görünümü var. (Suçlunun cezalandırılmasına gelince, kanunun cezayı çoğunlukla varlık ve toplumsal konuma göre ağırlaştırdığı bilinmekle birlikte, bu konuda kayıt bulunmaması sınıfsal kaygıların işin içine girip girmediğini bilmemizi olanaksızlaştırıyor.) Mahkeme ayrıca Ayntab sahnesinin çelişkilerini düzeltmeye yardımcı oldu: bunu, iktisadi büyümenin kârlarının Osmanlı rejimiyle Ayntab'ın seçkinleri arasında paylaşıldığı ihsan çemberinin dışında kalan bireylere korumacı hukuk düzenekleri sunarak yaptı. Daha düşük konumdaki kasaplar, fırıncılar, ücretliler, Ermeniler gibi grupların kendi aralarındaki hukuksal dayanışmalar (*kefalet*), kendilerini savunmalarına ve toplumun malı olan mahkeme alanında söz hakkı kazanmalarına olanak verdi. Söz hakkı kazanmak önemliydi, çünkü ahlakça ve hukukça haklılığın tanınması yönünde yaşamsal bir adımdı. Mahkeme böylece,

sunduğu yargı araçları aracılığıyla erk ve toplumsal konumu yeniden paylaştırmıştır, denebilir.

Yargı sürecinin resmi yapılaşmaları dışında kalan kadın, topluluk olarak bir sese sahip olmanın yolunu bulamadı. Mahkeme tutanaklarında görülebilen tek kadın topluluğu -Haciye Sabah'ın öğrencilerinden oluşan çevre- dağıtıldı. Ancak, ortak bir sese sahip olamamanın eksikliğini çeşitli yollardan giderdi. Bir kez, aile içinde toplu bir desteğe sahipti. Kadının ana babadan biriyle, kardeşleriyle, çocuklarıyla ya da aile üyelerinden bir karmayla birlikte eyleme geçtiği davaların sayısının çokluğu, ailenin toplum içindeki önemini gösteriyor. Ailenin ortak sesinin herhangi bir hukuksal düzenek aracılığıyla tanınmasına, benimsenmesine gerek yoktu. Nişan ve nikâhın pamuk ipliğine bağlı oluşu bile kadın açısından bir tür üstünlüktü, çünkü başarısızlıkla sonuçlanan pazarlıkların yol açtığı kavgalar yetkililerin olaya eğilmelerini sağlıyordu. Ayrıca, kadınlara bir miktar parasal özerklik veren mücevher, kaftan, yorgan, tencerelerden oluşan maddesel dünya ile nakit paranın bir tür ortaklaşa yatırım olduğu söylenebilirdi; kadın bu yatırımı büyütmek amacıyla mahkemeyi seçici biçimde kullandı; birikimse, kadına mahkemede başka işlemler yürütmek, davalar açmak için dayanak oldu. Son olarak, Osmanlıların durağan mahkeme binaları saptanmasına verdikleri önem, kuşkusuz kadının yargıda sesini duyurmasına yardımcı oldu. Ayntab'da kadı konutunun "güvenli alanı" -aynı zamanda mahkeme binası- Hüsameddin Efendi'nin gelişinden sonra büyütülerek geliştirildi. Birkaç haftalık bir sürede bir parça mülk yüzünden mahkemeye beş kez taşınan Esma gibi kadınların mahkemede sıkça boy göstermeleri, Mekke'ye hacca gitmekte olduğu gibi, yargıyla ilgili eylemlerinin kadın için onaylanan kamusal etkinliklerden olduğunu düşündürüyor.

Her ne kadar kadınların çoğu mahkemede dürüst iş gördüyse de, erkeklere göre daha sık hukuksal dolap çevirdi. Gerçekten de, kural koyucu hukukun ve mahkemenin resmi yapısı öyle davranmalarını gerektiriyordu. Kural koyucu hukuk kadını -kanundan çok şeriat- edilgen olarak betimleme eğilimindeydi. Para ve mülkle, kendi çıkarına hizmet edecek biçimde ustaca oynamak, dava açmak ve hatta suç işlemek kadına etkin biçimde kendi amaçları peşinde yürüme özerkliğini verdi. Gördüğümüz gibi, mahkemede yaptığı suçlamalar ya da itiraflar, kadıyla ve kimi zaman da Ayntab'lı hemşerileriyle aralarında bir iletişime yol açtı. Unutmamak gerek ki, her

ne kadar yargı derin hukuk bilginlerinin işiyse de, aynı zamanda halkın gündelik bilgileri arasındaydı ve insanların bu kitapta öne çıkarılan davalarda benimsedikleri stratejilere ilişkin dedikodular büyük olasılıkla günümüz TV'lerindeki avukat ya da polis dizileri denli eğlendirici ve öğreticiydi. Ayntablılar açısından, 1540-1541 yılında hukuka ilişkin bir şeyler bilmek özellikle önemliydi, çünkü imparatorlukla bütünleşme sürecinde yapılar değişim geçirmekteydi. Toplum sınıflarının ve davranış biçimlerinin sınırlarındaki belirsizlik karşısında duyulan kaygı ve öfkenin akla getirdiği gibi, ahlak yapıları da değişmekteydi. Ses düzeyinin yükseldiği davalar, yöre toplumu adına kimin ahlak hakemi olabileceği konusunda gerginliğin varlığını ortaya koyuyor. Evde, mahallede, mahkemede enine boyuna konuşmak, karşı görüş belirtmek, kişinin düşüncelerini ortaya koymasını güvence altına aldı. Kadı, Haciye Sabah'a sert, onur kırıcı karalanma ve sürgün cezalarını verdiği zaman bile, tutanağa geçmek üzere son sözü ona vererek, cezalandırıldığı eylemlerin geçmişte ahlaksal açıdan kabul edilir eylemler olduğunu söylemesine izin verdi.

Kadılar buyurgan kuralları yöre yaşamının karmaşıklıkları arasına yerleştirmede esneklik gösterdiler. Kaç kez gördüğümüz gibi, geleneksel uygulamayla toplumun yaptığı katkı, genel kuralları yörenin gereksinimlerine ve göreneklerine uyarlama sürecinde yaşamsal önemdeydi. Halkın gelenekleriyle kural koyucu şeriat ve kanunun ilişkileri bir çatışmadan çok, iki tarafın da karşılıklı alışveriş içinde olduğu diyalektik bir ilişkiydi. Kimi kurallar nüfus içindeki gruplara zarar vermiş olabilir, ama şeriatın desteklediği karşılıklı görev ve sorumlulukların ahlaksal ortamınca bir ölçüde dengeleniyorlardı. Ayntab Mahkemesi'nin çalışmalarına özgü adalet yaklaşımı, toplumsal gönençle ilgili bu daha büyük varsayımları hiç gözden uzak tutmadı.

Ama ahlaksal ortam değişim geçirebilirdi; Osmanlı rejimi ve kulları, 16. yüzyıl başlarının kopuşmalarını izleyen yeni siyasal ve ideolojik gruplaşmalara benzer biçimde uyum sağladığı sırada, böyle bir değişim gerçekleşmiş görünüyor. Haciye Sabah'ın davası bize, ahlaksal görüşler çatıştığında azınlığın hemen hiçbir zaman üstünlük kazanamadığını anımsatıyor. Sünni İslamın bayraktarlığını üstlenen Osmanlı saltanatının yeni hegemonyası, imparatorluğun gençlik çağında var olan kültürel çok renkliliğin yerini daha asık suratlı bir toplumsal tutuculuğa bırakması anlamına geliyordu.

NOTLAR

Giriş

1. "Mahkeme" sözcüğünden ne kastedildiği - görevlilerinin kimlerden oluştuğu, nerede toplandığı, günlük etkinliklerinin ritmi- 3. bölümde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.
2. Şeriye sicillerinden (mahkeme tutanaklarından) alıntılarda AS, Ayntab (Gaziantep) siciline karşılık kısaltma olarak kullanılmıştır. AS 161, 1540 Eylül ile 1541 Mayıs tarihleri arasındaki dönemi; AS 2 ise 1541 Mayıs ile 1541 Ekim tarihleri arasındaki dönemi içermektedir. Ayntab mahkeme tutanakları katalogu için bkz. Ahmet Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler* (Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1998), 1: 190-91.
3. Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 17 ve çeşitli s.
4. Bkz. 3. bölüm: Mahkeme tutanaklarının kullanımına ilişkin yakın tarihli eleştirel değerlendirmelerin geçtiği 3. not.
5. David Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 2-3.
6. Judith E. Tucker, "Taming the West: Trends in the Writing of Modern Arab Social History in Anglophone Academia", *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses,* ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990), 198 (vurgulama yazara ait); Tucker, Charles Tilly'nin şu makalesini alıntılıyor: "Retrieving European lives", *Reliving the Past: The Worlds of Social History,* ed. Olivier Zunz (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), 15.
7. Aynı dönemin Osmanlı yönetimine köylülerin uyum sağlamaları ve direnmeleri konusunda bkz. Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), özellikle 5. bölüm.
8. Bkz. Ronald Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in the Seventeenth Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 48 (1978): 133-72; "Limitations of the Judicial Power of the Kadi in Seventeenth Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50 (1979): 151-84.
9. Ahmet Yaşar Ocak, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son temps,* ed. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Française, 1992), 185-92.
10. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller,* çev. John ve Anne Tedeschi (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980); Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Giovanni Levi, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist,* çev. Lydia C. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

1. Zaman ve Mekânda Ayntab

1. Selim'in izlediği yol ve etkinlikleri konusunda bkz. Feridun Beg, *Mecmua-ı Münşeat üs-Selatin* (İstanbul, 1264-1265/1848-1849), 1: 399. Merc-i Dabık savaşının anlatısı için bkz. Carl Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle: University of Washington Press, 1993), 224-27.
2. Daha kılı kılına söylemek gerekirse, tutanaklar 938'den 1327'ye (1531'den 1909'a) uzanmakta. Bununla söylenmek istenen, her yılın tutanağı olduğu anlamına gelmez, daha çok bütün bu dönem boyunca on yılı aşan herhangi bir boşluğun olmadığıdır. Türkiye Cumhuriyeti koleksiyonlarındaki Osmanlı mahkeme tutanaklarının dökümü için bkz. Ahmet Akgündüz, *Şeri'ye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu, ve Seçme Hükümler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1998), 1 cilt.
3. Bununla birlikte, başka yerlerde duruşma tutanakları yargıcın kendi üzerinde ya da mahkemenin diğer üyelerinin üzerinde - özellikle bu mevkilerin yöre eşrafının tekelinde bulunduğu yerlerde- kalmış olabilir. Mahkeme tutanaklarının saklanması konusunda bkz. 3. bölüm.
4. Tarihi kaynaklar olarak, bu sayımlar sonunda meydana gelmiş tutanaklar *(tapu tahrir defterleri)* konusunda bkz. Heath W. Lowry, "The Ottoman *Tahrir Defterleri* as a Source of Social and Economic History: Pitfalls and Limitations", *Studies of Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (İstanbul: Isis Press, 1992), 3-18. Büyük Suriye'nin on altıncı yüzyılda yapılmış sayımları konusunda ayrıntılı araştırmalar için bkz. Amnon Cohen ile Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 3-18; Muhammad Adnan Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude ile Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier, 1982), 1: 19-66 ve Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteeth Century* (Beyrut: Librarie du Liban, 1982).
5. 1520 yılı sayımı, Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde, Maliyeden Müdevver 75 sayı kaydıyla bulunuyor. Ne yazık ki, bu sayımın Ayntab bölümünün çoğu, kentin içinin dökümü dahil olmak üzere kayıptır.
6. 1526 sayımı, Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde, Tapu Tahrir Defteri 998 sayı kaydıyla; 1536 sayımı Tapu Tahrir Defteri 186 sayı kaydıyla; 1543 sayımı Tapu Tahrir Defteri 231 ve 373 sayı kaydıyla; 1574 sayımı Tapu Tahrir Defteri 161 sayı kaydıyla bulunuyor. 186, 373 ve 161 sayılı Tapu Tahrir Defterleri Hüseyin Özdeğer'ce çözülmüş ve büyük bölümü günümüz abecesine aktarılmıştır: *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988).
7. Amy Singer, "*Tapu Tahrir Defterleri* and *Kadı Sicilleri:* A Happy Marriage of Sources", *Tarih* 1 (1990): 95-125.
8. Bu anılarda kalmış tarih bilgileri en başta *Başpınar ve Gaziantep Kültürü* dergisinin sayıları ile yörel tarih ve kültürün çeşitli yönlerine eğilen, çoğu ilkin Gaziantep Halk Evi desteğinde, yörede basılmış çok sayıda küçük kitapta yer almaktadır. Bu kitapları bana sağlayan Gaziantep Müze Müdür vekili Fatma Bulgan'a, Arsan Turizm yönetim kurulu başkanı Ayşe Nur Arun'a teşekkür ederim. Cemil Cahit Güzelbey'in *Gaziantep Evliyaları* adlı kitabını benimle paylaşan Hülya Canbakal'a ve Güzelbey'in *Gaziantep Camileri Tarihi*'nin bir nüshasını bana sağlayan Ayşe Nur Arun'a gönülden borçluyum.

9. Birecik Barajı inşaatı ve buna bağlı olarak büyük bölümü sular altında kalan kent kalıntıları dolayısıyla Zeugma son yıllarda haberlerde çokça yer aldı. Günümüzde, Zeugma'da bulunan köy Belkıs adıyla anılmaktadır.
10. Dülük kadim Doliche ya da Dolichenus kentiydi. 1543 tapu sayımına göre, doksan dokuz haneden oluşan, görece oldukça varlıklı bir köydü. (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 293-94).
11. George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1969), 96-98, 314.
12. Besim Darkot ve Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Ayıntab", *İslam Ansiklopedisi*, 2: 66.
13. Anadolu'da Türkmenler üzerine klasik bir yapıt: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları* (İstanbul: Ana Yayınları, 1980). Ayrıca bkz. Tufan Gündüz, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri: "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"* (Ankara: Bilge Yayınları, 1997) ile Ömer Özbaş, *Gaziantep Dolaylarında Türkmenler ve Baraklar* (Gaziantep: Cihan Matbaası, 1958).
14. Dulkadırlıların jeopolitik durumunun olağanüstü yetkinlikte bir özeti için bkz. Barbara Kellner-Heinkele, "The Turkomans and *Bilâd aş-Şam* in the Mamluk Period", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi (Beyrut: American University of Beirut, 1984), 169-80.
15. Dulkadırlı Beyliği konusunda bkz. Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989) ve Hamza Gündoğdu, *Dulkadırlı Beyliği Mimarisi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996).
16. Dulkadırlı hükümdarının kızı Ayşe, çoğu kez yanlışlıkla I. Selim'in annesi olarak tanıtılır. Evlilik 1467 yılı dolayında, Bayezid'in henüz şehzadeliğinde gerçekleşti; dolayısıyla, Bayezid'in babası Fatih Sultan Mehmed ile Dulkadırlılar arasında -büyük olasılıkla, Mehmed'in 1468 yılında Akkoyunlulara karşı çıktığı seferde Dulkadırlı Beyliği'nin yansızlığını sağlamak amacına yönelik- bir siyasal bağlaşmanın göstergesidir.
17. Gündoğdu, *Dulkadırlı Beyliği Mimarisi*, 37. Yazıt, camiyi yaptıranın Alaüddevle olduğunu söyledikten sonra bu hayırlı işin cennetteki ödülünü babasının ruhuna adıyor.
18. Petry, *Twilight of Majesty*, 211. Petry, bu olan biteni Memlukların gözüyle, canlı bir biçimde anlatıyor.
19. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 2: 273, not 2: Memluk vakanüvisi İbn-i Iyas'tan alıntılıyor.
20. Osmanlı yayılmasını ayrıntılarıyla olağanüstü yetkinlikte gösteren bir dizi harita için bkz. Donald Edgar Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 1972).
21. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 102-5. Ali Bey, Osmanlı serdarı Ferhad Paşa'nın Tokat kentinde verdiği bir şölene çağrılıydı; dört oğluyla geldiği yemek sırasında katlolunmaktan kurtulamadı.
22. Petry, *Twilight of Majesty*, 57-72. Ayrıca bkz. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 63-79. Bu uzun süren hesaplaşmada Ayntab'ın uğramış olabileceği yıkım konusunda, Şehsuvar'ın üstüne gönderilen bir Memluk komutanının yazdığı mektup kanı verebilir. Maraş yakınlarındaki kapışmalarını anlatırken şöyle diyor: "İzini sürdük; kalesini yerle bir ettik; köylerini yaktık; ağaçlarını kestik; yeraltındaki tahıl ambarlarında biriktirdiklerini yağmaladık" (Petry, *Twilight of Majesty*, 109, 2. not).
23. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 10.
24. Rumkale konusunda bkz. Ernst Honigmann ve Besim Darkot, "Rumkale", *İslam Ansiklopedisi*, 9: 777-81.
25. Clifford Geertz, "Centers, Kings and Charisma: Reflections of the Symbolics of Power", *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 125.

26. Bu olaylar konusunda bkz. Feridun Beg, *Mecmua-ı Münşeat üs-Selatin,* 427; Yunus Beg'in haber alma alanındaki hizmetlerine değinen, en başta Mehmed Hemdemi Solakzade, *Solakzade Tarihi* (İstanbul: Mahmut Beg Matbaası, 1298/1880-81), 386. Padişah ve ordusu Ayntab ilinde üç ayrı yerde durakladı: Bedirkent köyü (20 Ağustos), Ayntab kenti (21-22 Ağustos) ve Sazgun köyü (23 Ağustos) (Feridun Beg, *Mecmua-ı Münşeat üs-Selatin,* 399).
27. 1526 yılının geniş kapsamlı tapu tahririne göre, I. Selim'in kuzeyde, erken dönemde ele geçirdiği yerlerin bir dökümünde, Halep Beylerbeyliği, kuzeyde Ayntab ve Birecik illerinden güneyde Humus'a kadar uzanıyordu ve İskenderun'dan Trablusşam'a dek Akdeniz kıyılarını da içine alıyordu (Tapu Tahrir Defteri, 998, Fol. 293-300).
28. Ayntab'ın Dulkadırlı Beylerbeyliği'ne 1531 tarihinde katılmış olma olasılığı konusunda bkz. İsmail Altınöz, "Dulkadır Eyaletinin Kuruluşunda Antep Şehri", *Cumhuriyet'in 75. Yılına Armağan: Gaziantep,* ed. Yusuf Küçükdağ (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Vakfı Kültür Yayınları No. 6, 1999), 111-18, özellikle 116.
29. Bir bölümü sonunda Türkiye'ye bırakılan Kuzey Suriye'nin Akdeniz kıyı bölgesi üzerindeki çatışma iyi bilinir. Musul konusunda bkz. Sarah D. Shields, *Mosul before Iraq: Like Bees Making Five-Sided Cells* (Albany: State University of New York Press, 2000), 189-91.
30. Hane halkı başına ortalama vergi geliri 1536'da 213 akçe; 1543'te 288 akçeydi (Tapu Tahrir Defteri 186. Fol. 373).
31. Modern çağ öncesini durağan sayan görüşe karşı savın ayrıntılı incelemesi için bkz. Leila Erder, "The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the Fifteenth to Seventeenth Century", *Middle Eastern Studies* 11 (1975): 284-301.
32. Tapu Tahrir Defteri 988, Fol. 279, 292, 293-300, 408-9. Her bir durumda vergi geliri, beylerbeyliğin toplam vergi geliridir; öte yandan hane halkı sayısı (*hane-i 'avariz*) vergiden bağışık olan hane halkını ve daha az oranda vergilendirilen, baba evinde oturduğu varsayılan yetişkin bekâr oğulları (*mücerred*) içine almıyordu.
33. Kentsel ve kırsal vergi geliri toplamını vergi ödeyen hane halkı sayısına bölmekle elde edilen bu sayılara belli bir dereceye kadar kuşkuyla yaklaşmanın nedeni var: Taranan çeşitli bölgelere gönderilen görevlilerce tekdüze kurallar uygulanmıyordu; üstelik, öyle görünüyor ki, kimi bölgeler (Ayntab da bunlar arasında olmak üzere) başkalarına göre daha az titizlik gösterilerek sayılmıştı. Yine de eyaletler arasındaki oran ayrımı çarpıcı.
34. Tapu Tahrir Defteri 998, Fol. 298. Ayntab bu tahrir defterindeki görece yetersiz sayılmış vilayetlerden biriydi; dolayısıyla bu sayı, yukarıda verilen bilgilere göre daha da büyük sakınmayla kullanılmalıdır.
35. AS 161: 160b. Alıntılanan dava tutanaklarının belli biçimi için bkz. Giriş bölümü, 2. not.
36. AS 2: 161a, 182a.
37. Suraiya Faroqhi, "The Venetian Presence in the Ottoman Empire, 1600-1630", *The Ottoman Empire and the World-Economy,* ed. Huri İslamoğlu-Inan (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 326.
38. AS 2: 54a, 52c.
39. Genel büyümeyi Osmanlılarda doğrulayan araştırmacılar için bkz. Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts, and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650* (Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1984), Giriş; ayrıca, "Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* ed. Halil Inalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 440.
40. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 133.
41. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 128. Ticari eşyadan her deve yükü başına 2 akçe; her

eşek ya da öküz yükü başına 1,5 akçe; her at ya da katır yükü başına 1 akçe oranında vergi alınıyordu.

42. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 128.
43. 1520 yılı oranları için bkz. Maliyeden Müdevver 75, çeşitli s.; 1536 yılı oranları için bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s.
44. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2 (1954): 103-29.
45. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 3. bölüm ("Taxes Assessed on Crops").
46. Ayntab tapu tahrir defterlerinde yer alan her köyün verilerini çözümlemeye yardımcı olurken gösterdiği ustalık için Lisa Schwartz'a gönülden borçluyum. Buradaki irdelemenin kaynağı: "*Bennaks* and Bachelors: Employment and Household Structure in a Sixteenth-Century Anatolian Village", *Halil İnalcık'a Saygı*, ed. N. Göyünç, J. Bacqué-Grammont ve Ö. Ergenç (İstanbul: Eren Yayıncılık).
47. Margaret L. Venzke, "The Question of Declining Cereals' Production in the Sixteenth Century", *Journal of Turkish Studies* 8 (1984): 262 ve izleyen s. Mezra konusu, 6. bölümde daha geniş irdelenmekte.
48. Toprağa yerleştirme konusunda bkz. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).
49. Bekârlar konusunu enine boyuna inceleyen: Michael Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600* (Londra: Oxford University Press, 1972). Ayrıca bkz. Huri İslamoğlu-İnan, *State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century* (Leiden: Brill: 1994), 143-44, 179.
50. Bekârların sayısındaki bu sözü edilen artış 1536 ve 1543 sayımlarında açıkça ayırt edilebilmekte ve 1574 sayımında ise daha göze çarpmaktadır.
51. Kovuşturma konusunda bkz. Colin Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the *Mühimme Defterleri*, 1565-1585", *Der Islam* 56 (1979): 245-73.
52. Anadolu ve Avrupa'daki suçlamalar arasında benzerlik bulunduğunu ileri süren Fariba Zarinebaf-Shahr'dır: "Heresy and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century", *Anatolia Moderna* 7 (1997): 1-16.
53. AS 161: 54a (*Şeth katından berü gelüb bu diyarda sakin olub at ilminden haberdar kimesne olub...*).
54. AS 2: 136b (*merhum Mihaloğlu Aintab beg olduğu zamandan berü*).
55. 1557'de Mihaliye vakfının geliri 25.074 akçe idi (Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 15; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 181). Mihaloğlu ailesi büyük bir köy olan Sam köyünden geliyor olabilir: Yahşi Bey, ayrıca köye bir Cuma camii vakfetti (Fol. 1).
56. AS 161: 68a (*zikrolan mezraa feth-i hakanîden Ali Beg devrine gelince timar tasarruf olunur*).
57. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 440.
58. Bu konuda, başarılı bir girişimcinin varislerinin o kişinin adını nasıl aldıkları konusunda bkz. Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley: University of California Press, 1995), 63-65.
59. AS 2: 223b, 319a.
60. Kuşkadam camii için bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 164; Gavri'nin yaptırdığı cami ve çeşme için bkz. Mustafa Güzelhan, "Uzun Çarşı ve Civarı", *Gaziantep Kültürü* 8 (1965): 102. Camilerin her ikisinin de, mescit olarak betimlenmesinden görece küçük oldukları anlaşılıyor; gerek camiler, gerekse çeşme pazar yerinde bulunmaktaydı.
61. Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Miladi XVI.cı Hicri X.cu Asırda Antep* (Gaziantep: C. H. Partisi Basımevi, 1936), 1: 4-5.
62. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 303, 1. not.
63. Esin Atıl, ed. *Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificient* (New York: H. N. Abrams, 1986), 16-17.

64. Ayntab mahkeme tutanaklarında *mahruse* adı altında geçen başka kentler arasında Sivas, Malatya, Maraş, Amid (Diyarbakır), Halep, Şam, Bağdat ve hepsinden iyi korunan İstanbul (ya da Osmanlıların resmi belgelerde anmayı sürdürdükleri adıyla "Konstantiniyye") vardı.
65. Ayntab üzerine genel incelemeler için bkz. Darkot ve Dağlıoğlu, "Ayıntab"; Hüseyin Özdeğer, "Gaziantep", *Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi,* 18: 466-69; Nusret Çam, "Gaziantep, Mimarî", *Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi,* 18: 469-74; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 1-11.
66. Kale konusunda bkz. Rıfat Ergeç, "Gaziantep Kalesi", ed. Küçükdağ, *Cumhuriyet'in 75. Yılına Armağan: Gaziantep,* 295-310; Ergeç, çeşitli gezginlerin ve tarihçilerin kale konusunda görüşlerinin bir dökümünü veriyor.
67. Günümüzde ancak damla damla akan Alleben,1960'lara kadar canlı akan bir dereydi; suyunu beslemek üzere yapılan su haznesi tamamlanınca, eski oylumunun bir miktarına kavuşabilir.
68. Cemil Cahit Güzelbey, "Gaziantep Adlan ve Manalan", *Gaziantep Kültürü* 9 (1966): 9-10; *'ain* Arapçada "kaynak" anlamına, *tab* ise Farsça "ışıldayan" anlamına geliyor.
69. 17. yüzyıl sonlarında Halep'teki İngiliz ticaret kolonisinin vaizliğini yapan Henry Maundrell'in özellikle belirttiğine göre, "porfiri andıran, kırmızı zemin üzerinde sarı benekli ve damarlı, çok parlak, hoş bir taş. Ayntab'ın hemen dışında çıkarılıyor."; bkz. "An Account of the Author's Journey from Aleppo to the River Euphrates, the City Beer, and to Mesopotamia", 7, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697* (Oxford: Printed at the Theater, 1714) adlı yapıtın 3. basımının ekinde yer aldığı biçimiyle. Bu taş on altıncı yüzyıl ortalarında, yeni camilerin, özellikle Şeyh Fetullah Camii'nin bezemelerinde kullanılmaya başlandı.
70. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 125.
71. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 9: 335.
72. Bkz.: *demirci bazarı* için AS 2: 123c; *kuyumcu bazarı* için AS 161: 58a ve *paşmakçılar* (ayakkabıcılar) *suku* için AS 2: 15a.
73. Bkz.: kumaş dükkânı için AS 2:132a ve Ali Neccar'daki çarşı için AS 2: 215a.
74. Uzun Çarşı'nın tarihini kısaca öğrenmek için bkz. Güzelhan, "Uzun Çarşı ve Civarı", 102 ve izleyen s.
75. Eski Ayntab'ın göbeğindeki mahalleleri bana tanıttığı için Ayten Köylüoğlu'na gönülden borçluyum.
76. Ayntab'ın bir hükümdar kenti olmadığına dikkati çeken Nusret Çam'dır: "Gaziantep'te Türk Mimarisi", *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu,* ed. Yusuf Küçükdağ (Gaziantep: Gaziantep Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü, 2000), 8.
77. Al-Malik Al-Salih Ahmad ve Eyyubiler yönetiminde Ayntab konuları için bkz. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany: State University of New York Press, 1977). Eyyubi hanedan ailesinin kendi yer aldığı kolu içinde bu meliki bulmama yardımları nedeniyle Yasser Tabbaa'ya teşekkür ederim.
78. Hulusi Yetkin, "Gaziantep Şehrin Eskiden Ne İsimlerle Anılırdı?" *Gaziantep Kültürü* 9 (1966): 57.
79. Melik Salih'in yaptıkları konusunda bkz. Çam, "Gaziantep, Mimarî", 470. Hamamın kazıbilimsel onarım tasarısı konusunda bkz. Rıfat Ergeç, "Gaziantep Kalesi ve Hamamı", Küçükdağ, ed. *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu,* 269-93. Ergeç, hamamın tarihini 13. yüzyıla, büyük olasılıkla 1270 öncesine koyuyor (280); bu durumda, Al-Malik Al-Salih Ahmad tarafından ya da yeğeni ve Eyyubi ailesi federasyonunun başı Al-Malik Al-Nasır Ahmad tarafından (hükümdarlığı 1237-1260) yaptırılmış olabilir. Alleben üzerindeki köprülerden Tabakhane semtine giden bir köprüyü

(*Debbağhane Köprüsü*) yaptıranın da Al-Nasır olduğu söyleniyor.

80. Halep Kalesi konusunda bkz. Yasser Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Haleppo* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997).
81. Ayntab'ın yerel girişimlere bel bağladığı konusunda bkz. Çam, "Gaziantep'te Türk Mimarisi", 8.
82. Bkz. Tapu Tahrir Defteri 301: Ayntab'da bulunan vakıfların 956 H/IS 1557 tarihinde yapılmış dökümünü içermektedir.
83. Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 16.
84. Özellikle bkz. Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları* (Gaziantep: İslamî Hizmetler Vakfı, 1990), adlı yapıtı ile *Gaziantep Kültürü*'nde yayımlanan çok sayıda makalesi.
85. Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Camileri Tarihi* (Gaziantep, 1984; yeniden basım, Gaziantep: Türk-İslam Eğitim, Kültür ve Yardımlaşma Vakfı, 1992), 37-38.
86. Öykünün iki değişik anlatımını -Boyacı Camii'nin şu sıradaki imamı Ahmet Sönmez'inki ile Cemil Cahit Güzelbey'inkini (*Gaziantep Camileri Tarihi,* 65-67)- kendime göre birleştirdim. İki öykü de, Kadı Kemaleddin ile Boyacı Yusuf arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla ortaya koymuyor. Söylemez'in anlattığında, eşkıyayı ipten alan kaçırdığı kızdır; üstelik, kızı kaçıran da eşkıyanın kendisi değil, adamlarıdır. Güzelbey'in anlattığında, yola gelen adı belirsiz eşkıya yiğit bir asker olur (kadı değil) ve varlık toplar.
87. Demircioğlu ailesi ve ailenin geldiği söylenen derviş soyu konusunda bkz. Cemil Cahit Güzelbey, *Cenaniler* (Istanbul: Ufuk Matbaası, 1984); Bu yapıtın bir nüshasını sağladığı için Ali Cenani'ye teşekkür ederim. Bu iki zaviyenin konumu ve geliri konusunda bkz. Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 19, 22; Sultan Süleyman'ın 1557'de yaptırdığı bu sayımda vakıflar (*evkaf*) ile özel mülkler (*emlak*) sayıldı.
88. Tabbaa, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo,* 24-25.
89. Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları,* 20-23.
90. Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları,* 16-20.
91. Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 9: 359; Evliya'nın anlattığı öyküde, sultan döndüğü zaman Dülük Baba hâlâ yaşamaktadır.
92. Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları,* 41-45. Sam köyünün vergi getirisinin olağanüstü büyük bir bölümünün üzüm bağlarından sağlanması, şeyh üzerine öykülerde üzüm ve üzüm bağlarının rolüne gerçek yaşamda bir dayanak oluşturuyordu. (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 377).
93. Din ululara saygı ve türbelerin önemi konusunda gittikçe artan sayıda yayın var; örneğin, Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society* (New York: Oxford University Press, 1995) ve Christopher Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Saints in Late Medieval Cairo* (Londra: Brill, 1998).
94. Gerçekten de, sultanın bağırsak pekliğini şeyhin -üzüm değil dua sayesinde- gidermesi, Selim'in Ayntab'daki üç günlük konaklaması sırasında birden çok kez buluşmuş olabileceklerini akla getiriyor (Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları,* 44).
95. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 377-78. Şeyhin günümüzdeki torunlarının elinde bu olaylan kanıtlayıcı iki belge bulunmaktadır; bu belgeler konusunda bkz. Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları,* 43-44: Belgelere göre, hakkı olan vergi gelirlerini doğrulatmak için Sam ailesi, Selim'e başvurdu; hakları Aralık 1516 tarihli bir fermanla doğrulandı; ardından Süleyman tarafından Aralık 1520 tarihli bir fermanla ikinci kez doğrulandı. Aile haklarını alamadığı için padişahın duruma böyle el koyması gerekmişti.
96. Ödedikleri vergiler Dülük Baba Zaviyesi'nin giderlerini karşılayan köy ve mezraların dökümü için bkz. Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 18-19; bu köy ve mezraların vergi getirilerinin Süleyman'ca Dülük Baba'ya vakfedildiği konusunda

bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s. Selim ve oğlunun Dülük Baba Zaviyesi'ni ve Sam şeyhini açıkça onurlandırmayı seçmiş olmaları, Sam köylü şeyh Muhiddin'le gerçek yaşamda meydana gelmiş bir karşılaşma öyküsünün Dülük Baba'nın kişiliğine nasıl aktarıldığını açıklamaya yardımcı olabilir.

97. Ayşe için bkz. AS 2: 209b ve Köse Bayram için bkz. AS 2: 120c, d. Köse Bayram'ın vakfettiği evde, o sırada caminin imamı oturuyor, kirayı Köse Bayram'a zeytinyağıyla ödüyordu; anlaşıldığı kadarıyla, evde oturmayı ya kira ödemeden ya da kirayı camiye ödeyerek sürdürdü.
98. Güzelbey, *Gaziantep Camileri Tarihi*, 63, 65. Mısırzade ailesi Türkiye Cumhuriyeti yönetiminde "Kutlar" soyadını alacaktı; daha sonra ailenin torunlarından Hamdi Kutlar adını, bugün kentin ana damarlarından biri olan ve Boyacı Camii'nin üzerinde bulunduğu eski Uzun Çarşı'nın bir bölümüne verecekti (Hamdi Kutlar Caddesi).

2. Ayntablılar ve Dünyaları

1. 1543 tarihli tapu sayımına göre, köylerin sayısı Ayntab Nahiyesi'nde 105; Telbaşer'de 99; Nehrülcevaz'da 21 idi. (Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* [İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988], 213-19).
2. 1543'te Ayntab ilinin en büyük köyleri (vergi ödeyen hane sayısına göre, büyükten küçüğe doğru): Keret (188 hane), Hiyam (186), Orul (156), Kızılhisar-ı Tahtani (149), Burc-ı Resas (128), Hacer (123), Seylan (114), Sazgun (114), Kızılhisar-ı Fevkani (108), Gücüge (105), Arıl (99), Dülük (97) ve Sam (94) (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s.).
3. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 116.
4. Bu sayı (1536 sayımında 1836 hane; 1543 sayımında 1896 olan) vergi ödeyen hane sayısını 5 katsayısı ile çarparak elde edilmiştir; bkz. 9. ve 13. notlarda verilen hesaplama yöntemine. Vergi ödemekten bağışık tutulan haneler hesaba katıldığında (1543 sayımı için toplam 1969 hane tutuyor) kestirim yoluyla elde edilen nüfusun üst sınırına ulaşıyoruz. Hane sayılarının alındığı kaynaklar: Tapu Tahrir Defteri 186 (1536) ve Tapu Tahrir Defteri 373 (1543) ile Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 115-16.
5. Suraiya, Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650* (Cambridge University Press, 1984), 11, 13. Faroqhi (13) Ayntab'ı, 16. yüzyılın ikinci yarısında vergi ödeyen nüfusu 3000'i aşan Anadolu kentleri arasında gösteriyor (diğer kentler Bursa, Konya, Ankara, Kastamonu, Tokat, Kayseri, Sivas ve Urfa). Ronald Jennings'in ("Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon ve Erzurum", *International Journal of Middle East Studies* 7 [1976]: 21-57) yapıtındaki verilerden yararlanarak ve yine vergi ödeyen hane sayısını 5 katsayısı ile çarparak Kayseri'nin nüfusunun 1523'te yaklaşık 9000 ve 1550'de 14.350 olduğunu hesaplayabiliriz. Jennings'in sayılarından anlaşılan o ki, Faroqhi'nin 16. yüzyılın ikinci yarısında vergi ödeyen nüfusu 3000'i aşan Anadolu kentleri sıralamasına Amasya'yı da eklemek gerek. 1570'lerdeki nüfus artış hızına bakarak, Amasya'nın

nüfusunun da Ayntab'ın nüfusuna yakın olduğunu kestiriyorum.

6. Ruha'nın nüfusuna ilişkin tek sayıyı Tapu Tahrir Defteri 998 (Fol. 199)'de bulabildim. Buradan yola çıkarak (daha önceki notlarda belirtilen hesaplama yöntemiyle) 1526'da kentin nüfusunun yaklaşık 6.600 olduğu ortaya çıkıyor. Diğer kentlerle aynı hızla büyüdüğünü varsayarsak Ruha'nın nüfusu 1540'ta Ayntab'ın nüfusuyla aşağı yukarı eşit büyüklükteydi. Daha doğuya düşen Mardin ve Musul gibi kentler gerek Ayntab, gerekse Ruha'dan daha büyüktü ya da Kayseri, Ankara ve Bursa gibi kentlerle yaklaşık aynı düzeydeydi: Tapu Tahrir Defteri 998'e göre 1526'da Mardin'in nüfusu 10.000 (Fol.7), Musul'un nüfusu 8500 (7) ve Hisnkeyf'in nüfusu 6500 (250) dolayındaydı; 1540'ta Ayntab'ın nüfusu 9300 dolayındayken, Mardin'in nüfusu yaklaşık 12.400 idi (Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı* [Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991], 85). Bu defterde Diyarbakır'ın (Amid) nüfusu verilmemektedir.
7. 1526'da Bire'nin nüfusu 3300 iken (Maliyeden Müdevver Defteri 75, Fol 16-22), 1536'da 2700 dolayındaydı (Tapu Tahrir Defteri 184, Fol. 7-12). Bu görünürdeki nüfus kaybı, iki sayımın düzgünlüğü arasındaki ayrımdan kaynaklanabileceği gibi, gerçek de olabilirdi. İskele resimleri (*mahsulat-ı iskele*) 1536'da 180.000 akçe olarak öngörülmüştü (Tapu Tahrir Defteri 184, Fol. 12). Fırat'ı Bire'de sığ yerinden yürüyerek geçmenin zorluklarını Henry Maundrell eğlendirici biçimde anlatıyor: "An Account of the Author's Journey", 3-5, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697,* 3. basım ekinde (Oxford: Printed at the Theater, 1714).
8. 1526'da Maraş'ın nüfusu çok kabaca 5000 dolayındaydı (Tapu Tahrir Defteri 998, Fol. 418: Burada yalnızca vergi ödeyen erkeklerin sayısı verilmekte olup, erkeklerin hane başı ya da bekâr oluşu arasında ayrım gözetilmemekteydi); 1563'te nüfusu büyük olasılıkla 13.000 ile 14.000 arasında bir yerdeydi (Refet Yınanç ve Meut Elibüyük, *Maraş Tahrir Defteri (1563)* [Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988], 1:11-35).
9. Halep'in nüfusuna ilişkin kestirimler birbirini tutmamakta. Andre Raymond, Halep'in 1537'deki nüfusunu 80.000 olarak kestiriyor ("The Population of Aleppo in the Sixteenth and Seventeenth Centuries according to Ottoman Census Documents", *International Journal of Middle East Studies* 16 [1984]: 452-53); Raymond'un ileri sürdüğüne göre, kentler için genelde kullanılan 5 katsayısı (köleler, hizmetkârlar vb. hesaba katılmadığı düşünülürse) çok küçük kalmaktadır; bundan dolayı o, 8 katsayısını kullanıyor. Ayrıca bkz. Ira Lapidus, (*Muslim Cities in the Later Middle Ages* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967], 79): Lapidus, Halep'in nüfusunu 1520'de yaklaşık 67.000 ve on yıl sonra da 57.000 olarak kestiriyor. Ömer Lütfi Barkan 1520-1530 yılları arası için 56.881 ve 1571-1580 yılları arası için de 45.331 sayısını buluyor ("Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'empire Ottoman aux XVe et XVIe siecles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1[1957]: 27); Raymond gibi Barkan da, 5 katsayısını kullanmayı sürdürse de, katsayı belirlemenin epey isteğe kalmış bir konu olduğunu kabul ediyor (18). Raymond'u inandırıcı bularak, ben de iyice kabasından 60.000 sayısı üzerinde karar kıldım.
10. Şam konusunda bkz. Muhammad Adnan Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society,* ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier, 1982), 1: 25: 950/1543 tarihli bir tapu sayımının sonucuna göre, 8271 hane

ve 401 bekâr bulunmaktaydı ki, 40.000'lerin alt başında bir sayıyı akla getiriyor. Yaklaşık bir sayı belirken yine Andre Raymond'un etkisinde kaldım (bkz. bir önceki not). Tapu Tahrir Defteri 998 (Fol. 268) 1526'da Şam'ın nüfusunun 52.000 dolayında olduğunu gösteriyor; karşılaştırma yaparken bu sayı dikkatle kullanılmalı; çünkü, Anadolu'daki sayımlarda düzenli olarak sayılan vergi ödemekle yükümlü bekârları dışarıda bırakıyor. Lapidus (*Muslim Cities,* 79) 1520 ile 1536 yılları arasında Şam'ın nüfusunu yaklaşık 57.000 olarak bildiriyor (bkz. bir önceki not) ve benzer bir nüfus eksilmesi gözlüyor. Barkan, Halep ve Şam'ın yüzyılın ortalarına gelindiğinde nüfus kazanmayıp yitirmeleri nedeniyle 16. yüzyıl Osmanlı kentleri arasında kuraldışı kaldığına parmak basıyor (Assai sur les donnees statistiques des registres de recensement", 28).

11. 1533'te Kudüs'ün nüfusu yaklaşık 6600 ve 1562'de ise yaklaşık 11.400'dü (vergi ödeyen hane sayıları için bkz. Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", 47). Yukarıda anılmayan, ama çeşitli sayımlara girmiş makalelerde adı geçen kentlerin kabaca nüfus kestirimleri şöyle: Adana (1526'da 1900), Karaman (1523'te 2500), Trabzon (1523'te 6300), Nablus (1548'de 4000) ve Malatya (1560'da 9700).
12. 1574 sayımında hane sayısı 2936'ydı (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 124).
13. Burada tartışmalı bir konu olan, vergi ödemekle yükümlü hane sayısından nüfus kestirimlerine gitmek üzerinde - araştırmamın ana konusunun dışında kalsa da- birkaç görüş bildirmek istiyorum. Mekân ve/ya da zaman boyunca tek bir katsayı kullanmak, coğrafyanın ve tarihin özel durumlarını hesaba katmayan, güvenilirlikten yoksun bir yöntemdir. Büyük kentlerin (karşıt uçta da küçük köyler olmak üzere) nüfus yapısı konusunda Raymond'un saptaması, her yerde tek bir katsayı kullanımını doğrulamıyor ve Ayntab'da saptanan bekâr sayısındaki artış (ve dolayısıyla evliliklerin ve hane halkı bileşiminin değişen örüntüleri) katsayının zaman boyunca sabit tutulmasını doğrulamayan gelişmenin bir örneğidir. Yukarıda sözü edilen tapu sayımlarının anlattığı öykünün gerisinde bulunabilecek bir tarihsel değişken de kırsal alanın güvenliğidir; örneğin, düzenlik ve güvenliğin olmadığı zamanlarda kente kaçış ve ortalığın düzelmesiyle geri dönüş gibi.
14. 1520 tarihli Tapu Tahrir Defteri (Maliyeden Müdevver 75) bu üç nahiyeyi içermekteydi; 1536 sayımı (Tapu Tahrir 186) ise yalnızca Ayntab Nahiyesi'ni içine almaktaydı; oysa, 1543 sayımı (Tapu Tahrir 373) vilayetin üç nahiyesini birden eksiksiz kapsamaktaydı.
15. Mehmet Yılmaz, *Nizip Tarihi* (Gaziantep: Mazlum Kitabevi, tarihsiz), 13. Bu yapıt, 1540 yılında Bire iline bağlı bir nahiyeyken, bugün Gaziantep ilinin bir nahiyesi olan Nizip'in yerel tarihidir. Bu küçük çalışmaya dikkatimi çeken ve bir suretini bana sağlayan Samuel Kaplan'a teşekkür ederim.
16. Bu bölgedeki göçerlerin günümüzdeki siyasal ekonomisi konusunda bkz. Daniel Bates, *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971).
17. Bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* çeşitli s.
18. 1520 tarihli tapu sayımında Merc-i Dabık'ın bir bölümü, vergi getirisi Ahmed Artuk adında bir sipahiye kalmak üzere tımar olarak; bir bölümü de Mehmed oğlu Zeyni adında birinin özel mülkü olmak üzere paylaştırılmıştı; yıllık vergi getirisi 300 akçe olarak öngörülmüştü (Maliyeden Müdevver 75, Fol. 13b).
19. Özdeğer, *Ayntâb Livâsı,* 216.
20. Margaret L. Venzke, "The Question of Declining Cereals' Production in the Sixteenth Century", *Journal of Turkish Studies* 8 (1984): 251-64.

21. AS 161: 111b (*ki varub mezraa imaret idüb zirâat ideler*).
22. AS 161: 157b; AS 2: 188a, 230a.
23. Özgül olarak bakıldığında, Ayntab ilinin üç nahiyesinden 89 mezrası olan Telbaşer'in köy başına mezra oranı 1:0,9; 124 mezrası olan Ayntab'ın yaklaşık oranı 1:1,2 ve 30 mezrası olan Nehrülcevaz'ın yaklaşık oranı 1:1,4 idi.
24. Yılmaz, *Nizip Tarihi,* 14.
25. AS 2: 167a. O zaman olduğu gibi bugün de, Çaybaşı (eski adı Çağdığın) köyünün dışında, Akpınar adıyla bilinen bir doğal pınar, yörede mesire yeri olarak tanınmaktadır. Bu bölgeyi bana tanıttıkları ve üzümün pekmeze ve diğer ürünlere dönüşme aşamalarını sergiledikleri için Hüseyin Kanbıçak ve ailesine teşekkür ederim.
26. Ayntab'ın en önde gelen tarihçisi Cemil Cahit Güzelbey, yatmadan önce Ali'nin din uğruna kahramanlık öykülerini dinleyerek dalıp, gece düşünde Ali'yi gördüğünü betimler (*Gaziantep Evliyaları* [Gaziantep: İslami Hizmetler Vakfı, 1990], 17).
27. Cemil Cahit Güzelbey, "Araban Tarih ve Folklorundan bir Demet", *Gaziantep Kültürü* 11 (1960): 20 ve izleyen s.
28. Antep halk bilgeliğinin inancına göre evlenmek isteyen erkekler Ali Neccar Camii'ne yakarı da bulunabilirdi; çok uzağında olmayan Ömeriye Camii'nin ise kadınlara aynı konuda yardımcı olduğu düşünülüyordu.
29. 1536 sayımındaki 1836 vergi ödeyen haneye karşılık, 1543 sayımı yalnızca yüzde üçlük bir artışla -altmış çoğuyla- 1896 vergi ödeyen hane saptadı. Buna vergi ödemekten bağışık haneler de katıldığında (1536 yılı için toplam 1856 ve 1543 yılı için toplam 1969 oluyor) büyüme hızı katlanıyor.
30. 1536 ile 1543 yılları arasındaki nüfus dalgalanmaları için bkz. 1. bölüm, "Durulmanın Bedeli".
31. Bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 3. Bölüm.
32. Bkz. Barkan'ın 10. notta yer alan görüşü. Benzer bir biçimde, yakın dönemde güneydoğudaki çatışma bölge kentlerinin, özellikle de Diyarbakır'ın nüfusunu şişirdi.
33. 1543'te Ayntab'ın en büyük mahalleleri İbn Sekkak, Şehreküstü, Ali Neccar, İbn Ammi, Şekeroğlu, Eyyüboğlu, Akyol ve Töbe'ydi.
34. Bu semt halkının (ya da camiyi yönetenlerin) kendi camileri için bir vakıf kurma çabaları konusunda bkz. AS 2: 203a ve izleyen s.
35. Sikkaklar, Boyacılar ve Demirciler ve konumları konusunda bkz. 7. bölüm.
36. Cemil Cahit Güzelbey, *Cenaniler,* (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1984). Söz konusu kitabı sağladığı için Ali Cenani'ye gönülden borçluyum.
37. Cemil Cahit Güzelbey'in belirttiğine göre, İbn Sekkak mahallesi on yedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde silinmişti ("Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicillerinden Örnekler", *Gaziantep Kültürü* 10 [1967]: 276.
38. AS 2: 25b.
39. Tapu Tahrir Defteri 301; ayrıca bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 139-96 (Özdeğer'in, zaman zaman bir maddeyi atladığı oluyor).
40. Lapidus, *Muslim Cities,* 37-38.
41. Bölgenin bu nüfus çözümlemesi, 186, 373 ve 231 sayılı Ayntab Tapu Tahrir Defterlerine dayandırılmıştır. Çevre bölgeler konusunda Tapu Tahrir Defterleri 184 (Birecik), 402 (Dulkadir) ile (günümüzdeki iç ve güneydoğu Anadolu, Kilikya, kuzey Suriye ve kuzey Irak'ı kapsayan) 998'e başvurdum. Güneydoğu Anadolu'ya ilişkin bu tapu sayımlarında dökümü belirtilen Hıristiyanlar, açıklama yapılmışsa hemen her zaman Ermenilerden oluşuyordu.
42. Tapu Tahrir Defteri 998, Fol. 279 (Diyarbakır), Fol. 408-9 (Dulkadir).
43. Diyarbakır Beylerbeyliği'nin özet verilerine göre, 66.732 Müslüman hanesi, 11.772 Ermeni hanesi ve 207 Yahudi hanesi bulunuyordu (Tapu Tahrir Defteri, Fol. 279). Bütün Hıristiyan mezheplerinin "Ermeni" başlığı altında sayılıp sayılmadığını insan sormadan edemiyor.

44. Tapu Tahrir Defteri 998, Fol. 199 (Ruha kenti).
45. Tapu Tahrir defteri 998: Fol. 7 (Mardin); Fol. 7 (Musul); Fol. 199 (Arapgir); Fol. 250 (Ruha); Fol. 250 (Hisnkeyf).
46. Bu sayımda, yalnızca Diyarbakır Beylerbeyliği'ni kapsayan bölümde Müslüman ve Müslüman olmayanlar ayrı ayrı belirtilmişken, Halep, Dulkadir ve Şam bölümlerinde ayrılmıyor; Osmanlı sayım görevlilerinin, hiç değilse bölgeden ilk geçişlerinde önceki uygulamaları yinelemeye yatkın oldukları düşünülürse, son dönem Akkoyunlu yönetiminin (ki, Osmanlı Diyarbakır Beylerbeyliği'nin topraklarını kapsıyordu) ahalisinin nüfusunu dinine göre yazmış olma olasılığı var; oysa Memluk yönetiminin en azından büyük Suriye'de bunu yapmadı.
47. Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", 25.
48. Hicri 1108 yılı Haziran ayının (Ağustos 1696) mahkeme tutanaklarında adı geçen bir mahalle dökümüne göre, bu mahalle bir noktada "Ermeni Heyik" ve "Müslüman Heyik" olarak ikiye bölünmüştü (Cemil Cahit Güzelbey, "Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicillerinden Örnekler", 276).
49. Tapu Tahrir Defterleri 186 (1536), Fol. 26-27; 373 (1543), Fol. 45-46. Hüseyin Özdeğer, *Ayıntāb Livāsı* adlı yapıtında bu sayımlara ilişkin kendi bilgileri arasında Ayntab'ın bu Ermeni nüfusuna değinmeden geçiyor.
50. Avedis K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Donination* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) adlı yapıtında, tüm Osmanlı dönemi boyunca, kuzeybatı Suriye'de oturan Ermenilerin daha çok köylülerden oluştuğunu belirtiyor; böyle bir durum, Suriyeli Ermenilerle birçok toplumsal ve kültürel özelliği paylaşan Ayntab Ermenileri için de geçerli olmuş olabilir.
51. Tapu Tahrir Defteri 373, Fol. 289-90.
52. Ne yazık ki, 1536 tarihli tapu sayımı yalnızca Ayntab Nahiyesi'yle sınırlıdır; bu nedenle, Orul'un nüfusunu yalnızca 1543 sayımında bulabiliyoruz.
53. Ayntab'ın Ermeni nüfusunun ne zaman önemli boyuta ulaştığı, bu kitabın kapsamını aşan bir soru. Kevork A. Sarafian, kentin Ermeni nüfusunun, bir yanıyla doğu Anadolu kentlerinden ve İran'dan doluşanlar nedeniyle, 16. yüzyılın sonunda büyüdüğünü ileri sürüyor; bkz. yazarın *Patmutiun Antepi Hayots* (Ayntab Ermenilerinin Tarihi) (Los Angeles: Central Typesetting, 1953), 1: 200 adlı yapıtı. Bu yapıta dikkatimi çektiği için Natalie Balikjian'a, bazı bölümlerini çevirdiği için Stephan Astourian'a gönülden borçluyum. Gezgin Evliya Çelebi, 1671'de geldiğinde, kentte Hıristiyan bulunmadığını söylüyor (*...keferesi yokdur*); bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 9: 358. Evliya'nın bu saptaması bir yandan, Ermeni nüfusunun hâlâ görece küçük olduğunu, Ermenilerin topluluklarıyla ve dilleriyle özümsendiğini ya da çoğunluğunun kırsal yerleşimlerde oturduğunu anıştırabilir; öte yandan, Evliya'nın abartmaya yatkınlığıyla kazandığı kötü ünün bir yansıması da olabilir.
54. AS 2: 226a (kelle vergisine *rüsum-i gebran* denirdi; vergi alınan Hıristiyanların sayısı belirtilmiyordu).
55. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Domination,* 14 ve izleyen s., 29; Ernst Honigmann ve Besim Darkot, "Rumkale", *İslam Ansiklopedisi,* 9: 777-81. Sanjian şuna işaret ediyor: Ermenilerin, Haçlılarla işbirliği yaptıkları gibi, Memluklara karşı Moğolların yanında yer almaları, Memlukların düşmanlığını üzerlerine çekmelerine neden olan etkenlerdi. Ermeni nüfusunun daha birçok ahalinin nüfusuyla birlikte azalmasının, kuraklık, kıtlık, salgın ve deprem gibi Memluk döneminde sık karşılaşılmış felaketler yüzünden meydana geldiğini de belirtiyor.

56. Mahkemeler üzerine, İngiliz dilinde yapılmış araştırmaların, Müslüman olmayanlara eğilen ya da onları da içeren, en erken tarihlilerinden bazıları Amnon Cohen ve Ronald Jennings'inkilerdir; bkz. özellikle Cohen, *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1984); Jennings, "Zimmis (Non-Muslims) in Early Seveenth Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21 (1978): 225-91.
57. Najwa Al-Qattan, "*Dhimmis* in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of the Middle East Studies* 31 (1999): 433.
58. Suraiya Faroqhi'ini ileri sürdüğüne göre, Müslüman olmayanların mahkemelerde karşılaştığı bir zorluk -mahkemede Müslümanlara karşı tanıklıklarının geçerli olmayışı- onların mahkemeleri bir başka yoldan kullanmalarına yol açtı: "Tutanağa geçirilmiş yazılı kanıt." Anlaşıldığı kadarıyla bundan kastı, gönüllü bildirim ya da *ikrar*'dır ("Osmanlı yönetim dilinde Sicil", *Encylopedia of Islam,* 2. basım, 9: 539-45). Buna bir örnek, birlikte yolculuk yaptığı Hıristiyan'a vuran bir Müslüman'ın yaptığı "gönüllü bildirim"dir; bildirim Hıristiyan'ın isteği üzerine yapılmıştı (AS 2: 24b).
59. Cemil Cahit Güzelbey, "Ainî", *Gaziantep Kültürü* 9 (1966): 99.
60. *Seyyid* sözcüğü çoğunlukla *seydi* biçiminde kısaltıldığı ve Seydi aynı zamanda ad olarak kullanıldığı için, "Seydi Ahmed" gibi bir adın Peygamber soyundan gelme savı taşıyıp taşımadığını bilmek genellikle zor. Seyyid sayısını kestirmekteki zorluk buradan geliyor. Ayntab'ın seyyid nüfusu 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde aşırı çoğalacaktı (bkz. Hülya Canbakal, "XVII. Yüzyılda Teseyyüd ve 'Ayntab Sadatı'", *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu,* ed. Yusuf Küçükdağ [Gaziantep: Gaziantep Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü, 2000], 77-81).
61. "Derviş İslamı" konusunda bol miktarda yazın bulunuyor. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlar Mehmet Fuat Köprülü, Irene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak'ın yapıtlarıdır. Ayrıca bkz. Ethel Sara Wolper'in yakında çıkacak yapıtı, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Pre-Ottoman Anatolia.*
62. Din görevlilerinin yükseliş basamaklarını ve alt-üst basamaklar arasındaki gerginlikleri belirlemenin önemini Madeline C. Zilfi vurguluyor: *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).
63. AS 2: 47b.
64. Kurban Baba Türbesi'nde kandil yakma anlaşmazlığı Seyyid İsmail'in halk tanıklığıyla (*şahid-ül hal*) çözüldü.
65. İslamlaştırma ve Türkleştirme konusundaki klasikleşmiş yapıt Speros Vryonis'in *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971) adlı yapıtıdır. Bir başka önemli yapıt da, Faruk Sümer'in *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları* (İstanbul: Ana Yayınları, 1980).
66. Tapu Tahrir Defteri 998: Fol. 279 (Diyarbakır), Fol. 294 (Halep), Fol. 299 (Bire), Fol. 408-9 (Dulkadir). Bu tapu sayımına göre, Halep'in güneyindeki çifte vilayet Hams-Hama'da yirmi yedi oymak bulunuyordu (Fol. 296). Bu sayılar şaşmaz sayılmamalı; tersine, görece büyüklükler konusunda yaklaşık kanı vermeli: Sayıların alındığı defter iç ve güneydoğu Anadolu, Kilikya, büyük Suriye ve kuzey Irak'ı içine alan, 1526'da bir araya getirildiği izlenimi veren dev çaplı bir defter içinde yer almaktadır; dolayısıyla, büyük deftere giren çeşitli bölgeler değişik yıllarda sayılmış olabilir.

67. Tapu Tahrir Defteri 231, Fol. 69; Bu defter, 373 sayılı "ayrıntılı" (*mufassal*) defterle aynı yılda toparlanmış bir "özet defter" (*icmal*)'dir.
68. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 131.
69. Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 11-409.
70. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 247, 251, 252.
71. Suruç konusunda bkz. Bire ve Ayntab illerinin 1520 yılı tapu sayımı (Maliyeden Müdevver 75, Fol. 49b ve izleyen s.). Çok sayıda köy ya da mezrayı denetim altında tutan oymak başlarına örnekler arasında Kürt Şevket Bey ve Beni Mısr'dan Bedevi Şeyhi Mendi (?) var. Şevket Bey'e bağlı mezralara ilişkin bir notla Kürt oymaklara salınan, alışılmamış vergi haklı gösterilmek isteniyor, büyük olasılıkla: "Şevket Bey'e bağlı Kürt oymakları... çiftçilikle uğraşıyorlar ve kaldırdıkları ürün üzerinden *öşr* vergisi ödüyorlar."
72. Yörenin önde gelen tarihçilerinden Hulusi Yetkin'in, halk önünde yaptığı bir konuşmada, Türkmen, Kürt ve Arap oymakları arasındaki tarihsel çatışmayı Gaziantep'in az gelişmişliğinin bir nedeni olarak belirtmekle, tartışmalı bir konuya değinmiş olduğu anlaşılıyor. *Gaziantep Kültürü* (11[1968]: 50, 71) dergisinde yayımlanan "Gaziantep Bölgesinde Yaşayan Türkmenler, Türkçe Konuşan Diğer Türklerden Ayrı Bir Soya mı Mensupturlar?" başlıklı makalesinde, öyle bildikleri Türkmen-kırımına karşı yöre Türkmenlerinden gelen çok sayıda protestoyu yanıtlıyor. Yetkin, yöre Türklerinin hemen tümünün Türkmen kökenli olduğunu ileri sürerek karşılık veriyor: "Gaziantep bölgesinde Türkçe konuşan ailelerin hepsinin soyunun Türkmen olduğu, Oğuz ilinden geldiklerine dair binlerce tarihi belge vardır. Türkmen demek Türk demektir[.]" Bu görüşün "binlerce belge"yle kanıtlandığı savı tartışma bağlamında yapılmış bir abartma olsa da ve burada temsil ettiği görüş, Türkiyeli Türklerin İç Asya kökenli olduğu görüşüne ulusalcı ideolojinin yaptığı vurgudan kuşkusuz etkilenmiş olsa da, Türkmen kimliğinin, bunca yakınlarda öne çıkan bir nitelik olarak kalmış olması yine de önemlidir.
73. AS 2: 151b (*İbn Türkmancık*).
74. 1574'te yeni tapu sayımı dolayısıyla Ayntab için çıkarılan kanunnamade yer aldığı biçimiyle bu paragraf aşağıdaki gibidir: "Kışlağa inenlerden alınacak duman vergisine gelince: eski defterde (1536 tarihli tapu sayım defterinde) yerleşik vergi yükümlüsü *reaya* dışında kışlağa inen her hane başına 12 akçe toplanması gerektiği yazılıydı; bu demek oluyor ki, çiftçilik yapmayan, kışın hayvan otlatmağa inen Türkmen kümelerinden toplanmak gerektir, yalnızca. Oysa, bu vergiyi kentlerde oturan ve oturdukları ev kendilerinin olmayan yoksul işçilerden *['ummal taifesinden']* toplamakta oldukları anlaşılıyor. Haksız ve halkı ezen bir uygulama olduğu için yasaklanmıştır. Bundan böyle, daha önceki yasa uyarınca, [vergi] Türkmen kümelerinden ve dışarıdan gelip kışı adı geçen ilin köy ve mezralarında geçirenlerden toplanmalıdır; kentlerde oturan yoksullardan talep edilmemelidir. Yetki kullanma durumunda olanlar bu durumu önlemelidirler" (özgün Türkçe metin: Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 206).
75. AS 2: 280a.
76. AS 161: 202d (*hususan küfüv değildir, mezbur Kerd asılıdır ve kız karındaşum ehl-i ilm kızıdır*).
77. Aile soyunda oymak kimliğinin sürmesi konusunda bkz. Abdulkadir İnan, "Gaziantep İlinde Türkmenler", *Gaziantep Kültürü* 9 (1966): 137 ve izleyen s.
78. Gaziantep'in kırsal kesiminde kan davaları konusunda bkz: Yerel *Gaziantep Kültürü*

dergisinde, 1950 sonları ve 1960'larda yayımlanmış birkaç makale bu geleneğin sürüp gitmesinden yakınıyor; ayrıca bkz. Ömer Özbaş, *Gaziantep Dolaylarında Türkmenler ve Baraklar* (Gaziantep: Cihan Matbaası, 1958), 43-44.

79. Ekim 1999'da, yetmiş beş yıldır sürüp gittiği söylenen ve on kişinin canını alan kan davasının tarafları, Kazıklı köyünden iki ayrı aşiret üyesi ailenin barışması sağlandı. Bu "barış"a nişan olmak üzere verilen özenle hazırlanmış şölen yöre televizyonu yanı sıra, ülke çapında satılan *Hürriyet* gazetesinde görüntülendi. Barışın mimarlarından biri olan Şahinbey kaymakamı Ömer Karaman'a, bu kan davasının ayrıntılarını bana anlatmaya zaman ayırdığı için gönülden borçluyum. Kan davasının iki tarafı, aralarında yenice sağlanmış barışı tehdit eden başka bir konuyu -su kullanımıyla ilgili bir konuyu- iletmek amacıyla kaymakamlığa başvurdukları sırada, şu olağanüstü talihe bakın ki, orada bulunuyordum; dolayısıyla, arabuluculuğun işleyişine tanık oldum.
80. Ya da en azından büyük köylerle kent arasında sürekli bir gidiş geliş vardı; küçük köyler ve mezralarsa, belki de kentten daha çok büyük köylerle iş görüyorlardı.
81. 20. yüzyıl başlarından kalma bir kent haritası, sebze bahçelerinin (*bostan*), Sacur suyunun yatağını izleyerek kentin kuzey ve doğu sınırlarını sardığını; meyve bahçeleri ve bağların kentin kuzeybatısında toplandığını anıştırıyor. Kentin içinde ise yer yer yoğunlaşmış sebze bahçesi adacıkları vardı (Sarafian, *Patmutiun Antepi Hayots*, c. 1, katlanır harita).
82. Kâtip Çelebi, *Kitâb-ı Cihannüma* (Istanbul: Dar al-Tabaa al-Amire, 1145/1732), 566; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9: 359.
83. Tapu Tahrir Defteri 343, Fol. 47; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 132. Huri Islamoğlu-Inan, kent içi tarımla uğraşan kesimlerin modern dönem öncesi Osmanlı kentlerinde ve daha başka yerlerde önemini belirtiyor (*State and Peasant in the Ottoman Empire: Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century* [Leiden: Brill 1994], 47).
84. AS 161: 11c.
85. AS 161: 26c.
86. Filistin'in Nablus bölgesinde, kentle kırsal art bölge arasındaki iktisadi ve kültürel bağlantıları inceleyen bir araştırma için bkz.: Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley: University of California Press, 1995).
87. AS 161: 21c, 56a, 103c, 156b; AS 2: 11b, 100d, 167b.
88. AS 2: 3b.
89. AS 2: 31a.
90. AS 2: 46a, 52c.
91. AS 2: 131b, 133a.
92. Bkz. Cemil Güçyetmez, "Çıkrıkçılık", *Gaziantep Kültürü* 3 (1959): 167 ve izleyen s.: Kadınların yünden iplik eğirmesini konu edinen bu makalede belirtildiği gibi, bu iş daha çok yoksul ailelerde yapılmaktaydı.
93. AS 2: 304a.
94. AS 2: 307a.
95. AS 161: 96a
96. AS 161: 92c.
97. 1543'te Arıl'ın nüfusu kabaca 500'dü; vergilendirilen erkek nüfus 37 çiftçi, 62 çiftçi olmayan ya da gündelik işçi (*bennak*) ve 26 bekâr (*mücerred*) kişiden oluşuyordu (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 440).
98. Bkz. örneğin, AS 161: 351a. Bu olayda Telbaşer Nahiyesi'ne bağlı Hacer'den bir köylü Nizip pazarındayken evinden iki su testisi çalınır.
99. Bu bölge, sonuç olarak eski Memluk vilayeti Halep'in kuzey uçlarını kapsıyordu; Barbara Kellner-Heinkele, "The Turkomans and *Bilad as Şam* in the Mamluk Period" (*Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi [Beyrut: American University of Beirut, 1984], 169) adlı makalesinde Memluk vilayeti Halep'in

"duraysız kuzey sınırlarını", "hisar korumalı Tarsus, Adana, Sis, Maraş, Elbistan, Darende, Malatya, Harput ve Urfa kentleri ve daha başkalarından oluşan ve hiçbir zaman tam tanımlanmamış, sürekli anlaşmazlık konusu olmuş sınır boyu" olarak betimliyor.

100. Yitik hayvanlara ilişkin iddialar, daha başka davalar yanında, aşağıdaki davalarda dile getirilmişti: AS 161: 40b (Rumkale), 89c (Elbistan), 97e (Ruha ilinin Harran ilçesi), 162d (Sis), 177a (Kos), 181e (Karaman); AS 2: 227a (Dayr).
101. Kaçmış köleler ve yolunu şaşırmış hayvanlar, geleneksel olarak *yavacı* denen bir görevlinin alanına giriyordu. Ne tapu sayımları, ne de mahkeme tutanakları, Ayntab'da *yavacı* denen bir görevlinin varlığından söz etmiyor.
102. 1536 sayımında, bulunmuş hayvanların satışından elde edilen 5000 akçe sancakbeyine verilmişti; oysa, 1543 sayımında 6000 akçe olarak öngörülen gelir, sultanın hazinesine (*hass-ı şahi*; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 123) verilmişti. Hayvan pazarları konusunda ayrıca bkz. Amnon Cohen ve Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 53-54.
103. AS 2: 75a.
104. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 82, 120 (*ma 'rifet-i kadı ile çağırtmasa...*). Sultan Süleyman'ın kanunnamesi, buluntu hayvanı teslim etmeyen ve duyurmayan varlıklı kişiye 40 akçe, orta varlıklıya 20 akçe, yoksula 10 akçe ceza kesiyordu. Özdeğer'e göre, (*Ayıntâb Livâsı*, 91), uygulama, sahibi çıkmayan hayvanın satılması ve gelirin ya kadıya ya da yöredeki tımarlı sipahiye teslim edilmesi biçimindeydi; hayvanı bulan kişi ödüllendiriliyor, hayvanın sahibi cezalandırılıyordu.
105. Sarafian, *Patmutiun Antepi Hayots*, 1:70; Sarafian bu yolu 1907 yılında kendisi kat etti.
106. Ayntab ilinin en büyük dördüncü köyü olan Kızılhisar'ın, bir at alım satım merkezi olduğu görünümü var; bkz. örneğin, iki yöre insanı arasında uzayıp giden at satışı tartışması (AS 2: 66c; 72b, c, d; 73a, c; 78b; 80c) ve ta uzaktaki Harran'da yiten bir hayvanın Kızılhisar muhtarının elinden alınması olaylarına (AS 161: 97e).
107. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 73, 112.
108. Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1989), 108-109; Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVIıncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I: Kanunlar* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1943), 120-24.
109. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 85, 107.
110. AS 2: 264a.
111. AS 2: 307b, 312c.
112. Yinanç *Dulkadir Beyliği*, 105.
113. Bozok ili valisinin başına gelenler konusunda bkz. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 51-53; Heyd'in irdelemesini dayandırdığı belge (şu sırada, İstanbul Başbakanlık Arşivi'nde, Bab-ı defter Baş Muhasebe Kalemi, Dosya 1/30 başlığıyla sınıflandırılmış bulunuyor) ileride 8. bölümde ele alınacak.
114. Muhammad Adnan Bakhit, "Aleppo and the Ottoman Military in the Sixteeth Certury (Two Case Studies)", *Al-Abhath* 27(1978-1979): 27-30.
115. AS 2: 230b.
116. AS 161: 167b (*ben bir ticarete gider kimesneyim, bir gün evde ve bir gün yabanda...*).
117. AS 161: 35b.
118. AS 161: 162a.
119. AS 2: 84d.
120. AS 2: 274d, 308a.
121. AS 161: 37e, 38a.
122. AS 161: 56c, d.
123. AS 161: 103b.
124. AS 2: 152a, c.

125. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* 12, No. 16 (1987): 31.
126. Nelly Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", *The State and Its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to Present*, ed. Nelly Hanna (Cairo: American University in Cairo Press, 1995), 44-59.
127. Özensiz tutanaklara örnek olmak üzere, Ankara'da, Milli Kütüphane'deki Manisa mahkeme tutanaklarına bkz.
128. Tapu Tahrir Defteri 231, Fol. 69; bu bir *icmal* (özet) defteridir; oysa, Tapu Tahrir Defteri 373 (o da 950/1543 tarihli) *mufassal* (ayrıntılı) defteridir.
129. AS 161: 357 (defterin arka kapağının içine garnizonun rasgele işlerinin kayıtları düşülmüş; bu kısa kayıtlara tarih konulmamış.
130. AS 161: 20d.
131. AS 161: 100c.
132. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s.
133. Bu üç ayrı erkek kardeş kümesinin tımarları konusunda bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s. Gazi Bey'in kendisi 1536 tapu sayımında büyük bir dirlik (*zeamet*) sahibi olarak kaydedilmiş (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 368); ayrıca köleleri olduğunu, azatlı kölelerinden birinin (Iskender b. Abdullah *min 'utekayı Gazi Beg*) kavgaya tutuştuğu bir adamın dört dişini kırmasından öğreniyoruz (AS 161: 134b).
134. Dulkadırlı oymak başlarının tımarlar verilerek denetim altına alınması konusunda bkz. M. Tayyip Gökbilgin, "Süleyman I", *Islam Ansiklopedisi*, 11: 109. Huri İslamoğlu-Inan, İç Anadolu'nun kuzeyindeki geçmiş seçkinlerin benzer biçimde ödüllendirildiğini ileri sürüyor (*State and Peasant in the Ottoman Empire*, 62-63).
135. Tatar, Meryem ve Fatma'nın davalarının geçtiği yerler: AS 2: 86c, 87c; 313a; ve 240b. Meryem'in kocasının adı tutanakta yalnızca *yolkulu* olarak geçiyor; bu deyim belki de askerler arasında çokça kullanılan *yoldaş* ile eşanlamlı.
136. AS 2: 188c.
137. AS 2: 128b.
138. Hacıların dönüşünü izleyen kutlamalar konusunda bkz. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683* (Londra: I. B. Tauris, 1994).
139. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 9: 333-67.
140. AS 2: 150b. Mahkemede İl Hatun, gelecekte çocuğunu geri almaya niyetlenirse kadı'nın davasına bakmayı reddetmesi gerektiğini ileri sürerek çocuğu üzerindeki analık haklarından vazgeçtiği üzerine yemin etti.
141. Kevork A. Sarafian, *A Briefer History of Aintab: A Concise History of the Cultural, Religious, Educational, Political, Industrial, and Commercial Life of the Armenians of Aintab* ([Boston?]: Union of the Armenians of Aintab, 1957), 17-18.
142. Bu dinsel vakıflarda kadınların rolü konusunda bkz. Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), 203-205.
143. St. H. Stephan, "An Endowment Deed of Khasseki Sultan, Dated the 24th May 1552", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 10 (1944): 170-199; ayrıca bkz. benim yazdığım "Gender and Sexual Propriety in Ottoman Royal Women's Patronage", *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, ed. D. Fairchild Ruggles (Albany: State University of New york Press, 2000), 53-68. Bu kurum üzerine Amy Singer'in yazdığı bir monografi var: *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002).
144. Bkz. Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*. Hacın stratejik yönlerinin olağanüstü iyi anlatıldığı bir yapıt.
145. Bakhit, "Aleppo and the Ottoman Military in the Sixteenth Century", 30.

146. Eğer 20. yüzyıl Anytab'ında görülen, evinin ön yüzünü hac görüntüleriyle süsleme geleneği ta 16. yüzyıla dek gidiyorsa, 1540 yılına yaklaşıldığı sırada Ayntab'ın sokakları artan bir dinsel kozmopolitlik sergilemiş olacak.
147. Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615* (Oxford: Oxford University Press, 1960), 163-84.
148. F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 484-87.
149. Joseph ha-Kohen'in çevirisi, J. W. Hirshberg, W. P. Pick ve J. Kaniel, "Jerusalem under the Ottoman Rule (1517-1917)", *Encyclopedia Judaica'*, Peters, *Jerusalem,* 480'den alıntı.
150. Peters, *Jerusalem,* 479-92. Peters, ilk Osmanlı üstbeyliğini "Kudüs için yeni bir başlangıç" olarak niteler (489); gerçi, bu yeni başlangıç dinsel toplulukların kendi içlerinde ve birbirleri arasında yeni gelişmelere yol açacaktır.
151. Nablus'ta geçiş vergisi, 945/1538-1539 sayım yılında 20.000 akçe, 955/1548-1549 sayım yılında 22.000 akçe sağlandı (Cohen ve Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine,* 150-51). Ayrıca bkz. Bakhit, "The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century", 47.

3. Ayntab Mahkemesi'ni Tanıyalım

1. Bkz. AS 2: 86c, 87c (Tatar); 89c (Minnet); 91a (Kuddam); 88 (Fatma); 90a (Haciye Zeliha); 91b (Harim).
2. Bkz. AS 2: 90c, 87a, 92b (at ve eşek satışları); 92a (borç); 87b (ev ve ahır satışı); 91c (erkek kardeşlerin anlaşmazlığı); 88b (su kullanım hakları); 88a (kasap).
3. Mahkeme tutanaklarının ayrım gözetmeksizin kullanımının eleştirileri: Najwa al-Qattan, "Textual Differentiation in the Damascus *Sijill*: Religious Discrimination or Politics of Gender?", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 191-202 ve Dror Zeevi, "The Use of Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5 (1998): 35-36; ayrıca bkz. benim yazdığım: "'She is trouble... and I will divorce her': Orality, Honor, and Representation in the Ottoman Court of Aintab", *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety,* ed. Gavin R. G. Hambly (New york: St. Martin's Press, 1998), 267-300.
4. Ayntab mahkeme tutanaklarını uzun uzadıya araştıran Cemil Cahit Güzelbey tutanakların 935/1528-1529 tarihinden başladığını ileri sürüyor; ama tutanakların bu yıllarda ne denli sürekli tutulduğunu söylemiyor ("Gaziantep'te Folklor Araştırmaları ve Kaynakları", *Gaziantep Kültürü* 7 [1964]: 113.)
5. Örneğin, İstanbul'un büyük semtlerinden Üsküdar'da, yaklaşık aynı dönemde mal varlığı dökümleri tutuluyordu; bkz. Yvonne Seng'in bu konudaki makaleleri yanı sıra, "Fugitives and Factotums: Slaves in the Sixteenth Century Istanbul", *Journal of the Economic and Social history of the Orient* 39 (1996)0 136-69 ve "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth Century Üsküdar, İstanbul", *Contested*

States: Law Hegemony and Resistance, ed. Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch (New York: Routledge, 1994), 184-206.

6. AS 161: 50b.
7. Yargıda tutanak tutulmasının kök nedeni olarak "beklenen sonucu önleme" konusunun önemi üzerine bkz. Wael Hallaq, "The *qadi's diwan (sijill)* before the Ottomans", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61 (1998): 424-25. Bu nokta üzerinde duran iki başka yazar: Judith Tucker *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in the Ottoman Syria ahd Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 18, ile Suraiya Faroqhi, "Sidjill, in Ottoman administrative usage", *Encyclopedia of Islam,* 2. basım, 9: 539-45.
8. AS 2 : 134a (*kadı-yı sabık zamanında sicilin dahi itdirdüm*).
9. "Allah hakkı" karşısında "kul Hakkı" sorunları için bkz. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 175 ve izleyen s.
10. Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* 176.
11. İbrahim Al-Halabi, *Multaka al-Abhur* (İstanbul: Dar ul-Tibaat ul-Amire, 1873) 366-67.
12. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), madde: 44, 76-79, 80, 83, 84 ile 117 (106 ve izleyen s.; bekçi ve muhafızlar da gözetimleri altındaki bölgelerde çalınan ve zarar gören mallardan sorumluydular.
13. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 92.
14. AS 161 : 35a.
15. Bkz. AS 161: 48b, 51d, 340a; AS 2 : 48c ve izleyen s., 178b, 198b, 199a, 238b, 249a, b, c, 294a, 306b.
16. Ronald Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in Seenteenth Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50 (1979): 170.
17. Bkz. AS 161 : 188a, 191c'deki iki boşanma olayı.
18. AS 2 : 93a.
19. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, *I. Selim Kanunnameleri (1512-1520)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 77.
20. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* 12, No. 16 (1987): 31. Bkz. Süleyman'ın saltanatında ücretlerin azaltılmış ya da tümden kaldırılmış olabileceği görüşü.
21. AS 2: 25b, 76b, 206b, 302b.
22. Örneğin, 1550'lerden başlayarak sürüp gelen Kudüs mahkeme tutanaklarında, her tutanağın birinci satırında kadı'nın adı belirtiliyordu; bkz. Amnon Cohen ve Elisheva Simon-Piqali ed., *Jews in the Moslem Court: Society, Economy and Communal Organization in the Sixteenth Century Jerusalem* (Kudüs: Yad Izhak Ben-Zvi, 1993), No. 325, 353; ikinci kez yayımı: Ruth Roded, ed., *Women in Islam and the Middle East: A Reader* (Londra: I. B. Taurus, 1999), 136-137.
23. AS 2: 1a.
24. 16. yüzyıl Osmanlı özet yaşam öyküsü derlemelerinin başlıcaları: Ahmed Taşköprüzade'nin, *Al-Shaqa'iq Al-Nu'maniya*'sı; bunun, Mehemmed Mecdi'nin yaptığı genişletilmiş Türkçe çevirisi *Hada'ik ül Şaka'ik* Süleyman'ın saltanatının ortalarına dek uzanan önemli din kişilerinin yaşam öykülerini içeriyor; bu yapıtların bıraktığı yerden alıp sürdüren, *Hada'ik ül Haka'ik fi Tekmilet üş Şaka'ik* adlı yapıtıyla Nev'izade 'Ata'i' dir. Bu yapıtlar konusunda bkz. Richard Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca Press, 1986), 3-7.
25. Repp, *The Müfti of Istanbul,* 55-56.
26. Nev'izare 'Ata'i, *Hada'ik ül-Haka'ik fi Tekmilet üş Şaka'ik* (İstanbul, 1268/1851-1852), 11-12.
27. Bu kimlik tanımıyla bir ölçüde anlaşmazlığa düşen 'Ata'i'nin yaşam öyküsünü anlattığı Hüsameddin, meslek yaşamını bilinen noktalarıyla

imparatorluğun Avrupa'daki bölümünde geçirmişti: Öğretmenlik göreviyle Makedonya kenti Siroz'da bulundu ve İstanbul'da öldü. Ancak, bu anlatılanlarda yine de Anadolu'da çalışmış olmaya yer kalıyor; çünkü, Siroz'da öğretmenlikle görevlendirilmesi büyük olasılıkla Hüsameddin'e uzakta olmayan Edirne'deki hocasının desteğiyle olmuştu; İstanbul'da ölmüş olması, kadıların iki atama arasında kısa bir süre İstanbul'a dönmek zorunda olmalarıyla açıklanabilir.

28. Nev'izade 'Ata'i, *Hada'ik ül-Haka'ik,* 12. "300-akçelik kadı" terimi kadıların aldığı gerçek ücreti gösterir gibi anlaşılmamalı. Kadılıkların "500-akçe", "300-akçe" vb. kademelendirilmesi konusunda bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 87 ve izleyen s.; Repp, *The Müfti of Istanbul,* 33 ve izleyen s.
29. Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 9: 353.
30. Bu araştırmanın incelediği ilk sekiz ayın tutanakları AS 161'de bulunmaktadır: Bu dönemde bir haftalık çalışma ortalama 10,3 folyo dolduruyordu. Kalan dört ayın tutanakları AS 2'de bulunmaktadır ve ortalama 20,1 folyo dolduruyordu.
31. Feridun Beg, *Mecmua-ı Münşeat üs-Selatin* (İstanbul, 1264-1265/1848-1849), 1: 399; vali Karaca Paşa, kadı Çömlekçizade Kemal Çelebi ve defterdar eski Rumeli tımarlar defterdarı Abdülkerim Beg'di.
32. "Önceden davranma" amaçlı işlemlerin birçok örneğinden biri Hasan adında birinin Ismail adında birine açtığı üç yıldır birikmiş çocuk bakım parası alacağı davasıydı: İsmail Hasan'ın oğluna nişanladığı ve Hasan'ın evinde oturmakta olan yaşı küçük kızı için ödemede bulunmayı üstlenmişti (AS 2: 185b). Davayı Hasan kazandı; çünkü, "önceki kadı'nın 944 yılı Şaban ayında (Ocak 1538) düzenlediği belgenin bir suretini getirdi; belgede geriye dönük her gün için 1,5 akçe ödeme kararlaştırıldığı görüldü."
33. Jon Mandaville, "The Muslim judiciary of Damascus in the Late Mamluk Period" (Doktora tezi, Princeton University, 1969), 20-23.
34. AS 2: 50d. Kadı'nın konutu konusunda daha çok bilgi için bkz. 4. bölüm.
35. AS 2: 273c.
36. Pulaha ve Yücel, "I. Selim Kanunnamesi", 31. 1520 tarihli I. Selim kanunnamesi bir davayı tutanağa geçirmenin ücreti olarak (kadı, yardımcısı ve kâtip arasında 5-2-1 akçe olarak bölüşülmek üzere) 8 akçe ödenmesini buyurmaktaydı; duruşma tutanağı için 14 akçe (10-3-1); dava tutanağının bir yargı bölgesinden bir başka yargı bölgesine aktarılması için 25 akçe (paylaşım belirtilmemiş); kadı'nın verdiği karar tutanağı için 26 akçe (20-4-2); kadı'nın yaptığı bir atamanın mektubu için 8 akçe (5-2-1), evlenme ve azatlık belgesi için 15 ila 50 akçe arasında değişen bir ücret buyurulmaktaydı.
37. Süleyman'ın saltanatında ücretlerin azaltıldığına ya da tümden kaldırıldığına ilişkin kurgulama için bkz. 7. bölüm.
38. AS 161'de 176. sayfa dolayında başlayan davalara bkz. Bu kâtip hafif değişik bir giriş kalıbı kullanmaktaydı: Genel olarak kullanılan *sebeb-i tahrir-i* sicil *budur ki,* yerine *sebeb-i tahrir-i* huruf *budur ki,* diye başlıyordu.
39. Bu kâtip AS 2'de 190. sayfa dolayında göreve başlıyor; genel *mukataa* terimi yerine *icare* terimini kullanıyor; toprak kullanım hakkı bağışlanmasında *ihya ve imaret ide* deyimini yeğliyordu.
40. AS 2: 50d.
41. Kâtiplerin eğitilmesi ve kâtip kültürü konusunda bkz. Hallaq, "The *qadi's diwan (sijill) before the* Ottomans", 422-24.
42. Cemil Cahit Güzelbey, *Cenaniler* (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1984), 26-34.
43. Ronald Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in Seventeenth Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 48 (1978): 133-72; bkz. ayrı yazarın, "Limitations of the Judicial Powers of the

Kadi in Seventeenth Century Ottoman Kayseri", 161-63.

44. Osmanlı öncesi uygulamada kadıların bulundukları mekân konusunda bkz. Hallaq, "The *qadi's diwan (sijill)* before the Ottomans", 418.
45. Nelly Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", *The State and Its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present,* ed. Nelly Hanna (Kahire: American University in Cairo Press, 1995), 46.
46. Hallaq, "The *qadi's diwan (sijill)* before the Ottomans." Ayrıca bkz. Jon Mandaville, "The Ottoman court Records of Syria and Jordan", *Journal of the American Oriental Society* 86 (1966): 311.
47. D. P. Little, "Sijill, In Mamluk Usage", *Encyclopedia of Islam,* 2. basım, 9: 539. Kudüs kadısının kararı Haram-i Sharif koleksiyonunda günümüze ulaşmış; bu belgeleri Little ve Huda Lutfi incelemiş bulunuyor.
48. Hallaq, "The *qadi's diwan (sijill)* before the Ottomans", 434. Ciltleme sorunu belki de çok büyük önem taşıyor. Mandaville Şam tutanaklarının ciltlenmemiş olduğunu ileri sürüyor; Halep tutanaklarının mahiyeti tutanak tomarlarının sonradan ciltlendiğini düşündürüyor ("The Ottoman Court Records of Syria and Jordan"). Birinci Manisa defterinin (yaklaşık 958/1551) bende bıraktığı izlenim, ayrı ayrı sayfalardan oluşan tomarın (kimi zaman tarih sırası karışmış durumda) sonradan ciltlendiği biçiminde.
49. Maraş mahkemesinden günümüze ulaşan yedi defter 1292 tarihinden başlıyor; Urfa mahkemesinden kalan yirmi beş dolayında defter 1261 yılından sonraki dönemi kapsıyor. Her iki defter toplamı da, defterlerin günün birinde boştaki yapraklar bir araya getirilerek oluşturulduğu izlenimini uyandırıyor; çünkü, belli bir yıl ya da birden çok yıl birden çok defterde yer alıyor. Urfa ve Maraş defterlerinin dökümü için bkz. Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu, ve Seçme Hükümler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1998), 1:203, 214.
50. Akagündüz, *Şer'iyye Sicilleri,* 1:190-191.
51. Beshara Doumani, "Palestinian Islamic Court Records: A Source for Socioeconomic History", *MESA Bulletin* 19, No. 2 (1985): 161.
52. Faroqhi'nin, tutanakların yok olma sorununa ilişkin ilginç gözlemleri var ("Sidjill, In Ottoman administrative usage", 540).
53. Kadılar görevden ayrılırken, kimi zaman yerlerine gelen kişiye tutanakları devretmeyi bile boşladılar: Kanunnamesinde Karaman kadılarından yakınan II Bayezid şöyle der: "Görevden uzaklaştırıldıklarında mahkeme tutanaklarını bir sonraki kadıya devretmeyip beraberlerinde götürürler. Yeni kadılar ısrarla tutanakların kendilerine devredilmesini istemeliler ki, Müslümanların işleri aksamasın." (Ahmet Akgündüz, *Osmanlı kanunnameleri ve Hukuki tahlilleri* [İstanbul: Fey vakfı Yayınları , 1990-96], 2: 61).
54. Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", 49.
55. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı,* 94, 2. not.
56. Jon Mandaville'in Şafi İslam hukukunun egemen olduğu geç Memluk döneminde Şam'ın yargı yönetimi üstüne araştırmasını ("The Muslim Judiciary of Damascus") bu yönüyle okumak öğretici olacaktır; bunun yanına Muhammad Adnan Bakhit'in Osmanlı egemenliği altında yargı yönetiminde meydana gelen dönüşümler konulu araştırmasını katmalı: *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beyrut: Librarie du Liban, 1982).
57. Wael Hallaq, 16. ve 19. yüzyıl hukuk bilginlerine dayanarak, günümüz Osmanlı araştırmacılarının mahkeme tutanaklarından söz ederken *sijill* terimini kullanmalarının yanlış olduğunu ileri sürüyor ("The *qadi's diwan (sijill)* before the Ottomans", 419-

21). Yine de, gerek mahkeme kâtiplerinin, gerekse Ayntab halkının mahkeme defterinden ve içindeki tutanaklardan söz ederken kullandıkları, bu terimdi. Hüsameddin Efendi'nin atandığı haberi üzerine geçilen yeni defterin açılış yazısı şöyle: "Ayıntab Mahkemesi *sijill*'inin başlangıcı" (*asda'-i sijill-i mahkeme-i Aintab*). Ayrıca, Osmanlı hükümdarlarının fermanları mahkeme tutanaklarına geçirmelerini kadılara buyururken kullandıkları terim de buydu (Akagündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 141, 233, 236, 253). Hukuk bilginleri bu biçimde kullanımı yanlış bulsalar da bulmasalar da *sijill* terimi 1540 yılının Osmanlı İmparatorluğu'nda tarihsel bir gerçekliğe sahip.

58. Bu konuya dikkatimi, araştırmamın erken bir döneminde çektiği için Elisabeth Zachariadou'ya gönülden borçluyum.
59. İslam hukukunda yazılı belgelerin rolü konusunda bkz. Jeanette Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law* (Albany: State University of New York Press, 1972).
60. Gözlemi için Najwa Al-Qattan'a teşekkür ederim.
61. Yargı usulü konusunda bkz. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 25. bölüm.
62. *İkrar* konusunda bkz. Y. Linant de Bellefonds, "İkrar" *Encyclopedia of Islam*, 2. basım, 3:1078-81.
63. AS 2: 237c.
64. Bu sözlerin geçtiği tutanaklar: AS 161: 43b, 125b ve 2: 155a.
65. AS 2: 154c, 155a.
66. Hukuk kuralları cinsel eyleme gözüyle tanık olmuş dört kişi bulunması koşulunu getirerek yasadışı cinsel ilişki suçunun kovuşturulmasını olanaksızlaştırıyor. Osmanlı yasası ikinci derecede kanıtları geçerli sayıyordu; burada, olayın hemen ardından kızın üzüntü içindeki (belki de perişan?) durumuna tanıkların bulunması cinsel saldırıya uğradığının doğruluğunu gösteriyor. Bu davada, iki kadın tanığın ifadesi bir erkeğinkine denk sayılıyor. Bu soruna ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Fatma'nın öyküsü.
67. Sözlü ifadeyi tutanağa geçirme yöntemine ilişkin daha geniş bilgi için bkz.: Konuyu Ayntab Mahkemesi'ndeki boşanma davaları bağlamında ele alan "'She is trouble... and I will divorce her.'" başlıklı makalem.
68. Neyin hırsızlık (*sarika*) oluşturduğu, sınırın nerede aşıldığı konusunda bkz. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, 179-80; Baber Johansen, "La mise en scene du vol par les juristes musulmanes", ed. Maria Pia di Bella (Amsterdam: Editions des archives contamporaines, 1998), 41-74; Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 213 ve izleyen s. Imber hırsızlıkla *gasp* arasındaki ayrımı açıklıyor.
69. 19. yüzyıl İngiltere'sinde sövgünün benzer kullanım biçimleri için bkz. Anna Clark, *The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class* (Berkeley: University of California Press, 1995).
70. Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak matbaacılık, 1988), 525, 542.
71. Mahkeme tutanaklarını ve tapu sayımlarını birlikte incelemenin yararları konusunda bkz. Amy Singer, "*Tapu Tahrir Defterleri* and *Kadı Sicilleri*: A Happy Marriage of Sources", *Tarih* 1 (1990): 95-125.
72. Ele geçirme aşamasından yerini pekiştirme aşamasına geçiş konusunda daha çok bilgi için bkz. yazarın *Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* adlı eseri (New York: Oxford University Press, 1993), özellikle 1. bölüm. [Harem-i Hümayun:Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümdarlık ve Kadınlar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996]
73. Süleyman kanunnamesinin tarihinin saptanması konusunda bkz. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 25-27; Imber, *Ebu's-Su'ud*, 48-49.
74. M. Tayyib Gökbilgin, "Celalzade Mustafa Çelebi", in *İslam Ansiklopedisi* 3: 61-63; Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 23-26.
75. Imber, *Ebu's-Su'ud*, 122.
76. Hukuk ile toprak yönetiminin ilişkisi

konusunda bkz. Baber Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent", *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies,* ed. Chibli Mallat (Londra: Graham and Trotman, 1993), 29-47 ve yine aynı yazarın konuyu daha geniş olarak ele aldığı, *The Islamic Law of Tax and Rent* (Londra: Croom Helm, 1988); ayrıca bkz. Imber, *Ebu's-Su'ud,* 5. bölüm.

77. Sancak kanunnamelerinin klasik koleksiyonu: Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I: Kanunlar* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1943). Tapu sayımları konusunda bkz. Heath W. Lowry, "The Ottoman *Tahrir Defterleri* as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations", *Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (İstanbul: Isis Press, 1992), 3-18 ve Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 132 ve izleyen s.
78. Repp, *The Müfti of Istanbul,* 192-96, 215 ve izleyen s., 283-84, 300-304.
79. Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", *Bulletin of the Oriental and African Studies* 32 (1969): 46-47.
80. AS 2: 32c, 181a.
81. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 57-58, 95-96.
82. Boşanmaların kayıtlı olduğu tutanaklar AS 161: 2c, 186a, 335c; AS 2: 2a, 155b.
83. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 60, 99 (Heyd'in bu yasa çevirisini birazcık değiştirdim).
84. İbn Kemal (Şemseddin Kemal Paşazade), *Fetava* (MS DAr ul-Mesnevi 118, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), 16a, 42b.
85. İslam hukukunda yasadışı cinsel ilişki konusunda bkz. Colin Imber, "*Zina* in Ottoman Law", *Contributions a l'histoire economique et sociale de l'empire ottoman,* ed. Jean-Louis Bacque-Gramont ve Paul Dumont (Leuven, Belgium: Peeters, 1983), 59-92.
86. Başka kadınların cinsel saldırı suçlamalarını mahkemenin karşılayış ve tutanağa geçiriş biçiminden çıkan o ki, Ayşe'nin beş tanığının ifadeleri mahkemece geçerli sayılarak Ayşe'nin cinsel saldırıya uğradığı iddiası kabul edilmişti.
87. Bkz. Örneğin, bir adamla cinsel ilişkide bulunduğu suçlamasına uğrayan delikanlının adını temize çıkardığı dava (5. bölüm) ve Haciye Sabah davası.
88. Cornelia Hughes Dayton, *Women before the Bar: Gender, Law and Society in Connecticut, 1639-1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 4.
89. Ronald Jennings ve Haim Gerber çalışmalarıyla hukuk söylemiyle uygulamanın karşılıklı etkileşimi konusunu aydınlatmışlardır.
90. *Gaziantep Kültürü* dergisindeki çeşitli makalelerde, 14. yüzyıldan -eğer daha önceden değilse- başlayıp 19. yüzyıla kadar yerleşik bir Şafi hukuk uzmanları topluluğu bulunduğunu ileri sürülüyor. Şafi kadı yardımcısının baktığı bir dava için bkz. AS 2: 86c, 87c.
91. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı,* 29.
92. Al-Halabi ve çalışmalarının tarihi konusunda bkz. Şükrü Selim Has, "The Use of *Multaqa'l-Abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): 393-418.
93. Çalışmanın ne denli yavaş yayıldığı konusunda bkz. Has, "The Use of *Multaqa'l-Abhur*", Joseph Schacht'ın *Introduction to Islamic Law* adlı yapıtının "systematic section" başlıklı bölümü (2. bölüm) *Multaka al-Abhur*'a dayanmaktadır. Schacht'a göre *Multaka al-Abhur* "İslam hukukunu, bir kurallar topluluğuna indirgemeden nihai ve en gelişmiş biçimiyle sunan Hanefi mezhebi

öğretisinin en son ve en saygıdeğer açıklamalarından biridir." (112).

94. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı,* 29; Uzunçarşılı'ya göre Hanefi hukuku - özellikle 12. yüzyıl hukuk bilgini Al-Merginânî'nin yapıtı *Hedaya*- Osmanlı medreselerinde öğretilen en önemli konuydu.
95. 1557 tarihinde yapılan, vakıf kurumları sayımında 11 cuma camii, 59 küçük mahalle camii, 2 medrese, 4 medrese dışı öğrenim kurumu (*buk'a*), 8 zaviye sayıldı (Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 180-85). Mahkeme tutanaklarında, bir "buk'a"dan medrese olarak söz edilmekte (AS 161: 106b).
96. Besim Darkot ve Hikmet Turman Dağlıoğlu, "Ayıntab", *İslam Ansiklopedisi,* 2: 66.
97. Şeriatın geniş bir tanımı ve çeşitli düzeylerde anlamlarını verme girişimi için bkz. Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam,* 2. basım (New york: Macmillan, 1994), 195-96.
98. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers, *Islamic Legal Tradition: Muftis and Their Fatwas* adlı derlemenin sunuş makalesi, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, ve David S. Powers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 3. Bu derleme fetva konusunda yetkin bir temel bilgi yapıtı.
99. Osmanlı müftüleri konusunda bkz. Repp, *The Müfti of Istanbul,* ve Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), özellikle 3. bölüm.
100. AS 161: 350b.
101. İbn Kemal, *Fetava,* 42b (Soru: Eğer Zeyd hastayken ve aklı başında değilken karısını boşarsa, boşanma kanuna göre geçerli sayılır mı? Cevap: Evet).
102. AS 161: 165a, c.
103. On yedinci yüzyıl başlarının Kayseri'sinde -on altıncı yüzyıl Ayntab'ında olduğu gibi- mahkeme tutanaklarına kaydedilmiş az sayıda fetva var (Jennings, "Kadi, Court , and Legal Procedure in Seventeenth Century Ottoman Kayseri", 134). On yedinci yüzyıl Bursa'sını inceleyen Haim Gerber'in saptadığına göre, baş müftünün fetvaları mahkeme tutanaklarına geçirilmekteyse de, mahkemede görevli yerel bir müftü bulunmamaktaydı (Gerber bu durumu Bursa'nın payitahta yakınlığına bağlıyor); baş müftünün fetvalarının sayısı da çok değildi (*Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* [Kudüs: Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1988], 189-90).
104. AS 2: 78a.
105. Bu yinelemeli, iki koldan uygulama, on altıncı yüzyıl Filistin'inde sancakbeylerine ve kadılara gönderilmiş padişah fermanlarında açıkça sergilenmektedir: Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615* (Londra: Oxford University Press, 1960).
106. Tapu Tahrir Defteri 231, Fol. 69. Eyalet sipahileri 2 zaim, 86 sipahi ve 159 silahlı cebeliden oluşuyordu.
107. Bkz. Mary Boyce, Letter of Tansar (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968).
108. Bu sultanlarca çıkarılan kanunnamelerin sayısının çokluğu ve çeşitliliği konusunda bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri,* c. 1-7. Kanun yapma ve yönetim erki konusunda bkz. Halil İnalcık, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969): 105-38, ve Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottaman Empire: The Historian Mustafa Âli* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 6. bölüm.
109. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 3-5; Özdeğer, Ayıntâb Livâsı, 201–3.
110. Kaytbay ve Uzun Hasan için bkz. 7. bölüm, 31. not.
111. Bkz. AS 161: 13c.

112. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 4-5.
113. AS 2: 278c (*kanun üzere cerimesi virayım*).
114. Çoğunlukla "töresel yasa" olarak tercüme edilen *örf*, burada aslında şeriatı uygulamak üzere yürütme yetkisini alan töresel varsayımına gönderme yapar. Bu terimin Osmanlı'da kullanımı için bkz. Halil Inalcık, "Örf", *Islam Ansiklopedisi*, 9 : 480.
115. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 88, 127.
116. AS 2: 116b.
117. A. Udovitch, "Islamic Law and Social Context of Exchange in the Medieval Middle East", *History and Anthropology* 1 (1985): 445. Bu makale, Hanefi hukukunun düşüncesinde yöre geleneğine verdiği önemi güzel ifade eder.
118. AS 2: 19a, 20b; bir *batman* yaklaşık 20 kilogramdır. Toplum üyeleriyle danışmalarda oluşturulan fiyat oranlarının resmiyet kazandığı işlem için, beylerbeyinin arı kovanları fiyat oranını belirlediği 1535 tarihli buyruğuna bakın; bu buyruk, arı kovanı üzerinden yaşanan bir anlaşmalıkla ilişkili olarak 1541'in Ayntab mahkeme tutanağına aynen geçirildi (AS 2: 208a).
119. AS 161: 344a.
120. Al-Merginânî, *The Hedaya, or Guide*, çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaşi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2: 638-40.
121. Bu gözlemi için Al-Qattan'a teşekkür ederim.
122. İbn Kemal'in yaşamı ve çalışmaları için bkz. Repp, *The Müfti of Istanbul*, 224-39.
123. İbn Kemal, *Fetava*, 31b (*ta'zir-i balig nedir? Her kişinin haline münasip ta'zir-i balig vardır. Ol hususta ra'y kadınındır*). Yazıdaki italik vurgulama bana ait.
124. Bu noktada, Harvard Hukuk Okulu'ndan Profesör Frank Vogel'a değerli konuşmalarından dolayı teşekkür ederim.
125. Johansen, "Legal literature and the Problem of Change", 30-36.
126. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 198; "Legal literature and the Problem of Change", 31.
127. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 89. Wael Hallaq, Schacht'ın bu iddiasını sorguluyor ("The *qadi's diwan [sijill]* before the Ottomans", 417).
128. AS 161: 114a.

İne'nin Öyküsü: Sarpa Sarmış Bir Çocuk Evliliği

1. AS 161: 136c. Bu davada tanıkların yaptığı son açıklamayı anlamamda yardımı nedeniyle Harvard Ünversitesi'nden Profesör Şinasi Tekin'e teşekkür ederim.
2. Çocuk evliliği konusunda bkz. "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980): 38.
3. AS 161: 26a, 27b; AS 2: 185b. Ayrıca bkz. Halit Ongan, *Arkara'nın I Numaralı Şer'iye Sicili* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958), 334.
4. AS 161: 50b. İslam hukukuna göre, yasa önünde erişkin sayılan (evlenebilecek fiziksel olgunluğa erişmiş) kadınlar kendileri adına yapılmış evlilik sözleşmelerini reddetme hakkına sahipti.
5. AS 2: 185B. *Nafaka* miktarı genelde gün başına iki akçeydi.
6. Irza geçmenin (ki, evlilik dışında zorla cinsel ilişki ya da cariyelik olarak

geçmektedir) hukuk açısından yerini belirleme konusunda bkz. İbrahim Al-Halabi, *Multaka al-Abhur* (İstanbul: Darul ul-Tibaat ul-Amire, 1873), 366-67.

7. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 62, 101.
8. Al-Merginânî, *The Hedaya, or Guide,* çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaçi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2:3.
9. AS 161: 28a.
10. AS 161: 164a.
11. *Muhsan* (kadın için *muhsana*) teriminin İslam hukukunda, aslında iki anlamı var: Birinci anlamı burada belirtilen, yalan yere yasadışı cinsel ilişki suçlamasına karşı korunmuş olmakla ilgili anlamıdır; ikinci anlamıysa, zina suçuna verilen cezayla ilişkilidir. Bu ikinci anlamda *muhsan/muhsana* geçerli ve yasal açıdan cinsel ilişkiyle tamamlanmış bir evlilikte, taşlanarak öldürülmenin konusu olan özgür insandır. (Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 125).
12. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* 62, 101.
13. Kâtip, Ayıntab Mahkemesi'nde köylerin vergi ödemeleri ve sınır anlaşmazlıkları dolayısıyla bulundu (AS 161: 57a, b, c; 130a, b, c).
14. AS 2: 300c.
15. Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 165.
16. Tannvirdi'nin kullandığı dil, "benimle yaşamaktan tat aldığı yok", evlilikte mutlu olamamış bir kadın için kullanılmış simgesel bir anlatım olabilir. Mahkeme tutanağında geçen *-hüsn-i zindeganesi yokdur-* sözleri kâtip eliyle değiştirildi: *zindegane* sözcüğünün üstüne *mu'aşereti* sözcüğü ve deyimin bütününün altına *benimle* sözcüğü yazıldı. Gerek *hüsn-i zindegane,* gerekse *hüsn-i mu'aşereti* 18. yüzyıl İstanbul tutanaklarında boşanma için başvurmuş kadınlardan söz ederken kullanılmış birbirine koşut deyimler ("'We don't get along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi [Leiden: Brill, 1997], 276, 279). 16. yüzyıl Ayntab'ında bu tür anlatımın kullanımı küçük yaşta evlenmiş kızlarla sınırlıydı: Bir başka davada, bir anne, -kan kocanın birbirini sevmediği bir evlilikten- kızını kurtarmak üzere mahkemeye başvururken, "yaşamdan tat almıyor ve tam anlamıyla çaresiz durumda" (*hüsn-i zindeganesi yok ve kız kendûden acizedir;* AS 2: 6b) olduğunu ileri sürüyordu.
17. Bu köyün adının yazılış biçiminin tutanaklarda büyük ölçüde değişiklik göstermesi, kâtibin köyün adını söylemekte güçlük çektiğini akla getiriyor. Hüseyin Özdeğer'in *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988) adlı yapıtındaki yazılışı benimsedim.
18. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* sondaki harita. Bu iki köyün günümüzdeki adlan Acar (Hacer) ve Çaybaşı (Çağdığın); merkezi eski Kızılhisar olan Oğuzeli nahiyesine bağlılar.
19. AS 2: 206b.
20. AS 2: 206c, 207c, 208c. Ali'nin Sultan'a verdiği mallann toplam değeri 892 akçeydi. Tutanaklarda genel olarak karşılaşılan değerde bir mihirdi.
21. Sunullah Efendi, *Fetava-ı Sunullah Efendi* (MSS Hasan Hüsnü Pasha 502, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), 7b.
22. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 343-44, 449.
23. Eğer kızlann babaları *ölmemiş* ise, bu durumda belki de annenin vasiliğinin kötüye kullanımına karşı koruma gerekiyordu; çünkü, kızlar evlenebilecekleri yaşa (fiziksel bakımdan hazır olmak biçiminde tanımlanıyordu) gelinceye dek anneleriyle kaldıktan sonra, babalannın vesayeti altına giriyorlardı.
24. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 37-38.
25. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 36, 37-38 (*hakim ma'rifetsiz nikâh sahih... olmaz*).

Nikâh kıyılması konusunda bkz. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 167 ve izleyen s.

26. Söz kesiminde vesayet konusunu düzenleyen kurallar bu ciddi işte insanların özgür davranmalarını sınırlıyordu. Örneğin, annelerin çocukları için söz kesmelerini engelliyordu (bkz. Ebu Suud'un, bir annenin kızı adına verdiği sözün geçerliliğini reddeden fetvası; Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 38), ve kimi Hanefi hukuk bilginlerince tanınan, yetişkin bir kadının kendi kendisini kocaya vermesini reddediyordu. Vasiliğe ilişkin kurallar yalnız, değişik hukuk görüşlerince onaylanan nikâh kıyımındaki geleneksel esnekliği sınırlamakla kalmadı; evliliklerin hemen hiçbir zaman mahkeme tutanağına geçirilmediği Ayntab'daki uygulamaya da ters düştü. Süleyman'ın vasiliğe ilişkin yasalarına direniş konusunda bkz. Imber, *Ebu's-Su'ud,* 167-71.
27. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 393, 1. not.
28. Kansu Gavri'nin varislerinin sahip olduğu diğer köyler Tüzel ve Ahmanus idi. Osmanlı yayılmasının sonrasında Kansu Gavri'nin oğlunun Ahmanus üzerinde hak iddiasında bulunurken yaşadığı zorluklar konusunda bkz. Tapu Tahrir 301, Fol. 30-31.
29. AS 161: 69a.
30. Halil Inalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600,* ed. Halil Inalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 122-26.
31. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* çeşitli s.
32. Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), 201-2.
33. Machiel Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period* (Assen: Van Gorcum, 1985), 1098-10.
34. Carl Petry, "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender,* ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991), 122-432; alıntı, 125.

4. Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Sınıf ve Toplumsal Hiyerarşi

1. AS 2: 290b.
2. Bu kişiler, sırasıyla aşağıdaki tutanaklarda geçiyorlar: AS 2: 7c, 127a, ve AS 161: 46e.
3. Hemdi ya da tutanakta kimi zaman yazıldığı biçimiyle Hamed, şıra satma işiyle uğraşıyordu; Hacı Ali'den aldığı borçla, büyük olasılıkla, üzüm hasadının ardından üretim giderlerini karşılamayı amaçlıyordu (AS 2: 288a, 313c, 314c).
4. AS 161: 27a. Ancak, mahkemede görülen tek Yahudi -Halep'ten atanan, büyük olasılıkla Halep'te oturan, Ayntab'ın resmi sarrafı- günlük yaşamda diniyle birlikte anılıyordu: "Sadullah oğlu Yahudi Matuk." Hıristiyanların *dhimmi,* Musevilerinse Yahudi olarak anılmaları Ayntab'a özgü bir durum değildi.
5. AS 161: 173a.
6. Tapu Tahrir Defteri 373, Fol. 46-47.

7. 18. yüzyıl Halep'i bağlamında değişik kültür kökleri konusu için bkz. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 19-21.
8. Yasal erginlik yaşı ve yasal yeterlik konularında Hanefi görüşlerinin bir yorumu için bkz. Baber Johansen, "Sacred and Religious Element(s) in Hanafite Law: Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority", *Islam et Politique au Maghreb,* ed. Ernst G. Gellner ve başkaları (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981) 281-303.
9. Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 124-25, 185.
10. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 239.
11. Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 132.
12. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 97, 102, 108.
13. Ancak, Colin Imber'in belirttiğine göre, doğrusunu söylemek gerekirse kanunun bu konularda Müslüman olmayanları ya da yaralama konusunda köleleri daha aşağıda bir yere oturtması için hukuk bilgisinde dayanacağı bir nokta yoktu; tersine, ayrım bu kümelere karşı hukuk bilginlerinin genellikle olumsuz tavrını yansıtmak yanında "öğrenimli kişilerden çok halktaki Cihad anlayışını" yansıtıyordu (Imber, *Ebu's-Su'ud,* 245).
14. Al-Merginânî, *The Hedaya, or Guide,* çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaşi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2:12.
15. Burada açıkça Joan Scott'ın tanınmış makalesine gönderme yapılmaktadır: "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 28-50.
16. Yaşlı erkek kategorisine dikkatimi çektiği için Suraiya Faroqhi'ye teşekkür ederim.
17. Toplumsal cinsiyet kimliğinin dönüşümü konusunda geniş bir inceleme için bkz. yazarın "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Anatolia", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi (Leiden: Brill, 1997), 169-96.
18. Bir hane halkı oluşturmada, -Avrupa'daki uygulamayla karşılaştırıldığında- evlilik olayının görece önemsizliği konusunda bkz. Alan Duben, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History* 10 (1995): 81-82.
19. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 56.
20. Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Ala'î* (Kahire: Bulak, 1248/1833), 2. kitap, 20.
21. 17. yüzyıl Bursa'sını konu alan incelemesinde Haim Gerber ailelerin büyük olmadığını belirtiyor; ortalama çocuk sayısını 2,2 olarak saptıyor ("Social and Economic Positions of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies* 12 [1980]: 244). Duben'e göre ("Turkish Families and Households in Historical Perspective", 92-93), bebek ve çocuk ölümleri, doğan tüm çocukların ancak yarısının yirmi yaşa ulaşmasına izin vermiş olabilir.
22. AS 161: 26c, 72a.
23. Denise Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994), 40-41.
24. AS 2: 248a.
25. AS 2: 444a. *Besleme* terimi günümüz sözlüklerinde "hane halkıyla birlikte büyüyen hizmetçi kız" biçiminde tanımlandığı gibi; ayrıca Francisci Meninski'nin *Thebaurus linguarum orientalium, turcicae, arabivae, persicae...* (Viyana, 1680), 1: 822'de de benzer bir tanım var.
26. Erginlik yaşı üzerine klasik Hanefi görüşü için bkz. Schacht, *An Introduction*

to Islamic Law, 124; N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 11. Ebu Suud'un görüşü için bkz. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 33. Yasa önünde ergin sayılabilmek için -döl verme çağına gelmiş bile olsa- kişinin enaz on iki yaşında olması gerekirdi.

27. Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 124.
28. Geçtiği yer: Ronald Jennings", Women in Early Seventeenth Century Ottoman Juridicial Records -The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 77. Bu deyimin bir başka kullanımı için bkz. Ankara mahkeme tutanaklarına girmiş 1590 tarihli bir dava: Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974), 85, 144.
29. Avrupa'da evli kadınlar ve hukuk konusuna genel bir bakış için bkz. Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 30-34.
30. Kadının kocasının koruması altında olması konusunda bkz. Cornelia Hughes Dayton, *Women Before the Bar: Gender, Law, and Society in Connecticut, 1639-1789* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), özellikle 19 ve izleyen s.; Timothy Stretton, *Women Waging Law in Elizabethan England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 2. ve 4. bölümler. Stretton'un kitabına dikkatimi çektiği için Barbara Harris'e gönülden borçluyum.
31. Blackston, *Commentaries on the Laws of England*, Dayton, *Women before the Bar,* 19-20'den alıntı.
32. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe,* 31-32.
33. Stretton, *Women Waging Law in Elizabethan England,* 7-9, 143-50.
34. Kimi yer ve dönemlerde miras konusunda uzmanlaşmış ayrı mahkemeler bulunmaktaydı.
35. Judith Tucker, *In the House of the Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 58-67.
36. Ebu Suud'un vediği bu fetvalar için bkz. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 53-54.
37. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 56.
38. Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 93, 134-39. Ayrıca, *hassa* ve *amme* terimlerinin Osmanlılarda kullanımı için bkz. yazarın *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* adlı yapıtı (New York: Oxford University Press, 1993), 8-9. [Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınlan, 1996]
39. Marlow'un belirttiği gibi, "Onlar (din bilginleri) Kuran'ın soylulukla Allah'ın hizmetinde olma arasındaki denklemini kendilerinden yana yorumladılar ve soyluluk ile aile kökeninin öneminin inkâr edildiğinin -yumuşatılmış biçimdeki- ipuçlarının görünümü, başarı sağladıklarını kanıtlıyor.
40. Hülya Canbakal, 17. yüzyılın sonlarının Ayntab'ında seyyidlerin sayısının çarpıcı biçimde arttığını belgelemiş bulunuyor ("XVII. Yüzyılda Teseyyüd ve 'Ayntab Sadatı", *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu,* ed. Yusuf Küçükdağ [Gaziantep: Gaziantep İl Özel İdare Müdürlüğü, 2000], 77-81). Öte yandan Marcus (*Aleppo in the Eighteenth Century,* 61) 18. yüzyıl Halep'inin oldukça büyük sayıdaki *eşrafı* arasından bazılarının konumlarını sahte soy ağaçlarıyla elde ettiklerini belirtiyor.
41. Johansen, "Sacred and Religious Element(s) in Hanafite Law", 283.
42. *Zuema* sanı polis başları (*subaşılar*) için kullanılırdı; *muharririn* beylerbeyinin ve has emininin kâtipleri için; *müteberririn* önemli vakıf kurumlarını yöneten görevliler için kullanılırdı. Genel olarak,

din önde gelenlerine topluca *eşraf* adı verilirdi; ama bu terim Ayntab tutanaklarında kullanılmıyor.

43. Bu ayrımın Osmanlı yayılmasıyla birlikte ortaya çıktığını ileri sürüyor, Cemil Cahit Güzelbey (*Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicillerinden Örnekler (c. 144-152) (Miladi 1841-1886)* [Gaziantep: Yeni Matbaa, 1966], 234).
44. Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, ed. Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 2:710-11.
45. AS 2: 50d.
46. Ebu Suud'u gerek hukuksal, gerekse tarihsel bir bağlama oturtan bir inceleme için bkz. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud*. Ayrıca bkz. Jon E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies* 10 (1979): 289-308.
47. Francisci Meninski, *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum* (Viyana: 1780-1802), 4:428.
48. Bu bölümün çoğu, yazarın "'The Law Shall Not Languish': Social Class and Public Conduct in the Sixteenth Century Ottoman Legal Discourse", başlıklı makalesinin yer aldığı *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamicate Societies*'den, ed. Asma Afsaruddin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 140-58. Konuyu Ebu Suud'un çalışmaları bağlamında ele alan bir inceleme için bkz. Imber, *Ebu's-Su'ud*, 244-45.
49. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 56.
50. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 56.
51. Erkekle kadının yan yanalığına ilişkin bu kurallar Kuran'ın 4. *Al-Nisa* Suresi, 23-24. ayetlerinde yer almaktadır.
52. Public Record Office (Devlet Belgeliği): S.P. 102/61/237 (Baş Vezir Siyavuş Paşa'nın, Ramazan 1000 [1592] tarihli mektubu); S.P. 102/61/81 (Kanije Seferi'nin sonunda, Rebi'ül-Ahır 1009 [1600] tarihini taşıyan zafer mektubu). Bu kaynaklar dolayısıyla Bernard Lewis'e gönülden borçluyum.
53. Imber, kadın kapanması karşısındaki bu tavrı, Müslüman olmayanları ve köleleri cezalandırmada gözetilen ayrıma benzeterek her ikisinin de, "Tüm Müslümanların Hanefi hukukunun büyük olasılıkla bu olduğu inancını" temsil ettiğini belirtmiştir (*Ebu's-Su'ud*, 245).
54. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 70, 109.
55. İbn Kemal (Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade), *Fetava* (El yazması Dar ul-Mesnevi 118, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), 78b-79a.
56. Ebu Suud, *Ba'z ul-Fetava*, (El yazması Yeni Cami 685/3, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), 170b.
57. Ebu Suud, *Ba'z ul Fetava*, 167b.
58. AS 2: 93b. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. 6. bölüm.
59. AS 2: 48c.
60. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 95-97, 102-3. Bu tür bir değişiklik olabilir; çünkü, evli insanların eşleri dışında kişilerle gönüllü cinsel ilişkisinde de, bekâr kişilerin gönüllü cinsel ilişkisinde de her iki tarafa verilecek ceza, suçun özel koşullarına göre değil, kadının ya da erkeğin yurttaşlık konumuna göre belirleniyordu: Bir erkek köleyle özgür Müslüman kadın gönüllü cinsel ilişkiye girme karşılığı çok değişik cezalar alacaklardı (Süleyman'ın kanunnamesine göre köle, kadının aldığı cezanın dörtte birini- ve eğer kadın varlıklıysa daha bile azını- alır).
61. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 64-65, 104.
62. Bu ayrımlaşmanın daha somut nedenleri olmuş olabilir: Zenginlerden daha büyük para cezaları alınması belki de cezadan yakalarını sıyıramamaları amacıyla konduğunun göstergesiydi.
63. İbn Kemal, *Fetava*, 33a.
64. İbn Kemal, *Fetava*, 74a (*Tecdîd-i imân lâzım olur avâmmdan ise).*
65. Bkz. yazarın koşullu yemin konusunu inceleyen "'She is trouble... and I will

divorce her': Orality, Honor, and Representation in the Sixteenth Century Ottoman Court of Aintab", *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety,* ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 267-300.

66. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought,* 39-40,
67. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 91, 129 (Heyd'in çevirisini çok azıcık değiştirdim). Kanun şu açıklamayla sürüyor: "ve eğer hapse atılmayı hak ederlerse ve birisi onların şahsına kefil olursa, hapse atılmayacaklar ve konu kadı tarafından Benim Yüce Divan'ıma iletilecek ve resmen bildirilecektir. Ancak, eğer işledikleri suç ağır ceza gerektiren bir saldırıysa ve kimse o kişiler için kefil olmuyorsa, hapsedileceklerdir."
68. Al-Meginânî, *The Hedaya,* 2: 76. Benzer görüşleri benimseyen Hanefi hukuk bilginleri Al-Kasani (ölm. 1191) ve Ibn Humam (ölm. 1457) için sırasıyla bkz. Irene Schneider, "Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law", *Islamic Law and Society* 2(1995): 157-73 ve Imber, *Ebu's-su'ud,* 211-12. Schneider'in Al-Kasani'den yaptığı alıntılamaya değindiği için David S. Powers'a teşekkür ederim.
69. Marcus, *Aleppo in the Eighteenth Century,* 48-49, 66-67.
70. AS 2: 138b, 145b.
71. AS 161: 157c, 186a.
72. *Sandal taşı* deyiminin anlamı açık değil; gerçi, kullanıldığı bağlam, oğlan çocuğunu iyileştirmekle ilgili bir şey olduğunu anıştırıyor. *Sandal*'ın bir anlamı, yağı sağaltım amacıyla kullanılan beyaz saldal ağacı (botanikteki adıyla *santalum album).* Beyaz sandal ağacının geleneksel Asya sağaltım yöntemlerinde çeşitli hastalıklara karşı kullanıldığını bana söyleyen, New York Ithaca'dan Dr. Xingning Zhao'ya gönülden borçluyum. Daha çok suyu çıkarılarak uygulanıyor.
73. Bu ek notun içinden çıkmak zor; çünkü tutanağa biraz karalama biçiminde geçirilmiş.
74. AS 2: 114a, b.
75. 1960'ların ortalarında Gaziantep'te geçirdiğim yirmi bir ay boyunca mahallelerde hâlâ devriye gezen gece bekçileri vardı.
76. AS 2: 137a, 205b, 279a, 307c, 323b.
77. AS 2: 205b.
78. AS 2: 279a. Bu dava, cezayı yürütme yetkileri yerine doğrudan kadı'nın belirlediği ender davalardan biriydi.
79. AS 2: 137a.
80. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 102.

5. Mahkemede Kendini İfade Etmek ve Ahlak

1. Peygamberlerin ve ermişlerin yaşam öykülerini anlatmak geleneği kohusunda bkz. Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001). Başı derde giren öykü anlatıcı (*meddah*) konusunda bkz. Haciye Sabah'ın öyküsü.
2. Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam,* 2. basım (New York: Macmillan, 1994), 159.
3. Birgivi Mehmed konusunda bkz. Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600- 1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988); Kınalızade konusunda bkz. Adnan Adıvar, "Kınalı-zade", *Islam Ansiklopedisi,* 6: 709-11.

4. Birgivi Mehmed, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, çev. C. Yıldırım (İstanbul: Demir Kitabevi, 1981), 293 ve izleyen s.
5. Kınalızade Ali, *Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, tarihsiz), 138.
6. Bu konu, Barbara Metcalf'ın *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1984) adıyla yayıma hazırladığı makalele derlemesine kendi yazdığı giriş yazısında belirtilmiştir: *Adab terimini* -iyi ahlak ve görgü kavramını- tanımında, "yalnızca insanın tüm etkinlik alanlarına ilişkin kuralları özümsemek değil; aynı zamanda, içsel ve ruhsal yaşamıyla kendini bu işe vermek gerektiği" görüşünü ortaya koyuyor (5). Metcalf bu gözlemi, derlemeye katkı yapan yazarlardan Peter Brown'a atfediyor.
7. AS 161: 28a.
8. AS 161: 170a.
9. İstenmeyen mahalle sakinlerini komşuların çıkarma hakkı konusunda bkz. I. Selim'in ve Süleyman'ın kanunnameleri (Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve VXI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* 12, No. 16 [1987]: 31, 71; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage [Oxford: Clarendon Press, 1973], 93, 130).
10. AS 161: 35a; AS 2: 75c,76a, 78c. Sürekli yalan söyleyen adamın davası bu bölümde daha ilerde ele alınacaktır; kadın öğretmenin davası da Haciye Sabah'ın öyküsünde ele alınacaktır.
11. Al-Merginânî, *The Hedaya or Guide,* çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaçi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2: 672.
12. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 671-73.
13. AS 161: 35a.
14. Bkz. yukarıda 9. not.
15. Muhammed El-Edirnevi Mecḍi, *Hada'ik ül-Shaka'ik* (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1269/1852), 50. Söylentiye göre, Molla Fenari daha sonra, aralarındaki anlaşmazlıklardan dolayı Bayezid'in hizmetinden ayrılıp iç Anadolu'da Karaman Beyi'nin hizmetine girdi.
16. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 682 ve izleyen s.
17. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 612.
18. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 615-16.
19. Birgivi Mehmed, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi,* 383-87. Birgivi Mehmed, kadılık makamını doldurmanın, tıpkı bir hükümdarlık ya da valilik makamını doldurmak gibi, bireyin kendisinden çok topluma bağlı olduğunu belirtiyor (*farz-ı kifaye*).
20. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 134-35.
21. Nev'izade 'Ata'i, *Hada'ik ül-Haka'ik fi Tekmilet üş-Şaka'ik* (İstanbul, 1268/1851-1852), 11-12.
22. Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in the Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press,1998), 32.
23. İslamın öğretilerini bilmek denli yaşamanın da önemi konusunda bkz. Metcalf, introduction to *Moral Conduct and Authority,* 7; daha genel anlamda, bkz. kitaptaki makaleler.
24. Derviş Ahmed Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman,* ed. Nihal Atsız (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947), 14. bölüm, s. 103.
25. Walter Andrews, "The Sexual Intertext of Ottoman Literature: The Story of Me'âlî, the Magistrate of Mihalich", *Edebiyat,* n.s., 3 (1989): 31-56.
26. Annelerin velilik sorumluluğu alması konusunda bkz. 6. bölüm.
27. AS 2: 316a.
28. AS 2: 26b.
29. Genellikle görülen yazım örnekleri şöyle: "mabeynlerinde munaza'a-ı kesire vaki' olundukdan sonra, musalihun min el-müslimin araya girüb" (AS 2: 24c), "ba'd al munaza'a ve'l-muhasama musalihun mutavassıt olub" (AS 2: 134b), ve "mabeynlerinde munaza'a-ı kesire vaki'

olub ba'd el-munaza'a ve'l-muhasama musalihun araya girüb" (AS 2: 200b).

30. Bkz. örneğin, AS 161: 134b, 137a, 344a; AS 2: 212b, 311c: *el sulh hayır hadisi ile 'amel idüb/olunub...*
31. AS 1: 134b.
32. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 671.
33. Toplumsal ve siyasal sadakat bağlarını pekiştirmede ant içmenin rolü için bkz. Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 2. bölüm.
34. Ayntab Mahkemesi'nde böyle otuz dolayında ant içme görülen davadan yirmi beşi, davacının isteği üzerine, davalının ant içmesiyle sonuçlanmış; beşiyse davalının isteği üzerine davacının ant içmesiyle sonuçlanmıştı.
35. Birkaç davada davalılar ant içmeyi reddettiler ya da davacılar davalıya ant içme seçeneğini tanımayarak, böylece davalarından vazgeçmiş oldular.
36. Bkz. AS 2: 79b: Davalı Karagöz'ün kendisine sövdüğünü kanıtlayamayan davacı Ermeni Bahşi, Karagöz'ün İncil üstüne ant içmesini ister (*İncil üzerine vaz'-ı yed idüb).*
37. AS 161:2a.
38. Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 25.
39. AS 2: 161a-e, 164a.
40. Ekmek ve ahlaksal tartışmaya konu bir nesne işlevi görme eğilimi konusunda klasik bir makale, bkz. : E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eghteenth Century", *Past and Present,* No. 50 (Şubat 1971): 78-98.
41. AS 161: 54b. Bu davanın öyküsü için bkz. 7. bölüm, "The Events of June 1541: Disciplining Subjects."
42. AS 2: 5a-b.
43. Modern dönem öncesi Müslüman yazınında kadın düşmanı ögeler konusunda bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1993); Fatima Mernissi, *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1991); Denise Spellberg, "Nizam Al-Mulk's Manipulation of a Tradition: 'A'isha and the Role of Women in Islamic Government", *Muslim World* 78, No. 2 (1988): 111-117.
44. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 667-68.
45. Ayşe'nin cinsel saldırıya uğradığı iddiasına iki kadın ve üç erkek tanıklık etti (bkz. 3. bölüm); kızının boşanmasında annesinin vekalet aldığına üç kadın tanıklık etti (AS 161: 37c); bir kadın, erkek kardeşinin pahalı bir evi sattığına tanık olduğu ifadesini verdi; diğer tanık da adamın kendi oğluydu (AS 2: 3a); iki kadın ve bir adam, mülkiyeti tartışmalı bir evin sahibinin taraflardan biri olduğu olduğu yolunda tanıklık ettiler (AS 2: 204a).
46. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 194.
47. AS 2: 305a. Kavga, Tac Ahmed'in küçük (yarın kan) kız kardeşinin veliliği üzerinde hak iddiası yüzünden çıkmış ya da o konuda dava açılmasıyla sonuçlanmış görünüyor; çünkü tutanakta bir sonraki dava velilik davasıdır.
48. AS 2: 74b.
49. AS 2: 84a (babasız bir çocuğun anası, eski kocasının kendisine borcu olan üç altını ödemediğine yemin ediyor); AS 2: 148a (üç kız kardeş amcalarının mallarını yasaya aykırı olarak sattığını ve erginlik yaşına erişmiş olmaları nedeniyle satışı onaylamadıklarına ant içtiler).
50. İbn Kemal (Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade), *Fetava* (El yazması Dar ul-Mesnevi 118, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), Fol. 12a: *Hatunlar cemaat olub ref-i savtla zikretmek şer'an mubah mıdır? Haramdır avazlarını erkeklere işitdürmek.*
51. AS 161: 2a.
52. AS 2: 1b, c.
53. AS 161: 335b.
54. Zina itiraflarında kesin bir dil kullanılmasının bir başka nedeni, yasaya

göre itirafın dört kez yinelenme zorunluluğudur; bu durumda, tutanağa özet sonuç geçiriliyordu ister istemez.

55. AS 2: 132b, c.
56. AS 161: 186a (Iskender); AS 161: 335b, c (Şenok); AS 2: 1b, 2a (Mehmed); AS 2: 155a, b (Ali).
57. 16. yüzyıl yazınında ve hukukunda erkek arzularının hedefi oğlanlar konusunda daha geniş incelemeleri için bkz. Andrews, "The Sexual Intertext of Ottoman Literatuure"; Everett Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", *Body Guards: The Cultural Politics Gender Ambiguity*, ed. Julia Epstein and Christina Straub (New York: Routledge, 1991), 50-79; ve yazarın "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Anatolia", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madilena C. Zilfi (Leiden: Brill, 1997), 177-81.
58. AS 2: 7c. (*Ali takrir-i meam kılub dedi ki: işbu Davud ben kendi evime gider iken "ruhum, canım" diyü bana bazı kelimat idüb "seni severim" dedikde, ben dahi "na ma'kul söyleme! var benden feragat et!" dediğim içün..).*
59. AS 2: 140a, c.
60. AS 2: 69b, 70c.
61. İftira edene, eğer şeriat kurallarına göre cezalandırılırsa, seksen sopa vurulurdu. Osmanlı kanunu, cezanın kesin düzeyini yetkililerin kararına bırakıyordu; ama, her değneğe karşılık bir akçe hesabıyla, para ve değnek cezasının birlikte verilebileceğini buyuruyordu (Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 110).
62. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 88, 126. Burada "karışıklık çıkaran" anlamını yüklediğim *levend* teriminin çeşitli anlamları için bkz. yazarın makalesi "Seniority, Sexuality, and Social Order", 179-181.
63. AS 2: 45b, c.
64. Saldıran kişinin adının Mehmed oğlu Ali olması rastlantı mıdır? Bu iki adın birlikte bulunması seyrek görülen bir durum olmasa da saldırgan bir hafta sonra ırzına geçildiği suçlamasını ortaya atan Ali'yle aynı kişi olabilir. Açtığı davanın düşmesinin öğrencilere saldırıyla ilgisi var mıydı? Eğer varsa, ikinci davada kadı kendisini belli bir kuşkuyla karşılamış olabilir. Daha önemlisi, bu Ali aynı Ali idiyse; bu durum, görevi kentin sokaklarında "başıboş" dolaşan erkeklerin izlenmesini sağlamak olan gece bekçilerinin başı Hacı Halife oğlu Arab'ın kişiliği konusunda soru işaretlerine yol açıyor. Eğer bu kurgulama doğruysa, Ali'nin yanındaki arkadaşlarının su boyunda bulunmanın dışında herhangi bir şeye tanıklık etmemiş olmaları hiç de şaşırtıcı değil.
65. Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in the Sixteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 84.
66. AS 2: 328a.
67. AS 2: 245a.
68. AS 161: 159d, 160a, 160c, 161a.
69. AS 2: 289b (*bu arab bir helalzade Arabdır, şimdiye değin asla na'makul fa'alın görmedük, bir doğru oğlandır*). Benim "boğazım kese" olarak çevirdiğim (*boğazım ide)* deyiminin çirkin bir karşılığı olabileceği ileri sürülmüştür.
70. AS 2: 289b.
71. AS 161: 350b.
72. AS 2: 231b.
73. AS 2: 74b.
74. AS 2: 138b.
75. Heyd, *Old Ottoan Criminal Law,* 63, 102.
76. AS 2: 117 a. Bu adam öldürme 8. bölümde ele alınıyor.
77. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 136: "Eğer bir kişi pezevenkliği sürekli uğraş durumuna getirirse, yüzüne kara çalınacak ve halkın önünde rezil edilecektir."
78. AS 161: 5c.
79. AS 2: 47a.
80. AS 2: 157a.
81. Irza geçme sorunu Fatma'nın öyküsünde daha ayrıntılı olarak ele alınıyor.

6. Kadın, Mülkiyet ve Mahkeme

1. Kadın konusunda, Osmanlı dönemi mahkeme tutanaklarına dayanarak yapılmış İngilizce araştırmaların sayısı çoktur. Bu çalışmalardan en erken tarihlisi (1970'lerde) Ronald Jennings'inkidir. Onu, 1980'lerin başında Haim Gerber, Abraham Marcus ve Judith Tucker izledi. Birçok yazarın günümüzdeki çalışmalarını bir araya getiren iki derleme var: Amira El Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996) ve Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden: Brill, 1997). Kadın ve mahkeme tutanakları üzerine araştırmaların çoğu kadın, mülk ve bunların mahkemeyle ilişkisinin kültürel anlamlarına eğilmektedir. Ayrıca, araştırmaların çoğu 18. ve 19. yüzyıllara eğilmektedir; nedeni, bir yanıyla bu dönemden daha çok sayıda tutanağın kalmış olmasıdır. 16. yüzyıl konusunda - Yvonne Seng'in Üsküdar'a ilişkin araştırmaları dışında- çok az çalışma vardır.
2. 16. yüzyıl İstanbul'unda kadınların borç almaları ve borç vermeleri konusunda bkz. Yvonne Seng, "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Üsküdar, Istanbul", *Contested States: Law, Hegemonyand Resistence,* ed. Mindie Lazarus-Black ve Susan F. Hirsch (New York: Routledge, 1994), 184-206; ayrıca bkz. Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century", ed. Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* 91.
3. AS 2: 83d.
4. AS 2: 91a.
5. AS 2: 148a.
6. AS 2: 211c; 212a, b.
7. AS 2: 263b, 278b.
8. AS 2: 283b.
9. AS 2: 325c.
10. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* 12, No. 16 (1987): 45.
11. AS 2: 283a.
12. AS 161: 42c.
13. AS 2: 54c, 58c.
14. AS 2: 91c.
15. AS 2: 192a.
16. AS 2: 275d.
17. AS 2: 314a.
18. AS 2: 213d.
19. AS 2: 318b.
20. N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 195 ve izleyen s.
21. Hamza'nın iddiasının hiçbir zaman geçerlik kazanmadığını düşündüren bir kanıt bulunuyor: Arıl köyü, 1543 tarihli tapu sayımında Seydi Ahmed'in mülkü; 1574 sayımındaysa doğrudan torunlarının mülkü olarak kayda geçirilmişti (Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* [İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988], 440). 1574'te gelindiğinde, köy vakıfa dönüştürülmüştü (*vakf-ı evlad-ı Seydi Ahmed bin Boyacızadè*).
22. AS 161: 39c, 41a.
23. AS 161: 336c.
24. AS 161: 351c.
25. AS 2: 24a.
26. AS 2: 25c, 26a.
27. AS 2: 266c. Aynı gün, daha önceki bir dava tutanağına göre, Zeliha mülkiyetindeki bir bağın, ilk kocasınca, kocasının sağlığında kendisine verildiğini kanıtladı.
28. AS 2: 316a.
29. AS 2: 323c.
30. Kadınların öksüzlere vasilik yapmaları konusunda bkz. Judith Tucker, *In the*

House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press, 1998), 142 ve izleyen s.; Margaret Meriwether, "The Rights of Children and the Responsibilities of Women as Wasis in Ottoman Aleppo, 1770-1840", Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* 219-35.

31. AS 2: 6b; AS 161: 37e.
32. Bkz. yazarın *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* adlı yapıtı, (New York: Oxford University Press, 1993), 201-2.
33. Baş müftü Ebu Suud bir fetvasında bu uygulamaya yasallık kazandırarak ölmüş bir babanın, kızına çeyiz olmak üzere biriktirdiği malların (paylaşıma konu edilerek) üzerinde varislerince hak iddia edilmesini yasakladı; M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* [İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983], 35. 18. yüzyılın Suriyeli hukuk bilginleri de bu uygulamayı tartıştı ve düzenledi (Tucker, *In the House of the Law,* 55-57).
34. AS 161: 145a, b.
35. Hürrem Sultan'ın Osmanlı diplomasisindeki somut rolü ve saray kadınlarının nakış dikiş sanatlarında eğitilmeleri konusu için bkz. yazarın, *Imperial Harem* adlı yapıtı, 141, 220-21.
36. AS 2: 182b, c.
37. Ayntab'ın kuyumcu pazarı konusunda bkz. AS 161: 58a. Yüksek sınıftan kadın hane halkına eşya satışını genellikle gezici kadın satıcılar yapmaktaydı. Memluk dönemi için bkz. Ahmad 'Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des mamlouks en Egypte* (Kahire: Institut Français d'archeologie orientale du Caire, 1973), 42.
38. AS 161: 3b.
39. AS 2: 219c.
40. AS 2: 154a.
41. AS 2: 184a, b.
42. Baber Johansen, "La mise en scene du vol par les juristes musulmanes", *Vols et sanctions en Mediterranee,* ed. Maria Pia di Bella (Amsterdam: Editions des archives contemporaines, 1998), 55-65.
43. AS 2: 150c. Bu değiş tokuş özgül bir alışveriş ('avz) olarak tasarlanmıştı.
44. Süleyman'ın kanunnamesi yüzde onu aşan faiz oranlarını yasaklamasına karşın, bu tür yüksek faiz oranları vardı (Uriel Heyd, *Studies in the Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage [Oxford: Clarendon Press, 1973], 122). On altıncı yüzyıl İstanbul'unda kadınlar faizciliğin önündeki dinsel engelleri aşmak için çeşitli yollara başvuruyorlardı (Seng, "Standing at the Gates of Justice", 201, 205, 2. not); 18. yüzyıl İstanbul'unda kadınlar %10 ila %20 arasında değişen faiz oranları uyguluyorlardı (Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice", 91).
45. AS 2: 251d, 298b.
46. Ayntab'daki vakıf destekli kurumların sıralandığı 1557 tarihli defterde, caminin 584 akçe olan yıllık geliri, camiye vakfedilmiş beş dükkân, iki ev ve iki parça topraktan (ama bunlardan biri üzerindeki bağ ve diğeri üzerindeki evler dışta kalmak üzere) sağlanan gelirle karşılanıyordu.
47. AS 2: 209b, 220b.
48. Bu stratejiler günümüzde kadınların oluşturduğu -Ankara ve İstanbul'da gözlediğim ve Mısır'da varlığı belgelenmiş- tasarruf topluluklarını andırıyor: Nayra Atiya, *Khul Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 22-26 ve Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 124-31, 154-56.
49. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power,* ed. John B. Thompson, çev. Gino Raymong ile Matthew Adamson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991) ve "Les Trois Etats du capital

culturel", *Actes de la recerche en sciences sociales,* No. 30 (Kasım 1979): 3-6.

50. 20. yüzyıl Filistinli kadınlarının çeşitli mülk edinme ve mülkten yararlanma yolları konusunda olağanüstü yetkin bir çalışma için bkz. Annelies Moors, *Women, Property, and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Moors'un ele aldığı bir dizi uygulama ve kültür davranışı 16. yüzyıl Ayntab'ını anıştırıyor.
51. AS 161: 42a.
52. AS 2: 191b.
53. AS 161: 177c.
54. AS 2: 86b.
55. Coulson, *Succession in the Muslim Family,* 214-15.
56. Karşı çıkan Hüsni, gözünü daha çok ailenin oturduğu eve dikmiş olabilir: Babası ayrıca oğluna kentte iki bostan ile bir dükkânda pay bıraktı.
57. Moors, *Women, Property, and Islam,* 53-57.
58. AS 161: 102a, b, c, d.
59. AS 2: 165a.
60. AS 2: 98c.
61. Bkz. AS 161: 77b, 94, 105a, 161c; AS 2: 136b.
62. AS 2: 124c, 274b. Bağ, güneyinden ve batısından "kadı'nın bağına komşuydu."
63. AS 2: 60b.
64. Modern dönem öncesi Anadolu'sunu araştıran bilginlerin çoğu Ömer Lütfi Barkan'ın hane başı ortalama beş kişi kestirimine uymuşlarsa da, daha büyük bir sayı kullanılmasını iddia edenler çıkmıştır (bkz. 2, 9 ve 13. bölümler). Ronald Jennings, çarpımda temel alınacak sayı için hane başı sayısı yerine vergi ödeyen erkek (*nefer*) sayısını 3 ile 3,5 arası bir çarpan kullanılmasını önermiştir ("Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies* 7 [1976]: 52-54. Karşılaştırıldığında, Jennings'in önerisi bir sakınca içeriyor: Hane başı olmayan vergi yükümlüleri tüm tapu sayımlarında belirtilmemiştir. (yani, *hane* sayısı verilirken, toplam *nefer* sayısı bulunmamaktadır).
65. Alan Duben, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History* 10 (1995): 84-86.
66. AS 161: 190b.
67. AS 2: 247c.
68. Kocaların karılarına bağ armağan etmeleri konusunda bkz. AS 2: 125b, 266c.
69. Bkz. Tucker, *In the House of the Law,* 3. bölüm: Bu bölüm, 17. ve 18. yüzyıl Filistin'inde boşanma üstüne olağanüstü yetkin bir makale içeriyor. Gerek şeriat düzenlemesinde, gerekse geleneksel uygulamada, erkeğin önayak olduğu boşanmaların kolaylığı konusunda bkz. yazarın, "She is my trouble... and I will divorce her': Orality, Honor, and Representation in the Ottoman Court of Aintab", *Women in the Medival Islamic World: Power, Patronage, Piety,* ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 267-300.
70. Bu bilgi için Akten Köylüoğlu'ya yürekten borçluyum.
71. AS 161: 51a.
72. AS 161: 12d, 13a.
73. Her ne kadar, klasik hukuk bilgisinde *hul* kadının maddesel haklarından ille de vazgeçmesini gerektirmiyorduysa da, 16. yüzyılda derlediği Hanefi hukuk bilgileri, Osmanlı İmparatorluğu'nun en yaygın biçimde kullanılan başvuru kitabı niteliği kazanan İbrahim al-Halabi, *hul*'a ilişkin kuramı ortaya koyarken maddesel olanak sağlama karşılığında boşanma ilkesinde diretti; bkz. İbrahim al-Halabi, *Multaka al-Abhur* [*Multaka Tercümesi Mevkufati*] (İstanbul: Dar uttibaatil'-amire, 1290/1873), 1: 303. Al-Halabi'nin *Multaka al-Abhur* başlıklı hukuk incelemesinin yaygınlığı konusunda bkz. Şükrü Selim Has, "The Use of *Multaqa'l-*

Abhur in the Ottoman madrasas and Legal Scholarsip", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988): 393-418.

74. Örneğin, bkz. Svetlana Ivanova, "The Divorce between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia", ed. Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* 118; Madeline Zilfi, " 'We don't get along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", ed. Zilfi, *Women in the Ottoman Empire,* 271; Judith Tucker, "Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nablus", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundries in Sex and Gender,* ed. Nikki R. Meddie ve Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991), 241.
75. AS 161: 81d.
76. AS 161: 191c.
77. AS 161: 346a.
78. AS 2: 1b, c; 2a.
79. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 33.
80. Küçük çocukların ata evinde ilgisizliğe terkedilmelerinin tehlikeleri, Ebu Suud'un bir başka fetvasında açıkça ortaya konmuştu (Adlar fetva anlatım biçeminde kullanılan standard kişi adlarıdır):
Soru: Eğer, ölen Zeyd'in karısı Hind'den olma bir yaşındaki Amr ile üç yaşındaki Bekir, Hind'le anası Hadice'nin elinden Zeyd'in babası ve erkek kardeşlerince zorla alınarak evlerine götürülürler de -Bekir ateşe düşüp yanıklar yüzünden ve Amr enızirilmeyip inek sütü içirildiğinden- ölürlerse, yasaya göre Zeyd'in babasıyla erkek kardeşlerine ne yapılmalı?
Cevap: Kadı eliyle sert bir biçimde cezalandırılmaları gerektir (Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 34).
81. Davalardan ikisinde, çocuğa bakım hakkını anneye verirken Ebu Suud'un kullandığı terimin aynı olan *sağirce/sağirece* terimi kullanıldı (sagir: Büluğa ermemiş çocuk- ç.n.).
82. Uzak bir olasılık da olsa, bu iki davaya konu olan çocuklar, bakımlarını babalarının üstlenebileceği yaştaydılar; eğer bu doğruysa, davaların asıl önemi, Ayntab'daki geleneksel uygulamanın analara yasalarda yazılandan daha büyük haklar tanıdığını göstermesinden ileri geliyor.
83. AS 2: 25b (*tahun-ı mezburın suyunda bizum bostanlarumuzun hak-ı şer'i yokdur, bizum bostanlarumuz hadis bostanlardır, değirmen kadimdir, su değirmenindir).*
84. AS 2: 32b.
85. Bkz. Colin Imber, "The Status of Orchards and Fruit Trees in Ottoman Law", *Studies in Ottoman History and Law* (Istanbul: Isis Press, 1996), 207-16 (*Tarih Enstitüsü Dergisi,* yeniden basım, 12 [1982]: 763-74).
86. Bu iki vakıf türü ve aralarındaki kuramsal ilişki için bkz. Colin Imber, *Ebu's- Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford: University Press, 1997), 139-41.
87. Vakıf dökümü, 301 sayılı Tapu Tahririnde yer almaktadır. Büyük çoğunluğu (yer yer yanlışlarla olsa da) yeni yazıya aktarılmıştır: Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 141-93. 1557'de 11 büyük cuma camii, 60 küçük mahalle camii (*mescid*), 7 öğrenim kurumu (*medrese, buka*), 8 zaviye bulunmaktaydı.
88. Tapu Tahrir 301, Fol. 20-29 (20-23. yapraklar sırasız biçimde ciltlenmişlerdir). 1557 tarihli bu sayımın yapıldığı sıradaki en eski aile vakfının kuruluş tarihi 819 H/1416 M tarihine gitmektedir (Fol. 21).
89. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 440.
90. Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071-1330* (Londra: Sidgwick ve Jackson, 1968), 182-83; Halil Inalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* ed. Halil Inalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 117, 167.

91. Toprak hukukunun bu yeniden yorum süreci konusunda bkz. Baber Johansen, "Legal literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent", *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, ed. Chibli Mallat (Londra: Graham and Trotman, 1993), 29-47; Imber, *Ebu's-Su'ud*, 5. bölüm.
92. Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change", 42.
93. Imber, *Ebu's-Su'ud*, 122-25.
94. Padişah sarayının kadınlarınca vakıf olarak yaptırılmış seçkin mimarlık yapıları yakın zamanlarda enine boyuna incelenmiştir. Bkz. Carl Petry, "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period", *Muslim World* 73, 3-4. sayılar (1983): 182-207; Ülkü Bates, "The Architectural Patronage of Ottoman Women", *Asian Art* 6, sayı 2 (1993): 50-65. Bu konuya, ayrıca iki yeni yapıt da eğiliyor: D. Fairchild Ruggles, ed., *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* (Albany: State University of New York Press, 2000) ile Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002).
95. Peirce, *The Imperial Harem*, 7. bölüm.
96. Gabriel Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul *Tahrir* of 1546", *Asian and African Studies: Journal of the Israel Orient Society* 17, 1-3 (1983): 10, 26-27.
97. Bkz. Sırasıyla, AS 161: 180a, AS 2: 209b, AS 2: 50d ve AS 2: 120c, d. Köse Bayram'ın bağışladığı evde o sırada, camiye evin kirasını zeytinyağı olarak ödemekte olan imam oturmaktaydı.
98. Halil İnalcık, "Çiftlik", *Encyclopedia of Islam*, 2. basım, 2: 32-33.
99. Imber, *Ebu's-Su'ud*, 129.
100. Hedda Reindl-Kiel, "A Woman *Timar* Holder in Ankara Province during the Second Half of the Sixteenth Century", *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 40 (1997): 221-26.
101. Reindl-Kiel, kadın ve kırsal alanda dirlik sahipliği konulu araştırmasının en sonunda bu sorunu tersinden ele alıyor: " "Eğer yönetimin kamu oyu önünde gerilediği doğruysa, İslam hukukunun temel direklerinden biri bir ölçüde zayıflatılmış oluyordu" ("A Woman *Timar* Holder", 226).
102. Yerinden ayrılmanın Musul bölgesinde doğurduğu benzer sonuçları ve buna bağlı olarak kırsal getiri üzerindeki haklarda ortaya çıkan belirsizlikler konusunda bkz. Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 82.
103. AS 161: 60c. Tapu sayımları konusunda bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 226.
104. AS 161: 64d.
105. Bu soruyu dikkatime ilkin getirdiği için Amy Singer'e gönülden borçluyum.
106. Kamu yararına vakıfları, aile vakıflarını ve mülk toprakları kapsayan 1557 tarihli bir tapu sayımı (Tapu Tahrir 301, *Defter-i evkaf ve emlak-ı livâ-ı Aintab*) söz konusu toprakların daha önce geçirdiği sayımlara değiniyor.
107. AS 161: 67b.
108. AS 161: 114a.
109. AS 2: 195c,198a.
110. Irene Beldiceanu-Steinherr, "Fiscalite et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie preottomane", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 19 (1976): 241-48, 300.
111. 16. yüzyılda malikâne-divani dizgesi konusunda bkz. Margaret Venzke, "Special Use of the Tithe as a Revenue-Raising Measure in the Sixteenth-Century Sanjaq of Aleppo", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 29 (1986): 248 ve izleyen s.; Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire*, 80 ve izleyen s.
112. Ömer Lütfi Barkan, "Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı

İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: Malikane-Divani Sistemi", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 2 (1932-1939): 144-45; Venzke, "Special Use of the Tithe", 253'ten alıntı.

113. Venzke, "Special Use of the Tithe", 254.
114. Venzke, "Special Use of the Tithe", 317 ve izleyen s.
115. Arıl, Hiyam ve İkizce'ye ilişkin sayıların alıntılandığı yapıt: Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 440, 523, 227.
116. Venzke, "Special Use of the Tithe", 322.
117. 1557 tarihli tahrir defterine göre bu kurumların gelirleri aşağıdaki gibiydi: Demircioğlu Zaviyesi, 14.496 akçe; Medrese-i Cedid, 9960 akçe.
118. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 374, 415.
119. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVIıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları I: Kanunlar* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1943), 139.
120. Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beirut: Librarie du Liban, 1982), 5; 21 ve 22. notlar.
121. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, çeşitli s.
122. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 127-33.
123. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 81. 1536'da Ayntab Sancağı'na bağlı olmadıkları için Telbaşer ve Nehrülcevaz nahiyeleri için benzer istatistikler bulunmamaktadır.
124. AS 2: 93b. Daha erken tarihli bir belgede Tatar ve Haleb, -Demirci oğlu Ali ile birlikte (ünlü Demircioğullarıyla hısımlığı yok)- Şarabdar Abdürrahman'ın payına kefil olarak atandılar; ikinci ortağın kefilleriyse, bir erkekle Münevver adındaki bir kadındı (AS 2: 5a, b).
125. AS 161: 67d.
126. Rahime'nin hak iddiası için bkz. AS 2: 48c; Hoca Yusuf'un diğer borçları konusunda bkz. AS 2: 30a. 30c, 31a, 43a.
127. Açıkça *mudaraba* olarak adlandırılan bir ortaklık biçimi konusunda bkz. AS 2: 26d. Modern dönem başları Osmanlı iktisadında mudaraba uygulaması konusunda bkz. İnalcık, "The Ottoman State", 47-48, 209.
128. Rifat Ergeç'in yazarla 7 Ekim 1999 tarihli yazışmasından.
129. I. Selim'in (ölm. 1520) kanunnamesinde bildirilen resmi görüş şöyleydi: Sık dikim, toprağı, ekilebilir toprak değil meyve bahçesi sınıfına sokuyordu ve ekip biçen kişinin ödeyeceği verginin buna göre belirlenmesini sağlıyordu, ama toprağı mülke dönüştürmüş olmuyordu (Pulaha ve Yücel, "I. Selim Kanunnamesi [1512-1520]", 25-26).
130. Imber, "The Status of Orchards and Fruit Trees in the Ottoman Law", 211, 214.
131. AS 161: 333a.
132. AS 2: 232c.
133. Aşağıdaki tapu sayım bilgilerinin yorumunun büyük bölümü için Lisa Schwartz'a gönülden borçluyum. Bkz. Leslie Peirce ve Lisa Schwartz, "*Bennaks* and Bachelors: Employment and Household Structure in a Sixteenth-Century Anatolian Village", *Halil Inalcık Festschrift*, ed. N. Göyünç, J. Bacque-Grammont ve Ö. Ergenç (İstanbul: Eren Yayıncılık, baskıda).
134. Margaret L. Venzke, "The Question of Declining Cereals' Production in the Sixteenth Century", *Journal of Turkish Studies* 8 (1984): 255 ve izleyen s.
135. Peirce ve Schwartz, "*bennaks* and Bachelors." Halep'te üretim açığını kapatan mezralardaki üretimdi (Venzke, "The Question of Declining Cereals' Production in the Sixteenth Century", 262 ve izleyen s. Ayntab'ın tapu sayımları, mezralarla küçük köyler arasında çok ince bir ayrım olduğunu düşündürüyor.
136. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Sian Reynolds (Londra: Collins, 1972-1973), 1: 573.
137. Maurice Aymard, *Venise, Raguse, et le commerce du ble pendant la seconde moitie du XVIe siecle* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1966), 48.

138. *Şıra, pekmez* yanı sıra *bastık* ve *sucuk* yapımında çeşitli adımları bana Çaybaşı (eskiden Çağdığın) köyünden Hüseyin Kanbıçak ailesi, Aralık 1999'da anlattı. Köydeki birçok ev, üzüm işlemenin çeşitli adımlarını yerine getirmek için gerekli oldukça özel donanıma sahip bulunuyor.
139. İbn Kemal (Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade), *Fetava* (MS Dar ul-Mesnevi 118, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul), 23a.

Haciye Sabah'ın Öyküsü: Yargılanan Öğretmen

1. Haciye Sabah'ın davası, AS 2: 75c, 76a, b; 78c'de yer alıyor.
2. AS 2: 60a.
3. Vladimir Minorsky, "The Poetry of Sah Ismail I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1940-1943): 1006a-1053a.
4. Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 93-94.
5. David Morgen, *Medieval Persia, 1014-1797* (New York: Longman, 1988), 114.
6. 1511 yılı ayaklanması konusunda bkz. Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?" *Tarih Dergisi* 6, No. 9 (1954): 61-74.
7. Jean-Louis Bacque-Grammont, "L'apogee de l'Empire Ottoman: les evenements (1512-1606)", *Histoire de l'Empire ottoman,* ed. Robert Mantran (Paris: Fayard, 1989), 144.
8. Bu, tam da yerli yerine oturan "mezhep belirsizliği" terimi, John Wood'un buluşudur (*The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in Fifteenth/Ninth Century Turko-Iranian Politics* [Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1976], 4).
9. Morgan, *Medieval Persia,* 120-22; H. R. Roemer, "The Safavid Pediod", *Cambridge History of Iran, c.* 6, *The Timurid and Safavid Periods,* ed. Peter Jackson ve Laurent Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 221-25. Princeton Üniversitesi'nde Martin B. Dickson'un verdiği dersler, Safevi köklerinin karmaşık yanlarıyla tanışmakta paha biçilmez değerdeydi.
10. Minorsky, "The Poetry of Shah Ismail I."
11. İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1281-1284/1864-1867), 1: 120-22.
12. M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İslam Ansiklopedisi,* 11: 110.
13. Colin Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam* 56 (1979): 250, 267. Araştırmaların kayda geçirildiği öteki yerler arasında Ruha (Urfa), Elbistan, Amid (Diyarbakır) ve Bozok bulunuyor.
14. Kâtip, İbrahim'in baba adını, Nazih, Narih, Naruh gibi değişik biçimlerde yazdı.
15. Huda Lutfi, "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundries in Sex and Gender,* ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991), 115-16; Jonathan Berkey, "Women and Islamic Education in the Mamluk Period", aynı yapıt, 143-57.
16. Sufi geleneklerine ilişkin suçlamalar konusunda İbn Kemal'in fetvalarına bkz. *Fetava* (MS Dar ul-Mesnevi 118, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul, 20b-28a).

17. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites", 248, 255, 261.
18. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 92, 130.
19. Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 17-23; Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988), 187, 93.
20. AS 2: 280a.
21. Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001). Bu yapıtı henüz kitaplaşmamışken görmeme izin verdiği için Berkey'e gönülden borçluyum.
22. Ahmet Eflaki, *Menakib-ül Arifin,* çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1: 531-532.
23. Eflaki, *Menakib-ül Arifin,* 2: 326-37.
24. Derviş Ahmet Aşıkpaşazade, "Tevarih-i Al-i Osman", *Osmanlı Tarihleri,* ed. N. Atsız (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947), 237-38.
25. *Bacıyan-ı Rum,* Aşıkpaşazade'nin betimlediği, Anadolu'da yaygın dört kümeleşme ya da bağlantı ağından biriydi. Bunlardan birinin kadın topluluğu olduğunu bildiren tek kaynak Aşıkpaşazade'ninkidir. Mehmet Fuad Köprülü, bu toplulukları incelerken, büyük bir olasılıkla bir kadın tarikatı olan bu tür bir kadın örgütünün varlığının akla yakın olduğunu ileri sürüyor; Köprülü ayrıca, de la Broquiere'in açıkladığına göre (*The Origins of the Ottoman Empire,* çev. Gary Leiser [Albany: State University of New York Press, 1992], 98-00), Aşıkpaşazade'nin aklında 30.000 dolayında kadın savaşçı bulunduğu varsayımını ortaya atıyor.
26. Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 83-84.
27. Ahmet Yaşar Ocak, "Ideologie officielle et reaction populaire: un aperçu general sur les mouvements et les courants socio-religieux a l'epoque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son temps,* ed. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Française, 1992), 189.
28. Cornell Fleischer'in "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", başlıklı makalesi: Veinstein, *Soliman le Magnifique et son temps,* 159-77; ayrıca bkz. Fleischer'in bu konuda çıkacak olan monografisi.
29. Olayı mahkemeye yönelten belki de, toplumda bir tür "dert babası" ve duruşma tanıklarından biri olan Pazar başı Uzun Ahmed'di; ya da, belki bir başka duruşma tanığı kethüda (mahalle muhtarı için kullanılan bir unvan) Muhsin önayak olmuştu.
30. AS 2: 63b, 69b, 74b.
31. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites", 247, 255, 259.
32. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 290-300.
33. AS 2: 245a. Bu konuda daha çok bilgi için bkz. 8. bölüm.
34. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites", 272.
35. Al-Merginânî, *The Hedaya or Guide,* çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaçi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2: 17.
36. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 92, 130.

7. Yasal Dayanağını Hukuktan Almak

1. Sayım süreci konusunda bkz. Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 132-39. 16. yüzyılın başında Akkoyunlu Devleti'nin çökmesi üzerine Safevilerce talep edilmesine karşın, Erzurum kısa bir süre sonra 1514'te Osmanlı sultanı I. Selim tarafından ele geçirildi.
2. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2 (1954): 103-29.
3. "Hasan Padişah'ın kanunu"nun yürürlüğünün Erzincan ve Kemah'ta 1516'da, Ruha'da (Urfa) 1518'de (*Tafsil- i kanunname-i livâ-ı Ruha ber muceb-i kanun-ı Hasan Padişah*) pekiştirilmesi konusunda bkz. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVIncı Asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I: Kanunlar* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1943), sırasıyla 181, 184, 155. Kanunun benzer biçimde, Erzurum ve Diyarbakır'a bağlı diğer sancaklar için de doğrulandığı aynı yapıtta görülmektedir.
4. Bu erken tarihli sayımlar konusunda bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları* 1, No. 2 (1941): 91-106; No. 3 (1941): 184-96. Genel olarak Akkoyunlu Devleti ve Uzun Hasan'ın yükselişi konusunda bkz. John Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in Fifteenth/Ninth Century Turko-Iranian Politics* (Minneapolis: Biblioteca Islamica, 1976).
5. Barkan'ın "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye ait Kanunlar" başlıklı makalesinde, 94'te alıntıladığı Tapu Tahrir Defteri 548 (926 H/1520 M). Alıntıda şöyle söyleniyor: "vilayet-i mezburenin ketbolunan defteri cedidi dergah-ı mu'allaya 'arz olundukta defteri 'atikde mestur ve mukayyed olub Hasan Padişah Kanunu diyu icra olunan kevanin-i müte 'ameleye kabail-i reaya ve tevaif-i tüccar ve ehali-i memalik-i mahrusa mutehammil olmayub cenah-ı husrevanın zılal-i 'adalet ve saye-i merhamet bahısları tahtında ehali-i vilayet-i mezbure ve tevaif-i merkume mütezallil ve müreffeh-ül-hal olmaları ki mucibi devam-i devlet ve bais-i nizam-ı memleket olmagin ber muktezay-i emr-i ali ba'zi maddeler ref ve ba'zi hususlar tahfif olundu."
6. Barkan, *Kanunlar*, 63.
7. Barkan'ın "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e ait Kanunlar", başlıklı makalesi, 95'te alıntıladığı Tapu Tahrir Defteri 700. Kanunnamenin tümü için bkz. Barkan, *Kanunlar*, 62-72.
8. M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *Islam Ansiklopedisi*, 11: 109 ve izleyen s.; Ahmet Yaşar Ocak, "Ideologie officielle et reaction populaire: un aperçu general sur les mouvements et les courants socio-religieux a l'epoque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Française: Paris, 1992), 185-92.
9. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 3-5; Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988), 201-3.
10. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 4; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 202 (Ayıntab için); Barkan, *Kanunlar*, 95 (Erzurum için).
11. Yönetim erkininin kimde olduğunu yinelercesine belli eden daha başka simgesel uygulama biçimleri konusunda bkz. yazarın *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford Universty Press, 1993), 1. bölüm.
12. Clifford Geertz, "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of

Power", *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 125.

13. Gökbilgin, "Süleyman I", 118.
14. Mehmet Hemdemi Solakzade, *Solakzade Tarihi* (İstanbul: Mahmut Beg Matbaası, 1298/1880-81), 486-87.
15. AS 2: 60b.
16. AS 2: 124b, c.
17. AS 2: 301b.
18. Bu köyün adının nasıl okunduğu konusunda kuşkudayım.
19. AS 161: 200a.
20. AS 161: 46c.
21. Uriel Heyd, *Studies in the Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 83, 121.
22. AS 2: 242c.
23. AS 161: 83a (*İstanbul kadısından hüccet-i şeriye... ve iki adet emr-i hümayun adaletname...).*
24. AS 161: 114a.
25. Bu ücretler konusunda bkz. 3. bölüm.
26. 1985'te, yaşlıca bir adamın, Trabzon mahkeme tutanaklarının o sıralar saklandığı Topkapı Sarayı Müzesi'ne, hak iddia ettiği bir mülke ilişkin belgeleri araştırmak üzere Trabzon'dan kalkıp geldiğine tanık oldum.
27. Bkz. 3. bölüm, 73. not.
28. Celalzade Mustafa, *Tabakat-ul Memalik ve Derecat-ul Mesalik,* ed. Petra Kappert (Wiesbaden: Steiner, 1981), 242-276a.
29. M. Tayyib Gökbilgin, "Celalzade, Mustafa Çelebi", *İslam Ansiklopedisi,* 3:61-63; Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 23-26.
30. Lutfi Paşa'nın olası rolü konusunda bkz. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 26-27. Kanunun bir maddesi özellikle Lutfi Paşa'nın çabalarının damgasını taşıyor: Eğer kadın kendi gönlüyle kaçırılmaya razı olduysa, cinsel organının dıştan dağlanması kuralını getiriyordu (98). Padişah'ın kız kardeşi Şah Sultan, bir orospuyu bu yöntemle cezalandırdığı için sorguladığı kocasıyla aralarında geçen şiddetli bir tartışma sonrasında Lutfi Paşa'yı boşadı; cezayı uygulamaktan geri durmayacağını inatla yineleyen Paşa, prensesi dövmeye başlayınca Şah Sultan kendini tutamamıştı (Mustafa Ali, *Künh ül- Ahbar,* El Yazması 3406, Nuruosmaniye Kitaplığı, İstanbul, 123a-b). Süleyman, kız kardeşinin boşanmasına izin verdi ve baş veziri görevden aldı; böylece resmi meslek yaşamı sona erdi.
31. Memluk sultanı Kaytbay konusunda bkz. Carl Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle: University of Washington Press, 1993), çeşitli s.; Uzun Hasan konusunda bkz. Woods, *The Aqquyunlu,* çeşitlis.
32. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 3; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 201.
33. Barkan, *Kanunlar,* 131.
34. Barkan, "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e Ait Kanunlar", 93.
35. AS 161: 21b.
36. Bu noktaya, 1980'de Karl Barbir parmak bastı (*Ottoman Rule in Damascus, 1798-1758* [Princeton: Princeton University Press, 1980]); daha sonra -aralarında 44. notta belirtilen yapıtlar da olmak üzere- bir dizi araştırmada yinelendi.
37. *İltizam* ve *mukata'a* arasındaki ayrım için bkz. Linda Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660* (Leiden: Brill, 1996), 123: *Mukata'a* iltizama verilen bir gelir kaynağına verilen addı; oysa *iltizam,* vergi gelirini toplama eyleminin adıydı. Ayntab mahkeme tutananaklarında, bu ikisi arasındaki tek tutarlı ayrım, *mukata'a*nın daha çok kentsel gelir kaynakları için kullanılmış olması gibi görünüyor (standart biçimde toplanan gelirler). *Icare* terimi çin bkz. AS 2: 178d, 190b, 195a, 197b, 273d; 263a'da *icare* ve *iltizam* terimleri birbiri yerine kullanılmaktadır (*icare* belirli bir kâtibin kendi seçimini yansıtıyor olabilir).
38. Küçük mukataaların sayısındaki tırmanma konusunda bkz. Özer Ergenç,

"Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresinde Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981), 2: 268; Ergenç'in seçtiği örnekler çoğunlukla 16. yüzyıl sonlarının Bursa ve Ankara'sının mahkeme tutanakları arasından.

39. AS 2: 2-259a. Kent vergilerinin eksiksiz bir dökümü için aşağıdaki Tapu Tahrir Defterlerine bkz: 1536 yılı için Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 27-28; 1543 yılı için Tapu Tahrir Defteri 373, Fol. 46-47. Bu kentsel vergi gelirleri Özdeğer'in *Ayıntâb Livâsı*,127-33'te çizelgeye dökülmüştür.
40. AS 2: 308c.
41. AS 2: 202b.
42. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 446.
43. AS 161: 342a.
44. Bkz. Halil İnalcık, "Hawala", *Encyclopedia of Islam*, 2. basım, 3: 283-85 ve "The Ottoman State", 64-66. Mukataalar genellikle *eşraf ve âyan* adıyla anılan, ileri gelen kişilerin elinde bulunuyordu; bu kümenin 16. yüzyılda kent ve devlet yönetimindeki önemli rolünü Özer Ergenç inceliyor: "Osmanlı Klasik Dönemindeki 'Eşraf ve Âyan' Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1982): 105-13. Bkz. bir de Haim Gerber'in, çoğunlukla Anadolu mahkeme tutanaklarına dayandırdığı yararlı makalesi: "Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 143-54. İltizam yöntemini merkezi hükümet kayıtları aracılığıyla inceleyen bir araştırma için bkz. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy*, 4. bölüm. İltizam yönteminin daha sonraki bir dönemde geçirdiği gelişmelere ilişkin inandırıcı bir çözümleme için bkz. Ariel Saltzman, "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics and Society* 21 (1993): 393-423; İltizam yönteminin Musul örneği üzerinden incelenmesi için bkz. Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), özellikle 4. bölüm.
45. Neşri, *Kitâb-ı Cihan nümâ: Neşri Tarihi*, ed. Faik Reşit Ünat ve Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 1: 110-11.
46. AS 161: 33b.
47. AS 161: 4c. Yöresel sikke kesenler konusunda bkz. Şevket Pamuk, *A Momentary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 39.
48. Bkz. ayrıca Bursa kentinin 1586 tarihli bir mültezimler listesi: Toplamı on iki kişilik bu listedeki dört Yahudi mültezim benzer biçimde saptanmıştı (Gerber, "Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire", 148).
49. Gerber, "Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire", 145-46.
50. AS 161: 25b.
51. 1557 tarihli vakıf ve özel mülk dökümü Tapu Tahrir Defteri 301'de verilmiştir. Bu defterde, mülkiyeti belgeleyen çeşitli kayıtlarda, Osmanlı yönetiminde daha önceki tarihlerde yapılmış sayım ve döküm işlemlerine gönderme yapılmaktadır.
52. AS 161: 45a, b; 49c.
53. AS 161: 50a.
54. AS 161: 54b. (*kadimden berü ma'sere iki yüz osmani akçeye virüb geldük, andan gayri bac ve sair* [aynen böyle]' *vechle bir akçe ve bir hubbe vireceğimiz yokdır*).
55. AS 161: 67d. Rastlantı sayılamayacak belki bir başka zamanlama olayı da, Mustafa Çelebi'nin borcunu kapatmasının sarraf Matuk'un -beylerbeyinin araya girmesi sayesinde- makamını sağlama aldıktan üç hafta sonra meydana gelmesiydi. Anlamlı olan şu ki, sarrafın işlevlerinden biri hass-ı hümayun gelirlerini Halep Darphanesi'ne

aktarmaktı; dolayısıyla, has emini olarak Mustafa Çelebi devletle ilişkilerini düzeltmek konusunda belli bir baskı duyumsamış olabilir. Devlete borcunun olması, Matuk'un atanmasına karşı tüm toplumun açıkça direnişindeki rolünü açıklamaya yardımcı olabilir.

56. AS 161: 68a.
57. AS 161: 55b. Subaşının Ali'yi yargıç önüne çıkarmasının bir nedeni, mahpuslara gösterdiği ilgiydi; diğer nedeni, Dülük köyünün beylerbeyinin yetki alanına girmesiydi (yani, köyün vergileri dirliğinin bir parçasıydı ve köyde işlenen suçları kovuşturmaktan o sorumluydu).
58. AS 161: 52c, 76a.
59. AS 161: 164b.
60. Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler", 1273-74.
61. AS 161: 173a (*bizim mahallemizden Arameniyâ taifesinden zarar ve ziyan olursa külliyenkefil olduk diyüb ve bizim aramız[a] gelüb hariçden gelenlere dahi kefil olduk. Ba'd el-yevm aramızdan bir muhalef iş olursa, bizden bilin...*).
62. AS 161: 173a.
63. AS 161: 187d. 1536 ve 1543 yıllarının meyhane vergileri için bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı*, 131.
64. AS 2: 31b.
65. AS 2: 1a. Bu sunuş yazısının okunması ve yorumunda bana yardımcı oldukları için Hamid Algan ile Margaret Larkin'e gönülden borçluyum. Larkin yazıttaki Arapça'nın oldukça kaba olduğunu ve bir yerinde dilbilgisi yanlışı içerdiğini; bunun da, ana dili arapça olmayan birinin yazabileceği türde bir yanlış olduğunu belirtiyor.
66. Sunuş şöyle başlıyor: "Ayntab kadılık makamının Hüsameddin Efendi'ye, -Tanrı erdemini artırsın- bahşedildiği haberi geldi." Tanıkların imzalarından sonra, defterin resmen tutulmaya başlandığını açıklayan bir başka yazıt geliyor: "Hüsameddin Efendi'ye ilişkin mektubun gelmesi üzerine tutulmaya başlayan Ayntab-ı mahrusa mahkeme tutanak defterinin başlangıcı..."
67. AS 2: 1; resmi görevliler şunlardı: *kale dizdarı, bölükbaşı, kethüda-ı kale, subaşı ve kethüda-ı şehir*.
68. Jon Mandaville, "The Muslim Judiciary of Damascus in the Late Mamluk Period" (Doktora tezi, Princeton University, 1969), 61-62.
69. AS 2: 10c, 13b, 48b, 51 d (*Mehmed bin Tapıncık ve Ahmed bin Sıkkak nam amillerün bekayaları tahsili içün tezkere-i şerif ile tayin olunan gulamşahi Ahmed Beg...*).
70. Şam'da bulunmuş son dönem Memluk kadıları konusunda bkz. Mandaville, "The Muslim Judiciary of Damascus", 20-23. Osmanlı rejimi, Şam'ı ele geçirdikten hemen sonra, dört Sünni mezhebinden birer kadı'nın oluşturduğu dörtlü Memluk yargıç topluluğunu görevden alarak, yerine tek bir Hanefi baş yargıç atadı (Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* [Beyrut: Librarie du Liban, 1982], 119-20). Hükümetin Ayntab gibi taşra bölgelerine kadıların atanmasını sistematik biçimde düzenleme işine el atmasına sıra ancak 1536 yılı dolayında başlayan "ikinci dalga" yönetim reformuyla geldi.
71. *Emanet* (yani, bir *emin* eliyle) yürütülen işlerle, iltizam arasıdaki ayrım, eminlerin devletten maaş almalarıydı. Darling, tek bir gelir kaynağının birden çok vergi tanımı arasına girebileceğine parmak basıyor (*Revenue-Raising and Legitimacy*, 127-29): Bu bölümün ilerilerinde, Ayntab (*ihtisap*) çarşı pazar gelirlerinin beylerbeyinin tımarı olmaktan çıkarılıp *emin*'e verilmesini ele alıyorum. *İltizam* ve *emanet* arasındaki bu geçişimlilik konusunda ve Bozulus için çıkarılmış 1540 tarihli kanunname için bkz. Barkan, *Kanunlar* 140.
72. Görev süresi için bkz. AS 161: 354d (defterin başlangıcında), 4c, 170d.

73. AS 2: 42a.
74. AS 2: 4a; 11b, c; 12a, c; 13b; 15a; 23b; 37a, b; 41b, c; 42a; 48a; 51d.
75. AS 2: 48a.
76. AS 2: 10c. Borcun miktarı belirtilmemişti.
77. AS 2: 13b, 42a.
78. AS 161: 52c, 76a.
79. AS 2: 42c.
80. AS 2: 3b, 10b. En sonunda, üç ay sonra borç ödendiğinde, 55 florin olarak kayda geçirilmişti (AS 2: 199a).
81. Tapu Tahrir Defteri 301, Fol. 17-18. Bu defterin kimi bölümlerinin günümüz abecesine aktarımı için bkz. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 187-91.
82. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 128. Kentin kantarlarında tartılan, -dökümü yukarıda verilmiş- mallar bu verginin dışında tutuluyordu.
83. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 128.
84. AS 2: 228b.
85. AS 2: 304b.
86. Şarabdar'ın ortağı olan Demirci oğlu Ali adında biri (ayandan Demircioğullarıyla ilgisi yok) yöre halkından, iltizam işlerine yeni atılan bir kişi gibi görünüyor (AS 2'nin değişik yerlerinde).
87. Matuk'un çarşı pazar denetçileriyle bağlaşması konusunda bkz. AS 2: 229a, 264b.
88. AS 2: 264b.
89. AS 2: 50b, 55a, 59c. Emeklilerin -*arpacıyan ve ulûfeciyan*- toplu kimliği belli değil; ola ki bunlar, eski Memluk seçkinlerinin yaşlılarıydı ya da Osmanlı hükümetinin maaşa bağladığı yerel askeri personeldi.
90. 1543 tarihli tapu sayımında, Ermeni mahallesi Heyik'te otuz dört vergi yükümlüsü yetişkin erkek yer almıştı; bunlardan yirmi dokuzu hane başıydı (Tapu Tahrir Defteri 373, Fol. 45-46).
91. AS 2: 29a.
92. Ayntab, Anadolu'daki Safevi propaganda makinesinin -gerek 15. yüzyıl sonunda savaşkan bir sufi tarikatı olarak, gerekse 16. yüzyılda İran'a egemen bir hanedan devleti olarak- Türkmen oymaklarını derinden etkilediği geniş bölgede yer alıyordu. Ayntab mahkeme tutanaklarında geçen adların çoğu, -siyasal projelerine gerçek bağlılık anlamında olmasa bile- Safevilerin dinsel öğretisine bağlılıklarını akla getiriyor.

8. Ceza, Şiddet ve Mahkeme

1. Bu genel kuralın dışında kalan ilginç çalışma, Eyal Ginio'nun 17. yüzyıl Selanik'i konusundaki çalışmasıdır; bkz. "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik during the Eighteenth Century", *Turcica* 31 (1999): 185-209.
2. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* çev. Alan Sheridan, 2. basım (New York: Vintage Books, 1995).
3. Terimin kısa bir tarihi için bkz. C. E. Bosworth, "Siyasa", *Encyclopedia,* 2. basım, 9: 693-94; daha geniş bir inceleme için (ki, Bosworth da bundan yararlanmıştır) bkz. Bernard Lewis, "Siyasa", *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi,* ed. A. H. Green (Kahire: American University in Cairo Press, 1984), 3-14.
4. Ibn Tamiya, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba,* çev. Muktar Holland (Leicester: Islamic Foundation, 1982), 25. Alıntı şöyle sürüyor: "Bu,

kadim uygulamayla (*sunna*) daha çok uygunluk içindedir." Ibn Tamiya'nın düşüncesine ilişkin kısa bir inceleme için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 469-71.

5. Osmanlı döneminde 'siyasa şeriye' konusu için bkz. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Qxford: Clarendon Press, 1973), 198-204.
6. Ronald Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in Seventeenth Century Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50 (1979): 151: 84.
7. Bu devlet kuramının çok aydınlatıcı biçimde ortaya konduğu yapıt: Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadirship in Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 4. bölüm ("Justice, Kingship, and the Shape of Society").
8. İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1281-1284/1864-1867), 1: 120-22.
9. İbrahim Paşa'nın alnına leke sürüldüğünün simgesi, sapa bir yere gömülmesiydi ve mezarına taş dikilmemekle onuru çiğnenmişti. Bir inanışa göre, imparatorluk tersanesinin arkasına düşen bir derviş zaviyesine gömülerek mezarı tek bir erguvan ağacı ile belirlenmişti (Mustafa Âli, *Künh ül-Ahbar,* El Yazması 3406, Nuruosmaniye Kitaplığı, İstanbul, 122b; Hafız Hüseyin Ayvansarayi, *Hadikat ul-Cevami* [İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1281/1864-1865], 2: 31); bir başka inanışa göre, Okmeydanı'na gömülmüştü (Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* [İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1308-1315/1891-1897], 1: 94).
10. Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beyrut: Librarie du Liban, 1982), 33.
11. Richard Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca Press, 1986), 236-38. Öyle görünüyor ki, suçu işleyen kişi ne denli sıradan biri olursa, Osmanlının resmen cezalandırdığı insan sayısı o denli artıyordu: İstanbul'da bir gece, birileri bir evi basarak tüm hane halkını öldürüp evi yağmaladığında, pazar yerlerinden ve meyhanelerden sekiz yüz dolayında sokak serserisi (*levend)* toplanıp halkın önünde idam edilmişti (Celalzade Mustafa, *Tabakat ul-Memalik ve Derecat ul-Mesalik,* 120a; Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 194-95'te değiniliyor.
12. Padişahın nitelikleri konusunda, örneğin Tursun Bey'in 15. yüzyıl sonunda kaleme aldığı *Tarih-i Ebü'l Feth* adlı yapıtının giriş bölümüne bkz. Yapıtın İngilizce çevirisi: *The History of Mehmed the Conquerer,* ed. ve çev. Halil İnalcık ile Rhoads Murphey (Minneapolis: Bibliotheca Islemica, 1978).
13. Repp, *The Müfti of Istanbul,* 211.
14. Eugenio Alberi, ed., *Ralezioni degli ambasciatori veneti al senato,* ser. 3, *Relazioni degli stati ottomani* (Floransa: Tipografia all'insegna Di alio, 1840-1855), 3: 164.
15. Bu belge Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde (İstanbul) bulunmaktadır: Bab-ı Defter Baş Muhasebe Kalemi sınıflandırmasında 1/30; Daha önce Fekete koleksiyonunda (89) kataloga girmiştir. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 51-52'de belgeyi inceler; tarihini 1529 ile 1536 yılları arasına oturtur; çünkü belgede adı geçen *serasker* (ordu komutanı) İbrahim Paşa bu yıllarda seraskerlik yapmıştır.
16. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 52, 144-47.
17. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 147. Sancak kanunnamelerinin yayıldığı ikinci dalga için bkz. yukarıda, 7. bölüm.
18. Devletin topladığı bu iki gelirin (evlenme vergisi ile suç işleyenlere kesilen para cezalarının) 16. yüzyıl sonları Filistin'inde bir küme vakıf köyü bağlamında incelenmesi için bkz. Amy Singer, "Marriages and Misdemeanors: A Record

of *resm-i 'arus ve bad-i hava*", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 4 (1996): 113-52.

19. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 3-5; Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* (İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988), 201-3.
20. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 50 (5. not), 147 ("yukarıda sözü edilen para cezaları artık yürürlükten kaldırılmıştır ve ünlü ferman [yani, padişah kanunnamesinin ceza düzenlemeleri] uyarınca saptanmıştır").
21. Bkz. 1563 tarihli Maraş tapu sayımında yer alan kanunname: Burada, "Dulkadır kanunu"nun yerini bundan böyle "Rum kanunu"nun aldığı bildirilmektedir. "Rum kanunu" iç Anadolu'nun Rum vilayeti için Osmanlılarca çıkarılan kanunname olsa gerektir (Refet Yinanç ve Mesut Elibüyük, *Maraş Tahrir Defteri (1563)* [Ankara: Ankara Üniversitesi Matbaası, 1988], 7). Yinanç ve Elibüyük'ün düştüğü nota (xxix) göre, eski Dulkadır topraklarındaki ilk sayım girişimi birkaç ayaklanmaya yol açtı; 938/1532 tarihli tapu sayımıyla sonuçlanan, ilk başarılı Maraş sayımı, bölgede baş vezir İbrahim Paşa eliyle dinginliğin sağlamasından sonra gerçekleşti ve hoşnutsuz Dulkadırlı oymak önderlerine kimi dirliklerin geri verilmesi sonucunu getirdi. Bu tapu sayım defterini incelemiş olan ve iyice yıpranmış olduğunu belirten yazarlar, herhangi bir kanunnameden söz etmiyorlar. Bu 1532 tarihli defter bir kanunname içermemiş olsa bile, Dulkadır yasasının yerini almış olması olasılık dışı görünüyor; çünkü, baş vezirin siyaseti bir yanıyla eski rejimin yandaşlarının yararlı gönüllerini almayı amaçlıyordu. Yazarlara göre, içerdiği kanunnamesiyle ("Rum kanunu") birlikte 1563 tarihli tapu sayımı, Maraş'ın gördüğü ikinci ve son sayımdı.
22. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 144.
23. Daha ileri tarihli sayım defterlerinden seçilmiş çeşitli kayıtlar için bkz. Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicillerinden Örnekler (c. 144-152) (Miladi 1841-1886)* (Gaziantep: Yeni Matbaa, 1966).
24. AS 2: 245a (*eğer bir daha beg yanına ve cemi ehl-i örfün yanına veya [gayri] kimesnelere şikayet idecek olursam, Seyyid İsmaile bin osmani nezir olsun ve hem bennüm yüzime kara dertub tecris idesiz dedikde...*)
25. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVIncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I: Kanunlar* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1943), 123; Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 142.
26. Muhammad Adnan Bakhit, "Aleppo and Ottoman Military in the Sixteenth Century (Two Case Studies)", *Al- Abhath* 27 (1978-1979): 27-30. Bu olay üzerine daha çok bilgi için bkz. 2. bölüm.
27. Bu değişik türler Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 89 ve 127'de veriliyor: *ummal taifesi; ehl-i örf taifesi; ummal ve subaşı taifesi; sancak begi adamı ve subaşı ve toprak subaşıları ve sipahi ve ummal ve gayri.*
28. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 289.
29. Bir subaşının, sorumlu olduğu köylerle ilişkisi üstüne, düşünce ürünü bir çözümleme için bkz. Singer, "Marriagesand Misdemeanors."
30. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 365.
31. Bkz. 2. bölüm, 133. not.
32. Oymak kümeleri arasında geçen kaçırma ve diğer cinsel suçlara *göynük subaşı* adıyla bilinen bir özel görevli bakıyordu.
33. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 89, 127 (çeviri benim).
34. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 89, 127 (çeviri benim).
35. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 80, 118 (Heyd'in çevirisini azıcık değiştirdim).
36. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 80, 118 (Heyd'in çevirisini azıcık değiştirdim).
37. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 78, 116 ("*dam yokdur*").
38. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 119.
39. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 89, 127 (Heyd'in çevirisini azıcık değiştirdim).

40. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 92, 130-31 (Heyd'in çevirisini azıcık değiştirdim). Alışkanlığa dönüşmüş suçlarla başa çıkma konusunda Heyd'in görüşleri için bkz. 195 ve izleyen s.
41. Bu olaylar için bkz. AS 161: 19a; AS 2: 16b; AS 161: 157b ve AS 161: 85b, 90b.
42. AS 161: 53b.
43. AS 161: 113a.
44. AS 161: 146c.
45. AS 161: 25b.
46. AS 2: 141b, 170a.
47. Zina için Kuran'da öngörülen ceza sopayla dövmektir; oysa, şeriat hukuku evli Müslüman zina suçlularına, sopa yerine taşlanarak ölüm cezasını getirdi.
48. Al-Merginânî, *The Hedaya or Guide,* çev. Charles Hamilton (Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaşi: Darul Ishaat Urdu Bazar), 2: 4, 8 (*hudud* ya da değişmez cezalara ilişkin bölümü); 666 (Tanıklıkla ilgili bu bölümde, hırsızlık dışta kalmak üzere, olası tanıkların suç sayılan eylemi yasal olarak saklayabilecekleri savlanmaktadır); 672 (önlemek üzere bütün olası bahanelerin araştırılması koşuluyla" misilleme de de cezalar arasında sayılmaktadır).
49. Bu tür cezaların uygulanması üzerinde kısıtlayıcı etkisi olan ceza yasasının çeşitli yönleri için bkz. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 176-77.
50. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 56.
51. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 105.
52. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 105.
53. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 103, 157; Colin İmber, "*Zina* in Ottoman Law", *Contributions a l'histoire economique et sociale de l'Empire ottoman,* ed. Jean-Louis Bacque-Gramont ve Paul Dumont (Leuven, Belçika: Peeters, 1983), 85.
54. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 138-39.
55. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 280-81.
56. Colin İmber, ünlü hukukçunun kanunla şeriatı bağdaştırmaya çabaladığı önermesini sınamaya bütün bir kitabı ayırıyor: *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997).
57. James Boyd White, *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 192-203.
58. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 4; ayrıca bkz. yukarıda 49. not.
59. AS 2: 170b. Bu dava bu bölümde daha ileride ele alınmaktadır.
60. AS 2: 278c (*kanun üzere cerimesi virayım).*
61. AS 2: 27a.
62. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 69, 108 (çeviri benim); I. Selim'in kanunnamesi için bkz. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* 12, No. 16 (1987): 17.
63. AS 2: 327a. Sözünden dönmenin kefareti konusunda bkz. İmber, *Ebu's-Su'ud,* 35.
64. AS 2: 193a.
65. AS 161: 28a, 35c; AS 2: 76a, 171e, 279a.
66. Selami Pulaha ve Yaşar Yücel, *I. Selim Kanunnameleri (1512-1520)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 141-46.
67. AS 161: 52c, 76a, 6; AS 2: 294b.
68. AS 2: 5c; 6a; 192b, c; 193a, b.
69. AS 2: 38c, 39c, 46c, 51c, 89a.
70. Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 180-181.
71. Alaüddevle'nin kanunnamesinde siyaset buyurulmaktayken (Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 132) Bozok kanunnamesinde işkence edilerek asılmak buyurulmuştu (Barkan, *Kanunlar,* 124); her iki kanunnamede de suç *yol kesüb haramilik etmek* olarak tanımlanmıştı.
72. AS 2: 116a, b; 117a, b; 119a; 121a, b.
73. AS 161: 95a.
74. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 153.
75. AS 2: 88c.
76. İki erkek kardeşin bu soruşturma karşılığında bir ücret ödemiş olmaları olası: 16. yüzyıl sonunun Filistin'indeki

bir boğulma olayının soruşturması için 400 akçe ücret saptanmıştı. Bkz. Singer, "Marriages and Misdemeanors", 118.

77. AS 2: 260c.
78. AS 2: 51c.
79. AS 2: 116b.
80. Bu sorun, adam öldürme davalarında ifadelerin kaleme alınışının bir başka yönüne götürüyor bizi. Her ne kadar bu davalarda verilen ifadelerin genel anlamının büyük ölçüde değişime uğradığı söylenemezse de, defterdeki tüm davalar arasında ifadelerin aslına en yakın olduğu davalar adam öldürme davalarıydı: Kölenin davası (5) dışta kalmak üzere, her bir dava, neredeyse konuşmanın sözcükleri aynen yinelenmiş gibi görünen birçok ifade kaydından oluşuyor (özellikle sorun yüklü yol kesme davası [4]).
81. Bkz. 6. bölüm, 111. not.
82. Bu akıllı yaklaşımın buradan kaynaklandığı önerisini getiren Irène Beldiceanu-Steinherr'dir: "Fiscalité et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie préottomane", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 19 (1976): 233-322.
83. Bkz. *Gaziantep Kültürü*'nde, bu kan davası uygulamalarına ağıt yakan çok sayıda makaleye. 2. bölümde, yetmiş beş yıl sürdükten sonra, ancak 1999'da barışmayla sonuçlanan bir kan davasından söz edilmekte (bkz. 79. not).
84. Türkmen kimliği varsayımını dayandırdığım ölçütlerim, doğrusu, tartışılmaz sayılmasa da, bu tutanaklar bağlamında topluca bakıldığında bir Türkmen varlığının genel kültürel ana çizgilerini düşündürmekte: Safevi din değiştirtme çalışmalarından kaynaklanan adlar, derviş baba adları, meslekler ve mesleklerle ilgili (kasap, şahinci) gibi adlar ve en son olarak ayrıksı kültür deyimleri.
85. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 27-28.
86. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 38-40; Ayntab kanunnamesi için bkz. Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 4-5.
87. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 44-53.
88. Nelly Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", *The State and Its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the resent*, ed. Nelly Hanna (Kahire: American University in Cairo Press, 1995), 44-59.
89. Ancak Mandaville, valinin mahkemesinin gerçekte hangi sıklıkta toplandığını soruyor ve Şam kadılarının mahkemeye üye olduklarına parmak basıyor ki, tartışılan konuyla bu da ilgili.
90. Bkz. Al-Mawardi'nin eleştirel bir yapıtında ortaya konan, valilerin yargılama ve cezalandırma haklarının irdelenmesi: *The Ordinances of Government*, çev. Wafaa H. Wahba (Reading, İngiltere: Garnet, 1996), 238-40.
91. Hanna, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", 50.
92. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 3.
93. Dulkadır kanunnamesinde yargıçlara herhangi bir biçimde değinilmemesi akla şunu getiriyor: Eğer 1540-1541 yılının Ayntab'ında yargı yönetimi Osmanlı öncesi uygulamadan yararlandıysa, ağırlıklı olan Memluk modeliydi.
94. Hanna'nın belirttiğine göre, mahkemenin değişmez bir yerinin bulunması, Kahire'ye Osmanlıların getirdiği bir yenilikti ("The Administration of Courts in Ottoman Cairo", 46).

Fatma'nın Öyküsü: Hamile Bir Köylü Kızın Açmazı

1. AS 2: 320b, 327c, 328a.
2. Metinden çıkarılmış olan ve okunamayan sözcük, ikisinin cinsel ilişkiye girdikleri yerdi.
3. On ikinci yüzyıl Hanefi hukuk bilgini Al-Merginânî'nin, dönemin Osmanlıları arasında yaygın hukuk başvuru kitabında, gönüllü yasadışı cinsel ilişki üzerine ilginç incelemesine bkz. (*The Hedaya, or Guide,* çev. Charles Hamilton [Londra: T. Bensley, 1791; yeniden basım, Karaşi: Darul Ishaat Urdu Bazar], 2: 32).
4. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 158; Ebu Suud'un ikinci soruya yanıtı şöyleydi: "Dayak ve para cezası gibi sert cezalarda takdir hakkı kullanmaya ve hapse atmaya yetkilidirler."
5. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 58, 60, 97-98.
6. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law,* 62, 101.
7. Pişmanlık ve bir suçu bir daha işlememeye ant içmek anlamındaki *tövbe* teriminin anlamı için bkz. Francisci Meninski, *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum* (Viyana: 1780-1802), 2: 236.
8. 1543'te Hiyam köyünün vergilerinin yüzde 41'i padişah havassına aktarılıyordu. Hiyam'ın vergi gelirleri padişah havassıyla iki vakıf arasında bölüşülüyordu: Vakıflardan biri, tarım vergilerinin yarısının üzerine oturan Şeybani oğlu Ahmed oğlu Alaüddin Ali vakfıydı; ötekisi, dörtte birinin üzerine oturan Ibn Keşani ailesi vakfıydı (Tapu Tahrir Defteri 373, Fol. 285-287). Mahkeme tutanağında (AS 161: 15b) ikinci ailenin Halep âyanından olduğundan söz edilmektedir; Ibn Keşani ailesinin vakfı bir derviş zaviyesini ayakta tutuyordu (Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* [Istanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988], 530).
9. Al-Merginânî'nin sözleriyle: "bu hak, hukukun temsilcisi olarak hükümdar eliyle ya da hükümdar yardımcısı kadı eliyle kullanılacatır" (*The Hedaya,* 2: 13-14). Bu konunun yararlı bir incelemesi için bkz. Baber Johansen, "Sacred and Religious Element(s) in Hanafite Law-Functions and Limits of the Absolute Character of Government Authority", *Islam et Politique au Maghreb,* ed. Ernest G. Gellner ve başkaları (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981), 281-303.
10. Sultan III. Murad'ın Boğaz vapurlarında kadınla erkeğin yan yanalığı sorununa ilişkin bir fermanının zararlı biçimde yorumlanmasından kaynaklanan ilginç bir dava için bkz. Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicride Istanbul Hayatı* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 41. Aynı konunun tartışması için bkz. yazarın makalesi, "Seniority, Sexuality, and Social Order", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi (Leiden: Brill, 1997), 190-92.
11. *Zina* kategorisinin gelişimi konusunda ve şeriattaki ele alınışıyla Süleyman'ın kanunnamesinde ele alınışı arasındaki ilişki konusunda bkz. Colin Imber, "*Zina* in Ottoman Law", *Contributions a l'histoire economique et sociale de l'Empire ottoman,* ed. Jean-Louis, Bacque-Gramont ve Paul Dumont (Leuven, Belçika: Peeters, 1983), 59-92.
12. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları,* 158. Modern dönem öncesinde ırza geçmeyi tanımlama sorunları konusunda bkz. Kathryn Gravdal, *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature*

and Law (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 1-11.

13. Para cezalarının paylaştırılması konusunda bkz. Ayntab Sancak Kanunnamesi (Tapu Tahrir Defteri 186, Fol. 3-5).
14. AS 161: 342a.
15. AS 2: 259a, 294a, 306b. Mustafa Çelebi ayrıca çeşitli davalarda duruşma tanığı olarak da bulundu.
16. AS 2: 253e, 254a, 256d.
17. Gönüllü cinsel ilişkide bile kadınların rolü edilgen olarak yazıya döküldüğü için Zeyneb'in sözleri belirsizlik içeriyor; ancak ırza geçme, genellikle "zorla" sözüyle belirtiliyordu.
18. Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarında onur sorunu konusunda bkz. Michael Meeker, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", 1. ve 2. bölümler, *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976): 243-70, 383-422; June Starr, "The Legal and Social Transformation of Rural Women in Aegean Turkey", *Women and Property-Women as Property*, ed. Renee Hirschorn (Londra: Croon Helm, 1983), 92-116; Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986), özellikle 3. ve 4. bölümler.
19. Guido Ruggerio, *The Boundries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice* (New York: Oxford University Press, 1985), 16-44.
20. Cornelia hughes Dayton, *Women before the Bar: Gender, Law, and Society in Conneticut, 1639-1789* (Chapel Hill: Universtity of North Carolina Press, 1995), 160-61; Laurel Thatcher Ulrich, *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785-1812* New York: Knopf, 1990), 147-61.
21. Daniel Bates, *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973), 72-79; Bates şöyle söylüyor: "Kız kaçırmanın ilk bakıştaki nedenleri ve koşulları, kural koyucu düzenlemeli evlilik dizgesinin katılığından ve büyük başlık paraları gereksiniminden kaynaklanıyordu. Kocaya kaçmak, kıza bu alanda başka türlü tanınmayan seçme özgürlüğünü sağlıyordu; oğlanaysa, kendi hane halkının hesaplı kitaplı ve uzun zaman alan planlarından kurtulma yeteneği veriyordu. Bu uygulamanın açıkça doğrudan işlevi, pazar iktisadında başlık parası toplamakta zorlanan yoksul erkeklerin evlenmesini kolaylaştırarak, varlıklı olmaktan kaynaklanabilecek eşitsizlikleri gidermekti." (79)
22. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 60, 99.
23. AS 2: 105b, 159a.
24. AS 2: 153c.
25. Al-Merginânî, *The Hedaya*, 2: 6.
26. AS 2: 203b.
27. Imber, "*Zina* in Ottoman Law", 64.
28. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 158.
29. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 158.
30. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 59, 98.
31. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 56-57, 95-96.
32. Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, 134. Dulkadırlı yasası ırza geçmeyi açıkça cezalandırırken (ırza geçen, zina cezasının iki katını ödüyordu); Osmanlı yasası cezalandırmıyordu.
33. Ömer Lütfi Barkan, Osmanlıların Memluklu Devleti'ni ele geçirmesinin ardından çeşitli vergi ve ücretleri azaltması ya da kaldırmasına ilişkin özgül örnekleri (Erzurum'da 1520, Diyarbakır'da 1540 yılında) ele alıyor: "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları* 1, No. 2 (1941): 93-95. Bu Osmanlı siyaseti konusunda daha genel bilgi için bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, çev. Normal Itzkowitz ve Colin Imber (New York: Praeger, 1973), 12-13, 73-74.

34. Hüseyin Özdeğer'in on altıncı yüzyıl Ayntab'ında (*Ayıntâb Livâsı*) vergi yazımlarına ilişkin çalışması olmasa, bu bölümde yer alan Hiyam betimlemesi gerçekleşemezdi. Ayrıca, Özdeğer'in araştırmasındaki verileri yorumlamadaki uzmanlık ve ustalığı için Lisa Schwartz'a gönül borcum var; bu bölümde belirtilen düşüncelerin birçoğu bu ortak çalışmamızın ürünü. Bu konuya daha derinlemesine eğilen incelenme için bkz. iki yazarın ortak makalesi: "*Bennaks* and Bachelors: Employment and Household Structure in a Sixteenth-Century Anatolian Village", *Halil Inalcık Festschrift,* ed. N. Göyünç, J. Bacque-Grammont, ve Ö. Ergenç (İstanbul: Eren Yayıncılık, baskıda).
35. *Tapu Tahrir Defteri* 373, Fol. 282-85 (Hiyam), 219-94 (Keret).
36. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 124.
37. 16. yüzyıl ortalarında Kudüs bölgesindeki bir dizi köy bağlamında yerel karakterin değerlendirmesi için bkz. Amy Singer, "Marriages and Misdemeanors: A record of *resm-i arus ve bad-ı hava*", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 4 (1996): 113-52, özellikle 144-47.
38. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 113.
39. AS 161: 351a.
40. Hiyam mezbahasından 1536 yılında vergi alınmış; ama 1543 yılında alınmamış olması, aradaki geçen sürede çöküş yaşadığını akla getiriyor. Nehrülcevaz Nahiyesi'ndeki hızlı büyüyen köylerden biri de Orul'du (*Tapu Tahrir Defteri* 373, Fol. 291; Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 526).
41. Günümüz Gaziantep'inde, kentin dışında, (Fırat'ın bir kolu olan) Sacur ırmağı boyunda hayvan beslemek üzere ayrılmış, adına "keçi barınağı" denen özel alanlar bulunduğu bilgisini benimle paylaşan Lisa Schwartz'a teşekkür ederim.
42. *Tapu Tahrir Defteri* 373, Fol. 282- 84.
43. Halil Inalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914,* ed. Halil Inalcık and Donald Quataert (Cambirdge: CambridgeUniversity Press, 1994), 149-50.
44. Kendi sülalesinin iki kolu arasında sürmekte olan evlilik pazarlıklarını bir kadının durdurma yeteneğinin çarpıcı bir örneği için bkz. AS 161: 153a, b.
45. AS 2: 266a.
46. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ottoman Prime Ministry Arşivi (İstanbul), Bab-ı Defter Baş Muhasebe Kalemi sınıflandırması, 1/30; daha önce Feleke koleksiyonunda kaydedilmişti (89).
47. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* çeşitli s.
48. Al-Merginânî, *The Hedaya,* 2: 3.
49. Starr, "The Legal and Social Transformation of Rural Women in Aegean Turkey", 109-11.

Sonuç

1. Hiyam'ın 1543'te kelle vergisi ödeyen erkek nüfusu 54 bekâr, 185 evli erkekten oluşurken Ayntab'ınki 490 bekâr, 1896 evli erkekten oluşuyordu (Hüseyin Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı* [İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988], 124, 523).
2. AS 161: 153a, b.
3. Özdeğer, *Ayıntâb Livâsı,* 549.
4. Para yönetimiyle yargı yönetimi arasında önemli ölçüde örtüşme olduğunu ileri süren Colin Imber'dir: Imber, kanunun aslında derebeyi yasası olduğuna ve tımar

sahibi ile vergi ödeyen kullar arasındaki ilişkileri düzenlediğine parmak basıyor. (*Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* [Stanford: Stanford University Press, 1997], 40-41); bu örtüşmeye Linda Darling de dikkat çekiyor: *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560- 1660* (Leiden: Brill, 1996) özellikle 8. ve 9. bölümler.

5. Köylülerin Osmanlı yetkililerine direnişinin doğası konusunda Amy Singer de benzer bir konuya dikkat çekmiştir: Direnişin, toplu bir ayaklanma olmayıp çok sayıda, tek tek, küçük ayak direme olaylarının toplamı olduğunu söylemiştir; şu sonuca varır: "Her birinin ayrı ayrı eylemleri, kendilerini denetim altında tutan imparatorluğun biçimlenmesine katkıda bulundu" (*Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* [Cambridge University Press, 1994], 130-131).

DİZİN

A

Abbasi halifeleri 41, 337
adam öldürme 41, 81, 195, 330, 355, 390-392, 405, 409, 413, 418, 419, 432-434, 438, 440-445, 447-452, 456, 481, 499, 503, 504
Adana 54, 108, 368
Ahlâk-ı Alâî (Kınalızade Ali) 199, 236, 411, 543, 547
Ahmed Ağa, Demircioğlu 402
Akyol (mahallesi) 74, 75, 526
Alaüddevle (Dulkadırlı hükümdarı) 31-34, 38-40, 51, 59, 97, 200, 333, 414, 418, 420, 438, 452
al-Halabi, İbrahim 151, 534, 538, 541, 552
Ali Çelebi, Sikkakoğlu 199, 215, 386, 396-399, 401-404
Ali Cemali, Zenbilli 144, 415, 416
Ali Paşa (Dulkadırlı beylerbeyi) 378, 443
Ali Neccar (mahallesi) 57, 60, 153
Ali'yle Ayşe'nin davası 138, 146, 148
al-Malik al-Salih Ahmad (Eyyubi emiri) 521
al-Merginânî, Burhan al-Din 151, 176, 196, 219, 220, 238-241, 244, 253, 254, 359, 436, 479
al-Şafii 220
Amid bkz. Diyarbakır
ant içmek 246, 247, 253, 254, 267-269, 279, 393, 394, 404, 437, 442
arabuluculuk 2, 81, 101, 123, 134, 150, 159, 160, 162, 182, 235, 245, 246, 279, 288, 378, 390, 489, 491, 502, 511
Arap bkz. Bedevi
Araplar 205, 226, 497
Arapgir 79
Arıl (köyü) 49, 91, 92, 285, 317
asesbaşı (gece bekçilerinin başı) 424
'Ata'i Nev'izade 123, 124
âyan 156
Ayntab Kalesi 26, 30, 35, 58, 105, 113, 199, 395, 425, 446, 498
Ayntablılar 4, 5, 11, 18, 19, 21, 28, 37, 44, 48, 49, 51, 54, 58, 67, 74, 88, 92-94, 99, 104, 108, 112, 114, 129, 131, 133, 134, 139, 140, 151, 166, 167, 191, 193, 208, 215, 220, 221, 223, 226, 231, 234-237, 240, 252, 267, 268, 270, 271, 278, 284, 297, 298, 310, 323, 357, 372, 376, 377, 407, 429, 433, 443, 502, 506, 507, 509, 512, 514

B

Bağdat 29, 41, 65, 105, 333, 337, 338
Bayezid II 31, 333, 417, 454
Bedevi 86, 92, 109, 193
Bedreddin Ainî 30, 82, 89, 108, 151
bekârlar 45, 381, 472, 486, 488, 497
beylerbeyi 37, 51, 102, 118-120, 166, 185, 285, 315, 316, 318, 372, 378, 381, 385, 387, 389, 390, 409, 424, 429, 432, 442, 443, 445, 456, 483, 497
Behisni 82
belgeler 12, 50, 114, 369, 370, 373, 374, 386, 388
Bire 27, 34, 41, 54, 68, 69, 86, 90, 92-94, 96, 112, 129, 321, 368, 413, 446, 449, 509
Birecik bkz. Bire
Birgivi Mehmed 236, 242
Bizans İmparatorluğu 29, 30, 312
borç alıp/verme 11, 80, 90, 99, 114, 116, 127, 193, 216, 228, 245, 251, 255, 276, 288, 291, 296, 320, 321, 331, 372, 378, 380, 383, 391, 395-398, 402, 403, 425, 435, 440, 453
boşanma 107, 120, 137, 141, 145, 146, 171, 179, 180, 289, 304, 305, 505, 506
Boyacı mahallesi/ailesi 49, 53, 60, 62, 75, 76, 82, 91, 92, 286, 317, 386
Bozok 417, 419-422, 427, 472, 487, 488

C, Ç

Celalzade Mustafa, 143, 374, 375
cinsiyet, toplumsal 6, 19, 21, 45, 169, 189-192, 197, 198, 212, 214, 230, 234, 252, 254-256, 267, 277, 281, 286, 290, 291, 349, 381, 463, 465, 486, 492, 505, 506, 510, 512
Çağdığın (köyü) 18, 172, 173, 179-187, 472
Çaldıran Savaşı 32, 33, 41
Çivizade Efendi (baş müftü) 309, 434

D

Demirci (Demircioğlu) ailesi 61, 75, 83, 128, 173, 178, 318, 319, 345, 386, 402
dervişler 61, 82, 83
dhimmi 192, 193, 195, 212, 386, 388, 392
Diyarbakır 39, 41, 53, 54, 57, 78, 84, 318, 368, 376, 443
Dulkadırlı, Beylerbeyliği 36, 38, 70, 78, 102, 112, 367, 42; Beyliği 30, 31, 39, 333, 348, 420; oymak birliği 85, 106, 336
Dülük (köyü) 29, 30, 389
Dülük Baba 61-64, 315, 345, 399

E

Ebu Suud 143, 144, 183, 184, 190, 201, 203, 204, 208-215, 223, 242, 243, 272, 306, 313, 314, 322, 326, 374, 422, 434, 435, 445, 465, 466, 471, 481, 493
Eflaki 347, 348
ehl-i örf 157, 178, 352, 407, 422, 423, 426-428, 432, 438, 472, 501
Elbistan 31, 32, 51, 94, 100, 101
Ermeniler 78-81, 193, 386, 388, 393, 512
Erzurum 105, 361, 362, 365, 366, 376, 423
Esma, Hoca Hamza kızı 18, 222, 223, 254, 269, 513
evlenme 45, 127, 146, 148, 202, 252, 304, 306, 342, 418, 476-480, 487, 488, 496, 497
evlenme vergisi 381, 418, 422, 472, 498, 500, 501
Evliya Çelebi 56, 63, 89, 108, 125

F

Fatma 3, 7, 20-22, 45, 73, 87, 101, 106, 113, 150, 163, 192, 200, 210, 263-265, 270, 285, 289, 294, 300, 303, 358, 421, 437, 438, 440, 461-470, 472-476, 478, 479, 484, 489, 491, 492, 494-498, 503, 506, 510
fetva 9, 141, 144-146, 152, 153, 160, 162, 164, 166, 182-184, 199, 203, 204, 209-211, 213-215, 217, 218, 220-223, 230, 242, 243, 254, 306, 309, 313, 314, 316, 325, 365, 370, 372, 445, 465, 466, 469, 481, 489, 491, 493
Fırat ırmağı 29, 56, 80

G

Gaziantep bkz. Ayntab
göçerler (göçebeler), 84, 85, 87, 90, 155, 406, 321, 381, 386, 405
Güzelbey, Cemil Cahit 60, 73

H

Hac, 104, 108, 109
Hacer (köyü) 65, 173, 175, 177, 180, 182, 301, 369
Haciye Sabah 3, 20, 21, 46, 87, 107, 119, 150, 153, 224, 267, 329, 331, 332, 337-341, 343-349, 351, 352, 354-360, 429, 440, 491, 506, 508, 510, 513, 514
Halep, 5, 26, 33, 34, 36, 37, 39, 41, 51, 54, 57, 58, 61, 68, 70-73, 75, 77, 78, 82, 84, 92, 93, 96, 98-102, 108, 110, 112, 125, 132, 142, 159, 184, 186, 222, 268, 269, 301, 310, 311, 315, 317, 323, 368, 369, 385, 388, 390, 401-403, 413, 421, 423, 430, 452, 484, 485, 496, 498, 499
Hanefi mezhebi 151, 186, 205, 338, 368
Hanbeli mezhebi 410
Hane halkı yapısı 45
Hedaya (Rehber), (al-Merginânî) 151
Heyik (mahallesi) 79, 260
Hıristiyanlar 30, 79, 80, 120, 121, 189, 192, 247, 380, 512
hırsızlık 97, 118, 227, 296, 387, 389, 410, 419, 427, 428, 431, 433, 443, 444, 453, 454
Hisnkeyf [Hasankeyf] 79
Hiyam (köyü) 40, 68, 70, 90, 142, 317, 462, 469, 474, 484-486, 488-490, 496-498
hiyerarşi, toplumsal 8, 83, 189, 190, 204, 208, 219, 408
Hürrem (Sultan Süleyman'ın karısı) 109
Hüsameddin Efendi (Ayntab kadısı) 117, 122, 124-126, 144, 191, 208, 216, 222, 226, 229, 251, 281, 282, 287, 332, 354, 356, 357, 376, 378, 394-396, 441, 448, 449, 472, 473, 491, 499, 500, 507, 513

I, İ

ırza geçme 9, 119, 176, 260, 330, 355, 464-467, 470-473, 507
İbn al- Arabi 65
İbn Kemal 146, 153, 160, 212, 213, 218, 223, 244, 254, 325, 351
İbn Tamiyya 410, 411, 436
İbrahim Paşa 337, 364, 413
ifade 72, 76, 102, 120, 127, 131, 136, 146, 159, 175, 176, 194, 195, 221, 226, 233, 246, 249, 254, 255, 259, 260, 262-264, 266-269, 306, 330, 338-344, 355, 360, 389, 437, 438, 444, 447, 448, 462, 464, 468, 473, 474, 480, 505, 506
İl Hatun 89, 108, 109, 200, 322
iltizam 76, 215, 216, 251, 281, 316, 319-321, 325, 380-382, 385, 387, 396, 399, 400, 402, 405, 424, 472
imamlar 83, 152, 153, 163, 285, 302, 345, 503
İne 3, 20-22, 45, 150, 171-188, 270, 300, 422, 491, 497, 503, 506, 509, 510
İskenderun 37
İslam hukuku bkz. şeriat

İsmail (Safevi şahı) 32, 41, 332-335, 346
İstanbul 5, 13, 26, 54, 63, 65, 76, 76, 105, 123, 130, 144, 152, 154, 207, 242, 313, 368, 370, 372, 414, 417, 500
işkence 157, 409, 413, 427, 428, 431, 434, 443

K

Kadı (mahallesi) 402
kadın: haklarının gevşetilmesi 215; hak arama stratejisi 234 ; halk içinde davranışı 208, 210, 223, 229; hukuksal varlığı 202; kimliği 190, 192, 198, 349; miras hakları 203, 279; mülkiyet hakları 196, 203, 277, 282, 284, 286, 290, 298, 304, 305; onuru 146, 148, 229-231, 263, 341, 351, 466, 476, 489, 493; tanıklığı 194, 213, 214, 252, 253; yasal hakları 9, 20, 277; ayrıca bkz. cinsiyet; hiyerarşi; sınıf
Kahire 26, 33, 34, 52, 54, 63, 101, 102, 125, 130, 132, 333, 335, 347, 387, 414, 455
Kalenderoğlu (Şah Kalender) 336, 364, 413
Kansu Gavri (Memluk sultanı) 32, 318
kanun (Padişah yasası) 143, 153, 155, 158, 161, 162, 194, 195, 196, 212, 229, 430, 443, 436, 437, 447, 452, 456, 457, 473, 501, 507, 512, 517
kanunname 2, 6, 8, 9, 16, 47, 86, 96, 97, 102, 115, 119, 121, 127, 130, 141, 143, 147, 143-147, 150, 154-158, 161, 174, 176, 177, 195, 196, 211, 213, 217, 219, 220, 227, 230, 239, 261, 270, 313, 344, 346, 358, 359, 363, 365, 367, 370, 373, 376, 396, 407, 408, 417, 420, 422, 423, 426, 429, 431-446, 448, 452, 456, 465, 467, 469, 471, 473, 477, 480, 482, 488, 490, 491, 499-502, 507, 508
kara çalma/iftira 113, 118, 119, 175, 187, 224, 236, 238, 241, 259-261, 269, 272, 352, 355, 422, 441, 463, 464, 471, 507, 509
kâtibi, mahkeme 2, 11, 50, 116, 127, 128, 133, 136, 137, 140, 178, 234, 258, 259, 280, 288, 289, 338, 381, 394, 396, 397, 455, 480
Kâtip Çelebi 89
Kayseri 31, 68, 120, 121, 129, 201
Kaytbay (Memluk sultanı) 34, 51, 155, 375, 376, 452
Keferbostan (köyü) 39, 40
kefil 97, 98, 116, 238, 245, 249, 253, 288, 320, 387, 392, 393, 404-406, 431, 442-444, 447, 474, 505
Kemalpaşazade, Şemsedin Ahmed bkz. İbn Kemal
kethüda 173, 178, 181-183, 339, 341, 372, 393-395, 402, 404, 425
Keret (köyü) 68, 70, 484-488
Kilis 93, 96-98, 101
Kınalızade Ali 199, 236, 411
Kızılbaş öğretisi ve gelenekleri 332, 340, 343, 344, 346, 352
Kızılhisar (köyü) 18, 94, 96, 265, 266
kolluk kuvvetleri 95, 156, 157, 165, 224, 226, 378, 443
kölelik 135, 196, 197, 412
Kudüs 59, 68, 108-111, 131, 132, 200, 311
Kürtler 193, 386, 451
Kürtüncü ("Semerciler" mahallesi) 57, 65, 74, 297, 381

L

Lütfi Paşa 185, 374, 375

M

mahkeme tutanakları 3-5, 10-12, 16-20, 27, 37, 39, 42, 44, 45, 47-49, 53, 57, 60, 65, 75, 76, 78-80, 83, 84, 86-88, 91-95, 99, 103, 104
mahkemeler: yönetim ağındaki rolü 120, 167, 365, 384, 394, 484, 493, 503; yöre ölçeğinde rolü 101-104; ve toplumsal cinsiyet 6, 19, 21, 45, 252, 255, 463, 505; ayrıca bkz. tanıklık
Malatya 41, 82, 94
malikâne-divani 316, 317, 319, 450, 498
Maraş 36, 57, 75, 102, 112, 131, 370, 388, 397, 442, 497
Mardin 39, 79, 98, 101
Merc-i Dabık, Savaşı 26, 35, 55, 63, 71, 112, 125
Memluklar 30-32, 34, 35, 37, 39, 47, 49, 51, 64, 71, 109, 111, 112, 186, 333, 410, 411, 453, 455, 456
medrese 48, 59, 63, 64, 76, 77, 81-83, 151, 152, 261, 262, 309, 310, 318, 345, 368, 370, 375, 401, 452
Mehmed II (Fatih) 141, 154, 207, 407, 418, 455
mezra 44, 45, 51, 64, 71, 80, 86, 89, 91, 93, 315, 316, 319, 322, 323, 377, 381, 388, 425, 430, 520, 522, 526, 529, 530, 555
mihir/ağırlık 89, 179, 203, 222, 275, 280, 302, 305, 306, 313, 322, 326, 304
mollalar 82, 83, 151, 152, 331, 336, 345, 347, 354, 357, 360, 396, 457

Hz. Muhammed, Peygamber 16, 29, 62, 72, 87, 200, 205, 218, 236, 238, 240, 247, 260, 340, 345, 348, 436, 464
Multaka Al-Abhur, (al-Halabi) 151, 534, 538, 541, 552
Musul 26, 37, 39, 79, 271, 519, 524, 527, 533, 551, 554, 560
müftüler 152, 153, 213, 242, 345, 365, 415, 503, 539.
mülk: anlaşmazlıkları 39, 49, 50, 255, 275, 276, 283, 284, 287, 290, 302, 307, 308, 326; bölüşümü 199, 283, 286, 287, 297, 299, 313; davaları 1, 50, 275, 276, 376; ve mülkiyet ilişkileri 275, 276, 277, 278, 279, 287, 281, 282, 284, 290, 291, 298, 301, 304, 307, 325
Müslüman olmayanlar 7, 79, 80, 120, 130, 192, 194, 194, 195, 238, 273, 388, 453, 455, 482, 505

N

namus/onur 7, 138,147, 176, 177, 196, 209, 220, 222-225, 229, 232, 238, 240, 261, 262, 264, 267, 268, 274, 306, 419, 429, 463, 464, 469, 476, 481, 482, 491, 505, 507, 511
namus cinayeti 482, 507
Nehrülcevaz (nahiyesi) 70, 71, 79, 92, 485, 523, 526, 569
Nizip 66, 93, 485, 525, 526, 530

O, Ö

Orul (köyü) 79, 81, 95, 368, 388, 430, 443, 448, 451, 485, 523, 527, 569
Osmanlı İmparatorluğu 2, 14, 25-27, 37, 38, 152, 362, 451, 496, 499, 501, 537, 544, 552
Osmanlı rejimi 8, 13, 18, 22, 36, 41, 44-46, 52, 56, 69, 76, 77, 82, 98, 102, 107, 108, 110-112, 125, 126, 130-133, 142, 190, 203, 216, 222, 233, 251, 278, 282, 307, 308, 315, 317-319, 322, 325, 326, 335, 349, 354, 356, 357, 363, 364, 372, 377, 384, 388, 403, 408, 409, 419, 434, 435, 449-451, 454, 455, 457, 470, 482, 483, 487, 498, 503, 504, 507, 508, 514, 561
öksüzler 185, 278, 287, 288
Özdeğer, Hüseyin 35, 517-523, 525-527, 529-533, 539, 541, 542, 550, 553-555, 557-562, 564, 567, 569
özel görevli 125, 216, 226, 251, 281, 282, 309, 395-397, 404, 405, 500

P

Pax Ottomanica (Osmanlı barışı) 5, 16, 99, 103, 110, 323, 363, 496, 503

R

Ruha (Urfa) 30, 39, 41, 54, 65, 68, 79, 94, 95, 100-102, 131, 138, 148, 289, 316, 368, 449, 524, 527, 531, 556, 558
Rumi, Celaleddin 347
Rumkale 34, 35, 80, 92

S, Ş

Sacur ırmağı 56, 58, 60, 74, 76, 89, 261, 309, 322, 498
Sadullah oğlu Matuk (Ayntab sarrafı) 193
Safeviler 13, 31-33, 39, 41, 54, 65, 334, 335, 350, 362, 368
Sam (köyü) 59, 63, 64, 227
Sancakbeyi 43, 89, 95, 118, 120, 121, 154, 157, 164, 178, 226, 288, 316, 370, 372, 378, 388, 390, 392, 395, 396, 399, 400, 409, 413, 417, 418, 419, 422-424, 429, 432, 443-448, 451, 456, 471, 472, 483, 484, 497
sapkınlık 13, 20, 22, 46, 87, 331, 332, 336, 338, 344, 351, 352, 355, 356, 414, 415, 508, 510
sarraf 78, 384-387, 390, 394, 402, 406
savcı bkz. özel görevli
Selim I (Yavuz) 26, 32-36, 38, 41, 53, 62-65, 83, 98, 102, 121, 125, 127, 130, 151, 239, 333, 334, 345, 357, 362, 363, 373, 375, 409, 414-416, 423, 436, 441, 455
Seydi Ahmed, Boyacıoğlu 49, 92, 286, 402
Seyyidler 81, 82
Seyyid Ismail 83, 90, 399, 440
sınıf, toplumsal 8, 19, 21, 77, 81, 189-191, 196, 197, 204, 217, 220, 230, 234, 352, 463, 510
sicil bkz. mahkeme tutanakları
siyaset 10,35, 45-47, 54, 75, 145, 248, 281, 282, 314, 316, 332, 350, 351, 356, 357, 367, 374, 382, 398, 400, 409-411, 413, 415-418, 420, 422, 424, 427-429, 435, 444, 450, 454, 455, 472, 482
subaşı 100, 118, 119, 226, 370, 378, 381, 382, 387-389, 391, 392, 395, 423, 425, 429, 431, 432, 437, 438, 444, 446
suçlamacılık (yurttaş gözetimi olayları) 226
suçsuzluk andı bkz. ant içmek
sufilik 46, 61-65, 83, 333, 344, 348, 350

sulh 159, 246, 279, 302, 511
Süleyman I (Kanuni) 12, 14, 38, 41, 46, 47, 53, 54, 64, 65, 83, 91, 96, 97, 104, 109-111, 119, 141, 143-145, 154-158, 160, 176, 183, 185, 211, 213, 219, 225, 227, 239, 261, 262, 270, 293, 294, 313, 334, 336, 337, 344, 350, 356, 359, 363, 364, 367-370, 373-376, 379, 396, 400, 407-409, 413, 416, 417, 421-423, 426-428, 431, 433-437, 441, 443, 451, 453, 454, 456, 465, 470, 473, 477, 480-482, 488, 490, 497, 499-503, 507
Şam, 5, 26, 34, 39, 42, 52, 54, 57, 65, 68, 70, 74, 77, 79, 80, 90, 91, 94, 101, 103, 125, 126, 132, 318, 395, 396, 411, 414, 456, 496
Şehsuvar (Dulkadırlı beyi, Alaüddevle'nin kardeşi) 33, 34, 51
Şehsuvaroğlu Ali (Dulkadırlı beyi) 33, 51, 98
şiddet 11, 22, 30, 31, 46, 72, 239, 246, 265, 334, 336, 357, 395, 407, 409, 410, 414, 415, 417, 427-429, 433-436, 442, 443, 450, 451, 454, 482, 507

T

tanıklık: dava tanıklığı 126, 128, 129, 178, 182, 194, 345, 347, 354, 372, 401, 446, 483, 505; görgü tanıklığı 135, 147, 194, 227, 260, 347, 427, 464, 466, 506; yurttaşlık görevi 239, 240
tapu sayımları 37, 69, 70, 75-79, 85, 86, 88, 89, 141-149, 302, 311, 312, 314, 315, 317, 323, 353, 363, 365, 381, 392, 424, 485, 496
Tarikat-ı Muhammediyye (Muhammed'in Yolu) (Birgivi Mehmed), 236
Telbaşer (köyü, nahiyesi) 70-72, 90, 92, 94, 368, 477
tımar 90, 105, 106, 311, 337, 364, 379, 383, 389, 421, 423-425, 430, 497
Töbe (mahallesi) 74, 75
Türkmenler 82-87, 98, 193, 335, 336, 345, 346, 355, 364, 451, 482, 485, 508, 509

U

Uzun Hasan (Akkoyunlu hükümdarı) 155, 361, 375, 376, 452

V

vasi 141, 150, 238, 245, 252, 253, 279, 283, 287-291, 302, 305-307, 505
vakıf 48, 56, 60, 77, 83, 92, 109, 185, 186, 219, 227, 297, 299, 310-319, 369, 383, 388, 424, 452
vekil 135, 204, 213-215, 222, 223, 257, 266, 273, 279, 281, 303, 310, 369, 446, 447, 462
vergilendirme 12, 22, 47, 127, 143, 312, 364, 374, 377, 382, 400, 450, 472

Y

yargı kültürü 1, 8, 18, 148, 190, 224, 268, 273, 302
yasadışılık 419
yasallık/meşruluk 64, 82, 251, 363, 379, 393, 394, 400, 411, 433, 441, 452, 457, 491, 495
Yunus Bey (Memluk/Osmanlı valisi) 35, 36

Z

Zaviye 61, 64, 75, 77, 82, 83, 90, 309, 311, 315, 318, 345, 399, 440
zina 97, 117-119, 136, 138, 141, 145-147, 150, 175-177, 187, 217, 221, 224, 230, 248, 256, 257, 259, 266, 272, 306, 317, 330, 432-434, 436-438, 454, 46-465, 466-470, 479, 473-477, 479-483, 489-493, 506, 507

Muhteşem Süleyman, devraldığı mirasla hem bir Fatih, hem bir Yavuz olmakla kalmaz, Osmanlı'nın hukukunu şeriat, kanunnameler ve yöresel görenekler ışığında hızla sistemleştirerek "Kanuni" olur. 1540-1541 yılı, Osmanlı'nın hem batıda hem doğuda ele geçirilen her yeni yerle, "iyi korunmuş memleketler"e bir yenisini eklediği dönemde önemli bir andır... Leslie Peirce, Ayntab Mahkemesi'nin bir yılına ait tutanaklarını ele aldığı araştırmasıyla, "dik kafalı ve kendine yeter bir yörenin" henüz oluşum sürecindeki Osmanlı hukuk sistemiyle, nasıl da birdenbire bütünleşebildiğini gözler önüne seriyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun, ister bey ister sultan olsun ayrım gözetmeksizin kılıcının acımasız olduğu adalet anlayışı; "sıradan insan"a gelince nasıl da bir hak tanırlığa, bir gönül yapma işine dönüşüyor. Bu hak tanırlığın canlı tanıkları, çok sayıda mahkeme tutanağında adı geçen Ayntablılardan Kavgacı Esma kadın, Kabadayı Ermeni Karagöz, Yahudi Sarraf Matuk... Kitabın aslını oluşturan üç kadının üç öyküsü ise, dünle bugün arasında geçen yaklaşık 500 yıla karşın, kimi şeylerin değişmeksizin sürdüğünün kanıtı gibi...

Leslie Peirce, Lisans ve Lisansüstü eğitimini Harvard Üniversitesi'nde, doktorasını Princeton Üniversitesi'nde tamamladı. Yedi yıl Cornell Üniversitesi'nde ders verdi; halen California Berkeley Üniversitesi'nde, Osmanlı Çalışmaları ve Ortadoğu Tarihi Profesörü olarak çalışmaktadır. Tarih Vakfı tarafından 1998'de basılan ilk kitabı, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümdarlık ve Kadınlar* adlı eseri, Turkish Studies Association (Türk Araştırmaları Derneği) tarafından, 1994 yılında M. Fuat Köprülü En İyi Kitap ödülüne değer görülmüştür. *Morality Tales* kitabı ise, aynı ödülü ikinci kez almasının yanısıra Middle East Studies Association tarafından Albert Hourani En İyi Kitap ödülüne de değer bulunmuştur.

55

ISBN: 975-333-195-9



