

**SARAYBOSNA ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE OSMANLI AİLESİ
(1783-1786)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ METLİ

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİH
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
KASIM - 2018**

**SARAYBOSNA ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE OSMANLI AİLESİ
(1783-1786)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ METLİ

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

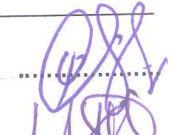
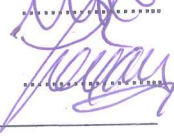
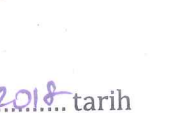
**TARİH
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Doğan GÜN**

**MERSİN
KASIM - 2018**

ONAY

Ali METLİ tarafından, Dr. Öğr. Üyesi Doğan GÜN danışmanlığında hazırlanan "Saraybosna Şer'iyeye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1783-1786)" başlıklı bu çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Doğan GÜN	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Mehtap ERGENOĞLU	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SABANCI	

Yukarıdaki Jüri Kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 22/11/2018 tarih ve 2018/10 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.


ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

14 Kasım 2018 / 14 November 2018

İmza / Signature



Ali METLİ

ÖZET

Bu araştırmanın en temel amacı, Saraybosna'daki aile yapısını (eş ve çocuk sayısı), evlenme, mehr, boşanma olaylarını, vasî tayin edilmesini, cürm-i cinâyet mevzularını, vakıf ve bunlar aracılığıyla icra edilen faiz uygulamasını inceleyip belirlemektir. Bu amacımıza yönelik olarak da örneklem veri tabanı baz alınarak Saraybosna Şer'yye Sicilleri'nden istifade edilmiştir. İncelememiz 1783-1786 yıllarını kapsamakta olup iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Saraybosna kentinin sosyo-ekonomik yaşantısında önemli bir aktör olan yerel ahali ile bunların bıraktıkları tereke ve diğer mahkeme kayıtları tetkik edilerek Saraybosna'nın sosyal yaşantısına dair çözümlenmeler yapılmıştır. Böylece Saraybosna'nın aile hayatıyla ilgili bulunan evlenme, mehr tayini, eş ve çocuk sayısı, boşanma olayları, nafaka temini, vasî atama ve cürm-i cinâyet mevzuları hakkında bilgiler sunulmaya çalışılmıştır. Bu sayede Osmanlı Devleti'nin Balkanlar bölgesindeki sosyal hayat ve bu sosyal hayatın ana dayanağını oluşturan aile kurumu hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, sosyal ve ekonomik hayatta önemli bir konu olan vakıf ve vakıflar vasıtasıyla icra edilen faiz (rıbh) uygulaması hususları aydınlatılmıştır. Bu amacımızı gerçekleştirirken de mevcut siciller içerisindeki vakfiye tahrirlerinden yararlanılmış olup vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen faizin (rıbh) Saraybosna tebaasınca başvuru olan bir yöntem olmasının sebebi ortaya konulmuştur. Ayrıca Saraybosna'daki vakıfların hangi amaçlar (hayrî, ailevî) doğrultusunda kurulduğu ve bu vakıfların sosyal ve iktisadi yaşantıda ne gibi bir fonksiyonunun bulunduğu da belirtilmiştir. Araştırma tekniği bakımından da Osmanlı toplumunu ve Saraybosna kent yaşantısını yakından ilgilendiren önemli hadiseler, diğer kent tarihi çalışmalarıyla karşılaştırma yapılarak irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aile, evlenme, boşanma, vakıf, faiz (rıbh).

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Doğan GÜN, Tarih Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

The aim of this research is the most basic family structure in Sarajevo (spouse and children), to marry him, mehr, divorce to be designated vasî, events, cürm-i that got killed about, the Foundation and through them is to determine the interest rate application and enforcement. As for this objective is based on the sample database Şer'iyye Registries have been resigned from the Evil of Sarajevo. 1783-1786 our review of Slovenia consists of two main sections. In the first part, the city of Sarajevo is an important actor in the socio-economic life of local people left them with heirloom and other court records and examine the social life of Sarajevo in the analysis. Thus the marriage with regard to the family life of Sarajevo, determination of the number of children, divorce the wife and mehr events, provision of child support, vasî and cürm-i presented information about the issues that got killed. In this way, the social life of the Balkans and the Ottoman Empire that comprise the main basis of social life the institution made inferences about family. In the second part of this study, is an important topic in social and economic life through the foundations and foundations interest (rıbh) is illuminated by the implementation issues. This purpose can also register while performing counseling available mainly through tahrir happening foundations imposed of interest (rıbh) the reason for the tebaasınca method referenced in Sarajevo. Also what purposes of foundations in Sarajevo (hayrî, regarding the) was established and in accordance with the social and economic life of this Foundation as a function of what is specified. Research technique in Ottoman society and the life of the city Sarajevo, closely related to the work of other city events are important historical comparison made is scrutinized.

Keywords: Family, marriage, divorce, the Foundation, the interest (rıbh).

Advisor: Asist. Prof. Doğan GÜN, Department of History, The University of Mersin, Mersin.

TEŞEKKÜR

Bu çalıőmanın her aőamasında önerileriyle bana yol gösteren, tarihi ve tarihçiliği usta-ıracak ilişkisiyle ęğreten, hiç uőenmeden her bir satırı büyük bir özenle okuma zahmetinde bulunan ve aynı zamanda benim için bir danıőmandan daha da öte olan kıymetli Hocam, Dr. Öğr. Üyesi Doğan GÜN'e, Dr. Öğr. Üyesi Mehtap ERGENOğLU'na ve Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SABANCI'ya can-ı gönülden teşekkür ederim.

Dostlarımın da yardımlarını gördüğüm bu çalışmada, kaynakların temin edilmesi için büyük çabalar harcayan aziz dostum Engin BAL'a ve Sevgili YESİN ailesi mensuplarından Dne YESİN, Mehmet YESİN, Ali YESİN ve Hacı Mehmet YESİN'e mteőekkır olduğumu izah etmeliyim.

Son olarak beni, bütün ęğrenim hayatım boyunca her konuda destekleyen ve yanımda olan, maddi ve manevi desteklerini hiçbir Şekilde benden esirgemeyen sevgili annem, babam ve ablalara da sonsuz sayęı ve Őukranlarımı sunmaktayım.

Mersin, 2018

Ali METLİ



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GRAFİKLER DİZİNİ	ix
TABLOLAR DİZİNİ	x
KISALTMALAR ve SİMGELER	xi
1. GİRİŞ	1
2. AİLE	11
2.1. Ailenin Tanımı	11
2.2. Aile Çeşitliliği	12
2.3. Ailenin Yapısı	13
2.3.1. Türklerde Aile Yapısı	13
2.3.2. İslâmiyet'te Aile Yapısı	15
2.3.3. Osmanlıda Aile Yapısı	18
2.4. Saraybosna'da Kadının Sosyal Hayattaki Konumu	21
2.5. Çok Eşlilik (Çok Evlilik)	22
2.5.1. Osmanlıda Çok Eşlilik (Çok Evlilik)	25
2.6. Ailede Çocuk ve Çocuk Sayısı	27
3. AİLE İLE İLGİLİ KONULAR: EVLENME VE NİKÂH	30
3.1. Evlenmenin Tanımı	30
3.2. Nikâhın Tanımı	34
3.2.1. Osmanlıda Nikâh	36
3.2.2. Saraybosna'da Nikâh	37
4. MEHR TAYİNİ	40
4.1. Mehrin Tanımı	40
4.1.1. Saraybosna'da Mehr	44
5. AİLENİN DAĞILMASI	45
5.1. Evliliği Sona Erdirme	45
5.2. Evliliği Sona Erdirme Biçimleri	47
5.2.1. Talâk	47
5.2.2. Muhâla'a (Hul')	49
5.2.3. Tefrîk	51
6. NAFKA	55
6.1. Nafakanın Tanımı	55
6.1.1. Evlilik Nafakası	55
6.1.2. Hısımlık Nafakası	58
7. VASÎ VE KAYYIM ATAMA	61
7.1. Vasî Atama ve Tanımı	61
7.2. Kayyım Atama ve Tanımı	64
7.3. Vasî ve Kayyım Atama Arasındaki Fark	65
8. CÜRM-İ CİNÂYET	67
8.1. Cürm-i Cinâyetin Tanımı	67
8.1.1. Saraybosna'da Meydana Gelen Cürm-i Cinâyet Olayları	69
9. SOSYAL BİR KURUM OLARAK VAKIF MÜESSESESİ	72
9.1. Hayrî Vakıf	74
9.2. Ailevî Vakıf	76
10. FAİZ (RİBH, NEMÂ, FÂİDE)	79

10.1. Faizin (Rıbh, Nemâ, Fâide) Tanımı	79
10.2. Muamele-i Şer'iyye (Hile-i Şer'iyye)	80
10.3. Para Vakfı (Nukûd-ı Mevkûfe)	82
11. SONUÇ	89
<hr/>	
KAYNAKLAR	93
EKLER	99
TABLolar	120
ÖZGEÇMİŞ	137
<hr/>	



GRAFİKLER DİZİNİ

	Sayfa
Grafik-1 Saraybosna'ya Ait Eş ve Çocuk Sayıları	28
Grafik-2 SŞS'inde Kayıtlı Olan Nikâh Olayları	38
Grafik-3 Saraybosna'da Tespit Edilen Boşanma Çeşitleri	53
Grafik-4 Nafakaların Temin Türü	59
Grafik-5 Vasî, Kayyım ve Nâzır Atama	64



TABLolar DİZİNİ

	Sayfa
Tablo-1 Saraybosna'da Meydana Gelen Yaralama ve Öldürme Olayları	69



KISALTMALAR ve SİMGELER

Kısaltma/Simge	Tanım
a.g.e.	Adı Geçen Eser
Ağs	Ağustos
Arl	Aralık
AÜDTCF	Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
bkn.	Bakınız
C.Â.	Cemâdîye'l-Âhir
C.E.	Cemâdîye'l-Evvel
Ekm	Ekim
Eyl	Eylül
H.	Hicrî
Hzr	Haziran
İSAM	İslâmi Araştırmalar Merkezi
Ksm	Kasım
M.	Miladî
M.H.	Muharremü'l-Harâm
Mrt	Mart
Mys	Mayıs
Nsn	Nisan
Ock	Ocak
R.Â.	Rebî'ü'l-Âhir
R.E.	Rebî'ü'l-Evvel
R.F.	Recebü'l-Fert
R.Ş.	Ramazâni'ş-Şerîf
S.H.	Saferü'l-Hayr
SŞS	Saraybosna Şer'iyye Sicilleri
Şev.	Şevvâlü'l-Mükerrem
Şa'b.	Şa'bânü'l-Mu'azzam
Şbt	Şubat
TDVİA	Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Tmz	Temmuz
Z.H.	Zî'l-Hicce
Z.K.	Zî'l-Ka'de

1. GİRİŞ

Aile kurumu, toplumun temel yapı taşıdır. Özelde anne, baba ve çocukları kapsayan bu kurum, çeşitli ailelerin de bir araya gelmesiyle, genel anlamda da toplumu oluşturmaktadır.

Altı asırlık ömrü boyunca üç kıtayı egemenliği altına almayı başaran Osmanlı Devleti'nin bu kadar zaman boyunca kendisinden söz ettirmesinin pek çok sebebi bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Devlet-i 'Aliyye'nin ekonomik, siyasi, askeri, hukuki ve kültürel yapısının önemi elbette muazzamdır. Ancak şurası bir gerçektir ki, sosyal yapının kuvvetli olmasıyla bu yapılar kendilerine uygulama alanı bulmaktadır. Eğer sosyal yapı dirençli değilse, diğerleri kendilerine uygulama alanı bulamaz ve yok oluş başlar. Aile de bu yapının en temelinde yer alır ve devletler bunun üzerine inşa edilirler. Kısaca belirtmek gerekirse, atom madde için ne önem arz ediyorsa, aile de devletler için onu arz etmektedir (Doğan, 1991: 23).

Bu müessese her ne kadar toplumsal alandaki en küçük teşekkülden ibaret olsa bile; siyaset, ekonomi, din ve eğitimle birlikte toplum yapısındaki temel kurumlardan biridir. Ayrıca toplumda yer alan bireylerin psiko-sosyal yaşantılarına yön veren ilk sosyal çevreyi de oluşturmaktadır. İnanılan değerler, örf, adet ve gelenekler, ahlaki normlar gibi kültür mirasının korunması ve gelecek nesillere aktarılması da bu müessesenin sayesinde işlerlik kazanmaktadır (Özgiraz & Baş, 2016: 88).

Bu anlamıyla toplumun temeli olan aileyi sağlam bir şekilde kuran devletler, tarih sahnesinde uzun yıllar boyunca rol almışlardır. İşte Osmanlı bunu çok iyi başarmış ve bu sahnede uzun bir süre kalmıştır. Durum böyle olunca da imparatorluğun bunu nasıl başardığı merak edilip incelenmeye başlanmıştır.

Osmanlı ailesinin tetkik edilmesi ise genel bir bütünlükle yapılmamış, bölgesel tarihçilik yönteminden faydalanılarak kentler bazında ele alınmıştır. Böyle bir metodun izlenmesi son derece tutarlı olup, oluşturulmak istenen Osmanlı ailesinin salt Türk ailelerinden meydana gelmediğini de kanıtlamaktadır. Çünkü Devlet-i 'Aliyye, bünyesinde yalnızca Türk ve Müslüman ailelerini değil, aynı zamanda Rum, Arap, Ermeni, Arnavut, Boşnak, Yahudi, Hıristiyan vb. ailelerini de barındırmaktadır. Bu kadar farklı etnik din ve ırktan milletlerin Osmanlı sosyal yapısında yer alması ve her birinin –genelde- Osmanlı ailesini temsil etmeleri, ayrıca Osmanlı'nın bunları bir arada bulundurmak için izlediği metotlar araştırmacıların neden bu alanda yoğunlaştığını kanıtlar niteliktedir.

Bölgesel tarihçilik yönteminin gelişmesi, yerel tarih ve kent tarihi çalışmalarının son zamanlarda hız kazanmasına ve tarihçilerin bu alana rağbet etmelerine vesile olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yalnızca İstanbul'dan ibaret olmadığını anlaşılmasıyla bu alan daha da güçlenmiş, böylece İstanbul dışındaki yerleşkelerin sosyal, ekonomik, siyasi ve hukuksal yapılarının ortaya konulması için yapılan çalışmalar hız kazanmıştır. Bu yöntemle ortaya konulan çalışmalar tıpkı

bir puzzle parçası gibi olup tamamlandığında ise resmin bütünü verecektir. Resim tamamlandığında da Osmanlı Ailesi'nin ve yapılarının genel hatlarından söz etmek mümkün olacaktır. Osmanlı'nın kent tarihi ile ilgili yapılan araştırmalar ise, belirli bir bölgeyi temel alarak yapılmakta ve daha çok araştırılan yerin sosyal yapısı üzerine odaklanarak ele alınmaktadır.

Cenk Reyhan'a göre Osmanlı kent tarihi yazımı yapılırken çeşitli yöntemler uygulanmaktadır (bkn. Reyhan, 2008: 5-23). Bunlardan ilki, herhangi bir kentin belirli bir zamana ait olan şer'iyeye sicili, tapu tahrir defterlerini vb. misal verip, giriş yazısı ile bunları tanıtan, defterin tümünün veya bazı kısımlarının aynen yazılı olduğu çalışmalardır. İkincisi ise, bir şehrin ya da bölgenin bir zamanına ait olan bütün şer'iyeye sicillerini örneklem veri tabanı olarak benimseyen ve bunu diğer arşiv belgeleriyle destekleyerek kaleme alan incelemelerdir. Üçüncüsü ise, araştırma alanının incelenecek konu için örnek teşkil edecek bir örneklem veri tabanı olarak algılandığı araştırmalardır. Bu amaç doğrultusunda da örnek alınan defterler aracılığı ile mikro düzeyden makro sonuçlar çıkarılır. Bizim yapmış olduğumuz bu tez çalışması da üçüncü metoda göre hazırlanmıştır. Buna istinaden Saraybosna'nın sosyal yapısı ve bu yapı içerisinde yer alan hususlar (aile, evlenme, boşanma vb.) hakkında çıkarımlarda bulunulması hedeflenmektedir.

Araştırmacılar, kendilerine pilot bölge olarak seçtikleri yerlerin sosyal yapısını incelerken, adı geçen bölgenin aile ve aile yapısını (eş ve çocuk sayısı), evlenme ve boşanma hususlarını vs. gibi konuları aydınlattıkları görülmektedir. Biz bu çalışmada, imparatorluğun Saraybosna bölgesindeki aile ve aile yapısını (eş ve çocuk sayısı), evlenme ve boşanma olaylarını, mehr tayini, nafaka temin edilmesi, vasi ve kayyım atama, cürm-i cinâyet mevzularını aydınlatmayı amaçladık. Bu hedeflerimiz doğrultusunda, bizden önce kaleme alınan eserlerden de yararlanarak, imparatorluğun Balkanlar bölgesindeki aile tiplerinin, eş ve çocuk sayılarının ne olduğunu belirlemeye çalışacağız. Tüm bunları yaparken de şer'iyeye sicillerinden istifade edilecektir.

Kadı Sicilleri, Kadı Divanı, Mahkeme Kayıtları, Sicilât-ı Şer'iyeye olarak da adlandırabileceğimiz şer'iyeye sicillerini, Osmanlı mahkemelerinde verilen kararların ve tutulan kayıtların toplandığı defterler, şeklinde tanımlamak mümkündür (Uğur, 2010: 8). Bu defterlerin Osmanlı Devleti'nde ve öncesinde kullanıldığı bilinmekle birlikte, Devlet-i 'Aliyye'nin kuruluşundan itibaren hukuk sistemi içinde yer aldığı, ancak bu kayıtların Fatih dönemine kadar olan kısmına ulaşılabildiği bilinmektedir (Kuru, 2006: 6).

Sicillerde yer alan kayıtlar, olayın oluşumuna müteakip hemen tutulduğu için belge üzerinde herhangi bir tahrifatın yapılması veya yanıltıcı bilgilerin bulunması olasılığı ortadan kalkmaktadır. Bu anlamıyla da şer'iyeye sicilleri son derece güvenilir kaynaklardır (Atabey, 2014: II-III). Ayrıca bu kayıtlar, Osmanlı Devleti'nin aile, toplum, ekonomi ve hukuk yapısını ortaya koyması bakımından da büyük bir önem taşımakta, bu anlamıyla yerel tarih çalışmaları için de en elzem kaynak niteliğini teşkil etmektedir.

İncelememizde örneklem veri tabanı olarak Saraybosna kentinin şer'iyeye sicillerinden yararlanılmıştır. Ayrıca çalışmamızda, problematik olarak da şu sorulara cevaplar aranmaya çalışılmıştır;

a) *Saraybosna'da yapılan evliliklerin türleri.* Nikâhlanan çiftlerin doğal olarak bir ev içerisinde hayatlarını idame ettirmeleri gerekmektedir. Bizim de evlilik türlerinden kastımız, hayatlarını birleştiren karı ve kocanın kadının ailesinin yanında mı, yoksa erkeğin ailesinin yanında mı, ya da her ikisinden bağımsız olarak ayrı bir hanede mi, oturduklarının belirlenmesidir.

b) *Mehr tayini.* Geçerli bir nikâh akdiyle birlikte 'mehr' mevzuu ortaya çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak temel meselemiz ise tayin edilen mehrlerin doğrudan kadına mı, yoksa kadının ailesine mi, verildiğinin açığa çıkarılmasıdır.

c) *Osmanlı'nın Saraybosna'daki aile tipolojisi, eş ve çocuk sayıları.* Osmanlı ailesi çok geniş bir kavram olup bunun içerisine her şeyden önce imparatorluğun hâkimiyet kurduğu bölgelerdeki çeşitli milletten insanlar girmektedir. Bu milletlerin her birinin kendine has dini ve hukuki sistemleri olsa da bunlar, genel anlamda Osmanlı ailesini temsil etmektedirler. Ancak Osmanlı ailesi denilince akla, genelde harem mevzuları gelmekte ve bu konuyla ilgili hususlar İstanbul çevresinden hareketle ele alınmaktadır. Buna dayanarak Osmanlı toplumu üzerinde çalışmalar yapan birtakım araştırmacılar, kendilerine temel alarak inceledikleri yerleşim bölgelerinden elde ettikleri bilgiler doğrultusunda Osmanlı ailesi hakkında genellemeler yapma yoluna gitmişlerdir (Gün, 2012: 87). Yapılan bu genellemeler içerisinde, Osmanlı aile tipolojisinin genelde ataerkil ve geniş aile olduğu, birden fazla kadınla evliliğin yaygın olarak görüldüğü ve buna bağlı olarak da çocuk sayısının bir hayli yüksek olduğu yönünde bir izlenim mevcuttur.

Emre Kongar bu konuda, Osmanlı toplumunun geleneksel olarak, ataerkil ve geniş aileden ibaret olduğuna dair bir görüşe sahiptir. Kongar'a göre Osmanlı ailesi tam bir ekonomik ve toplumsal bir birlik olmakla beraber, bu birliğin başında da erkek bulunmaktadır. Erkeğin aile içerisindeki emirleri de tartışmasız olarak yerine getirilmektedir. Tüm bunlardan hareketle Kongar, Osmanlı ailesinin mutlak bir ataerkil yapıya sahip olduğunu savunmaktadır (Kongar, 2013: 585).

Bu çalışmayı kaleme alırken ilgili genellemeler ve görüşlerden hareketle, imparatorluğun Saraybosna kentindeki aile tipolojisinin, eş ve çocuk sayılarının ne olduğu sorusunun cevaplandırılması ve ortaya konulması da diğer bir problematiğimizi oluşturmaktadır.

d) *Saraybosna'daki evliliği sona erdirmeye çeşitlerinden (talâk, tefrîk, muhâla'a) hangilerine başvurulduğunun belirlenmesi.* Çiftlerden birinin ölmesi halinde evliliğin sona ermesi doğal bir durumdur. Fakat karı ile koca arasında vuku bulan sorunlar içinden çıkılmaz bir hal aldığı anda ayrılık yolunu tutan tarafların ne çeşit bir boşanma yöntemine başvurduklarının tespit edilmesi

çalışmamızın diğer bir problemini oluşturmaktadır. Bu sayede Saraybosna sicillerindeki mevcut boşanma türlerinin miktarı ve bu ayrılıkların oranlarının yüzdeye dökülmesi amaçlanmaktadır.

e) *Nafakanın temin edilmesi hususu.* Ailevi birlikteliklerin dağılmasıyla beraber ortada kalan bî-çare (çaresiz) yetim, öksüz ve kimsesiz çocukların belirli bir yaşa erişinceye kadar bakımlarının sağlanması lazım gelmektedir. Bunun için de günlük ihtiyaçlarını giderebilecek bir nafakanın temin edilmesi gerekmektedir. Saraybosna'da bu vaziyette olan çocukların nafakalarının ne şekilde sağlandığının ortaya konulması ve günlük nafaka meblağlarının ne olduğu, cevaplandırmak istediğimiz sorunlardandır.

f) *Vasî ve Kayyım atama mevzusu.* Anne, baba ya da her ikisini birden kaybeden sagir (küçük) yaşta çocuklara, akli dengelerini kaybeden, ağır bir hastalık geçiren ve akıbetleri belirsiz olan şahısların hâkimiyetlerinde bulunan malları tam bir sorumluluk bilinciyle yönetemeyecek olmalarından mütevellit bu durumdaki kişilere vasî ve kayyım tayin edilmesi gerekmektedir. Peki, Osmanlı Saraybosna'sında ne gibi hallerde vasî ve kayyım atanmasına karar kılınmış ve buna neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu soruların yanıtlanması da temel hedeflerimizdendir.

g) *Cürm-i cinâyet konusu.* Kişiler, aileler, toplumlar ve devletlerarasında birtakım anlaşmazlıkların peyda olması kuvvetle muhtemeldir. Toplumlar ve devletlerarasında sorunların ortaya çıkması neticesinde savaşlar meydana gelirken kişilerin birbirleriyle yaşadıkları meselelerde ise olay kavgaya ardından da yaralama ve cinayete dönüşmektedir. Ailelerin de buna dâhil olmasıyla hadise 'kan davası' halini almakta ve nesiller boyu sürmektedir. Osmanlı Devleti, Saraybosna'da tebaasından bireylerin birbirleriyle yaşadıkları anlaşmazlıkların yaralama ve cinayete sonuçlanması durumunda olayın kan davasına dönüşmemesi ve sükûnetin sağlanması için ne gibi yaptırımlar uyguluyordu? Bu bölümde yukarıdaki soruların yanıtlanması amaçlanmaktadır.

h) *Çalışmamızın başka bir problemiği de vakıflar hususunda neler söyleyebileceğimizdir.* "Vakıf ve vâkıfın çıkarı bireylere ya da kamuya yöneliktir" (Akyıldız & Abay, 2017: 144). Bu cümleden yola çıkacak olursak vakıfları hayrî ve ailevî amaçlar doğrultusunda bina edilen evkaflar şeklinde bir ayrıma tutmak muhtemeldir. Fakat Amy Singer, vakıflar arasında böyle bir ayrımın yapılmasının araştırmacıları yanlış yönlendirdiğini, bu ayrımın modern çağda tevellüt ettiğini ve bu tarz bir değerlendirmenin vakıfların Müslüman kaideleriyle örtüşmediklerini ima etmektedir (Gün, 2012: 5). Singer'in bu görüşünün aksine Hacı Mehmet Günay (bkn. Günay, 2012), Bahaeddin Yediyıldız (bkn. Yediyıldız, 1982; 2003; 2012), Nazif Öztürk (bkn. Öztürk N. , 2002), Ahmed Akgündüz (bkn. Akgündüz, 2002) gibi araştırmacıların vakıflarla ilgili muhtelif eserlerine baktığımızda ise bu türden bir ayrımın varlığını görmek mümkündür. Bizim bu konuyla alakalı olarak temel meselemiz ise, Saraybosna sicillerindeki mevcut vakıf kayıtlarının Singer'in mi, ya da Günay, Yediyıldız, Öztürk ve Akgündüz'ün görüşlerine mi uygun olduğunun belirlenmesi ve mevcut vakıfların hangi amaçlara (hayrî-ailevî) hizmet ettiğinin ortaya konulmasıdır.

1) *Faiz uygulaması*. Aslında bu konuyu doğrudan aile ile alakalı mevzularla bağdaştırmak güçtür. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki faiz, -incelediğimiz sicillerden hareketle- özellikle de yardıma ve bakıma muhtaç olan küçük yaştaki çocukların günlük nafakalarının temin edilmesinde, ayrıca ileriye yönelik olarak, bu durumdaki çocuklara ailelerinden müntakil olan malların korunup arttırılmasında müracaat edilen bir yöntemdir. Bu sebeple faizin aileler nezdinde önemi yabana atılamaz. Biz bu bölümü ele alırken, daha çok kimlerin bu uygulamayı ne amaçla kullandığını ve Saraybosna'daki faiz miktarının ne olduğunu belirlemeyi gaye edindik.

Konu ve kaynak olarak Saraybosna Şer'iyeye Sicilleri'nden 1783-1786 yılları arasındaki belgeleri seçmemizin birkaç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle Osmanlı kent tarihi çalışmaları için birinci elden kaynak görevini üstlenen kadı sicillerini tetkik etmeden, kentlerin monografilerini ortaya koymak zor bir iştir. Bu defterler, merkezden gönderilen suretlerin yanı sıra tebaanın devletle ve birbirleriyle olan ilişkilerini gösteren belgeleri içermektedir. Bu sebeple ilgili kayıtlar incelenmeden Osmanlı kentleri hakkında çıkarımlarda bulunmak kolay değildir. XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra imparatorluğun hâkimiyetine dâhil olan Saraybosna'nın 92 adet şer'iyeye sicili mevcut olup bu siciller 1551 tarihiyle başlayıp 1915 tarihine kadar ulaşmaktadır. Biz bunlardan sadece 1783-1786 yıllarını içeren 23, 24, 25 ve 26 Nolu olanlarını problematiğimize cevap verecek nitelikte belgelere sahip oldukları için kullandık.

Zaman olarak XVIII. yüzyılın sonlarını seçmemizde; bu yüzyılın Osmanlı tarihi açısından yeterince aydınlatılmamış olması ve bu dönemde birbirinden oldukça farklı eğilimler gösteren sosyal, ekonomik, askeri ve siyasal alanda birtakım gelişmelerin yaşanması önemli bir etken olmuştur. Bu yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin siyasal ve ekonomik alanda uğramış olduğu yenilgiler pek çok yapıyı etkilemiştir. Hal böyle olunca, Saraybosna'daki sosyal yapının da bunlardan etkilenip etkilenmediğinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

ÖNSÖZ

Osmanlı Saraybosna'sındaki en temel toplumsal kurum olan aile ve aile yapısını (eş-çocuk sayısı), evlenme ve nikâh hususlarını, mehr tayini, boşanma olaylarını, vakıf, faiz (rıbh, nemâ, fâide), vasî atama ve cürm-i cinâyet gibi konuları inceleyip gün yüzüne çıkarmayı amaçlayan bu tez çalışması, şer'iyeye sicillerinin sayesinde yapılmıştır. Şurası bir gerçektir ki, kendisinden yararlanan bu siciller araştırmamızın ana dayanağının oluşturulmasına katkıda bulunmuş olup, yer yer mevcut olan bilgi boşluklarının nedenini bu kaynaklara bağlamak mümkündür. Bilindiği üzere, kişiler arasındaki anlaşmazlıkların tamamı mahkemelere intikal etmemekte, kendi içlerinde de mutabakat yolunu bulabilmektedir. Bu nedenle birinci elden kaynak niteliği taşıyan şer'iyeye sicillerinde bilgi boşlukları olabilmektedir.

İncelememizin temeli, İSAM'ın Kadı Sicilleri Kataloğu'nda kayıtlı bulunan ve toplamda 92 adet defterden oluşan Saraybosna Şer'iyeye Sicilleri'nden 23, 24, 25 ve 26 Nolu olan, aynı zamanda da 1783-1786 yıllarını kapsayan belgelere dayanmaktadır. Tahlil ettiğimiz her bir defteri önce kendi içerisinde ardından da genel bütünlük içerisinde değerlendirdik. Konumuz ile ilgili suretleri incelerken, 23, 24, 25 ve 26 Nolu Saraybosna Şer'iyeye Sicilleri'nin sayfa sayıları ve belge numaralarının bir karmaşa içerisinde verildiğini farkettilik. Özellikle 25 ve 26 Nolu defterlerde bu durum daha da belirgindir. Bu karışıklığın önüne geçebilmek için ileride çalışmamızla karşılaştırma yapacak olan araştırmacılara, kullandığımız belgelerin yazılış tarihlerine bakmalarını öneriyoruz.

Yerel tarihçiliğin rağbet görmesine istinaden bölge ve şehir bazında gittikçe ün kazanan Osmanlı aileleri, çokça araştırılan bir alan olmuştur. Bu alanın cazibesinden olsa gerek, biz de imparatorluğun Balkanlardaki aile yapısını ve bununla ilgili mevzuları araştırmayı uygun bulduk. Buna dayanarak, Osmanlı aileleri üzerine yapılmış incelemelere katkı sağlamak istedik.

"Osmanlı Ailesi" geniş bir kavram olup bunun içerisinde, Osmanlının Balkanlarda, Anadolu'da ve Ortadoğu'da egemenlik kurduğu bölgeler de dâhil edilmektedir. Bu anlamıyla herkesçe kabul gören bir Osmanlı ailesinden söz edilebilmesi için Devlet-i 'Aliyye'nin hâkimiyetinde bulunan tüm bölgelerin incelenmesi, ardından da genel bir değerlendirmenin yapılması gerekmektedir. Tabi yapmış olduğumuz bu tez çalışmasının Saraybosna'daki, aile ve aile yapısını (eş-çocuk sayısı), evlenme ve nikâh hususu, mehr tayini, boşanma olayları, nafaka, vasî atama, cinâyet, vakıf, faiz (rıbh) gibi konuları aydınlatmada yeterli olamayacağını farkındayız. Ancak inceleme konularımızla alakalı olarak birtakım çıkarımlarda bulunulmasına yardımcı olabileceğini tahmin etmekteyiz. Şunun farkındayız ki, yalnızca tüm Saraybosna sicillerinin incelenmesiyle bu hususlar hakkında çıkarımlarda bulunulabilir.

Araştırmacılar tarafından yeni yeni farkına varılıp üzerinde çalışmalar yapılan Saraybosna, tam olarak aydınlatılmamış olup üzerinde önemle durulması lazım gelen bir bölgedir.

Tüm sicillerin incelenmesinden sonra Saraybosna'nın aile ve aile yapısıyla ilgili konular aydınlatılabilir ve herkesçe kabul görebilecek değer yargularına ulaşılabilir.



OSMANLI YÖNETİMİNDEKİ SARAYBOSNA'NIN KISA TARİHÇESİ

1391'de bağımsız bir krallık haline gelen Bosna'ya karşı ilk ciddi Osmanlı akınları, 1392'de Paşa Yiğit Bey'in Üsküp'ü fethetmesinden sonra başlamıştır (Emecen, 1992: 296). Üsküp'ün ele geçirilmesine istinaden burası, ilk sancak beyi olan Paşa Yiğit'in hareket üssü haline gelmiştir. 1415'ten itibaren de Bosna'ya yönelik hücumlar sıklaşmış ve Osmanlı nüfuzu, Bosna'daki yerli hanedanlar arasındaki çekişmelerde etkili bir rol oynamaya başlamıştır (Djurdjev, 1992: 298). Bölgedeki kargaşadan faydalanan Osmanlı, bu sayede çeşitli yerleri hâkimiyeti altına almış ve Bosna krallarını haraç ödemeye mahkûm etmiştir. Bir yandan Osmanlıya haraç vermeyi kabul eden Bosna kralları, diğer taraftan da Osmanlıya karşı destek arayışı içerisine girmişlerdir.

Papa ve Avrupa'dan beklediği yardımı gören Bosna krallarının Osmanlı Devleti'ne eda etmeleri lazım gelen haracı ödemeyi reddetmeleri ve bu krallara bağlı bir tebaa olan Bogomil mezhebine mensup Boşnakların Katolik olmaları için uğradıkları tazyik ve katliamlar üzerine Türkler lehine hareket etmeleri, buraya ciddi bir seferin yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu suretle Fatih Sultan Mehmed yönetimindeki Osmanlı ordusu Bosna'ya yürüyüp Bosna kralını Blagaj'da esir ederek öldürmüş ve burayı da doğrudan ilhak edip sancak olarak idare etmiştir (1463) (Uzunçarşılı, 2011: 220). Bosna'nın sancak merkezi ise, 1520'de buraya gelip 1541'de vefat eden sancak beyi Gazi Hüsrev Bey (II. Beyazid'in kızının oğlu) tarafından inşa edilen külliye ve kurulan vakıflar vasıtasıyla bir Türk-İslam şehri olarak gelişen Saraybosna olmuştur (Djurdjev, 1992: 298).

Başlangıçta sınır bölgesinde bir askerî karakol niteliği taşıyan Saraybosna'nın önemi, Osmanlı nüfusunun Adriyatik'e doğru yayıldığı 1520-40 yıllarında daha da artmıştır. Adriyatik Denizi tarafındaki başka bazı yerler de fethedildikten sonra Osmanlılar 1580'de, Bosna ve Hersek'in yanı sıra Slovenya ve Dalmaçya'nın bazı kesimlerini de kapsayan Bosna Beylerbeyliği'ni oluşturmuşlardır (İnalçık, 2009: 322). Böylece XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu sancak, beylerbeylik statüsüne yükseltilmiştir (Uzunçarşılı, 2011: 84)

Bosna, önceleri Osmanlı Devleti teşkilâtı içinde Rumeli eyâletine bağlı bir livâ stratejisinde iken Kanunî Sultan Süleyman devrinden sonra en büyük idâri teşkilât hüviyetini almıştır. Gerçekten, ne ilk tahrir defterlerinde, ne diğer yazılı kaynaklarda ve bu arada, Celâl-zade Mustafa Çelebi (Koca Nişancı)'nin eseri, "Tabakâtü'l-memâlik ve Derecâtül-mesâlik"de eyâlet olarak değil, Rumeli eyâleti teşkilâtı içinde bir sancak olarak nitelendirilmiştir (Gökbilgin, 1978: 38).

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren şehrin merkezi, ilk Bosna beylerbeyi olan Ferhad Paşa'nın yaptırdığı eserlerle bir İslâm şehri hüviyetini kazanan Banaluka'ya taşınmıştır (Djurdjev, 1992: 298). Merkezin Saraybosna'dan buraya taşınmasında Banaluka'nın Venedik Dalmaçyası'na daha yakın olmasının da katkısı bulunmaktadır (İnalçık, 2009: 322). 1639'da ise yeniden sancağın merkezi Saraybosna olmuştur. Avusturya-Macaristan güçleriyle Osmanlı orduları arasındaki

savaşlardan Saraybosna'nın da etkilenmesiyle sancağın merkezi bu kez Saraybosna'dan Travnik'e nakledilmiş, 1851'e kadar da Bosna valileri burada oturmuşlardır (Aruçi, 2009: 129).

İlerleyen yıllarda başta Avusturya olmak üzere, çeşitli Avrupa devletlerinin saldırılarına maruz kalan Saraybosna, sosyal ve ekonomik yönden büyük zararlara uğramıştır. Öyle ki, XVII. yüzyılın sonlarına doğru Avusturya'nın yaptığı ciddi hücumlar amacına ulaşmış ve 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması'nın şartlarına uygun olarak Bosna, ufak değişikliklere uğradıysa da mevcut sınırlarını korumayı başarmıştır. Ancak uç bölgelerinin saldırıya açık hale gelmesiyle akınlarına tekrar başlayan Avusturya, 1718'de muahedesi yapılan Pasarofça Antlaşması ile batı sınırındaki bazı yerleri ele geçirmeyi başarmıştır (Djurđjev, 1992: 301). İmparatorluk sınırlarını genişletmeyi başaran Nemçe (Avusturya), Osmanlının İran ile olan muharebelerinin çok uzun sürmesini fırsat bilerek, Rusya ile birlik olup 1736'da Osmanlıya karşı savaş açmıştır. Savaşın sonunda mağlup olan Avusturya, 1739 Belgrad Antlaşması'yla Pasarofça ile aldığı yerleri, Tamışvar müstesna olarak, Osmanlıya geri vermiştir (Uzunçarşılı, 2011: 238).

Bu dönemden sonra Bosna'da bir dizi keşmekeş ortamı hâkim olmaya başlamıştır. Kaybedilen yerlerdeki askerlerin buraya gelip yerleşmeleri ve şehirde nüfuz elde etmeye başlamalarıyla Saraybosna, ayrıcalıklı bir nitelik kazanmıştır. Bölgedeki yerel ayan ve kapudanların da bunları desteklemeleri üzerine iş daha da çığırından çıkmıştır. Öyle ki, yerel bir meclis oluşturarak valiyi bile denetimlerine almayı başaran bu ayan, kapudan ve askeri sınıf mensupları yüksek mevkiler elde edip vadesi gelmeden vergileri peşin olarak toplamaya başlamışlardır. Haliyle bu tutum tebaada hoşnutsuzluk ve isyanın çıkmasına temel olmuştur (Djurđjev, 1992: 301).

1788-1791'deki Osmanlı-Avusturya mücadeleleri sınır boylarında pek bir değişiklik yapmamıştır. Ancak III. Selim'in çeşitli reformları sebebiyle çıkarları zedelenen ayan, kapudan ve askeri zümre mensupları geniş çaplı asilik olaylarının yaşanmasına neden olmuştur. Yapılan yenilikler neticesinde zararlı görülen pek çok kurum tasfiye edilerek isyanların önüne geçilebilmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ortalarına kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalan Saraybosna, etrafındaki bir dizi köylü ayaklanmasıyla tekrar zarar görmüştür. 1875'te çıkan isyanın siyasi bir özellik kazanması, akabinde büyük güçlerin bu ayaklanmaya müdahale etmelerine yol açmıştır. 1878'deki Berlin Kongresi'nde alınan bir kararla, Bosna ve Hersek'in Avusturya-Macaristan'ın himayesine verilmesi üzerine Saraybosna'nın durumunda önemli değişiklikler olmuştur (Aruçi, 2009: 130). Her ne kadar halk tarafından Avusturya-Macaristan'ın işgaline karşı koymaya çalışılmışsa da başarılı olunamamış ve Saraybosna bu tarihten itibaren Osmanlı egemenliğinden çıkmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar da bu devletin yönetiminde olan Bosna-Hersek ardından Yugoslavya Federe Cumhuriyeti'nin hâkimiyetine dâhil edilmiştir. Bu tarihten itibaren

de pek çok katliamlara ve kötü muamelelere maruz kalan Bosna-Hersek, en-nihayetinde 1991'de bağımsızlığını ilân etmiştir, devletin başkenti ise Saraybosna olmuştur.



2. AİLE

2.1. Ailenin Tanımı

Arapça kökenli bir sözcük olan ailenin sözlükteki anlamına baktığımızda, idâre ve iâşeleri bir adama ait olan zevce ve evlât ve ebeveyn ve sâir eşhâs, mecmûu, familya, ehl-i beyt, hânedân, iyâl (Sami, 2012: 718) manalarına geldiğini görmekteyiz. Öyle ki, aslı Arapça olan bu sözcük, sonradan Türkçeye mâl olmuştur. Bugün Araplar, aile sözcüğünün yerine 'üsra' kelimesini akdetmektedirler (Aksoy, 2002: 7).

Sosyal bir kurum olarak varlığını çağlar boyunca nüksettiren ailenin tüm toplumlarda var olması, toplumun hayatiyetini sürdürmesindeki önemi, üyelerinin kimlikleri ve birbirleriyle ilişkilerinin değişkenliği, onun pek çok tanımının yapılması sonucunu ortaya çıkarmıştır (Ataşalan, 2008: 5). Bu alanda yapılan çalışmalara baktığımızda ailenin, kültürün ve değerlerin ilk kez tevellüt ettiği toplumun en temel kurumu (Şahin, 2012: 1295) veya akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluk (Aydın, 1989: 196) ya da ana-baba, çocuklar ve tarafların kan akrabalarından (aile biçiminin gereğine göre) meydana gelmiş iktisadi ve sosyal bir birlik (Koçak, 2010: 291) şeklinde tanımlandığını görmekteyiz. Bu ve buna benzer tanımların çoğaltılması mümkündür.

Sosyal yapının en küçük ve temel unsuru olan bu kurum, evlenmelerinde dini ve hukuki sakınca bulunmayan bir erkekle bir kadının kendi hür iradeleriyle usulüne uygun 'nikâh akdi' yapmaları neticesinde var olmaktadır (Topçuoğlu, 2010: 80). Hukukun, bu geniş kapsama alanı içinde yer alan fertlerin karşılıklı etkileşimlerini, hak ve vazifelerini düzenleyen kısmına da 'Aile Hukuku' adı verilmektedir. Buna göre aile hukuku, ailenin kuruluşu, evlenme, nafaka, çocuk bakımı (hıdâne), süt, nesep, vasiyet ve aileyi oluşturan kişilerin hak ve hukukundan, karşılıklı görevlerinden bahseden bir husustur (Aksoy, 2002: 7). Ayrıca bu kurumun dinsel ve hukuksal boyutunun yanında ahlaksal bir yanının da olduğu unutulmamalıdır. Zirâ eşler, aileyi ayakta tutacak etik normları taşıyorlarsa, bunu sadece yasalarla dik tutma ihtimali bulunmamaktadır (Topçuoğlu, 2010: 80).

Ailenin cemiyetle birey arasında aracı bir fonksiyonunun olduğu apaçık meydandadır. Bu sebeple ona önem veren, onu sağlam temeller üzerine oturtan cemiyet, bizzat kendi bünyesini sağlamlaştırmış ve kuvvetlendirmiş demektir. Buna dayanarak, toplumların devamlı olması da yine bu müesseseye olanaklıdır (Cin, 1974: 5).

Bir toplumun en küçük yapı taşı olan aile müessesesi, aynı zamanda o toplumun bir yapı birimidir de. Bu yapı birimi aynı zamanda, toplulukları bir araya getirip yöneten devletlerin küçük bir modelini de teşkil etmektedir. Bu anlamıyla bakıldığında, herhangi bir bölgedeki aile ve aile yapısını incelemek aslında o bölgenin bağlı bulunduğu devleti ve devlet yapısını incelemek

demektir. Çünkü devletler de büyük ailelerden oluşan örgütlenmiş yapılardır. Bu konu üzerinde parçadan bütüne ya da bütünden parçaya doğru giden hangi tür bir araştırma yapılırsa yapılsın uğranılacak ilk ya da son durak muhakkak ki bu müessesesidir.

Aile gibi bir topluluğun oluşumu, gelişimi ve değişimi bu alan üzerinde araştırma yapan pek çok bilim adamını farklı görüşlere itmştir. Bu görüşler içerisinde aile kurumunun bir gereklilik olduğunu ileri süren araştırmalar olduğu gibi bu kurumu salt cinsellikle açıklayan araştırmalar da mevcuttur. Örneğin ailenin bir gereklilik olduğunu ileri süren Thomas Hobbes, insanların eski devirlerde vahşi birer hayvan gibi fertler halinde yaşadığını ve zaman içerisinde sosyalleştiğini iddia ederken bir diğer sosyolog Emile Durkheim, insanların fert olarak değil klan yani insan sürüleri halinde yaşadıklarını dile getirmiştir (Ataşalan, 2008: 6). Bilakis aileyi cinsellikle açıklayan çalışmalara baktığımızda ise bunun savunucuları, insanların birbirine yaklaşıyor bir arada yaşamalarının sebebinin ne ekonomik güçlükler, ne de korunma ihtiyacı olduğunu belirterek, insanları birbirine yaklaştıran yegâne kuvvetin cinsellik olduğu yönündeki düşünceleri savunmuşlardır (Ataşalan, 2008: 6).

2.2. Aile Çeşitliliği

Toplumun bütün kurum ve kuruluşlarında yaşanan değişim şüphesiz aile kurumunda da yaşanmıştır. Aile müessesesi içerisinde yaşanan bu değişim, toplumdan topluma farklılıklar arz etmektedir. Aile kurumu; hane sayısı, otorite ve eş-çocuk sayısına göre çeşitlilik göstermekle birlikte hane sayısının baz alınarak yapıldığı bir değerlendirmeye göre bu müessese, geniş ve çekirdek (dar) olmak üzere iki bölümde incelenmektedir (Ataşalan, 2008: 7). Tahmin edilebileceği üzere anne, baba, çocuklar, dede, nine, amca, teyze vs. gibi fertleri içine alan aileye, geniş aile; sadece anne, baba ve çocuk/çocukları içine alan aileye de çekirdek (dar) aile denilmektedir.

Aile, içerisindeki egemenliğin babaya ya da anneye ait oluşu bakımından da iki türe ayrılır. Bunlar, aile içerisindeki sözün babaya ait olduğu ataerkil veya anneye ait olduğu anaerkil ailedir. Ayrıca eş sayısına göre tek eşli bir evliliğin (monogami) olduğu veyahut çok eşliliğin (poligami) olduğu aile ayrımı olmakla birlikte evliliğin dışarıdan (dış evlilik, egzogami) yapıldığı ve içeriden (iç evlilik, endogami) yapıldığı aile olmak üzere de bir ayrım mevcuttur. Çok eşlilikten kasıt, bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesidir. Bu, toplumların bütün kesiminde yaygın olarak görülebilen bir evlenme çeşididir. Ancak 'çok kocalılık' yani bir kadının birden çok erkekle aynı zamanda evlenmesi tarzındaki uygulamalara rastlanılsa da buna, çok az toplumda denk gelmektedir (Ataşalan, 2008: 7).

Eşlerin yaptıkları evlilik, oturdukları yere (hane) göre de üçe ayrılır. Evlenen erkeğin, kadının ailesiyle birlikte ikâmet etmesi durumunda, 'Matrilokal' evlilik ortaya çıkmaktadır. Evlenen kadının, erkeğin ailesiyle oturması ise, 'Patrilokal' evlilik anlamına gelmektedir. Bunların

dışında, evlenen kadın ve erkeğin, ailelerinden bağımsız şekilde, ayrı bir yerde meskûn olmaları ile oluşan evlilik türüne de, 'Neolokal' evlilik denilmektedir (Kama, 2013: 675).

Ailede, anne ve babanın ayrı sülalelerden gelmesi kaidesine antropolojide, 'dış evlilik' töresi adı verilmektedir. Buna göre ana soyu sisteminde baba, baba soyu sisteminde ana, ayrı soylardan varit olmaktadır (Güvenç, 2011: 330). Bu tanım üzerinden hareketle toplumlarda dış evliliğin yaygın olduğunu düşünmek olağan olsa da 'dış evlilik' kuralının tam manasıyla evrensel olduğunu söylemek güçtür. Çünkü kavram olarak bunun tam zıttı olan bir 'iç evlilik' kuralı bulunmaktadır. İç evlilik ise, içten yahut sülaleden biriyle evlenmek, demektir. Ancak yapılan bu evliliklerde evlenilecek kişinin çok yakın bulunmaması koşulu vardır. (Güvenç, 2011: 330).

Aile, toplulukların ve devletlerin temellerinin atıldığı sosyolojik bir kurumdur. Bu kurum Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan bu yana günümüze kadar süregelen olup, tarihte kültür ve uygarlıklar kurmuş bütün Türk devletlerinin de bir ocak (aile) etrafından ortaya çıkıp yayıldıkları bilinen bir gerçektir. Orta Asya'da Oğuz Boyları (ailesi)'nden Osmanlı Devleti (ailesi)'ne kadar uzanan geniş ve zengin örnekleri devlet olma çabalarında 'aile' unsuru her daim ilk sırada yer almaktadır (Doğan, 1991: 23). Bu sebeple Türk, İslâm ve Osmanlı ailelerinin yapısı ve oluşumuna kısaca bir bakmakta yarar vardır.

2.3. Ailenin Yapısı

2.3.1. Türklerde Aile Yapısı

Türkler, tarihte bilinen en eski toplumlardan biridir. Eski Türklerde aileye dair araştırma yapan araştırmacılar başlangıçta bugünkü anlamda bir ailenin var olmadığı, karı-koca ve çocuklar arasında aile denemeyecek gevşek ilişkilerin bulunduğu, asıl bağlılığın kan üyeliğine dayandığı, akrabalık terimlerinin buna göre belirlendiği ve eski Türkçede 'aile' kelimesine karşılık gelen bir sözcüğün bulunmadığı hususlarında birleşmişlerdir (Erkul, 2002: 160).

Tıpkı Roma'da olduğu gibi Türklerde de aile ile devlet arasında önemli bir bağ vardır. Devlet, toplumun psikolojik olarak restore edilmesinden, nesillerin yetiştirilmesinden ve onların çok iyi asker olarak hem toplumun hem de devletin devamından aileyi sorumlu görmektedir. Bu sebeple Türk ailesi bir taraftan toplumun çekirdeğini oluştururken, diğer yandan da devletin kurucusu ve taşıyıcısı rolünü üstlenmektedir (Karaca, 2002: 314).

F. Grenard, G. Richard, E. Durkheim, Z. Gökalp gibi araştırmacılar eski Türklerde aileye dair birtakım araştırmalar yapmış ve yaptıkları bu araştırmalara göre bazı çıkarımlar elde etmişlerdir. İlgili araştırmacıların bu alanda yaptıkları incelemelere kısaca bakacak olursak:

F. Grenard'ın araştırmaları sonucunda elde ettiği bilgilere göre kadının Türk toplumundaki yeri ve önemi büyüktür. Öyle ki kadın yalnız ev içinde değil, tarlada, pazarda da

hayat arkadaşının muaviniidir. Fiyat kesilmesinde çoğu zaman kadının sözü hâkimdir ve kadın pazar işlerini birbaşına yürütebilmektedir. Bu iktisadi özgürlüğün yanında, Türk kadınının hukuki özgürlüğü de dikkate şayandır. Karı ve koca arasında mal ayrılığı prensibi mevcut olup evli kadın, mallar üzerinde istediği gibi hukuki tasarrufta bulunabilmektedir. Kadın, baba eviyle olan münasebetini koparmamıştır. Boşanma durumunda sadece babasının evinden getirdiği malı değil, aynı zamanda evlilik sırasında bu maldan harcanan bölümü de eşinden alabilmektedir (Erkul, 2002: 160). Hatta Gökalp'in ifadesine göre Eski Türklerde kadınlar Amazon niteliğini taşımaktadır, yani usta binicilik, iyi silah kullanma, yiğitlik Türk erkekleri kadar kadınlarında da bulunan bir özelliktir (Karaca, 2002: 315). Aynı zamanda Grenard'a göre, Doğu Türkistan Türklerinin aile tipi, pedersahî (ataerkil) iken çeşitli etkiler neticesinde iki cinsin eşitliğini kabul eden bir tipe doğru evrim geçirmiştir (Erkul, 2002: 161).

G. Richard ise, Türklerde tek tip ailenin var olmadığını, sosyal ve ekonomik koşullara göre birkaç aile tipinin yaygın olduğunu savunmaktadır. Ona göre Yakutlarda¹ anaerkil (matriarkal) aile düzeni hâkimdir. Hısmılıkta da esas olan anadır. Dolayısıyla ailenin hâkimi, ana veya ana tarafından gelen en yaşlı erkek kişidir (Celkan, 1992: 253).

E. Durkheim ise, Doğu Türkistan Türkleri'ndeki demokrat aile sisteminin F. Gernard'ın sandığı gibi pedersahîliğin değişiminden değil, başlangıçtan itibaren süregelen madersahî (anaerkil) bir ailenin uzantısı olduğu görüşündedir (Celkan, 1992: 253).

Z. Gökalp'in görüşüne göre Doğu Türkistan Türkleri'ndeki, gerek Yakut ve gerekse Kırgızlardaki aile tipi, çevre ve medeniyet koşullarından ileri gelen ikinci dereceden farklara hep aynı aile seciyesinin yani eşitlikçi, demokrat bir ev yaşamının dile getirilmesidir (Erkul, 2002: 163). Aynı zamanda Z. Gökalp, F. Grenard ve G. Richard'ın görüşlerini reddetmekle birlikte, kadın-erkek eşitliğinin pedersahî ailenin zayıflaması neticesinde meydana çıkmadığını, pedersahî ailenin Türklerde hiç görülmediğini ve ailenin pedersahî dönemden geçmeden doğrudan doğruya madersahî aileden pedersahî aile yapısına sıçradığını savunmaktadır (Celkan, 1992: 254).

Eski Türk ailesinde, aile içi ilişkiler karşılıklı sevgi ve saygı esasına dayanmakta, baba çok eski çağlardan beri aileyi temsil etmesine rağmen, Türk ailesinde bir baba korkusu veya baba baskısı mevcut değildir. Anne, baba ve çocuklar arasındaki ilişkiyi himaye, sevgi ve saygı tanzim etmektedir (Erkul, 2002: 170).

Yapılan araştırmalardan da anlaşıldığı üzere, Türklerde hem anaerkil hem de ataerkil aile tipine rastlamanın mümkün olduğu görülmektedir. Türklerde görülen aile tipi ister anaerkil (madersahî), ister ataerkil (pedersahî) olsun; aile fertlerinden beklenen davranış büyüklere ve bu kuruma karşı sonsuz saygı göstermeleridir. Bu konuda inceleme yapmış olan bir diğer araştırmacı

¹ Sahalar olarak da bilinirler. Günümüzde Rusya sınırları içerisindeki Saha Federe Cumhuriyeti'nde yaşayan ve kendilerini 'Saxa' olarak adlandıran bir Türk kavmidir. Ayrıntılı bilgi için bkn. Jelobtsov F. Fedotoviç, 'Saha Yeri ve Saha Türkleri', (Haz.) S. Gömeç, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 16/26, Ankara 1994, s. 227-241.

Marko Polo'nun elde etmiş olduğu çıkarımlar da bu savı destekler niteliktedir. Marco Polo'ya göre, ailede büyüklere karşı saygı gösterilmekle birlikte küçükler, anne, babalarına hizmet etmektedirler. Ve bunu da bilerek ve arzulararak yerine getirmektedirler. İtaat, küçükler için en mukaddes bir görev olarak algılanmaktadır. Eğer bir çocuk anne ve babasının dediklerini yerine getirmezse veya onların istediği gibi davranmayıp, ebeveynini üzerse -anne ve baba- çocuğu, doğruca hükümetin tayin ettiği bir mürebbiyeye teslim etmektedir (Erkul, 2002: 170).

Türk toplumu içerisinde kadına geniş haklar tanınmakla birlikte o devrin kadınlara oranla Türk kadını çok üstün bir mevkie sahip olmuştur. Ailede karı, kocanın sahip olduğu haklara yakın birtakım yetkilerle donatılmıştır. Cemiyet hayatında kadın, önemli bir rolü üstlenmekte ve merasimlerde, pazarda, tarlada kocasıyla birlikte hareket etmektedir. Yani harem yaşantısı bulunmamaktadır. Ailenin mühim işlerinde koca, karısının da rızasını gözetmektedir (Cin, 1974: 278).

Yerleşik yaşama geçen ve İslâmiyet'i benimseyen Türklerde aile ve aile yaşantısına dair bazı konularda değişimlerin yaşandığı ortadadır. Meydana gelen bu değişimler içerisinde en bariz olanı da ailenin tamamen ataerkil bir yapıya bürünmesi olmuştur.

Yusuf Has Hacip'in kaleme aldığı eserler, eski Türk toplumlarının aile geleneklerini barındırır da önemli farklılıkları bünyesinde taşımaktadır. Ona göre Türklerde aile, ataerkil ve mutlak otorite babadadır (Karaca, 2002: 318). Bundan mütevellit ailedeki soy bağı babadan oğula geçmekte ve erkek çocuğunun önemi artmaktadır. Baba, soyunun sağlıklı bir şekilde yürüebilmesi için birden fazla kadınla evlenebilmektedir. Bu da beraberinde çekirdek aileden geniş aileye geçişi getirmektedir. Bu hususta kadının durumu ikinci plana atılmamakta, aile içerisindeki yeri sağlamlaştırılmaktadır.

Türk toplumlarında evlilik vasıtasıyla kurulan aile, çiftlere hukuki olarak da bir sorumluluk aşılacaktır. Buna göre, aile birliğindeki eşler, birbirlerine karşı bağlılık göstermek mecburiyetindedirler. Hatta gerek Cengiz Yasası, gerekse o devirde var olan diğer yasalar, evli bir erkeğin zina yapmasında ve evli kadına tecavüzünde idam cezasına karar kılmaktaydılar (Kama, 2013: 679).

2.3.2. İslâmiyet'te Aile Yapısı

İslâmiyet'ten önce var olan cahiliye döneminde sağlam karakterli bir aile birliğinden söz etmek oldukça zordur. Tahmin edilebildiği üzere bu devirde çökmüş halde bulunan sosyal ve ahlâkî yapı, aile kurumunda da birtakım bozulmaları meydana getirmiştir. Cahiliye devri Arapları arasında yaygın olan kız çocuklarının diri diri gömülmesi olayı ve kadınların bir meta olarak görülmesi, aile gibi yüksek bir kurumun lekelenmesine neden olmuştur. Bunlardan hareketle cahiliye döneminde kadın, kölenin hukuki durumuna benzer bir statüye eşdeğerdi. Aynı zamanda

da aile içerisinde söz söyleme yetkisi olmamakla beraber babasının, erkek kardeşlerinin, kocasının veya oğlunun yönetimi altında hayatını idame ettirmekteydi. Kadın, aile üyesi olarak görülmeyip ona tüketici bir gözle bakılmaktaydı, hatta baba kızına hiç sormadan belirli bir miktarda mehir alarak kızını kocaya verebilmekteydi (Karaca, 2002: 316). Buradan da anlaşılmaktadır ki cahiliye devri Arap ailelerinde, ataerkil bir düzen egemendir.

Aile yapısı içerisindeki yozlaşma bununla da kalmayıp babasının vefatından sonra üvey annesine nihâh kıyan oğullar, birbirlerinin eşlerini takas usulü değiştiren kocalar, belirli bir süreliğine nikâhsız olarak birlikte yaşayan çiftler sosyal ve ahlâkî yapının iyice çökmesine neden olmuştur. İslâmiyet tebliğ olmadan önce cahiliye Arapları arasında yaygın olan bu çöküntü, İslâmiyet'in tebliğ edilmesiyle birlikte ortadan kalkmıştır.

İslâmiyet'in hâsıl olmasıyla birlikte aile ve aile kurumundan tam olarak söz edilmeye başlanmıştır. İslâm toplumunda aile, eşlerin sürekli olarak beraber yaşama, dayanışma, çocuk sahibi olma konusunda karşılıklı mutabakatlarına dayanan kolay, medeni bir akitle vücut bulmuş, çocuklar ve hısımlara kadar erişen, hak ve vazifelerden oluşan sosyal ve hukuki bir kurum olarak tabir edilmiştir (Ataşalan, 2008: 47). İslâmiyet de kendinden önce hâsıl olan diğer sahih dinler gibi aileye ve aile kurmaya büyük önem vermiştir. Çünkü İslâm'da aile, geçici bir ortaklık veya birliktelik değil; bir ömür boyu, beraber olmak için yapılan bir muahededir. İslâm'da bu muahede, İslâm'ın dünya görüşü içinde, hayırlı evlatlar büyütme, millete faydalı nesiller büyütme gibi bir ereği kapsamaktadır (Aydın, 1998: 27). Aynı zamanda İslâmiyet, kadına hak ettiği değeri ve statüyü vererek onları, aile ve toplum içerisinde önemli bir kata da yerleştirmiştir.

Müslümanların kutsal kitabında da aile ve aile hayatına, kadına büyük değer verildiğini görmek mümkündür. Hatta buna göre insanlar tarafından kurulan ilk sosyal gruplaşma aile şeklinde ortaya çıkmıştır. Çünkü karı, koca ve çocuklardan meydana gelen aile örneği ilk defa Hz. Âdem, eşi Havva ve çocuklarında vücut bulmuştur (Teyfurov, 2014: 243). Yine yüce kitaba göre toplumların temelini aile oluşturmaktadır. Eğer bu temel sağlam atılmazsa toplumda kargaşa ve keşmekeş hâkim olur, ahlaksal çöküntü meydana gelir, insanlar sadece kitle birlikteliklerinden ibaret olurlar. Bu sebeptendir ki, İslâmiyet aile yuvasının sağlam temellere oturması hususuna büyük ehemmiyet atfetmiştir. Ahlâken iyi olan insanları, eşlerin araması ve yuvayı bu esas ölçü üzerine bina etmeleri önerilmiştir (Aydın, 1998: 27). Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere İslâm aileye, geçici bir birliktelik değil; bir ömür boyu sürmesi için yapılan bir sözleşme olarak bakmaktadır.

İslâmiyet'te de egemenliğin daha çok babada olduğu görülmektedir. Ancak İslâmiyet'teki erkek egemenliği, diğer ehl-i dinlerdeki gibi tamamen katı kurallar içerisinde olmayıp kadına da söz hakkı tanınmıştır. İslâmiyet'in tebliğ edilmesiyle birlikte kadın ile erkek arasında bir ayrım kalmamış, her ikisine de eşit haklara sahip bireyler olarak bakılmıştır. Hatta kitab-ı mukaddeste, kadına tanınan sosyal, ekonomik ve hukuki haklar kadının toplumdaki yerini ve önemi

arttırmıştır. İslâmiyet'in kadına tanıdığı yasal haklarla birlikte, hukuki yönden hiçbir şeye sahip olamayan kadın, ailenin tam yetkili üyesi kılınıp hukukla da desteklenmiştir. Böylece kadın, önceleri sahip olmadığı miras hakkına kavuşmuş ve 'mehir' konusunda kızın ebeveyni değil, doğrudan kendisi muhatap alınmıştır (Teyfurov, 2014: 250). Bu da kadınların ekonomik alanda artık tasarruf hakkını ve sahip olduğu malları istediği gibi idame ettirme hakkını ortaya çıkarmıştır. Gerek hukuki gerekse ekonomik alanda varlığını ispat eden kadın, böylece sosyal alanda da kendini göstererek toplumdaki varlığını ve önemini belirtmiştir. İşinin sadece çocuk doğurmak, kocasına itaat etmek, evin ve çocukların bakımından ibaret olmadığını da kanıtlamıştır.

Günümüzde dahi kadına dair, bilimsellikten uzak olarak yapılan birtakım araştırmalarda kadının hak ettiği değeri görememesinin yegâne dayanağı olarak İslâmiyet gösterilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Salih Akdemir'in kaleme aldığı makalesinde Necla Arat'ın ve İlhan Arsel'in Türk kadını üzerindeki görüşleri dikkat çekicidir. Arat, Türk kadınının hâlâ özgürlüğüne kavuşmamış ve sürekli olarak arka planda tutulmuş olmasını gelenek ve göreneklere, tutucu dinsel etkilere bağlamaktadır. Arsel ise bu hususta, İslâm dünyasında kadının zavallı hale sokulmasının, özgürlükten yoksun kalmasının ve erkeğin kölesi durumunda bırakılmasının gerçek nedeni ne İslâm dininin yanlış uygulaması ve ne de Türklerin kabahatidir; sadece açık konuşmak gerekirse asıl sorumluluk, bu dinin kurucusunda olduğu yönündeki görüşü savunmaktadır (Akdemir, 1997: 249). Hâlbuki İslâmiyet sanılanın aksine, kadını bir zevk aracı olmaktan korumuş, kocanın eşine böyle bakmasını da zinâ ile eşdeğer kabul etmiştir. Hatta bu konuda, bir kimse yalnız tatmîn-i şehvet için bir kadını nikâh eder, mehrini de eda etmezse o kimse zinâkâr bir mücrim olarak 'ölür' denilmiştir (Kavuncu, 1999: 164).

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde kadının hak ettiği değeri görememesi doğru olmakla birlikte, hâkim olan bu görüşün sebebini tamamen İslâm'a bağlamak çok yanlış bir harekettir. Asıl üzücü olan da hâkim olan bu görüşün varlığını hâlâ sürdürmesidir. Cahiliye döneminin sona ermesinin ardından Müslüman olan milletler, daha önceki kültürlerinin etkisinden kurtulamadıkları için kültürlerindeki kadın aleyhtarı gelenek ve göreneklere İslâm dinine sokmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır (Akdemir, 1997: 250). Biz de bu görüşü benimsemekle birlikte, A. Einstein'in "*Önyargıları yok etmek, atom çekirdeğini parçalamaktan daha zordur.*" sözüne dayanarak, insanların alışkanlıklarını bir anda bırakmasının kolay olmadığını farkındayız. Bundan mütevellit, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde ve günümüzde kadın aleyhtarı bu tür görüşlerin var olmasını buna bağlayabiliriz.

İslâm ailesinde mühim olan, karı ve kocanın ruhen ahenk içinde olması ve aralarındaki iletişimin sürdürülebilmesidir (Aydın, 1998: 28). Aile ilişkilerinin sıkı temeller üzerine inşa edildiği bu kurumda çocuklara da büyük görevler düşmektedir. Çocuklar anne ve babalarına karşı asi olmamalı, onlara karşı üzücü ve kırıcı hareketlerde bulunmamalıdır. Hatta İsrâ Suresi'nde bu

hususta: “*Rabbin kesin olarak şunları emretti: O’ndan başkasına ibadet etmeyin; ana-babaya iyilik edin; onlardan biri veya her ikisi, senin yanında yaşlılık çağına ulaşırsa sakın onlara “Öf!” deme ve onları azarlama; ikisine de tatlı söz söyle. İkisine de merhametten döşenerek kanat indir ve de ki: “Rabbim! İkisine de merhamet buyur, beni küçükken terbiye edip yetiştirdikleri gibi!*” (Yazır, 1995: 17/23-24).” denilerek, çocukların anne ve babalarına karşı göstermeleri gereken saygı büyük bir titizlikle belirtilmiştir.

2.3.3. Osmanlıda Aile Yapısı

Aile, her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunun da temel yapısını oluşturmakla birlikte Osmanlıda, bireyin hayatında bağlarının hiç gevşemeyeceği temel ve tek kurum olma özelliğini taşımaktadır (Koçak, 2010: 292). Bu kurumda hayata gözlerini açan fertler, içerisinde yaşadığı toplumun değerlerini, kültürlerini burada öğrenmekte ve sorumluluk bilincini ebeveynlerinden öğrendiği bu öğretilere göre oluşturmaktadır.

Tıpkı Roma’da ve Eski Türklerde olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de bu müesseseye karşı büyük bir önem verilmiştir. Çünkü Osmanlı ailesi çok geniş bir kavram olmakla birlikte her şeyden önce bu kavrama imparatorluğu yöneten “hanedan” dâhil olmaktadır. Osmanlı Devleti’nin çeşitli yerlerinde hayatlarını idame ettiren, farklı milletlerden oluşan bu ailelerin tümü “Osmanlı Ailesi” olarak isimlendirilmektedir. Her ne kadar ayrı bir hukuk sistemlerine tabi olsalar da yaşamlarındaki “Osmanlı Ailesi” niteliği yalnızca Osmanlı siyasi hâkimiyeti dolayısıyla değil, uzun bir tarihin yoğurduğu kültürel coğrafyayı paylaşmak münasebetiyle mevcuttur (Ortaylı, 2012: 16). Ancak şurasını da unutmamak gerekir ki Osmanlı ailesi çok kültürlü bir yapı üzerine inşa edildiğinden ailenin de bu çok kültürlü yapıdan etkilendiği su götürmez bir gerçektir (Doğan, 1999: 371).

Osmanlı ailesi, özellikle Türk ailesi gibi tipler için ayırt edici vasıfları belirlemek çok zordur. Ancak konuyu işleyebilmek için kaçınılmazdır. İmparatorluğun, böyle bir tiplmeyi yapabilmemiz için gerekli malzemeyi yaratan tarihe sahip olduğu ve kültürel alt yapının oluştuğu da sahihtir (Gün, 2012: 87).

Osmanlı Devleti zamanında, toplumun aile yapısı ve o dönemde kadının toplumdaki yeri hep tartışılmalıdır. Ancak bu tartışmalar bilimsellikten oldukça uzak, tamamen fikri ortaya atan kişinin dünya görüşü ile aynı doğrultuda olmuştur (Okudan, 2011: 1). Buna istinaden, Osmanlı toplumu üzerinde çalışmalar yapan bazı araştırmacılar, belirli yerleşim birimlerinin sosyal yaşam şekline bakarak Osmanlı ailesi hakkında genellemelerde bulunmuşlardır (Gün, 2012: 87). Yapılan bu genellemeler içerisinde Osmanlı ailesinde birden fazla kadınla evliliğin yaygın olarak görüldüğü, buna bağlı olarak da çocuk sayısının epey fazla olduğu, kadınların sosyal, ekonomik ve

hukuki hayatta hiçbir haklarının olmadığı, hatta kadınların ikinci sınıf bir insan olarak görüldüğü gibi konular bulunmaktadır.

Bernard Lewis'in Osmanlı kadınları hakkındaki görüşü dikkat çekicidir. Ona göre Osmanlı'da kadınlar, tıpkı zimmîler ve köleler gibi hukuken ikinci sınıfa mensupturlar ve içinde buldukları statüden çıkma imkânları bulunmamaktadır (Gün, 2012: 87-88). Lewis'in Osmanlı kadınları hakkındaki bu görüşü neye dayanarak ortaya attığı tartışmalı olmakla birlikte, Gün'ün tespit ettiği gibi kendisine bir bölgeyi temel alarak diğer bölgelerde de aynı uygulamanın yaygın olduğu çıkarımında bulunmuş olabilir. Bu çıkarım çok yanlış bir hareket olsa da, Lewis örneğinde de görüldüğü gibi Osmanlıda kadınların ikinci sınıf bir insan gibi görüldüğüne dair düşüncelere rastlamak günümüzde dahi muhtemeldir.

Osmanlı ailesi aynı zamanda Türk-İslâm sentezinin birleşiminden oluşan bir müessesedir. Bundan dolayıdır ki Osmanlı ailesinde, gerek Eski Türk geleneklerini gerekse İslâmiyet'in izlerini görmek mümkündür. Kadının İslâm toplumundaki düşük statüsünün toplumsal yapının temeli olduğu düşünülen ataerkil aile gerçeğinden kaynaklandığı, dinsel yaptırımların da etkisiyle kadının erkeğin korumasına bağımlı bir anlayış içerisinde yaşantısını sürdürdüğü yönündeki düşünce savunulmaktadır (Gün, 2012: 88). Bu görüşlerin doğmasına neden olan etken ise Akdemir'in de makalesinde belirttiği üzere İslâmiyet öncesinde süregelen, cahiliye Araplarından kalma bir dizi yanlış kültür aktarımının varlığını hâlâ koruması ve İslâmiyet'in bazı hükümlerinin yanlış olarak yorumlanıp uygulanmasıdır.

Osmanlı kadınlarının ikinci sınıf bir statüde olduğunu iddia eden çalışmalar olduğu gibi aksine Osmanlıda kadınların hak ettiği değeri gördüğüne dair yapılan birçok araştırma da mevcuttur. Bunlardan İbn-i Batuta'ya göre XIV. yy. Anadolu'sunda köylerde ve kasabalarda, kadınlar erkek misafirleri ağırlamakta ve örtünmemektedirler. Orhan Bey'in eşi Nilüfer Hatun yabancı konukları ağırlamakla sorumludur. Ayrıca Batuta, Alanya ve Kayseri'de kadınların örtünmediğini, Kayseri'de Alaaddin'in hanımı Tağa Hatun'a 'ağa' diye hitap edildiğini, İznik'te Bilum Hatun'un askerleri tasarrufta bulunduğunu, kadınların mevkilerinin erkeklere denk olduğunu ve kadınlara gösterilen hürmete şaşır kaldığını tahrir etmektedir (Kavuncu, 1999: 160). Buradan da anlaşılmaktadır ki Osmanlı'nın kuruluş devrinde kadına ikinci sınıf bir insan gözüyle bakılmamakta ve kadın toplumundaki hak ettiği yerini, saygınlığını korumaktadır.

Osmanlı aile yapısının anaerkil ya da ataerkil oluşu tartışmalı bir konu olmakla birlikte Osmanlı aile yapısının ataerkil ve patriarkal bir yapıya sahip olduğu meydandadır. (Koçak, 2010: 292). Ancak buradaki egemenlik anlayışı kesin hatlarla erkeğe verilmemiş, yeri geldiğinde kadına da söz hakkı tanınmıştır. Bu konu üzerinde yapılan araştırmalara baktığımızda, kadının gerek evde, gerekse evinin dışında söz sahibi olduğu gibi, ailede ve toplumsal yaşamın hemen hemen her alanında varlığını kabul ettirdiği, haksızlığa uğradığında hakkını arama cesaretini kendinde

bularak başarılı olduğu söylenebilir (Gün, 2012: 101-102). Tüm bunlardan hareketle Osmanlı ailesindeki egemenliğin, geçişken olmakla birlikte, babada olduğu söylenebilir.

Üzerinde tartışılan bir diğer konu ise Osmanlı ailesinin çekirdek mi, yoksa geniş mi, olduğudur. Bu mevzu ile alakalı olarak çalışmalar yapan İlber Ortaylı'nın tespitlerine göre Osmanlı ailesi, genelde çekirdek aileden oluşmaktadır. Hatta XIX. asırda, imparatorluğun büyük liman şehirlerinde (İstanbul, İznik, Selanik) çekirdek ailenin yaygın olduğunu tespit etmiştir. Ona göre maliye çekirdek aileyi muhatap alır; verginin tarh edildiği birim çekirdek ailedir, malî yönden "avarız hanesi" gibi kümeler dahi, muayyen sayıdaki (40-50 adet gibi) çekirdek aile hanesinden oluşan malî mükelleflerdir. Söz konusu günlük yaşam ve üretim olunca Osmanlı ailesi, çekirdek ailenin yaşam kalıplarından çok, "büyük ailenin" yaşam kalıplarına bürünmeye temayül etmektedir (Ortaylı, 2012: 19-20).

Ortaylı her ne kadar, genelde çekirdek ailenin yaygın olduğunu söylese de coğrafya ve yaşam tarzına göre, geleneksel şehir ve köylerde çekirdek aile tipinin yaşam koşullarına uygun olmadığını da eserinde belirtmiştir. Ailenin üretimi, yıllık tüketim stoklarının hazırlanması, kırsal alandaki işbölümü, ailenin güvenliğinin temin edilmesi bakımından üç kuşağın bir arada barınması lazımdır. Genellikle ev ahalisinin meskûn olduğu bina tipleri de birkaç kuşağı bünyesinde bulundurmaya uygundur (Ortaylı, 2012: 20). Bu sebeple belirli bir coğrafya, o coğrafyaya ait olan geçim şekli ve ilgili bölgenin belirlediği yaşam tarzı, çekirdek ailenin yanında geniş ailelerin de yaygın olmasına neden olmuştur.

Antakya üzerinde çalışmalar yapan Gün'ün tespitlerine göre ise, XVIII. yüzyılda Antakya ailesi; anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile görünümünden ibarettir. Ayrıca Gün'ün incelemiş olduğu Antakya sicillerinden elde ettiği verilere göre, her aile birimi kalabalık olmayıp; ebeveyn, kardeşler ve diğer akrabalar farklı mekânlarda da yaşamlarını sürdürmektedir. Bu sayede evlenip aileden ayrılan aile fertlerinin farklı yerleşim yerlerinde yaşadıklarını da tespit etmiştir (Gün, 2012: 102).

XVI. ve XVII. asırlarda Gaziantep (Ayntab) şehri üzerinde yapılan birtakım araştırmalar incelendiğinde Gaziantep şehrindeki ailelerin de anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile görünümünde olduğunu söylemek mümkündür (bkn. Çakır, 2009: 1-17; Koçak, 2010: 1600-1650; Kıvrım, 2007: 357-392). Kezâ XVIII. yüzyılda Diyarbakır (bkn. Cevger, 2016: 82-102) ailesinin, XIX. yüzyılda Sivas (bkn. Şahin, 2012: 1295-1304) ailesinin de anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile görünümünde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şurasını da belirtmemiz gerekir ki, incelediğimiz eserlerden yola çıkarak, çeşitli şehirlerdeki ailelerin her ne kadar çekirdek aile görünümünde olduğunu söylesek de Ortaylı'nın belirttiği coğrafya ve yaşam şekline bağlı olarak, geniş ailelerin de olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca adı geçen şehirlerdeki ailelerin oturduğu yerlerde konak tipi yerleşkelerin yaygın olabileceği göz önünde

bulundurulur, bireylerin kendilerine ait çekirdek ailelerinin olduğu ama genelde geniş aileyi oluşturdukları da unutulmamalıdır.

Geleneksel Osmanlı ailelerinin geniş aileden ibaret olduğunu, fakat gelişen teknoloji ve sanayi devrimiyle bu geniş ailelerin yerini zamanla çekirdek aileye bıraktığını savunan görüşler olabilir. Ancak Osmanlı cemiyet hayatında geniş aileler sanılanın aksine az sayıdadır. Mirî arazinin müteveffanın çocukları arasında eşit bölüşümü, toprağa dayalı üretim yapan kırsal aileleri eskiye nispetle biraz daha küçültmüştür. Tanzimat öncesinde de iki-üç nesli, bir avlu içerisinde birkaç hanede barındıran geniş ailelerin nadir olduğu ifade edilebilir. Osmanlı coğrafyasının her bölgesi ve dönemiyle alakalı araştırmalar yapılmadan bu tür görüşleri benimsemek ise çok güçtür (Gün, 2012: 89).

2.4. Saraybosna'da Kadının Sosyal Hayattaki Konumu

Saraybosna ailesi içerisindeki egemenlik türünün tamamen ataerkil olduğunu söylemek biraz zordur. Çünkü Bosnalı Müslüman bir ailede kadının konumu, karı ve koca ilişkileri Musullu bir Keldanî aileden daha serbest ve eşitlikçi görünümündedir (Ortaylı, 2012: 17).

Yukarıda da söylediğimiz gibi Osmanlı ailesi, Türk-İslâm sentezinin izlerini taşır. Bundan dolayıdır ki, her ne kadar Türklerin İslâmiyet'i benimsemesiyle birlikte kadının ikinci sınıf bir insan konumuna düştüğünü iddia eden çalışmalar olsa da, biz Saraybosna'da eşitlikçi bir aile yönetiminin olduğunu anlamaktayız.

İncelediğimiz sicillerde, kadınların gerek aile içerisinde gerekse dışarısındaki sosyal hayatta uğradıkları haksızlıklara karşı susmayıp haklarını aradıklarını görmekteyiz. Örneğin H.-27/Muharrem/1199 (M.-10/Aralık/1784) tarihli belgede yer alan şu ibareler bize bunu kanıtlamaktadır.

“Sâsâb dîmekle ma'rûf Mehmed Beşe kendî zevcesî 'Â'îşe'yî hilâf-ı şer' darb ve şetm etmemek ve vech-i şer'î üzere infâk ve iksâ etmek üzere Mâlik-tân Sâlih Beşe ve Mehmed Betâşir Mahallesi'nden Hoca Mustafâ Beşe ve Seksâne Halîl Beşe ve Hüseyin Beşe mezbûr Mehmed Beşe içün meclis-i şer'le kefil oldukları... (SSS, 24: 1)”, H.-11/Muharrem/1199 (M.-24/Kasım/1784) tarihli başka bir kayıta da, “Abdu'l-lah Beşe Tânbûrcû kendî zevcesî Hadîce'yî hilâf-ı şer'-i darb etmeyûb ve kâdir olduğı üzere infâk ve iksâ eylemesine Sarrâc Mehmed Beşe merkûm 'Abdu'l-lah Beşe içün meclis-i şer'le kefil olduğı... (SSS, 24: 1).”

Yukarıdaki kayıtlardan anlaşılmalıdır ki adı geçen şahıslar eşlerini hem dövmüş (darp) hem de kötü söz (şetm) söylemişler. Bundan sonra bir daha böyle bir harekette bulunmayacaklarını ve verilen cezayı yerine getireceklerini kefillerle belirtmişlerdir. Şayet Saraybosna'da tamamen ataerkil bir düzen hâkim olmuş olsaydı kadınların haklarını aramak için mahkemelere başvurmasını bekleyemezdik.

Sosyal hayatta da kadınlar birtakım haksızlıklara uğramış, ancak olaylar karşısında sessiz kalmamış, haklarını sonuna dek aramışlardır. Mesela H.-21/Muharrem/1199'da (M.-4/Aralık/1784) "*Hadîce bint-i Mustafâ nâm hâtûnun Bûsûveçe kasabası sâkinlerinden Mehmed Beşe'den kırk ikî gurûş ve on ikî kıyye ketân alâcağı olûb da'vâ haddinde ikî 'anhü ikrârin muslihûn-ı tavassut ile yigirmî gurûş üzerîne sulh olûb ve yigirmî gurûşa bedel-i sulhî mersûme Hadîce'ye def ve teslîme olduğu ahz û kabz ve merkûm Mehmed Beşe'nin zimmet ve cânibinî ibrâ* (SSS, 24: 1)" eylemiştir. Bu kayıttan da anlaşılmaktadır ki, Hadîce isimli kadın ticaretle uğraşmaktadır ve Mehmed Beşe'den alacağını tahsil edemeyince mahkemeye başvurmuştur. Ancak Mehmed Beşe'nin Hadîce Hanım'a vereceği olan kırk iki kuruş ve on iki okka (kıyye) keteni veremeyecek durumda olması nedeniyle arabulucular devreye girmiş ve yirmi kuruş üzerinde tarafları ikna etmişlerdir. Hadîce Hanım da artık Mehmed Beşe'den hiçbir alacağının olmadığını bildirmiştir.

H.-2/Rebî'ü'l-Evvel/1199 (M.-13/Ocak/1785) yılına ait diğer bir kayıttan da ortak olarak işletilen şirketteki paylarını almak isteyen kadınlar vekilleri aracılığıyla bunu bildirmişlerdir. "*Müvekkilât Hadîce bint-i 'Abdu'l-lah ve Fâtıma bint-i 'Abdî ve 'Afife bint-i El-Hâc Ahmed 'anhü mahalle-i Yahyâ Pâşâ ve Kıyâ-heş Ser-'atîki'l-lencî Cemâ'at-i Hasan Ağâ ibn-i Mehmed 'anhü mahalle-i El-Hâc Seyyideyn müteveffâ El-Hâc Ahmed'in şerîkî Mollâ Memiş zimmetinde olân şirket mâlını beynlerinde hesâbı rü'yet olduğu üzere hisselerinî ahz û kabzına vekil eyledikleri Yûsuf Beşe Kahvecî ibn-i 'Abdu'l-lah 'anhüm Kâlin El-Hâc 'Alî ve Mollâ 'Osmân bin 'Abdu'l-lah 'İzzet Sarrâc 'İsma'îl... (SSS, 24: 1)", gibi üst düzeyden Beşe ve Molla sıfatlı kişilerin vekil olarak tayin edildiğini görüyoruz. Bu kayıtlardan da Saraybosna'da eşitlikçi bir aile yönetiminin izlerine rastlamaktayız.*

2.5. Çok Eşlilik (Çok Evlilik)

Toplumların yaşam tarzları, gelenekleri, kültürü, erkek-kadın nüfus oranı, ekonomik gereksinim ve olanakları, sosyal statüsü, bölgesel koşulları gibi dış faktörlerle de yakından ilgili olan çok eşliliğin tarihteki pek çok uygarlıkta yaygın olarak kullanıldığı malumdur (Ali & Öğüt, 1993: 365). Birden fazla kadınla (ta'addüd-i zevcât/poligami) ya da birden fazla erkekle (ta'addüd-i evzâc/poliandri) evlenme olarak bilinen çok eşlilik olayının örneklerine günümüzde dahi denk gelme ihtimali bulunmaktadır.

Çok karlılık ya da çok kocalılık gibi olaylar hem demografik hem de ekonomik gerekçelere dayanmakla birlikte erkek nüfusunun çok olduğu Hindistan'ın Toda kabilesinde hâlâ emsallerine rastlanılan poliandri, İslâm öncesi bazı Yemen kabilelerinde de erkek kardeşler arasında kullanılmıştır (Kurt, 1999: 184). Poliandrinin ortaya çıkmasında demografik ve ekonomik etkenlerin rolü büyüktür. Çünkü cinsler arasında sayı dengesizliğinin olması müelliflerin çoğunluğunu, poliandrinin oluşumunda, kadın sayısının erkek sayısından az olması vakiasına dayandırmaktadır. Hatta bir müellife göre Tibet'te poliandrinin nedeni, ilk olarak ülkenin kısırlığı

ve ekilecek toprakların yetersiz oluşu; ikinci olarak da kadınların sayısının yetersizliğidir (Cin, 1974: 11). Fakat ehl-i dinlerde ve hukuk sistemlerinde çok kocalığın yaygın olarak görülmemesi ve hoş karşılanmaması nedeniyle bu bölümde, çok eşlilikten kasıt birden fazla kadınla evlenme olayını yansıtmaktadır.

Türklerde tek eşlilik yaygın olmakla birlikte, çok seyrek bir uygulama olmasına rağmen, çok eşlilik de bulunmaktadır. Birden fazla kadınla evlenme halinde, eşlerden biri başkadın kabul edilmektedir. Evlenme tarihi eski olan veya babasının soyu asil olan kadın, evde baş kadın olur ve diğer kadınlar ona hürmet etmektedirler. Eski Türklerde mevcut üvey ana ve yenge ile evlenme (levirat) zorunluluğu, bu toplumda birden fazla kadınla evlenme usulünün var olduğunu ispatlamaktadır (Cin, 1974: 273). Türklerde bu türden bir evliliğin görülmesinde, dul eşin ve çocuklarının aile içerisinde kalarak bakım ve gözetimlerinin daha iyi yapılması, mirasın aile dışına çıkmaması ve bunlar kadar önemli olmasa da aile içerisinde kalan kadının, yeni eşyle birlikte eski kocasının ruhuna da hizmet edebileceği inancının bulunması (Aydın, 1989: 199), aynı zamanda kalını² ödenen gelinin aile malı sayılmasının da etkileri vardır (Kavuncu, 1999: 147).

İslâmiyet hâsıl olmadan evvel cahiliye Arapları arasında yaygın olarak görülen çok eşlilik, İslâmiyet'in tevarüt etmesiyle beraber yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. İslâm'ın ilk zamanlarında da savaşların, birçok kadının dul ve yetim kalmasına ve bundan dolayı ekonomik zorluklarla mücadelesine neden olması, savaşçı bir toplumda çok eşliliğin kaçınılmaz olarak önünü açmıştır (Kurt, 1999: 197). Cahiliye döneminden kalma geleneklerin izlerinin hemen silinememesi de bunların üzerine eklenince İslâmiyet'in neden tek eşliliği hemen uygulayamadığı sorusu cevap kazanmaktadır.

İslâmiyet'in dört kadına kadar evliliğe müsaade ettiğini ve bu yüzden de İslâmiyet'te çok eşliliğin yaygın olmasının normal olduğunu düşünenler olabilir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki Kur'ân'da, istediğiniz sayıda kadınla evlenin denilmemiş, aksine, yetimlerle yapılan evliliklerde onlara karşı haksızlık edilecekse çok eşliliğe, adalet ve eşitliğin sağlanması koşuluyla izin verilmiştir (Kurt, 1999: 195). *"Eğer yetimlerin haklarını gözetemeyeceğinizden korkarsanız, size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın ve eğer bu takdirde adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman bir kadın ile veya sahibi bulunduğunuz cariye ile yetinin (Yazır, 1995: 4/3)..."* Ayetinden de anlaşıldığı üzere, toplumdaki bir sorunun çözümü için ilgili ayet indirilmiştir. Buradaki esas mesele de, kadınlara yapılan haksızlık ve adaletsizliğin önüne geçilmesi, dul ve yetimlerin toplumsal güvencelerinin temin edilmesidir. Yoksa erkeklere çok eşliliğin yolunu açmak gibi bir amaç bulunmamaktadır (Ulaş, 1992: 54).

Yukarıdaki ayette de açıkça görülmektedir ki dörde kadar müsaade edilen evlilikler, dul ve yetimler ile yapılan evliliklerdir. Her ne kadar dul ve yetimlerle dörde kadar evliliğe müsaade

² Eski Türklerde, evlilikte âdet olarak, kadının ailesine erkek tarafından verilen para ya da mal.

edilmiş olsa da surenin ilerleyen bölümlerinde: “Kadınlarınız arasında her yönden adaletli davranmaya ne kadar uğraşsanız yine güç yetiremezsiniz (Yazır, 1995: 4/129)...” denilmekte ve böylece İslâmiyet’in tek eşliliği savunan bir doktrin olduğu açığa çıkmaktadır.

Bizim araştırma konumuz olan ve XVIII. yüzyılın sonlarını kapsayan 23, 24, 25, 26 Nolu Saraybosna sicillerinde kaydı tutulan 223 terekeden elde edilen verilere göre 195 kişinin (%87,44) tek ešli, 26 kişinin (%11,65) bekâr ve 2 kişinin (%0,89) ise çok ešli olduğu tespit edilmiştir (bkn. Grafik-1/Tablo-I). 26 Nolu sicilde yer alan Kılâdeniyyelî El-hâc Ahmed ‘Alemdâr ibn-i El-hâc Ca’fer adlı şahsın 3 (SSS, 26: 86), keza yine aynı sicilde yer alan El-hâc Beşîr bin ‘Abdü'l-celîl isimli şahsın ise 2 (SSS, 26: 108) eşi bulunmaktadır.

3 adet eşi bulunan zât toplamda 8 çocuğa sahiptir. Bunların 1’i kız, 6’sı erkektir. Ayrıca eşlerinden birisi de hamiledir. Mûmâ-ileyh (adı geçen) şahsın ekonomik durumu da oldukça iyi sayılabilecek bir düzeydedir. Şahıs vefat ettiğinde eşlerine ve çocuklarına geride 3659192 gurûşluk bir miras bırakmıştır (bkn. Ek-I). 2 adet eşi bulunan kişinin ise toplamda 4 çocuğu olup, bunların hepsi erkektir. Bu şahıs öldükten sonra eşlerine ve çocuklarına 414148 gurûşluk bir miras bırakmıştır. Birden fazla eşle yapılan evliliklerde ekonomik durumun önemi her ne kadar tartışmalı olsa da ilgili kayıtlardan bu durumun yabana atılamayacağı anlaşılmaktadır.

Şu hususu da belirtmemiz gerekmektedir ki, sicillerde tereke kayıtları dışında da 2 kişinin 3 kadınla evli olduğu bilgisine ulaşmış bulunmaktayız. Bunlardan ilki, (H.-17/Muharrem/1198 (M.-12/Aralık/1783) “*Medîne-i Sarâybosna nâhiyyesine tâbi’ Kûş Cemâ’ati’nde Gırâhoçe Karyesi sâkinlerinden iken bûndan akdem vefât eden Kara Katkîk Mustafâ Beşe nâm müteveffânın verâseti zevcât-ı menkûhât-ı metrûkeleri Âmine ve Hadîce ve Ümm-i Hânî ile sulbî oğulları Ahmed ve ‘Abdu’l-lah ve sulbiyye kızları Reyhâne ve Fâtıma ve Nefise ve ‘Â’işe ve Âmine’ye münhasıra ... (SSS, 23: 21)*” şeklinde sicile kayıt edilmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki vefât eden Kara Katkîk Mustafâ Beşe üç kadını da nikâhlanmış, bir müddet sonra hayata gözlerini kapamıştır. Tahminizce merhum Mustafa Beşe, soyunun devam etmesi amacıyla üç kadınla evlenmiştir.

Çok eşliliğe dair H.-7/Rebî’ü'l-Âhir/1198 (M.-29/Şubat/1784) tarihli ikinci kayıt ise şöyledir, “*Medîne-i Sarâybosna nâhiyyesine tâbi’ Kûş Cemâ’ati’nde Gırâhoçe Karyesi sâkinlerinden iken bûndan akdem vefât eden Kara Katkîk demekle ma’rûf Mustafâ Beşe ibn-i İbrâhîm nâm müteveffânın verâseti zevcât-ı menkûhât-ı metrûkeleri Âmine ve Ümm-i Hânî ve Hadîce nâm hâtûnlar ile sulbî oğulları Ahmed Beşe ve ‘Abdu’l-lah ve sulbiyye kızları Reyhâne ve Fâtıma ve Nefise ve Haska ve Şâhî’ye münhasıra ... (SSS, 23: 54).*”

Bu kaydı okuyan okuyucular büyük bir olasılıkla yukarıdaki kaydın aynısını okuduklarını düşünebilirler. Biz de başlangıçta ilk kaydı tekrar ettiğimizi sandık. Fakat satır aralarını okuyunca tamamen farklı bir kayıt olduğunu anladık. Öncelikle aynı unvan ve isimle anılan şahsın bu kez babasının adı yazılmış. Bu da zikredilen kişinin farklı bir birey olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından da eşlerinin isimleri aynı olmasına karşın sıralama bakımından farklılık göstermektedir.

Bu kayıttaki şahsın ikinci eşinin adı Ümm-i Hânî'dir. Ve bu kadının üç kızı bulunmaktadır. İlk kayıтта ise üçüncü eşin adı Ümm-i Hânî'dir. Büyük bir tesadüftür ki her iki Hadîce'nin de oğlu Abdullah vefât etmiştir. Ancak eşlerin hepsi hayattadır.

Mustafâ Beşe'nin ilk eşi olan Âmine'den Reyhâne ve Ahmed Beşe adında iki çocuğu, ikinci eşi Ümm-i Hânî'den Nefise (sonradan vefât etmiş), Fâtıma adında iki çocuğu ve üçüncü eşi Hadîce'den Abdullah, Haska, Şâhî ve olmak üzere üç çocuğu vardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere üç eşle yapılan evliliğin bu kayıтта da aynı gerekçeden yani soyun devamından kaynaklandığını tahmin etmekteyiz. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, belgenin ilerleyen satırlarında başka bir babadan olma Zeyneb (Ümm-i Hânî'nin kızı, sonradan vefât etmiş) adında bir çocuk daha ortaya çıkmaktadır. Keza aynı şekilde bu sefer babasının adı Bekir Beşe olarak yazılan Diğer Fâtıma (Hadîce'nin kızı, sonradan vefât etmiş) adında bir çocuğa daha rastlamaktayız. Çıkarımlarımızca Ümm-i Hânî ve Hadîce, Mustafâ Beşe'nin vefât etmesinden sonra yeni bir evlilik yapmış olabilirler. Ya da Mustafâ Beşe tarafından çocuklu olarak nikâhlanmış olabilirler.

2.5.1. Osmanlıda Çok Eşlilik (Çok Evlilik)

Müslüman Osmanlı ailesinde çok eşli bir hayatın yaygın olduğu bir mütearife olmakla birlikte yanlış bir düşüncedir (Ortaylı, 2012: 123). Osmanlı toplum yapısı içerisinde çok eşlilik serbest olmasına rağmen genellikle tek eşlilik hâkimdir. Gerek arşiv kaynakları ve gerek seyahatnameler aynı anda birden fazla eşle yapılan evliliklerin yaygın olmadığına delil göstermektedir (Çakır, 2010: 6). Örneğin XIV. yüzyılın sonunda Türkiye'den geçen Alman Protesten papazı Salomon Schweigger: "*Türkler dünyaya, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezen eğleneni bulunmamaktadır. Çok karılılık yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anaya kalıyor.* (Ortaylı, 2012: 99)" demektedir. Osmanlıda, bu konuyla ilgili yazılar kaleme alan yerli veya yabancı yazar ya da seyyahlar, çok eşliliğin sıklıkla kullanılan bir uygulama olduğunu izah etmemektedirler. Burada kesin bir görüş birliği bulunmaktadır. Lakin bu konu batılı kişilerce heyecan verici olarak görüldüğünden seyyahlar bu mevzu üzerinde atıflar yapıp açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak bu atıflar ve açıklamalar Cem Behar-Alan Duben'in dediği gibi, Türkiye'deki gerçekliğin betimlemesinden çok Batı'daki şarkiyatçı geleneğin istek ve beklentilerini gidermeye meyillidir (Öztürk, 2002: 687).

Osmanlı zihniyetinde ta'addüd-i zevcât (birden fazla kadınla evlilik) kabul gören bir hayat tarzı değildir (Ortaylı, 2012: 124). Her ne kadar toplum tarafından hoş karşılanmasa da Osmanlı toplumunda da birden fazla kadınla evlenme durumlarının var olduğu bilinen bir gerçektir. Osmanlı klasik dönemi için tereke defterleri üzerinde yapılan araştırmalara göre birden fazla kadınla yapılan evlilik miktarının %5-12 arasında olduğu sonucu elde edilmiştir (Çakır, 2010: 7).

Osmanlı toplumunda da izlerine rastlanılan bu uygulamanın sebeplerinden birisi, ilk eşten çocukların olmamasıdır. Evlilikte çocuğun olmayışının nedeninin kadından kaynaklandığı düşüncesinin egemen olması, bu şekilde bir evlilik yapan ve çocuk sahibi olamayan erkeklerin ikinci ya da üçüncü eşle evlenme yolunu tutmalarına sebep olmuştur (Metin, 2013: 368).

Zaruri meseleler (ağır bir hastalık, kısırılık, erkek çocuğun olmaması vs.) dışında, Osmanlı toplumunda sadece zengin tabakada izlerine rastlanılan bu tür evlenmelere toplumun diğer tabakalarında rastlamak biraz zordur. Çünkü aynı tabaka içerisinde yer alan kadın ve erkeğin en elzem ihtiyaçları belli olmakla birlikte bunun dışına çıkılması sınırları zorlamak demektir. Bu durumdaki bir erkeğin eşinin üzerine ikinci bir evlilik yapması halinde hem maddi hem de manevi olarak zora düşmesi işten bile değildir. Fakat tüm bunlara rağmen, ekonomik açıdan gelir düzeyleri iyi olmasa da, birden fazla kadınla evlilik yapanlara rastlamak mümkündür. Kanımızca böyle bir zorluğu göze almanın gerekçesi, ailede soyun devamı ve sürdürülmesi olarak görülen erkek çocuğa sahip olma isteğidir.

Osmanlıda çok eşlilik mevzusu üzerine çalışmalar yapan merhum Ömer Lütfi Barkan, XVI. ve XVII. yüzyıllara ait olan Edirne tereke defterlerinden yararlanarak yaptığı araştırmasında, 1407 ailede tek kadınla, 103 ailede iki kadınla ve 6 ailede de üç kadınla evliliğin hâkim olduğunu tespit etmiştir (Barkan, 1966: 14). Şurasını da belirtmek gerekir ki Barkan'ın tespit ettiği aileler askeri sınıfa mensup olup, gelir düzeyleri yüksek bulunan ailelerdir. Başka bir araştırmacı Abdurrahman Kurt'un incelemelerine göre, XVI. yüzyıl Bursa'sında 939 evli erkekten 22 kişi iki kadınla (%2), 2 kişi üç kadınla (%0,2) evli iken dört kadınla evli kimse bulunmamaktadır (Kurt, 1998: 86). Gerber ise, XVII. yüzyıl üzerine yaptığı incelemede Bursa'da iki veya daha fazla kadınlı evliliğe rastlamamıştır (Gün, 2012: 92). Ancak Kurt'un eserinde belirttiği üzere XVII. yüzyılın ortalarına doğru Bursa'da, 1092 evli erkekten 49'unun ikişer (%4,4), 2'sinin üçer (%0,1) karısı bulunmaktadır. Ayrıca 200'ü aşkın Bursalı erkeğin mirasçıları üzerinde yapılan başka bir araştırmada ise, XVII. yüzyılda iki ya da daha fazla evlilik yapan erkek oranı sadece %1'dir (Kurt, 1998: 86). Cenk Reyhan'ın incelemiş olduğu XVIII. yüzyılın ikinci yarısını kapsayan Bursa sicillerinde ise, 6 kişinin iki eşle (%1,07) evli olduğunu görmekteyiz (Reyhan, 2018: 214). XIX. yüzyıl Bursa'sı üzerine yapılan çalışmada da 361 evli erkekten 353'ü tek (%97,8), 7'si iki (%0,5), 1 tanesi de 4 eşle (%0,3) evlidir (Kurt, 1998: 87).

Ömer Demirel, XVIII. yüzyıl Ankara'sında tereke defterlerine dayanarak yaptığı çalışmada ise, 812 evli Müslüman'dan 715'inin bir evli, 84'ünün iki evli, 11'inin üç evli ve sadece 2 tanesinin dört kadınla evli olduğunu ortaya koymuş, XVIII. yüzyıl Ankara'sında birden fazla kadınla evlilik oranını da %12 olarak belirlemiştir (Demirel, 1990: 950). Bu konu üzerinde çalışmalar yapan bir diğer araştırmacı Doğan Gün'ün tespit ettiği bilgilere göre, XVIII. yüzyıl Antakya'sında 42 kişinin tek eşle, 10 kişinin iki eşle ve 1 kişinin de üç eşle evli olduğu sonucuna ulaşmaktayız (Gün, 2012: 92). Keza XVIII. yüzyılın ilk yarısını kapsayan başka bir araştırmaya göre

ise Konya’da, 1367 evli erkeğin 1197’si (%87,6) tek, 150’si (%11) iki, 17’si (%1,2) üç ve 3’ü (%0,2) dört kadınla evlidir (Erten, 2001: 59).

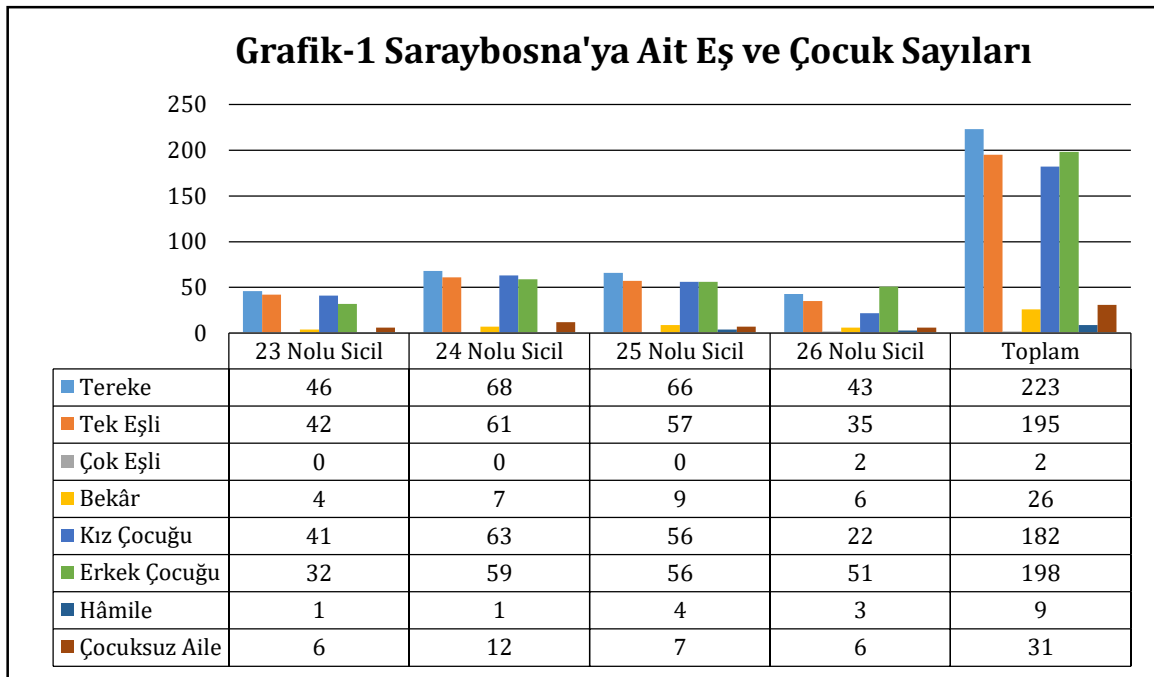
XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı toplumunda da çok eşlilik konusunda birtakım sınırlandırmaların getirilmesine çalışılmıştır. Yenilik yanlısı bazı âlimler çok evliliğin dini açıdan caiz bir hüküm olduğunu, caizin şer’î hüküm olmayıp yasal düzenlemeye konu edilebileceğini, bu nedenle çok evliliğin ilk eşin rızasına, hâkim iznine veya belirli koşullara bağlanmasının dinen de doğru olacağını dile getirmişlerdir (Ali & Ögüt, 1993: 367). Bunun için de 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi hazırlanmıştır. Bu kararnameyle de Osmanlı tarihinde ilk kez çok evliliği belirli ölçüde kısıtlandırma yolunda önemli bir harekette bulunulmuştur. Batıcı ve Türkçüler çok evliliğin kaldırılmasını desteklerken kararnameyi hazırlayanlar İslâm hukuku çerçevesinden bu isteklere kısmen cevap verebilmek amacıyla kadının evlenirken kocasına evlilik süresince tek eşi olması şartını koşabileceği esasına hükmetmişlerdir (Küçüktiryaki, 2014/2: 191). İlgili kararnamenin ilgasından sonra 1924’te kurulan Ahval-i Şahsiyye Komisyonu da çok evliliğin hâkim müsaadesine rabtedilmesi teklifini öne sürmüştür (Ali & Ögüt, 1993: 367).

2.6. Ailede Çocuk ve Çocuk Sayısı

Eşlerin bir araya gelerek tek bir çatı altında yuva kurmalarının pek çok nedeni bulunmaktadır. Soyun sürmesi ve neslin devam ettirilmesi isteği de bu sebeplerden sadece birisidir. Hatta -evlenme ve nikâh bölümünde- Güvenç’in belirttiği üzere toplumun evlenen çiftlerden ilk beklentisi, evliliğini meşrulaştıran tarafların çocuk sahibi olmalarıdır. Şayet karı ve kocanın çocukları olmuyorsa toplum, tıpkı gayrimeşru yollarla dünyaya gözlerinin açan bir çocuğu nasıl hayretle karşılıyorsa, evli çiftlerin de çocuk sahibi olamamalarını hayretle karşılamaktadır (Güvenç, 2011: 313).

Ailede çocuk sahibi olmak ve neslin devam ettirilmesi isteği o kadar kuvvetli ve önemlidir ki, yukarıda da belirttiğimiz üzere, çocuğu olmayanlar bunun sebebinin kadınlardan kaynaklandığını düşündükleri için ikinci, üçüncü hatta dördüncü eşle dahi evlilikler yapabilmektedir. Ayrıca çocuğun aile için sahip olduğu bu öneminin hâricinde, üyesi olduğu toplumu ve onun niteliğini, azlığı ya da çokluğu ile oluşturması ve varlığını devam ettirmesi açısından da ayrı bir önemi bulunmaktadır (Metin, Bahar 2013: 369). Çocuk sadece aile içi bir öneme sahip olmamakla birlikte devletler için de elzemdir. Çünkü ailelerin dünyaya getirdiği çocuklar sayesinde nüfus popülasyonu (varlığı) dengede tutulur ve böylece devletlerin sağlıklı bir şekilde, uzun yıllar ayakta kalması da sağlanmış olur.

Saraybosna'da da bu konu önemli olmakla birlikte incelenen terekelerden elde edilen verilere göre 223 tereke sahibinden 166 şahsın (%74,43) çocuklu, 57'sinin ise (%25,56) çocuksuz olduğu tespit edilmiştir. Çocuksuz vefat eden 57 kişinin de 26'sı bekâr (%11,65) geriye kalan 31'i (%13,90) ise çocuksuzdur. Ailelerin sahip olduğu toplam çocuk sayısı 389 olup bunların 182'si (%46,78) kız, 198'i (%50,89) erkek çocuğudur. Ayrıca eşleri ölen kadınların 9'u (%2,31) da hamiledir (bkn. Grafik-1/Tablo-I). Çocuk sahibi olan 166 ferdin 61'inin (%36,74) tek çocuğu, 105'inin (%63,25) ise birden fazla çocuğu bulunmaktadır. İncelenen terekelerden elde edilen bilgilere göre bir ailede bulunan en fazla çocuk sayısı 9 olup bir Yahudi ailesinde karşımıza çıkmaktadır (SSS, 24: 28). Ailelerin sahip olduğu çocukların sayısını ortalama olarak ele alacak olursak bu sayı 2,5 yapmaktadır.



İmparatorluğun farklı yerlerine dair yapılan araştırmalarda, ailede çocuk konusunun önemi daha da ortaya çıkmaktadır. Bu hususta hatırı sayılır derecede araştırmalar yapan Barkan'ın eserinde belirttiği üzere Edirne'deki toplam çocuk sayısı 3700 olup bunun 1911'i (%51,64) erkek, 1789'u (%48,35) ise kız çocuğudur. Toplamda 1680 ailenin 627'sinde tek, 519'unda 2, 287'sinde 3, 147'sinde 4, 51'inde 5, 29'unda 6, 11'inde 7, 5'inde 8, 2'sinde 9, 1'inde 10 ve yine 1'inde 12 adet çocuk bulunmaktadır (Barkan, 1966: 13-14). Demirel ise, XVIII. yüzyılın ilk yarısını kapsayan Ankara üzerine yapmış olduğu çalışmada ise 2622 çocuk tespit etmiştir. Bunlardan 1261'i (%48,09) erkek, 1292'si (%49,27) kız çocuğu olup 69'u (%2,63) ise henüz doğmamıştır. En fazla çocuk sayısı 11 olup iki Müslüman ailede bulunmaktadır. Ortalama olarak bir aileye düşen çocuk sayısını da Müslümanlarda 2.4, gayr-ı müslimlerde ise 2.7 olarak hesaplamıştır (Demirel, 1990: 951-952). XVIII. yüzyılın ilk yarısında Konya ailelerinin çocuk sayısı

ortalaması ise 2,87'dir (Erten, 2001: 95). XVIII. yüzyıl Gebze'sine ait olarak yapılan çalışmada ise toplam 138 çocuk tespit edilmiştir. Bunların 68 (%49,2)'i erkek, 70 (%50,7)'i ise kızdır (Metin, 2013: 369). Kurt'un XIX. yüzyıl Bursa'sı üzerine yapmış olduğu incelemede evli ve dul tereke sahiplerine ait 1192 çocuğu belirlemiş olup bunların 639'u (%53,4) erkek, 553'ü (%46,6) kızdır. Hiç çocuğu bulunmayan aile sayısını ise 92 (%15) olarak tespit etmiştir (Kurt, 1998: 90).



3. AİLE İLE İLGİLİ KONULAR: EVLENME VE NİKÂH

3.1. Evlenmenin Tanımı

Evlenme, kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi meşru temellere oturtan toplumsal bir olgudur. Ailenin mevcudiyeti ve devamı bununla mümkün olmaktadır (Çakır, 2009: 4). Zaten bu olayın temelinde de insanın yaratılışı yatmaktadır. Bu anlamıyla da evlilik, insan soyunun sürdürülmesi, yenilenmesi ve insanın bireysel ve sosyal olarak kendini izah etmesi için lazım gelen bir müessesedir (Teyfurov, 2014: 249). Şayet adı geçen bu müessese ancak bir kadınla bir erkek arasında olabilir. Hemcins iki kişi arasında bu türden bir olayın gerçekleşmesinin ihtimali yoktur (Cin, 1974: 26). Ayrıca bu kurum temelinde, karı-koca arasında tam bir hayat ortaklığı kurulması amacını da taşımaktadır. Bu ortaklık ise, sadece cinsel anlamda olmayıp aynı zamanda hayatın her türlü zorluğuna beraber göğüsgermek, mutluluğunu paylaşmak ve acılarına yekvücut olarak katlanmak gibi ömür boyu sürecek olan duyguları da kapsamaktadır (Cin, 1974: 26). Esasında bu olay, ailenin kurulması konusunda temel yapı taşı görevini üstlenmektedir. Ayrıca aile temellerinin sağlam bir şekilde atılması için ilk ve gerekli bir adım olan bu olayın sosyal, hukuki, dini ve ekonomik boyutları dahi vardır. Bu boyutları ele alacak olursak:

Evlenme konusunda, sosyolojik olarak yapılan araştırmalar bir hayli dikkat çekici olmakla birlikte bu mevzu üzerinde hatırı sayılır derecede araştırmalar yapan Bozkurt Güvenç'in görüşlerine değinmekte fayda bulunmaktadır. Güvenç'e göre, genel olmamakla birlikte toplumlar kadın ve erkek fertleri arasında doğumla sonuçlanacak cinsel bir münasebete izin vermeden evvel, evlenme ya da nikâh töreninin gereğini yerine getirirler (Güvenç, 2011: 312). Buraya kadar her şey normaldir. Fakat Güvenç'e göre bu olay, aslında çiftler arasında değil, çiftler ile toplum arasında yapılmaktadır. Evlenecek olan çiftler törene gelin ve damat olarak gelirken, toplumdan gerekli olan izini aldıktan sonra, törenden "karı-koca" olarak ayrılmaktadırlar. Yapılan bu evlenmenin asıl amacı da, evlenmiş olan kadının dünyaya getireceği çocukların babasını önceden bilmek ve çocuğun bakımını tüzel bir güvenceye rabtettmektir. Tüm bunlardan hareketle Güvenç: "*O halde evlilik, doğuma izin veren bir geçiştir.*" sonucuna ulaşmaktadır (Güvenç, 2011: 313).

Eğer bir kadın gayrimeşru yollardan çocuk sahibi olursa, az önce tarafların evlenmelerine izin veren ve meşru olarak çocuğun doğmasını bekleyen -çocuk olmazsa hayretle karşılayan- toplum, bu sefer de gayrimeşru olarak doğan bu çocuğu ve çocuğun annesini şaşkınlıkla karşılar. Meşru yollarla gerçekleştirilen birlikteliklerden doğan yavru ortada (sahipsiz ve bî-çare olarak) kalmayacaktır, çünkü kadının kocası doğacak çocuğun babası olmayı kabul etmiştir. Ancak bekâr bir kadının çocuğu ortada (sahipsiz, bî-çare) kalacağı için bu nedenle çocuğa "gayri meşru" yaftası yapıştirılmaktadır (Güvenç, 2011: 313-314). Ayrıca evlilik dışı yollardan dünyaya gelen

çocukların bakımı, yetiştirilmesi vs. gibi konularda sorunlar olacağından antropolog Malinowski “*evlilik doğuma izin verir*” hükmüne ulaşmıştır (Güvenç, 2011: 314).

Evliliğin hukuki ve dini boyutunu ele aldığımızda, kadın ve erkeğin kurmuş olduğu birlikteliğin evlilik olarak adlandırılabilmesi için bu birliğin hukuk nizamınca makbul şekil ve esaslara münasip olarak yapılmış olması gerekmektedir (Cin, 1974: 27). Bahsi geçen şekil ve esaslar, tarafların evlenme hususunda bir engellerinin (bulûğa ermek, akl-ı baliğ olmak, tarafların rızası vs.) var olmamasıdır. Hukuk kurallarına uygun olarak yapılmayan evlilikler, hissi açıdan samimiyet gösterebilir de, evlenme olarak benimsenmemektedir. Çünkü hukukilik unsuru bulunmamaktadır. Bu tarzdaki birlikteliklere de “*fiilî birliktelikler*” denilmektedir (Cin, 1974: 27).

Her alanda olduğu gibi aile kurumunu da hukuki kurallara bağlayarak oluşturan Romalılar, hukuk kuralları çerçevesinde, bir ailenin kurulması için kadın ve erkeğin tek bir çatı altında yaşaması gerektiğine inanmaktaydılar. Bu bağlamda da Romalılar evlenmeyi, “*ortak bir hayatı paylaşmak amacıyla kadın ve erkeğin birlikte yaşaması*” şeklinde dile getirmişlerdir (Kocakuşak, 2011: 19). Roma hukukunda tarafların herhangi bir şekle bağlı kalmadan, kendi iradeleriyle (*consensus*) yaptıkları evlenme rızai bir akit (İpek, 2010: 196) olmakla birlikte yapılan evliliklerde birtakım şartlar aranmaktadır. Bu şartları, tarafların isteği, evlenme ehliyeti, yaş ve aile babasının rızası olarak sıralayabilmek mümkündür (Kocakuşak, 2011: 19). Buna göre, gerekli koşullar yerine getirildiği takdirde yapılan evlilikler geçerlilik taşımaktadır.

Evliliğin üç semavi dinde de teşvik edildiği görülmektedir. Aynı zamanda bu olayın tüm ilahi dinlerce, kadın ve erkeğin kendilerine has bir mahremiyet ve paylaşım alanı yaratmalarında ve insan neslinin sürdürülmesinde katkıları olan meşru bir ilişki olarak kanıksandığı ortadadır (Atar, 2007: 112).

İlk semavi din olan Yahudilikte, buna olan teşvik Tevrat’ta açık bir şekilde görülmektedir. Allah’ın Hz. Âdem’i var etmesinden sonra onun yalnızlığını hoş bulmadığı gerekçesiyle ona bir yardımcı yarattığını söylemesi bu olayın Yahudilerce, kutsal bir vakıa olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu sebeple Yahudi aileleri dini ve kutsal vecibeler üzerine bina edilmiş olup, sadece ekonomik ve biyolojik arzular dikkate alınarak kurulmamıştır (Aksoy, 2002: 25). Yahudi din adamları bunu, dini bir zorunluluk ve yerine getirilmesi gereken bir mesuliyet (Ataşalan, 2008: 16) olarak kabul ettiklerinden, bu olay Yahudilerde o derece kutsaldır ki, bekârlara iyi gözle bakılmaz. Hatta buna istinaden, Yahudi inancına göre yirmi yaşına bastığı halde hâlâ bekâr olan birisi lâneti hak etmektedir (Aksoy, 2002: 27).

Musevilikte yapılan evliliklerin kendi ırklarının dışında olmamasına büyük özen gösterilmiştir. Buna göre Yahudi bir erkek kendi inancı dışındaki bir kadınla evlilik yapamayacağı gibi Yahudi bir kadın da başka bir inançtan erkekle evlilik yapamaz (Aksoy, 2002: 30). Bu konuda Tevrat’ta, Hz. İshak’ın, oğlu Hz. Yakup’u çağırarak ona: ‘Kenan kızlarından evlenmemesini’ telkinde bulunduğu yazmaktadır. Ayrıca Hz. Yakup’un kızı Dina’nın Hivîler’in reisi olan Hamor’un

oğlu Şekem'le olan yakınlığının meydana çıkması ve ardından da Şekem'in sünnetsiz olup Yahudi soyundan gelmediği gerekçesiyle bu türden bir evliliğe müsaade edilmeyerek Şekem'in katledildiğinin malumatı bulunmaktadır (Topçuoğlu, 2010: 85).

Tevrat'ta yer alan bu hükümlere rağmen İsrailoğulları liderlerinin kendi ırklarının dışındaki, hoşlarına giden kızlarla evlendikleri görülmektedir. Hatta Yakup'un kardeşi Esav'ın dahi Kenanlı bir kadınla evlilik yaptığı bazı ifadelerden idrak edilmektedir (Ataşalan, 2008: 29). Babil sürgünü sonrasında Yahudilerin Hitit ve Ken'anîlerle yaptıkları dışarıdan evlenmelere rastlanılması üzerine sonradan bu tür evlilikler yasaklanmıştır (Aydın, 1989: 197).

Hıristiyanlıkta ise bu olay, Tanrı'nın meydana getirdiği bir kurum sayılması nazarıyla ilk çağlardan itibaren kutsal olarak öneme haiz olmuştur (Topçuoğlu, 2010: 87). Hatta Hıristiyan inancında evlilik, kadın ile erkeğin anlaşmasının kilisece mukaddes tutulması ve bunların kilise himayesinde kutsal bir bağla hayatlarını birleştirmesi; Tanrı'nın insanlığa olan sevgisini temsil eden bir olay olarak kabul edilmektedir (Ataşalan, 2008: 39). Ailenin oluşumunda önemli bir adım olan bu kurum Hıristiyanlıkta o ölçüde mukaddestir ki evlenmeyle birlikte karı kocanın tek bir beden haline geldiği ve artık onların ayrılmalarının mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Aydın, 1989: 197).

Hıristiyanlıkta da dışarıdan yapılan evlilikler konusunda dikkatli davranılmış ve bunun kendi içerisinde gerçekleştirilmesine özen gösterilmiştir. Ancak Pavlus'un mektubunda yer alan aşağıdaki ibare, Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlarla evlenebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Şayet biri imansız bir kariya sahip ve kadın onunla yaşamaya razı ise ondan ayrılmasın. Eğer bir kadının da iman etmeyen kocası var ve o da kendisiyle yaşamaya rızada bulunuyorsa, kocasını bırakmasın. Çünkü imansız koca, karısında kutsiyet kazanabileceği gibi imansız kadın da, kardeşte kutsiyet kazanır; aksi takdirde çocuklarınız murdar olurdu; hâlbuki şimdi mübarektirler (Ataşalan, 2008: 43).

Hıristiyanlıkta farklı inançtan kişilerle yapılan evlenme 'karışık evlenme' şeklinde tabir edilmekte, nikâh akdi yapılırken böyle bir vaziyet evlenme engeli kabul edildiği için de Hıristiyan bir adamın, Hıristiyan olmayan bir kadınla evlenmesine ancak Hıristiyanlığı benimsemesi şartıyla müsaade edilmektedir (Topçuoğlu, 2010: 88). Bu sebeptendir ki, kilise hukuku on ikinci yüzyılda Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanların evliliğini geçersiz akdetmiştir. Hatta Roma İmparatorluğu yasaları, Hıristiyanlarla Yahudilerin evlenmesini kesin hükümlerle men etmiş, IV. asırdan itibaren mahallî konsüller de Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanların evlenmelerini yasaklayan çokça hükümler vermişlerdir (Cin, 1974: 111).

Ehl-i dinlerin sonuncusu olan İslâmiyet'te de bu olaya büyük bir önem atfedilmiştir. İslâmiyet'te evliliğin 'nikâh' olarak adlandırılmasından dolayı bu konu 'Nikâh' bölümünde ayrıntısıyla ele alınacağından şimdilik İslâmiyet'in dışarıdan evlenme konusundaki görüşleri ele alınacaktır.

İslâmiyet, Musevilik ve Hıristiyanlık kadar olmasa da evliliklerin kendi içerisinde yapılmasına özen göstermiş, katı kurallar çerçevesinde şekillenmemiştir. Ancak Yüce Kitap'ta sadece müşrik (Allah'a eş-ortak koşan, putperest) kadın ve erkeklerle yapılan evlilikler, Müslüman kadın ve erkeklere, kesin olarak yasaklanmıştır. Bu konuda da: *"Allah'a ortak koşan kadınlarla, iman etmedikçe evlenmeyin! Allah'a ortak koşan bir kadın sizin hoşunuza gitse bile, iman etmiş bir cariye her halde ondan daha hayırlıdır. İnanan kadınları, Allah'a ortak koşan erkeklerle, iman etmedikçe evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan erkek size hoş görünse bile bir köle, ondan daha hayırlıdır* (Yazır, 1995: 2/221)..." şeklinde hükümler bulunmaktadır.

Din ayrılığı hususu sadece kadınlar açısından, tartışmalı olmakla birlikte, bir engel görülüp erkeklerin, semavi dinlerden birine mensup kadınlarla evlenmesinde bir mani yoktur (Cin, 1974: 112). Hatta Mâide Suresi'nde bu mevzu üzerine: *"... Hür mü'min kadınlarla, sizden önce kitap verilenlerin hür kadınları, namusunuzu muhafaza etmek, zina etmemek, gizli dost tutmamak, kendilerine mehirlerini verip nikâhlamak şartıyla size helâldir* (Yazır, 1995: 5/5)..." ayeti yer almaktadır. Buradan hareketle İslâmiyet'te kadın, erkek ayrımı olduğu izlenimi doğabilir. Ma'a mâ-fih olaya bu açıdan bakılmaması gerekir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslâmiyet'te de ailenin reisi kocadır, kadın kocasına itaat ve inkiyat etmektedir ve dolayısıyla doğan çocuklar da babanın dininden kabul edilmektedir (Cin, 1974: 113). Kadın evlendikten sonra kocasının yönetimi ve himayesine dâhil olmaktadır. Oysaki İslâm'da, kâfirlerin müminlere himayesi reddedilmektedir (Topçuoğlu, 2010: 104). Bu sebeptir ki diğer ehl-i dine mensup olan bir erkekle evlenen Müslüman bir kadın, kocasının dinine sempati duyabilir ve o dini benimseyebilir. Ayrıca yayılıp gelişmekte olan İslâmiyet, sekteye uğrayıp büyük darbeler alabilir. Tüm bunlardan hareketle İslâmiyet, Müslüman kadınların sadece Müslüman erkeklerle evlenmesine müsaade etmiştir. Ancak farklı inanca mensup olan bir erkek iman edip Müslümanlığı benimserse, o kişinin Müslüman bir kadınla evlenmesinde bir engel bulunmamaktadır.

Evlilik adı verilen bu kurumun sosyal, hukuki ve dini boyutu olduğu gibi ekonomik boyutu da bulunmaktadır. Evlenmenin gerçekleşebilmesi için, günümüzde de örnekleri olmakla birlikte, tarihi devirlerde kadının ailesine erkek tarafından bir miktar mal veya para verilmesi gerekmektedir. Cahiliye döneminde kadın, köle statüsünde bulunduğu için kadınlara bir bedel karşılığı alınıp satılan eşya gözüyle bakılmaktaydı. Hal böyle olunca, evlenmek isteyen bir erkek, kadının babasına ya da sahibine bir bedel ödemek mecburiyetindeydi. Erkek bu dönemde, maddi durumu elverdiği ölçüde, istediği kadar kadını alabilmekteydi. Hal böyle iken maddi durum niteliği evlenme olaylarında büyük bir önem arz etmekteydi.

Yahudilikte evliliğin gerçekleşebilmesi için erkeğin kadının ailesine bir miktar para ya da mal vermesi gerekmektedir. Mohar olarak adlandırılan bu uygulama, damadın babasının evlenmeden önce eda etmek mecburiyetinde olduğu bir bedele karşılık gelmekte ve aileler bir araya geldiğinde dile getirilen ilk konular arasında bulunmaktadır (Ataşalan, 2008: 22).

Hıristiyanlığın bu olaya kutsal bir gözle bakmasından mütevellit, evlenmeyi dini bir kurum olarak kabul etmesinden (Aydın, 1989: 197) olacak ki incelediğimiz araştırmalarda başlık parası vs. gibi uygulamalara denk gelemedik. Keza Roma'da da böyle bir uygulamaya rastlayamadık. Ancak Roma'da evliliklerinin ilk adımı olarak nişanlanan çiftler, nişanlanmalarının temsili olarak kesinlikle bir yüzük takarlar ve birbirlerine armağanlar takdim etmektedirler (Kocakuşak, 2011: 17). Nişanın bozulması durumunda, eğer taraflardan biri ölür ise armağanlar geri alınabilirdi; daha doğrusu kızın erkeğe takdim ettiği armağanlar tamamen geri alınır, erkeğin kıza verdikleri ise kısmen geri alınabilirdi, fakat bunlar evliliğin yapılması amacıyla verilmişse geri alınması ihtimal dışıydı. (Kocakuşak, 2011: 18-19).

Eski Türklerde de bir erkek evleneceği vakit, evlenmek istediği kadının ailesine belirli bir oranda mal vermek zorundaydı. Bu uygulamaya 'Kalın' adı verilmektedir. 'Kalın, kaling, kalım' biçiminde tüm Türk lehçelerinde karşılaşılan bu olgu tarafların karşılıklı olarak sözleşmesi ve yeni evlenenlerin yaşamlarını nizama koymaları için yapılan bir yardım olarak görülmektedir (Erkul, 2002: 97).

İslâmiyet'in hâsıl olmasıyla birlikte 'mehr' ortaya çıkmıştır. İslâmiyet hâsıl oluncaya kadar yaygın olarak kullanılan kalın, başlık parası vs. gibi uygulamalar, mehrden çok farklı uygulamalar olup aralarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. İslâmiyet'le birlikte ortaya çıkan 'Mehr' konusu ilerleyen bölümlerde ayrıntısıyla incelenecektir.

3.2. Nikâhın Tanımı

İslâm hukukuna göre evlenme/evlilik sözcüklerine karşılık olarak kullanılan nikâh sözcüğünün pek çok tanımı olmakla beraber sözlükte, birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki gibi meallere denk gelen nikâh kelimesi fıkıh alanında, şer'î olarak istenen şartlar kapsamında aralarında evlenmeleri için sakınca olmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını daimi müddetle birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında varit olan evlilik münasebetini dile getirmektedir (Atar, 2007: 112). İslâm hukukunda evlenmeyi ima etmek amacıyla kullanılan teknik kavrama nikâh denilmektedir. Kelime anlamı cinsel birliktelik olan nikâh, hukuken bu cinsel birlikteliği meşru kılan bir husustur (Cin, 1974: 39). İslâm Hukuku'nda nikâh, tarafların icap ve kabulü, şahitlerin şahadeti ile yerine getirilen medeni bir sözleşmedir (Yakut, 2008: 242). Görüldüğü üzere klasik fıkıh literatüründe bu kelimeden, hem evlenme akdini hem de bu akitle kurulan evlilik bağı ve eşler arasındaki hukuki ilişkiyi ifade etmek maksadıyla istifade edilmiştir (Atar, 2007: 113).

Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet'te de önemli bir konu olarak ele alınan nikâh, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve gerekse Hz. Muhammet'in hadislerinde önemli bir yere sahip olmaktadır. Bu konuyla alakalı olarak Nûr Suresi'nde: "*Bir de sizden olan dulları ve kölelerinizden,*

cariyelerinizden doğru gidenleri evlendirin. Eğer yoksul iseler Allah onlara fazlından zenginlik verir. Allah, nimeti bol olan, her şeyi bilendir (Yazır, 1995: 24/32).” hükmü yer almaktadır. Bu ayetle de evlilik hususunda, tüm inananlar teşvik edilmiştir. Hz. Muhammet de bu konuda: “*Ey gençler! Sizden kimin evlenmeğe gücü yeterse derhal evlensin. Çünkü gerçekten evlilik gözü harama karşı daha çok engelleyici, namus ve iffeti daha çok koruyucudur. Kimin de evlenmeye gücü yetmezse, oruç tutsun: çünkü oruç şehveti kesicidir* (Teyfurov, 2014: 245-246).” demiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Ayrıca Hz. Muhammet, bu olayın kendisinin sünneti olduğunu ve müminlerin kendisinin sünnetinden yüz çevirmemeleri gerektiğini belirtmiş (Ataşalan, 2008: 53), böylelikle bu olayın ne derecede kutsal bir mahiyet taşıdığını bildirmiştir.

İslâm hukukuna göre yapılan bir akdin evlilik olarak adlandırılabilmesi için dikkat edilmesi gereken birtakım konular vardır. Buna göre evlenmek isteyen çiftlerde aranan ilk şart tarafların rızası ve aralarında herhangi bir evlenme engelinin bulunmamasıdır. Bu engeller de kendi içerisinde, evlenilmesi katıyen yasak olan haller (daimi/mutlak evlenme engelleri) ve belirli bir müddet veyahut belirli koşullarla mümkünatı olmayan haller (geçici/nisbî evlenme engelleri) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Yakut, 2008: 244-245).

Mutlak evlenme engelleri kan hısımlığı (akrabalığı), sıhrî yakınlık ve süt yakınlığı olmakla birlikte bu türden bir evlenme engeli bulunanlar kesinlikle evlenemezler. Geçici evlenme engelleri ise din ayrılığı, üçlü boşanmadan doğan evlenme engeli, iddete bağlı evlenme engeli, çok karılığa bağlı evlenme engeli, sıhrî hısımlıktan doğan engel, başkasıyla evli olmaktan doğan engel, mülkiyet münasebetinden doğan engeli öldürücü hastalığa ilişkin engeldir (Cin, 1974: VIII-IX). Geçici evlenme engelleri içerisinde adı geçen engellerden herhangi birinin giderilmesi durumunda evliliğin yapılmasında bir sakınca yoktur.

İslâm hukukunda, en az iki şahidin katılımıyla alenî olarak gerçekleştirilmesi istenen nikâh akdi belli bir törenin yapılmasına bağlı tutulmamış, lakin evliliğin duyurulması, bir konuşma yapılması, bu vesileyle eşe, dosta ve akrabaya yemek yedirilmesi, def vb. çalgılarla eğlenilmesi hususunda telkinlerde bulunulmuştur (Atar, 2007: 113). İslâm hukukunda nikâh, esas itibarıyla tarafların ve şahitlerin iştirakiyle akdedilen medeni bir sözleşme olduğundan, geçerli olabilmesi için şahitlerin huzurunda akdedilmesine karşın resmî bir memurun ya da bir din adamının huzurunda yapılması şart değildir (Çakır, 2009: 5). Bununla beraber nikâh akdinin lüzumu ve toplum hayatında oynadığı rol sebebi ile eski devirlerden itibaren bu akit, olayın hukuki yönüne vâkıf bir kişinin denetiminde yerine getirilmektedir (Yakut, 2008: 242). Bu sebeple, Osmanlı Devleti’nde de nikâhlar ya kadı huzurunda mahkemede ya da kadıdan yetki alan mahalli imamlar nezdinde kıyılmaktadır.

3.2.1. Osmanlıda Nikâh

Osmanlı Devleti'nin İslâmiyet içerisinde Hanefilik mezhebini benimsemesi, pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da bu doğrultuda hareket etmesine etken olmuştur. Bundan dolayı Osmanlı Devleti, hukuk kurallarını İslâm Hukuku'na göre düzenlemiştir. Fakat geleneğin güçlü olduğu durumlarda, hukuk kurallarında yeri olmamasına karşın, gelenek ve hukuk kurallarını birlikte idame etmiştir. Örneğin İslâm hukukuna göre dini bir akit olmayan nikâhın gerçekleşebilmesi için herhangi bir din görevlisinin huzurunda kıyılması koşulu bulunmamaktadır (Kama, 2013: 679). Hatta İslâm dininde nikâhın imamın önünde kıyılmasını ve nikâh sırasında imam tarafından dua okunmasını hükmeden bir kural da mevcut değildir (Cin, 1974: 346). Tarafların rızası, evlenme engellerinin bulunmaması ve kurulan birlikteliğe şahitlik edenlerin olması yeterlidir. Ancak toplum, İslâm hukukunda yeri olmamasına karşın bu tür uygulamaları benimsemiş ve yaygın olarak kullanmıştır.

Osmanlılarda ilk zamanlar nikâhların kadı tarafından verilen izin üzerine kıyılması mecburiyeti bulunmasa bile, uygulamada nikâhların bizatihi kadı huzurunda veya ondan alınan izin üzerine imamlarca kıyıldığı bariz bir şekilde ortadadır (Kama, 2013: 695). İlk defa Kanunî Sultan Süleyman devrinde olmak üzere, kadılar nikâh akdi hususunda imamlara izinname vermişlerdir (Cin, 1974: 347). İzinname alınmadan, imamlar tarafından gerçekleştirilen nikâhlarda pek çok aksilik çıktığı da görülmektedir. Örneğin Yozgat Şer'iyeye Sicilleri'ne konu olan, kadıdan izinname alınmadan, karyenin imamı tarafından kıyılan nikâh akdinde 750'şer kuruşluk mu'accel ve mü'accel olmak üzere mehr tayin edilmiştir. Bir müddet sonra bu mehr sebebiyle çiftler arasında anlaşmazlık çıkmış ve konu mahkemeye intikal etmiştir. Ancak nikâhı kıyan imamın ölmesi ve kimsenin bu hususa şahitlik etmemesi üzerine nikâh akdi sona erdirilmiştir (Yakut, 2008: 242-243). Kanımızca, bu ve buna benzer aksiliklerin ortaya çıkmaması için Devlet-i 'Aliyye, evliliklerin kadı huzurunda yapılması ve mahkeme defterlerine kayıt ettirilmesi hususunda nikâh akdine müdahil olmuştur.

Hâlbuki İslâm hukuku nikâhı, devletin müdahalesinin dışında tutmaktadır (Kama, 2013: 679). Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi İslâm hukukuna göre nikâh, dini bir akit değildir. Ancak Osmanlı Devleti, İslâm hukukunun aksine bir yöntem izlemiştir. Osmanlının nikâh konusuna dâhil olması hususunda elbette konunun vergi boyutu yabana atılamaz. Bilindiği üzere mahkeme kayıtlarına geçen evliliklerden, devlet ve nikâhı kıyan kadılar/naipeler birtakım ücretler almaktaydılar. Eğer nikâha kadı bizzat katılmışsa 'Hüccet-i Nikâh' adı verilen bir belge oluşturulmaktadır ve Fatih Kanunnamesi'nde kadıların nikâh akdi gerekçesiyle alacakları harçlar dahi tahrir edilmiştir (Kama, 2013: 695).

Ancak bize göre konuyu tamamen hukuki olarak değerlendiren Osmanlı, sınırları içerisinde yer alan yerleşkelerde, nikâhların hukuki bir merci önünde gerçekleştirilmesine

önemle dikkat etmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz, Yozgat'ta gerçekleşen ve izinname alınmadan, imamlar tarafından kıyılan nikâhlarda, hukuksal olarak birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır. İleride mahkemeye intikal edebilecek olan bu gibi sorunların önüne geçilebilmesi ve karışıklık yaşanmaması için Osmanlı Devleti nikâha dâhil olmuştur. Fakat devletin her yerinde, kadıların nikâh kıyması mümkün değildir. Merkezden uzak karye ve livalarda ikamet eden tebaadan kişilerin ya da velilerinin merkeze gelip nikâh akdini gerçekleştirmesi her zaman mümkün olmayabilir. İşte bu gibi durumlarda kadılarca verilen izinname ile mahalli imamlar nikâh akdini gerçekleştirmektedir. Evlenecek çiftlerin rızası varsa ve aralarında bir evlenme engeli yoksa erkek, kadıdan aldığı izinname ile imama gider; kadının velisi ve evlenecek erkek iradelerini beyan ederler. İmam bir hüccet düzenler (Cin, 1974: 284). Böylece yapılan evliliğe resmi bir mahiyet kazandırılmış olunur.

Tanzimat dönemi ile birlikte pek çok alanda olduğu gibi evlenme ve aile hukuku gibi alanlarda da birtakım düzenlemelere giden Osmanlı Devleti, evlenmeyi tamamen devlet kontrolüne almaya çalışmıştır. Bu dönemden sonra aile hukuku alanındaki ilk nizamî çalışmalar 2 Eylül 1881 yılına ait Sicil-i Nüfus Nizamnamesi'yle yapılmıştır. Bu nizamnamenin 23. maddesine göre, evlenmek isteyen Müslümanlar şer'iyeye mahkemelerinden, gayrimüslimler ise kendi dini reislerinden izinname almakla mükelleftirler. Ayrıca nikâhı kıyacak olan imam veya dini reis, evlenme tarihinden itibaren en geç 15 gün içinde, nüfus idaresine evlilik akdinin gerçekleştirildiğini gösteren bir ilmühaber vermekle mesul olmuştur (Yakut, 2008: 239). Bu mesuliyetin gereğini yapmayan vazifelilere de idarî para cezası verilmesine hükmedilmiş aynı zamanda bu bildirim yükümlülüğü ve para cezası konusu, boşanma olaylarında da kabul edilmiştir (Kama, 2013: 697). Böylece imamlar, bir çeşit evlendirme memuru statüsünü elde ederken, diğer yandan da evlenme ve boşanmaları nüfus idarelerine bildirmede yükümlü olmuşlardır (Yakut, 2008: 239).

Osmanlı Devleti'nde nikâhın devletin denetiminde kadılarca ya da onların bilgisi dâhilinde gerçekleştirilip yazılı belgeye dayanması hususu tarihi süreç içerisinde yaygınlaştırılarak devam ettirilmiş ve 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnamesi'yle nikâhların kayıt altına alınması mevzusu kabul edilmiştir (Atar, 2007: 114).

3.2.2. Saraybosna'da Nikâh

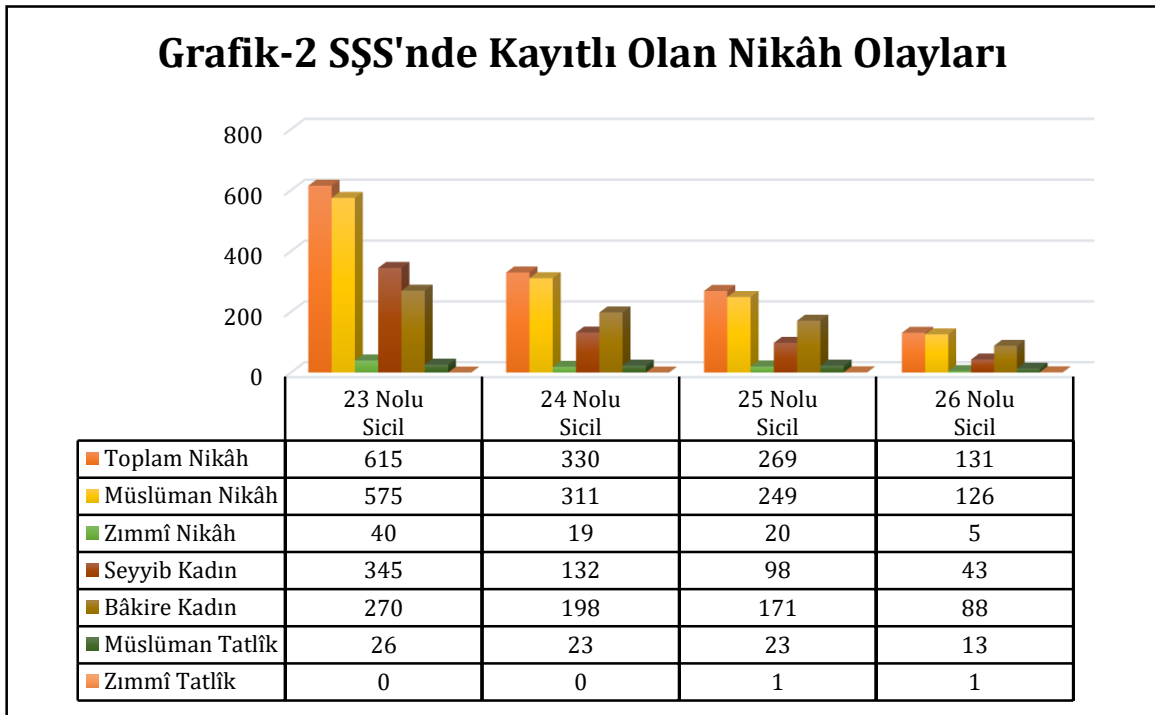
Saraybosna Şer'iyeye Sicilleri içerisinde nikâh kayıtlarının defterlerin bir bölümünde düzenli olarak tutulduğu görülmektedir.

İncelemiş olduğumuz siciller içerisinde, herhangi bir sebepten ötürü eşi vefat eden ya da bekâretini kaybeden kadınlar '*seyyib/seyyibete*' olarak yazılmıştır. Zaten seyyib kelimesinin sözlükteki anlamına baktığınızda da bekâr olmayan, bekâreti izâle olunmuş (kadın), gerek

evlendikten sonra dul kalmış ve gerek evlenmeksizin bekâretini kaybetmiş kadın manasına geldiği görülmektedir (Sami, 2012: 364). İncelediğimiz sicillerde bu durumda olan kadınlar, 'zevceci's-seyyibete' vb. olarak adlandırılmaktadır. Şayet kadın, kocası tarafından tatlık (talâk) edilmiş ise bu kez de adı geçen kadın 'zevceci'l-mutallaka' olarak kaydedilmektedir. Eğer bir kadın ilk kez evlenmiş ise, kayıtlara 've'z-zevceci'l-bikri'l-bâligate' (bülûğa ermiş bâkire kadın) olarak yazılmaktadır.

Saraybosna'da hayatlarını birleştiren çiftlerin kimin yanında ikamet ettikleri problematiğini aydınlatarak olursak, kanaatimizce inceleme bölgemizde nikâhlanan taraflar birbirlerinin ailelerinden bağımsız olarak ayrı bir evde yaşamlarını devam ettirmektedir. Şayet durum böyle olmasaydı tereke kayıtlarındaki mirasçılar içerisinde diğer hane sahiplerinin de isimlerinin olması beklenirdi. Ancak sicillerimiz içerisinde bu yönde bir malumat mevcut değildir.

İncelemiş olduğumuz sicillerde toplam 1345 adet nikâh tahririne rastlanılmıştır. (bkn. Grafik-2) Rastlanılan bu kayıtların 1261'i (%93,75) Müslüman karı ve koca tarafından yapılan evliliklere, 84'ü (%6,24) ise zimmî tebaadan kişilere ait bulunmaktadır. 1345 adet nikâh kaydının da 618 tanesi (%45,94) seyyib olan kadınları ve 727 tanesi (%54,05) ise ilk kez evlenen kadınları ilgilendirmektedir. Ayrıca 618 olan seyyibe kadın sayısının 58'i (9,38) zimmî olup geriye kalan 560'ı (%90,61) da Müslüman olan seyyibe kadınları yansıtmaktadır. 618 olan seyyib kadınların da 87 tanesi (%14,07) eşleri tarafından talâk-ı mutallaka ile tatlık edilen kadınlardır. Ancak biz burada tatlık edilen kadınları seyyib sınıfına dâhil etmiş bulunmaktayız. 727 olan bakire kadının da 44'ü (%6,05) zimmî, 683'ü (%93,94) de Müslüman'dır.



Grafik-2'den de anlaşılmaktadır ki, gayrimüslim tebaa içerisinde yer alan kişilerin kendilerine ait bir hukuk sistemleri olsa da kimi zaman buna ek olarak Osmanlı hukukuna da başvurdukları görülmüştür. Yani zimmî bir kişi kendi rızasınca şer'î mahkemenin yolunu tutarak yine zimmî bir şahısla yapmış olduğu nikâhı Osmanlı hukukuna kaydettirmektedir. Böyle bir olayın gerçekleşmesinin temelinde, zimmî bireylerin bağlı olduğu dinin usullerince yapılan bir evliliğin yüklediği ağır vergi mükellefiyetleri ve kadının hiçbir hakka sahip olamayışı yatmaktadır. Nikâh hususunda gerek İslâm gerekse Osmanlı hukukunda kadınlara son derece geniş yetkiler tanındığından gayrimüslim fertler, evliliklerini İslâmî yöntemlerle gerçekleştirme yoluna gitmişlerdir (Sak, 2012: 122-125).



4. MEHR TAYİNİ

4.1. Mehrin Tanımı

Geçerli sayılan bir nikâh akdinin var olmasıyla birlikte mehr hakkı doğmaktadır. Bu sebeple erkek tarafından bizatihi kadına verilen ve onun için 'ekonomik güvence' vasfını taşıyan para ya da mala, İslâm cemiyetlerinde 'mehr' denilmiştir (Erten, 2001: 51). Arapça kökenli bir kelime olan bu sözcüğün sözlükteki anlamına baktığımızda, esnâ-yı münâkehada (nikâhın kıyılmasıyla) koca tarafından zevceye (kadına) tayin olunan akçeyi (Sami, 2012: 1111) ifade ettiği yazmaktadır.

Nikâhlık, kâbîn (Sami, 2012: 1111) olarak da adlandırılan bu tabir Kitab-ı Mukaddes'te ecrin çoğulu olarak ücrûn, farîza ve saduka olarak zikredilmekte, hadislerde ise bunun yerine daha çok mehir ve sadak sözcüklerine rastlanılmakta, bazı durumlarda 'misil mehir' anlamında ukr kelimesi kullanılmakta, Türkçede ise daha çok mihr şeklinde telaffuz edilmektedir (Aydın, 2003: 389).

Nikâh kayıtlarında zikri oldukça fazla geçen bu kelime, miktarının tayin şekline ve ödeme zamanına göre çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır. Buna göre meblağı tayin edilen mehr 'mehr-i müsemma', tayin edilmeyeni 'mehr-i misl', akit esnasında nakit olarak ödenen türü 'mehr-i mu'accel', evlilik içerisinde ya da evliliğin sona ermesiyle ödenen cinsi de 'mehr-i mü'accel' ismiyle anılmaktadır (Kurt, 1998: 25).

Mehrin Avrupa hukuklarında özellikle Fransız hukukundaki 'dot' ile hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Çünkü dot, mehrin tersine kadın veya onun anne ve babası tarafından kocanın emrine amade kılınan mal topluluğunu dile getirmede kullanılmaktadır (Cin, 1974: 210). Evlenme sırasında veya öncesinde evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir para yahut mal verme uygulamasının muhtelif din, hukuk ve kültürlerde oldukça köklü bir geçmişi bulunmaktadır (Aydın, 2003: 389). Örneğin, Babil'de, İspartalılarda, Romalılarda ve Cermenlerde koca evlenme esnasında veya evlenmenin ertesi günü karısına muayyen bir dot vermek mecburiyetindedir. Aynı şey Musevî hukuku için de geçerlidir. Bu armağanların verilmiş amaçları arasında farklar mevcuttur (Cin, 1974: 210).

Yahudilikte 'mohar' olarak adlandırılan, evlenme sırasında kadının ailesine verilen para veya malı (Aydın, 1989: 197) ifade eden bu uygulamanın da mehr ile bir ilgisi bulunmadığını sanmaktayız. Çünkü bu uygulamanın yukarıda bahsettiğimiz dot ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Musevilikte yaygın olan bu yöntemde, kadın doğrudan muhatap olarak alınmamış, ailesine birtakım hediye, mal, para verilmiştir. Başlangıçta mohar üzerinden evlenen kadının hiçbir hakkı bulunmaz iken, sonraları aileye verilen para ve mal bizzat evlenen kadına ödenen bir hediye halini almıştır (Aydın, 1989: 197). Hatta bu hususta Tevrat'ta, bir erkeğin bir

kadınla evlenebilmesi için ona bedel ödemesi lazım geldiği pek çok kez zikredilmiştir. Örneğin bunlardan birinde: “Eğer bir adam nişanlı olmayan bir kızı aldatır ve onunla birlikte olursa kendi karısı olmak üzere mutlaka onun için ağırlık verecektir. Eğer babası ona kızı vermek rızasını göstermezse, kızlara verilen ağırlığa göre para verecektir.” denilmekte, ayrıca kızın babasına eda edilecek bu ağırlığın yanında, bir de evlenilecek kızla beraber ailenin diğer fertlerine verilen hediyelerden söz edilmiştir (Ataşalan, 2008: 22).

Araştırma eserler içerisinde bu mevzuyla ilgili olarak Hıristiyanlıkta ‘Drahoma’ uygulamasının var olduğunu gördük. Hıristiyanlarda drahoma olarak adlandırılan, gelin tarafından güveye verilmesi adet edinilmiş olan mal veyahut parayı (Köseoğlu, 2010: 9) ifade eden bu uygulamanın da İslâm hukukunda bulunan mehr ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Anladığımız kadarıyla bu usul, tek taraflı olup kadının statüsünü de düşürmektedir.

Roma’da nişanlanan çiftlerin kendi aralarında hediyeleştiklerini yukarıda bildirmiştik. Nişanlanan bu çiftler, birlikteliklerini evlilikle taçlandıkları vakit karı ve koca birbirlerine birtakım mallar vermekteydiler. Evliliğin gerçekleşmesiyle kadın, mecburi olmamakla birlikte, kocanın hanesine dos ile gelmektedir. Çeyiz ya da hediye anlamına gelen *dos*, kocanın artan ev sarfiyatlarını rahatlatması amacıyla kadın tarafından verilen mal ya da paraya karşılık gelen bir isimdir (Kocakuşak, 2011: 31). Keza evlilik kurulurken koca tarafından kadına, evlilik gerekçesiyle verilen bağışları ve hediyeleri kapsayan *donatio ante nuptias*, kadının kocaya verdiği *dosa* karşılık bir tür *dos* olarak kabul edilmektedir. Yasa olarak nişanlısından bir *donatio ante nuptias* alan kadın, evlilik boyunca bunu olduğu gibi kocasına geri vermektedir. Evliliğin sonlanmasıyla birlikte *dosu* geri alan kadın, bunun yanında kocasının verdiği *donatio ante nuptias*’ı da alıp, böylece geleceğini garantilemiş olmaktadır (Kocakuşak, 2011: 38).

Görüldüğü üzere Roma’da var olan *dos* ve *donatio ante nuptias*, mehirden farklı uygulamalardır. Çünkü mehr, doğrudan kadının tasarrufuna sunulup geri alınmaz iken, Roma’da kadın evliliği boyunca kocası tarafından verilen *donatio ante nuptias* kocasına geri vermektedir. Ayrıca mehirden kadına para, menkul, gayrimenkul mallar tayin edilirken, Roma’da hediyeler de *donationun* içerisinde yer almaktadır.

Eski Türk hukukunda var olan kalın ya da günümüzde dahi uygulama alanı bulan başlık, mehirden tamamen değişik uygulamalardır (Çakır, 2010: 5). Çünkü Eski Türklerde evlenme sırasında, Yahudiliğe benzer bir biçimde, erkek tarafından kadının ailesine kalın adıyla belirli bir para ya da mal eda edilmekteydi (Aydın, 1989: 199). Yine anlaşılmaktadır ki, kalın uygulamasında da kadın doğrudan muhatap alınmamış, kadının ailesine verilmiştir. Ayrıca erkek tarafından kadının ailesine ödenen kalının, kadının kusurlu olduğu boşanmalarda erkek tarafına geri verilmesi mecburiyeti bulunurken (Aydın, 1989: 199) mehr, kadından asla geri alınamaz. Ayrıca mehr ve kalın/başlık birbirlerinden birçok bakımlardan farklı, çoğu kez kol kola geçinen biri hukuki, diğeri sosyal iki ayrı kurumdur (Aydın, 1982: 10).

İslâmiyet'ten önce de Arabistan'da var olan mehr, İslâm'ın hâsıl olmasıyla kadının lehine değiştirilerek kabul görmüştür (Cin, 1974: 211). İslâmiyet, bunun ancak kadına ödeneceğini ve kadının temliki olacağını hükme bağlamış, böylelikle kadın artık hak süjesi olarak görülmüştür (Cin, 1974: 228). İsim olarak mehr İslâm öncesi Arap toplumunda aynen, Yahudilikte benzer bir şekilde (mohar) var ise de mahiyetleri farklıdır. İslâm hukukunda mehr, evlenecek kadının ailesine değil, bizzat kendisine verilir ve kadın diğer mallarında olduğu gibi onda da istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Bu durum ödenen mehrin satış bedeli, nikâhın da bir satış akdi olduğu iddialarını bertaraf etmektedir (Aydın, 1989: 199).

Mehrin tamamen kadının idaresinde bulunması nedeniyle, evlenecek kadının veya akrabalarının bunun karşılığında bir çeyiz hazırlamak mecburiyetleri bulunmamaktadır. Bu yönüyle de mehr, Türklerde yaygın biçimde kullanılan ve karşılığında belli bir çeyiz hazırlama mükellefiyeti getiren başlıktan farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu kural her yerde uygulamaya tam olarak dönüşmemiştir (Aydın, 2003: 390).

İslâm hukukunca, mehrin muhakkak verilmesi lazımdır. Herhangi bir Müslüman ile evlenen kadın gayri müslim de olsa mehr namiyle bir mala (para) müstehaktır ve mal ile mübadelesi makbul olan bir menfaat de mehr olarak mütekabildir (Ortaylı, 2012: 95). Hatta Nisâ Sûresi'nde bununla alakalı olarak: "*Kadınlara mehirlerini efendicesine verin, şayet onun bir kısmını gönüllü olarak bağışarlarsa, onu da içinize sine sine yiyin* (Yazır, 1995: 4/4)", denilmektedir. Ayrıca ilgili surenin başka ayetlerinde, kadınlara tayin edilen mehrin boşanma durumlarında dahi alınmaması kesin olarak bildirilmiştir. "*Eğer bir eşinizi boşayıp yerine başka bir eş almak istiyorsanız, önceki eşinize yüklerle mehir vermiş olsanız bile içinden hiçbir şey geri almayın. Ne diye alacaksınız, bir iftira ederek ve açık günah yüklenerek mi ?* (Yazır, 1995: 4/20)" Mezkûr ayetlerden de anlaşılmaktadır ki, İslâmiyet ve hukuk sistemi bu konuda son derece titiz davranmış, cahiliye Arapları döneminden süregelen ve kadının meta olarak görüldüğü uygulamaları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ayrıca mehrin doğrudan kadınlara verilmesini sağlayarak onlara birtakım haklar tanımış ve toplumun yalnızca erkeklerden ibaret olmadığını da ispatlamıştır.

Nikâh akdi sırasında atanan mehr miktarları kadınların yaş, güzellik, bakirelik ve dulluk gibi sosyo-ekonomik niteliklerine göre farklılıklar arz etmektedir. İslâmiyet'te bunun azami bir sınırı olmamasına rağmen, en azının Hanefilere göre 10 dirhem (32 gr.) gümüş veya bunun pahasında bir eşyanın olması lazım gelmektedir (Kurt, 1998: 25). Ancak bu meblağın dört Sünnî mezhepte de farklılıklar gösterdiği aşikârdır (Ortaylı, 2012: 97). Evlenmeyi basitleştirmek amacıyla mehrin çok yüksek olarak tayin edilmesi önerilmemişse de bu uygulama için bir üst limit de tespit edilmiş bulunmamaktadır (Aydın, 2003: 390). İslâm fihhına göre gelir sağlayan her şey mehr olarak kabul görebilmektedir (Şahin, 2003: 76).

Mehrin gerçek amacı, kadına ekonomik açıdan bir kuvvet temin etmek ve ayrılıkların suiistimal edilmesinin önüne geçmektir. Bu sebeple de çiftlerin boşanmalara çokça müracaat

ettiği devir ve bölgelerde yüksek tutulan ve çoğunlukla boşanmanın akabinde ödenmesine hükmedilen mehrin bu tür sebepsiz ayrılıkları önlemede önemli bir unsur olduğu ortadadır. (Aydın, 1989: 199).

Kocanın vefatı durumunda ya da ailenin dağılması halinde kadının belirli bir süre yaşamını idame ettirmesini sağlayan bu yöntem, aynı zamanda kadının, alacağı mehirden vazgeçerek, kocasından kolayca boşanmasını sağlamakta, ayrıca kocanın keyfi uygulamalarla eşinden boşanmasını da önleyen bir rolü üzerine almaktadır (Erten, 2001: 52).

Bu uygulama, İslâm hukukunda önemli bir husus olmakla birlikte zevcin vefatı halinde terekede önceliği olan alacaklar arasına dâhil edilmektedir. Diğer varisler buna engel olamadığı gibi terekenin paylaşılması mevzusu da, mehr miktarı düşüldükten sonra gerçekleştirilmektedir (Ortaylı, 2012: 96).

Konuyu Osmanlı açısından değerlendirdiğimizde, Osmanlı toplumunda da mehrin kadınlar için bir güvence olduğu bariz bir şekilde ortadadır (İpçioğlu, 2001: 33). Bu uygulama, Osmanlı ailesinde kadının statüsüne iktisadi açıdan güç katmakta, boşanmasını önlemekte ve kadının bir çeşit sigorta fonksiyonu görevini yüklenmektedir (Erten, 2001: 52). Nikâh ile birlikte ortaya çıkan mehr ve nafaka, evlilik olgusunu kadının yararına pekiştirmektedir. Uygulamalar ister kadılar tarafından tahrir edilsin, isterse şahitlerce şifahi bilgilerle onaylansın; mehrin devletin denetiminde olduğu idrak edilmektedir (İpçioğlu, 2001: 33).

İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, Osmanlılarda da neslin çoğalmasını ve fuhşiyatın ortadan kalkmasını temin etmek amacıyla evlilik harcamaları merkezi otorite tarafından kısıtlanmış ve mehrin az olması tasvip edilmiştir (Kurt, 1998: 25-26). Bu konuda Abdurrahman Kurt'un tespit ettiği, 1271/1855 tarihli bir fermana göre Bursa ahali üç sınıfa ayrılmıştır. Buna göre, '*mütehayyizân-ı beldeden*' diye adlandırılan üst sınıftakilerin 4000 kuruş, '*vasatu'l-hal*' olarak nitelendirilen orta sınıf mensuplarının 2500 kuruş ve alt gelir grubuna (*daha mâdûnu*) dâhil edilenlerin 1000 kuruştan fazla mehr-i mu'accel vermemeleri gerektiği açığa çıkarılmıştır (Kurt, 1998: 26).

Kimi nikâh mevzularında mehr-i mu'accelin yanında bir de mehr-i mü'eccelin tayin edildiği görülmektedir. Evliliğin ilerleyen zamanlarında ya da sona ermesine müteakip olarak ödenen bu mehr türünün, gerek aile bağı çözülmezden evvel, gerekse çözüldükten sonra aileyi ve üyelerini muhafaza edici bir işlevi bulunmaktadır (Erten, 2001: 127). Eşini bilâ-sebep (sebepsiz) ya da doğrudan boşamak isteyen bir koca mü'eccel mehri ödemek zorunda olduğundan, bu yöntemin evliliği ve aileyi bir arada tutucu özelliği de bulunmaktadır. Bu sebeple mehr-i mü'eccelin yüksek olarak zikredildiği kayıtlarda, bu husus dikkatlerden kaçmamalıdır.

4.1.1. Saraybosna'da Mehr

Araştırmamızın temelini oluşturan SŞS'nde bu konuya elzem şekilde dikkat edildiği gözlerden kaçmamaktadır. Çünkü siciller içerisinde kayıtlı olan evlenme ve nikâh mevzuları neticesinde ortaya çıkan mehr konusunun titizlikle defterlere kayıt edildiği görülmüştür. Mahkemede gerçekleştirilen evliliklerin tümünde de kadınlara belirli bir oranda mehr tayin edilmiş ve atanan mehirlerin miktarıyla türü büyük bir özenle defterlere tahrir edilmiştir. Tahlilinde bulunduğumuz kayıtlardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında, toplam 1345 adet nikâh olayı mevcuttur. Var olan bu sayının 477'sinde (%35,46) mehr-i mu'accel, 868'inde (%64,53) ise mehr-i mü'eccel tercih edilmiştir. Mehr-i mü'eccel oranının bu denli yüksek olmasının sebebi hem erkeklerin eşlerini keyfi olarak boşamasını önlemek hem de, evliliğin bitiminde veya kocanın vefatı halinde, kadının sosyal ve ekonomik hayatını güvenceye almaktır.

Evliliklerine resmiyet kazandırmak amacıyla şer'î mahkemelerin yolunu tutan zimmî tebaadan şahıslar da bu uygulamanın gereğini yerine getirerek eşlerine mehr tayin etmişlerdir. İslâm hukukunda mevcut olan bu usulün Yahudilik ve Hıristiyanlıkta var olmaması (Sak, 2012: 123) bu dinlerin salikleri olan şahısları İslâm hukukuna göre bir nikâh akdi yapmaya yönlendirmiştir. Çünkü kendi hukuk sistemlerinde var olan mohar ve drahoma gibi usullerde muhatap kadın değil, kadının ailesi ya da kocasıdır. Bundan dolayıdır ki, gayrimüslim tebaadan kişiler evlenme durumlarında kadının ailesini zora sokan veyahut da kadının statüsünü düşüren bu türden uygulamaları bertaraf etmek amacıyla buna başvurmuşlardır.

Keza incelediğimiz sicillerde, zimmîlere ait olan nikâh tescillerinde de mehr-i mü'eccel sayısının fazla olduğu görülmektedir. Kanımızca zimmî erkeklerin de böyle bir yöntemi tercih etmelerinde hem eşlerinin hayatlarını güvenceye almak istemeleri hem de onları resmi bir mirasçı olarak gösterme isteklerinin var olmasıdır.

Kadınlara atanan mehrin en yüksek tutarı Müslümanlar için 80000 akçe iken en düşüğü ise 1000 akçedir. Bu rakam zimmîlerde ise maksimum 12000 akçe, minimum 600 çûrek akçedir.³

SŞS'nden elde ettiğimiz bilgiler ışığında, nikâh akdinin gerçekleşmesi nedeniyle ortaya çıkan mehrin doğrudan kadınlara verildiği görülmektedir. Çünkü mehirler tayin edilirken bunların türü ve miktarlarından bahsedilmiş ve evlenen kadınların isimleri hak ettiği mehirlerle birlikte tescil edilmiştir. Bu da ilgili uygulamanın doğrudan kadını muhatap aldığını kanıtlar nitelikte bir harekettir.

³ Altın sikke kıymeti itibarıyla olan bir para miktarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkn. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (Haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, E. Faruk Önal), 2. Baskı, İdeal Kültür&Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 1111.

5. AİLENİN DAĞILMASI

5.1. Evliliği Sona Erdirme

Evliliğin gerçekleşmesiyle kurulan, daha sonra gelişip büyüyen aile kurumunda, karı ve kocanın birbirlerine karşı yerine getirmekle mükellef oldukları görev ve yükümlülükleri vardır. Kurulan bu birlikteliklerde çiftler, kendilerinden beklenen davranışları yerine getirdiği takdirde aile müessesesi sağlam bir şekilde, uzun yıllar ayakta kalabilmektedir. Tabii bunun olabilmesi için sadece sorumluluk bilinci yeterli değil, aynı zamanda tarafların birbirlerini tanımaları ve sevmeleri de gerekmektedir. Hatta atalar bu konuda: “Zorla güzellik olmaz.”, “Gönülsüz yenen aş ya karın ağırtır ya da baş.” diyerek konunun önemini çok güzel ifade etmişlerdir. Şayet zorla ya da gönülsüzce yapılan bir evlilik mevcut ise akabinde karı ve koca arasında ayrılıkların yaşanması işten bile değildir. Çünkü karşılıklı sevgi ve bağlılık üzerine kurulmamış bir ailenin parçalanması kuvvetle muhtemeldir (Erten, 2001: 106).

Eşlerden birinin vefatı durumunda evlilik hayatının sona ermesi olağan bir durumdur. Ancak boşanma, çiftlerin kendi iradeleriyle evliliklerini sonlandırmasıdır. Boşanmanın gerçekleşmesiyle birlikte çocuk sahibi olma, büyütme ve çocuğun sosyalleştirilmesi işlevi darbe alacağından bu durum bir şekilde kontrol altına alınıp kısıtlanmak istenmiştir. Kuşkusuz dinin bu konuda büyük bir tesiri bulunmaktadır (Kurt, 1998: 55).

Birçok toplumda olduğu gibi Musevilikte de boşanma, kötü bir zorunluluk ve trajedi olarak kabul edilmiş, lakin menedilmemiştir. Bu olayın yasal olarak görüldüğü Yahudilikte, boşama yetkisi kocaya verilmiştir (Sak, 2012: 125). Ancak Yahudi toplumunda, yalnızca erkeğin boşanma teklifinde bulunma yetkisinin olduğu söylene de erkeğin kadını herhangi bir gerekçe olmadan boşayamayacağı da belirtilmiştir. Tevrat buna sebebiyet verecek gerekçeyi de, ‘utanılacak bir şey bulma’ şeklinde tasvir etmiştir (Ataşalan, 2008: 30).

Hıristiyanlıkta, evliliğe yüklenen kutsi mahiyetten yukarıda bahsetmiştik. Bu sebeple, evlenen karı ve koca tek bir beden haline gelmekte, artık ayrılmaları mümkün olmamaktadır. Buna göre boşanıp başkasıyla evlenen eş zinakâr olarak görülmektedir (Aydın, 1989: 197). Ayrıca bu konuda Hıristiyan mezhepleri arasında farklı anlayışlar olmakla birlikte, genellikle Hıristiyanlıkta evlilik kutsal ve çözülemez bir birliktelik olarak kabul edildiğinden, boşanmamak evliliğin en temel özelliklerinden birisi sayılmıştır (Sak, 2012: 125). Bundan mütevellit Hıristiyanlıkta, özellikle Katolik’te, karı ve koca arasında ayrılma diye bir şey söz konusu değildir.

Aile ve evlilik birliğini sonlandıran boşanmanın (*divortium*), Roma hukukunun en eski dönemlerinden itibaren kabul edildiği meydandadır (Gönenç, 2003: 647). Yunanlı meşhur yazar Plutarkos’un metninde, Roma’nın kurucusu olarak kabul edilen Romulus ve onun tarafından yayınlanan kanunda boşanma kurallarından bahsedilmektedir. Buna göre kadınlara eşlerini

boşama yetkisi verilmemekte, kocanın karısını boşaması da ancak belirli gerekçelere dayanmasıyla ihtimaldir. Aksi takdirde karısını boşayan erkek mallarının yarısını karısına, öteki yarısını da dini mabetlere bırakmak durumuyla karşılaşacaktır (Gönenç, 2003: 647-648).

Türklerde de aile kurumuna ve bu kurumun devamına önem verilmiştir. Fakat aile yaşantısında sorunlar peyda olduğunda ve birlikteliği sürdürmenin faydasız olduğu hallerde çözüm olarak boşanmaya başvurulduğu görülmektedir. Bu hak, gerek kadına gerekse erkeğe verilmiştir. Boşanmanın gerçekleşmesi erkek açısından kadının çeyiz bedelinin edasına bağlıyken, boşanmayı isteyen kadın için de mihrinden feragat etme yükümlülüğü bulunmaktadır (Özgiraz & Baş, 2016: 89).

Semavi dinlerin sonuncusu olan İslâmiyet'te de evlenme, aile hayatı ve müessesesi önemli bir yer tutmaktadır. Hatta İslâm, evliliğin geçici olmasını değil, kalıcı olmasını istemiş ve nikâh akdini bir ömür boyu olması şartıyla kabul etmiştir. İslâmiyet'e göre evlilikte asıl olan, tarafların her ikisinin veya birinin ölümüne kadar bu birlikteliğin devam ettirilmesidir (Yüksek, 2014: 340). Fakat evlilik süresinde, çiftler arasında birtakım problemler vuku bulmaktadır. Eğer taraflar arasında içinden çıkılmaz sorunlar meydana gelmiş ise İslâmiyet, birbirleriyle anlaşamayan eşlerin en son müracaat edecekleri çözüm şekli olarak boşanmayı ileri sürmüştür (Aydın, 1989: 200). İslâm bunu, bir hak olarak algılamakla beraber 'helâllerin en sevimsizi' olarak nitelendirmiş (Kurt, 1998: 55), her ne kadar kabul etmiş olsa da yine de hoş karşılamamıştır (Aydın, 1989: 200). Şurasını da belirtmeliyiz ki eşler arasında anlaşmazlık mevcut ise, öncelikle bu meseleler çiftler arasında giderilmeli, bu mümkün değilse konunun iki tarafın ailelerinden seçilecek birer hakeme havale ettirilmesi gerekmektedir. Şayet bunların hiçbiri kâr etmediyse, işte o zaman son çare olarak boşanmaya müsaade edilmektedir (Aydın, 1989: 200).

İslâmiyet özellikle bilâ-sebep yapılan boşanmalara karşı çıkmış ve bunu hoş görmemiştir. İslâmiyet'te nafakanın temini, ailenin geçimi gibi konular erkeğe mâl edilmiş olup, bundan dolayı kocanın kadına nazaran biraz daha geniş yetkilere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Kocanın sahip olduğu bu yetkiler arasında, hiçbir sebep yokken karısını boşaması da bulunmaktadır. İslâmiyet bu yetkinin kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla nikâh esnasında ya da sonrasında kadına mehr atanmasını kararlaştırmış, böylelikle aile ve kadının yaşamını güvenceye almıştır. Ayrıca keyfi yollardan eşini boşayan koca, karısına mehr vermek zorunda olduğundan bu anlamıyla da İslâmiyet'in hem evlilik ve aile yaşantısının devamını sağlayan hem de sebepsiz boşanmaları önleyici bir kontrol mekanizması olduğu söylenebilir.

İslâm hukukunda evlilik birliğini yürütemeyen eşlerin bu birliğe son vermeleri mümkündür ve bununla ilgili esaslar fıkıh kitaplarında teferruatlarıyla tanzim edilmiştir (Aydın, 2017: 105). Buna göre İslâm hukukunda boşanma, üç şekilde gerçekleşmektedir. Kocanın tek taraflı iradesiyle herhangi bir sebep belirtmeden ve karısının rızasını aramadan evliliğini sonlandırmasına talâk; kadının bazı haklarından vazgeçip karşılıklı anlaşarak ayrılmasına hul'

(muhâla'a); evliliğin belli sebeplerle kadı hükmüyle sona erdirilmesine ise tefrîk adı verilmektedir (Kıvrım, 2011: 375).

5.2. Evliliği Sona Erdirme Biçimleri

5.2.1. Talâk

Talâk, hem mastar hem de isim olan bir sözcük olup, sözlükte bir düğümü çözmek, serbest bırakmak ve salıvermek gibi anlamları ifade etmektedir (Yüksek, 2014: 341). Birtakım belirli sözcüklerle evlilik bağına çözmek, evlilik ilişkisini sona erdirmek (Ataşalan, 2008: 63) şeklinde de tanımlanan bu terimin Türkçe karşılığı ise boşama ve boşanmadır (Acar, 2010: 496). Talâk aslında her üç tür boşanma şekli için kullanılmakta, fakat İslâmi literatürde bu kelimeyle daha çok kocanın ve bazı durumlarda kadının tek taraflı irade beyanlarıyla gerçekleştirdikleri boşanma ima edilmektedir (Aydın, 2017: 106).

İslâmiyet, neslin sürdürülmesi için tek meşru yol olan evliliğin sağlıklı bir biçimde yürütülmesi amacıyla insanları evliliğe teşvik etmiştir. Buna istinaden de çiftlerden karşılıklı olarak sevgi ve saygı ortamını olabildiğince hifzetsmelerini arzulamış, bu uygulamayı da ancak evliliğin devamına olanak kalmadığında müracaat edilebilecek bir çözüm şekli olarak kabul etmiştir (Acar, 2010: 496).

Medeni İslâm hukuku yapıtlarında talâk, daha ziyade kocanın tek taraflı irade beyanı ile karısını boşaması olup bu nev ayrılıklarda herhangi bir gerekçenin bulunması gerekmediği gibi, bunun gerçekleşebilmesi için bir mahkeme hükmüne de hacet duyulmamaktadır; kocanın 'seni boşadım', 'boş ol' tarzı bu yöndeki iradesini belirleyen tek taraflı irade beyanı, evliliğin sona erdirilmesi için makbuldür (Sak, 2012: 126). Fakat bir talâkın ve bunun sonuçlarının (mehr ve nafaka alacakları, iddetin bitimi ve yeniden başka biriyle evlenebilme vb.) garanti altına alınabilmesi ve karşılıklı hakların muhafazası için boşanmaların mahkemece kayıt altına alınması lazım gelmektedir (Kurt, 1998: 55).

Talâk, her ne kadar kocanın tek taraflı irade beyanına bağlı olarak gerçekleşse de bazı durumlarda bu yetki, kocaları tarafından, kadınlara da verilmektedir. Buna 'tefvîz-i talâk' denilmektedir. Koca tarafından kadına verilen bu yetki, verildiği anda kullanılmak üzere de olabilir, 'ne zaman dilersem' (evlilik süresi içerisinde) tarzında genel bir yetkilendirme biçiminde de olabilmektedir (Aydın, 2017: 114).

Tefvîz-i talâka ek olarak bir de şartlı talâk mevzusu bulunmaktadır. Ekseriyetle kadınların mağduriyetini önlemek için başvuru olan bu boşanma şeklinde koca, karısını boşamayı belirli bir işi yapmaya bağlamakta ve o işi yaptığı takdirde kocası boşanmış sayılmaktadır (Kurt, 1998: 56). Örnek vermek gerekirse koca şayet kumar oynarsa, eşi izinsiz evden çıkarsa, kızı falan kimseyle

evlenirse, eşini döverse, bir aydan fazla bırakıp giderse... eşini boşamış olduğunu belirtmektedir (Aydın, 2017: 118-119).

Kur'ân ve sünnette talâkın meşruiyeti açıkça belirtilmiş olsa da evlilik bağının sebepsiz yere, keyfi olarak sonlandırılması hoş karşılanmamıştır; erkeklere eşleriyle iyi geçinmeleri ve onların iyi yanlarını görmelerini öğütleyen ayet ve hadisler mevcuttur (Acar, 2010: 496). Bu konuda Bakara Suresi'nde kocalara: "*O boşama iki keredir. Ondan sonrası, ya iyilikle tutmak veya güzellikle salmaktır* (Yazır, 1995: 2/229)..." deyip bir başka muhtelif ayette de: "... *Haydi, onlarla (karılarınızla) güzel geçinin! Kendilerinden hoşlanmadınızsa, olabilir ki, sizin hoşlanmadığınız bir şeyde Allah, birçok hayırlar takdir etmiş olur* (Yazır, 1995: 4/19)" denilmektedir. Ayrıca bu konunun sünnetten meşruiyetini gösteren hadislerde de, Cenabı Hakk'ın gazabını en çok celbeden helâllerden biri ve Allah'a en sevimsiz helâl, talâktır (Ali, 2012: 28), şeklinde ifade edilmektedir.

Yapılan bir talâkın geçerli olabilmesi için birtakım şartlar gerekmektedir. Bu şartlar arasında bülûğa ermiş olmak, talâk tasarrufunda bulunacak kişinin akıl sağlığının yerinde olması gerekmektedir. Akıl hastasının, bunağın, hastalık vb. nedenlerle akli dengesini yitiren kimsenin talâkı geçerli olmamakla birlikte, akli ve şuuru yerinde olup ne konuştuğunun bilincinde olan kişinin öfkeyle dile getirdiği talâk sözü ittifakla geçerlidir. Lakin öfke durumunda akıl ve bilincini kaybeden kişinin ise mutallak ittifakla geçersizdir (Acar, 2010: 497-498).

Evliliği sona erdirme biçimlerinden biri olan talâk uygulaması, evliliğin devam ettirilmesi için yeni bir nikâh akdine gerek duyulup duyulmaması açısından Ric'î ve Bâin Talâk olmak üzere kendi içerisinde bölümlere ayrılmaktadır.

a. Ric'î Talâk: Erkeğin yeni bir nikâh akdine ve mehr tayinine ihtiyaç duymadan, iddet süresi içinde boşadığı eşiyile normal aile hayatına dönmesine (ric'at) olanak tanıyan boşamaya denir (Ali, 2012: 32). Bunun olabilmesi için birinci ve ikinci talâkın olması, tarafların fiilen karı-koca hayatını sürdürmeleri, boşanmanın bir bedel karşılığında yapılmamış olması lazımdır (Acar, 2010: 498). Bu türden boşanmaların mahkeme kayıtlarında pek fazla yer tutmadığı görülmektedir. Bunun nedeni de bu yöntemle eşini boşayan kocanın, karısına iddet süresi bitmeden geri dönmesidir. Rastlanan ric'î talâk kayıtları ise, genelde üç ric'î talâkın kullanılması veya iddet süresi sona erdiği için talâkın ric'î olmaktan çıkıp bâin talâk halini almış olmasından dolayıdır (Aydın, 2017: 112). Bu sebeptendir ki, tetkik ettiğimiz ŞŞS'nde ric'î talâk tahrirlerine rastlanılmamış olup bâin talâk davalarına denk gelinmiştir.

b. Bâin Talâk: Erkeğin boşadığı karısına, yeni bir nikâh akdi ve mehirle avdetine imkân veren ayrılımdır (Abdolikolankouh, 2012: 16). Bu talâk şekli de kendi içerisinde beynûnet-i suğrâ (iki talâkla boşama) ve beynûnet-i kübrâ (üç talâkla boşama) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Beynûnet-i suğrâ, kocanın karısını bir veya iki talâkla boşamasının akabinde iddetin bitiminden sonra yeni bir mehir ve nikâh akdi ile karısına geri dönmesine imkân tanımaktadır (Abdolikolankouh, 2012: 17). Eğer talâk üçe ulaşmışsa (beynûnet-i talâk), kadının eski kocasıyla

yeniden nikâhlanabilmesi için başka bir erkekle evlenip ondan boşanması gerekmektedir (Acar, 2010: 499). Bakara Suresi'nin ilerleyen kısmında bu husus şöyle dile getirilmektedir: “*Derken kadını bir daha boşarsa, başka bir kocaya varıncaya kadar artık ona helâl olmaz. Bu da onu boşarsa, Allah'ın emirlerini sağlam tutacaklarına ümitli oldukları takdirde öncekilerin birbirlerine dönmeleri kendilerine günah değildir* (Yazır, 1995: 2/230)...” Bu şekilde gerçekleştirilen evliliğe de hülle denilmektedir. Hülle yöntemiyle yapılan evliliklerde araya, bir başkasıyla yapılan ve aldatıcı olmayan, fiilen de işlemeye başlayan bir evliliğin girmiş olması gerekmektedir. İslâm hukukçuları bu şekilde yapılan evliliklerin normal bir evlilik olması konusunda diretmektedirler (Aydın, 2017: 113). Hatta bu hususta, üç talâktan sonra eski karı ve kocanın tekrar evlenmesini sağlamak amacıyla kadının başka bir erkekle yaptığı hileli evlilik ve bu hilenin tarafları Hz. Peygamberce melun edilmiştir (Acar, 2010: 499).

Bizim SŞS'ni temel alarak yapmış olduğumuz bu tez çalışmasında ise, toplamda 101 adet boşanma mevzusu tespit edilmiştir. Tarafımızca belirlenen bu ayrılıkların 97 tanesi (%96) talâk-ı mutallaka⁴ ile yapılmıştır (bkn. Grafik-3).

Ayrıca mahkemece kaydı tutulan toplam boşanma davalarının 98'i (%97,02) Müslüman eşlere ait bulunurken, 3'ü (%2,97) ise Hıristiyan karı ve kocaya aittir. Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilen bu ayrılıkların hepsi de talâk-ı mutallaka yöntemiyle yapılmıştır. H.-7/Saferü'l-Hayr/1201 (M.-29/Kasım/1786) tarihine ait bir kayıta, *Medîne-i Sarâybosna'da Minnet-zâde Mahallesî mütemekkinelerinden olân Mâriyye veldet-i Lûka nâm Nasrâniyye şer'î mahkemeye başvurarak zevc-i mutallakası İlî veled-i İvân'a dava açmıştır. Mezbûre Mâriyye ilgili davayı da zevc-i mutallakası mersûm İlî'nin ferrâşından hâsıl olân 11 aylık oğluna nafaka bağlanması için açmıştır.* (SŞS, 26: 41). Diğer iki dava da eşlerinin kendilerini talâk-ı mutallaka ile tatlik eylemesinden sonra başka bir evliliği gerçekleştiren Nasrâni kadınlara aittir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, eğer bir Nasrânî eşini talâk ile mutallaka eylemiş ise buna uygun bir nikâh akdinin de gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

Osmanlıda zimmî tebaadan şahısların, özellikle Hıristiyanların, boşanma mevzularında şer'î mahkemeleri tercih etmeleri ve bunu İslâm hukuku kaideleri içerisinde yapmaları dikkat çekici bir olaydır. Bunun altında yatan en önemli etmen de Hıristiyanların kendi dinlerinde boşanmalarının zor olmasındandır (Sak, 2012: 125).

5.2.2. Muhâla'a (Hul')

⁴ Şunu hemen belirtmeliyiz ki, incelediğimiz siciller içerisinde bu kadar yüksek bir oranda talâk uygulamasına rastlanılmasının asıl nedeni; evlenme kayıtlarında mevcut bulunan ve yeniden evlilik yapan (87 adet) bazı kadınların önceki eşleri tarafından talâk-ı mutallaka ile tatlik edilmiş olmalarındandır. Hal böyle olunca da talâk miktarında muazzam bir artış olmuştur.

İslâm hukukunda evliliği sona erdirme yetkisi esasında erkeğe aittir. Ancak evlilik yaşantısından mutlu olmayan ve bu birlikteliği devam ettirmek istemeyen kadın, kocasının bu hususta herhangi bir kusuru bulunmasa da mehir, iddet nafakası vb. haklarından feragat ederek boşanma isteğinde bulunabilmektedir (Maydaer, 2007: 311). Hul' ya da muhâla'a adı verilen bu usul, İslâm hukukunun kadınlara tanımış olduğu boşanma haklarından biridir (Kurt, 1998: 57). Bu yöntemle yapılan ayrılıklarda da yine herhangi bir sebebin mevcudiyetine bakılmamakta; tarafların evliliği sona erdirme ve bunun koşulları konusunda mutabakata varmaları kâfi kabul edilmektedir (Aydın, 2017: 106).

Sözlükteki karşılığı, soymak, soyunmak, çekip çıkarmak anlamlarına gelen hul' veya muhâla'anın terim anlamı ise, bir bedel karşılığında kadının evlilik düğümünden kurtulması demektir (Kurt, 1998: 57). Erkek ile karısı beynindeki (arasındaki) alakanın yoğun olması gerektiğinden, eşler Kur'ân'da birbirlerinin elbisesi olarak atfedilmişlerdir. Bu sebeple de zikri geçen manevi elbisenin çıkartılması anlamını doğuran şer'î muameleye ise hul' denilmiştir (Yüksek, 2014: 347). Ma'a- mâ-fih İslâm'ın tanıdığı bu hakla kadınlar da artık, kendileri için çekilmez bir hal alan evliliklerden kurtulmuşlardır. Böylece onlara da sevemedikleri, anlayamadıkları eşlerinden ayrılma imkânı tanınmıştır.

Erkek, bu şekilde gerçekleştirilen boşanmayı, talâk hakkının kendisine yükleyeceği ekonomik zorunluluklardan kurtulma olanağı sağlaması sebebiyle daha çok benimsemiştir (Maydaer, 2007: 311). Şayet koca, karısını boşamak istemezse kadın, hukuki haklarından (mehr, iddet nafakası, ev giderleri vs.) feragat ederek muhâla'a yoluyla evliliğine son verebilmektedir. Ayrıca bu tür boşanmalar çiftlerin anlaşmalarıyla yapılan bir boşanma biçimi olduğundan kocanın bu ayrılığa rızasının bulunması lazımdır. Aksi takdirde, kocanın razı olmadığı bir muhâla'anın gerçekleşmesi beklenemez. Öte yandan bu şekilde yapılan boşanmalar da bir ayırıcı boşanma (bâin talâk) olarak telakki görmektedir (Aydın, 2017: 120).

Tahlil ettiğimiz evliliği sona erdirme meselelerinde mevcut bulunan başka kayıtlarda ise 3 adet (%3) muhâla'a örneğine denk gelinmiştir (bkn. Grafik-3). Bu kayıtların ilkinde, *Fâtıma bint-i Mehmed nâm hâtûn zevcî Ahmed Beşe ile beynlerinde hüsn-i mu'âşeret (hoş geçinme) ve zinde-gânelik (yaşayış/dirilik) olmadığını belirtmiştir. Akabinde de dört bîn akçelik mehr-i mü'ecelinden vaz geçmiş, nafaka ve süknâsının da kendi üzerine olduğunu kabul ederek eşi Ahmed Beşe'den boşanmıştır* (ŞŞS, 24: 77). İkincisinde ise *Râbi'a bint-i Hasan nâm hâtûn, Süleymân Beşe ibn-i Süleymân nâm kimesneden bütün haklarından vaz geçtiğini belirterek muhâla'a yöntemiyle ayrılmıştır* (ŞŞS, 23: 1). Son muhâla'a kaydında da *'Âîşe bint-i Mehmed nâm kadın, Süleymân Beşe bin Sâlih isimli kocasından alacağı olduğu mehrinden vaz geçtiğini belirterek evliliğini sona erdirmiştir* (ŞŞS, 23: 1).

5.2.3. Tefrîk

Lügatteki karşılığı, iki şeyi birbirinden ayırmak, demek olan tefrîk sözcüğünün fıkhıdaki karşılığı ise, kadının(eş) mahkemeye müracaatına istinaden hâkim kararıyla evliliğe son verilmesi yani kazâî boşanma demektir (Acar, 2011: 277). Zikri geçen bu evliliği sona erdirmeye biçiminde yalnızca tarafların iradeleri değil; aynı zamanda mahkemenin de bu yönde bir karar kılması lazımdır. Ayrıca bu yöntemle gerçekleştirilen ayrılıkların İslâm hukukunca tespit edilen bir gerekçeye de dayanması gerekmektedir (Aydın, 2017: 123). Bu tür boşanmalarda kocanın bunu istemiş olması gibi bir koşul bulunmamakta; boşanma kocanın veya eşlerin irade beyanlarıyla değil, hâkimin hükmüyle yapılmaktadır (Aydın, 2017: 217). Çiftler arasındaki ayrılık sebeplerinin belirlenmesi halinde kadı, tarafların ayrılmasına karar vermekte ve bununla beraber evliliğin sonlandırılması işlemi tecelli etmektedir. Bu anlamıyla da İslâm hukuku çerçevesinde kadına boşanma hususunda en fazla esneklik tanıyan ayrılma tarzı, tefrîk yani adlî/kazâî boşanmadır (Kıvrım, 2011: 388).

İslâm hukukçuları arasında görüş birliği bulunmadığından hangi konuların tefrîk sebebi olabileceği tartışılmıştır. Buna göre özür ve hastalık, nafaka temin edememe, fena muamele ve geçimsizlik, gaiplik-terk, seçim hakkının kullanılması, ilâ ve li'ân⁵ gibi nedenler tefrîk uygulamasına gerekçe olarak sayılmıştır (Kıvrım, 2011: 388). Devlet-i 'Aliyye'nin resmi mezhebi olan Hanefiliğe göre ise, sadece kocada bulunan ve evliliğin fiilen ilerlemesine engel olan cinsel bir hastalık veya özür, tefrîk sebebi olarak makbuldür (Maydaer, 2007: 316). Konu üzerinde gerek İslâm hukukçularının gerekse mezheplerin bir mutabakata varamamalarından dolayı tefrîk ile ilgili kayıtlara rastlamak biraz zordur. Özellikle de Osmanlıda bu türden kayıtlara fazlaca rastlanılmamasının nedeni, Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Hanefiliğin tefrîk için geçerli saydığı sebeplerin az oluşudur (Maydaer, 2007: 317).

Bu konuyla alakalı olarak tetkikinde bulunduğumuz ŞŞS'nde sadece 1 adet (%1) tefrîk usulü bir boşanma davası karşımıza çıkmıştır (bkn. Grafik-3). Tahkik edilen bu belgede hem bâin talâk hem de tefrîk yöntemiyle yapılan bir boşanma söz konusudur. Gerçekleştirilen bu bâin talâkın bir kadın tarafından yapılmış olması o dönemde hukukun kadına tanıdığı hakları bizlere göstermektedir. 25 Nolu ŞŞS içerisinde yer alan ve H.-3/Saferü'l-Hayr/1200 (M.-6/Aralık/1785) senesine ait olan bu kayıttta, Fâtıma bint-i 'Osmân Beşe nâm hâtûn zevcî 'Abdî Beşe ibn-i Ahmed Beşe'yi bâin talâkla boşamıştır. "... işbû 'Abdî Beşe zevcesî müvekkilem mezbûre Fâtıma'nın dîn ve

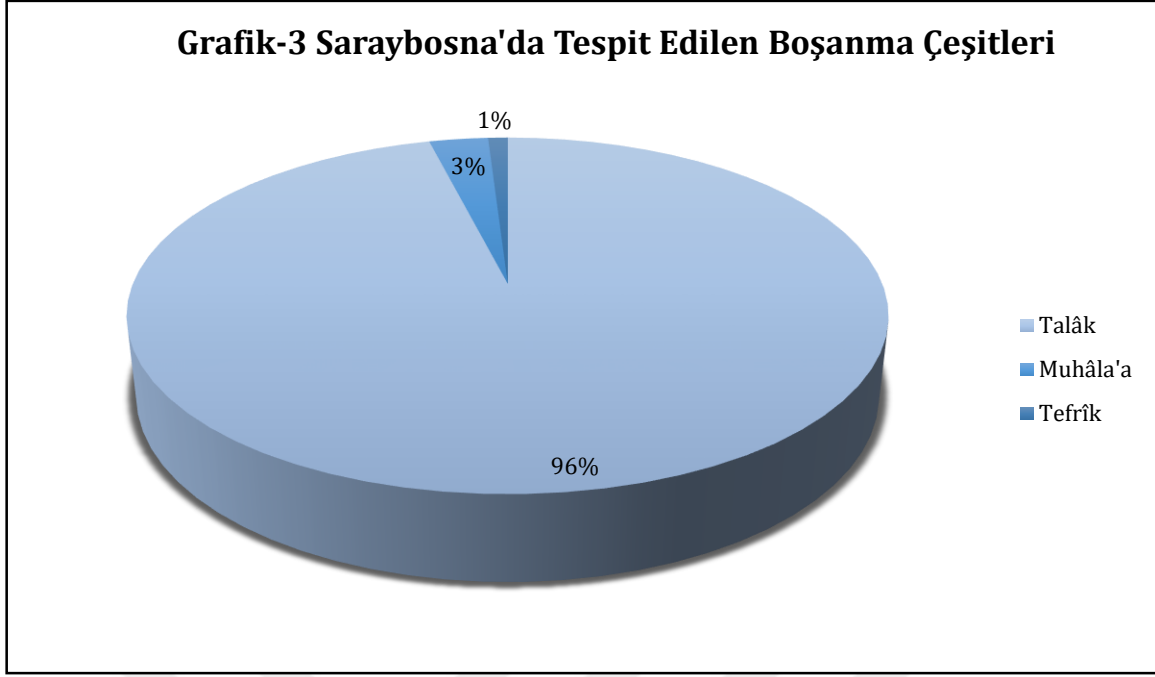
⁵ Kocanın dört ay veya daha fazla bir süre boyunca karısına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi ya da bu içerikte bir nezirde bulunmasına ilâ denilmektedir. Şayet koca, karısının zina ettiğini veyahut çocuğunun zina mahsulü olduğunu iddia eder ve bu iddiasını gerektiği şekilde kanıtlayamazsa koca, hâkim huzurunda hususi bir biçimde yeminleşir ve evlilik birlikteğine hâkim tarafından son verilir. Bu uygulamaya İslâm hukukunda li'ân denilmektedir. (bkn. Yunus Apaydın, M. Âkif Aydın, Ali Bardakoğlu, Mustafa Çağrı (Telif Heyeti), *İlmihal -II- İslâm ve Toplum*, 23. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 237)

îmânını şetm (sövme) etmeğle mezbûr 'Abdî Beşe'ye tecdîd-i îmân ve tecdîd-i nikâh lâzım gelmeğîn müvekkilem mersûme Fâtıma ândan talâk-ı bâin île mutallaka olmağla tecdîde rızâsı yokdur ... (SSS, 25: 28)." denilmektedir. (bkn. Ek-II)

Yukarıda talâk hadisesini dile getirirken, talâkta evliliğin sona ermesini belirleyen etmenin sadece kocanın iradesi olduğunu (Aydın, 2017: 123) bildirmiştik. Sadece tefvîz-i talâk ve şartlı talâkta bu yetkinin, bir nevî de olsa, kadına da verildiğini görmüştük. Ancak bu belge bize göstermektedir ki, sanılanın aksine, bâin talâk hakkı yalnızca erkeğe değil, aynı zamanda kadına da tanınmıştır. İlgili belge içerisinde yazılı olan şu satırlar da yapılan bu bâin talâkın bizatihi kadın tarafından gerçekleştirildiğini kanıtlar niteliktedir: "... *hâlâ taht-ı nikâhında bulûnân zevcem müvekkile-i mersûme Fâtıma hâtûn on âydan berî benden nâşide olûb ...*" Buradan da anlaşılıyor ki, uygulanan bu bâin talâk koca tarafından yapılmamıştır. Şayet öyle olsaydı, belgede kayıtlı olan '*hâlâ taht-ı nikâhında bulûnân zevcem*' ibaresinin yer alması biraz abes kaçardı. Bundan mütevellit, eşiyle hâlâ nikâhlı bulunan kadın, kendi hür iradesiyle bâin talâk yetkisini kullanıp evliliğini sonlandırmıştır.

Yukarıda zikri geçen bu bâin talâkın neden talâk usulüyle yapılan boşanma çeşidine dâhil edilmeyip de tefrîk aracılığıyla uygulanan evliliği sona erdirmeye biçimine müdahil edildiği sorusu akla gelebilir (ki yersiz de değildir). Buna şöyle cevap verilebilir, H.-3/Saferü'l-Hayr/1200 (M.-6/Aralık/1785) tarihli belgenin sonlarındaki ifadelerle göre: "... *mersûme Fâtıma Hâtûn zevc-i merkûm 'Abdî Beşe'den ber-mûceb-i fetvâ-yı şerîfe bâ-yine olûb tecdîd-i nikâha dahî râzıyye olmâmağla tefrîkiyle ba'de'l-hâkimi's-şer'î mâ-hüve'l-vâki' bî't-taleb ketb olundû*" bu satırlardan elde ettiğimiz çıkarımlara göre 'Abdî Beşe imanını yenilemiş ve yeni bir nikâh yapılmasına da razı olmuştur. Fakat Fâtıma Hanım yeniden yapılacak olan bu nikâha razı olmadığı için mahkemece tefrîk kararı alınmıştır.

Kadın tarafından yapılan bâin talâk varken buna ek olarak neden tefrîk hükmü de verilmiştir? Kanımızca böyle bir karar alınmasında 'Abdî Beşe'nin eşi Fâtıma Hâtûn'un dîn ve îmânına şetm (sövme) etmesi, 'Abdî Beşe'nin mürtedd olarak değerlendirilmesine neden olmuş olabilir. Çünkü verilen kararda 'Abdî Beşe'ye tecdîd-i îmân gerektiği bildirilmiştir. Hal böyle olunca da Fâtıma Hâtûn eşini, bâin talâkla boşayıp durumu da mahkemeye vekili aracılığıyla bildirmiştir. Mahkeme de bu husus üzerine mezbûre Fâtıma'nın talâkına ilave olarak tefrîke hükmetmiştir.



Osmanlı Devleti'nde de aile birliğinin korunmasına ve devamına özen gösterilmiş, fakat evliliğin ilerleme imkânının olmadığı durumlarda da yukarıda adı geçen boşanma usullerine başvurulduğu görülmüştür. Bu konuda hatırı sayılır derecede araştırmalar yapan Maydaer'in incelemiş olduğu klâsik dönem Bursa sicillerinde yer alan 152 boşanma olayının 52'si (%34.12) bâin talâk, 5'i (%3.28) şartlı talâk, 93'ü muhâla'a (%61.18) ve 2'si (%1.31) tefrîktir (Maydaer, 2007: 302). Keza bir diğer araştırmacı Kurt'un incelemiş olduğu ve 1839-1875 yıllarını kapsayan Bursa sicillerindeki boşanma olaylarının toplamı ise 428'dir. Bunların 78'i (%18.22) talâk⁶, 348'i (%81.3) hul' (muhâla'a) ve 2'si (%0.46) tefrîktir (Kurt, 1998: 57). Erten'in incelemiş olduğu XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait olan Konya sicillerinde ise toplamda 474 adet boşanma olayı gerçekleşmiştir. 474 boşanmanın 63'ü (%13.3) talâk, 332'si (%70) muhâla'a, 75'i (%15.8) kadına şartlı boşanma hakkı veren boşanma, 4'ü ise (%0.85) din ayrılığından gerçekleşen boşanmadır (Erten, 2001: 110). Yukarıda isimleri geçen araştırmacıların ortaya koydukları boşanmalarda, tefrîk usulünün çok az oluşu dikkatleri celp etmektedir. Bu da bizde, kadınların tefrîk yöntemiyle boşanamadıkları bazı durumlarda, daha çok muhâla'a yoluyla boşanmaya gittikleri yönünde bir izlenim uyandırmıştır.

Son olarak söylemek lazımdır ki, gerek devletler gerekse ehl-i dinler ve bunların sâlikleri aile hayatının korunup kollanması ve devamına büyük önem göstermişlerdir. Çiftlerden beklenen bu yöndeki hareketlerin tersi durumlarda da evliliğin ıstıraba dönüşmemesi ve tarafları yıpratmaması için onlara boşanma hakkı verilmiştir. Ehl-i dinler, her ne kadar eşlerin ayrılmasını tasvip etmiş olmasalar da bu olaya tamamen karşı olmamışlardır. Özellikle İslâmiyet, bu hususu

⁶ 78 talâkın 10'u (%12.82) şartlı talâk, 2'si de (%0.25) tefviz talâktir. Bkn. Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998, s. 56-57.

başvurulacak en son çare olarak değerlendirmektedir. Ayrıca İslâmiyet'in eşlere tanıdığı talâk, muhâla'a ve tefrîk hakkı da bunu kanıtlamaktadır. Osmanlı Devleti de İslâm'ın ve İslâm hukukunun getirmiş olduğu bu hakkı kullanarak çiftlerin evliliklerini sonlandırmasını sağlamış ve hukuken bir aksilik yaşanmaması için yapılan bu tür muameleleri de sicillere tescil etmiştir.



6. NAFKA

6.1. Nafakanın Tanımı

Evliliğin gerçekleştirilmesiyle kurulan ailevi birlikteliğin ve bu birlikteliğe sonradan dâhil olan evlatların sağlıklı bir şekilde hayata devam edebilmeleri için birtakım ihtiyaçlarının giderilmesi icap etmektedir. İslâmiyet'e göre evin reisi olan erkek, karısının ve çocuklarının geçimini temin etmek mecburiyetindedir. Erkeğin bu amaç uğruna harcadığı, tasarrufta bulunduğu her şeye de nafaka adı verilmektedir (Şahin, 2003: 80). Bu kavram lügatte de çıkmak, gitmek, sarf etmek manalarına karşılık gelir ve bir kimsenin eş ve çocuklarına sarf ve infak ettiği şeye denilmektedir (Cin, 1974: 196). Fıkıhta kişinin diğer canlıları görüp gözetme yükümlülüğü belirli akrabalarıyla sınırlı olmayıp köle, hayvan ve cansızlara karşı da bu kapsamda mükellefiyetleri olduğundan İslâm hukukçuları tarafından nafaka için değişik tabirler kullanılmıştır. Buna göre nafakanın terim anlamı, 'hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını temin için yapılması zorunlu olan harcamalar' tarzında da tanımlanabilir (Erbay, 2006: 282). Türkçede ise bunun yerine, 'geçim masrafı' veya 'geçim harcamaları' gibi tabirler sarf edilmektedir (Köseoğlu, 2010: 4).

Nafaka kavramı ve yükümlülüğü sadece aile ile ilgili olmayıp aynı zamanda diğer canlılara, hatta cansızlara karşı da yapılan harcamaları dile getirdiğinden, fıkıh alanındaki nafaka hükümlerinin aile hukuku ilişkisinden ve mülkiyet ilişkisinden doğanlar olmak üzere ayırt edilmesi münasiptir. Aile hukuku ilişkisinden doğanlar evlilik ve hısımlık nafakası, mülkiyet ilişkisinden doğanlar da kölelerin, hayvanların ve cansızların nafakası olmak üzere taksim edilmektedir (Erbay, 2006: 282). Bizim bu çalışmamızda da evlilik ve hısımlık nafakası temel alınıp incelenecektir.

6.1.1. Evlilik Nafakası

İslâm hukukçuları nafaka mükellefiyetinin evlilik akdinin hukukî sonuçlarından olduğu konusunda görüş birliği içerisinde (Erbay, 2006: 282). Ailenin ve aile fertlerinin rızkının/nafakasının temin edilmesi, evlilik boyunca süregelen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ailenin geçimini sağlayacak rızkın temin edilmesiyle birlikte, hem karı koca arasındaki meşru ilişkiden dünyaya gelen çocukların hem de evliliğin devamı sağlıklı bir şekilde gerçekleştirileceğinden, evlilik nafakası toplumun çekirdeğini oluşturan aile kurumunun icrasını ve nesillerin devamını sağlayan önemli etmenlerdendir (Köseoğlu, 2010: 12).

Evliliğin devam ettiği süre zarfında ailesinin geçimini sağlamakla yükümlü olan erkek, karısının ve çocuklarının nafaka kapsamına giren yiyecek, içecek, giyecek, mesken vb.

gereksinimlerini nafaka hukuku hükümleri gereğince yerine getirmekle yükümlüdür (Köseoğlu, 2010: 12). Bakara Suresi'nde bu husus: "... Çocuk kendisinin olana (baba) da emzirenlerin yiyecekleri ve giyecekleri, imkânları nispetinde bir borçtur. Bununla birlikte herkes ancak gücü nispetinde yükümlü olur. Ne yavrusu yüzünden bir ana ne de yavrusu yüzünden bir baba zarara uğratılmasın (Yazır, 1995: 2/233)", şeklinde dile getirilmekte ve konunun önemi vurgulanmaktadır.

Hayatın devam ettirilmesi için gerekli olan tüketim mallarının sağlanması konusunda eşlerin maddi durumu, içerisinde bulunduğu gelenek ve görenek dikkate alınmaktadır. Eğer erkeğin birden fazla karısı varsa koca, her birine sosyal statülerine uygun müstakil bir hane sağlamakla sorumlu tutulmuştur (Erbay, 2006: 282). Bu konu elzem olmakla beraber, birden fazla kadınla evlilik yapmak isteyenleri caydırıcı özelliği de bulunmaktadır.

Çok eşlilik konusunun genelde toplumun zengin tabakasında görüldüğünü yukarıda beyan etmiştik. Eğer bir erkek böyle bir işe kalkışırsa evin nafakası mevzusu iki ya da daha fazla katı artacak ve erkek hem maddi hem de manevi olarak zor duruma düşecektir. Akabinde de kaçınılmaz son olan evliliği sona erdirme olayı ortaya çıkacaktır. Bu sebeptendir ki, evin ve hane üyelerinin geçiminin temin edilmesi hususu, çok eşliliğin yaygınlaşmasını önleyici bir etmendir.

Evlilik süresi zarfında, bazı durumlarda kadınların nafakadan mahrum edilmesi hususu meydana çıkmaktadır. Şayet bir kadın -kocasının rızası hariç- ev dışında bir işle iştigal ederse, müşterek ikametgâhı terk etmiş gibi kabul edilir ve kocadan artık nafaka isteme hakkını geçici olarak yitirmektedir (Cin, 1974: 184). Aynı zamanda kadın, kocasından habersiz olarak evi terk ettiğinde de nafakadan mahrum kalabilmektedir. Ancak burada hemen şu hususu belirtmekte fayda vardır ki, eğer kadın oturduğu evi terk etmişse öncelikle mehr-i mu'accelin verilip verilmediğine bakılır. Ardından da ikamet edilen hanenin kadının sosyal durumuna uygun, güvenilir ve yaşamaya elverişli olup olmadığı dikkate alınır. Daha sonra da herhangi bir hısım ya da, varsa, diğer eşlerle oturmaya zorlanıp zorlanmadığına bakılır. Eğer bu saydıklarımızdan herhangi biri sebebiyle kadın, kocasından izinsiz olarak evi terk etmiş ise itaatsiz sayılmaz ve nafakadan mahrum bırakılmaz (Cin, 1974: 188).

Kurulan ailevi birliktelikler için hüsrân olarak adlandırılabilir boşanma durumunda dahi erkek, karısına belirli bir müddet nafaka ödemek zorundadır. İddet nafakası olarak adlandırılan ve dinen bekleme süresini (4 ay 10 gün) ifade eden bu süre boyunca koca, karısının geçimini sağlamaya yetecek miktarda para vermektedir (Şahin, 2003: 80). Bu nafaka türü sadece boşanmalarda değil, kocanın vefat etmesi durumunda da kadına verilmek zorundadır. İddet, ölüm veya boşanma halinde bahsi geçen konulardandır (Cin, 1974: 204). Yüce kitapta bu mevzu teferruatlarıyla belirtilmiş ve aydınlatılmıştır. "*İçinizden hanımlarını geride bırakarak ölüme yaklaşanlar, karılarının senesine kadar evden çıkarılmaksızın bakılması için bir mal vasiyet ederler...*

Boşanan kadınların da örfe göre bir nafaka hakları vardır ki, verilmesi Allah'tan korkanlara bir vazifedir (Yazır, 1995: 2/240-241)."

Tahlil ettiğimiz belgeler içerisinde, H.-16/Zî'l-Hicce/1199 (M.-20/Ekim/1785) tarihine ait bir kayıta *Meryem bint-i Hüseyin nâm hâtûn, eski eşi Hasan Beşe ibn-i Ca'fer nâm kimesne tarafından mutallaka edilmiştir. Zevc-i mutallaka mezbûr Hasan Beşe bu olayın akabinde talâkla boşadığı eşi Meryem hâtûna hem mehr-i mü'eccelini (yigirmî beş gurûş), hem 90 günlük 'iddet nafakasını hem de çeşitli eşyaları teslim etmiştir (ŞŞS, 25: 13). Her ne kadar, yukarıda, iddet nafakasının 4 ay 10 günlük bir süre zarfını kapsadığı yazılmış olsa da verdiğimiz örnekte bu zaman zarfına uyulmadığı bariz bir şekilde görülmektedir. Kanımızca böyle bir uygulamaya gidilmesinin nedeni kişilerin maddi durumlarının temel alınması olabilir. H.-17/Rebî'ü'l-Evvel/1199 (M.-28/Ocak/1785) yılına ait başka bir kayıta da, *Meryem bint-i İsmâ'îl nâm hâtûn târîh-i kitâbdan yedî sene mukaddem işbû 'Alî Beşe tarafından tatlık edilmiştir. Ancak bu kez mersûme Meryem hâtûn, mutallakı mezbûr 'Alî Beşe'den alacağı olan mehr-i mü'eccelinden (ikî bîn akçe) ve 'iddet nafakasından kendi rızasıyla fâriğa (vazgeçme) olmuştur. Meryem Hanım her ne kadar tüm haklarından feragat etmiş olsa da, kendisi için manevi değerleri bulunduğundan olsa gerek, eşinin zımminde kalan birtakım eşyaların kendisine verilmesi sebebiyle eski eşine dava açmıştır (ŞŞS, 24: 44).**

Boşanma hususunda kusurlu olan taraf kadın ise iddet nafakası isteğinde bulunamaz ve mürtet olan kadın tekrar Müslüman olsa bile, iddet içinde nafaka talep edemez. Buna mukabil itaatsizliği nedeniyle boşanmış olan kadın, müşterek meskene avdet etmişse, iddet nafakası alabilmektedir (Cin, 1974: 205). Cayılabılır boşanmalarda ise, iddetin bitimine kadar kocanın nafaka yükümlülüğü sürmektedir. Zira evlilik, ancak iddetin nihayetiyle sonlandırılmaktadır. Bu konuda mezhepler kendi aralarında ihtilâfa düşmemektedir (Cin, 1974: 204).

Kocanın ölümü halinde ise kadın, hamile olsa dahi, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre iddet nafakası söz konusu olmayıp mirasçı sıfatıyla kocasının terekesinden payına düşeni almaktadır (Erbay, 2006: 283).

İncelemiş olduğumuz 1783, 1784, 1785, 1786 tarihli ŞŞS'nde evlilik nafakası nedeniyle sadece 6 (%13,04) kişi nafaka talebinde bulunmuştur. Nafaka isteğinde bulunan bu altı kişinin hepsi de kadın olup eşlerinden talâkla boşanmışlardır. *Fâtîma bint-i Sâ'atçı Mehmed Beşe nâm hâtûnun Mersûre* isminde dört yaşında bir kız çocuğu (ŞŞS, 23: 107), *Meryem bint-i Mustafâ nâm kadının 'Â'îşe* adında sagır yaşta bir kızı (ŞŞS, 24: 110), *Âmine bint-i Mustafâ nâm hâtûnun Sâlih* adında sagır bir oğlu (ŞŞS, 25: 34), *Hadîce bint-i Kara El-hâc 'Alî nâm kadının 9,5 aylık Mehmed* isminde bir oğlu (ŞŞS, 25: 122), *Mâriyye veldet-i Lûka isimli kadının 11 aylık Mîço* adında bir oğlu (ŞŞS, 26: 41) ve *'Â'îşe bint-i Ahmed Beşe adındaki kadının ise 9 aylık Ümm-i Gülsûme* isminde bir kızı (ŞŞS, 26: 44) bulunmaktadır. Mûmâ-ileyh kadınlar, boşanmalarının akabinde dünyaya getirdikleri evlatlarının nafakaya elzem ihtiyaçları olmasından mütevellit ayrıldıkları eşlerini

mahkemeye vermiş, onlardan çocuklarının geçimi için nafaka istemişler ve mahkeme de çocukların günlük geçimlerini sağlayacak olan nafaka miktarlarının babaları tarafından karşılanmasına karar vermiştir.

Mahkemece verilen hükme göre, *4 yaşındaki Mersûre adlı çocuk için yevm-i 4'er pâra, 'Â'îşe isimli sagîreye yevm-i 2'şer pâra, Sâlih adlı sagîre yevm-i 3'er pâra, Mehmed ismindeki 9,5 aylık sabiye yevm-i 4'er pâra, Mîço adındaki 11 aylık çocuk için yevm-i 2'şer pâra ve Ümm-i Gülsûme ismindeki 9 aylık kız çocuğu için ise yevm-i 8'er sâğ akçe* nafaka verilmesine karar kılınmıştır. Mahkemeye intikal eden bu kayıtlar dışında herhangi bir evlilik nafakası konusuna rastlanılmamış; daha çok hısımlık nafakası mevzularına denk gelinmiştir.

6.1.2. Hısımlık Nafakası

Evlenmeyle birlikte aralarında akrabalık bağı doğan kişilerin birbirlerinin temel ihtiyaçlarını gidermesine hısımlık nafakası denir. Evlenme olayında mutlak engel teşkil eden sıhrî hısımlık ve süt hısımlığı burada, nafaka yükümlülüğü doğurmaz (Erbay, 2006: 283).

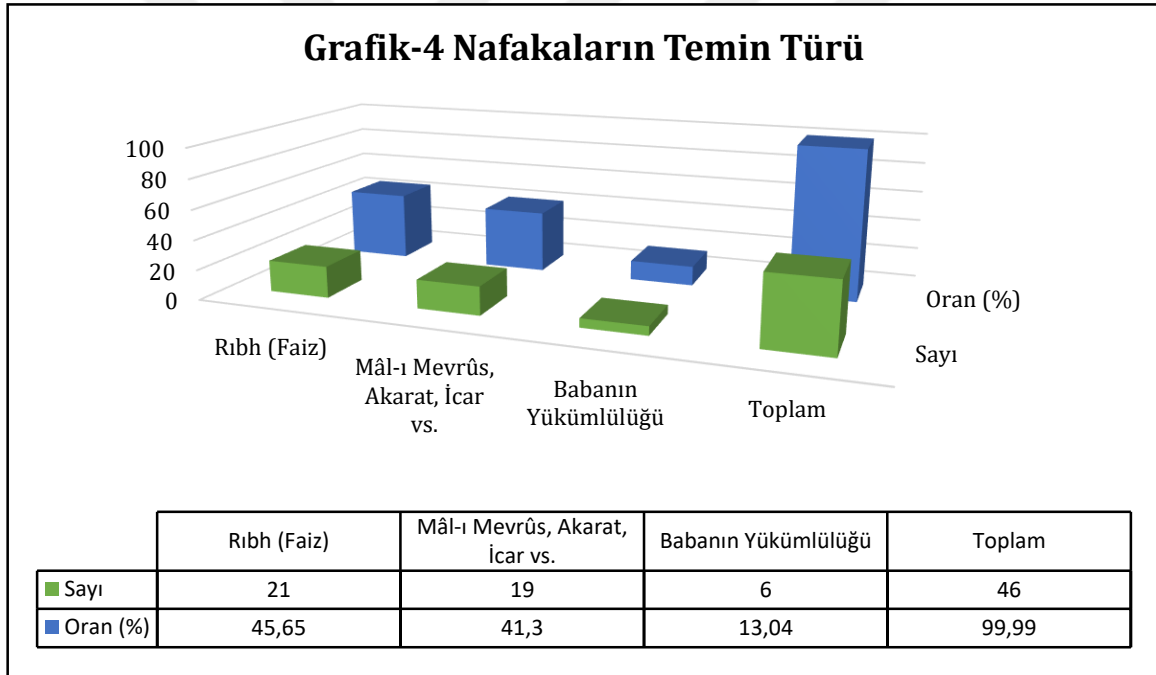
Ahlâk kaideleri gereği, yardıma muhtaç insanlara çevresindeki diğer hısımlarının imkânları dâhilinde yardımda bulunması buyurulmuş olsa bile, insanların bu ahlâki ilkeye uymalarının hukukî bir zorunluluğu yoktur (Köseoğlu, 2010: 14). Evlilik nafakasında kadın, her zaman alacaklı durumundadır; kocası da ona bakmakla mükelleftir. Ancak hısımlıkta bu yükümlülük karşılıklıdır; bugün nafaka alacaklısı olan akraba şartların değişmesiyle aynı yakınına karşı nafaka borçlusu durumuna gelebilir (Erbay, 2006: 283).

İslâm hukukçuları, hangi akrabaların birbirlerinden nafaka alabileceği hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası usul-fürû (anne, baba, büyükanne ve büyükbabalar; çocuklar ve torunlar) ve mahrem (birinin kadın diğerinin erkek olduğu var sayıldığında evlenmeleri yasak olacak) yakınlar arasında uygulanır; yani zevi'l-erhâmdan olan amca, dayı ve hala, teyze gibi akrabalar da bu kapsam dâhilindedir (Erbay, 2006: 283). Hanbelî mezhebinde usul-fürû başta olmak üzere ashâb-ı ferâiz (mirastan hisseleri nass ile belirlenmiş varisler) ve asabe (baba soyu) olarak birbirine mirasçı olabilecek yakınlar temel alınırken, Şâfiî mezhebinde ise nafaka yükümlülüğü yalnızca usul-fürû, Mâlikî mezhebinde de sadece ana-baba ve çocuklar arasında ortaya çıkmaktadır (Köseoğlu, 2010: 15).

Hısımlık nafakası hususunda da yetim, öksüz ya da kimsesiz kalan ve bir şekilde nafaka ve kisveye ihtiyacı olan, reşd-i bulûğa ermemiş çocukların geçimi için talepte bulunan vasîlerin başvuruları dikkat çekicidir. Konunun dikkat çekici olmasının sebebi ise, bu nafakanın tedariki konusunda rıbh (faiz, nemâ) olayına müracaat edilmesidir. Bildiğiniz üzere Osmanlıda rıbh hususu, -ilerleyen bölümlerde ayrıntısıyla ele alınacaktır- halen tartışma konusu olup araştırmacılar bu mevzu üzerinde bir mutabakata varamamışlardır.

Herhangi bir nedenle annesini, babasını veyahut da her ikisini birden kaybeden çocuklara vasî olan yakınları, çocukların ailelerinden intikal eden mâl-ı mevrûslarını rıbh yöntemiyle işleterek, onların ihtiyacı olan günlük nafaka tutarlarını temin etmektedirler. Bu yöntemi de mahkemeye başvurarak, hukuk kuralları çerçevesinde yapmaları olayı daha da nazar-ı dikkatleri celp eden bir husus kılmaktadır.

Araştırma konumuzun temelini oluşturan sicillerde, sağır (küçük) yaşta olup da nafaka ve kisveye ihtiyacı olan ve bu sebeple nafaka bağlanmasına hükmedilen 46 adet davaya denk gelinmiştir (bkn. Grafik-4/Tablo-II). Rastlanılan bu davaların 6'sı (%13,04) Hıristiyan çocuklarına, geriye kalan 40'ı (%86,95) ise Müslüman çocuklarına ait bulunmaktadır. Ayrıca bu kayıtların 4'ü (%8,69) bebek yaştaki çocuklara, 42'si (%91,30) de reşd-i bulûğa ermemiş çocuklara aittir. Çocukların hayatlarını sağlıklı bir şekilde idame ettirmesi için nafaka talebinde bulunanlardan 15'i (%32,60) yakın akraba konumunda bulunurken 31'i (%67,39) ise çocukların valideleridir.



Nafaka bağlanan çocukların 32'si (69,56) tek çocuk, 10'u (%21,73) iki kardeş, 3'ü (%6,52) üç kardeş ve 1'i (%2,17) ise dört kardeştir. Ayrıca 21 (%45,65) sağır çocuğun günlük nafaka tutarı rıbh üzerinden temin edilirken 19'unun (%41,30) ihtiyaç duyduğu günlük nafaka miktarı ailelerinden intikal eden mâl-ı mevrûs, hisse-i irsiyye, çiftlik, bahçe ve 'akârât-ı icâre gelirlerinden elde edilmektedir. Geriye kalan 6 (%13,04) çocuğunki (yukarıda belirtilen boşanma olayı) ise babaları tarafından karşılanmaktadır.

Kimi zaman sabîlere bağlanan nafaka miktarları, dönemin enflasyonuna ya da çocukların günlük sarfiyatlarına cevap veremez hale de gelmektedir. İşte bu gibi durumlarda çocuğun vasîsi

olan şahıs tekrar mahkemeye başvurarak gözetimi altında bulunan sagîrlerin günlük nafaka miktarlarının arttırılması talebinde bulunabilir. Örneğin H.-29/Cemâdî'l-Evvel/1201 (M.-19/Mart/1787) tarihli bir belgede, *Medîne-i Sarâybosna'da Üyâncı-zâde Mahallesî sâkinelerinden Ümm-i Hânî bint-i 'Ömer nâm hâtûn hücr ve terbiyesinde olân sadrî sagîr oğulları Mustafâ ve Mehmed'e bâbâları mütveffâ-yı Mollâ Ahmed'den ırs-ı şer'le müntakil olân mâl-ı mevrûsların rıbhından (faiz, nemâ) her birine yevm-i 5'er sâğ akçe⁷ nafaka ve kisve-i bahâ bağlanması kararını* aldirtmiştir (SSS, 26: 100). Ancak ilerleyen zamanlarda bağlanan bu nafaka çocukların ihtiyaçlarını karşılayamayacak duruma geldiğinden anneleri bu miktarın arttırılması için tekrar mahkemenin yolunu tutmuş ve müracaatta bulunmuştur. Mahkemece verilen hükme göre de *mezbûrân-ı sagîrâna yevm-i 5'er çûrek akçe nafaka ve kisve-i bahâ-i zamm verilmesi uygun* görülmüştür. (bkn. Ek-III)

Bazı durumlarda da üzerlerine miras kalan küçük yaştaki çocukların malları, kendilerine ailelerinden intikal eden mirası yönetemeyecek durumda olmalarından dolayı, onları koruma altına alan vasîleri tarafından satılıp nakte çevrilmektedir. H.-15/Şa'bânü'l-Mu'azzam/1199 (M.-23/Haziran/1785) tarihli başka bir kayıta, *Medîne-i Sarâybosna'da Hocâ Kemâle'd-dîn Mahallesî sükkânından îken vefât eden Tarâkçı Hasan Beşe ibn-i Mustafâ'nın verâsetî zevcesi 'Afife ibnt-i 'Abdu'l-lah ile sulbî kebîr oğulları Mustafâ ve Hasan'a intikal etmiştir.* Hasan dahî fevt olunca onun hissesine düşen pay da eşi 'Â'îşe bint-i Hüseyin, annesi 'Afife ve sulbî sagîr oğlu Sâlih'e düşmüştür. Mûmâ-ileyh Sâlih'in küçük olmasına istinaden annesi 'Â'îşe onun vasîsi olmuştur. Oğlunun hissesine düşen ve mezkûr mahallede kâ'in olan mülk-i menzil, harâbe-i müşrif (yıkılmaya yüz tutmuş) olduğundan ta'mîr ve termîme gerek duyulmaktadır. Ancak *sagîr Sâlih'in buna gücü olmadığından onun vasîsi (annesi) adı geçen bu menzilin ittisâlinde (bitişik) vâki' bâhçe-i kebîrden tûlen (boyu boyunca) 56 zir'a (metre) ve 'arzan (genişlikçe) 32 zir'a bâhçeyî sagîr-i merkûm Sâlih'in zaruret-i nafaka ve mukadderesîcûn ve menzil-i merkûmû ta'mîr ve termîm içün 135 gurûş mukâbelesinde Mehmed Beşe'ye bey' (satma) etmiştir* (SSS, 24: 126).

İncelediğimiz belgeler de bize göstermektedir ki, yetim, öksüz veyahut da kimsesiz kalan küçük yaştaki çocukların bî-çâre olarak ortada kalmamaları için hem yakınları hem de Osmanlı Devleti, bu durumdaki çocuklara sahip çıkmaktadır. Gerek ailelerinden kalan malların gelirlerinden gerekse rıbh uygulamasından elde edilen nemâlarla sıbyânların günlük gereksinimleri karşılanmaktadır. Kanımızca bu türden bir uygulamanın var olması, Osmanlı'nın sosyal devlet olduğunu kanıtlar nitelikte bir hareket olarak değerlendirilebilir.

⁷ Altın sikke kıymeti itibarıyla olan, mukâbili: çürük (çûrek) akçe. Bkn. Sami, *a.g.e.*, s. 630.

7. VASÎ VE KAYYIM ATAMA

7.1. Vasî Atama ve Tanımı

Ailelerin yıkılıp dağılmasıyla ortada kalan küçük yaştaki çocukların korunup kollanması ve ihtiyaçlarının giderilmesi gerekmektedir. Herhangi bir sebepten ötürü kimsesiz kalan veya kendi kendilerine bakamayacak durumda olan, yani reşd-i bulûğa ermemiş, bu çocukların hayatlarını sürdürebilmeleri için günlük giderlerini karşılayacak nafakanın temin edilmesi ihtiyacı doğmaktadır. Şayet ebeveynlerinden herhangi birinin ya da ikisinin birden vefat etmesiyle ortada kalan, erginlik çağına ulaşmamış bu türden evlatlara ailelerinden intikal eden miras olabilir. Fakat ilgili şahısların küçük yaşta olması ve sahibi olduğu malları tam bir sorumluluk bilinciyle kullanamayacak düzeyde olmalarından dolayı bu konuda çözüm arayışına gidilmiştir.

Osmanlı aile hukukunun esasını oluşturan bu problemin çözümü için 'vesâyet' kurumu teşkil edilmiştir. Haklarını kullanma ehliyeti bulunmayan ya da noksan olan bir kişinin mallarını koruma, işletme ve idare etme yetkisinin başka bir kimseye verilmesi (Erten, 2001: 128) şeklinde tanımlanan vesâyet uygulamasında, bu işi üstüne alan şahsa da 'vasî' denilmiştir. Ayrıca çocukların veya çocuk hükmünde olan mecnun gibi bakıma muhtaç kimselerin ehliyetli kişilerce bakımlarının sağlanmasında ve onların himaye edilmesinde vesâyetin yanında hadâne tabiri de kullanılmaktadır (İpçioğlu, 2001: 62). Ergenlik çağına ulaşmamış olan küçük yaştaki çocuklar da ehliyeti eksik bulunanlar (Erten, 2001: 128) sınıflandırmasına dâhil olduklarından, bunlara bir vasî atanmıştır. Bu kurum sayesinde ki, yetim ya da öksüz kalıp bundan mütevellit bakımsız ve ilgisiz kalan çocuklar, bu sıkıntılarından kurtulmuş; hatta kendilerine tam anlamıyla bakmayan ebeveynleri hakkında suç duyurusunda bulunabilmişlerdir (Erten, 2001: 129).

Vesâyet çoğunlukla babanın ölümü üzerine bir koruyucuya gereksinim duyarak ortaya çıkan çocukların bakımı için anneye intikal etmektedir. Ancak bunun yanında annenin vefatı üzerine babanın vasî atandığı durumlar da mevcuttur (İpçioğlu, 2001: 59). Her iki ebeveynin de vefat etmesi üzerine, aile ile hısımlığı bulunan kişiler (dede, nine, amca, teyze, hala, dayı) kimsesiz çocuklara vasî olmaktadır.

İlgili şahsın vesâyetini alan vasî, çocuk büyüyüp erginleşinceye kadar onun ve mirasının bakımını, sorumluluğunu üstlenmiş olur. Bir kişinin vasî olabilmesi için vesâyeti kabul etmesi, lazım geleni yerine getireceğine dair söz vermesi ve bunun mahkemece kayıt edilmesi gerekmektedir. (Şahin, 2003: 81). Ayrıca vasî olacak Müslim ya da gayrimüslim şahıslarda dürüstlük, dindarlık vs. mevzuları da dikkate alınmaktadır (İpçioğlu, 2001: 59). Bunların yanında vesâyet görevini üzerine alan vasîden, vasîsi olduğu kişilerin alacak-verecek mevzularını da yakından takip etmesi beklenmektedir. H.-27/Ramazân/1198 (M.-14/Ağustos/1784) yılına ait bir davada *Sagîr Murâd ile kız kardeşi Sagîre Tûtî'ye vasî tayin edilen Mülk-hâne bint-i Süleymân*

Pâşâ nâm hâtûn, cedîd-i Beyti'l-Yehûdî dâ'iresî mütemekkinlerinden Çolâk oğlû 'İvrâm veled-i Harûn nâm Yehûdî'ye dava açmıştır. Açtığı bu davada vasîleri olduğu sagîrân-ı mezbûrânın bâbâları El-hâc 'Alî'nin hâl-i hayâtında işbû Yehûdî 'İvrâm'a bey' eylediği sahtiyân derîleri semenlerinden kâmil-i bîn gurûş alacağı olduğunu iddia etmiş, mezbûr 'İvrâm da bunu onaylamış ve borcu olan bin kuruşu vasîye vereceğini bildirmiştir (SSS, 23: 103).

Yukarıda bahsi geçen miras konusunda vasî, tüm yükümlülüğü üzerine alır ve mevrûsa kalan malı işletir; böylece nafaka ve kisveye ihtiyacı olan kişinin yaşamı garanti altına alınmaktadır. Mevrûsun ergenlik dönemine ermesiyle birlikte vasî, mahkeme kararıyla, tasarrufunda bulunan malları varise teslim etmektedir. Herhangi bir şahsa vasî tayin edilen kişi, görevine ihanet edip, tasarrufunda bulunan malı kendi çıkarları doğrultusunda kullanır ya da işini layıkıyla yerine getirmese hemen vazifesinden azledilir ve yerine başka bir vasî atanması kararlaştırılmaktadır. Örneğin H.-14/Şevvâlû'l-Mükerrem/1198 (M.-31/Ağustos/1784) tarihli belgede Saraybosna'nın *Per-Senediçe Karyesî sâkinlerinden 'Abdu'l-mû'min ibn-i Mehmed nâm sagîre Foça Kazâsı'nda vefât eden bâbâsı müteveffâ-yı mezbûr Mehmed'den müntakil mâlını hıfza ve reşd-i bülûğuna değîn mezbûr 'Abdu'l-mû'min'e li-ebeveyn 'ammîsî oğlû 'Ömer Beşe vasî-i nasb ve ta'yîn olmuştur. Ancak vasî-i merkûmun 'azle müceb hıyânetî zühûr ettiği lede's-şer'i'l-enver-i zâhir ü nümâyân olmağın yerine sagîr-i merkûmun ânâsı Rahîme bint-i Selîm nâm hâtûn vasî olarak atanmıştır (SSS, 23: 92).* (bkn. Ek-IV) Örnekte de görülmektedir ki hangi sebepten olursa olsun, vasîlik görevine yapılan ihanetlere göz yumulmamakta, derhal vasînin vesayetine son verilmekte ve yerine yenisi atanmaktadır. Böylece vârisin zarara uğraması da önlenmektedir.

Bazı durumlarda da vasî kendi isteğiyle vazifesinden istifa etmekte ve yerine başka birinin atanmasını talep etmektedir. Misal H.-22/Cemâdi'l-Âhir/1200 (M.-22/Nisan/1786) yılına ait kayıta *sagîr Mehmed'e, bûndan akdem vefât eden bâbâsı, vâlidesi ve kız kardeşlerinden isâbet ve intikâl eden mâl-ı mevrûsun zabt ve hıfz görevini üzerine alan, merkûm-ı sagîrin reşd-i bülûğuna değîn vasîsi olmayı kabul eden 'ammîsî Çizmecî Ahmed Beşe, kendi hüsn-i rızâsıyla vesâyet-i mezkûradan rücû' edûb yerîne müceddeden emîn ve müstakîm bir vasî-i nasb ta'yîn olunmasını istemiş ve Sagîr Mehmed'e başka bir akrabâsı olan Abdullah 'Alemdâr ibn-i El-hâc Abdullah nâm kimesne vasî olmayı kabul etmiştir (SSS, 25: 86).* Kanımızca Çizmecî Ahmed Beşe'nin böyle bir harekette bulunmasının nedeni, vasîlik görevini işin ehli birine vermek istemesinden ya da bu ağır sorumluluğun altından kalkamayacağını düşünmesinden dolayı olabilir.

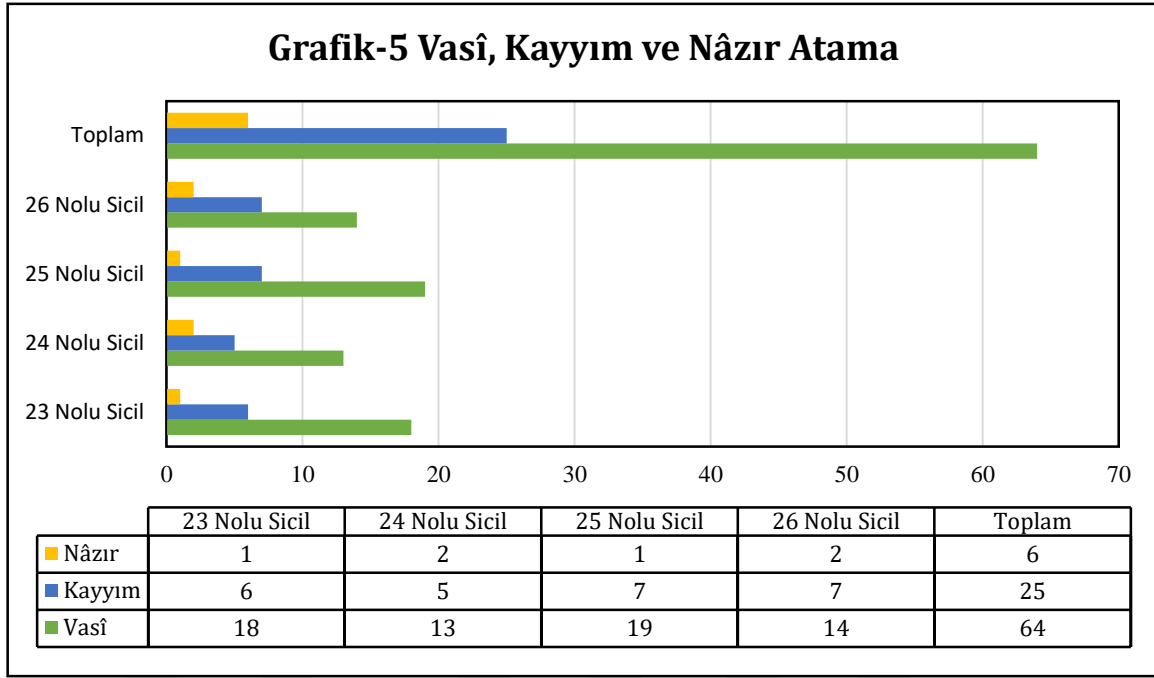
Reşd-i bülûğ, hadd-i bülûğ olan yaş genellikle 15 olarak kabul edilmiştir. Bu yaşa erişen bir fert akl-ı bâliğ sayılmakta ve bilirkişilerin şahadetleriyle mahkeme, vasîleri azlederek vesâyet altındaki kimesneleri miras kalan malların yönetiminde özgür kılmaktadır (İpçioğlu, 2001: 60). Ancak burada şu hususu dile getirmekte fayda bulunmaktadır. İpçioğlu'nun Konya sicillerini temel alarak oluşturduğu bu yaş sınırı imparatorluğun çeşitli bölgelerinde farklılıklar gösterebilmektedir. Örneğin bizim tetkik etmiş olduğumuz SSS'nde, reşd-i bülûğ yaşı 16 olarak

belirtilmiştir. ‘... *târîh-i kitâbdan on âltı sene mukaddem vefât eden bâbâımız mezbûr Receb’den bi-hasbe’ş-şer’-i ve’l-kânûn ber-mûceb-i defter-i kassâm hisse-i irsiyyemî sagîr olduğum ecluden ...*’ (SSS, 26: 63). Örnekten de anlaşılmaktadır ki, imparatorluğun Anadolu bölgelerinde 15 olarak kabul edilen bülûğa erme yaşı Avrupa’da ise 16 olarak benimsenmiştir.

İncelemiş olduğumuz Saraybosna sicillerinde, vasîliğe sıkça başvurulduğu gözlenmektedir (bkn. Tablo-III). Hatta belgelerde tespit ettiğimiz 95 adet kayıttın 64’ü (%67,39) vasî tayini üzerinedir (bkn. Grafik-5). Müslim, gayrimüslim [95 kayıttın 82’si (%86,31) Müslüman, 12’si (%12,63) Hıristiyan ve 1’i (%1,05) Yahudi’ye ait] farkı olmaksızın tebaadan herkesin kullandığı bu yöntemle, nafaka ve kisveye eşedd-i ihtiyacı olan meczup, engelli, yetim, öksüz, kimsesiz çocukların bakımı üstlenilmiştir. Örneğin H.-17/Şa’bân/1200 (M.-15/Haziran/1786) tarihli bir davada, *Medîne-i Sarâybosna’da Vekîl-i Harc Mahallesî sâkinlerinden îken bûndan akdem vefât eden Ahmed Beşe ibn-i Du’âcı Hasan Beşe nâm müteveffânın sulbî kebîr oğlû Mustafâ nâm kimesne cünun-ı mutbık (daimi mecnûn olma) olduğundan babasından kendisine isâbet eden mâl-ı mevrûsunû zabt ve hıfza gücü olmadığı için hastalığı geçinceye kadar kendisine, mâl-ı mevrûsunu tasarruf etmek üzere, emîn ve müstakîm bir vasî tayini kararlaştırılmış ve Bosna ahâlîsinden olan, Sâğır El-hâc Mahallesî’nde mukîm Tomrukçû Mollâ Ebûbekir ibn-i ‘Abdu’l-lah vasî olmuştur* (SSS, 25: 116).

Bir başka kayıтта da (H.-10/Muharrem/1200-(M.-13/Kasım/1785) *Eyyûb bin Mûsâ adlı şahıs ahras (dilsiz) olduğu için sahibi olduğu emvâl ve eşyâsını koruyacak ve mûmâ-ileyh kişinin yaşamını idame ettirilmesine yardımcı olacak emîn ve müstakîm bir vasîye ihtiyaç olmuştur. Bunun neticesinde de mahkeme kararıyla Bosna ahâlîsinden ‘Osmân bin Süleymân, Ahras Eyyûb’e vasî olmayı kabul etmiştir* (SSS, 25: 27). Ayrıca bazı durumlarda sadece vasîlikle yetinilmemiş bunun yanında vasîliğe ek olarak nâzır atandığı da görülmüştür.

Nâzır kavramının özü yönetmek ve kontrol etmektir. Kavramdaki eylemin amacı ise eşya veya hayvan değil, bizatihi insandır. Konunun eşya ve hayvan olduğu durumlarda da yönetilen ve denetlenen bunlar değil bu görevi üzerine alan sorumlulardır (Genç, 2006: 450). Kanımızca, vasîliğe ek olarak nâzırlık uygulamasına başvurulmasının sebebi, hem vasînin yaptığı işleri kontrol etme hem de işin ehli olan insanların bu görevi üstlenmesini sağlamak olabilir. Tahlil edilen siciller içerisinde toplamda 6 adet (%6,31) nâzır atama kararına rastlanılmıştır (bkn. Grafik-5). Genelde işin ehli olarak değerlendirilen bu nâzırlar, bir denetleme mekanizması olarak vasîlerin arzuları doğrultusunda da atanmıştır.



7.2. Kayyım Atama ve Tanımı

Sosyal bir güvence olarak değerlendirebileceğimiz kayyımlık da, hayatta olup olmadığı belirli olmayan birinin malını korumak amacıyla, güvenilir bir şahsın atanması şeklinde uygulanmaktadır. Bu uygulamada akıbeti bilinmeyen kişinin akrabalarının olumsuz tavırları dikkate şayan değildir (Şahin, 2003: 82).

Sözlükte bir işi yerine getiren, üstlenen kimse manasına gelen kayyım sözcüğü terim olarak, hâkim tarafından kısıtlı, gaip vb. kişiler adına hukuki tasarrufta bulunmak üzere atanan kimse, şeklindeki geniş anlamı yanında ayrıca vakıf mütevellisi ve camilerin temizlik işlerini yapan görevli manasında da akdedilmiştir (Özmen, 2002: 107). Şu hususu da belirtmek gerekir ki kayyımı, kayyûm sözcüğüyle karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde kullanıldığı gibi Ayetü'l-Kürsî içerisinde de yer alan ve '*Allahü lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûm...*'⁸ tabiriyle kullanılan bu kelime, Allah'ın isimlerinden birisi olup doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak, diri, canlı, sağ anlamlarında kullanılmaktadır (Topaloğlu, 2002).

İslâm hukuku eserlerinde umumi olarak müteveli, kayyım, nâzır ve müşrif aynı anlamda sarfedilmekle birlikte örfe göre bu kelimelere değişik anlamlar da yüklenmiştir (Özmen, 2002: 107). Zikri geçen örften dolayı olsa gerek Saraybosna'da nâzırlığın, vasîlikle birlikte kullanıldığı, kayyımlıkla beraber kullanılmadığı görülmüştür.

⁸ Bkn. Kur'ân-ı Kerîm, Ayetü'l-Kürsî (Bakara Sûresi, 255. ayet).

Birey hukuki olarak üzerine aldığı kayyım bilinciyle, herhangi bir sebepten dolayı ortada bulunmayan kişinin malını tasarruf edip yönetme hakkına sahiptir. Ancak bu sorumluluğun alınabilmesi için birtakım şartlar aranmaktadır. Kayyım olabilmek için, vücutça sağlamlık ve bilirkşi raporu gerekmede ve bu göreve ehil olmayanların atanması münasip bulunmadığından, herhangi bir yetersizliğin belirlenmesi durumunda vazife başkasına verilmektedir (Özmen, 2002: 107). Kayyım olan bir kişinin vefatı halinde üstlendiği bu sorumluluk, ilgili şahsın oğluna geçmekte, eğer müstakimin birden fazla erkek çocuğu varsa bu görev, ekber erşat sisteminde olduğu gibi en büyük oğula verilmektedir. Şayet hiç çocuğu yoksa ya da çocuklar gerekli niteliklere sahip değillerse o zaman ilgili vazife, başka bir ehil insana devredilmektedir (Özmen, 2002: 107).

Sicillerden tespit ettiğimiz bilgiler ışığında Saraybosna'da mûmâ-ileyh vazifeye, gâ'iplik durumlarında sıkça başvurulduğu görülmüştür. Yukarıda beyan ettiğimiz gibi hayat ve memattı bilinmeyen kişiler için, yakınları tarafından mahkemeye gidilerek güvenilir bir kayyım talebinde bulunmuş ve sorumluluğu üzerine alan kişi, mütevellisi olduğu şahsın mallarını ortaya çıkıncaya kadar tasarrufta bulunmuştur. Sicillerden elde ettiğimiz bilgiler ışığında 25 adet kayıta (%26,31), gâ'ip olan şahıslara kayyım tayin edilmesi kararlaştırılmıştır (bkn. Grafik-5)

7.3. Vasî ve Kayyım Atama Arasındaki Fark

Kendi kendilerini idare edemeyecek durumda olan, akli dengesi yerinde bulunmayan, akli bâliğ olmayan, engelli ve gâ'ip durumda olan kişilerin yaşamlarını kolaylaştırmak ve mallarının denetimi, korumasının sağlanması amacıyla kullanılan vasî ve kayyım atama yöntemlerinde birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır.

İncelediğimiz sicillerde reşd-i bulûğa ermeme, akli bâliğ olmama, engelli olma durumlarında vasîliğe müracaat edilirken, şahsın ortadan kaybolup bulunmadığı, hayat ve memattının meçhul olduğu hallerde de (gâ'iplik) kayyım uygulamasına başvurulmuştur. Ancak her ne kadar vasîlik ve kayyım arasında bu şekilde bariz bir fark olsa da kimi zamanlarda gâ'iplik durumlarında vasî atandığına da tanık olabiliriz. Misal vermek gerekirse, H.-21/Saferü'l-Hayr/1201 (M.-13/Aralık/1786) senesine ait bir mahkeme kaydında gâ'ip olan *Mollâ Sâlih ibn-i El-hâc Mustafâ nâm kimesneye vâlidesî müteveffâ-yı mezbûre Hadîce'den müntakil mâl ve eşyâya emîn ve müstakîm bir vasî-i nasb ve ta'yîn edilmesi kararlaştırılmıştır. Ma'a-mâ-fih gâ'ib mezbûr Sâlih'e vâlidesinden intikal mâl ve eşyâya gâ'ib mezbûr Sâlih'in hâlitesî zevcî El-hâc İsmâ'îl bin Sâlih nâm kimesne emîn ve müstakîm bir vasî-i nasb olmayı kabul etmiştir* (SSS, 26: 47). Örnekte de görüldüğü üzere gâ'iplik hadiselerinde normal olarak kayyım tayin edilmesi beklenirken, burada aksi bir durumla karşılaşmış ve gâ'ip bir kişiye vasî atanması için karar verilmiştir. Kanaatimizce

müşârün-ileyh (adı geçen) Sâlih'in başka bir diyara gittiği ve geri geleceğine dair hiçbir şüphenin olmamasından dolayı mahkemece, mirasına vasî tayin edilmesi kararlaştırılmıştır.



8. CÜRM-İ CİNÂYET

8.1. Cürm-i Cinâyetin Tanımı

Arapça kökenli bir sözcük olan cürm lügatte kabahat, günah, suç manalarına karşılık gelirken (Sami, 2012: 373) keza yine aynı kökenden gelen cinâyet de insanın nefesine veyahut azasına veya malına ya da ırzına taalluk eden fiil-i memnû', olarak tanımlanmaktadır (Sami, 2012: 380). Her iki terimi de bir tamlama şeklinde değerlendirdiğimizde insana karşı işlenen kabahat, günah ya da suça karşılık geldiği görülmektedir. Türkçede ise cürmün yerine daha çok 'suç' kavramı kullanılmaktadır. Zaten Türkçe bir kelime olan bu kavram sözlükte, törelere ve ahlak kaidelerine aykırı tutum ya da bir toplumda haksız görülüp yazılı yazısız yasalarla men edilen ve yaptırıma bağlanan fiiliyat, olarak tercüme edilmektedir (Boynukalın, 2009: 453).

Yukarıda zikri geçen kabahat, günah, suç tabirlerini en genel tanımıyla 'şiddet' kavramı adı altında değerlendirmek mümkündür. Bu anlamıyla herhangi birine karşı yapılan küfür, hakaret, fiziksel ve psikolojik müdahale, yaralama ve öldürme olayları da bu kavrama dâhil edilebilir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, şiddet çok geniş içeriklidir. Bundan dolayı yaptığımız bu çalışmada konuyu, cerh (yaralama) ve katletme (öldürme) olarak sınırlandırmayı tercih ettik.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda, bir kişiye karşı yukarıda izah ettiğimiz şiddet hareketlerinden birini sarf etmemiz halinde suç işlemiş olmaktayız. Eğer böyle bir olay gerçekleşmiş ise buna karşılık olarak da hukuk kurallarınca belirlenmiş olan cezai müeyyideler yerine getirilmektedir. Hukukî mercilerce, yapılan aykırı hareketlerin derecesine göre de çeşitli cezalar verilmektedir. Durum günümüzde böyle iken Osmanlı zamanında işlenen bir suça karşılık ne gibi yaptırımlar uygulanıyordu, sorusu büyük bir önem kazanmaktadır. Bu suale cevap verebilmek için Devlet-i 'Aliyye'nin bağlı olduğu İslâm Hukuku'na değinmekte fayda bulunmaktadır.

İslâm hukukunun 'ukubat' adı altında topladığı cezalara dönük en köklü ayırım had, kısas ve ta'zîrdir. Bu üç kavram, İslâm hukukunda ceza mealini taşımakla birlikte suçlarla özleşmeleri yani, had, kısas ve ta'zîr suçları şeklinde yaygın olarak kullanılmaları nihayetinde suç anlamına da sahip olmuşlardır (Şimşek, 2013: 12).

Kur'ân ve Sünnet'te tespit edilmiş, kısas ve diyet dışındaki cezai yaptırımları ifade eden, fıkıh terimi olarak kullanılan 'had' sözcüğü sözlükte mani olmak, iki şeyin arasını ayırmak manasına gelirken fıkhîta ise, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezai müeyyideleri dile getirmektedir (Bardakoğlu, 1996: 547). Zina, zina iftirası, yol kesme, hırsızlık, isyan, içki içme ve dinden dönme suçları buna dâhil edilmektedir (Boynukalın, 2009: 455).

Kıyas ise hukuki olarak, kasıtlı biçimde yapılan adam öldürme ya da yaralama olaylarında fâilinin işlediği suçun cinsinden ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, fıkıhtaki teknik kullanımıyla da suçlunun bilinçli olarak öldürdüğü kişiye karşılık öldürülmesini ve kasten yaptığı yaralama sonucu mağdurda bedeni-fiziki zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezaya çarptırılmasını izah etmektedir (Dağcı, 2002: 488). Bu anlamlarıyla ele alındığında kıyas, 'Göze göz, dişe diş' tabirlerine karşılık gelmektedir.

Ehl-i dinlerin tümünde kişinin can hürriyeti elzem olmakla birlikte bu konu, mukaddes kitaplarda da özenle belirtilmiştir. Tevrat'ta bu şekilde gerçekleştirilen bir suçun yine aynı biçimde sonuçlandırılması gerektiği yazarken, Hıristiyanlık'ta suçu ve suçluyu bağışlama hissini geliştirmeye yönelik ahlâkî bir öğüt olarak kısastan vaz geçilmesi önerilmektedir (Dağcı, 2002: 489). Nisâ Suresi'nde ise bu husus üzerine: "*Kim de bir mümini isteyerek öldürürse, artık onun cezası cehennemde ebedi kalmaktır. Allah, ona gazap etmiş, lanetlemiş ve büyük bir azap hazırlamıştır* (Yazır, 1995: 4/93)", denilmekte ve İsrâ Suresinde de: "*Allah'ın haram kıldığı canı, haklı bir sebep olmadıkça öldürmeyin; kim haksız yere öldürülürse, velisine hakkını arama hususunda tam bir yetki vermişizdir. O da öldürmede aşırı gitmesin; çünkü o yardıma eriştirilmiştir* (Yazır, 1995: 17/33)", denilerek konuya verilen önem anlatılmaktadır. Şayet ortada işlenen bir cinayet varsa, bu mevzuya istinaden de: "*Ey iman edenler, öldürülenler hakkında üzerinize kıyas yazıldı. Hüre hür, köleye köle, dişiye dişi. Bununla birlikte her kim kardeşi tarafından kısmen bağışlanırsa, o vakit görev, birinin geleneğe uyması birinin de ona borcunu güzellikle ödemesidir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve bir rahmettir* (Yazır, 1995: 2/178)..." denilmiş, böylece haksız yere bir cana kıyanlar, zarar verenler bunun karşılığı olarak ya kıyas ya da onun mukabilinde bir ceza ödemeye muktedir olmuşlardır. Ödenen bu ceza da genelde katilin işlediği suça denk olan bir diyeti, maktulün yakınına vermesidir.

İslâm hukukunda cinâyet ya da yaralama vakalarında mağdur tarafa ceza ve kan bedeli olarak verilen mal veya nakit para (Bardakoğlu, 1994: 473) demek olan diyet, ölüm/yaralama hadiselerinde mağdurların kıyas istememesi veyahut da bunu uygulamanın mümkün olmadığı hallerde başvurulmuş bir yöntemdir (İpçioğlu, 2001: 105). Bu türden bir hareketin gerçekleştirilmesi, aileler/şahıslar arasında intikam duygusunun kaybolmasına ve olayın bir ölçüde alması halinde alması olarak 'kan davasına' dönüşmesini de engellemektedir.

İslâm hukukunda cezaî müeyyidesi olup had ve kıyas-diyet suçları dışında kalan hukuka aykırı her türlü fiil ta'zîr suçu olarak nitelenir; kamu otoritesinin bu eylemleri tek kanunda veya farklı yasalarda düzenleyebileceği kabul edilmektedir (Boynukalın, 2009: 454). Sözlükte engellemek, tedip etmek, desteklemek olarak da geçen bu tabir, fıkıhta had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması idareciye veya yargıca bırakılmış cezaları kastetmektedir (Başoğlu, 2011: 198).

8.1.1. Saraybosna'da Meydana Gelen Cürm-i Cinâyet Olayları

İnsanın olduğu her yerde sorunların peyda olması kuvvetle muhtemeldir. Tabii burada beklenen durum, hiçbir canlının zarar görmeden meselenin giderilmesi ve tatlıya bağlanmasıdır. Fakat olay her zaman beklendiği gibi sonuçlanmamakta ve taraflardan biri ya da her ikisi zarar görmektedir.

Tetkikinde bulunduğumuz SŞS içerisinde de şahıslar arasındaki anlaşmazlık mevzuları mevcut olup olayların neticesi ise yaralama ve öldürme şeklinde belgelenmiştir. Toplamda da 6 adet yaralama ve cinayet vakası mahkeme suretlerinde kendilerine yer bulmuştur. Kayda geçen bu 6 davanın 2'si (%33,33) yaralama olup geriye kalan 4'ü ise (%66,67) katletme olayıdır. (bkn. Tablo-1) Saraybosna'daki bu cürm-i cinâyet olaylarını diğer bazı Osmanlı şehirlerinde işlenen suç oranlarıyla karşılaştırdığımızda mesela, Trabzon üzerine yapılan ve 1701-1715 yıllarını kapsayan bir çalışmada 88 adet yaralama ve katletme kaydına rastlanmıştır. Bu hadiselerin 61 adedi (%68) yaralama, 27 tanesi (%32) de cinayet olayı olarak sicillerde yer almıştır (Şimşek, 2013: 14). Ayrıca XVII. ve XIX. yüzyıl Mardin sicillerini içeren, sondaj yöntemi kullanılarak yapılan diğer bir incelemede de 43 cinayet sureti belgelenmiştir (Erkek, 2013: 639).

Tablo-1 Saraybosna'da Meydana Gelen Yaralama ve Öldürme Olayları

SŞS No	Kayıt Yılı	Yaralama	Öldürme
24/27	22/S.H./1199 4/Ock/1785	X	
24/152	5/Z.K./1199 9/Eyl/1785		X
25/70	26/C.E./1200 27/Mrt/1786		X
25/153	27/Z.K./1200 21/Eyl/1786		X
26/77	21/R.E./1201 11/Ock/1787		X
26/89	7/R.Â./1201 27/Ock/1787	X	
Toplam		2	4
Yüzde Oranı (%)		33,33	66,67

Saraybosna belgelerinde yaralama hadiselerine örnek olarak H.-22/Safer/1199 (M.-4/Ocak/1785) tarihinde 'Alî Beşe ibn-i İbrâhîm 'Alemdâr adlı şahsı görüyoruz. *Ahmed Beşe ibn-i Sâlih nâm kimesne, mektep arsasında akşama doğru mûmâ-ileyh 'Alî Beşe'nin üzerine âlet-i câriha (yaralayan, yara açan alet) ile yürüyerek 'Alî Beşe'nin başının sol tarafında ve göğsünde bıçak yaralarının açılmasına neden olmuştur. Bunun üzerine araya girenler vesilesiyle Ahmed Beşe'nin mağdur 'Alî Beşe'ye 180 gurûşluk bir diyet ödemesi kararlaştırılmıştır. Saldırıyı gerçekleştiren Ahmed Beşe, bu meblağı teslim etmiş ve taraflar arasında bir 'akd-ı sulh yapılmıştır (SŞS, 24: 27).*

Cerh olayının bir diğeri de H.-7/Rebî'ü'l-Âhir/1201 (M.-27/Ocak/1787)'de Berber 'İsî Beşe'nin oğlu Mehmed'e karşı yapılmıştır. Mehmed kendi halinde oturmakta iken, aniden ve haksız

bir şekilde, Yahudi taifesinin küçük ve büyük yaştaki mensuplarınca seng-i bârân (taş yağmuru) ile şiddetli biçimde darp edilerek yaralanmıştır. Olayın neticesinde mezbûr Mehmed üst dişlerinden birini kaybetmiş ve ağız yara bere olmuştur. Arabulucuların devreye girmesiyle saldırganların diyet-i sinn (diş parası) olarak 50 gurûş vermelerine hükmedilmiş ve bu tutar mağdur Mehmed'in babası Berber 'İsî Beşe'ye verilmiştir (ŞSS, 26: 89). Diğer Osmanlı şehirlerinden karşılaştırma yapacak olursak, bu olayın bir benzeri de Konya'da meydana gelmiştir. H.-11/Zî'l-Ka'de/1155 (M.-7/Ocak/1743) tarihli belge suretine göre, İsa bin Musa'nın kavga sırasında dişini kıran El-hac Mehmed Efendi, kırdığı dişine karşılık İsa bin Musa'ya 50 kuruş diyet eda etmiştir (İpçioğlu, 2001: 107). Kanımızca, ilgili davadan da diyet-i sinn adı altında bir bedel alınmış olabilir.

Görüldüğü üzere her iki hadise de aynı yüzyıllar içerisinde meydana gelmiş olup mağdurlarca alınan bedeller arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Saraybosna'da diş kırılması sonucunda 50 kuruşluk bir diyet alınırken, Konya'da da aynı olay neticesinde 50 kuruşluk bir bedel alınmıştır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Devlet-i 'Aliyye'nin farklı iki bölgesinde, benzer olay için, aynı miktarlarda cezai yaptırım uygulanmıştır.

Tetkik ettiğimiz belgeler içerisinde 4 adet dava ise katletmeyle sonuçlanmıştır. (bkn. Tablo-1) H.-5/Zî'l-Ka'de/1199 (M.-9/Eylül/1785) tarihli ilk cinayet kaydında *Mustafâ Beşe, yirmi ay önce maktûlen (öldürülmüş olarak) bulunmuş ve katilinin de Sâlih Beşe adlı şahıs olduğu belirlenmiştir. Bunun üzerine fâilden, işlediği cinayete karşılık olarak 80 gurûşluk dem ve diyet alınması kararlaştırılmış ve bu tutar maktûlün kızı Fâtıma'ya teslim edilmiştir (ŞSS, 24: 152). H.-26/Cemâdî'el-Evvel/1200 (M.-27/Mart/1786) yılına ait diğer kayıta ise Mustafâ Beşe bundan 34 gün önce katledilmiş bir halde bulunmuş ve olayın suçlusunun da Halîl Beşe olduğu tespit edilmiştir. Pazar günü, ikindi vaktinde Mustafâ Beşe'yi 'amden (bilerek) göğsünden bıçakla yaralayıp ölmesine neden olan Halîl Beşe'nin 180 gurûş üzerinden dem ve diyet vermesine karar kılınmış ve miktar maktûlün zevcesi Mâlkûne bint-i 'Ömer'e verilmiştir (ŞSS, 25: 70). H.-27/Zî'l-Ka'de/1200 (M.-21/Eylül/1786) tarihli belgede ise Ahmed ibn-i Sâlih nâm kimesne 'Osmân Beşe tarafından cinayete kurban gitmiş ve bunun neticesinde de fâilin mağdurun kardeşlerine 70 gurûş tutarında bir diyetle cezalandırılmasına hükmedilmiştir (ŞSS, 25: 153). İlgili konunun 21/Rebî'ü'l-Evvel/1201 (M.-11/Ocak/1787) tarihli kaydında ise Dûnâk 'Alî isimli şahıs tüfenk kurşunuyla başından ve vücudunun çeşitli yerlerinden yara alarak vefat etmiştir. Dûnâk 'Alî'nin ölümüne neden olan kişinin de İslâm Hoca oğlû Hüseyin olduğu belirlenmiştir. Bunun sonucunda da maktûlün kızı Meryem, Hüseyin'den dem ve diyet olarak onun bağlı olduğu cihâd-ı mezbûrenin zimmet ve câniblerini ibrâ-i 'âmm⁹ ile ibrâ (borçtan tahsis) ve iskât (düşürme) eylemiştir (ŞSS, 26: 77).*

⁹ İlişğın kesildiğine dair verilen belge.

Saraybosna'da cinayet vakalarında fâillere diyet olarak uygulanan en düşük miktar 70 gurûş iken en yüksek meblağ ise 180 gurûştur. Bu tutar 18. yüzyıl Konya'sında ise 28 kuruş ile 79 kuruş arasında değişmektedir (İpçioğlu, 2001: 106-107).

İmparatorluğun farklı bölgelerinde cereyan eden çeşitli yaralama ve öldürme olaylarında ve bunların neticesinde diyet cezası yürürlüğe konmaktadır. Osmanlı Saraybosna'sında da meydana gelen bu denli hadiselerin akabinde dem ve diyet uygulamasına başvurulduğu görülmektedir. Bu da ilgili cezai müeyyidenin sadece Saraybosna'ya özgü bir yaptırım olmadığını kanıtlamaktadır.



9. SOSYAL BİR KURUM OLARAK VAKIF MÜESSESESİ

Tarihî geçmişi çok eskilere dayanan vakıf müessesesi, sosyal ve ekonomik yönü ağır basan bir kurumdur. Bu kurum aynı zamanda sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın sağlandığı, toplumun her kesiminden insanına –ayırt edilmeksizin- amme hizmetinin temin edildiği bir yapıdır. Bu anlamıyla da vakıflar, toplumların sigorta görevini üstlenmektedir. Kamuoyu için sosyal güvenceyi temsil eden vakıfları, kuruluş amaçları bakımından hayrî, ailevî ve yarı ailevî olmak üzere bir ayrıma tabi tutmak mümkündür. Bu bölümdeki amacımız vakıfların kadim geçmişini ya da bütün yönlerini ayrıntılarıyla irdelemek değil, Saraybosna'daki mevcut vakıfların ne tür olduğunu ve sosyal güvencede ne gibi bir fonksiyonunun bulunduğunu meydana çıkarmaktır. Bu sebeple ilk olarak vakfın kısa bir tanımı yapılacak akabinde de kuruluş amaçları bakımından vakıf türleri –hayrî, ailevî- üzerinde durulacaktır. Ardından da faiz ve bunun gerçekleştirilmesinde büyük bir aracı olan para vakıfları (*nukûd-ı mevkûfe*) hakkında bilgiler verilip bu türden vakıfların sosyal hayatta ne gibi bir rolü ve güvenceyi üstlendikleri, insanların böyle bir yönetime başvurmalarının nedenleri meydana konulmaya çalışılacaktır.

Vakıf, tarihi itibarıyla Türk-İslâm Devletleri'nde büyük öneme haiz olmuş, sosyal ve ekonomik hayatta köklü etkileri olan dini ve hukuki bir müessesedir (Halaçoğlu, 2014: 159). Arapça kökenli bir isim olan bu sözcüğün durma, duruş, durdurma, alıkoyma, hapsetme, hareketten men olma vb. gibi manalara karşılık geldiği görülmektedir. Tanım olarak, kamunun yararına sunulup bu yönde bir fayda sağlaması gaye edinilen taşınır, taşınmaz malların ya da şahsi koşullara merbut olarak tahsis edilmiş mîrî arazinin alma-satma, devretme, miras bırakma vb. gibi işlemlerden uzak tutulup –mütemadiyen- ictimâî ve iktisadî maksada uygun, amme hizmeti ve hayrî düşüncenin ön planda olduğu kuruma vakıf denilmektedir. Bu alanda yapılmış diğer tanımlara bakacak olursak vakfın, bir malın sahibince dini, ekonomik, sosyal ve hayrî bir amaca münasip ve ebet-müddet bağışlanması (Günay, 2012: 475), bir malın şahsi mülkiyetten çıkartılıp alım-satım ve temlike konu olmayacak tarzda âdemoğlunun yararına mahsus kılınması (Özcan, 2003: 1), şeklinde de tabirleri yapılmıştır. Hukuki olarak vakfın tanımı ise, herhangi bir şeyden faydalanma ya da mülkiyet hakkının topluma mâl edildiği, sürekli olarak başka insanların istifade ve temlikten men edilip durdurulmasıdır (Ertem, 2011: 26). Ekonomik açıdan ise, ferdî amel ve çalışmayla elde edilen imkân ve malın gönüllü olarak taksim edildiği bir kurum (Akyıldız & Abay, 2017: 143), şeklinde tanımlanmıştır.

Bağışlanan herhangi bir mülkün ya da malın vakıf olarak adlandırılabilmesi için birtakım temel etmenlerin mevcudiyeti lazımdır. Bu etmenler de vâkıf, mevkûf ve bu kurumdan istifade edecek olan kişilerin olmasıdır. Buna istinaden vakıf kurana 'vâkıf', vakfedilen mala 'mevkûf', vakfi yönetecek olan kişi için de 'mütevelli' kelimeleri kullanılmaktadır.

İslâm hukukunda vakıf işlemi sözlü bir bildiriyle yapılmakta, bu sebeple bir vakfin kurulması için vâkıfın icabı kâfi görülüp kabul beyanına hacet duyulmamaktadır (Günay, 2012: 476). Ancak vakıflarla ilgili kayıtlara bakıldığında bunların mahkemede kadılarca sicillere tescil edildiği görülmektedir. Bunun sebebi hem vakfa hukuki bir mahiyet kazandırmak hem de vâkıfın vakfı kuruluş amaçları ve şartlarını belirlemektir. Buna da vakfiyye denilmektedir.

Vakıf müessesesinin ehemmiyeti açık olup bu kurumların aracılığıyla yardıma muhtaç kimselere kolayca ulaşılmış; ilgili yardım yapılırken de bireyleri alçaltıcı, küçük düşürücü her türlü hareketten kaçınılmıştır (Kurt İ. , 1997: 507). Böylece yararçı felsefenin tersine bir yöntem izlenerek kişinin sahip olduğu mülkün ya da malın topluma adanması hususu bahse konu olmuş ve paylaşma ruhunun egemen olduğu ortaya çıkarılmıştır (Bayartan, 2008: 157). Ayrıca bu tesisler sadece fakirlere, darda ve yolda kalmışlara yardım etmekle kalmamış, aynı zamanda kamunun yararına bir amme vazifesi görerek eğitim, sağlık, beledî vb. gibi hizmetlerin de yerine getirilmesini sağlamıştır. Hal böyle olunca vakıflar, insanlığın yüceltilmesi için çalışan bir kurum olduğunu da kanıtlamıştır.

Devlet-i 'Aliyye kendisini, dâhilî ve hâricî güvenliğin temininden sorumlu olarak görüyor tebaasının eğitim, sağlık, beledî hizmetler, muhtaçlara yardım ve bayındırlık işlerinde ise doğrudan sorumlu bulmuyordu (Özaydın, 2003: 6). Yukarıda izah ettiklerimiz devlet için her ne kadar tezat bir durum olarak kabul edilse de aslında Osmanlı birtakım teşvik politikalarıyla (vergi muafiyeti, arazi temini vs.) bu gibi hayır kurumlarının inşasını sağlamış ve ilgili hizmetleri vakıflar vasıtasıyla yerine getirmiştir. Böylece devletin kasasından tek kuruluş harcanmadan sosyal devletin gerekleri olan hizmetler yerine getirilmiş olmaktadır.

Bu tür bina ve kurumların ilgili hizmetleri sürekli yerine getirebilmesi ve bünyesinde görevli olarak çalıştırdığı kişilerin maaşlarını karşılayabilmesi için vâkıf tarafından buralara menkul ya da gayrimenkul malların vakfedildiği görülmektedir (Halaçoğlu, 2014: 161). Vakfedilen bu mallar içerisinde de bağ, bahçe, arazi, tarla, han, hamam, dükkân, mesken, çeşitli özel eşyalar, ev gereçleri vb. gibi menkul ve gayrimenkuller sayılabilmektedir. Ayrıca evkaflarda bu türden malların haricinde –tartışmalı olmakla birlikte- nakit paraların da vakfedildiği ve bu paraların faiz (rıbh) yöntemiyle işletilip gelir elde edildiği de bilinen bir gerçektir. (bkn. 10. Faiz (Rıbh, Nemâ, Fâide, s. 79-89)

Vakıf kurumunun faydaları izaha muhtaç olmamakla, vakıf vesikaları sayesinde araştırmacılar, ilgili bölgenin şehir-bayındırlık-iskân tarihi, sosyal ve ekonomik tarihi, idari-malî-dini tarih ve yapısını, eski Türk devletlerinin içyapısını, çeşitli sosyal tabakaları, yaşam koşullarını, hukuksal ve sosyal münasebetleri gibi konuları gün yüzüne çıkarabilmektedirler (Gün, 2012: 110).

Vakıfları çeşitli ayrıma tabi tutmak mümkün olmakla birlikte biz bu çalışmada vakıfları hayrî ve ailevî nevinden inceleyeceğiz. Şimdi bu vakıflar hakkında bilgi verip, Saraybosna'da ne

gibi amaçlar doğrultusunda kurulduğunu, gelirlerinden kimlerin yararlandığını, fiziki betimlemelerini belirtmeye çalışalım.

9.1. Hayrî Vakıf

Hasbî, Şer'î olarak da adlandırabileceğimiz bu vakıf türünü kamuya amme hizmeti veren bir evkaf olarak da tanımlamak mümkündür. Bu vakıflar hayrî gayeler maksadını taşımakta ve istifade edenleri fakir, muhtaç vb. gibi tüm insanlardan oluşmaktadır. Hatta Osmanlı Fetvâ-hâne-i 'Alî'sinde bu gibi tesislerden faydalanan fukaralar %30 nispetinde dahi olsa o tesis hayrî vakıf olarak nitelendirilmektedir (Akgündüz, 2002: 837). Ayrıca yardıma muhtaç kimselerin doğrudan yararlandığı bu vakıflara 'müessesat-ı hayriyye' ve 'vakf-ı hayrî' de denilmektedir (Nurdan, 2012: 16). Aynı zamanda burada vakfa konu olan mevkûftan tüm yurttaşlar faydalandığından hayrî vakıf, ailevî vakıflardan ayrılmaktadır.

Kurulan bu vakıflarda vâkıflar, hiçbir maddî menfaat beklememekte ancak hayr dua ile yâd edilmeyi isteyebilmektedirler. Tabi bunun haricinde şöhretini arttırma ya da sosyal nüfuz elde etme amacıyla da hayrî vakıfların kurulduğu bilinmektedir (Yediyıldız, 2003: 15). İnşa edilen hayrî vakıflara baktığımızda ise bunların cami, yol, köprü, çeşme, medrese, hângâh, külliye, hastahane, aşevleri vb. gibi yapılar olduğunu görmekteyiz. Bu vakıfların yönetimi idarî bir müdürce tayin edilen mütevelliler aracılığıyla gerçekleştirilmekte ve vakıf kayıtları ise yılda bir kez denetlenip mütevellinin vakfı nasıl idare ettiği anlaşılmaktadır (Nurdan, 2012: 17).

Tetkikinde bulunduğumuz SŞS'nde hayrî vakıf misallerine denk gelinmiş olunup, bu türden vakıfları beraya ve reayadan şahısların kurdukları gözlemlenmiştir. Örneğin bu vakıflardan berayaca bina edilenlerine baktığımızda gözümüze çarpan ilk evkafın Gazi Hüsrev Bey'in kurmuş olduğu hayr kurumlarının olduğunu görmekteyiz. Gazi Hüsrev Bey'in XVI. yüzyılda temellerini attığı vakıfların inceleme sicillerimizde (XVIII. yüzyıl) varlığını hâlâ koruması bu müesseseye ne kadar önem verildiğini ortaya koymaktadır. Ancak -elimizdeki sicillerde- Gazi Hüsrev Bey'in inşa ettirmiş olduğu bu vakıfları hangi maksatla kurmuş olduğuna dair bilgiler bulunmadığından bu yapıların hayrî amaçlarla bina edildiğini tahmin etmekteyiz.

İncelediğimiz sicillerde Gazi Hüsrev Bey Evkafı ile alakalı ilk mevzu (H.-29/Rebûl-Âhir/1199-M.-11/Mart/1785) Hüsreviyye Medresesi'nde gönüllü olarak çalışmak isteyen Ahmed ibn-i Mustafâ nâm müderrisin vazifesine karşılık olarak verilmesi gereken yevm-i (günlük) yirmi akçenin karşılanması hususudur. Müderris Ahmed'e verilecek olan bu meblağın Trâvenîk mukâta'ası mallarından karşılanması için merkezden ferman gönderilmiştir (SŞS, 25: 66). Bu da bize zikri geçen medresenin hayrî amaçlar doğrultusunda inşa edildiğini kanıtlamaktadır. Şayet böyle olmasaydı, devlet bir müderrisin maaşının mukâta'a gelirlerinden tahsil edilmesi için ferman göndermezdi. Ayrıca sicilin bir sonraki kaydında da (H.-3/Cemâdi'l-Evvel/1200-M.-

4/Mart/1786) yine mezkûr medresede görev yapan mûmâ-ileyh Ahmed'in vazifesi karşılığında alacağı ücretin 1200 yılında ise Bosna Kazâsı kefere cizyelerinden karşılanmasına dair ferman verilmiştir (SSS, 25: 66). Hal böyle olunca, mezkûr evkafın tamamen hayrî amaçlar doğrultusunda tasarruf edildiği anlaşılmaktadır.

Hayrî evkafla ilgili (H.-3/Cemâdî'l-Âhir/1200 (M.-3/Nisan/1786) diğer bir belgede ise, *Sarâybosna'da vâki' müteveffâ Gâzî Hüsrev Bey câmi'-i şerîf ve 'imâretî evkâfî mahsûlünden olmak üzere yevmî on îkî akçe vazîfe ile vâ'iz olân Hâcî Mehmed Efendî fevt olûb yerîne El-hâc Mehmed Efendî* tayin edilmiştir. Görevinin gereği günlük alacağı on iki akçenin evkâf-ı mezbûrun mahsûlünden mütevellisi olanlardan temin edilmesi için merkezden emir gönderilmiştir (SSS, 25: 97). Buradan da anlaşılmaktadır ki, kayıtlara konu olan evkaf hayrî amaçlara hizmet etmektedir.

Reaya tarafından vakfedilenleri ele aldığımızda ise, Hoca-zâde El-hâc Mustafâ nâm şahsın binâ eylemiş olduğu H.-1/Cemâdî'l-Evvel/1198 (M.-23/Mart/1784) tarihli câmi'-i şerîfin örneğine rastlamaktayız. Vâkif burada, kurmuş olduğu evkaftan hiçbir çıkar beklememekte, mevkûfun kamu yararına kullanılmasını beyan emekte ve yalnızca ruhu için dua edilmesini şart koşturmaktadır (SSS, 24: 37). Tebaadan bireylerin hayrî amaçlar doğrultusunda vakfettiği bir başka evkaf da H.-10/Recep/1199 (M.-19/Mayıs/1785) yılına ait merhum *El-hâc 'Ömer'in Kebkebîr Câmi'-i Şerîfî'nde imâm ve mü'ezzin olanlara Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn Mahallesi'ndeki vâki' bir bâb menzilin icâresini* vakfetmesidir. Buna göre mûmâ-ileyh El-hâc 'Ömer, mesfûr menzilin icâresinden senevî beş gurûşun bu camide görev yapan imam ve müezzine verilmesini belirlemiş ve bunun karşılığında hiçbir maddî menfaat beklemeden yalnızca ruhunun hayr dualarla yâd edilmesini meşruta eylemiştir (SSS, 24: 108).

Tahlilinde bulunduğumuz hicri 1200 yılına ait başka bir örnekte de Hoca-zâde El-hâc Ahmed Mahallesî sükkânından El-hâc Mustafâ bin Übüvvet'in kurmuş olduğu hayrî vakıf örneğine denk gelinmiştir. Vâkif El-hâc Mustafâ'nın vakfettiği mülklerin fiziki tasviri H.-18/Cemâdî'l-Evvel/1200 (M.-19/Mart/1786) tarihli belgede şöyle yapılmıştır: "*Ya'kûb Pâşâ Mahallesi'nde vâki' bir tarafı 'Abdu'l-lah Beşe hânesî ve etrâf-ı sülûsesî tarik-i 'âmm ile mahdûd bir bâb habbâz dükkânı ve merkûm Feyrûz Bey Hamâmı kurbunda vâki' bir tarafı El-hâc Şa'bân dükkânı ve bir tarafı Kaba-zâde 'Abdu'l-lah Beşe dükkânı ve bir tarafı diğer el-hâc Mustafâ dükkânı ve taraf-ı râbi'-i tarik-i 'âmm ile mahdûd binâsı mülk ve 'arsası Feyrûz Bey evkafından mesnûr mukâta'a-i mu'ayyene-i ma'lûmelû vakf-ı dükkânı bâ-izne mütevellî ve medîne-i mezbûre kazâsına muzâf Vâriş Kasabası'nda kâ'in bir tarafı İslâm Beşe dükkânı ve bir tarafı Visbûkalı 'Abdu'l-lah hânı ve bir tarafı tarik-i 'âmm ile mahdûd bir bâb dükkânı"* vakfetmiştir. Hayatta olduğu müddetçe mevkûf dükkânların tasarrufunda olmasını, vefatından sonra da Ya'kûb Pâşâ Mahallesi'nde bina eylediği mektepte sıbyân-ı mu'âllim olan İbrâhîm Efendî'nin mütevellî olmasını ve mevkûfu tasarrufta bulunmasını ayrıca mahalle-i mezbûre ahalisinin de vakfa nâzır olmasını belirtmiştir. Ardından da dükkânlardan elde edilen icare (kira) gelirlerinin evvela mektep sonra da dükkânların tamir ve

termimine harcanmasını, baki kalan (varsa) ücretin de mektepte görev yapan hocaya verilmesini şart koşmuştur (ŞŞS, 25: 136).

Mezkûr örneklerdeki mülkler çoğunlukla dini ve hayrî amaçlar doğrultusunda vakfedilse de, zaman zaman zahirî bir hayır perdesi altında aile bireylerinin menfaatine uygun olarak sunulduğu da görülmektedir (Öztürk, 2002: 807). Bu tür vakıflara ise ailevî vakıflar denilmektedir. Şimdi bu konuyu ele alalım.

9.2. Ailevî Vakıf

Vâkıf tarafından kurulan vakfın tüm gelirlerinin şahsi çıkarlara tahsis edildiği kurumlara ailevî vakıf denilmektedir. Bu çeşit evkaflar evlatlık, ehil, ehli, zürri vakıflar olarak da tanımlanmaktadır. Ayrıca ailevî vakıfların sahihliği üzerinde mutabakat bulunmamaktadır (Akgündüz, 2002: 837). Bu tür vakıflarda, evkafın mütevellîği görevini vâkıf üzerine almakta ve kendisinin vefatından sonra mevkûftan elde edilen gelirlerin nesline münhasır olmasını koşul olarak belirlemektedir. Vakfedenin soyu tükendikten sonra ise evkafın tüm gelirleri kamu kurumlarına, yoksul ve ihtiyaç sahiplerine –çoğu zaman- Mekke ve Medine’deki meskûn şahıslara eda edilmektedir (Gün, 2012: 111). Vâkıflar böylece, hem mülklerini vakıf haline getirip onları hukuki ve siyasi olarak gelebilecek bütün saldırılara karşı muhafaza etmiş oluyorlardı hem de aile mirasının İslâm hukukuna göre paylaşılmasının önüne geçmiş oluyorlardı (Yediyıldız, 1982: 9). Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için sicillerimizde zikri geçen bir, iki örnek verelim.

H.-13/Muharrem/1201 (M.-5/Kasım/1786) tarihinde Saraybosna’nın Sarrâc ‘Alî Mahallesi’nde meskûn olan Ūzûn ‘Alî demekle ma’rûf hayrât ve hasenât sahibi şahıs, tasarrufunda bulunan mülkünü çocuklarına ve torunlarına vakfetmiştir. Vakfettiği bu mülkün sınırlarını ve hangi şartlara karşılık olarak vakfedildiğine bakacak olursak:

“Sarrâc ‘Alî Mahallesi’nde vâkı’ bir tarafı Kalfâ-bâşî Monlâ Sâlih bontânı ve bahçesî ve bir tarafı Garîb-i Ahmed Efendî veresesi mülkû ve bir tarafı patrik ve taraf-ı râbi’î tarîk-i ‘âmm ile mahûd ve mümtâz bir kıt’a bahçeyi” vakfetmiştir. Vâkıfın şartları ise şöyledir: *“Bahçe-i mezkûrûn vakf ve gallesinî evlâd-ı evlâdına şart ve ta’yîn etmeğle yedinde olân vakfiyye-i ma’mûl-ı bâhâ mücebince evlâdı olânların vâkıf-ı mebrûrun rûhû içün yevm-i ikî yûzer ihlâs-ı şerîf tilâvet oluna ve ba’de’l-inkirâz hâkimi’l-vakt asâlih olân Müslümân’a galliyye-i mezkûrû şart ve ta’yîn edûb...”* (ŞŞS, 26: 32). Elimizdeki bu belgenin müşârûn-ileyh Ūzûn ‘Alî’nin torunları tarafından, vakfın tasarrufunda bizim hakkımız var demelerine istinaden açılmasından dolayı mevkûf arazinin gelirlerinden ne gibi bir şahsi menfaat sağlandığını anlamak biraz güçtür. Ancak mevkûfun nemasından yararlandığı bir gerçektir. Eğer öyle olmasaydı, Ūzûn ‘Alî vakfiyyede ‘evlâd-ı evlâdına’ şeklinde bir koşulu tescil ettirmezdi.

Aile vakıflarıyla ilgili tasarruf hakkı ve şekli tam olarak belirlenmiş başka bir örnek verelim. *Medîne-i Sarâybosna Mahallâtı'ndan Cânîk Mahallesî sâkinlerinden Ümm-i Hânî bint-i Ahmed nâm hâtûn hâl-i hayâtında ve kemâl-i 'akl-ı sıhhatinde cemi'-î mâlının tasarrufunu vakfetmiştir. Mezkûre Ümm-i Hânî, Üsküdârî Ahmed Çelebî Mahallesi'nde vâki' bir tarafı Mehmed Beşe mülkü ve üç tarafı tarik-i 'âmm ile mahdûd ve mümtâz olân bir bâb mülk-i menzil-hânesini vakf ve habs eylemiştir. Ardından da vakfettiği bu menzil-hânenin senevî altmış para icâsesi olûb bu paranın merkûm mahallenin câmi'-i şerîfnde imâmlık görevi yapanına kırk, mü'ezzinlik vazifesini icra edenine de yirmi parasının verilmesini bildirmiş ve birtakım şartlar ileri sürmüştür. Bu şartlar içerisinde, büyük oğlu Hüseyin Beşe ibn-i Süleymân'ın mevkûfa müteveli olması ve oğlu hayatta oldukça menzil-i merkûmun tasarrufunda bulunması, şayet oğlu vefat ederse evkafın evlâd-ı evlâdına meşrûta olması ayrıca eşi Süleymân Beşe ibn-i Süleymân ile kendi ruhlarına dualar okunması gibi koşullar bulunmaktadır (SSS, 24: 117). Bu örnekte bariz bir biçimde görülmektedir ki, Ümm-i Hânî Hâtûn hâlâ hayattayken, kendi rızasıyla mülkünü vakfetmiş ve hiçbir maddî çıkar beklememiştir. Sadece kendisi ve kocasının ruhlarına dua edilmesini şart koymuştur.*

Sicillerimizdeki diğer bir ailevî vakıf örneği ise H.-25/Muharrem/1198 (M.-20/Aralık/1783) yılına ait, Petre veled-i Simo'nun Gâzî 'Iysî Beg evkafında bulunan arsa ve mülkleridir. *Mûmâ-ileyh Petre, mürd ü helâk olunca verâseti zevcesi Mârîta, kızları Mârîyye ve 'Inne, annesi Çûtiyye ve er karındaşları Estânise, Sâvah ve Mîke'ye inhisar etmiştir. Mezbûr Petre'nin ölümüyle birlikte eşi Mârîta, Efrengelik Mahallesi'nde vâki' bir tarafı Zer-ger Mihât mülkü ve bir tarafı Pâço oğlû İstepân mülkü ve bir tarafı Savka nasrâniyyenin veresesı mülkü ve taraf-ı râbi'î tarîk-i 'âmm ile mahdûd ve mümtâz arsasını, Gâzî 'Iysî Beg evkafından senevî yüz altmış akçe mukataalı vakf ve binasını mülk-i büyü-tü 'adîdeyi müştemil bir bâb menzili mesfûr Petre'nin kendisine verdiğini ve Petre'nin annesi Çûtiyye'nin ve kardeşleri Estânise, Sâvah ve Mîke'nin mezkûr mülklerde olan hisselerini kendisine ve kızlarına sattığını mahkemede tescil ettirmiştir (SSS, 23: 19). İlgili kayıttan yola çıkarak, müteveffa Petre'nin ailevî bir vakıf kurduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mevcut mülklerin aile ve aile fertlerinin geçimlerinin temin edilmesi için vakfedildiği açıkça ortadadır. Petre'nin annesi ve kardeşleri ise evkafta olan hisselerini Petre'nin eşine ve çocuklarına bırakmışlardır. Böylece Mârîta ve kızları Mârîyye, 'Inne geçimlerini bu vakfın gelirlerinden sağlayabilecektir. Bu da zikri geçen evkafın ailevî vakıf olduğunu kanıtlamaktadır.*

Her üç misalde de dikkatleri celbeden bir husus bulunmaktadır. O da vâkıfların askerî zümreye ya da berâya sınıfına dâhil olmayıp tebaadan şahıslar olmasıdır. Genelde askeri ve devlet ricali sınıfından insanların müsadere usulünden kaçıp buna bir önlem olarak mallarını vakfettiği bilinen bir gerçektir (Gün, 2012: 111). Böyle bir statüye sahip olanlar bu amaç doğrultusunda ailevî vakıfları kurup işletmişler ve mallarına, devletçe elkonulmasını önlemeye çalışmışlardır. Ancak inceleme suretlerimizde, bu türden vakıfların halk tarafından kurulduğu gözlemlenmiştir.

Diğer bir önemli konu ise, Bahaeddin Yediyıldız'ın muhtelif eserlerinde tespit ettiği, neslin inkıraz bulması durumunda vakfın gelirlerinin Mekke ve Medine'deki ihtiyaç sahiplerine verilmesi hususudur. Bizim tetkikinde bulunduğumuz kayıtlar içerisinde böyle bir koşula rastlanılmamıştır.



10. FAİZ (RİBH, NEMÂ, FÂİDE)

10.1. Faizin (Rıbh, Nemâ, Fâide) Tanımı

Geçmiş insanlık tarihi kadar eski olan faiz konusunun ekonomik, sosyal ve hukuki yönleri vardır ve bütün hukuk sistemlerinde kendisine yer bulmuştur. Örneğin Hamurabi Kanunu'nda borç verilen toprak ürünlerinden yılda %20, paradan %17; Roma Hukuku'nda da yılda %4-12 arasında faiz alınması kararlaştırılmıştır (Çağatay, 1971: 39). Mısır'da ise uygulanan faizin anaparayı aşması yasaklanmış, Yunan ve Roma'da faiz nispeti %12 ile sınırlandırılmış ve borcunu ödemeyen kişinin köleleştirilmesine son verilmiştir (Otar, 1999: 53).

Türkçedeki yaygın karşılığı 'faiz' olan Arapça ribâ kelimesi sözlükte, fazlalık, nemâ, artma, çoğalma; yükseğe çıkma; (beden) serpilip gelişme gibi meallere delalet etmektedir (Özsoy, 1995: 110). Günümüz Türkiye'sinde ise faiz kelimesi ekonomik, sosyal ve şeri yönlerinden farklı anlaşıldığından günümüzde bu kavram, nakit veya nakitle temsil edilebilen borçlarda, borçlunun, alacaklıya, borç miktarı ve vadeye göre, senelik belirli bir oran üzerinden yaptığı ödeme şeklinde kullanılmaktadır (Otar, 1999: 56). Türkçede kullanılan bu 'faiz' sözcüğü de Arapça kökenli olup genelde ribâ ile eş anlamlı olarak görülmektedir (Özsoy, 1995: 110). Hâlbuki ribâ, kat kat faizi yani tefeciliği ifade ederken, faiz ise yılda %20'yi pek geçmeyen para gelirine karşılık gelmektedir. Osmanlılarda da buna 'rıbh' adı verilmiştir (Çağatay, 1971: 39).

Semavî dinlerden olan Musevilik ve Hıristiyanlıkta faiz haram sayılmıştır. Musevilikte faiz alınması haram, fakat kendi dinlerinden olmayanlardan alınması helaldir (Çağatay, 1971: 39). Buradan da anlaşılıyor ki bir Yahudi kendi dindaşına faizsiz ödünç para verirken, başka bir dine mensup olan kişilere ise faizle borç para verebiliyor. Hıristiyanlık da başlangıçta, faiz karşısında menfi tavırlar takınırken gelişen çağa ve ekonomiye ayak uydurmanın zorunluluğunu fark ederek sonraları buna karşı koymaktan vaz geçmiştir. Bu uygulamanın Fransız İhtilâli'nde hukukî dayanağa kavuşturulması ile Hıristiyan âlemi de bunu desteklemiştir (Otar, 1999: 53). Böylece İslâmiyet dışındaki diğer ehl-i dinler faizi desteklerken İslâm, faizi ve bununla eş anlamlı olarak görülen ribâyı haram saymakta ve reddetmektedir. Neşet Çağatay'a göre İslâm'da böyle bir anlayışın var olması kitab-ı mukaddesteki ribâ hükümlerinin faizle karıştırılması üzerine ortaya çıkmıştır (Çağatay, 1971: 39-43). Keza İsmil Otar da ribâ ile faizin eş anlamlı tutulmaması gerektiği görüşündedir (Otar, 1999: 54-55).

Kur'ân'da muhtelif ayetleri incelediğinizde -Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ ve Rûm Sûreleri'nde- bu konu hakkındaki hükümlerin olduğunu görmek mümkündür. *"Faiz yiyen kimseler, şeytan çarpmış kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların: 'Ticaret tıpkı faiz gibidir.' demeleri yüzündendir. Oysa Allah, ticareti helâl, faizi haram etti... Allah, faizi mahveder ve sadakaları arttırır... Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve eğer gerçek inananlardan iseniz faiz hesabından*

kalan miktarı almaktan vazgeçin (Yazır, 1995: 2/275,276,278). *Ey iman edenler, öyle kat kat katlayarak faiz yemeyin* (Yazır, 1995: 3/130)... *Bir de kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları ve halkın mallarını haksızlıkla yemeleri sebebiyle* (Yazır, 1995: 4/160)... *İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz faiz, Allah katında artmaz* (Yazır, 1995: 30/39)..." Kur'ân'da yer alan bu hükümler, faiz olarak yorumlanıp haram sayılmıştır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Çağatay'a göre buradaki faizden kasıt ribâdır. Yazmış olduğu makalesinde ribâyı, anlam olarak aslında artma, çoğalma demek olup, tabir olarak murabaha ve gelir, bir de yapılmış bir hizmet karşılığı olmaksızın, genel bir tarzda her türlü gayri meşru nakdî kazanç manasına gelir, şeklinde ele almıştır (Çağatay, 1971: 40).

Kat kat faize karşılık gelen ribâda, uygulanan en düşük faiz oranı ise (insaflı bir tefecisiyse) %15 ila 20'dir. Ancak çoğu zaman bu oran, alınan anaparayı geçebilecek düzeylere çıkmıştır. Bundan dolayı borç alan kişiler yüksek faiz oranlarının altından kalkamamış, varından, yoğundan hatta özgürlüğünden olarak borç aldığı kişinin yanında köle durumuna düşerek çalışmaya başlamıştır. Özellikle Cahiliye Devri'nde ocakları söndüren bu uygulamadan dolayı olsa gerek, Mushaf'ta ribâ kesin olarak yasaklanmıştır. Bu sebeple, zikri geçen ribâ kavramının faiz olarak değerlendirilip yorumlanması faizin de haram sayılmasına neden olmuş ve İslâm âleminde, bu konuda çok farklı ve hatta sert içtihat, mütalaa, karar ve fetvalar çıkarılmasına neden olmuştur (Otar, 1999: 53). Bu gerekçelere dayanarak, bugün bile sofu Müslümanlar banka faizini kabul etmeği reddetmektedirler (Çağatay, 1971: 40). Bu meselesinin hassas bir konu olduğunun farkına varan Müslüman kişiler, karşılıksız olarak borç vermek istemediklerinden olsa gerek bazı hileli icraatlar peşinde koşmuşlardır. Bunun için de *muamele-i şer'iyeye* adı verilen yöntem ortaya çıkmıştır.

10.2. Muamele-i Şer'iyeye (Hile-i Şer'iyeye)

Muamele-i şer'iyeye, fıkıh kitaplarında *bey'u'l-iyne* olarak nitelendirilen işleme Osmanlıların taktığı bir addır. Bu işlem, ribâdan kaçınmak için müracaat edilen bir yol olarak görülmekte ve bunun meşruiyeti tartışmalı olmakla beraber câiz görüldüğü belirtilmektedir (Özcan, 2003: 54). İslâmiyet'in ribâ veya faize karşı menfi tavırlarla yaklaşması ve konuyu reddetmesi üzerine bu uygulamayı kullanıp kazanç elde etmek isteyen birtakım şahıslar, *muamele-i şer'iyeye* ya da *hile-i şer'iyeye* adı verilen yollara başvurmuştur. Fakat İslâm'ın bu yasağına rağmen, Mekke toplumunda mali sermayenin icra ve gelişme biçimi olarak faizin daha sonraları bütün Müslüman ülkelerde bol miktarda uygulanmış olduğu da malumdur (Yediyıldız, 2003: 142). Bu uygulamalar aslen faize (ribh, nemâ) benzer olmakla birlikte, katiyen buna karşılık gelmezler. Bunlar, Müslüman din adamlarının ve kişilerinin yaptıkları faiz işlemine meşruiyet kazandırmak amacıyla ortaya attıkları bir hiledir. Dolayısıyla faize uygulanan bir kılıftır.

Muamele-i şer'iyeye yapılırken şeklen bir para alım-satımı yapılmamasına büyük dikkat edilmekte ve alacaklıya ödenecek farkın mutlaka bir satım akdi ile doğmuş bir borç olmasına özen gösterilmektedir (Kurt, 2015: 73). Bu anlamıyla da *muamele-i şer'iyeye, hile-i şer'iyeye, bey'u'l-'iyne* tabirlerinin kesinlikle faizle karıştırılmaması gerekir. Çünkü bu uygulamalarda, bir aldatma ve bu aldatmayı da meşrulaştırma vardır. Zaten Arapça kurnazlık, çare anlamına gelen hile kelimesinin Türkçe karşılığı, karşındakini aldatmak demektir (Ekinci, 2006: 3). Burada borç para veren bir kişi, borç alan kişiyle sözde bir satış işlemi gerçekleştirir ve sözde gerçekleşen bu satış işlemiyle borç alan kişilere çeşitli oranlarda faiz uygulaması yapılmaktadır.

Faizcilikte *hile-i şer'iyeye* mesela, bir saati veya tesbihi yüz elli liraya altı ay vade ile satıp bu yolla yüz elli lira borçlanan adamın, aynı malı alacaklıya peşin yüz liraya satması şeklinde cereyan etmektedir. Bu sözde mal alış verişi ile yapılan şey gerçekte açık bir ribâ uygulamasıdır (Çağatay, 1971: 43). Böylece belirlenen faiz oranı aşılır ve kat kat faize, haksız kazanca delâlet eden ribâ ortaya çıkar. Ancak şu husus da unutulmamalıdır ki, bu şer'î hileler sayesinde Osmanlı Devleti, %15'i geçmeyen bir faiz haddini kanûnî telâkkî saymakta ve mahkemelerin bu türlü muamelelerle meşguliyetini onaylamaktadır (Yediyıldız, 2003: 144).

Reyhan'ın tespit ettiği başka bir hilede açık bir şekilde ribânın uygulandığı görülmektedir. Üsküdar'da faizcilik yapan Emir bin Mustafa altı aylığına borç veriyor ve yıllık faiz tutarını kaftan bahasından alımlı olarak "asl-ı mal"a zam suretiyle deftere toplamını kaydediyordu. Misalen bir kişiye altı aylığına 2.000 akçe borç vermiş, borçluya güya ayrıca sattığı kaftanın bedeli dediği 200 akçeyi de ekleyerek, kendisinden ancak 2000 akçe borç alan bir kişiyi altı ay sonra 2.200 akçe ödemekle mükellef tutuyordu (Reyhan, 2008: 163). Böylece mûmâ-ileyh şahıs, Osmanlı'nın (çeşitli yıllar içerisinde değişmekle beraber) %15 olarak belirlediği faiz (rıbh, nemâ) sınırını aşmış, bariz bir şekilde ribâyı uygulamıştır.

Muamele-i şer'iyeye adı verilen bu türden hileli yöntemlerin ortaya çıkmasıyla hem faiz meşru sayılmakta hem de dini hükümlere karşı çıkmamış olunmaktadır. Hanefiliğin zarûret, haram olan şeyi helâl kılar, prensibine sahip olması bu türden çarelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple Sünnî dört hukuk ekolü arasında bu tür yöntemlerden en çok Hanefilik faydalanmıştır (Yediyıldız, 2003: 142). Fıkıh kitapları ve resmi kayıtlarda bu tür yollarla faiz almaya '*muamele-i şer'iyeye*' denilse de asıl maksat, faiz almak olduğundan tutulan yol, hile yoludur ve hilenin de şer'isi olmaz (Çağatay, 1971: 43). Aynı zamanda faiz yasağına karşı bulunmuş olan bu şer'î hileler, tabiatıyla İslâm'ın ruhuna aykırı olmakla beraber, hukuki şekil ve formülleriyle bu yasağı hükümsüz kılmaktadır (Turan, 1952: 251-252).

İslâmiyet içerisinde Hanefilik mezhebini benimseyen Osmanlı Devleti, faizin ekonomik ve sosyal hayattaki önemini de göz önüne alarak konuyu, fetvalar, mahkeme kararları ve tatbikat ile çok uygun bir formüle oturtmuştur (Otar, 1999: 53). Devlet-i 'Aliyye, bunun ekonomik ve sosyal hayattaki önemini bildiğinden dolayı buna karşı çıkmamış ancak ribâyâ tamamen karşı

olmuştur. Buna istinaden Osmanlının savunmuş olduğu faiz, yılda %15'i geçmeyen ve Arapça rıbh, nemâ, fâide, kelimelerinin anlamlarına karşılık gelen tabirler ile kullanılmaktadır. Çağatay'a göre ise yılda %20'yi geçmeyen faiz, Arapçada 'menfa'a', 'fâide', 'nemâ', 'faiz', 'rıbh' şeklinde icra edilmektedir (Çağatay, 1971: 41).

Osmanlı sınırları içerisinde yaşayanlar yukarıdaki tabirler, özellikle rıbh, adı altında faizle borç alıp vermişlerdir. Tebaadan kişilerin yapmış olduğu bu işlemler mahkeme kayıtlarına dahi konu olmaktadır. Örneğin H.-Evâsıt-ı Safer/971 (M.-Eylül-Ekim/1563) tarihli İstanbul Kadı Sicilleri'nde yer alan "... zimmetimde müşârunileyh subaşıya pay akçesinden¹⁰ rıbhından yüz elli akçe lâzımü'l-edâ cem'an bin yüz elli akçe deynim var dedikde, mukırr-ı mezkûrun i'tirâfını vicâhen müşârunileyh subaşı tasdîk edip... (Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil, 2011: 170)" bu kayıttan da anlaşıldığı üzere borçlu kişi, borç aldığı subaşıya pay akçesi faizinden yüz elli akçe olmak üzere toplamda bin yüz elli akçe borcu olduğunu kabul etmiştir. Subaşıdan alınan para bin akçedir. %15 faiz uyguladığınız takdirde bu oran bin yüz elli akçe yapar. Bu da bize borcu olan kişinin subaşıdan %15 faizle borç aldığını göstermektedir.

Osmanlı Devleti, faizi (rıbh) savunup uygulamakla kalmamış aynı zamanda da bunun sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için *Nukûd-ı Mevkûfe* adı verilen Para Vakıfları'nı kurmuştur. Kurmuş olduğu bu para vakıflarıyla faizin yerine kullanılan *muamele-i şer'iyye ve hile-i şer'iyye* uygulamalarının da önüne geçmiş bulunmaktadır.

10.3. Para Vakfı (Nukûd-ı Mevkûfe)

Para vakfı, kuruluş sermayesinin bir kısmı ya da tamamı nakit paradan oluşan bir kurumdur. Burada vakfa konu olan ana sermaye olduğu gibi korunmakta ve para çeşitli şekillerle işletilerek kazanç sağlanmakta, böylelikle elde edilen gelir vakfiyede öngörülen hizmetlerin finansmanında sarf edilmektedir (Türkoğlu, 2013: 189). Bu vakıfların kuruluşu tartışmalı olmakla birlikte, araştırmacılar tarafından para vakıflarının Osmanlılara özgü bir icat olduğu işaret edilmektedir (Özcan, 2003: 10). Bazı kaynaklarda II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet döneminde kurulan para vakıflarına tesadüf edilmektedir. Osmanlı para vakıflarının şu ana kadar tespit edilen en erken varlığına örnek, Edirne'de 1423'te Yağcı Hacı Muslihuddin tarafından on bin akçenin işletilmek üzere vakfedilmesidir (Çiftçi, 2004: 79-80). Bazı kaynaklar ise Fatih Sultan Mehmet döneminde kurulduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte en net bilinen ilk para vakfı, Fatih Sultan Mehmet'in vakfidir (Önk, 2015: 10). Eldeki yazılı belgelere göre de Osmanlı İmparatorluğunda para vakıflarının en geç Fatih Sultan Mehmet döneminde başladığı anlaşılmaktadır (Çağatay, 1971: 48).

¹⁰Pay akçesi, bir sözleşme yapılırken taraflardan birinin öbür tarafa sözleşmenin yapıldığına kanıt olmak üzere verdiği bir miktar para veya maldır. (Kapora)

İlk para vakıflarının kurulmasının ardından diğer padişahlar da bu geleneği sürdürmüşlerdir. Padişahlar bu vakıfları kurmakla kalmamış aynı zamanda buralarda icra edilen işlemlerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için vakıflara, faizle işletilmek şartıyla, para vakfetmişlerdir. Fatih, fiyatı zamanla artan etlerin tedarik edilmesi ve yeniçerilere üç akçe ile et verilmesi için ayrı bir mezbaha açtırmıştır. Burada, et fiyatları ne kadar yükselirse yükselsin, yeniçerilere üç akçeden verilmesi kararlaştırılıp, zamanın narhına göre ise fiyat fazlası seneden seneye Fatih'in vakfettiği 24.000 altının nemâsından (faizinden) temin edilmektedir (Uzunçarşılı, 1998: 254). Yine II. Beyazıt'ın oğlu Şehinşah'ın oğlu Mehmed'in karısı da 91.000 gümüş dirhemlik bir vakıf kurmuştur. Kurduğu bu vakıfta, ne eksik ne de fazla olmamak üzere, yılda her 10 dirheme, 1,25 dirhem (yıllık %12,5) hesabı üzere, faiz (ribâ) ve faiz şüphesinden uzak olarak, İslâm'a uygun bir muamele ve günlük rayiç bedeller (murabaha-i mer'iyeye) uygulanarak, kâr (rıbh) getirecek şekilde işletilmesini koşul olarak belirlemiştir (Döndüren, 2008: 6). Keza Kanûnî Sultan Süleyman da, çeşitli para vakıflarını birleştirerek oluşturduğu 698.000 akçelik vakıf paranın "Murabaha" usulüyle işletilmesini ve bu yöntemle sağlanan kârın (rıbh) İstanbul kasaplarına sermaye olarak tedarikini şart koymuştur (Döndüren, 2008: 7).

Nukûd-ı mevku'feleri padişahların haricinde din, dil, ırk, cinsiyet farkı gözetmeksizin, sermayesi olan herkes kurabilmektedir. Ancak bu vakıfları kuracak kişilerde bulunması gereken birtakım özellikler aranmaktadır. Bunlar: Akl-ı baliğ olma, hür olma ve buluğ çağına ermiş olmadır (Çağatay, 1971: 47). Bu özellikler tamamlandıktan sonra sermayesi olan herkes para vakfı kurup burayı faizle işletebilmektedir. Kurulan bu vakıflara tebaadan herkes paralarını, faizle işletilmesi amacıyla yatırabilmekte böylece para vakıflarını, dönemin bir bankası olarak kullanabilmekteydiler. İstanbul Kadı Sicilleri'nde geçen H.-Evâhir-i Reb'ü'l-Evvel/1007 (M.-Ekim'in son 10 günü/1598) yılına ait aşağıdaki kayıt, iddiamızı destekler niteliktedir: "... on dört bin akçesini hâlis malından ifrâz ve sâir menâlınden temyîz edip taleben li sevâbi'l-lâhi'l-azîm ve hereben minikâbihi'l-elîm, niyet-i sâfiye ve taviyyet-i vâfiye ile tasadduk, tesbîl, te'bîd ve vakf eylediğini hâl-i sıhhatinde ikrâr etti... Ribhdan vech-i helâl üzre her sene hâsıl olan mikdâr ki hesâbıma göre bin dört yüz elli akçe olur, bununla her sene dört hatim indirilmesini, her hatme mukâbil altmış akçe verilmesini şart etti ..." (Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, 2011: 408). Örnekte de olduğu gibi ilgili şahıs para vakfına yatırmış olduğu paranın % 14,5 faizle işletilmesini, bu faizden elde edilen gelirin hatim okuyan kişilere verilmesini şart koymuştur.

Para Vakıfları'na sadece para yatırılmamış aynı zamanda bu vakıflardan borç para da alınmıştır. (H.-Evâil-i Cemâdî'e'l-Evvel/927 (M.-Nisan'ın ilk 10 günü/1521) "*Hızır b. Komar ma'a ribhihî cem'an 2750 Murad Fakih İmâm-ı Kısıklı ma'a ribhihî 1650 Ve Fatıma bt. Abdullah ma'a ribhihî 1100 Ali b. Abdul-lah kefilbi'l-mâl Yani b. İstefan ma'a ribhihî karye-i mezbûredeki evi rehin 2300 Kosta b. Mihâl ma'a ribhihî karye-i mezbûredeki bahçesi rehin ve Yani b. İstefan ve Yorgi b. Manol kefilbi'l-mâl 3300 Andriya b. Mihâl ma'a ribhihî Ali b. Abdullah kefilbi'l-mâl ve karye-i*

mezbûrede[ki] bostanı rehin 1650 Yani b. Manol ma'a ribhihî karye-i mezbûrda[ki] evi rehin ve Dimitri b. Balaban kefilbi'l-mâl 1650... Yekûn 39270 Tahrîren... (Üsküdar Mahkemesi 02 Numaralı Sicil, 2011: 355).” Görüldüğü üzere para vakıfları kişilere, hiçbir ayırım gözetilmeksizin faizle para vermiş ve ilgili vakfın faiziyle birlikte alacağı miktar da sicilin en sonunda belirtilmiştir. Ancak bu paralar verilirken kişilerden teminat gösterilmesi istenmiş ve şahısların taşınmazlarına vakıf tarafından, aldıkları meblağı faiziyle beraber ödeyene kadar, el konulmuştur. İşte tüm bu gerekçelerden dolayı para vakıflarına dönemin bankası adını vermemizin yerinde bir tanım olduğunu tahmin etmekteyiz.

Bir para vakfının bu şekilde faizle kredi tahsis etmesine sebep olan birtakım etmenler bulunmaktadır. Reyhan bunu, şu şekilde ifade etmiştir: “*Birçok vakıf, ayakta kalabilmek için kendisine yeni gelir kaynakları bulmak zorunda kaldı. Diğer taraftan, bölge sakinlerinin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için kredi almaları gerekiyordu. Bu durum, İslâmi mevzuatın sınırlamalarına rağmen, vakıfların kredi işlerine girmelerine ve bu uygulamanın ulema tarafından yasallaştırılmasına neden oldu* (Reyhan, 2008: 161).” Bu gerekçelerden dolayı para vakıfları, bünyesindeki paraları faizle işletmekle kalmamış, aynı zamanda ihtiyaç sahiplerine de faizle kredi tahsis etmiştir. Hazır bu konuya değinmişken İslâmiyet içerisinde Hanefilik mezhebini benimseyen Osmanlının ve Osmanlı din adamlarının faiz konusuna bakış açılarını belirtmekte fayda vardır.

Para vakıflarının meşruiyeti, din âlimleri arasında da birtakım tartışmalara sebep olmuştur. Kanûnî devrinin ünlü şeyhülislâmlarından Ebussuud Efendi ve sûfî, fâkih, âlim olan Sofyalı Bâlî Efendi nakit para vakfının caiz olduğunu kabul edip bunu savunmuşlardır. Fakat 1528’de şeyhülislâm olan Çivizâde ve kendisiyle aynı görüşü paylaşan İmam Birgivî ise bu tür vakıfların caiz olmadığı ve vakfedilmesinin şer’-i şerife uymadığı hususunda birleşmişlerdir (Keleş, 2001: 192-193). Kanûnî dönemi şeyhülislâmı olan Ebusuud Efendi, çeşitli Hanefi imamlarının görüşlerini de alarak, bu konuyu detaylı bir şekilde değerlendirip fetvalar yayımlamıştır. Yayımladığı bu fetvalarda para vakıflarında faizle para işletilmesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Ebussuud Efendi fetvalarda, bu konuya dair meseleleri ise üç aşamada açıklamıştır.

Birinci aşamada akara bağlı olarak paranın vakfedilmesini Ebu Hanife’ye rağmen doğru bulmuştur. İkinci aşamada paranın menkul sınıfına girip girmediğini “mislinin bekası aynının bekası hükmündedir” prensibiyle açıklayarak ebedilik şartını sağlayacağı neticesine varmıştır. Üçüncü aşamada ise vakfın cevazına hükmedilse dahi, lüzumu ifade etmeyeceğini ortaya koymuş ve tescil esaslarını belirlemiştir (Önk, 2015: 22). Ebusuud Efendi bu doğrultuda, menkullerden bağımsız olarak para vakfının mümkün olduğu, paranın menkul ve ebedi olduğunu benimseyerek, para vakfi meselesini yukarıda belirtilen üç aşamada halletmiştir (Reyhan, 2008: 179). Buradan da anlaşıldığı üzere para vakfi kurmak ve buralara para vakfetmek caizdir.

Bir tarikat şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi de Ebusuud'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Hatta bu konuda padişaha yazdığı mektupta, para vakfının cevazı üzerinde durarak şer'î hukuka göre herhangi bir engelin olmadığını vakıfların caiz olduğunu titizlikle belirtmiştir (Önk, 2015: 22).

Nukûd-ı mevku'felerde, para vakfının caiz olduğu yönündeki görüşlere muhalif olarak Çivizâde ve İmam Birgivî ise, nakit para vakfının caiz olmadığını savunmuşlardır. Çivizâde'ye göre para, diğer mallar gibi kabul edilemez. Bu sebeple akçe ve flori vakfı batıl olup ilim adamlarının bu konuda yüzden fazla rivayetleri bulunmaktadır (Özcan, 2003: 37). Çivizâde nakit para vakfının caiz olmadığına dair, meşhur fıkıh kitaplarında fetvaların bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre vakıf, bir malı başkasının mülküne hapsedmek demektir. Ancak nakit para vakfı bu tarife uymamaktadır. Zira muamele-i şer'iyeye de yapılsa, mudarebeye de verilse veya ticaret sermayesi de edilse, başkasının mülküne geçmektedir (Kurt, 2015: 29).

Konuyla ilgili tartışmalara sonradan dâhil olan Birgivî ise, 1572'de tamamladığı Et-Tarîkatü'l-Muhammediyye isimli eserinin sonunda, Kur'ân okutularak sevabının vâkıfın veya istediği kişinin ruhuna bağışlanması için kurulan vakıfların, özellikle para vakıflarının, batıl bid'atların en büyüğü olduğu yönündeki düşünceleri benimsemektedir (Özcan, 2003: 48). Ona göre para vakfının cevazına dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili ne âyet ne de hadîs mevcuttur (Kurt, 2015: 33).

Netice itibarıyla, İslâm hukukçuları para vakıflarını caiz görmekle birlikte, vakıfların sürekliliği için istirbâh suretiyle işletilmesi hususunda mutabakata varamamışlardır. Paranın %20'ye kadar kâr ile işletilmesini faiz = helâl, bu orandan fazla kâr ile işletilmesini ribâ = haram olarak değerlendirmişlerdir (Alkan, 2014: 182).

Her ne kadar bu konu hakkında lehte ve aleyhte görüş bildiren fetvalar olsa da Osmanlı padişahları, ilgili mevzuda lehte görüş bildiren fetva ve kanunları benimseyip para vakıflarının kurulmasını teşvik etmiştir. Kurulan bu vakıflara Osmanlı padişahları, yukarıda da belirttiğimiz üzere, faizle işletilmesi suretiyle bizatihi olarak para da vakfetmişlerdir. Tabii Osmanlı padişahları *nukûd-ı mevku'feleri* kurup buralara para vakfetmekle kalmamış aynı zamanda buraları denetimlerinde de tutmuşlardır. Padişahlar tarafından, vakıf paralarıyla ilgili kâr hadlerini belirleyen ferman ve hükümler çıkartılmıştır. Muhtelif narh kanunları incelendiğinde -savaş ve kıtlık devirleri istisna- geçmiş yıllardan bu tarafa gelindikçe faiz hadlerinin indirildiği görülmektedir. Örneğin 1609 tarihli narh kanununda kâr haddi %15 olarak belirlenmiştir. 1680 yılına ait narh kanununda ise bu oran %10, 1887 tarihli murâbaha nizamnamesiyle de %9'a düşürülmüştür (Keleş, 2001: 194).

Yukarıda da söylediğimiz gibi Osmanlı sadece buraları kurmakla kalmamış aynı zamanda da kontrolü altında tutarak vakıfların yüksek faiz uygulamaması için de yoğun bir çaba sarf edip bu kurumlarda uygulanacak olan faiz oranlarını bile belirlemişlerdir. Ayrıca bu vakıfların kurulmasıyla, ribâ (kat kat faiz) usulü para veren ribâhorların (tefeci, kat kat faiz yiyici) ve bu

kişilerin kendi çıkarları doğrultusunda uyguladıkları rayiç miktardaki faizin de önüne geçilmiştir. Böylelikle tebaadan kimselerin belini büken ribâ ve ribâhorlara karşı, koruyucu bir görev üstlenilmiş ve acil paraya ihtiyacı olan kişilere, en fazla, %15 faizle borç para verilmiştir. Şayet devletin tüm uyarılarına rağmen ribâhorluğa devam eden şahıslar yakalandıkları takdirde de, İstanbul'da iflastan kurtulması zor bir iş olan kasap olarak görevlendirilmişlerdir (Çiftçi, 2004: 97).

Konu hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerde kurup işlettiği bu vakıflarda uygulanan faiz (ribh, nemâ) miktarına bakmakta fayda bulunmaktadır. Buna istinaden aşağıda, çeşitli araştırmacıların tetkik etmiş olduğu faiz düzeylerine göz atacağız.

Öncelikle faiz, sadece Osmanlıya özgü bir durum değildir. Osmanlı öncesi devletlerde de kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte, Selçuklularda da faiz yönteminin kullanıldığı bilinmektedir. Selçuklular hakkında ayrıntılı araştırmalar yapan Osman Turan'ın yazmış olduğu makalesinde, Selçuklularda uygulanan faiz oranının %12,5 olduğu belirtilmektedir (Turan, 1952: 58). Başka bir araştırmacı Tahsin Özcan'ın incelemiş olduğu Kanûnî dönemi Üsküdar'ında ise, tespit ettiği faiz miktarı %10 ila %15 arasında değişen oranlardan oluşmaktadır (Özcan, 2003: 297). Diğer bir araştırmacı Barkan'ın tahminine göre 16. yüzyıl Bursa'sında uygulanan faiz %10 ila %15 arasındadır (Barkan, 1966: 36). Keza Barkan'ın asıl inceleme konusu olan Edirne için de belirlenen faiz miktarının %10 ila %15 olduğunu anlamaktayız (Barkan, 1966: 39-42). Reyhan da, tetkik etmiş olduğu XVIII. yüzyılın ikinci yarısını kapsayan Bursa şehrinde uygulanan faizin %10 ila %12,5 diliminde kümelenildiğini belirlemiştir (Reyhan, 2008: 381). Başka bir araştırmacı Mustafa Alkan'ın yapmış olduğu çalışmada ise, Adana para vakıflarında XVI. ve XVII. yüzyıllarda %10, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda da %15 oranında faiz uygulandığını görmekteyiz (Alkan, 2014: 182-183). Hamza Keleş de XIX. yüzyıl Karacabey (Mihaliç) Kazası'nda, %15'lik bir kârla faiz verildiğini tetkik etmiştir. (Keleş, 2001: 202). Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, çeşitli tarihlerde yayımlanan nizamnamelerde %9-10 olarak belirlenen faiz raddesinin aşıldığı, verilen örneklerde de görülmektedir. Bunun sebebi; savaş ve darlık zamanları, enflasyon, kur ayarlaması (para) vb. olabilir.

İnceleme konumuz olan ve hemen hemen XVIII. yüzyılın son çeyreğini kapsayan ŞSS'nde belirlediğimiz faiz (ribh, nemâ) miktarı ise %10'dur. 24 numaralı sicilin içerisinde bulunan bir kayıta, elinde bulundurduğu arazi ve evleri birtakım şartlarla vakfettiğini beyân eden şahıs, buraların gelirlerinden elde edilen nakdin mütevellîye teslim edilmesini ve bu paranın istirbâh usulü işletilmesini şart koşmuştur. Bu yöntemle işletilen paradan elde edilen gelirin (faiz, ribh) de bazı görevlilere ve işlere verilmesini istemiştir (bkn. Ek-V). (H.-21/Recep/1199 (M.-30/Mayıs/1785) “... onû on bir hesâbı ûzere kavî kefilleriyle istirbâh olunûb hâsıl olân ribhından yevmî sekiz akçe vazîfeye mütevellî ve yevmî on akçe vazîfeye ...” (ŞSS, 24: 116).

Nafaka konusunda da ele aldığımız üzere Saraybosna'da faiz (rıbh) usulüyle, nafaka ve kisveye eşedd-i ihtiyacı olan yetim, öksüz ve kimsesiz çocukların günlük ihtiyaçları olan harcamalar da bu şekilde sağlanmıştır. Bu yöntemle günlük harcamaları karşılanan sagır çocukların oranı hemen hemen %50 olmakla birlikte, bunun hiç de azımsanmayacak bir rakam olduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır. Bu çocuklara ailelerinden intikal eden mirasların vakıflarda faizle işletilmesiyle, onların gereksinim duydukları harcamalar temin edilmiştir. Böylece hem çocukların bakım ve ihtiyaçları giderilmiş hem de mirasları vakıflar ve vasileri tarafından koruma altına alınıp işletilmiştir. Bu sayede de yetim, öksüz ve kimsesiz çocukların mallarında bir eksilme olmamış, büyümelere de gidilmiştir.

Çocukların mal varlıklarındaki büyüme konusunu biraz açacak olursak, nafaka konusunda ele aldığımız bir davada, sagır Mustafâ ve Mehmed'e babalarından intikâl eden mâl-ı mevrûsların rıbhından her birine yevm-i 5'er sâğ akçe nafaka bağlandığını belirtmiştik. Ancak ilerleyen zamanlarda çocukların harcamaları için uygun görülen bu miktarın yetmediğini ve bu sebeple annelerinin belirtilen nafaka miktarında artış yapılması için mahkemeye tekrar müracaat ettiğini dile getirmiştik. Bunu üzerine mahkeme de kadının bu haklı isteğini makbul bulup her bir çocuğa yevm-i 5'er çûrek akçe verilmesine karar kılmıştır (bkn. Ek-III). Mahkemenin böyle bir karar vermesindeki en büyük etken de çocukların faizden (rıbh) elde etmiş olduğu gelirin makul bir düzeyde olmasından kaynaklanmaktadır. (H.-29/Cemâdiye'l-Evvel/1201 (M.-19/Mart/1787) "... lakin meblağ-ı mukaddere mezkûre-i sagîrân-ı mazbûrânın nafaka ve kisvelerîne vefâ etmeyûb mâl-ı mevrûslarının rıbhî ziyâdeye tahammülû olmağla..." (ŞŞS, 26: 100). Buradan da anlaşılmaktadır ki, rıbh'dan elde edilen gelir herhangi bir ferdin gereksinimlerinin de ötesinde bir kazanç sağlamaktadır. Bu haliyle de *nukûd-ı mevkûfeler* dönemin bir bankası olarak değerlendirilmekte ve yardıma muhtaç kimselerin sigorta güvencesini üstlenmektedir.

İncelemiş olduğumuz bir kayıt, mâl-ı mevrûsların faizle işletilmesinin sadece vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilmediğini aynı zamanda şirket bazında da yapıldığını kanıtlar yönde bir izlenim uyandırmıştır. Tespit ettiğimiz H.-15/Şa'bân/1198 (M.-4/Temmuz/1784) tarihli bu kayda göre, *bûndan yirmî sene mukaddem mürd ü helâk olân İsrâ'îl ve İsrâk Kâçû veled-i Yâko ve Ebrâm ve Yeşân nâm Yehûdîler şerik olûb ve müddet-i vâfire şirket üzere bir dükkânda kâr ü kesb etmektedirler*. Fakat ortaklardan İsrâ'îl, vefat edince onun payı şirkette kalmış ve ortakları bu hisseyi işlemişlerdir. Mezkûr İsrâ'îl'in oğlu da bunun üzerine ölen babasının ortaklarını mahkemeye vermiştir. Kendisine intikal etmesi gereken mâl-ı mevrûsû ve bu mâl-ı mevrûsdan hâsıl olân fâ'îzden 200 gurûş ceste ceste (azar azar) bu şahsa teslim edilmiştir. Ancak varisin bu ortaklardan alacağı daha 100 gurûş bulunmaktadır. Bunun üzerine devreye giren Muslîmûn ve Muslihûn, tarafların orta yolu bulmasını sağlamış, alınacak meblağı 60 gurûş olarak belirlemiş ve tarafları bu yönde sulhe ikna etmiştir (ŞŞS, 23: 98).

Tespit etmiş olduğumuz H.-24/Şa'bân/1198 (M.-13/Temmuz/1784) tarihli bir başka kayıta da devletin karşı olduğu murâbaha uygulamasına ait bir dava karşımıza çıkmaktadır. *Medîne-i Sarâybosna'da 'Îsî Mahallesî sâkinlerinden Mustafâ Beşe ibn-i Sâlih Âğâ nâm kimesne, Tüccâr İbrâhîm Mahallesî sâkinlerinden İbrâhîm Beşe ibn-i Mustafâ nâm kimesneye 180 gurûş istikrâz ve istidâne vermiştir. Mustafâ Beşe verdiği bu meblağı geri istediğinde İbrâhîm Beşe buna itiraz etmektedir. Çünkü İbrâhîm Beşe borcunun 90 gurûş olduğunu, geriye kalan 90 gurûşun da murâbaha ve fâ'îz olduğunu belirtmektedir. Bunun üzerine mahkeme de İbrâhîm Beşe'yi haklı bulmuş ve meblağ-ı mezkûru 90 gurûş olarak belirlemiştir* (SSS, 23: 97). Böylece Mustafâ Beşe'nin açtığı dava düşürülmüş ve kat kat faize karşılık gelen murâbahayı uygulaması önlenmiştir.

Konuyu toparlayacak olursak Osmanlı Devleti, her ne kadar İslâmiyet içerisinde Hanefilik mezhebini benimsemiş bir devlet olsa da hiçbir zaman için dinin basmakalıpları içerisinde bürünmemiştir. Eski zamanlardan beri halk içerisinde gerçekleşen faizle para alma konusuna hem devlet hem de özel kişiler, devletin çeşitli yerlerinde kurdukları para vakıflarıyla dâhil olmuşlardır. Bu yöntemle halkın kat kat faize denk gelen ribânın altında ezilmesi önlenmiş, aynı zamanda da ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşulmuştur. Kurulan bu para vakıflarıyla herhangi bir sebepten dolayı paraya, krediye ihtiyacı olan kişilere, en fazla %15 oranında olmak üzere, faizle kredi tahsis edilmiştir.

Kurmuş olduğu para vakıflarını şeyhülislamlardan alınan fetvalarla meşru hale getiren Osmanlı Devleti, bu gibi vakıfların kurulması için de teşvikte bulunmuştur. Ayrıca bu vakıfların amacından sapmamaları, faiz oranının %15'ten yukarı olmaması için de sürekli olarak nizamname yayınlamak buraları kontrol altında tutmaya çalışmıştır.

11. SONUÇ

“Saraybosna Şer’iyye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi” adlı bu tez çalışmamızda, Osmanlı Saraybosna’sının şer’i mahkeme tescillerine istinaden, giriş bölümünde belirttiğimiz amaçlar ve yöntem doğrultusunda yaptığımız tetkiklere dayanarak problematiğimizi aydınlatıcı birtakım sonuçlara ulaşılmış bulunmaktayız. Bu sonuçları belirtecek olursak:

Saraybosna’daki evli çiftlerin ikamet ettikleri hane hususunda, evlilik yapan tarafların anne ve babalarından ayrı olarak müstakil bir hanede hayatlarını idame ettirdikleri anlaşılmaktadır. Çünkü muayyen tereke kayıtlarında bırakılan mirasın aile üyeleri içerisinde taksim edildiği görülmektedir. Eğer evli çiftler anne ve babalarıyla birlikte oturuyor olsalardı miras taksiminde onların da adlarını görmemiz icap ederdi.

Mehr hususuyla ilgili olan problematiğimize gelince, mevcut nikâh kayıtlarında büyük bir özenle belirtilen mehrlerin doğrudan kadına verildiği bariz bir şekilde ortadadır. Tetkik edilen muhalefatlarda, şayet koca vefat etmişse ilk iş olarak hemen kadının mehrinin eda edildiği ondan sonra muhalefatın paylaşılması hususuna geçildiği, varsa borçların ödendiği görülmektedir. Bu da mehr konusunda sadece kadının muhatap alındığını ve mehrin doğrudan kadına verildiğini kanıtlamaktadır.

Osmanlı Saraybosna’sının aile tipoloji, eş ve çocuk sayısı hususuna gelince Saraybosna’daki mevcut ailelerin çekirdek aile görünümünde olduğu, aile içerisindeki düzenin ise tamamen ataerkil olmadığını söylemek olanaklıdır. Çünkü var olan mahkeme kayıtlarında kadınların uğradıkları haksızlıklara karşı sessiz kalmadığı, haklarını adli mercilerde sonuna kadar aradığı, ticaret ve ekonomi alanlarında faal oldukları muayyendir. Şayet ailede ataerkil bir düzen hâkim olmuş olsaydı kadınların hiçbir şekilde haklarını aramalarını, sosyal ve ekonomik alanlarda kendilerini göstermelerini bekleyemezdik.

Üzerinde çokça tartışılan ve mutabakata varılamayan diğer bir mevzu eş ve çocuk sayısıdır. Bu konuda Saraybosna’da da birden fazla kadınla evliliklerin yapıldığı (%0,89) ancak bunun bir elin parmağını geçmeyecek sayıda olduğunu ve bu türden bir evliliğin neslin devamında garantör olarak akdedilen erkek çocuğa kavuşmak amacıyla yapıldığı tenkit edilen suretlerden anlaşılmaktadır. Ailedeki çocuk sayısını ele aldığımızda Saraybosna’daki ailelerin en az 1, en fazla da 9 çocuğa sahip bulunduğunu belirtmeliyiz. Tabi bunun haricinde çocuk sahibi olmayan (%13,90) ebeveynler de yok değildir. Erkek çocuklarının (%50,89) kız çocuklarına nüfus oranı (%46,78) ise çok az bir farkla yüksek olmasına rağmen hemen hemen eşit sayılmaktadır. Ayrıca eşlerinin vefatında hamile olan kadınlar (%2,31) da yok değildir. Tüm bunlar, XVIII. yüzyılda Saraybosna’nın çekirdek aile görünümünde olduğunu ve çocuk sayısının da makul düzeyde bulunduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca incelemiş olduğumuz kaynaklardan elde ettiğimiz çıkarımlara göre, göçebe bir yaşam tarzına sahip olan Türklerde de, çekirdek aile yaygın olmakla

birlikte kadın ve erkek arasında kesin bir ayrımın olmadığını, eş sayısı bakımından da tek eşliliğin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şurasını belirtmek gerekir ki, çok zor durumlarda birden fazla kadınla evliliklerin yapıldığı hususu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Diğer bir problematiğimiz olan boşanma konusunda da dikkat çekici sonuçlara ulaşılmış bulunmaktayız. Belge diliyle ifade edecek olursak, aralarında hüsn-i mu'âşeret (hoş, güzel geçinme) ya da zinde-gânelik (yaşayış/dirilik) bulunmayan Saraybosnalı eşlerin de içinde buldukları sorunlardan kurtulmak amacıyla boşanma yolunu tuttukları aşikârdır. Saraybosnalı çiftler, boşanma işlemlerini gerçekleştirirken de talâk, muhâla'a ve tefrîk yöntemlerine başvurmuşlardır. Bu yöntemler içerisinde talâk (%96) sıklıkla kullanılmış olup yer yer muhâla'a (%3) ve tefrîk (%1) de kullanılmıştır. Ancak bu noktada dikkatimizi çeken en büyük husus, boşanma işlemi yapılırken bir kadın tarafından bâin talâkın kullanılması olmuştur. Bildiğiniz üzere İslâmiyet'te boşama yetkisi (talâk) genelde erkeğe verilmiştir ve İslâm, erkeğin bu yetkiyi keyfi olarak kullanmaması için de mehr, nafaka gibi uygulamaları beraberinde getirmiştir. Böylece kadın ve çocukların ortada bî-çare olarak kalmasının önüne geçilmiştir. Ancak bazı hallerde kadının hukuki haklarından feragat ederek (muhâla'a) kocasını boşadığı bilinmektedir. Erkeğin bu usulü tercih etmesindeki en büyük etmen de kendisine yüklenen mehr, nafaka gibi uygulamalardan feragat etmesi olmuştur. Fakat bizim karşılaştığımız bu bâin talâk davasında kadın, eşini doğrudan kendisi boşamıştır. Bu da bizde İslâmiyet'in kadınlara –tefvîz ve şartlı talâk dışında- bâin talâk hakkını da tanıdığı yönünde bir izlenimin uyanmasına sebep olmuştur.

Kutsal olan evlilik bağının herhangi bir sebepten ötürü (boşanma, ölüm) çözülmesiyle birlikte yeni bir sorun vuku bulmaktadır. O da, kadın ve küçük yaştaki çocukların nafakalarının temin edilmesi hususudur. Çiftler arasında yaşanan boşanma olaylarında, şayet erkek karısını talâkla boşamışsa, kadının ve küçük çocuğun rızkının temini doğrudan erkekten sorulmakta ve karşılanmaktadır. Osmanlı dönemi Saraybosna'sında kadın açısından nafaka mevzusu, tayin edilen mehrin ve iddet nafakasının eda edilmesi olup; çocuk açısından ise reşd-i buluğa erinceye değin günlük nafaka tutarı babası tarafından sağlanmaktadır. Eğer çiftlerden biri hayata gözlerini kapamışsa bu durumda da tereke paylaşımı yapılmaktadır. Şayet ortada sagir (küçük) yaşta çocuklar varsa, yine bu çocuklar bulağa erene kadar, ebeveynlerinden intikal eden mâl-ı mevrûs, çiftlik ve bahçe mahsulleri, faiz (rıbh), icâr gelirlerinden günlük nafaka miktarları temin edilmektedir. Saraybosna'da bu durumdaki çocukların günlük olarak harcadıkları en düşük nafaka tutarı 2'şer para olup en yüksek meblağ ise 20'şer çûrek akçedir.

Tabi çocukların ihtiyacı olan nafakayı sağlamalarında vasîlik kurumunun da önemi büyüktür. Anne, babalarından birini ya da her ikisini kaybeden çok küçük yaştaki çocuklara ailelerinden müntakil mirasın muhafazası ve tasarruf edilmesi, akli dengesini yitiren, ağır bir hastalık geçiren ve bu sebeple noksan ehliyete sahip bulunan kişilerin mallarının korunması sebebiyle vasîlik kurumu peyda olmuştur. Amaç, bu durumdaki şahısların mallarını koruyup

kollamak ve onların geçimlerini sağlamaktır. İnceleme sicillerimizde de bu durumda olan kişilere denk gelinmiş olup vasîlik olayına başvurulduğu görülmüştür. Akli dengesini yitiren ya da ağır bir hastalık neticesinde noksan ehliyetliler sınıfına dâhil olanlara vasîlerinin ömür boyu baktığı anlaşılmaktadır. Küçük yaştaki çocuklara ise reşit oluncaya kadar vasî atandığı tespit edilmiştir. Bazı hallerde de akıbeti belirsiz olan, gâ'ip, kişilerin mallarının korunması amacıyla kayyım atandığı görülmüştür. Tabi sadece vasî ve kayyım tayin edilmekle kalınmamış bunları denetleyecek bir nâzir atandığı da görülmüştür. Bu sayede, ilgili vazifeyi üzerine alan kişilerin görevlerini layıkıyla ifşa edip etmediği kontrol edilmiş ve ihtiyaç sahiplerinin gereksinimleri giderilmiştir. Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki, Osmanlı Devleti tebaasından şahısların mallarına el koymak yerine, malın asıl sahibine ulaşılmasını sağlamak için çabalamış ve bunu hukuki olarak desteklemiştir.

Devlet-i 'Aliyye'ye tabi olan yurttaşlar arasında birtakım anlaşmazlıkların vürut etmesi normaldir. Ancak burada beklenen davranış, anlaşmazlığın sükûnetle giderilmesi ve olayın tatlıya bağlanmasıdır. Lakin bireyler arasındaki meseleler her zaman bu şekilde sonuçlanmayıp kimi zaman fiziksel ve psikolojik şiddete dönüşmektedir. Osmanlı Saraybosna'sında da bu gibi sorunlara denk gelinmiş olup olayların neticesi yaralama ve cinayetle sonuçlanmıştır. Hal böyle olunca da mahkeme, olayın faillerine diyet ve diyet-i sinn ödenmesi hükmünde karar kılmıştır. Bu yöntemle Osmanlı Devleti, olayın aileler arasında kan davasına dönüşmesini önlemiş ve failleri de cezasız bırakmamıştır.

Tahkikatını yapmış olduğumuz Saraybosna sicilleri içerisinde vakıf tahririlerine rastlanılmış olup bu vakıfların sosyal hayatı düzenleyici ve denetleyici etkilerinin olduğu sonucuna ulaşmış bulunmaktayız. Suretlerdeki mevcut vakıfları her ne kadar hayrî ve ailevî vakıflar doğrultusunda bir ayrıma tabi tutmuş olsak da aslında vakıfların tamamen hayır amaçlı kurulduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü vakfiyelerdeki, vâkıfların izah etmiş olduğu şartlar kapsamında yer alan, neslimin inkıraz bulması halinde hâkimi'l-vakt-ı asâlih-i Müslümân'a atfedilmesi ibaresi, zikri geçen tüm vakıfların toplumun ihtiyacını giderici yönde bir kurum olarak kurulduğunu kanıtlamaktadır. Saraybosna'daki evkafın sosyal hayatta ne gibi bir rolü üstlendiği sorusuna gelince de, bu vakıfların zengin ile fakir arasındaki farkı gidermede aracı bir kurum olduğu aşikârdır. Yetim, öksüz ve kimsesiz kalan çocukların mallarını da muhafaza eden bir müessesedir. Vakıflar bünyesine dâhil edilen para vakıflarında (*nukûd-ı mevkûfe*) bu türden çocukların ailelerinden intikal eden miraslar büyük bir özenle korunup işletilmiştir. İşletilme yönteminden kastımız ise faiz (rıbh) uygulamasıdır. Bu yolla Saraybosna'daki pek çok çocuğunun günlük nafaka gelirinin temin edildiği, dönemin enflasyonuna göre değişen harcamalar artsa bile uygulanan faizin bu enflasyonu giderici ölçüde gelir yarattığı incelediğimiz sicillerde bariz bir şekilde ortadadır. Bu da bizde, para vakıflarının dönemin bankası gibi kullanıldığı yönünde bir izlenimin uyanmasına neden olmuştur.

Faiz konusu her ne kadar günümüzde tartışmalı olsa da Osmanlının bunu savunduğu ve uyguladığı bilinen bir gerçektir. Devlet-i 'Aliyye'nin en fazla %15-20 dolaylarında bir faize (rıbh) müsaade ettiği ortadadır. Osmanlı dönemi Saraybosna'sında ise uygulanan en yüksek faiz (rıbh) raddesi %10'dur.

Son söz olarak söyleyebiliriz ki, XVIII. yüzyıl Osmanlı Saraybosna'sının aile müessesesi ve vakıf kuruluşlarıyla, kültürel ve hukuki yapısıyla tipik bir Osmanlı-Türk kenti olduğunu dile getirmek mümkündür.



KAYNAKLAR

A. Arşiv Belgeleri

Saraybosna Şer'iyeye Sicilleri

23 Nolu Defter: H. 1197-1198, M. 1783-1784

24 Nolu Defter: H. 1199, M. 1784

25 Nolu Defter: H. 1199-1200, M. 1784-1785

26 Nolu Defter: H. 1200-1201, M. 1785-1786

B. Araştırma ve Tetkik Eserler

[1]. Abdolikolankouh, A. (2012). *İslâm aile hukuku açısından Hanefî ve Caferîlere göre talâk konusu*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

[2]. Acar, H. İ. (2010). Talâk. *TDVİA* (C.39, S.496-500). İstanbul: İsam Yayınları.

[3]. Acar, H. İ. (2011). Tefrîk. *TDVİA* (C.40, S.277-279). İstanbul: İsam Yayınları.

[4]. Akdemir, S. (1997). Tarih boyunca ve Kur'an-ı Kerîm'de kadın. *İslâmi Araştırmalar*, 10(4), 249-258.

[5.] Akgündüz, A. (2002). Osmanlı hukukunda vakıflar, hükümleri ve çeşitleri. *Türkler* (C.10, S.825-851). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

[6]. Aksoy, M. A. (2002). *Kur'ân-ı Kerim ve Tevrat'ta aile hukuku ile ilgili âyetlerin karşılaştırmalı bir incelemesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

[7]. Akyıldız, Y., & Abay, A. R. (Aralık 2017). Vakıf müessesesinin gelişimi ve mahiyeti tarihsel bir değerlendirme. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*(15), 141-157.

[8]. Ali, H. B. (2012). *İslam aile hukukunda nikâh akdinin feshi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

[9]. Ali, K. K., & Öğüt, S. (1993). Çok evlilik. *TDVİA* (C.8, S.365-369). İstanbul: İsam Yayınları.

[10]. Alkan, M. (2014). *Adana vakıfları insan, vakıf ve şehir*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

[11]. Aras, M. Ö. (2007). İslâm'a göre çok evlilik. *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(24), 187-192.

[12]. Aruçi, M. (2009). Saraybosna. *TDVİA* (C.36, S.128-132). İstanbul: İsam Yayınları.

[13]. Atabey, H. (2014). *Manisa'nın 79 numaralı şer'iyeye sicil defteri (H. 1049-1050) transkripsiyonu ve değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

[14]. Atar, F. (2007). Nikâh. *TDVİA* (C.33, S.112-117). İstanbul: İsam Yayınları.

[15]. Ataşalan, Z. A. (2008). *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e göre aile kavramı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.

- [16]. Aydın, M. Â. (1982). Osmanlı hukukunda nikâh akitleri. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi III*, 1-12.
- [17]. Aydın, M. A. (1989). Aile. *TDVİA* (C.2, S.196-200). İstanbul: İsam Yayınları.
- [18]. Aydın, M. Â. (2003). Mehir. *TDVİA* (C.28, S.389-391). İstanbul: İsam Yayınları.
- [19]. Aydın, M. Â. (Ocak 2017). *Osmanlı devleti'nde hukuk ve adalet* (2. bs.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- [20]. Aydın, M. Â. (Ocak 2017). *Osmanlı aile hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- [21]. Aydın, M. (Yaz 1998). İslam'da ailenin yeri ve önemi. *Mehir*, 26-29.
- [22]. Bardakoğlu, A. (1994). Diyet. *TDVİA* (C.9, S.473-479). İstanbul: İsam Yayınları.
- [23]. Bardakoğlu, A. (1996). Had. *TDVİA* (C.14, S.547-551). İstanbul: İsam Yayınları.
- [24]. Barkan, Ö. L. (1966). Edirne askerî kassamına âit tereke defterleri (1545-1659). *Belgeler, III(5-6)*, 1-46.
- [25]. Başoğlu, T. (2011). Ta'zîr. *TDVİA* (C.40, S.198-202). İstanbul: İsam Yayınları.
- [26]. Bayartan, M. (2008). Osmanlı şehirlerinde vakıflar ve vakıf sisteminin şehre kattığı değerler. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları, X(1)*, 157-175.
- [27]. Boynukalın, M. (2009). Suç. *TDVİA* (C.37, S.453-457). İstanbul: İsam Yayınları.
- [28]. Celkan, H. Y. (Aralık 1992). Türk ailesinin yeni dönemlerde ele alınışı -Gökalp ve Baltacıoğlu örneği-. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (C.I, S.252-261). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- [29]. Cevger, G. (Nisan 2016). XVIII. yüzyılda Diyarbakır şehrinde ailenin oluşumu, dağılması ve demografik yapısı. *Tarih ve Gelecek, 2(1)*, 82-108.
- [30]. Cin, H. (1974). *İslâm ve Osmanlı hukukunda evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- [31]. Çağatay, N. (1971). Osmanlı imparatorluğunda riba - faiz konusu para vakıfları ve bankacılık. *Vakıflar Dergisi(9)*, 39-66.
- [32]. Çakır, İ. E. (2010). 16. yüzyılda Ayntab şehrinde ailenin demografik yapısı (1539-1576). *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 9(1)*, 1-17.
- [33]. Çiftçi, C. (2004). 18. yüzyılda Bursa'da para vakıfları ve kredi işlemleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, 23(36)*, 79-102.
- [34]. Dağcı, Ş. (2002). Kısas. *TDVİA* (C.25, S.488-495). İstanbul: İsam Yayınları.
- [35]. Demirel, Ö. (Aralık 1990). 1700-1730 tarihlerinde Ankara'da ailenin niceliksel yapısı. *Bellekten, LIV(211)*, 945-961.
- [36]. Djurdjev, B. (1992). Bosna-Hersek. *TDVİA* (C.6, S.297-305). İstanbul: İsam Yayınları.

- [37]. Doğan, İ. (1999). Osmanlı ailesinin sosyolojik evreleri: kuruluş, klasik ve yenileşme dönemleri. *Osmanlı* (C.5, S.371-397). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- [38]. Doğan, İ. (Aralık 1991). Aile kavramının alanı. *Türk Aile Ansiklopedisi 1* (S.22-23). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- [39]. Döndüren, H. (2008). Osmanlı tarihinde bazı faizsiz kredi uygulamaları ve modern türkiye'de faizsiz bankacılık tecrübesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 1-24.
- [40]. Ekinci, E. B. (2006). Eski hukukumuzda hîle-i şer'iyeye dair. *AÜEHFD*, X(1-2), 3-16.
- [41]. Emecen, F. (1992). Bosna eyaleti. *TDVİA* (C.6, S.296-297). İstanbul: İsam Yayınları.
- [42]. Erbay, C. (2006). Nafaka. *TDVİA* (C.32, S.282-285). İstanbul: İsam Yayınları.
- [43]. Erkek, M. S. (Ağustos 2013). Osmanlı Mardin'inde cinayet vakaları ve cinayet soruşturmaları hakkında bir değerlendirme. *Bellekten*, LXXVII(279), 637-652.
- [44]. Erkul, A. (2002). Eski Türklerde aile. *Türkler* (C.3, S.159-175). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- [45]. Erkul, A. (2002). Eski Türklerde evlenme gelenekleri. *Türkler* (C.3, S.90-106 (S.58-66)). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- [46]. Ertem, A. (Aralık 2011). Osmanlıdan günümüze vakıflar. *Vakıflar Dergisi*(36), 25-65.
- [47]. Erten, H. (2001). *Konya şer'iyeye sicilleri ışığı altında ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı (XVIII. y. y. ilk yarısı)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları .
- [48]. Galata mahkemesi 20 numaralı sicil. (2011). M. Akman, & F. Gedikli, *İstanbul Kadı Sicilleri* (C.35). İstanbul: İsam Yayınları.
- [49]. Genç, M. (2006). Nâzır (Osmanlılarda). *TDVİA* (C.32, S.449-450). İstanbul: İsam Yayınları.
- [50]. Gökbilgin, M. T. (1978). *Prof. M. Tayyib Okiç ve Bosna - Hersek tarihi, Bosna eyaleti*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- [51]. Gönenç, F. İ. (Haziran 2003). Roma hukuku'nda boşanma (Divortium). *AÜEHFD*, VII(1-2), 645-654.
- [52]. Gün, D. (2012). *XVIII. yüzyılda Antakya'nın sosyal ve ekonomik yapısı (1708-1777)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.
- [53]. Günay, H. M. (2012). Vakıf. *TDVİA* (C.42, S.475-479). İstanbul: İsam Yayınları.
- [54]. Güvenç, B. (2011). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- [55]. Halaçoğlu, Y. (2014). *XIV-XVII. yüzyıllarda Osmanlılarda devlet teşkilâtı ve sosyal yapı* (7. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- [56]. İnalçık, H. (2009). *Osmanlı imparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi* (3. bs., C.I). (Çev. H. Berktaş). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- [57]. İpçioğlu, M. (2001). *Konya şer'iyeye sicillerine göre Osmanlı ailesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- [58]. İpek, N. (2010). Actio rerum amotarum. *MÜHF-HAD*, 16(3-4), 195-215.
- [59]. Kama, S. (2013). Osmanlı hukukunda evlilik akdi ve söz konusu akdin 1689 tarihli tabiiyyet-i Osmaniyye kanunnamesine göre Osmanlı tabiiyyetine etkisi. *İÜHF, LXXI(1)*, 673-708.
- [60]. Karaca, N. E. (Haziran-Aralık 2002). Türk aile hayatı üzerine genel bir bakış. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(28-29), 313-325.
- [61]. Kavuncu, M. (Mayı-Ağustos 1999). Osmanlılarda aile ve kadın. *Dinî Araştırmalar*, 2(4), 143-168.
- [62]. Keleş, H. (2001). Osmanlılarda 19. yüzyıldaki para vakıflarının işleyiş tarzı ve iktisadî sonuçları üzerine bir çalışma -Karacabey (Mihaliç) kazası örneği-. *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21(1), 189-207.
- [63]. Kıvrım, İ. (2007). XVII. yüzyılda Gaziantep şehrinde ailenin oluşumu (1650-1700). *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi(22)*, 357-392.
- [64]. Kıvrım, İ. (2011). 17. yüzyılda Osmanlı toplumunda boşanma hadiseleri (Ayntâb örneği; talâk, muhâla'a ve tefrîk). *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 371-400.
- [65]. Kocakuşak, F. (2011). *Antik Roma'da aile kurumu*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- [66]. Koçak, Z. (2010). Şer'iyye sicillerine göre XVII. yüzyılda Ayntab şehrinde ailenin oluşumu (1600-1650). *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi(44)*, 291-306.
- [67]. Kongar, E. (2013). *21. yüzyılda Türkiye* (46. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [68]. Köseoğlu, Z. (2010). *İslam aile hukukunda kocanın nafaka yükümlülüğü*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, Samsun.
- [69]. Kurt, A. (1998). *Bursa sicillerine göre Osmanlı ailesi (1839-1876)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- [70]. Kurt, A. (1999). Dini kaynakların çekeşliliğe ilişkin görüşleri ve Osmanlılarda çekeşlilik. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8(8), 183-214.
- [71]. Kurt, İ. (1997). Vakıf müessesesi XV ve XVI. asır vakıfları. *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler* (S.501-543). İstanbul: İSAV.
- [72]. Kurt, İ. (2015). *Para vakıfları nazariyat ve tatbikat* (2. bs.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- [73]. Kuru, L. (2006). *29 numaralı Edirne şer'iyeye sicili*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne.
- [74]. Küçüktiryaki, A. Y. (2014/2). Osmanlı devletinde tanzimat sonrası aile hukuku alanındaki gelişmeler ve hukuk-ı aile kararnamesi. *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 13(26), 177-201.
- [75]. Maydaer, S. (2007). Klâsik dönem Osmanlı toplumunda boşanma (Bursa şer'iyeye sicillerine göre). *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 299-320.

- [76]. Metin, R. (Bahar 2013). Tereke kayıtlarına göre XVIII. yüzyılda Gebze (Gebzuka) de sosyal hayata dair genel bir bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(26), 362-374.
- [77]. Nurdan, S. (2012). *XV ve XVI. yüzyıllarda Ankara şehri vakıfları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- [78]. Okudan, M. (2011). XIX. y.y.'da Samsun'da aile yapısı ve kadının sosyal statüsü (1760, 1769 ve 1772 no'lu Samsun şer'iyye sicil defterlerine göre). *Samsun Sempozyumu*, (S.1-5). Samsun.
- [79]. Ortaylı, İ. (2012). *Osmanlı toplumunda aile* (13. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- [80]. Otar, İ. (Mayıs 1999). Osmanlı devleti'nde faiz. *Yönetim Dergisi*(33), 53-64.
- [81]. Önk, H. (Haziran 2015). *Osmanlı dönemi para vakıflarıyla günümüz katılım bankalarının karşılaştırılması*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- [82]. Özaydın, M. M. (2003). Vakıfların sosyal politika işlevleri ve günümüzde artan önemi. *Kamu-İş*, 7(2), 2-32.
- [83]. Özcan, T. (2003). *Osmanlı para vakıfları Kanûnî dönemi Üsküdar örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- [84]. Özkiraz, A., & Baş, G. İ. (2016). Osmanlıdan günümüze Türk toplumunda aile yapısı ve boşanma. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18(30), 87-95.
- [85]. Özmen, İ. (2002). Kayyım. *TDVİA* (C.25, S.107-108). İstanbul: İsam Yayınları.
- [86]. Özsoy, İ. (1995). Faiz. *TDVİA* (C.12, S.110-126). İstanbul: İsam Yayınları.
- [87]. Öztürk, N. (2002). Osmanlı dönemi vakıfları. *Türkler* (C.X, s.797-825). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- [88]. Öztürk, S. (2002). Osmanlı'da çok evlilik. *Türkler* (C.X, S.686-704 (375-384)). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- [89]. Reyhan, C. (2008). *Osmanlı'da kapitalizmin kökenleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- [90]. Sak, İ. (2012). Şer'iyye sicilleri ışığında gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının aile hayatı: Konya örneği (1700-1725). *Tarihin Peşinde Dergisi*(7), 117-135.
- [91]. Sami, Ş. (2012). *Kâmûs-ı Türkî* (2. bs.). İstanbul: İdeal Kültür&Yayıncılık.
- [92]. Şahin, G. (Temmuz 2003). XVII. yüzyılın sonlarında Afyonkarahisâr'da sosyal hayat ve aile yapısı. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII(1), 61-85.
- [93]. Şahin, Z. (2012). 1839-1841 yıllarında Osmanlı ailesi: Sivas örneği. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, I(1), 1295-1304.
- [94]. Şimşek, E. (Güz 2013). Şer'iyye sicillerine göre 18. yüzyılın başlarında Trabzon'da yaralama ve cinayet vakaları. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*(15), 9-26.
- [95]. Teyfurov, M. (Nisan-Ekim 2014). Kur'an-ı Kerim'de aile yapısı. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(3 & 4), 241-258.

- [96]. Topaloğlu, B. (2002). Kayyûm. *TDVİA* (C.25, S.108-109). İstanbul: İsam Yayınları.
- [97]. Topçuoğlu, A. A. (2010). Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm hukuku'na göre nikâh akdine etkisi bakımından din farklılığı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 79-120.
- [98]. Turan, O. (Nisan 1952). Selçuk Türkiyesi'nde faizle para ikrazına dair hukukî bir vesika. *Bellekten*, XVI(62), 251-260.
- [99]. Türkoğlu, İ. (2013). Osmanlı devletinde para vakıflarının gelir dağılımı üzerine etkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18(2), 187-196.
- [100]. Uğur, Y. (2010). Şer'iyeye sicilleri. *TDVİA* (C.39, S.8-11). İstanbul: İsam Yayınları.
- [101]. Ulaş, S. (1992). İslâm'da çok kadınla evlilik. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 52-63.
- [102]. Uzunçarşılı, İ. H. (1998). *Osmanlı devleti teşkilâtından kapıkulu ocakları I* (3. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- [103]. Uzunçarşılı, İ. H. (2011). *Osmanlı tarihi* (10. bs., C.I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- [104]. Uzunçarşılı, İ. H. (2011). *Osmanlı tarihi* (10. bs., C.II). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- [105]. Uzunçarşılı, İ. H. (2011). *Osmanlı tarihi* (7. bs., C.IV., 1. Bölüm). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- [106]. Üsküdar mahkemesi 02 numaralı sicil. (2011). R. Günalan, V. Kemal, & ... , *İstanbul Kadı Sicilleri* (C.2). İstanbul: İsam Yayınları.
- [107]. Üsküdar mahkemesi 26 numaralı sicil. (2011). R. Günalan, *İstanbul Kadı Sicilleri* (C.7). İstanbul: İsam Yayınları.
- [108]. Yakut, E. (2008). XIX. yüzyıl orta Anadolu bölgesi'nde evliliğin ortaya çıkışı, sona ermesi ve sonuçları. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XII(1-2), 237-265.
- [109]. Yasdıman, H. Ş. (2001). Yahudi dininde ailenin yeri. *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(XIII-XIV), 241-266.
- [110]. Yazır, E. M. (1995). *Kur'ân-ı Kerîm ve yüce meâli*. İstanbul: Huzur Yayınevi.
- [111]. Yediyıldız, B. (1982). Müessese-toplum münasebetleri çerçevesinde XVIII. asır Türk toplumu ve vakıf müessesesi. *Vakıflar Dergisi*(XV), 23-55.
- [112]. Yediyıldız, B. (1982). Vakıf müessesesinin XVIII. asır Türk toplumundaki rolü. *Vakıflar Dergisi*(XIV), 1-29.
- [113]. Yediyıldız, B. (2003). *XVIII. yüzyılda Türkiye'de vakıf müessesesi bir sosyal tarih incelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- [114]. Yediyıldız, B. (2012). Vakıf. *TDVİA* (C.42, S.479-486). İstanbul: İsam Yayınları.
- [115]. Yüksek, A. (2014). İslam aile hukukunda boşama yetkisi ve kadının boşanması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(32), 340-354.



EKLER

EK-I: ŞŞS, 26, s. 86 Çok Eşliliğe Dair Tereke Kaydı'nın Transkripsiyonu

Medîne-i Sarâybosna'da Yahyâ Pâşâ Mahallesî sükkânından îken bündan akdem vefât eden Kılâdeniyyelî El-hâc Ahmed 'Alemdâr ibn-i El-hâc Ca'fer nâm müteveffânın verâsetî zevcât-ı menkûhât-ı metrûkelerî Râbiyye bint-i 'Abdu'l-lah ve 'Âdile bint-i İbrâhîm ve diğêr Râbiyye bint-i Sâlih nâm hâtûnlar île sulbî kebîr oğulları Mollâ 'Abdu'l-lah ve 'Abdu'r-rahman ve Mahmûd'a ve sulbî sagîr oğulları Mehmed ve Murâd ve Murtazâ'ya ve sulbiyye kebîre kızı 'Â'îşe île haml-ı müstebînine münhasıra olduğu şer'an zâhir ve mütehakkık oldukdan sonra verese-i kibâr-ı merkûme taleb ve ma'rifetleriyle ve ma'rifet-i şer'le tahrîr olunân terekesî defterîdir ki ber vech-i âtî zikr olunûr hurrire fî'l-yevmi's-sâdis 'aşer min Reb'û'l-Âhir li-sene ahdî ve mi'e-teyn ve elf.

Mushaf-ı Şerîf	Kılıç	Peştevî Çift 1	Nâfe Kaplı Kûrek	Beledî Döşek	Köhne Döşek	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
2880	510	1200	3000	720	480	
Beledî Yasdık	Beledî Yasdık	Def'a Yasdık	Def'a Yasdık	Yorgân	Def'a Yasdık	
'Aded 3	'Aded 1	Gurûş	Gurûş	'Aded 2	Gurûş	
Gurûş	Gurûş	480	300	Gurûş	240	
1200	480			960		
Yasdık	Çît Yorgân	Def'a Çît Yorgân	Yânbolû Kebe	Köhne Kebe ma'a Kilîm	Kilîm ma'a Seccâde	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
300	1260	1260	720	960	2000	
Cedîd Kilîm	Def'a Yorgân	Kilîm ma'a Yasdık	ma'a Yorgân	Def'a Yasdık	Minder	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
1440	480	1200		600	600	
Bâkır (Kise 17)	Bâkır (Kise 13,5)	Bâkır (Kise 25,5)	Yasdık	Berûsa Yasdık	Sagîr Yasdık	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	'Aded 4	Gurûş	Gurûş	
4080	3240	6000	Gurûş	900	360	
Keçe ma'a Çûka Yân	Seccâde	Mâ'î Çûka Cübbe	Yeşîl Çûka Benş	Çakşîr 'Aded 2		
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
3720	2160	3000	2880	480		
Entârî	Def'a Entârî	Kûrdiyye	Def'a Kûrdiyye	Kâvuk 'Aded 3 ma'a Kûşâk 'Aded 4		
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş		
2400	1320	720	720	720		
Sârik	Sâ'at	Def'a Nepdûl Sâ'at	Def'a Sârik	Fes 'Aded 2	Fincân 'Aded 2 ma'a Zarf	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
1260	2400	8520	240	120	540	
Kahve İbrîğî 'Aded 3	Meşriyye 'Aded 1	Havân	Hamâ'îlî	Pâpûç	Eğêr Tâkûmuyla	Fânûs
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş
180	240	690	120	180	1800	252
Şam'dân	Şam'dân	Harde-i Hâne ve Zehâîr	Bir Mikdâr Yûn	Bakrâç	Sûsâk 'Aded 2	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	
150	180	9600	1920	480	300	
Çamâşîr 'Aded 3	Mülk-i Menzil-i Der-mahalle-i Mezbûre			Mahzen-i Der-hân-ı Kalûbâra		
Gurûş	Gurûş			Gurûş		
1440	156000			108000		
Emlâk-ı Küll-i Der-karye-i Şahvîk	Re's Mâl-ı Eşyâ-i Dükân			Cem'an Yekûn Muhallefât		
Gurûş	Gurûş			Gurûş		
14400	3291600			3659192		
	Mühri'l-İhrâcât					
Berây-ı Techîz ve Tekfîn	Resm-i Kısmet	Kassâmiyye	Kalemiyye	Hüddâmiyye	İhzâriyye	
Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	Gurûş	

20040	54671	18223	9112	4556	4556
Kaydiyye Gurûş 1200	Masârif-ı Müteferrika Gurûş 6480	Deyne'l-mehr-i Zevce-i Râbiyye Gurûş 12000	Deyne'l-mehr-i Zevce-i 'Âdile Gurûş 6000	Deyne'l-mehr-i Zevce-i Dîğer Râbiyye Gurûş 9000	Deyne'l-mehr-i Zevce-i Dîğer Râbiyye Gurûş 9000
Hâl-i hayûtunda şerîkî olan Hüseyin Beşe ile ba'de'l-muhâsebe vefâtına değîn şer'aiyyeden masârif bâ-i'tirâf verese-i kibâr Gurûş 136612				Yekûn İhrâcât Gurûş 282450	
Sahhü'l-Bâkî't-Taksîm-i Beyne'l-Verese					
Hisse-i Ez-zevce Gurûş 140697	Hisse-i Ez-zevce Gurûş 140697	Hisse-i Ez-zevce Gurûş 140697	Hisse-i El-ibn Gurûş 393952	Hisse-i El-ibn Gurûş 393952	Hisse-i El-ibn Gurûş 393952
Hisse-i El-ibn Gurûş 393952	Hisse-i El-ibn Gurûş 393952	Hisse-i El-ibn Gurûş 393952	Hisse-i El-bint Gurûş 196986	Hisse-i El-hamli'l-mukadder Bây-i Vâhid Gurûş 393952	

EK-II: ŞŞS, 25, s. 28 Talâk-ı Bâ'in Davası

مدینه ندرای برکنده باله بک محله سے ساکنندہ عبدی بن ابن احمد کے نام کسبہ مجلس
 شرح خطبہ لازم التوفیر طوطی بولہ محله سے ساکنہ لرنندہ اسبورا فقہ الکتاب
 فاطمہ بنت عثمان بنہ نام خانوونہ طرفندہ خصوصاً آن البیان خصوصاً ورد
 جوابہ ہی ہوا نتیجہ الشرعی وکیل ثابت الوکالہ سے اولانہ یورغانی محمدرہ سے
 ابن علی حضرتندہ اور رینہ دعوی و تقریر کلام ایدوب حالاحت نکاح حملہ ہونانہ
 زوجہم موکلہ مرسومہ فاطمہ خانوونہ اور انڈانہ بری بنو نہ نائشکہ اولوب بابائے
 اسبوحاضرہ بالمجلس عثمان بنہ خانہ سندہ ساکنہ اولفلمہ وکیل مرسومہ محمود بنہ سوال
 اولوب زوجہم مرسومہ فاطمہ یدیمہ تکیم اولنموا مطلقہ کردیدکن غت السنوا
 وکیل مرسومہ محمود بنہ جو بندہ فی الواقع موکلہم مرسومہ فاطمہ خانوونہ بابائے
 اسبوحاضرہ بالمجلس عثمان بنہ خانہ سندہ بروجہ ادعا ساکنہ اولدیفنی اقرار
 بکن اور انہ ای مقدم مدعی مرسومہ اسبوعبدی سے زوجہ سے موکلہم مرسومہ
 فاطمہ نک دین و ایمانی ستمہ اتیمکہ مرسومہ عبدی سے یہ تجدید ایمانہ و تجدید
 نکاح لازم کلیمین موکلہم مرسومہ فاطمہ اندہ تلاق باین الہ مطلقہ
 اولفلمہ تجدید رضائے یوقدر سیود فعلہ مقابلہ ایدیک غت الاستنطاق
 وعقب الاثکار وکیل مرسومہ محمود بنہ دین دفعہ مشہور حنہ مطابق بیہ طلب
 اولند قلع عدول احرار رجال مسکنندہ سالف الذکر طوطی بولہ محله سے
 ساکنندہ احمد بن ابی محمد و محرم بن ابی دیکر محمد نام کسبہ لراجل الشہاد
 مجلس شرعہ حاضرانہ اولوب اثر الاستشہاد فی الحقیقہ تاریخ کتابندہ اول
 ای مقدم اسبوحاضرہ بالمجلس عثمان بنہ خانہ سندہ موکلہ مرسومہ فاطمہ
 خانوونہ دین و ایمانی اسبوعبدی سے ستم ایددی بزبوجہ صبیہ بوجہ
 اوزرہ شہد لرشہادت دخی ایدرز جو صہر بری متفق اللفظ والمعنی
 ادای شہادت سرعۃ اید کلرند بعد التقبیل و التزکیہ شہاد تلمی حین
 قبولہ واقوا اولد قلع وکیل مرسومہ محمود بنہ بدند فتویٰ مرسومہ ابرار
 ایدوب نظر اولند قلع زید زوجہ سے ہندک دین و ایمانی ستمہ ایکسہ
 زید نہ لازم اولور جواب باصوابہ تجدید ایمانہ و نکاح لازم اولور
 ہند نکاحندہ ابا ایدرہ جبر اولنما ز جو جواب آخر تر زب و تجدید ایمانہ
 و ہندک رضائیدہ تجدید نکاح و نقلندہ و لو ستم دین المؤمن و ایمانہ
 یکفر و تطلق امرانہ نقلانہ من الحاوی موجبہ موکلہ مرسومہ فاطمہ
 خانوونہ زوج مرسومہ عبدی سے دین بوجہ فتویٰ مرسومہ بایند اولور
 تجدید نکاح دخی رضائیدہ اولما مقلہ تقریبیہ بعد حکم الشرعی ماہو الواقع
 بالطلب کتب اولندی فی الیوم الثالث من صفر خیرہ سنہ ۱۰۸۰ ھ الف

ملا مصطفیٰ
 حاج مصطفیٰ فندی
 سرحدی زاہ
 ملا محمد سوجوق
 اوغلا
 ملا اسمعیل
 طومر و نوح
 قار یوزداہ
 ابراہیم بن
 نونجی
 حسن بن محمد بن وغیرہم
 محض

EK-II: ŞŞS, No: 25, s. 28 Talâk-ı Bâ'in Davası'nın Transkripsiyonu

Medîne-i Sarâybosna'da Bâlâ Beg Mahallesî sâkinlerinden 'Abdî Beşe ibn-i Ahmed Beşe nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımı't-tevkîrde Tûtî Bûle Mahallesî sâkinlerinden işbû râfi'atü'l-kitâb Fâtıma bint-i 'Osmân Beşe nâm hâtûn tarafından husus-ı âtiyi'l-beyânda husûmet ve redd-i cevâba bi-mâ-hüve'n-nehci's-şer'î vekîl-i sâbiti'l-vekâlesî olan Yorgancı Mahmûd Beşe ibn-i 'Alî mahzarında üzere da'vâ ve takrîr-i kelâm edûb hâlâ taht-ı nikâhında bûlunân zevcem müvekkile-i mersûme Fâtıma hâtûn on âydan berî benden nâşide olûb bâbâsı işbû hâzır-ı bî'l-meclis 'Osmân Beşe hânesinde sâkine olmağla vekîl-i mezbûr Mahmûd Beşe sû'âl olunub zevcem mersûme Fâtıma yedime teslîm olunmak matlûbumdur dedikde gıbbe's-sû'âl vekîl-i mezbûr Mehmed Beşe cevâbında fi'l-vâki' müvekkilem mersûme Fâtıma hâtûn bâbâsı işbû hâzır-ı bî'l-meclis 'Osmân Beşe hânesinde ber-vech-i iddi'â sâkine olduğunu ikrâr lâkin on ây mukaddem müdde'î-i mezbûr işbû 'Abdî Beşe zevcesi müvekkilem mezbûre Fâtıma'nın dîn ve îmânını şetm etmeğle mezbûr 'Abdî Beşe'ye tecdîd-i îmân ve tecdîd-i nikâh lâzım gelmeğîn müvekkilem mersûme Fâtıma ândan talâk-ı bâ'in ile mutallaka olmağla tecdîde rızası yokdur deyû def'le mukâbele edicek gıbbe'l-istintâk ve 'akîbi'l-inkâr vekîl-i mezbûr Mahmûd Beşe'den def'-i meşrûhuna mutâbık-ı beyyine taleb olundukda 'udûl-ı ahrâr-ı ricâl-i müslimînden sâlifü'z-zikr Tûtî Bûle Mahallesî sükkânından Ahmed Beşe ibn-i Mehmed ve Muharrem Beşe ibn-i diğêr Mehmed nâm kimesneler li-ecli's-şehâde meclis-i şer'e hâzırân olub eseri'l-istişhâd-ı fi'l-hakîka târîh-i kitâbdan on ây mukaddem işbû hâzır-ı bî'l-meclis 'Osmân Beşe'nin hânesinde müvekkile-i mezbûre Fâtıma hâtûnün dîn ve îmânını işbû 'Abdî Beşe şetm eyledî biz bû husûsa bû vech üzere şâhidleriz şehâdet dahî ederiz deyû her birî müttefiki'l-lafz ve'l-ma'nâ-i edâ-yı şehâdet-i şer'iyye eylediklerinde ba'de't-ta'dîl ve't-tezkiyye şehâdetlerî hayyiz-i kabûlde vâki'a oldukda vekîl-i merkûm Mahmûd Beşe yedinde fetvâ-yı şerîfe ibrâz edûb nazar olundukda zîde zevcesi hindin dîn ve îmânını şetm eylese zîde ne lâzım olûr cevâb bâ-sevâbında tecdîd-i îmân ve nikâh lâzım olûr hind nikâhdan ibâ ederse haber olunmâz deyû cevâb-ı âher tefrîd ve tecdîd-i îmân ve hindin rızâsıyla tecdîd-i nikâh ve naklinde velev-i şetm dîne'l-mû'mîn ve îmâna yek-fer ve tatalluk-ı ümârete naklen mine'l-hâvî mücebince müvekkile-i mersûme Fâtıma hâtûn zevc-i zevc-i merkûm 'Abdî Beşe'den ber-müceb-i fetvâ-yı şerîfe bâ-yine olub tecdîd-i nikâha dahî râziyye olmâmağla tefrîkiyle ba'de'l-hâkimi's-şer'î mâ-hüve'l-vâki' bî't-taleb ketb olundû fi'l-yevmi's-sâlis min Saferü'l-Hayr li-sene mi'e-teyn ve elf.

Şuhûdü'l-hâl

El-hâc Mustafâ Efendî Serhadlı-zâde

Mollâ Mustafâ Mâçkû-zâde

Mollâ Mustafâ Kârpûz-zâde

Mollâ İsmâ'îl Tomrûkçû

Hasan Beşe Mâçkûya Tâbi'

Mollâ Muharrem Sûçûkaoğlû

İbrâhîm Beşe Nevbetçî

Hasan Beşe Muhzır

Mehmed Beşe Muhzır

ve gayr-i hüm

EK-III: ŞŞS, No:26, s. 100 Çocuklara Bağlanan Nafakanın Arttırılması Olayı

مدینه شرای بولنه؟ او یا نجی زاده محله سر ساکنه لرند، ایسور افقه الکتاب
امهانی بنت عمر نام خاتون مجلس شریع حنیفه لازم التوفیقہ تقریر کلام
و برط عن المرام ایدوب حال الحق الحضانة محروم بیدک اولوب
صدری صغیر او علم ممصطفی و محمد بابا باری متوفی ملا احمد در
ارث تیرعله منتقل اولان مال موروثی که در محضه صغیر بینه بهار یوم
بشر صاغ اخی نفقه و کوه بها استویدک اولان حجت شرعیة ناطق
اولدیغی بوندن اقدم جانب شریع انوردن تقدیر اولنوب لکن مبلغ
مقدرة مذکوره صغیر از مر بورانک نفقه و کسوه لرینه وفا ایتیمو
مال موروثی که در محضه زیا به ناطق اولمقله قدر کفایه طرف شریع
انوردن نفقه و کسوه بها ضم اولمنس با الحضانة مطلوب بیدر دیدکله
حقیقت حال برط اولنن منوال محرز اوزره اولدیغی لدی الشریع
الشریف ظاهر و محقق اولدقدن صغیر از مر بورانه بابا باری
متوفای عرقودن ارث تیرعله منتقل اولان مال موروثی که در محضه
صغیر از مر بورانه تاریخ کتابدن صغیر بینه بهار یوم بشر حوزک اخی
نفقه و کسوه بها ضم و جانب شریع مطهر دن تقدیر اولنوب مبلغ
مضموم مقدرة مذکوری صغیر از مر بورانک نفقه و کوه لرینه وسائر
حویج ضروری لرینه خرج و صرفه ولدی الضروره استیلا بیه و وقت
ظفر صغیر از عرقومانک مال لرینه رجوعه اناری مرسوفه امره بیه
بعد الاذن الشرعی ماصو الواقع بالطلب کتب اولندی فالیوم التاسع
والعشر من جمادی الاول سنة احدى و عاتین و الف

سود کلام

ملا احمد
عبیدی
و غیر هم

محمد قمر
اسرانه

سلیمان زاده
طاشچی

صالح محض
احمد طاشچی

علیه قلعه قونیه
محمد

**EK-III: ŞŞS, No:26, s. 100 Çocuklara Bağlanan Nafakanın Arttırılması Olayının
Transkripti**

Medîne-i Sarâybosna'da Üyâncı-zâde Mahallesî sâkinlerinden işbû râfi'atü'l-kitâb Ümm-i Hânî bint-i 'Ömer nâm hâtûn meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımı't-tevkîrde takrîr-i kelâm ve bast-ı 'anhü'l-merâm edûb hâlâ bî-hakkı'l-hidâne hücr ve terbiyemde olub sadrî sagîr oğullarım Mustafâ ve Mehmed'e bâbâları müteveffâ-yı Mollâ Ahmed'den ırs-ı şer'le müntakil olân mâl-ı mevrûsların rıbhından her birîne beher yevm-i beşer sâğ akçe nafaka ve kisve-i bahâ işbû yedimde olân hüccet-i şer'iyeye nâtik olduğû bûndan akdem cânîb-i şer'-i enverden takdîr olunub lakin meblağ-ı mukaddere-i mezkûre-i sagîrân-ı mezbûrânın nafaka ve kisvelerîne vefâ etmeyüb mâl-ı mevrûslarının rıbhî ziyâdeye tahammülû olmağla kadr-ı kifâye taraf-ı şer'-i enverden nafaka ve kisve-i bahâ-i zamm olunması bî'l-hidâne matlûbumdur dedikde hakîkât-ı hâl-i bast olunân minvâl-ı muharrer üzere olduğû lede's-şer'î's-şerîf-i zâhir ve mütehakkık oldukdan sonra sagîrân-ı mezbûrâna bâbâları müteveffâ-yı merkûmdan ırs-ı şer'le müntakil olân mâl-ı mevrûsların rıbhından sagîrân-ı mezbûrâna târîh-i kitâbdan her birîne beher yevm-i beşer çûrek akçe nafaka ve kisve-i bahâ-i zamm ve cânîb-i şer'-i mutahhardan takdîr olunub meblağ-ı mazmûm mukaddere-i mezkûrû sagîrân-ı mezbûrânın nafaka ve kisvelerîne vesâ'ir havâyic-i zarûriyelerîne harc ü sarfa ve lede'z-zarûre-i istidâneye ve vakt-ı zaferde sagîrân-ı merkûmânın mâllarına rücû'a ânâları mersûme Ümm-i Hânî'ye ba'de'l-izni's-şer'î mâ-hüve'l-vâki' bî't-taleb ketb olundû fî'l-yevmi't-tâsi' ve'l-ısrîn min Cemâdî'l-Evvel li-sene ahdî ve mi'e-teyn ve elf.

Şuhûdü'l-hâl
Mollâ Ahmed 'Abacı
Muharrem Beşe İstidâne
Süleymân Beşe Tâşçı
Sâlih Mahzar
ve gayr-i hüm
'Alî Beşe Kal'a Kapûcusû
Ahmed Tâşçı

EK-IV: SŞS, No:23, s. 92 Vasîlik Görevine İhanet Eden Kişinin Azledilmesinin Transkripsiyonu

Medîne-i Sarâybosna nâhiyyesine tâbi' nefsi Persedenîçe Karyesî sâkinlerinden 'Abdu'l-mû'min ibn-i Mehmed nâm sagîre Foça Kazâsı'nda vefât eden bâbâsı mütevvfâ-yı mezbûr Mehmed'den müntakil mâlını hıfza ve reşd-i bülûğuna değîn umûrunû rû'yet ve temşite kıbel-i şer'-i mutahhardan sagîr-i mezbûr 'Abdu'l-mû'min'e li-ebeveyn 'ammîsî oğlû 'Ömer Beşe vassî-i nasb ve ta'yîn olunmuşiken vassî-i merkûmun 'azle müceb hıyânetî zühûr etdiğî lede's-şer'î'l-evner-i zâhir ü nümâyân olmağın vassî-i merkûm 'Ömer Beşe vesâyet-i mezkûreden ba'de'l-'azl yerine sagîr-i merkûmun ânâsı işbû râfi'atü'l-kitâb Rahîme bint-i Selîm nâm hâtûn emîne ve müstakime olûb her vechle vesâyet-i mezkûra ehl olduğû lede's-şer'î'l-garrâ zâhir ve mütehakkık oldukdan sonra sagîr-i mezbûr 'Abdu'l-mûmin'e bâbâsı müteveffâ-yı merkûm Mehmed'den müntakil mâlını hıfza ve reşd-i bülûğuna değîn umûrunû rû'yet ve temşite taraf-ı şer'i's-şerîfden ânâsı mersûme Rahîme hâtûn vassî-i nasb ve ta'yîn olundukda ol-dahî vesâyet-i mezkûrayı kabûl ve hizmet-i lâzimesin kemâ-yenbâgî ve yelik-i edâya ta'ahhüd ve iltizâm etmeğîn mâ-hüve'l-vâki' bî't-taleb ketb olundû fi'l-yevmi'r-râbi' 'aşer min Şevvâli'l-Mükerrem li-sene semâne ve tis'în ve mi'e ve elf.

Şuhûdü'l-hâl
Mahzar Mehmed
Hûslû Mustafâ Beşe Sarrâc
Sarrâc Reşîd Beşe
İbrâhîm Beşe Lîpûvâc
Bâşeskî Hüseyin Âğâ
Hûnâre-zâde El-hâc İsmâ'îl

EK-V: ŞŞS, No:24, s. 116 Faiz (Rıbh) Mevzusu'nun Transkripti

Mâ-fih-i Mine'l-Vakf ve İsmâ'îl

Es-seyyid İsmâ'îl El-kâdı Medîne-i Sarâybosna

Vech-i tahrîr-i hürûf-ı oldur ki

Medîne-i Sarâybosna'da Hoca Kemâle'd-dîn Mahallesi'nde vâki' bir tarafı Mûsâ-zâde Süleymân Efendî mülkû ve bir tarafı hâlâ El-hâc Mehmed veresesî mülkû ve bir tarafı Kazzâz Mustafâ Beşe mülkû ve bir tarafı râbî'î tarik-i 'âmm ile mahdûd ve mümtâz hâriciyye ve dâhiliyyede büyüt-ı 'adîde ve bustân ve bağçeyî müştemil mülk-i menzîlimî hasbeten-li'l-lah-i te'âlâ ve talebi'l-marzât mülkûmden ihrâc ve vakf-ı sahih-i şer'î cels-i sarîh-i mer'î birle vakf ve habs eyledim ve şöyle şart eyledim ki mâdâmki hayâtda olâm menzîl-i merkûmun süknâsı ve bağçenin gallesî nefsime meşrûta olub termîm ve ta'mîrî ve tebdîl ve tağyîrî yedimde ve tasarrufumda ola ve vefâtımdan sonra zevcem Meryem bint-i Mustafâ nâm hâtûn hayâtda bulunur ise ol-dahî menzîl-i merkûmda 'ale'l-vefât sâkine olub bağçenin gallesine mutasarrıfe ola ol-dahî vefât etdikden sonra mahalle-i mezbûrenin imâm ve mü'ezzinî ve vücûh-ı mahalle ma'rifetiyle sâlihât-ı nisvândan ta'lîm-i Kur'ân ve terbiyye-i etfâl-i nisvâna kâdire ber-sâliha hâtûn mu'allime nasb ve menzîl-i merkûmda dâhiliyyede vâki' kebîr odayı mu'allim-hâne edûb içinde ta'lîm-i Kur'ân ve şerâ'it-i îmân ve İslâm ve ahkâm-ı vuzû' ve salavat ve savmı etfâl-i nisvâna ta'lîm etdikce menzîl-i merkûmda sâkine ve bustân ve bağçenin gallesine mutasarrıfe ola ve ekser-i minvâl-i muharrer üzere menzîlimde ta'lîm-i Kur'ân olmakdan mu'attal ve hâlî kaldıkda mahalle-i mezkûrenin imâm ve mü'ezzinî ve vücûh-ı mahalle ma'rifetlerî ve ma'rifet-i şer'le emîn ve müstakîm bir mütevellî nasb ve ta'yîn ve menzîl-i merkûm ile bustân ve bağçesî bey'-i lemen-i pezîd olundukdan sonra ahz ü kabz olunân semen-i re's-i mâl vakf olmak üzere hüccet ve tescîl ve yed-i mütevellîye teslîm olunub onü on bir hesâbı üzere kavî kefilleriyle istirbâh olunub hâsıl olân rıbhından yevmî sekiz akçe vazîfeye mütevellî ve yevm-i on akçe vazîfeye mahalle-i mezbûrede mu'allime-i sıbyân-ı nisvân olân hâtûn mutasarrıfe olub ve her Ramazân-ı Şerîf'in ilk gecesinde beş gurûşluk îkî mukavvâ revgân Sarrâc 'Alî Mahallesî Câmî'-i Şerîf'i'nde vaz' ve îkâd olunub bâkî kalân akçe mütevellî ma'rifetiyle sû yolu yâhûd kâldırım ta'mîrine harç ü sarf olunmasıçûn işbû hürûf li-ecli't-temessük tahrîr ve hâkimü'l-vakt olân eşref-i mevâlî-i kirâm fazîletlü Es-seyyid İsmâ'îl Efendî'ye temhîr olunub vakf-ı mezbûrun sıhhat ve lüzûmuyla hâkim olunmağın min-ba'd nakz ve zevâle mecâl kâlmâmışdır işbû temessük mazmûnuyla 'amel edenlerin hakk-ı seccâne ve te'âl dünyâ ve âhiretlerin ma'mûr ve sa'yuların meşkûr ve zünûblerin mağfûr eyleye amîn-i yâ-mücîbi's-sânleyn ve's-selâmûn 'ale'l-mürselîn ve'l-hamd-ı li'l-lah-i rabbi'l-'âlemîn Receb Fî-21 sene 1199

Vakfû'l-Fâkir El-hâc Mehmed

İbn-i Veliyyü'd-dîn

'Anhü Mahalle-i Hoca

Kemâle'd-dîn

Şuhûdü'l-hâl

Kantârî Hüseyin Efendî

Muzafferî İmâm İbrâhîm Efendî

Fahrü'l-kuzzât Şerîf-zâde Feyzu'l-lah Efendî

Fahrü'l-kuzzât Levneblî Ahmed Efendî

Fahrü'l-kuzzât Fevçûy Ahmed Efendî

Fahrü'l-kuzzât Mahmûd Efendî

Fahrü'l-kuzzât Mûsâ-zâde Süleymân Efendî

İslâmbolî-zâde Mollâ İbrâhîm

Merîrnâk-zâde Mollâ 'Abdu'l-lah

Kırvî-zâde Mehmed Efendî

Sûbâşî-zâde El-hâc Ahmed Âğâ

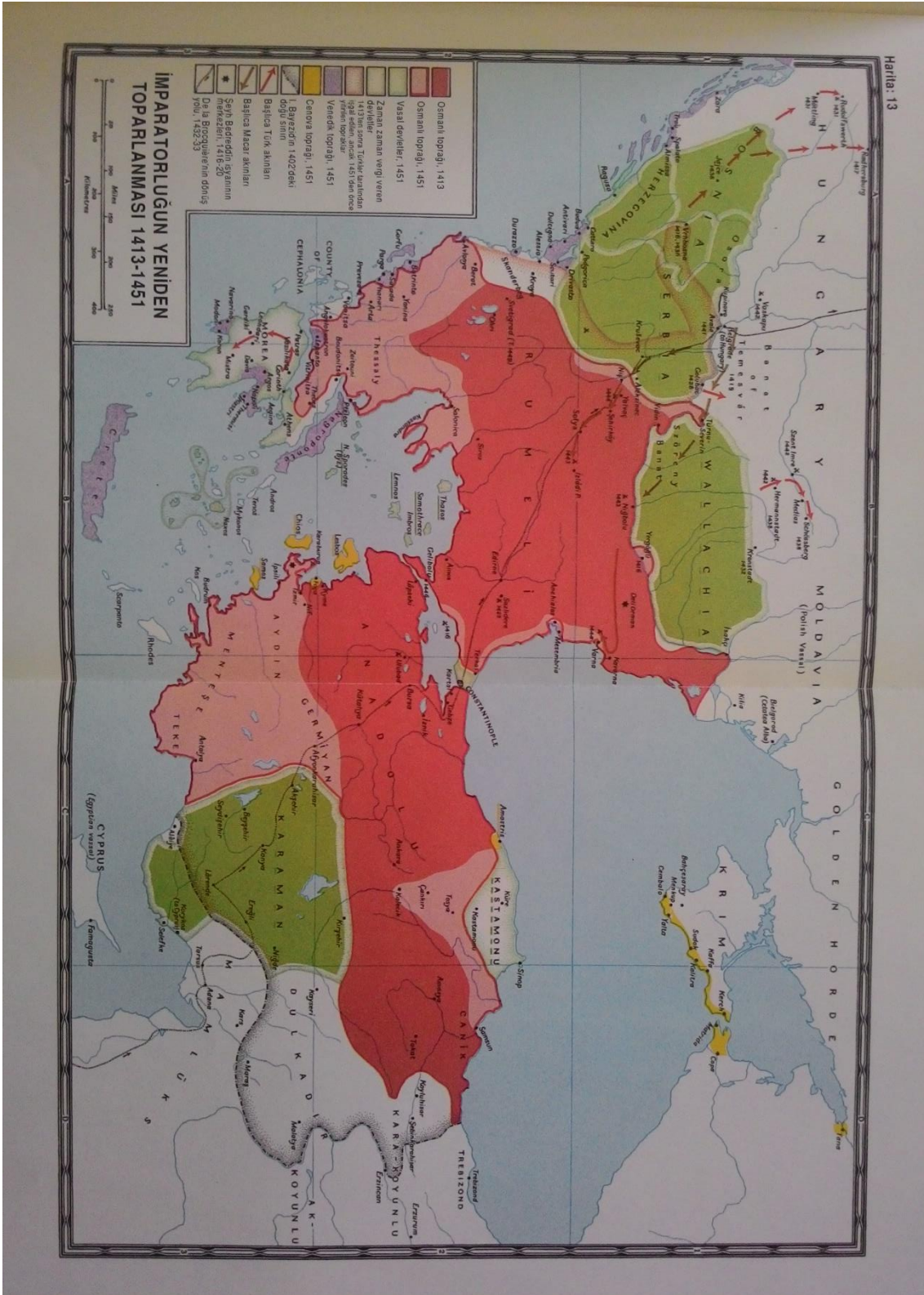
Muzafferî-zâde Mollâ İbrâhîm
Muzafferî-zâde Mollâ Mehmed



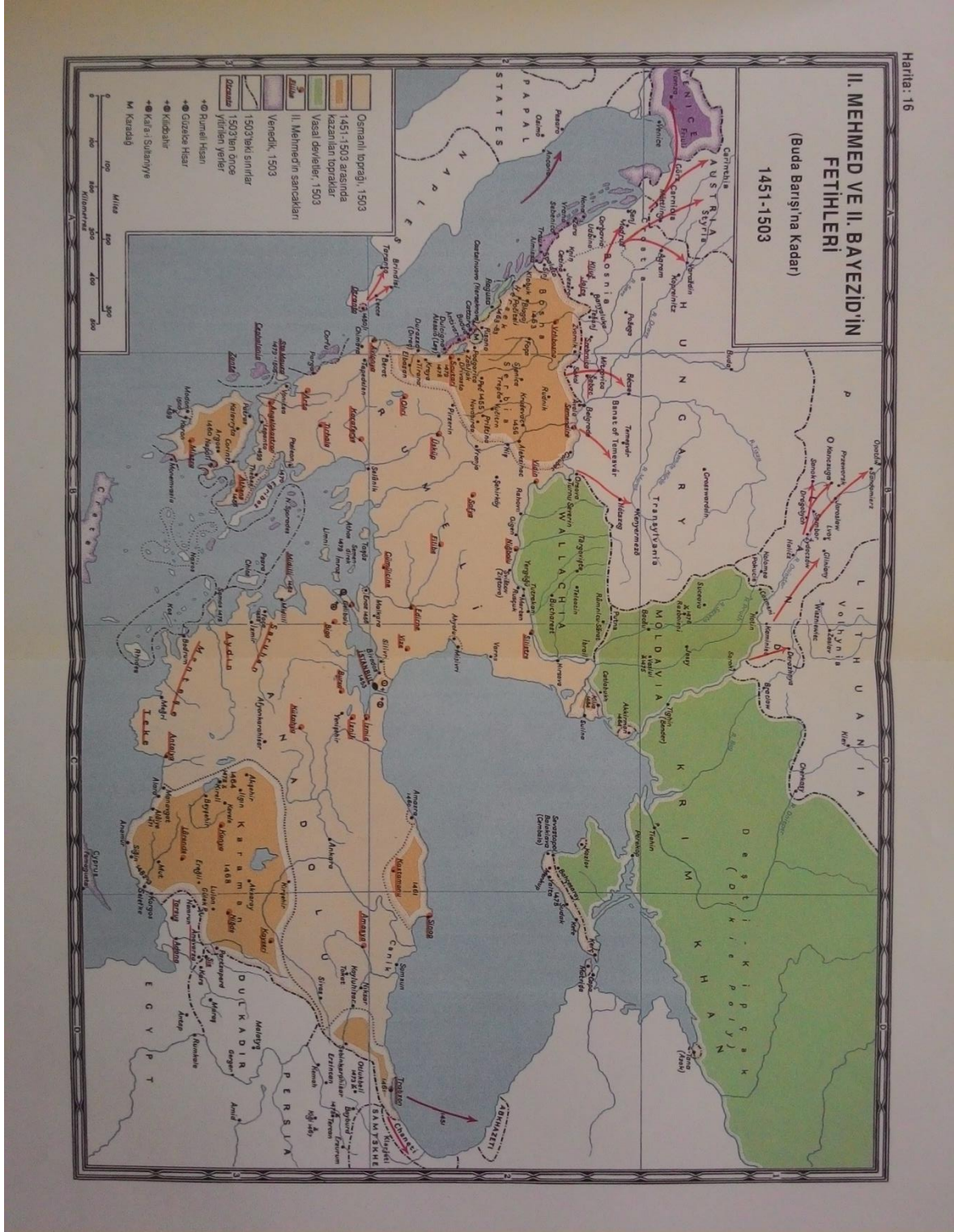
HARİTA I: XV. yüzyılın başlarında Bosna (Bu harita I, II ve III, Donald Edgar Pitcger'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası (2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001) adlı eserinden alınmıştır.



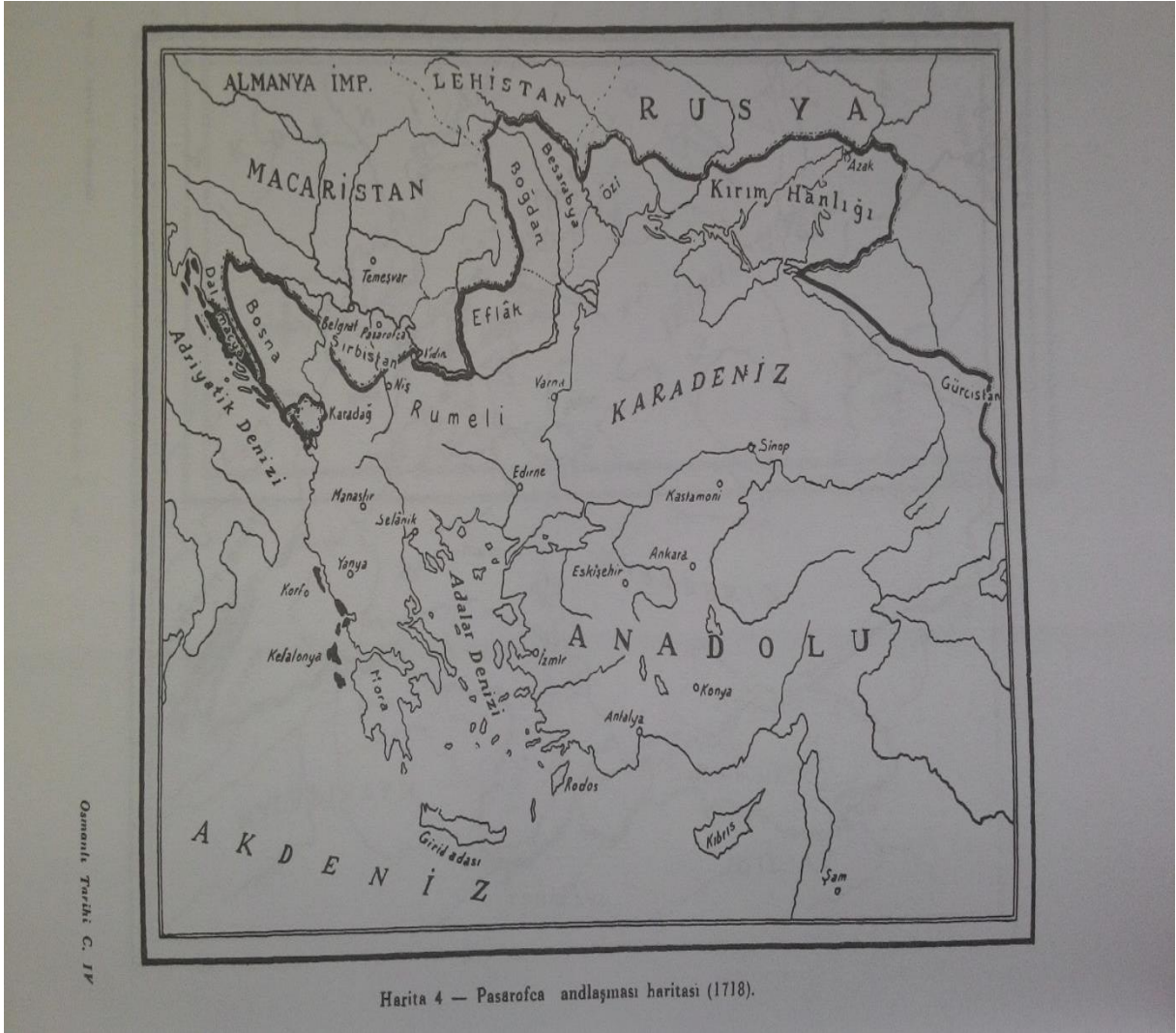
HARİTA II: XV. yüzyılın ortalarında Bosna



HARİTA III: XVI. yüzyılın başlarına kadar Bosna



HARİTA IV: 1718 Pasarofça Antlaşması'yla Bosna Sınırı (Bu harita IV ve V, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Osmanlı Tarihi (IV. Cilt, 1. Bölüm, 7. Baskı, TTK Yayınları, Ankara 2011) adlı eserinden alınmıştır.)



HARİTA V: Belgrad Antlaşmasıyla Bosna Sınırı



4^a — Belgrad andlaşması

FOTO 1: Gazi Hüsrev Bey Cami Saraybosna (Eski Türkiye Fotoğrafları Arşivi'nden)

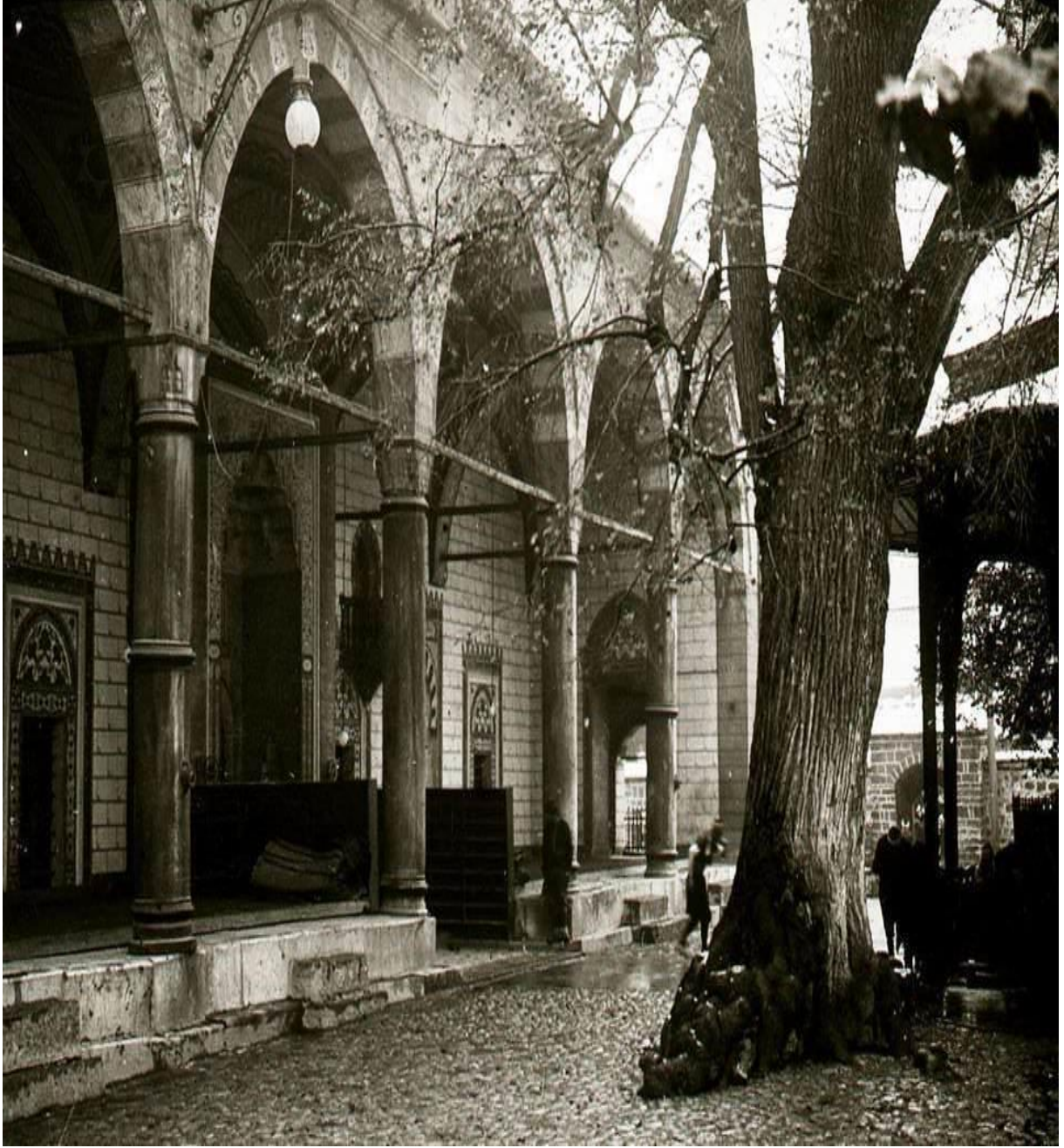
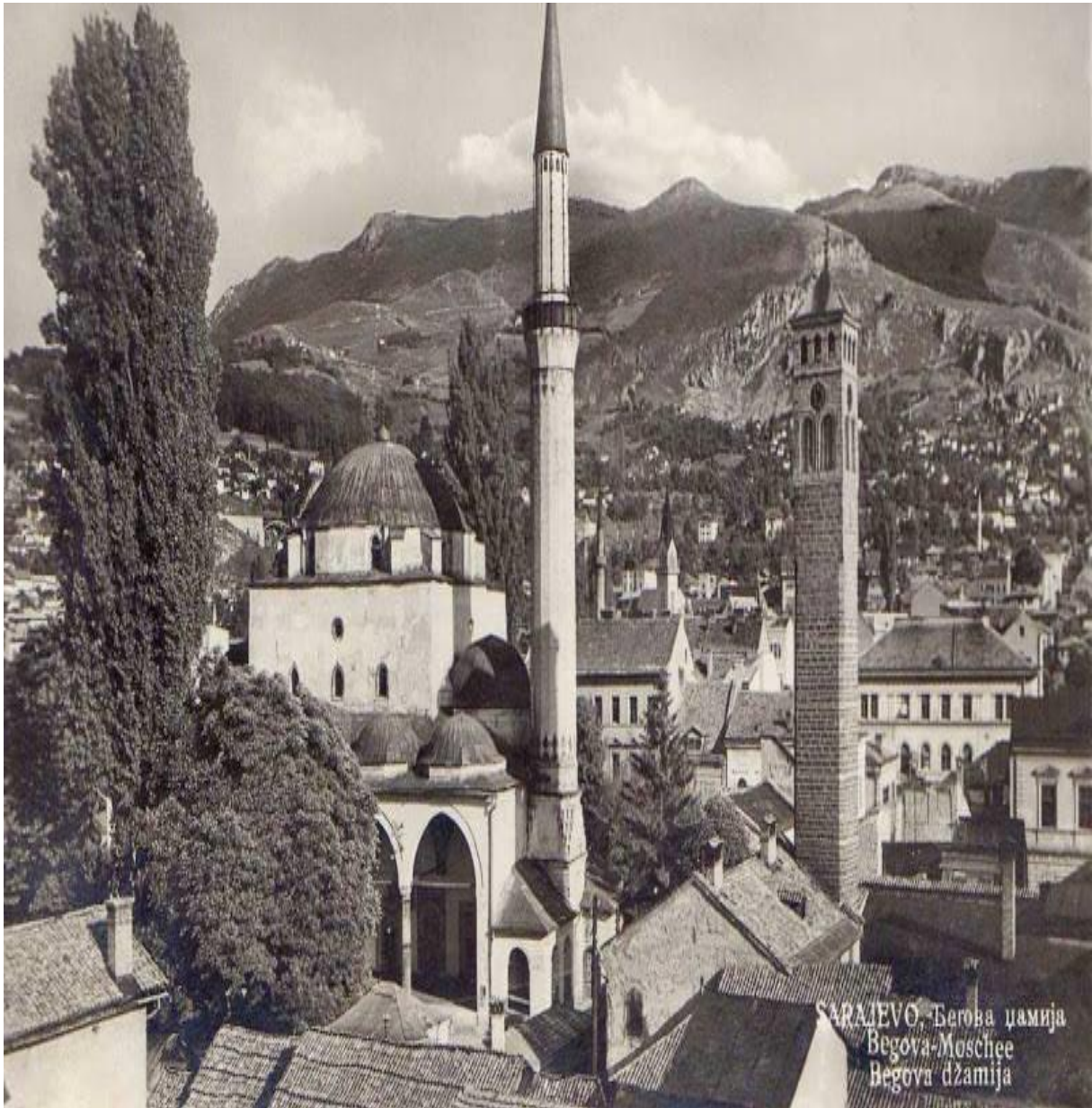


FOTO 2: Osmanlı Saraybosna'sından Bir Fotoğraf (Eski Türkiye Fotoğrafları Arşivi'nden)



FOTO 3: Begova Cami





TABLÖLAR

TABLO-I Eş ve Çocuk Sayılarını Gösteren Tereke Kayıtları (Genel)

Sayfa No	Sicil No	Tereke Sahibinin Adı	Mahalle Adı	Tarih	Eş Sayısı	Kız Çocuk	Erkek Çocuk	Toplam Çocuk	Dini
1	23/8	'Affe bint-i Mustafâ	Hocâ Kemâle'd-Dîn	5/Z.H./1197 1/Ksm/1783	1	0	0	0	İsl
2	23/9	Dâyû İbrâhîm Beşe	Bozâcı-zâde El-hâc Hasan	9/Z.H./1197 5/Ksm/1783	-	3	2	5	İsl
3	23/10	Fâtıma bint-i 'Alî Çavuş	Bozâcı-zâde El-hâc Hasan	5/Z.H./1197 1/Ksm/1783	Bekâr	0	0	0	İsl
4	23/10	Esmâne bint-i Hasan Beşe	Hallâc Dâver	23/Z.H./1197 19/Ksm/1783	1	3	1	4	İsl
5	23/11	Ebûbekir Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	El-hâc Mustafâ	22/Z.H./1197 18/Ksm/1783	-	1	1	2	İsl
6	23/11	'Â'îşe bint-i Mustafâ Beşe	Kâdî Bâlâ Efendî	27/Z.H./1197 23/Ksm/1783	1	0	0	0	İsl
7	23/12	Hasan ibn-i İbrâhîm	Drâgorâd Karyesî	22/Z.H./1197 18/Ksm/1783	1	Eşi hamile		1	İsl
8	23/12	Haydar Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	Kâdî Ahmed Efendî	6/M.H./1198 1/Arl/1783	-	0	1	1	İsl
9	23/15	El-hâc İbrâhîm ibn-i El-hâc Mustafâ	Hallâc Dâver	12/M.H./1198 7/Arl/1783	-	0	6	6	İsl
10	23/16	Mîlîka (erkek ismi)	İhrâsınça Karyesî	10/M.H./1198 5/Arl/1783	1	0	0	0	Hrs
11	23/20	'Atiyye bint-i El-hâc 'Osmân	Sarrâc İsmâ'îl	28/M.H./1198 23/Arl/1783	1	0	1	1	İsl
12	23/22	'Osmân Sipâhî ibn-i Mustafâ	Şerefe'd-dîn	7/S.F./1198 1/Ock/1784	-	2	1	3	İsl
13	23/22	Hâmide bint-i Mehmed	Yahyâ Pâşâ	7/R.Â./1198 29/Şbt/1784	1	3	3	6	İsl
14	23/23	Râkuvî Mehmed Beşe ibn-i Mehmed Beşe	El-hâc Haydar	23/M.H./1198 18/Arl/1783	-	1	1	2	İsl
15	23/26	İbrâhîm Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	El-hâc Beşîr Hânî	16/S.H./1198 10/Ock/1784	Bekâr	Beytül-mâl		İsl	
16	23/27	Ümm-i Gülsûm bint-i Mehmed	Bağdâdî	17/S.H./1198 11/Ock/1784	1	3	2	5	İsl
17	23/28	Mâryân (erkek ismi)	Ferengelik	22/S.H./1198 16/Ock/1784	1	2	0	2	Hrs
18	23/29	Bâbâ-zâde 'Abdu'l-lah Beg ibn-i Ca'fer Beşe	Müftî Süleymân Efendî	18/S.H./1198 12/Ock/1784	1	0	1	1	İsl
19	23/32	Reyhân bint-i Feyzu'lah Beg	Çobân Hasan	13/S.H./1198 7/Ock/1784	-	1	0	1	İsl
20	23/42	Centî-zâde Mustafâ Beg ibn-i Ahmed Âğâ	Mehmed Beg	1/R.E./1198 24/Ock/1784	1	0	0	0	İsl
21	23/44	Meryem bint-i Mehmed Beşe	Bâkir Bâbâ	16/S.H./1198 10/Ock/1784	1	1	0	1	İsl
22	23/46	'Alî Sipâhî bin 'Abdu'l-lah Sipâhî	Kırğo İvîk Karyesî	15/R.Â./1198 8/Mrt/1784	1	2	2	4	İsl
23	23/47	Hadîce bint-i 'Alî	Kâlin El-hâc 'Alî	27/R.E./1198 19/Şbt/1784	1	1	0	1	İsl
24	23/48	Be'gâ Mustafâ Beşe ibn-i Sâlih	Bâlâ-zâde	4/R.Â./1198 26/Şbt/1784	1	0	1	1	İsl
25	23/49	El-hâc 'Alî bin Murâd Sipâhî	Âyâs Pâşâ	25/R.E./1198 17/Şbt/1784	1	2	1	3	İsl
26	23/51	Hadîce bint-i İsmâ'îl	Câmi'-i 'Atîk	9/R.Â./1198 2/Mrt/1784	1	0	1	1	İsl
27	23/54	Ümm-i Hânî bint-i	Çûkacı Süleymân	22/R.Â./1198 15/Mrt/1784	-	1	1	2	İsl

28	23/55	Meryem bint-i	Çûkacı Süleymân	22/R.Â./1198 15/Mrt/1784	1	1	0	1	İsl
29	23/58	'Abdu'l-lah Âğâ ibn-i Hasan Beg	Peltek Hüsâme'd-dîn	23/R.Â./1198 16/Mrt/1784	1	0	0	0	İsl
30	23/59	Debbâğ Jîfe Yusûf Beşe ibn-i Sâlih	Kâdî Hasan Efendî	3/C.E./1198 25/Mrt/1784	1	1	0	1	İsl
31	23/60	Müntehâ bint-i El-hâc 'Osmân	İvlâkvelî El-hâc Mehmed	13/R.Â./1198 6/Mrt/1784	-	0	1	1	İsl
32	23/61	Meryem bint-i Mehmed Beşe	Hocâ Kemâle'd-dîn	27/R.Â./1198 20/Mrt/1784	-	0	1	1	İsl
33	23/63	Hâmide bint-i Mustafâ	'Âşık El-hâc Memî	12/C.E./1198 3/Nsn/1784	1	0	1	1	İsl
34	23/63	'Osmân Beşe ibn-i Mustafâ	Kebkebîr	12/C.E./1198 3/Nsn/1784	1	1	1	2	İsl
35	23/66	'Abdu'l-lah Sipâhî bin 'Alî	Tevâçik Karyesî	7/C.E./11981 29/Mrt/1784	1	1	1	2	İsl
36	23/67	Mâriyye veled-i (kadın ismi)	Âyâs Pâşa	27/C.E./1198 18/Nsn/1784	1	0	1	1	Hrs
37	23/69	Kazgâncı Mustafâ Beşe ibn-i İbrâhîm	Nej-zâde	10/C.E./1198 1/Nsn/1784	1	2	0	2	İsl
38	23/71	Debbâğ Ahmed Beşe ibn-i Mustafâ	'Âşık El-hâc Memî	15/C.Â./1198 6/Mys/1784	1	0	1	1	İsl
39	23/75	Kalâyıcı 'Ömer Beşe ibn-i 'Ömer	Hûbyâr Âğâ	18/C.Â./1198 9/Mys/1784	1	1	2	3	İsl
40	23/77	Ümm-i Hânî bint-i Ahmed	El-hâc Ca'fer	11/R.F./1198 31/Mys/1784	Bekâr	0	0	0	İsl
41	23/79	El-hâc Haydar ibn-i Süleymân	Bâkir Bâbâ	19/C.Â./1198 10/Mys/1784	1	1	0	1	İsl
42	23/79	Sîmo veled-i Pivân (erkek)	Çıkrıkçı	15/R.F./1198 4/Hzr/1784	1	0	0	0	Hrs
43	23/88	Yûka veled-i Sîmo (kadın)	Ferengelik	17/R.F./1198 6/Hzr/1784	Bekâr	0	0	0	Hrs
44	23/92	Save veled-i Nîkola (erkek)	Vâroş Bâlâ	12/Şa'b./1198 1/Tmz/1784	1	0	1	1	Hrs
45	23/93	Ye'şûoğlû Mustafâ Beşe ibn-i Beşîr	Mollâ 'Arab 'Atîk	17/Şa'b./1198 6/Tmz/1784	1	0	2	2	İsl
46	23/101	El-hâc 'Osmân ibn-i El-hâc 'Ömer	Kebkebîr	15/R.F./1198 4/Hzr/1784	1	1	0	1	İsl
47	23/103	Drâgotîn veled-i Veyîn (erkek)	Pehlivân Oruç	13/Şev./1198 30/Ağs/1784	-	0	1	1	Hrs
48	23/105	Fâtıma bint-i İsmâ'îl	'Abdî Halîfe	4/Z.K./1198 19/Eyl/1784	1	1	0	1	İsl
49	23/110	Kebecî Mustafâ Beşe ibn-i	Kasâb-zâde	25/Z.K./1198 10/Ekm/1784	1	1	0	1	İsl
50	23/111	Kazzâz Halîl Beşe ibn-i Sâlih	Kâlin El-hâc Bâlâ	30/M.H./1198 25/Arl/1784	1	2	2	4	İsl
51	23/111	Givân-zâde El-hâc Ahmed ibn-i Murtazâ	Medîne-i Nebâlûka	21/Z.K./1198 6/Ekm/1784	1	1	2	3	İsl
52	23/113	Düriyye Kadîn bint-i El-hâc Hüseyin Efendî	Câmi'-i 'Atîk	21/Şa'b./1198 10/Tmz/1784	1	2	0	2	İsl
53	24/6	Hadîce bint-i Mustafâ	Tîmûr-hân	9/Z.H./1198 24/Ekm/1784	1	1	2	3	İsl
54	24/7	Mâriyye veldet-i (kadın)	Câmi'-i 'Atîk	10/Z.H./1198 25/Ekm/1784	Bekâr	Beytül-mâl			Hrs
55	24/8	Âç Mârîko	Hüsrev Beg	1/M.H./1199 14/Ksm/1784	1	Beytül-mâl			Hrs
56	24/9	Mollâ İbrâhîm bin Mollâ Hüseyin	Kâlin El-hâc 'Alî	25/Z.H./1198 9/Ksm/1784	1	Eşi hamile		1	İsl
57	24/10	Ümm-i Hânî bint-i Hasan	Hocâ Kemâle'd-dîn	6/M.H./1199 19/Ksm/1784	1	2	0	2	İsl
58	24/11	Meryem bint-i El-hâc İbrâhîm	Civân Kâtib	16/Z.H./1198 31/Ekm/1784	-	1	1	2	İsl
59	24/12	Haffâf Ahmed Beşe ibn-i Hasan Çelebî	Çûkacı Süleymân	23/M.H./1199 6/Arl/1784	-	1	2	3	İsl

60	24/13	Debbâğ İbrâhîm Beşe	Hûbyâr Âgâ	9/S.H./1199 22/Arl/1784	1	0	0	0	İsl
61	24/16	Meryem bint-i Mehmed	Pâğçı-zâde El-hâc Mehmed	2/S.H./1199 15/Arl/1784	1	0	0	0	İsl
62	24/17	Fâtıma bint-i 'Abdu'z-zâhir	Hûbyâr Âgâ	8/S.H./1199 21/Arl/1784	1	0	0	0	İsl
63	24/18	'Alekse veled-i 'Alekse (erkek)	Dûrâçık El-hâc Ahmed	7/S.H./1199 20/Arl/1784	1	0	2	2	Hrs
64	24/19	İlyâ veled-i Vûkâşyî (erkek)	Vâriş Bâlâ	11/S.H./1199 24/Arl/1784	1	1	2	3	Hrs
65	24/20	Kûrkçû 'Alekse veled-i Seta (erk.)	Hüsrev Beg	17/S.H./1199 30/Arl/1784	Bekâr	Beytû'l-mâl			Hrs
66	24/21	İvân veled-i Yevân (erkek)	Dûrâçık El-hâc Ahmed	16/S.H./1199 29/Arl/1784	1	2	1	3	Hrs
67	24/21	Esmâne bint-i Muharrem	Dâyânlı El-hâc İbrâhîm	17/S.H./1199 30/Arl/1784	1	1	1	2	İsl
68	24/22	Yehûdî Mevrososâ veled-i İsâk	Pehlivân Oruç	10/S.H./1199 23/Arl/1784	-	1	2	3	Yhd
69	24/26	'Â'îşe bint-i Mollâ Mustafâ	Câmi'-i 'Atîk	14/S.H./1199 27/Arl/1784	1	0	3	3	İsl
70	24/28	Solomon veled-i Mûsâ	Beytû'l-Yehûd	17/S.H./1199 30/Arl/1784	1	3	6	9	Yhd
71	24/30	Kalâyıcı Hüseyin Beşe ibn-i 'Osmân	El-hâc Tûrhân	29/S.H./1199 11/Ock/1785	1	2	0	2	İsl
72	24/37	Râhib İstefân veled-i Pânto	Vâroş Bâlâ	9/R.E./1199 20/Ock/1785	Bekâr	0	0	0	Hrs
73	24/43	Ümm-i Hânî bint-i Süleymân Âgâ	İplîcek	17/R.E./1199 28/Ock/1785	1	2	1	3	İsl
74	24/44	Fâtıma bint-i Mehmed Beşe	Kâdî Hasan Efendî	26/R.E./1199 6/Şbt/1785	1	1	0	1	İsl
75	24/46	El-hâc Ahmed ibn-i Hasan Çelebî	Şeyh Muslihü'd-dîn	7/R.E./1199 18/Ock/1785	1	0	0	0	İsl
76	24/48	'Â'îşe bint-i 'Abdu'l-lah	Kûlin El-hâc 'Alî	2/R.Â./1199 12/Şbt/1785	-	1	1	2	İsl
77	24/52	'Abacı İmâm Monlâ 'Alî ibn-i Mustafâ	El-hâc Seyyideyn	25/R.E./1199 5/Şbt/1785	1	0	0	0	İsl
78	24/54	Penâz-zâde Mollâ Sâlih ibn-i El-hâc Mustafâ	Peltek Hüsâme'd-dîn	1/R.E./1199 12/Ock/1785	-	0	1	1	İsl
79	24/59	İbrâhîm 'Alemdâr ibn-i El-hâc İsmâ'îl	Çûkacı El-hâc Süleymân	1/R.Â./1199 11/Şbt/1785	1	1	2	3	İsl
80	24/60	Ümm-i Hânî bint-i El-hâc Hasan	Sâğır El-hâc Mahmûd	27/R.E./1199 7/Şbt/1785	1	1	1	2	İsl
81	24/61	Menzil Ahmed Beşe ibn-i Hasan	Sarrâc Haydar	28/R.E./1199 8/Şbt/1785	1	0	3	3	İsl
82	24/61	Ümm-i Hânî bint-i Sâlih	Sarrâc 'Alî	13/R.Â./1199 23/Şbt/1785	1	2	1	3	İsl
83	24/62	Şâkû Ahmed bin İsmâ'îl	Râkûyeçe Karyesî	5/R.Â./1199 25/Şbt/1785	1	1	2	3	İsl
84	24/63	Ekmekçi Revâk Mustafâ bin Mehmed	Dürzî Bâşî	5/R.Â./1199 15/Şbt/1785	1	1	0	1	İsl
85	24/64	'Attâr Mollâ Ahmed İbn-i Ramazân Çelebî	Mi'mâr Sinân	16/R.Â./1199 26/Şbt/1785	1	0	0	0	İsl
86	24/65	Dervîş El-hâc Ahmed bin El-hâc Salîh	Tokmû-zâde	1/C.E./1199 12/Mrt/1785	Bekâr	0	0	0	İsl
87	24/67	Es-seyyid İbrâhîm Âgâ ibn-i Mehmed Âgâ	Gazgân El-hâc 'Alî	4/R.Â./1199 14/Şbt/1785	1	1	0	1	İsl
88	24/68	İmâm Mollâ Sâlih bin İslâm	El-hâc Ca'fer	25/R.Â./1199 7/Mrt/1785	1	1	2	3	İsl
89	24/74	El-hâc Hüseyin bin Mahmûd Âgâ	Sâğır Akçı El-hâc Mahmûd	1/C.E./1199 12/Mrt/1785	1	3	2	5	İsl
90	24/75	Mevrû-zâde El-hâc 'Alî bin Mehmed Çelebî	Câmi'-i Atîk	3/C.E./1199 14/Mrt/1785	1	1	1	2	İsl
91	24/76	Habbâz Hüseyin Beşe ibn-i 'Alî	Müftî Süleymân	22/R.Â./1199 4/Mrt/1785	1	1	0	1	İsl

92	24/77	Yeftûn veled-i Sivâ (erkek)	Pehlivân Oruç	12/C.E./1199 23/Mrt/1785	1	2	1	3	Hrs
93	24/80	Esmâne bint-i 'Abdu'l-lah	Mâlîşik Karyesî	17/C.E./1199 28/Mrt/1785	-	1	1	2	İsl
94	24/81	Fâtıma bint-i Mehmed 'Alemdâr	Bozâcı-zâde El-hâc Hasan	25/S.H./1199 7/Ock/1785	-	3	1	4	İsl
95	24/83	'Abdu's-samed bin İbrâhîm Efendî	Mehmed Beg	22/C.E./1199 2/Nsn/1785	1	4	1	5	İsl
96	24/84	'Â'îşe bint-i Hüseyin	Hocâ-zâde El-hâc Ahmed	4/C.Â./1199 14/Nsn/1785	1	1	2	3	İsl
97	24/87	Hadîce bint-i Mehmed	Debbâğ El-hâc Süleymân	2/C.Â./1199 12/Nsn/1785	1	0	0	0	İsl
98	24/88	Sâre bint-i Saveh	Vâriş Bâlâ	8/C.Â./1199 18/Nsn/1785	Bekâr	0	0	0	Hrs
99	24/89	Kûrt 'Alî Beşe ibn-i 'Alî	Râkive Noga Cemâ'atî Kurâsı	1/C.Â./1199 11/Nsn/1785	1	0	2	2	İsl
100	24/89	Gılafûr veled-i Nîkola (erkek)	Tâşlı Hân	9/C.Â./1199 19/Nsn/1785	Bekâr	0	0	0	Hrs
101	24/91	Meryem bint-i 'Abdu'l-lah	Bağdâdî	8/C.Â./1199 18/Nsn/1785	1	1	0	1	İsl
102	24/97	Meryem bint-i Yûsuf	Nej-zâde	17/C.Â./1199 27/Nsn/1785	1	1	0	1	İsl
103	24/98	'Â'îşe bint-i 'Abdu'l-lah	Nej-zâde	17/C.Â./1199 27/Nsn/1785	1	1	1	2	İsl
104	24/99	El-hâc Mehmed ibn-i Aspes 'Abdu'l-lah Beşe	Müftî Süleymân	5/R.Â./1199 15/Nsn/1785	-	1	0	1	İsl
105	24/103	Esmâne bint-i El-hâc Hasan	El-hâc Haydar	1/R.F./1199 10/Mys/1785	1	3	2	5	İsl
106	24/106	'Aşklî Ahmed Beşe ibn-i İbrâhîm	Sarrâc 'Alî	15/C.E./1199 26/Mrt/1785	1	0	1	1	İsl
107	24/109	Kuyûmcû El-hâc 'Alî ibn-i 'Abdu'l-lah	Gerdenî El-hâc Hüseyin	13/R.F./1199 22/Mys/1785	1	2	1	3	İsl
108	24/113	Râbî'a bint-i İbrâhîm Beşe	Sarrâc 'Alî	23/R.F./1199 1/Hzr/1785	1	1	0	1	İsl
109	24/121	Kollûh Hüseyin Beşe ibn-i İbrâhîm	Bâkir Bâbâ	5/Şa'b./1199 13/Hzr/1785	1	0	0	0	İsl
110	24/123	Meryem bint-i Ebûbekir Âğâ ibn-i Hüseyin	Bâkir Bâbâ	11/Şa'b./1199 19/Hzr/1785	Bekâr	0	0	0	İsl
111	24/125	Reşto veled-i Hekîm (erkek)	Âyâs Pâşâ	21/Şa'b./1199 29/Hzr/1785	1	0	0	0	Hrs
112	24/126	Dûlger Mâto veled-i İstepân (erk)	Dûrâçık	9/Şa'b./1199 17/Hzr/1785	1	0	0	0	Hrs
113	24/134	'Â'îşe bint-i El-hâc Ahmed	Sinân ve Yûda Hâtûnî	21/Şa'b./1199 29/Hzr/1785	1	3	2	5	İsl
114	24/135	İsm-i Hâne bint-i İbrâhîm Çelebî	Topâl Ayhân	24/Şa'b./1199 2/Tmz/1785	1	0	0	0	İsl
115	24/137	İbrâhîm Beşe ibn-i Mustafâ	'Alî Pâşâ	7/Şev./1199 13/Ağs/1785	1	1	2	3	İsl
116	24/142	Fâtıma bint-i Ebûbekir Hocâ	İvlâkvelî El-hâc	1/R.M./1199 8/Tmz/1785	Bekâr	0	0	0	İsl
117	24/143	El-hâc Mustafâ ibn-i İbrâhîm	İvlâkvelî El-hâc Mehmed	25/Şa'b./1199 3/Tmz/1785	Bekâr	0	0	0	İsl
118	24/146	Dürzî 'Osmân Beşe ibn-i El-hâc Süleymân	Sarrâc 'Alî	16/Şev./1199 22/Ağs/1785	-	3	1	4	İsl
119	25/11	Bâşeskî Üzun Mustafâ Âğâ ibn-i Hasan	Bâlâ-zâde	5/Z.H./1199 9/Ekm/1785	1	1	7	8	İsl
120	25/12	Fâtıma bint-i Mustafâ	'Alî Pâşâ	5/Z.H./1199 9/Ekm/1785	1	0	0	0	İsl
121	25/14	Ahmed Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	Sâğır El-hâc 'Alî	26/Z.H./1199 30/Ekm/1785	1	3	1	4	İsl
122	25/15	Hadîce bint-i Mehmed Beşe	Ya'kûb Pâşâ	7/M.H./1200 10/Ksm/1785	1	1	0	1	İsl
123	25/24	Hâmide bint-i Mustafâ Beşe	Mehmed Beg	2/S.H./1200 5/Arl/1785	1	1	1	2	İsl

124	25/27	Meryem bint-i Mahmûd Beşe	Gerdenî El-hâc Hüseyin	20/S.H./1200 23/Arl/1785	-	1	0	1	İsl
125	25/29	Mehmed Beşe ibn-i Kahvecî Hasan Beşe	Debbâğ Süleymân	12/S.H./1200 15/Arl/1785	1	1	0	2 ¹¹	İsl
126	25/32	Solomon veled-i 'İvrâm (erkek)	Pehlivân Oruç	27/S.H./1200 30/Arl/1785	1	1	4	5	Yhd
127	25/34	Moravî Es-seyyid Mustafâ Âğâ	Yâğcı-zâde	1/R.E./1200 2/Ock/1786	Bekâr	Beytül'mâl			İsl
128	25/35	Âmine bint-i İbrâhîm Beşe	Şeyh Muslihü'd-dîn	28/S.H./1200 31/Arl/1785	1	1	0	1	İsl
129	25/36	Dâfine bint-i Gürce	'Ayâz Pâşâ	3/R.E./1200 4/Ock/1786	1	0	0	0	Hrs
130	25/37	Estûye veled-i Mihâylo (kadın)	Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn	22/R.E./1200 23/Ock/1786	Bekâr	0	0	0	Hrs
131	25/39	Delioğlu 'Ömer Beşe ibn-i İbrâhîm	Givre Karyesî	19/R.E./1200 20/Ock/1786	1	0	1	1	İsl
132	25/43	Ümm-i Hânî bint-i Mehmed	Çobân Hüseyin	20/R.E./1200 21/Ock/1786	1	0	1	1	İsl
133	25/49	Habbâz Mollâ Sâlih ibn-i Hasan	Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn	22/R.E./1200 23/Ock/1786	1	0	2	2	İsl
134	25/50	Mâriyye bint-i İstepân (kadın)	Dûrâcık El-hâc Ahmed	22/R.E./1200 23/Ock/1786	-	1	0	1	Hrs
135	25/56	Ümm-i Hânî bint-i Ca'fer	El-hâc Tûrhân	27/R.Â./1200 27/Şbt/1786	1	0	1	1	İsl
136	25/57	'Âişe bint-i Mehmed	El-hâc Ca'fer	12/R.Â./1200 12/Şbt/1786	1	0	0	0	İsl
137	25/58	Hattât Mollâ Ahmed bin El-hâc Hasan	Ûyâncı-zâde	14/R.Â./1200 14/Şbt/1786	1	0	2	3 ¹²	İsl
138	25/65	'Affe bint-i Ahmed Beşe	'Âşık El-hâc Memî	5/C.E./1200 6/Mrt/1786	1	0	1	1	İsl
139	25/67	Reyhâne bint-i El-hâc Sâlih	Kâlin El-hâc 'Alî	27/M.H./1200 30/Ksm/1785	1	1	1	2	İsl
140	25/71	Şiyâkçı Zimmî Gürçe veled-i	Kûlû Bâzeh Hânî	24/C.E./1200 25/Mrt/1786	Bekâr	Beytül'mâl			Hrs
141	25/72	Zeyneb bint-i Yûsuf	Hocâ-zâde El-hâc Ahmed	9/C.E./1200 10/Mrt/1786	1	0	1	1	İsl
142	25/73	El-hâc Ahmed bin Mehmed	Kebkebir	27/R.Â./1200 27/Şbt/1786	1	2	0	2	İsl
143	25/75	Hallâc Süleymân Beşe ibn-i 'Alî	Makrû-zâde	13/C.E./1200 14/Mrt/1786	-	0	1	1	İsl
144	25/80	Sâvka veldet-i Yevzû (kadın)	Âyâs Pâşâ	15/C.Â./1200 12/Nsn/1786	-	1	0	1	Hrs
145	25/82	Meryem bint-i Üzûnî Sâlih Âğâ	Dîvân Kâtib	12/C.Â./1200 12/Nsn/1786	-	1	0	1	İsl
146	25/83	Âmine bint-i Ahmed	Çelebî Pâzâr Kasabası 'Atîk Mahallesî	27/C.Â./1200 27/Nsn/1786	1	0	0	0	İsl
147	25/85	Hadîce bint-i Haydar	Kâdî Bâlâ Efendî	21/C.Â./1200 21/Nsn/1786	1	1	0	1	İsl
148	25/95	Sarrâc Sâlih Beşe ibn-i Mustafâ	Hatrî Süleymân	28/C.Â./1200 28/Nsn/1786	1	1	3	4	İsl
149	25/98	Hâfız El-hâc Ahmed Efendî ibn-i Mustafâ	Sarrâc İsmâ'îl	23/C.Â./1200 23/Nsn/1786	1	4	0	4	İsl
150	25/99	El-hâc Mehmed Efendî ibn-i Veliyyü'd-dîn Hocâ ibn-i Tûrâk	Hocâ Kemâle'd-dîn	25/C.E./1200 26/Mrt/1786	1	0	0	0	İsl
151	25/104	Şâdû Peter veled-i Sâva	Pehlivân Oruç	28/R.F./1200 27/Mys/1786	1	0	3	3	Hrs
152	25/104	Şâmî-zâde Mollâ Sâlih bin 'Ömer Efendî	Mollâ 'Arab Cedîd	27/R.F./1200 26/Mys/1786	1	0	0	0	İsl
153	25/106	Kıptî İsmâ'îl ibn-i 'Âşcû	Tavîl El-hâc Mustafâ	19/Z.H./1199 18/Mys/1786	1	2	0	2	İsl
154	25/108	Mîryâne bint-i	Kûçük Kâtib	13/R.F./1200	Bekâr	Beytül'mâl			Hrs

¹¹ Mûmâ-ileyh (adı geçen) şahsın eşi hamile olduğundan çocuk sayısını 2 olarak yazdık.

¹² Mûmâ-ileyhin eşi hamile.

				12/Mys/1786					
155	25/108	Hasan bin Hasan	Tavîl El-hâc Mustafâ	7/Şa'b./1200 5/Hzr/1786	-	3	1	4	İsl
156	25/110	Sâbûncû Acı Sîmo veled-i Lâzem	Câmi'-i 'Atîk	5/Şa'b./1200 3/Hzr/1786	1	0	1	1	Hrs
157	25/114	Hüseyin bin Dürmuş Beşe	İplîçek	17/Şa'b./1200 15/Hzr/1786	1	1	2	3	İsl
158	25/116	Ahmed Beşe ibn-i Du'acı Hasan	Vekîl-i Harc	17/Şa'b./1200 15/Hzr/1786	-	1	1	2	İsl
159	25/118	Mollâ İbrâhîm ibn-i El-hâc Mehmed	Vekîl-i Harc	1/Şa'b./1200 30/Mys/1786	1	1	1	3 ¹³	İsl.
160	25/119	Safiyye bint-i El-hâc Ahmed	Sâgır Akçı El-hâc Mahmûd	7/Şa'b./1200 5/Hzr/1786	-	3	0	3	İsl
161	25/120	Kıvâç Zımmî Yevân veled-i Râduvî	Şeyh Ferrah	22/Şa'b./1200 20/Hzr/1786	1	1	0	2 ¹⁴	Hrs
162	25/121	Mu'allim-i Sıbyân El-hâc 'Ömer Efendî ibn-i Mehmed	Kebkebîr	23/C.Â./1200 23/Nsn/1786	1	2	0	2	İsl
163	25/126	Fâtıma bint-i Mustafâ	Hocâ-i Kemâl	30/R.M./1200 27/Tem./1786	1	0	1	1	İsl
164	25/126	Esmâne bint-i El-hâc Mustafâ	Dûrâcık	15/R.M./1200 12/Tmz/1786	1	1	2	3	İsl
165	25/127	Şâkir Mehmed Beşe ibn-i Süleymân	Bâkir Bâbâ	9/Şev./1200 5/Ağs/1786	1	1	0	1	İsl
166	25/128	Monlâ 'Abdu'l-lah bin İsma'îl Çelebî	Şeyh Ferrah	5/R.M./1200 2/Tmz/1786	-	1	1	2	İsl
167	25/134	Kıvânoğlû Mollâ İbrâhîm bin El-hâc Mustafâ	Mehmed Beg	21/Şev./1200 17/Ağs/1786	1	3	0	3	İsl
168	25/135	Kuyûmcû Zû'l-fikâr Ahmed Beşe ibn-i 'Alî	Mehmed Beg	17/Şev./1200 13/Ağs/1786	Bekâr	0	0	0	İsl
169	25/138	Nizâme bint-i Yusûf	Keçeçi Sinân	13/Z.K./1200 7/Eyl/1786	1	0	0	0	İsl
170	25/141	Pâço İstepân veled-i Yevân	Dûrâcık El-hâc Ahmed	10/R.E./1200 11/Ock/1786	-	1	0	1	Hrs
171	25/143	Havvâ bint-i	Kâdî Ahmed Efendî	19/Z.K./1200 13/Eyl/1786	-	2	2	4	İsl
172	25/144	Çizmecî Muharrem Beşe ibn-i Ahmed	Çûkacı Süleymân	12/C.Â./1200 12/Nsn/1786	Bekâr	0	0	0	İsl
173	25/145	Hallâc Yaşâr Beşe ibn-i Tûrân	Mirkâd Beg	19/Z.K./1200 13/Eyl/1786	1	0	3	3	İsl
174	25/145	Hüseyin Beşe bin Sâlih	Vekelîn Karyesi	24/Z.K./1200 18/Eyl/1786	1	1	1	2	İsl
175	25/146	Be'kû Mollâ Mehmed bin 'Osmân	Kâlin El-hâc 'Alî	7/C.Â./1200 7/Nsn/1786	Bekâr	0	0	0	İsl
176	25/147	Medâ El-hâc Mehmed ibn-i El-hâc Sâlih	Ayâs Pâşâ	19/Şa'b./1200 17/Hzr/1786	1	0	2	2	İsl
177	25/150	Sâlih Beşe ibn-i Yaşâr	El-hâc Memî	29/Z.K./1200 23/Eyl/1786	-	2	2	4	İsl
178	25/151	Bîçâkçı El-hâc İsma'îl bin Sâlih	İplîçek	26/Z.K./1200 20/Eyl/1786	1	1	1	2	İsl
179	25/153	Hâmide bint-i Mustafâ	Hocâ-zâde El-hâc Mustafâ	23/Z.K./1200 17/Eyl/1786	1	0	2	2	İsl
180	25/154	Mehmed Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn	25/Z.K./1200 19/Eyl/1786	1	3	0	3	İsl
181	26/8	Hallâc 'Alî bin Hüseyin	Sarrâc 'Alî	5/Z.H./1200 29/Eyl/1786	1	Eşi hamile		1	İsl
182	26/8	Dâşe veled-i Mîko (kadın)	Hüsrev Beg	21/Z.H./1200 15/Ekm/1786	1	1	0	1	Hrs
183	26/9	Meryem bint-i Sâlih Beşe	Ûyâncı-zâde	16/Z.H./1200 10/Ekm/1786	1	1	1	2	İsl
184	26/10	Hüseyin bin Ahmed	Yâğcı-zâde	1/Z.H./1200 25/Eyl/1786	1	1	1	2	İsl

¹³ Mûmâ-ileyhin eşi hamile.¹⁴ Mûmâ-ileyhin eşi hamile.

185	26/10	Safiyye bint-i Hasan Beşe	Vekîl-i Harc	26/Z.H./1200 20/Ekm/1786	1	0	1	1	İsl
186	26/11	Çarkçı Mehmed bin Mustafâ	Kassâb-zâde	26/Z.H./1200 20/Ekm/1786	1	1	7	8	İsl
187	26/12	Râziyye bint-i	Sarrâc El-hâc Haydar	27/Z.H./1200 21/Ekm/1786	1	0	1	1	İsl
188	26/13	Ûskûplû El-hâc İslâm bin Hamza	Dûrâcık El-hâc Ahmed	24/Z.H./1200 18/Ekm./1786	1	0	1	1	İsl
189	26/15	'Inne bint-i Sıva	Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn	3/M.H./1201 26/Ekm/1786	1	1	0	1	Hrs
190	26/18	Havvâ bint-i Sâlih	Yâğcı-zâde	2/M.H./1201 25/Ekm/1786	Bekâr	0	0	0	İsl
191	26/21	Ahmed bin Dûrâk	Nej-zâde	9/M.H./1201 1/Ksm/1786	1	2	0	2	İsl
192	26/25	Kalpâkçı Mîço veled-i Bevjo	Efrenelik	14/M.H./1201 6/Ksm/1786	1	0	3	3	Hrs
193	26/27	Zeyneb bint-i Sünbül Mehmed Beşe	El-hâc 'Iysî	12/M.H./1201 4/Ksm/1786	1	1	1	2	İsl
194	26/34	Kûrkçû Petre veled-i	Ayâs Pâşâ	30/M.H./1201 22/Ksm/1786	Bekâr	Beytû'l-mâl			Hrs
195	26/38	El-hâcce Hâmide bint-i Ahmed	Kemâl Beg	1/S.H./1201 23/Ksm/1786	1	0	0	0	İsl
196	26/48	Hadîce bint-i El-hâc 'Alî	Bâlâ-zâde	23/S.H./1201 15/Arl/1786	-	0	1	1	İsl
197	26/49	Ûmm-i Hânî bint-i Sâlih	Nej-zâde	25/S.H./1201 17/Arl/1786	1	0	1	1	İsl
198	26/49	Pevriyye bint-i 'Osmân	Kassâb-zâde	27/S.H./1201 19/Arl/1786	1	0	0	0	İsl
199	26/50	El-hâc Mehmed 'Alemdâr ibn-i El-hâc İbrâhîm	Bâlâ Beg	22/S.H./1201 14/Arl/1786	1	1	0	2 ¹⁵	İsl
200	26/56	Mustafâ bin 'Alî	El-hâc Ca'fer	25/S.H./1201 17/Arl/1786	1	0	4	4	İsl
201	26/56	Kahvecî 'Osmân Beşe ibn-i 'Abdu'l-lah	'Alî Pâşâ	7/R.E./1201 28/Arl/1786	1	1	3	4	İsl
202	26/57	El-hâc Mustafâ ibn-i El-hâc Hasan	Çıkrıkçı Muslihü'd-dîn	30/M.H./1201 22/Ksm/1786	1	1	2	3	İsl
203	26/62	Mollâ İsmâ'îl bin 'Osmân Efendî	Câmi'-i Atîk	7/R.E./1201 28/Arl/1786	Bekâr	0	0	0	İsl
204	26/67	Habbâz Selîm Beşe ibn-i 'Alî	Bağdâdî	7/R.E./1201 28/Arl/1786	1	0	0	0	İsl
205	26/67	İbrâhîm Beşe bin 'Abdu'l-lah	Gîre Bâde Karyesî	2/R.Â./1201 22/Ock/1787	Bekâr	Beytû'l-mâl			İsl
206	26/74	Kuyûmcû Lâzo veled-i Sîmo	Firenk	25/R.E./1201 15/Ock/1787	1	0	1	1	Hrs
207	26/75	Fâtıma bint-i Mehmed	Tîmûr-hân	28/R.E./1201 18/Ock/1787	1	0	2	2	İsl
208	26/78	Zîlcî El-hâc İbrâhîm bin El-hâc Hüseyin	Çobân Hasan	25/R.E./1201 15/Ock/1787	1	3	2	5	İsl
209	26/79	Kıptiyye 'Âdile bint-i Hasan	El-hâc Tûrhân	13/R.Â./1201 12/Şbt/1787	1	0	0	0	İsl
210	26/80	El-hâc Hasan bin Mustafâ	Sarrâc 'Alî	25/R.E./1201 15/Ock/1787	1	1	1	2	İsl
211	26/82	Havvâ bint-i	Nej-zâde	9/R.Â./1201 29/Ock/1787	-	1	1	2	İsl
212	26/86	Kılâdeniyelî El-hâc Ahmed 'Alemdâr ibn-i El-hâc Ca'fer	Yahyâ Pâşâ	16/R.Â./1201 5/Şbt/1787	3	1	6	8 ¹⁶	İsl
213	26/88	Ûmm-i Hânî bint-i İbrâhîm Beşe	Bağdâdî	29/R.Â./1201 18/Şbt/1787	1	0	1	1	İsl
214	26/91	Kuyûmcû Lâzo veled-i Çitko	Minnet-zâde Mehmed Beg	9/C.E./1201 27/Şbt/1787	1	0	0	0	Hrs
215	26/91	Ûmm-i Hânî bint-i El-hac İbrâhîm	Kûçük Kâtib	10/C.E./1201	-	1	1	2	İsl

¹⁵ Muşârün-ileyh (adı geçen) şahsın eşi hamile.¹⁶ Muşârün-ileyhin eşi hamile.

				28/Şbt/1787					
216	26/94	Meryem bint-i El-hâc 'Abdu'l-lah	Armağancı Sinân	11/C.E./1201 1/Mrt/1787	1	0	3	3	İsl
217	26/95	Zâkire bint-i Kûl Ahmed	Bâkir Bâbâ	11/C.E./1201 1/Mrt/1787	Bekâr	0	0	0	İsl
218	26/96	Sûyû Dervîş El-hâc Mehmed bin 'Osmân	Ya'kûb Pâşâ	11/R.Â./1201 31/Ock/1787	1	2	1	3	İsl
219	26/101	Fâtıma bint-i Mustafâ	Kemâl Beg	8/C.Â./1201 28/Mrt/1787	1	0	0	0	İsl
220	26/102	'Â'îşe bint-i Ferhâd Beg	Merjîçe Karyesî	7/C.Â./1201 27/mrt/1787	1	1	1	2	İsl
221	26/106	Kazzâz Mehmed Beşe ibn-i Muharrem	'Alî Pâşâ	15/C.Â./1201 4/Nsn/1787	1	1	0	1	İsl
222	26/108	El-hâc Beşîr bin 'Abdu'l-celîl	Kıyve Cemâ'atî	15/C.Â./1201 4/Nsn/1787	2	0	4	4	İsl
223	26/112	Fâzile bint-i Delî 'Osmân bin Dûrâk	İskender Pâşâ	22/C.Â./1201 11/Nsn/1787	Bekâr	0	0	0	İsl



TABLO-II Nafaka Kayıtları

Sayfa No	Sicil No	Tarih	Nafakaya İhtiyacı Olan Sağırın Adı	Nafaka Talebinde Bulunan	Yakınlığı	Nafakanın Temin Türü	Günlük Nafaka Miktarı	Dimi
1	23/16	14/M.H./1198 9/Arl/1783	Hadice	Safiyye bint-i Hayru'l-lah	Li-ümm Ceddesi	Mâl-ı Mevrûs ve Çiftlik Mahsûlû	2'şer Pâra	İsl
2	23/19	28/M.H./1198 23/Arl/1783	'Ömer ve 'Osmân	Sûniyye bint-i Mustafâ	Vâlidelerî	Rıbh (faiz)	2'şer Pâra ¹⁷	İsl
3	23/20	5/S.H./1198 30/Arl/1783	'Osmân ¹⁸	'Atiyye bint-i 'Abdu'l-lah	Vâlidesi	Rıbh	11 Pâra	İsl
4	23/44	25/S.H./1198 19/Ock/1784	Hâmide	Mehmed Beşe ibn-i	Li-ümm Ceddî	Mâl-ı Mevrûs	4'er Pâra	İsl
5	23/49	1/R.Â./1198 23/Şbt/1784	Hânî	Fâtıma bint-i Sâlih	Vâlidesi	Rıbh ve Bahçe Mahsûlû	2'şer Pâra	İsl
6	23/72	17/C.Â./1198 8/Mys/1784	Mustafâ	'Â'îşe bint-i İbrâhîm	Vâlidesi	Hisse-i İrsiyye Rıbhı ve Dükân Kirâsı	3'er Pâra	İsl
7	23/88	17/R.F./1198 6/Hzr/1784	Mâriyye	Sâvika veldet-i Sîmo	Hâlitesî (Teyze)	Hisse-i İrsiyye	2'şer Pâra	Hrs
8	23/90	17/Şa'b./1198 6/Tmz/1784	Resto ve 'Inne	Zimmî Tevrûr veled-i Mîlenko	Cedd-i Sahîh	Rıbh	5'şer Pâra ¹⁹	Hrs
9	23/92	13/Şa'b./1198 2/Tmz/1784	Yevân	Zimmî Lûka veled-i Nîkola	'Ammîsî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	2'şer Pâra	Hrs
10	23/99	15/R.F./1198 4/Hzr/1784	Pevriyye	Cevâhire bint-i Hüseyin	Vâlidesi	Mâl-ı Mevrûs	11 Pâra	İsl
11	23/107	7/Z.K./1198 22/Eyl/1784	Mersûre	Fâtıma bint-i Sâ'atçı Mehmed Beşe	Vâlidesi	Boşanma Davası	4'er Pâra	İsl
12	23/108	13/Z.K./1198 28/Eyl/1784	Hâska ve Nefise	Ümm-i Hânî bint-i Mollâ Mustafâ	Vâlidelerî	Mâl-ı Mevrûs ve 'Akârât-ı İcâre	4'er Pâra ²⁰	İsl
13	23/112	27/Z.K./1198 12/Ekm/1784	Mehmed	Mustafâ Efendî ibn-i El-hâc İbrâhîm	Kardeşi	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı ve 'Akârât-ı İcâre	30'ar Pâra	İsl
14	24/49	29/R.Â./1199 11/Mrt/1785	Mehmed ve Fâtıma	Fâtıma bint-i Mustafâ	Li-ümm Ceddesi	Hisse-i İrsiyye	15'er Çûrek Akçe ²¹	İsl
15	24/57	27/R.E./1199 7/Şbt/1785	'Abdu'l-lah	Ümm-i Gülsûm bint-i El-hâc Mehmed	Ceddese	Rıbh ve Çiftlik Mahsûlû	20'şer Pâra	İsl
16	24/59	1/R.Â./1199 11/Şbt/1785	'Abdu'l-lah ve Mehmed ve 'Â'îşe	Ümm-i Hânî bint-i Mollâ Sâlih	Vâlidelerî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	20'şer Çûrek Akçe ²²	İsl
17	24/66	25/C.Â./1199 5/Mys/1785	Reyhâne	Reyhâne bint-i	Vâlidesi	Mâl-ı Mevrûs	5'şer Pâra	İsl
18	24/73	3/C.E./1199 14/Mrt/1785	Süleymân ve Nefise	Fâtıma bint-i El-hâc İbrâhîm	Vâlidelerî	Mâl-ı Mevrûs	40'ar Pâra ²³	İsl
19	24/84	23/C.E./1199 3/Nsn/1785	İbrâhîm ve Fâtıma ve Nefise ve Hanîfe	Esmâne bint-i Mustafâ	Vâlidelerî	Mâl-ı Mevrûs	2'şer Pâra ²⁴	İsl
20	24/92	7/C.Â./1199 17/Nsn/1785	İsmâ'il	Hadice bint-i Sâlih Beşe	Vâlidesi	Hisse-i İrsiyye Rıbhı	3'er Pâra	İsl

¹⁷ Her birine verilen günlük nafaka tutarı.¹⁸ Müşârün-ileyh sabî daha bir bebektir.¹⁹ Her bir sağîre.²⁰ Her bir çocuğa ayrı olarak.²¹ İkisine de ayrı ayrı.²² Her birine.²³ Her ikisine de ayrı olarak.²⁴ Her birine ayrı olarak.

21	24/108	13/R.F./1199 22/Mys/1785	İbrâhîm ve Fâtıma ve Nefise	Fazlı Beşe ibn-i 'Ömer	Li-ümm Ceddelerî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	2'şer Pâra ²⁵	İsl
22	24/110	15/R.F./1199 24/Mys/1785	'Â'îşe	Meryem bint-i Mustafâ	Vâldesî	Boşanma Davası	2'şer Pâra	İsl
23	24/128	21/R.F./1199 30/Mys/1785	Sâlih	'Â'îşe bint-i Hüseyin	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs	3'er Pâra	İsl
24	24/154	27/Z.K./1199 1/Ekm/1785	'Â'îşe	Meryem bint-i 'Abdu'l-lah	Babaanne	Çiftlik Mahsûlû	8 Çûrek Akçe	İsl
25	25/34	22/R.E./1200 23/Ock/1786	Sâlih	Âmine bint-i Mustafâ	Vâldesî	Boşanma Davası	3'er Pâra	İsl
26	25/52	23/R.E./1200 24/Ock/1786	Mustafâ	Emîne bint-i 'Ömer	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı ve Çiftlik Mahsûlâtı	2'şer Pâra	İsl
27	25/80	16/C.Â./1200 16/Nsn/1786	Mâriyye	Mihâylo veled-i Nikola	Akrabâsı	Mâl-ı Mevrûs	2'şer Pâra	Hrs
28	25/?	23/C.Â./1200 23/Nsn/1786	Mehmed	'Abdu'l-medâr ibn-i El-hâc 'Abdu'l-lah	Akrabâsı	Çiftlik Mahsûlû	2'şer Pâra	İsl
29	25/109	19/R.F./1200 18/Mys/1786	Nefise ve Fâtıma	Fâtıma bint-i Mehmed	Vâldelerî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	11 Pâra ²⁶	İsl
30	25/110	5/Şa'b./1200 3/Hzr/1786	Mîço	Enklî veldet-i Lûka	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûsü Rıbhı	3'er Pâra	Hrs
31	25/112	11/Şa'b./1200 9/Hzr/1786	Ümm-i Gülsûm	Sâliha bint-i Hasan	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs	3'er Pâra	İsl
32	25/117	1/Şa'b./1200 30/Mys/1786	Muharrem ve 'Â'îşe ve Haml-ı Müstebîn	'Atiyye bint-i Muharrem Âgâ	Vâldelerî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	5'er Pâra ²⁷	İsl
33	25/121	23/C.Â./1200 23/Nsn/1786	Zületka ve Tûtî	Ümm-i Hânî bint-i İbrâhîm	Vâldelerî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	3'er Pâra ²⁸	İsl
34	25/122	29/Şa'b./1200 27/Hzr/1786	Mehmed ²⁹	Hadîce bint-i Kara El-hâc 'Alî	Vâldesî	Boşanma Davası	4'er Pâra	İsl
35	25/130	1/Şev./1200 28/Tmz/1786	Ümm-i Hânî	Hânife bint-i El-hâc 'Osmân	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs ve Çiftlik Mahsûlû	3'er Pâra	İsl
36	25/152	26/Z.K./1200 20/Eyl/1786	Hüseyin ve Hanîfe	'Â'îşe bint-i 'Osmân	Vâldelerî	Mâl-ı Mevrûs	2'şer Pâra ³⁰	İsl
37	26/14	24/Z.H./1200 18/Ekm/1786	Mehmed	Ümm-i Hânî bint-i El-hâc Hasan	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	2'şer Pâra	İsl
38	26/26	14/M.H./1201 6/Ksm/1786	İbrâhîm ve Hanîfe	Meryem bint-i El-hâc 'Alî	Ceddelerî	Çiftlik Mahsûlâtı ve Hân İcâresî	3'er Pâra ³¹	İsl
39	26/41	7/S.H./1201 29/Ksm/1786	Mîço ³²	Mâriyye veldet-i Lûka	Vâldesî	Boşanma Davası	2'şer Pâra	Hrs
40	26/44	6/S.H./1201 28/Ksm/1786	Ümm-i Gülsûme ³³	'Â'îşe bint-i Ahmed Beşe	Vâldesî	Boşanma Davası	8'er Sâğ Akçe	İsl
41	26/52	23/S.H./1201 15/Arl/1786	Hanîfe	Fâtıma bint-i Ahmed Beşe	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı ve 'Akârât-ı İcâre	8'er Pâra	İsl
42	26/54	17/C.Â./1201 6/Nsn/1787	'Affe	Fâtıma bint-i Ahmed Beşe	Vâldesî	'Akârât-ı İcâre ve Çiftlik Mahsûlû	8'er Pâra	İsl
43	26/84	15/R.Â./1201 4/Şbt/1787	'Abdu'r-rahmân	Ümm-i Hânî bint-i Hüseyin	Vâldesî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	5'er Pâra	İsl
44	26/90	29/R.Â./1201 18/Şbt/1787	Ahmed	Safiyye bint-i Mehmed Beşe	Ceddesî	Mâl-ı Mevrûs Rıbhı	2'şer Pâra	İsl
45	26/100	29/C.E./1201 19/Mrt/1787	Mustafâ ve Mehmed	Ümm-i Hânî bint-i 'Ömer	Vâldelerî	Mâl-ı Mevrûsları Rıbhı	5'er Çûrek Akçe ³⁴	İsl

²⁵ Her birine.²⁶ Her ikisine de ayrı ayrı.²⁷ Her birine.²⁸ Her birine.²⁹ Müşârün-ileyh sabî 9,5 aylık bir bebektir.³⁰ Her birine.³¹ Her birine.³² Mûmâ-ileyh 11 aylık bir bebektir.³³ Adı geçen sabî 9 aylık bir bebektir.³⁴ Her birine.

46	26/113	29/C.Â./1201 18/Nisa/1787	Ümm-i Hânî	'Afife bint-i İbrâhîm	Akrabâsı	Mâl-ı Mevrûse	4'er Sağ Akçe	İsl
----	--------	------------------------------	------------	-----------------------	----------	---------------	------------------	-----



TABLO-III Vasî ve Kayyım Atama

Sayfa No	Sicil No	Tarih	Vasî Atama	Kayyım Atama	Nâzır Atama	Atanan Kişi	Yakınlığı	Dini	Açıklama
1	23/8	15/Z.H./1197 11/Ksm/1783		X		'Azîze bint-i İbrâhîm	Vâldesî	İsl	'Abdu'l-lah Beşe gâ'ib olduğundan kız kardeşi 'Affe'den intikâl eden mâl-ı mevrûs için annesi kayyım oluyor.
2	23/8	11/M.H./1198 6/Arl/1783	X			Esmâne Hâtûn bint-i Mustafâ	Vâldesî	İsl	Sagîr Oruc'a babasından kalan hisse-i irsiyye, zamân-ı reşd-i bülûğa erene kadar annesinin vesâyetinde.
3	23/13	7/M.H./1198 2/Arl/1783		X		Kûrkçü Yevân veled-i Lâzo	Bosna Ahâlîsî	Hrs	Estânşer ve Sâve gâ'ip olduğundan abilerinden kalan mâl-ı mevrûsun korunması için kayyım atanmıştır.
4	23/16	14/M.H./1198 9/Arl/1783	X			Safîyye bint-i Hayru'l-lah	Li-ümm Ceddesî	İsl	Sagîr Hadîce'ye babasından müntakîl mâl-ı mevrûsun hıfzı için li-ümm ceddesî, Hadîce'ye vasî olmuştur.
5	23/21	5/S.H./1198 30/Arl/1783	X			'Atiyye bint-i 'Abdu'l-lah	Vâldesî	İsl	Babasından kalan hisse-i irsiyye, Sagîr'Osmân'ın reşd-i bülûğa ermesine kadar vasîsinin korumasındadır.
6	23/27	17/S.H./1198 11/Ock/1784	X			Ahmed Beşe ibn-i İsmâ'îl	Er Karışdaş	İsl	Mehmed ve Hanife zamân-ı reşd-i bülûğa erene kadar abileri, annelerinden kalan hisse-i irsiyyeyi korumaktadır.
7	23/41	23/R.Â./1198 16/Mrt/1784	X			Ahmed Beşe ibn-i Mehmed	'Ammîsî	İsl	Sagîr Mustafâ zamân-ı reşd-i bülûğa erişinceye kadar anne-babasından kalan hisse-i irsiyye vasîsinin korumasındadır.
8	23/44	25/S.H./1198 19/Ock/1784	X			Mehmed Beşe	Li-ümm Ceddî	İsl	Annesinden miras kalan mâl-ı mevrûs, sagîr Hâmide zamân-ı reşd-i bülûğa erene kadar vasîsinin hıfzındadır.
9	23/49	1/R.Â./1198 23/Şbt/1784	X			Fâtıma bint-i Sâlih	Vâldesî	İsl	Sagîr Hânî'ye babasından kalan hisse-i irsiyye, o bülûğa erene kadar vasîsinin korunması altındadır.
10	23/52	11/R.Â./1198 4/Mrt/1784		X		Hüseyin Beşe ibn-i Hasan	Eniştesî	İsl	Gâ'ib El-hâc İbrâhîm ortaya çıkana kadar amcasından kalan hisse-i irsiyye, atanan kayyımın hıfzındadır.
11	23/52	27/R.Â./1198 20/Mrt/1784		X		İbrâhîm Beşe ibn-i İbrâhîm	Dâmâdı	İsl	Gâ'ib olan Yûsuf Beşe'ye kız kardeşinden intikal eden irsiyye, atanan kayyımın korumasındadır.
12	23/61	4/C.E./1198 26/Mrt/1784	X			Esmâne bint-i Hüseyin	Vâlidelerî	İsl	Sagîrân Sâlih ve Fâtıma'ya babalarından kalan irsiyye, onlar bülûğa erene kadar vasîlerinin gözetimindedir.
13	23/61	4/C.E./1198 26/Mrt/1784			X	'Ale mâr Zer-gerân İbrâhîm bin 'Osmân	Bosna Ahâlîsî	İsl	Miras kalan çocukların annelerinin talebi üzere nâzır atanması kararı verilmiştir.
14	23/68	6/C.Â./1198 27/Nsn/1784		X		'Abdu'l-lah Beşe ibn-i Gâ'ib Kâtû Ebûbekir Beşe	Oğlû	İsl	Gâ'ib Kâtû Ebûbekir Beşe'ye er kardeşinden kalan irsiyyeyi koruması için oğlu kayyım atanmıştır.
15	23/72	17/C.Â./1198 8/Mys/1784	X			'Â'îşe bint-i İbrâhîm	Vâldesî	İsl	Reşd-i bülûğa ermediğinden Sagîr Mustafâ'ya babasından kalan irsiyyenin hıfzı için annesi vasî olmuştur.
16	23/80	1/R.F./1198 21/Mys/1784	X			'Â'îşe bint-i Hüseyin	Te'zesî	İsl	Esmâne sagîr olduğundan babasından miras kalan mâlin korunması için te'zesî ona vasî olmayı kabul etmiştir.
17	23/83	10/R.F./1198 30/Mys/1784		X		Hadîce bint-i 'Alî Âğâ	Kız Kardeşi	İsl	Gâ'ib Mehmed Âğâ'ya annesinden intikal eden emlâk ve menkûl hissesinin hıfzı için kız kardeşi kayyım atanmıştır.
18	23/88	17/R.F./1198 6/Hzr/1784	X			Sâvika veldet-i Sîmo	Hâlitesî	Hrs	Mâriyye, sagîr olduğundan bülûğa erene kadar annesinden intikal eden irsiyyeye hâlitesî vasî olmayı kabul etmiştir.

19	23/90	17/Şa'b./1198 6/Tmz/1784	X			Zimmî Tevrûr veled-i Mîlenko	Cedd-i Sahîhlerî	Hrs	Resto ve 'Inne kardeşler bülûğa erene kadar babalarından kalan irsiyyelerinin hıfzı amacıyla vasî atanmıştır.
20	23/92	13/Şa'b./1198 2/Tmz/1784	X			Zimmî Lûka veled-i Nîkola	'Ammîsî	Hrs	Anne-babası ölen Sagîr Yevân'a onlardan intikal eden mâl-ı mevrûsun korunması nedeniyle vasî atanmıştır.
21	23/92	14/Şev./1198 31/Ağus/1784	X			Rahîme bint-i Selîm	Vâldesî	İsl	'Abdu'l-mûmin reşd-i bülûğa gelinceye kadar annesi, ona babasından müntakîl mâlın korunması için vasî olmuştur.
22	23/93	22/Şa'b./1198 11/Tmz/1784	X			İbrâhîm ibn-i Çizmecî Mustafâ	Er Karındâş	İsl	Sagîrân 'Alî ve Sâlih, zamân-ı reşd-i bülûğa erene kadar babalarından kalan mâl-ı mevrûsa abileri vasî atanmıştır.
23	23/99	15/R.F./1198 4/Hzr/1784	X			Cevahire bint-i Hüseyn Efendî	Vâldesî	İsl	Sagîre Pevriyye'ye, ergenliğe erene kadar babasından müntakîl irsiyyenin korunması için annesi vasî atanmıştır.
24	23/108	13/Z.K./1198 28/Eyl/1784	X			Ümm-i Hânî bint-i Mollâ Mustafâ	Vâlidelerî	İsl	Haska ve Nefîse sagîrelere babalarından müntakîl mâlın korunması nedeniyle anneleri, sagîrelere vasî atanmıştır.
25	23/112	27/Z.K./1198 12/Ekm/1784	X			Mustafâ Efendî ibn-i 'Arakiyyecî El-hâc İbrâhîm	Er Karındâşı	İsl	Mehmed isimli sagîre babasından kalan mâl-ı mevrûsun hıfzı için abisi vasî olarak atanmıştır.
26	24/10	5/M.H./1199 5/Ksm/1784	X			Ümm-i Hânî bint-i İsma'îl Çavuş	Vâldesî	İsl	Doğacak çocuk reşd-i bülûğa gelene kadar babasından müntakîl mâl-ı mevrûs vasînin kontrolüne verilmiştir.
27	24/57	1/R.E./1199 12/Ock/1785	X			Ümm-i Gülsûm bint-i El-hâc Mehmed	Ceddesî	İsl	Sagîr 'Abdu'l-lah'a anne-babasından intikal eden hisse-i irsiyye reşd-i bülûğa kadar vasînin hıfzına verilmiştir.
28	24/58	1/R.E./1199 12/Ock/1785			X	Serhadlı-zâde El-hâc 'Abdu'l-lah ibn-i El-hâc Ahmed	Akrabâsı	İsl	Yukarıda adı geçen Sagîr 'Abdu'l-lah'a ailesinden kalan malların daha iyi kontrol edilmesi için vasîsinin isteği üzerine nâzır atanmıştır.
29	24/58	1/R.Â./1199 11/Şbt/1785	X			Ümm-i Hânî bint-i Mollâ Sâlih	Vâlidelerî	İsl	Sagîrân-ı 'Abdu'l-lah, Mehmed ve Sagîre 'Âîşe bülûğa erene kadar babalarından müntakîl mâl-ı mevrûsun hıfzı için vasî atanmıştır.
30	24/64	12/R.Â./1199 22/Şbt/1785			X	Müntehâ Hâtûn	Akrabâsı	İsl	Gâ'ib 'Abdu'l-lah'a 'ammîsinin oğlunun oğlundan kalan mâl-ı mevrûsu korumak için kayyım tayin edilmiştir.
31	24/66	25/C.Â./1199 5/Mys/1785	X			Reyhâne bint-i	Vâldesî	İsl	Reyhâne, zamân-ı reşd-i bülûğa erene kadar babasından kalan mâl-ı mevrûs için vasî atanması kararlaştırılmıştır.
32	24/69	1/C.E./1199 12/Mrt/1785	X			Ümm-i Hânî bint-i Ahmed	Vâldesî	İsl	Sagîr 'Alî ergin olana dek babasından intikal eden mâl-ı mevrûsun korunması amacıyla annesi, 'Alî'ye vasî olmuştur.
33	24/70	22/R.Â./1199 4/Mrt/1785			X	Mollâ Ahmed ibn-i Süleymân	'Ammîsî	İsl	Sâlih Beşe gâ'ib olduğundan kendisine ceddinden müntakîl irsiyyenin hıfzı için Sâlih Beşe'ye kayyım tayin edilmiştir.
34	24/73	3/C.E./1199 14/Mrt/1785	X			Fâtıma bint-i El-hâc İbrâhîm	Vâlidelerî	İsl	Reşd-i bülûğa ermemiş Süleymân ve Nefîse'ye babalarından kalan mirasın korunması için anneleri vasî olmuştur.
35	24/76	3/C.Â./1199 13/Nsn/1785			X	Mehmed bin Mustafâ	'Ammîsî Oğlû	İsl	Gâ'ib Mehmed'e kızından kalan mâl-ı mevrûs, mezkûr Mehmed ortaya çıkana kadar kayyımın hıfzına verilmiştir.
36	24/84	23/C.E./1199 3/Nsn/1785	X			Esmâne bint-i Mustafâ	Vâlidelerî	İsl	İbrâhîm, Fâtıma, Nefîse, Hanîfe ergin olana dek babalarından kalan mirasın korunması için anneleri vasî atanmıştır.
37	24/88	5/C.Â./1199 15/Nsn/1785			X	Dirâgotîn veled-i Mihâd	Bâbâsı	Hrs	Zimmî Mâriyye gâ'ibe olduğundan kendisine teyzesinden kalan mâl-ı mevrûsün kayyımlığını babası almıştır.
38	24/90	1/C.Â./1199 11/Nsn/1785	X			Safiyye bint-i Fazlı	Vâlidelerî	İsl	Sagîrtâne 'Arziyye ve Hâska'ya, ergen olana dek dedelerinden müntakîl irsiyyenin hıfzı için vasî atanmıştır.
39	24/91	1/C.Â./1199 11/Nsn/1785	X			Fâtıma bint-i Süleymân	Vâldesî	İsl	Sagîr Süleymân reşd-i bülûğ olana kadar annesi, dedesinden kalan irsiyyenin hıfzı için vasî olmuştur.

40	24/92	7/C.Â./1199 17/Nsn/1785	X			Hadîce bint-i Sâlih Beşe	Vâldesî	İsl	Süleymân bülûğa erene kadar annesi, babasından müntakıl hisse-i irsiyyeyi korumak için vasî atanmıştır.
41	24/92	7/C.Â./1199 17/Nsn/1785			X	Hasan Beşe ibn-i İbrâhîm	'Ammîsî	İsl	Yukarıda zikri geçen Süleymân'a babasından intikal eden mirasın iyice kontrol edilmesi için nâzir atanmıştır.
42	24/108	13/R.F./1199 22/Mys/1785	X			Fazlı Beşe ibn-i 'Ömer	Cedlerî	İsl	İbrâhîm, Fâtıma ve Nefise bülûğ çağına gelene kadar babalarından kalan mâl-ı mevrûsa cedleri vasî atanmıştır.
43	24/128	21/R.F./1199 30/Mys/1785	X			'Â'îşe bint-i Hüseyin	Vâldesî	İsl	Sagîr Sâlih ergen olana dek annesi, babasından intikal eden mâl-ı mevrûsa vasî tayin edilmiştir.
44	24/129	7/Şev./1199 13/Ağs/1785			X	Zeyneb bint-i El-hâc Receb	Kız Karındâş	İsl	Ahmed bin El-hâc Receb'in akıbeti belli olmadığından kız kardeşi, onun emlâk ve eşyasını hıfz için kayyım atanmıştır.
45	24/154	27/Z.K./1199 1/Ekm/1785	X			Meryem bint-i 'Abdu'l-lah	Bâbâanne	İsl	Sagîre 'Â'îşe'ye babasından müntakıl olan hisse-i irsiyye, 'Â'îşe bülûğa erene kadar vasînin korumasına verilmiştir.
46	25/5	27/Z.K./1200 1/Eyl/1786	X			Âc Nîkola veled-i Âc 'Alekse	Bosna Ahâlîsî	Hrs	Sagîre Sâvka reşit ve bülûğ olana dek babasından kalan irsiyyenin korunması amacıyla vasî atanmıştır.
47	25/8	5/Z.H./1199 9/Eyl/1785	X			Hadîce bint-i Ahmed Beşe	Vâldesî	İsl	Be'kû isimli sagîr, bülûğa erene kadar babasından intikal eden mâl-ı mevrûsa annesi vasî tayin edilmiştir.
48	25/8	5/Z.H./1199 9/Eyl/1785			X	Sâlih Beşe ibn-i Bâşeski Mustafâ Âgâ	Er Karındâş	İsl	Gâ'ibân 'Abdu'l-lah ve Süleymân ortaya çıkıncaya değin babalarından kalan irsiyyeye kardeşleri kayyım atanmıştır.
49	25/9	4/Z.H./1199 8/Eyl/1785			X	Mustafâ bin	Zevcî	İsl	Hadîce gâ'ibe olduğu için kızından kalan mirası koruması için eşi kayyım olmuştur.
50	25/14	26/Z.H./1199 30/Eyl/1785			X	Hadîce bint-i Ahmed	Akrabâ	İsl	Mahmûd Beşe ve Süleymân Beşe gâ'ib olduğundan kız kardeşlerinden kalan hisse-i irsiyyeye kayyım atanmıştır.
51	25/15	25/Z.H./1199 29/Eyl/1785			X	Dirâgotîn veled-i Mihâd	Cedlerî	Hrs	Gâ'ib Resto ve Enklî kardeşler ortaya çıkana dek babalarından kalan mülk-i menzil, eşyaya cedleri kayyım olmuştur.
52	25/27	10/M.H./1200 23/Ksm/1785	X			'Osmân bin Süleymân	Bosna Ahâlîsî	İsl	Eyyûb isimli şahıs dilsiz olduğu için ona ait olan emvâl ve eşyanın yönetimi ve korumasına vasî tayin edilmiştir.
53	25/29	19/R.E./1200 20/Ock/1786	X			Mârziyye Hâtûn	Vâldesî	İsl	Sagîr Ahmed'e babasından müntakıl mâl-ı mevrûs, bülûğa erene kadar vasînin korumasındadır.
54	25/32	27/S.H./1200 30/Arl/1785			X	'İvrâm veled-i Solomon	Karındâş	Yhd	Yûda gâ'ib olduğu için babasından kalan hisse-i irsiyyeye kayyım tayin edilmiştir.
55	25/51	22/R.E./1200 23/Ock/1786	X			Âc Nîkola veled-i Âc 'Alekse	Akrabâsı	Hrs	Sâvka ergen olana dek annesinden kalan mâl-ı mevrûsa vasî atanmıştır.
56	25/52	23/R.E./1200 24/Ock/1786	X			Emîne bint-i 'Ömer	Vâldesî	İsl	Sagîr Mustafâ reşit olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûs ve çiftlik mahsûlüne vasî atanmıştır.
57	25/70	26/C.E./1200 27/Mrt/1786	X			Mâlkûne bint-i 'Ömer	Vâlidelerî	İsl	Babaları katledilen sagîrân Dervîş, Ahmed, Ferhâd ve Meryem'e babalarından kalan mirasa, bülûğlarına değin, anneleri vasî olarak atanmıştır.
58	25/72	27/R.Â./1200 27/Şbt/1786	X			Fâtıma bint-i Mehmed	Vâlidelerî	İsl	Nefise ve Fâtıma ergen olana dek babalarından kalan hisse-i irsiyyenin korunması için vasî tayin edilmiştir.
59	25/75	13/C.E./1200 14/Mrt/1786	X			İbrâhîm Beşe ibn-i Hüseyin	Akrabâsı	İsl	'Ömer ergen olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûs ve mülk-i mezkûrun hıfzı için vasî atanmıştır.
60	25/77	5/C.E./1200 6/Mrt/1786			X	Havvâ bint-i Mehmed	Vâldesî	İsl	Gâ'ib 'Abdu'l-lah ortaya çıkıncaya değin kendisine amcaoğlundan kalan irsiyyeye kayyım atanmıştır.
61	25/80	16/C.Â./1200 16/Nsn/1786	X			Mihâylo veled-i Nîkola	Akrabâsı	Hrs	Sagîre Mâriyye'ye annesinden kalan irsiyyeye vasî tayin edilmiştir.

62	25/81	27/C.Â./1200 27/Nsn/1786		X		Ahmed Hoca ibn-i 'Osmân Hoca	Er Karındâşı Oğlú	İsl	Mefkûd (haber alınamayan) ve nâ-bedîd olan Sâlih ortaya çıkana kadar emlakının hıfzı için kayyım atanmıştır.
63	25/84	22/C.Â./1200 22/Nsn/1786	X			'Abdu'l-lah 'Alemdâr ibn-i El- hâc 'Abdu'l-lah	Akrabâsı	İsl	Sagîr Mehmed'e, anne-baba ve kız kardeşlerinden kalan mâl-ı mevrûsu hıfz için atanan vasî bu görevi bırakınca yerine yenisi atanmıştır.
64	25/88	22/C.Â./1200 22/Nsn/1786			X	Bâşeskî Mustafâ Âğâ ibn-i Ahmed	Bosna Ahâlîsî	İsl	Yukarıda adı geçen Sagîr Mehmed'e nâzır tayini de kararlaştırılmıştır.
65	25/109	5/Şa'b./1200 3/Hzr/1786	X			Enklî veldet-i Lûka	Vâlikesî	Hrs	Mîço zamân-ı reşd-i bülûğ olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûsa annesi vasî olmuştur.
66	25/112	15/Şa'b./1200 13/Hzr/1786	X			Sâliha bint-i Hasan	Vâlikesî	İsl	Ümm-i Gülsûm reşit olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûsunun hıfzı için annesi vasî tayin edilmiştir.
67	25/116	17/Şa'b./1200 15/Hzr/1786	X			Tomrukçû Mollâ Ebûbekir ibn-i 'Abdu'l-lah	Bosna Ahâlîsî	İsl	Mecnûn Mustafâ'ya babasından kalan mâl-ı mevrûsunun hıfzı ve Mustafâ'nın hayatının devamı için vasî atanmıştır.
68	25/117	1/Şa'b./1200 30/Mys/1786	X			'Atiyye bint-i Muharrem Âğâ	Vâlidelerî	İsl	Sagîrân-ı Muharrem ve 'Â'îşe'ye ve henüz doğmamış bebeğe babalarından kalan mâl-ı mevrûsa, anneleri vasî olarak tayin edilmiştir.
69	25/121	23/C.Â./1200 23/Nsn/1786	X			Ümm-i Hânî bint-i İbrâhîm	Vâlidelerî	İsl	Zületka ve Tûtî reşit olana dek babalarından kalan mâl-ı mevrûsa anneleri vasî olarak atanmıştır.
70	25/130	1/Şev./1200 28/Tmz/1786	X			Hanife bint-i El-hâc 'Osmân	Vâlikesî	İsl	Sagîre Ümm-i Hânî'ye babasından kalan mâl-ı mevrûsa, annesi vasî tayin edilmiştir.
71	25/137	27/Z.K./1200 21/Eyl/1786	X			Mâriyye veled-i	Vâlidelerî	Hrs	Gürçe ve Dâşe (kız) ergin olana dek babalarından kalan mâl-ı mevrûsunun hıfzı için anneleri vasî olmuştur.
72	25/152	26/Z.K./1200 20/Eyl/1786	X			'Â'îşe bint-i 'Osmân	Vâlidelerî	İsl	Hüseyin ve Hanife reşit olana dek babalarından muntakıl irsiyyeyenin hıfzı için anneleri vasî atanmıştır.
73	26/9	21/Z.H./1200 15/Ekm/1786	X			'Alekse veled-i 'Âcî Demlâl	Akrabâsı	Hrs	Sagîre Ye'ûre reşit olana dek anne ve babasından muntakıl mâl-ı mevrûsa annesinin hâlîtesi vasî tayin edilmiştir.
74	26/11	27/Z.H./1200 21/Ekm/1786	X			Monlâ 'Osmân bin Mustafâ	'Ammîsî	İsl	Sagîrân 'Osmân ve İbrâhîm ergin olana dek babalarından kalan mâl-ı mevrûsa amcaları vasî olarak atanmıştır.
75	26/14	24/Z.H./1200 18/Ekm/1786	X			Ümm-i Hânî bint-i El-hâc Hasan	Vâlikesî	İsl	Sagîr Mehmed reşit oluncaya değin kendisine babasından intikal eden irsiyyeye annesi vasî tayin edilmiştir.
76	26/17	5/M.H./1201 28/Ekm/1786		X		Fâtıma bint-i Ahmed	Kız Karındâşı	İsl	Gâ'ib Ebûbekir Üstiyye'ye diğer kız kardeşinden kalan hisse-i irsiyyeye kayyım atanmıştır.
77	26/17	3/M.H./1201 26/Ekm/1786		X		Ümm-i Hânî bint-i Ahmed	Kız Karındâşı	İsl	Mehmed gâ'ib olduğundan kendisine akrabasından intikal eden mâl-ı mevrûsa kız kardeşi kayyım olmuştur.
78	26/18	3/M.H./1201 26/Ekm/1786		X		'Abdu'l-lah ibn-i Mehmed	Er Karındâşı	İsl	Mustafâ ve 'Â'îşe gâ'ib oldukları için akrabalarından kalan mâl-ı mevrûsa diğer kardeşleri kayyım atanmıştır.
79	26/25	14/M.H./1201 6/Ksm/1786	X			Meryem bint-i El-hâc 'Alî	Ceddelerî	İsl	Sagîrân İbrâhîm ve Hanife ergin olana dek annelerinden kalan mâl-ı mevrûsa ceddeleri vasî tayin edilmiştir.
80	26/26	14/M.H./1201 6/Ksm/1786			X	El-hâc İsmâ'îl ibn-i Sâlih	Cedlerî	İsl	Yukarıda adı geçen çocuklara, cedleri nâzır olarak atanmıştır.
81	26/47	21/S.H./1201 13/Arl/1786	X			El-hâc İsmâ'îl bin Sâlih	Hâlîtesî Zevcî	İsl	Gâ'ib Monlâ Sâlih ortaya çıkana dek annesinden kalan mâl ve eşyaya vasî atanmıştır.
82	26/52	23/S.H./1201 15/Arl/1786	X			Fâtıma bint-i Ahmed Beşe	Vâlikesî	İsl	Hanife reşit olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûsa vasî atanmıştır.
83	26/55	2/R.E./1201 23/Arl/1786			X	Debbâğ Hasan Beşe ibn-i El-hâc İbrâhîm	'Ammîsî	İsl	Yukarıda adı geçen Sagîr Hanife'ye, amcası nâzır olarak tayin edilmiştir.

84	26/62	21/R.E./1201 11/Ock/1787	X		Bûşka Mustafâ Beşe ibn-i 'Osmân	Bosna Ahâlisî	İsl	Sagîr Mustafâ ergin olana dek baba ve ceddesinden müntakil irsiyye ve mülk-i menzil hissesine vasî tayin edilmiştir.
85	26/66	14/R.E./1201 4/Ock/1787		X	Mollâ 'Osmân bin Mustafâ Efendî	Bosna Ahâlisî	İsl	Mustafâ Beşe gâ'ib olduğundan sahibi olduğu mülk-i menzil ve eşyânın korunması için kayyım atanmıştır.
86	26/77	27/R.E./1201 17/Ock/1787	X		'Âîşe Hâtûn	Cedde-i Sahîha	İsl	Sagîre Nefîse'ye, reşit olana kadar, annesinden kalan hisse-i irsiyye ve 100 kurûşu hıfz için vasî tayin edilmiştir.
87	26/83	13/R.Â./1201 2/Şbt/1787		X	Kaptî 'Osmân ibn-i Kürt	Dâmâdı	İsl	Gâ'ib Kaptî 'Osmân'a kız kardeşinden kalan irsiyyeye kayyım atanmıştır
88	26/83	1/R.Â./1201 21/Ock/1787	X		Ümm-i Hânî bint-i Hüseyin	Vâlikesî	İsl	'Abdu'r-rahmân ergin olana dek babasından kalan irsiyyenin hıfzı için annesi, ona vasî olarak tayin edilmiştir.
89	26/85	23/R.Â./1201 12/Şbt/1787	X		Bıçâkçı Mustafâ Beşe ibn-i Sâlih	Ûstâdı	İsl	Sagîr Bektâş'a babası ve ceddesinden kalan irsiyye ve mâl-ı mevrûsun kornması için ona vasî atanmıştır.
90	26/88	27/R.Â./1201 16/Şbt/1787	X		Safiyye bint-i Mehmed	Ceddesî	İsl	Sagîr Ahmed reşit oluncaya değin annesinden müntakil mâl-ı mevrûsa ceddesi vasî olarak tayin edilmiştir
91	26/97	2/C.E./1201 20/Şbt/1787	X		Ümm-i Hânî bint-i Mehmed	Ceddesî	İsl	Ahmed ergin olana dek babasından kalan mâl-ı mevrûsa vasî atanmıştır.
92	26/108	16/C.Â./1201 5/Nsn/1787	X		Sâliha bint-i 'Osmân	Vâlikesî	İsl	Sagîr Süleymân'a babasından kalan hisse-i irsiyyenin hıfzedilmesi için annesi, ona vasî olarak atanmıştır.
93	26/109	21/C.Â./1201 10/Nsn/1787	X		Ümm-i Gülsûm bint-i Ahmed Efendî	Ceddesî	İsl	Sagîre 'Âliyye'ye annesinden müntakil mâl ve eşyânın korunması için ona anneannesinin annesi vasî atanmıştır.
94	26/110	21/C.Â./1201 10/Nsn/1787		X	Fâtıma, Zülfiyye, Ümm-i Hânî ve Hanife bint-i Mehmed Beşe	Hemşire	İsl	İbrâhîm Moskov Seferi'nde mefkûd olduğundan hayat-mematı meçhul olduğu için babasından kalan mâl-ı mevrûs ve çiftliğe kayyım atanmıştır.
95	26/112	23/C.Â./1201 12/Nsn/1787		X	Mollâ Ahmed bin El-hâc 'Abdu'l-lah	Bosna Ahâlisî	İsl	El-hâc 'Osmân ibn-i 'Abdu'l-lah âhar diyâra gittiğinden durumu belirsiz, o ortaya çıkana dek sahip olduğu malların hıfzı için kayyım atanmıştır.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Ali METLİ

E-mail : ali_metli91@hotmail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	Tarih	Mersin Üniversitesi	2011-2015
Yüksek Lisans	Tarih Anabilim Dalı	Mersin Üniversitesi	2015-2018