

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ \* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİH ANABİLİM DALI**

**TARİH PROGRAMI**

**TRABZON ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE MODERN ÖNCESİ DÖNEMDE OSMANLI  
KADINI (XVII. YÜZYILIN İLK YARISI)**

**DOKTORA TEZİ**

**Aslı ÖZCAN**

**ŞUBAT-2018**

**TRABZON**

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ \* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİH ANABİLİM DALI**

**TARİH PROGRAMI**

**TRABZON ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE MODERN ÖNCESİ DÖNEMDE OSMANLI  
KADINI (XVII. YÜZYILIN İLK YARISI)**

**DOKTORA TEZİ**

**Aslı ÖZCAN**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kenan İNAN**

**ŞUBAT-2018**

**TRABZON**

## ONAY

Aslı ÖZCAN tarafından hazırlanan “Trabzon Şer’iyye Sicillerine Göre Modern Öncesi Dönemde Osmanlı Kadını (XVII. Yüzyılın İlk Yarısı)” adlı bu çalışma 28.03.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim dalında **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı- Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Kenan İNAN	Başkan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Alaaddin YALÇINKAYA	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Suraiya FAROQHİ	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Nurcan ABACI	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf SÜRMEŒ  
Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ - Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.



Aslı ÖZCAN

13.02.2018

## ÖNSÖZ

Beş yıllık bir zaman içerisinde şekillenen ve Osmanlı kadınına dair bilinenleri yerel düzeyden hareketle genişletme amacı taşıyan çalışmada zaman dilimi olarak Osmanlı Devleti'nin önemli değişim ve dönüşümler yaşadığı XVII. yüzyılın ilk yarısı ele alınmış, mekân olarak ise yine Osmanlı Devleti'nin önemli taşra merkezlerinden biri olan Trabzon tercih edilmiştir. Hem zamansal hem de mekânsal boşluk bu tercihlerin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Sosyal tarih yazımına olan ilginin artmasıyla Osmanlı dünyasında kadınların konumunu tahlil etmeye yönelik çalışmalar artsa da, hala önemli sorunsallar içeren bir alanda kaleme aldığımız çalışmamız pek çok eleştiri ve önyargıyla savaşımın yaşandığı bir sürecin de ürünü olmuştur. Zira kadın konusu geleneksel tarihçiler ve onların öğrencileri tarafından hemen hemen her platformda tamamlanmış bir alan olarak telakki edilmiştir. Ancak kadın, hemen hemen her dönemde sadece nüfusun yarısından fazlasını oluşturan bir birey olma özelliği ile değil, aynı zamanda nüfusun diğer yarısının varlığına vesile olan “insan” olma özelliğiyle de var olmuştur. Bu nedenle kadın üzerine yapılan konuşmalar ya da çalışmalar hiçbir zaman bitmeyecektir.

Geçmişte yaşamış olan kadınların toplumsal, ekonomik ya da siyasi varlıklarını anlama ve anlamlandırabilmenin aynı zamanda ait olduğu milletin kültür ve medeniyet seviyesini anlamaya imkân tanıyacağını ifade eden, Osmanlı kadınına dair yegâne bilgilerin sicillerde bulunduğunu bana gösteren ve bu belgelerden istifade ederek beni kadın konusunda çalışmaya sevk eden değerli danışmanım Prof. Dr. Kenan İNAN'a, tez izleme toplantılarında değerli fikir ve yönlendirmeleriyle bana katkı sağlayan hocalarım Prof. Dr. Alaaddin YALÇINKAYA ve Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU'ya, siciller hakkındaki bilgilerinden yararlanma fırsatı bulduğum değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Miraç TOSUN'a, kişinin gerçek dostları yazılarını bir düşman gözüyle okuyanlardır ifadesinden hareketle bu süreçte bana düşman olan arkadaşlarım Arş. Gör. Ayşula KURT, Arş. Gör. Bahar USTA BAKİ, Arş. Gör. Aysun KANMAZ, Arş. Gör. Esra POLAT ve Arş. Gör. Engin Çağdaş BULUT'a, tez son halini alana kadar geçen sürede maddi ve manevi olarak desteğini esirgemeyen eşim Hasan Ali ÖZCAN'a, babam Mehrali DELİKTAŞ ve ablam Fadime Nazlı CENGİZ başta olmak üzere tüm aileme, “2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı” kapsamında beni maddi açıdan desteklemesinin yanı sıra Türkiye'nin önde gelen kurumlarından biri olması hasebiyle böylesi önemli bir kurumdan destek görmenin manevi duygusunu bana yaşatan TÜBİTAK'a (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu) teşekkürü bir borç bilirim.

Şubat 2018

Aslı ÖZCAN

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER .....	V
ÖZET.....	VIII
ABSTRACT .....	IX
TABLolar LİSTESİ.....	X
GRAFİKLER LİSTESİ .....	XI
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XII
GİRİŞ .....	1-10

## BİRİNCİ BÖLÜM

<b>1. MODERN ÖNCESİ DÖNEMDE DOĞU VE BATI ARASINDA KADIN SİMALARI: KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİFTEN KADIN ALGISI .....</b>	<b>11-69</b>
1.1. Modern Öncesi Dönemde Osmanlı Devleti'nin Siyasal, Toplumsal ve Hukukî Arka Planında Kadın Algısı .....	11
1.1.1. İslam Dini Geleneğinde ve Hukukunda Kadın Algısı .....	11
1.1.2. Kanunname, Fetva ve Ahlak Kitaplarında Kadın Algısı .....	19
1.1.3. Şer'iyeye Sicillerinde Kadın Algısı .....	27
1.1.3.1. "Hatun" Avrat", "Halile", "Nüşuz", "Fahrü'l Muhadderat", "Feşari ve Dilazar", Tanımlamalarının Düşündürdükleri .....	27
1.1.4. "Tagallüb-ü Nisvan" Yahut "Kadınlar Saltanatı" .....	39
1.2. Erken Modern Dönemde Avrupa'da Kadın Algısı .....	48
1.2.1. Din ve Hukukta Kadın Algısı .....	48
1.2.2. Avrupa'nın Kara Lekesi: Cadı Avları .....	58
1.2.3. Ouerelle des Femmes: Avrupa'da Cinsiyetler Tartışması .....	64
1.3. Çıkarımlar .....	69

## İKİNCİ BÖLÜM

<b>2. EVLİLİK YAŞAMI VE BOŞANMA İLİŞKİLERİNDE KADIN.....</b>	<b>70-138</b>
2.1. Trabzon'da Aile Birliğinin Kurulması .....	70
2.1.1. Nikâh Akitlerinin Doğası .....	70

2.1.2. “Sahih Nikâh” .....	76
2.1.3. “Mevkuf Nikâh” .....	79
2.2. Cinsel Kimlikler ve Sınırları: Trabzon Nikâh Kayıtlarında Kadının Tanımlanma Biçimleri	82
2.2.1. Bıkr .....	82
2.2.2. “Bikri Baliğa” .....	86
2.2.3. “Seyyib” .....	89
2.2.4. “Zevce-i Mutallaka” .....	92
2.3. Evlilikte Bireylerin Temsili .....	94
2.3.1. “El-akdi bi-nefse” ,“el akdi bi-nefsiha” .....	94
2.3.2. “Vekâlet” ve “Velayet” .....	95
2.4. Trabzon Şehrinde Toplumla Yeniden Bütünleşme: Dinler Arası Evlilikler .....	98
2.5. Evlilikte Mülkiyet Ayrımının Unsurları Olarak “Ergencelik”, “Mehr-i Muaccel”, “Mehr-i Müeccel” ve “Nafaka” .....	102
2.5.1. “Ergencelik” .....	102
2.5.1. “Mehr-i Muaccel” – “Mehri Müeccel” .....	104
2.5.3. Nafaka .....	111
2.6. Evlilik Bağının Çözülmesi: Boşama mı Boşanma mı? .....	116
2.6.1. Talak .....	116
2.6.2. Şartlı Talak .....	119
2.6.3. Muhalaa .....	122
2.7. Fert Olmanın Hukuki Kabulü: Kadına Yasal Şahsiyet Kazandıran Haklar .....	125
2.7.1. “Vasi” Olarak Atanan Kadınlar .....	125
2.7.2. “Vekâlet”: Vekil Atayan ve Vekil Atanan Kadınlar .....	130
2.7.3. “Şahitlik” .....	133
2.8. Çıkarımlar .....	136

## ÜÇÜNÇÜ BÖLÜM

### 3. ÖZEL VE KAMUSAL ALAN ARASINDA: ŞEHRİN CİNSİYET DÜZENİNDE

<b>SINIRLAR .....</b>	<b>137-190</b>
3.1. Etnik Yapı, Irk, Din ve Sosyal Sınıf .....	137
3.1.1. Şehirli-Köylü Kadınların Adalete Erişme İmkân/İmkânsızlıklarının Mahkeme Kayıtlarındaki İzdüşümü .....	137
3.1.2. Seçme Hakkı: Osmanlı Trabzon’unda Kadı Mahkemelerinde Zimmi Kadınlar .....	141
3.1.3. Ötekileştirilen Olmak mı? Evlat ve Eş Olmak mı: Cariyeler ve Cariye Hukuku .....	148
3.1.3.1. Cariye Alım Satımlarında “İnsan-Mal” Kurgusu .....	148
3.1.3.2. Dünya ve Ahiret Arasında: Dini Vicdanın Somut Verisi Olarak Cariye Azatları. 154	
3.2. Mahremiyetin Sınırlarını Aşmak: Mahalle’den Mahkemeye Gidiş-Gelişler Arasında Kadın .....	157

3.2.1. Mülk Alım Satım Davalarında Kadının Ekonomik ve Toplumsal Varlığı.....	157
3.2.2. Mülk Anlaşmazlıklarında Davalı ve Davacı Olarak Kadın.....	161
3.2.3. Borç Alacak Davaları .....	165
3.3. Trabzon Mahkemesinde Mülkiyetin Devri: Miras Davaları ve Hibe.....	167
3.3.1. Miras Davaları.....	167
3.3.1.1. Hukuki Hak mı, Kazanılmış Hak mı? .....	167
3.3.1.2. Yasal Olmayan Mekândan Yasal Olan Mekâna Mahkemede Güç Dengesi: Sulh Anlaşmaları .....	171
3.3.2. Hibe .....	174
3.3.2.1. Hibe Eden Taraf Olarak Kadın.....	174
3.3.2.2. Hibe Edilen Taraf Olarak Kadın .....	177
3.4. Düzen Değişince: Miri Arazi Sahipliğinde Kadın Eli.....	179
3.5. Toplumsal ve Hukuki Kabulün Kamusal Alana Yansıyan Özel Alanı Olarak Vakıf .....	184
3.5.1. Vakıf Kuran Kadınlar .....	184
3.5.2. Vakıflar ve Kadınlar: Vakıfların İşleyişinde ve Vakıf Mallarının İşletilmesinde Kadınlar .....	188
3.6. Çıkarımlar .....	189

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

<b>4. KADIN, AHLAK VE ŞİDDET .....</b>	<b>191-247</b>
4.1. Toplumsal Kontrol Mekanizması ve Kadınlar .....	191
4.1.1. Mahalle Denetimi .....	191
4.1.2. Keyfiyet-i Hal: “Fahişe ve Yaramazdır”, “Mesture ve Saliha Bilirüz”.....	198
4.2. Cinsel Şiddet ve Sömürü.....	204
4.2.1. Tecavüz: “Fiil-i Şeni Kasdıyla Döşegime Gelüp”.....	204
4.2.2. Zina: “Zinadan hamili vardır.” .....	215
4.2.3. Fuhuş ve Fahişeler.....	222
4.3. Fiziksel Şiddet: Zarar Gören ve Zarar Veren Taraf Olarak Kadınlar.....	228
4.3.1. Zarar Gören Taraf Olarak Kadınlar.....	228
4.3.2. Zarar Veren Taraf Olarak Kadınlar .....	237
4.4. Dem ve Diyet Davalarında Kadın .....	241
4.5. Çıkarımlar .....	247
<b>SONUÇ VE ÖNERİLER.....</b>	<b>248</b>
<b>YARARLANILAN KAYNAKLAR.....</b>	<b>254</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>272</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>284</b>



## ÖZET

Çalışma, Osmanlı Anadolu'sunun önemli şehirlerinden Trabzon'u merkeze alan ve XVII. yüzyılın ilk yarısında bu şehirde yaşamlarını sürdürmüş olan kadınların toplumsal, ekonomik, siyasi ve ahlaki konumlarını ortaya koymayı amaç edinen bir inceleme niteliğindedir. Söz konusu nitelikte bir araştırma yapmaya yönelmemizin en önemli nedenlerinden birisi emekleme döneminde olan sosyal tarih incelemelerinin içerisinde kadınlara ilişkin tarih araştırmalarının henüz beklenen seviyeye ulaşmamış olması ve bu konu üzerine yapılacak çalışmaların Osmanlı tarihi ile ilgili bilinenlere de büyük katkılar sağlayacağını düşünülmesidir.

Bu tez çalışması dört ana bölümden oluşturulmuştur. Osmanlı kadınına daha iyi anlayabilmek ve kadınların toplumsal, ekonomik ve ahlaki açılardan nasıl ve ne şekilde konumlandırıldıklarını anlamlandırabilmek adına İslam hukuku, fetvalar, kanunnameler ve şer'iyeye sicillerindeki kadınlık algısının tartışıldığı birinci bölümde, Avrupalı kadınların da din ve toplum tarafından kendilerine biçilen değer ve konumları incelenmiş ve bu açıdan doğu ve batı arasındaki kadın imajları anlaşılmasına çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünde şer'iyeye sicillerinden elde edilen veriler doğrultusunda kadınların evlilik ve boşanma ilişkilerinde var olan hukuki kimlikleri tartışılmıştır. Ailenin kurulması ya da sona erdirilmesinde hukukun kadınlara ne oranda söz hakkı tanıdığı ve kurulan ilişkilerde kadınların hakkını ne derece koruduğu hususu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde kadınların toplum içerisinde şehirli-köylü, Müslüman-gayrimüslim, hür-köle şeklinde bir takım ayrı kimliklerle var olabildikleri ancak hukuki uygulamalarla zaman zaman aynılaştıkları tartışılmış, bu kadınların mülkiyete erişim halleri dolayısıyla ekonomik varlıkları ve bunları ne şekilde tasarruf ettikleri de yine bu bölümde incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde kadınların, mahalle ve mahalleli olgusu etrafında şekillenen dolayısıyla bu olgular etrafında kabul gören ahlaki yasalarla nasıl çevrelendikleri ortaya koyulmaya çalışılmış, hukuki ve toplumsal bir varlığa sahip olmaları hasebiyle hem suçlayan hem de suçlanan konumda yer alabildikleri durumlar örneklendirilmiştir. Tezin ana kaynaklarını XVII. yüzyılın ilk yarısına ait Trabzon Şer'iyeye sicilleri oluşturmuş, bu arşiv kaynaklarının yanı sıra kanunname ve fetva koleksiyonları da kullanılmıştır. İkincil literatürü ise daha çok Osmanlı toplum ve yaşamı hakkında yapılan araştırma eserler ile yine farklı coğrafyalar temelinde Osmanlı kadını hakkında yapılan eserler oluşturmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Osmanlı Kadını, İslam Hukuku, XVII. Yüzyıl, Trabzon, Şer'iyeye Sicilleri

## ABSTRACT

This study qualifies as an examination centered on Trabzon, an important city of the Ottoman Anatolia, and aimed at revealing the societal, economical, political and moral status of the women who have lived in this city in the first half of the XVIIth century. One of the main reasons for us to engage in a study of such quality is the fact that historical researches involving the women, which are in their infancy period, have not reached the expected level yet among the social history examinations, and that the studies to be conducted on this subject would greatly contribute to what is known about the Ottoman history.

The present thesis study is comprised of four chapters. In the first chapter, in which the perception of women is discussed in Islamic law, fatwas, statutory decrees and sharia registers in order to understand Ottoman women in a better way, and to see how and in which way women are positioned in social, economic and moral terms, we examined the values and positions that are conferred to the European women by religion and society, and we endeavoured to understand the differences between the images of women in the east and west. In the second chapter of the thesis, we discussed the legal identities of women in terms of marriage and divorce procedures in the direction of the data obtained from sharia registers. We examined how much law recognizes women in terms of establishment or termination of a family, and how much the rights of women are protected in such procedures. In the third chapter, we discussed that the women may exist in the society with various identities, such as city-dweller/villager, Muslim/non-Muslim, free/slave; but, that they were sometimes put in the same equation in legal terms, and in this chapter, we also examined the economic assets of women in connection with their right to acquire real properties, and how they exercised such rights. In the fourth and final chapter, we endeavoured to reveal how women were surrounded by moral laws that were shaped within the framework of the concepts of neighbourhood and neighbourhood residents, and thus, that were recognized within the framework of such concepts, and we gave examples, in which they were considered as either accuser or accused since they were regarded as legal and social entities. Main references of the thesis are comprised of Trabzon Sharia registers from the first half of XVII century, and we also used the collections of statutory decrees and fatwas, as well as archive references. Secondary literature is mostly comprised of the research works that are prepared in relation with the Ottoman society and their life style, and works that are prepared in relation with the Ottoman women on the basis of various geographical locations.

**Keywords:** Ottoman Women, Islamic Law, Trabzon, XVII Century, Court Records

## TABLolar LİSTESİ

<b>Tablo Nr.</b>	<b>Tablo Adı</b>	<b>Sayfa Nr.</b>
1	Çalışmada Kullanılan Defterlerin Sayısal İçeriği ve Teze Konu Teşkil Eden Sayısal Veri.....	6
2	Trabzon Mahkemesinde Zimmi Kadınların Taraf Olduğu Dava Konuları ve Sayısı.....	147
3	Mülk Alan Kadınların Dini Mensubiyetleri.....	159
4	Mülk Satan Kadınların Dini Mensubiyetleri.....	159
5	Mülk Satan Kadınların Mülk Sattıkları Kişilerin Cinsiyet Dağılımı.....	159
6	Davacı Kadınların Dini Mensubiyetleri ve Kimleri Dava Ettikleri.....	164
7	Davalı Kadınların Dini Mensubiyetleri ve Kimlerin Dava Ettikleri.....	164
8	Borç Veren Kadınlar ve Borç Verdikleri Kişilerin Dini Dağılımı.....	165
9	Borç Alan Kadınlar ve Borç Aldıkları Kişilerin Dini Dağılımı.....	165

## GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik Nr.	Grafik Adı	Sayfa Nr.
1	Defterlere Göre Nikâh Sayıları .....	71
2	Kadınların Medeni Durumlarına Göre Nikâh Sayıları .....	75
3	Şahitli ve Şahitsiz Nikâh Sayıları.....	79
4	Sahih ve Mevkuf Nikâh Sayıları .....	80
5	Nikâhlarda Kadınların Vekille Temsil Edilme Oranları ve Vekillerin Akrabadan Olup Olmama Oranları .....	96
6	Nikâhta Kadına Yakınlığı Olan Velilerin Oranları .....	97
7	Genel Olarak Mehrin Oransal Dağılımı .....	105
8	Bikrlerin Mehir Oranları .....	106
9	Bikr-i Baliğaların Mehir Oranları .....	107
10	Seyyibelerin Mehir Oranları.....	108
11	Mahkemeye Yansıyan Talak, Şartlı Boşanma ve Muhalaa Oranları .....	117
12	Çocuklara Vasi Atanan Kişilerin Yakınlık Dereceleri .....	127
13	Çocuklara Vasi Atanan Kişilerin Genel Cinsiyet Dağılımı.....	127
14	Mahkemede Vekil Kullanan Müslüman ve Zimmi Kadınların Sayısı .....	131
15	Tüm Davalar İçerisinde Mahkemeye Gelen Köylü ve Şehirli Kadınların Oransal Dağılımı... ..	138
16	Mahkemeye Gelen Köylü Kadınların Dini Dağılımı .....	138
17	Kadınlar Tarafından Kimlere Hibe Yapıldığıının Oransal Dağılımı .....	175
18	Kadınlara ve Kız Çocuklarına Yapılan Hibelerin Kimler Tarafından Yapıldığıının Oransal Dağılımı .....	178

## KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen Eser
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İÜHFM	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
no.	: Numara
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih Yok
ter.	: Tercüme Eden
TŞS	: Trabzon Şer'iyecisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
OTAM	: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
OSAV	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

## **GİRİŞ**

### **Araştırmanın Metodolojisi**

### **Araştırmanın Konusu ve Kapsamı**

Uzun ve köklü bir kültüre sahip olan Osmanlı Devleti'nde, kadınların bu kültüre olan katkıları uzun zaman göz ardı edilmiş ya da bilinçli olarak görmezden gelinmiştir. Ancak toplumsal yaşamı tam olarak anlamak için kadınların tarihteki varlıklarını dikkate almak bir zorunluluk haline dönüşmüştür. Zira insanlığın yarıdan fazlasını oluşturan bir kesimi göz ardı etmek, insan yaşamına ilişkin gerçekliğin çarpıtılmasından başka bir anlam taşımamıştır. Ekberiyet sistemi gibi bir hâkimiyet anlayışının olduğu erkek egemen alanları anlatan tarihlerde bile kadınların o alandaki rolü göz önüne alınmadığında tarih yarım kalmıştır. Dolayısıyla yönetim kurumları da dâhil Osmanlı devletinin siyasi, ekonomik ve toplumsal uygulamalarını anlamak, kadınların bu devlet içerisindeki yerinin ve konumunun anlaşılması ve yazılmasını gerektirmiştir.

XV. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının yegâne temsilcisi durumunda olan Osmanlı Devleti'nde kadın üzerine yapılan çalışmaların çoğunu politik ve siyasi kaygılarla yapılan harem anlatıları oluşturmuştur. 1970'li yıllardan itibaren ise toplumsal tarih yazımının yeni başlıyor olması XX. yüzyıl öncesi döneminin kadın tarihini inceleyen çok az bilimsel incelemenin yapılmasına neden olmuştur. Bu ifade Osmanlı kadınları hakkında hiçbir şey bilinmediği gibi bir iddianın öne sürülmesi anlamına gelmemiştir. Ancak bilinenleri birinci elden arşiv belgeleri üzerinden yapılacak titiz çalışmalarla ve özellikle farklı Osmanlı şehirleri temelinde geliştirmek gerekliliği vardır.

Araştırma, Osmanlı Anadolu'sunun köklü ve zengin bir tarihe sahip olan kenti Trabzon'da Osmanlı kadınının toplumsal durumunu XVII. yüzyılın ilk yarısına ait Şer'iyye sicilleri üzerinden tespit etmeye yönelik bir inceleme niteliğindedir. Bu nitelikteki bir araştırma yapmaya yönelimin en önemli nedeni ise mevcut literatürde zaman ve mekân bakımından var olduğu görülen eksikliklerdir. Zira Osmanlı Arap ve Balkan coğrafyasını ele alan kadın çalışmaları ivme kazanırken Osmanlı Anadolu'sunda kadını ele alan çalışmalar yavaşlamıştır.

Zaman olarak XVII. yüzyılın ilk yarısını ele almanın en önemli sebeplerinden biri, ilgili literatürün tarihî gelişim çizgisi içerisinde bir bütünlük arz etmemesi ve bu yüzyıla ait Şer'iyye sicillerinin bir kadın tarihi için derlenmemesidir. XVII. yüzyılın Osmanlı tarihi için ilginç

dönemlerden biri olması, çalışmanın tarih aralığının belirlenmesini etkileyen bir diğer etkidir. Parlak bir sürecin ardından değişen dünya şartları ve kendi içerisindeki gelişmeler yüzünden oldukça büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir döneme girilmiştir. Ataerkil devlet yapısı üzerinden konuşulan imparatorluğun bu yüzyılda bir kadınlar saltanatına şahitlik etmesi bu değişimin en önemli örneklerindedir. Çalışma her ne kadar tebaa kadınına incelese de dönemin kendine has bu yapısı, toplumsal durumun yaşanan değişim ve dönüşüm üzerinden değerlendirilmesini de kolaylaştırmıştır.

İnceleme konusuna merkez olarak Trabzon'un seçilmesinin nedeni ise Osmanlı Devleti'nin genel sistemi içerisinde oldukça önemli bir merkez olmasıdır. Eskiçağlardan itibaren yerleşime sahne olan Trabzon, stratejik ve ticari öneme sahip bir kenttir. Osmanlı fethi öncesinde Trabzon Rum imparatorluğuna merkezlik yapan kent, Osmanlı Devleti'nin fethi ile birlikte Doğu Karadeniz'in değişim ve dönüşümünde etkin idari bir merkez olarak bu dönemde de önemini sürdürmüştür. Sahip olduğu tarihi önem ve insan unsurunun çeşitliliği, araştırmaya konu olmasını etkilemiştir.

XVII. yüzyılın ilk yarısında beylerbeyinin idaresi altında bulunan Trabzon önemli bir eyalet merkezi olmuştur. Ortalama 13.000 kişilik bir nüfusa sahip olan şehir,<sup>1</sup> bu dönemde Trabzon ve Batum sancaklarının birleştirilmesi, Gümnüşhane ve Maçka'nında ilhak edilmesiyle oluşturulmuş bir eyalettir.<sup>2</sup> Bu açıdan bakıldığında tez kapsam itibarıyla tüm eyaleti içerisine alma çabası gütmemiştir. Zira araştırmaya konu olan Şer'iyye sicillerinden elde edilen veriler daha çok Trabzon merkez mahallelerini ve köylerini kapsamış, ancak zaman zaman mahkemeye Torul, Sürmene, Gümüşhane, Batum, Of, Bayburt, Rize ve Giresun'dan gelen davalar da intikal edebilmiştir.

## **Araştırmanın Önemi ve Amacı**

Fay'e göre kadınlar tarih anlatısında eksik olmakla kalmamış, tümüyle erkek olarak betimlenen bir sistemin yeniden üretilmesinde önemsiz ve kayda değmez görülmüşlerdir. Tarihinin birinci görevi kadınların tarihi ve resmi kaynaklarda ne oranda temsil edildiğini belirlemek ve onlara ait deneyimler temelinde kadın tarihleri yazmaktır.<sup>3</sup> Ancak Türkiye'de kadın tarihi Osmanlı tarih yazımı içerisinde uzun süre ilgiden uzak kalmıştır.<sup>4</sup> Oysaki Osmanlı Devleti'nde toplumsal yapı, sadece resmi politikalar ve kurumlarla değil, günlük yaşam pratikleri ile de tanımlanmaktadır. Bu pratikleri takip etmenin en önemli malzemesi de hiç şüphesiz kadın olmalıdır.

---

<sup>1</sup> Güçlü Tülüveli, *City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, Phd Thesis, Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies The University of Birmingham, 2002, s. 7-8.

<sup>2</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 9/I. Kitap- I. Ahmet Devri Kanunnameleri- 9/II. Kitap, II. Osman Devri Kanunnameleri*, OSAV, Ankara, 1994, s. 37-38.

<sup>3</sup> Mary Ann Fay, "Kadınlar ve Vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır'ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 28.

<sup>4</sup> Keddie, kadın çalışmalarında yaşanan problemlerin Ortadoğu'da kadın tarihi çalışmalarını yavaşlattığını dile getirmiştir. Nikkie Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle East Studies*, c. 10, sy. 2, 1979, s. 226.

1970 sonrasında yapılan çalışmalar Osmanlı'da kadın tarihini yükseltse de yine bu çalışmalardan yola çıkanlar kadın çalışmalarının yeteri kadar işlendiği belirterek alanı araştırmaya kapatmaya çalışmaktadırlar. Bursa, Kayseri, İstanbul, Balıkesir, Kıbrıs ve bazı Arap ve Balkan şehirlerinde yaşayan kadınlar hakkında yapılan çalışmaların Osmanlı kadın tarihini anlatmak için yeterli olduğu kanısını taşıyanlar, sicillerden yola çıkılarak söylenmesi gereken her şeyin söylendiğini de iddia etmişlerdir. Ancak bu iddiayı öne sürenler coğrafi, kültürel, ekonomik ve hatta geleneksel farklılıklardan dolayı şehirlerin birbirinden farklı kimliklerinin olduğunu görmezden gelmişlerdir. Her şehrin kültürel dokusu ve dolayısıyla insan ilişkileri yeniden keşfedilmesi gereken madenlerdir. Dolayısıyla bu çalışma ile çözmeye çalışacağımız ilk sorun aslında kadın çalışmalarında yolun daha yarısına bile gelinmediğidir. Şer'iyye sicillerinde var olan bilgi bolluğuna rağmen Osmanlı toplumsal tarih çalışmalarında kadın –özellikle yerli bilim adamları tarafından- neden ihmal edilmektedir? Bu algının altında yatan temel problem nedir? Özellikle bireyden aileye, aileden topluma, toplumdan devlete giden sürecin etkin bir bireyi olan kadınlar büyük değişim ve dönüşümlere sahne olan XVII. yüzyıl ekseninde neden yeteri kadar çalışılmamıştır? Şer'iyye sicillerinden elde edilen bilgilerle yapılan çalışmalar–özellikle yerli çalışmalar- neden sadece teorinin pratiğe yansıdığına dair ham bilgi verip toplumsal ve sosyolojik arka planı sorgulamaktan kaçınmaktadırlar? Bu sorular ekseninde şekillenen çalışma, Trabzon'da hukuki ve toplumsal bağlamda kadının nasıl tanımlandığını tespit etmeyi, İslam hukuku, kanunnameler ve yerel gelenekler ekseninde mahkemeye yansıyan davalardan bölgedeki kadınların toplumsal konumlarını belirlemeyi, medeni durum, toplumsal statü ve din açısından Osmanlı Devleti'nde kadın olmanın değerini çağdaşı olan batılı kadınlarında dâhil edildiği bir eksende tartışmayı amaçlamıştır. Bu amaçlar doğrultusunda üzerinde hala çok yönlü tartışmaların sürdüğü kadının toplum ve aile hayatındaki konumu ve bunun zaman içerisinde uğradığı değişiklikler net bir biçimde ortaya konulabilecektir.

Dinsel ve etnik sınırlara rağmen, toplumdaki farklı cinsiyetlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve kadınların gündelik yaşamlarını etkileyen kültürel etkileşimleri incelemek de önemlidir. Bu nedenle tez, 1970'lerin sonunda başlayan süreçte yapılan çalışmaların yelpazesini genişleterek, XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Trabzonlu kadınlara görünürlük sağlamayı ve toplum içerisindeki yerlerini ve rollerini görmeyi hedeflemiştir. Müslüman- gayrimüslim, hür-köle, evli-dul olma mefhumlarının kadını toplum içerisinde nasıl konumlandığı tartışılmış, toplumun yüklediği roller ile devletin yüklediği roller arasındaki ilişkinin boyutunu anlamak hedeflenmiştir. Cinsler arası ilişkilerin tek başına erkek egemen bir çerçevede şekillenmediği, kadınların yasalarla belirlenip koruma altına alındıklarını ve özgür bir hareket alanına sahip olduklarını gösteren bir sistemin var olduğu gösterilmiş ve bu sistem içerisindeki yerleri tekrar değerlendirilmiştir.

Osmanlı kadını tabiri ile sadece Müslüman Türk kadınları kavram içerisine dâhil edilmemiştir. Din ve statülerinden kaynaklanan ve bu nedenle zaman zaman farklılaşan yaşamlarını, hane, toplum ve kanun karşısındaki konumlarını değerlendirmek araştırmanın hedefleri arasında yer almıştır.



Osmanlı kadınlığı hakkındaki önyargılı iddialara yeniden bakışın sağlanması ve toplum içinde belirli bir yetke sahibi olduklarının vurgulanması arşiv malzemelerinin verileri sayesinde şekillendirilmiştir. Dolayısıyla sosyal, ekonomik ve politik güçlerinin olup olmadığı ve mahkemeleri ne sıklıkta kullandıklarının tespit edilmesi, erkek egemen bir toplumda ve erkek egemenliği altında yaşayan pasif ve sesi bastırılmış kadın portresinin yeniden çözümlenmesine de imkân sağlamıştır.

Genel olarak erkek baskın bir toplum olarak görünen Osmanlı toplumunun erkek ve kadına yüklediği resmi ve resmi olmayan vazifeler düşünüldüğünde, Osmanlı kadınının evin içinde kalması ya da toplumdaki gelişmelere kayıtsız kalmasının mümkün olmadığını belirlenmesi, toplumsal yaşamdan soyutlanmış kadın bireyler imajını da önemli ölçüde yıkmıştır.

### **Literatür Değerlendirmesi ve Tezin Kaynakları**

Osmanlı idari, sosyal ve ekonomik yaşamına dair belirli bir bilgiye ulaşabilmenin yegâne kaynakları arasında yer alan Şer'iyye sicilleri, Osmanlı kadın yaşamlarına dair bilgi edinebileceğimiz önemli arşiv malzemeleri olarak da dikkati çekmiştir. Bu belgeler olmaksızın Osmanlı toplumuna dair hemen hemen her çalışma yarım kalacaktır. İdare ve toplum konusunda olağanüstü bollukta veri sağlamalarının yanı sıra sıradan bireylerin seslerini de önemli ölçüde duyuran bu verileri değerlendirirken dönemin hukuk metinlerini de okumak önemlidir. Zira bu yapılmazsa teorinin pratiğe yansımış hali içerik olarak boş kalacaktır. İslam hukukunun önemli ölçüde uygulama alanı bulunduğu bu kaynaklar aynı zamanda Padişah kanunnamelerinin ve yöre geleneklerinin de pratiklerini yansıtmaktadır.

Siciller Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalçık tarafından sosyal ve ekonomik tarih için kullanıldıklarında bu belgelerin bir kadın tarihi için de derlenebileceği anlaşılmıştır. Ancak ne Barkan ne de İnalçık bu belgeleri özellikle kadın hayatlarını incelemek için kullanmamıştır. Bu kayıtların spesifik manada kadın tarihi yazmak için kullanılması oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu döneme kadar Osmanlı kadını harem merkezli politik ve siyasi kaygıların şekillendirdiği çalışmalardan izlenmiştir. Osmanlı kadınına hanedan mensubu kadınlara indirgeyen bu çalışmaların çoğunluğu ise seyahatnamelerden yola çıkılarak oluşturulmuş ve arşiv kayıtları kullanılmamıştır. Osmanlı kadınına arşiv belgelerine dayanarak inceleyen ilk çalışmayı Ronald Jennings “The Judicial Registers of Kayseri as a Source for Ottoman History” adlı doktora tezi ile gerçekleştirmiştir. Jennings, hiçbir resmi belgede bulunamayacak bilgi ve yaşamların şer'iyye sicilleri ile açığa çıkarılabileceğini dile getirmiştir. Kadı sicillerinin sunduğu zengin olanakların yolunu diğer araştırmacılara gösteren Jennings'in çalışması Osmanlı kadınına araştırmak isteyenler için temel eser olma özelliğini hala korumaktadır.

Osmanlı kadın tarihine yönelik literatür incelendiğinde yabancı dilde ve yabancı bilim adamları tarafından yapılan çalışmaların oldukça fazla olduğu görülmüştür. Osmanlı tarih araştırmalarında

siyasi tarih çalışmalarının hala önemini koruması yerli bilim adamları tarafından “kadın” başlığını içeren çalışmalara ilgi duyulmamasını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla genel eğilim yapılan çalışmaların literatür için yeterli olduğu yönünde şekillenmiştir. Bu nedenle yerli literatürden ziyade yabancı literatür ve yabancı bilim adamları kadın meselesi üzerine emek sarf etmişlerdir. Bu noktada Anadolu kadınlarının kadı mahkemelerini kullanması ve İslam-Osmanlı hukukunda kadının yerinin anlaşılması için Jennings’in kitabı, hanedan kadınlarının hayırseverlikleri konusunda Bates’in kitabı ve XVI. yüzyıl Osmanlı klasik çağı konusunda ise Dengler’in kitabı önem kazanmıştır. Kadı sicillerinin sunduğu zengin verileri kullanarak Osmanlı kadın tarihi çalışmalarına önemli bir yol açmış olan Jennings’i Arap eyaletleri alanında Abraham Marcus ve Baer takip etmiştir. Bu araştırmacıların yanı sıra Haim Gerber, Judith Tucker, Suraiya Faroqhi ve Leslie Pierce gibi araştırmacıların çalışmaları Osmanlı toplumunda kadınların çok çeşitli deneyimlerine ışık tutmuştur. Kadınlarla ilgili bir şey bulabilmenin hemen hemen tek yollarından birinin şer’iyye sicilleri olduğunu ifade eden Faroqhi ”Ottoman Men and Women” başlığını taşıyan çalışmasında spesifik olarak kadın konusunu çalışmaktan ziyade şehir hayatına dair bilgi veren makalelerini derlemiştir. Gerek Faroqhi gerekse diğer araştırmacıların çoğu sicillere belli bir konu çerçevesinde ve farklı yöntemlerle yaklaşım olayların arkasını tahlil etme eğilimi taşımışlardır. Buna göre kadının tarih içerisindeki yerini ataerkil aile anlayışı, kadın-erkek olma hali ve mülkiyete erişim gibi farklı çerçeveler etrafında ele almışlardır. Konuyu ele alan Türkçe çalışmalar ise genel olarak metin neşri olarak yapılmış, ya da kaynaklardaki mevcut malzemeleri belli konu başlıkları altında toplayarak benzer yöntemler ve benzer sonuçları tekrar etmişlerdir. Bunlar arasında yüksek lisans tezi olarak çalışılan eserler olduğu gibi doktora tezi olarak çalışılmış eser sayısı oldukça azdır.<sup>5</sup>

Kadınların toplumsal sistemdeki yerini incelemek toplumsal ve ekonomik süreçlere farklı açıdan bakılmasını da beraberinde getirmiştir. İslâm hukuku ve belgelere açık açık yansımamış da olsa, yerel gelenekler, mülkiyet haklarında olduğu kadar evlilik ve kişisel statü alanlarında, sınırları belli de olsa kadınlara bir hareket alanı tanımıştır. Osmanlı kadınına ilgilendiren bu sınırlar ve özgürlükleri Madeline Zilfi’nin “Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları” olarak Türkçe’ye tercüme edilen çalışması başta olmak üzere Amira Sonbol’un “Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History (Contemporary Issues in the Middle East)”, Lois Beck and Nikkie Keddie’nin “ Women in The Muslim World”, Gavin R. G. Hambly’in “Women in the Medieval Islamic World (The New Middle Ages)” başlıklı çalışmalarında yer alan makalelerle önemli ölçüde çizmek mümkündür. Makaleler, farklı sosyo-ekonomik şartlara sahip Osmanlı kadınının farklı

---

<sup>5</sup> Saadet Maydaer, *Şer’iyye Sicillerine Göre Bursa’da Kadın (1575-1600)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2002; Zeynep Uysal, *Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670-1680)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2014; Betül Tezcan, *XVI-XVII. Yüzyıl Şer’iyye Sicillerine Göre Konya’da Kadın*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2014; Şefika Büyüksahin, *Kayseri Şer’iyye Sicillerine Göre Kayseri’de Kadın: 1688-1697*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2013, Sevim Can, *Osmanlı Anadolu’sunda Kadın (XVI. Yüzyıl)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004; XVII. yüzyılda spesifik olarak Osmanlı kadınına ele alan tek doktora tez çalışması Abdülmecid Mutaf’ın çalışması olarak tespit edilmiştir. Şer’iyye sicillerinin kullanıldığı çalışma sosyoloji alanında üretilmiştir. Abdülmecid Mutaf, *XVII. Yüzyılda Balıkesir’de Kadınlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2002.

hayatlar yaşadıklarını, ancak sistem içerisinde sahip oldukları haklar anlamında eşit muamele gördüklerini tespit etmesi açısından önemlidir. Bu dönemde yazılan makaleler, Osmanlı'nın farklı coğrafyalarında yaşayan kadınlarını farklı meseleler üzerinden siciller, fetvalar ve şikâyet defterleri gibi farklı teorik ve pratik kaynakları kullanarak değerlendirmişlerdir. Bu kaynaklarla şekillenen farklı yaşam tecrübeleri ile Osmanlı kadını ve hukuk arasındaki bağın ne ölçüde kurulduğu ve bundan doğan yasal statülerinin ne olduğu açığa çıkmıştır. Bu çalışmalar erkek ve kadını ev içerisinde var olan rolleri gereği ataerkil bir oluşumun içine dâhil edebilecek bir sistemin varlığını kabul ederken, toplumdaki soyutlama şeklinde genel bir kabul haline dönüşmüş olan ifadelerin de her zaman geçerli olmadığı alanlar olabildiğini göstermiştir.

İnceleme kapsamında Trabzon şehrine ait olan ve toplam 1.218 varağa ulaşan 15 adet Şer'iyye sicili kullanılmıştır. Bu defterlerdeki nikâh kayıtları da dikkate alındığında teze konu teşkil edecek kayıt 6.692 olarak tespit edilmiştir. Bu sayıya dâhil olan 3.691 adet nikâh kaydı istisna edildiğinde ise, bir şekilde kadınları ilgilendiren toplam kayıt sayısı 3.001 olmuştur. 1819 numaralı defterin tümü değil, yalnızca döneme ait verileri içeren kısımları incelenmiş, kadın vakıflarına dair bilgilerin yer aldığı 11 hüküm kullanılmıştır. 1821 şeklinde numaralandırılan ancak yalnızca Trabzon İl Halk Kütüphanesi ve Karadeniz Teknik Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan defterin ise arşivde karşılığı bulunmamıştır. Yani bu defter arşivde olan 1821-4 numaralı defterden farklıdır. Ancak tarih aralığının XVII. yüzyıla ait olması ve XVII. yüzyıla ait diğer defterlerdeki hükümlerden farklı hükümler içermesi nedeni ile bu defterden de istifade edilmiştir. Tez başlığı XVII. yüzyılın ilk yarısı olarak belirlense de yeterli veriye ulaşmak ve ikinci yarıyla gelindiğinde mevcut koşullarda ve kadınların toplumsal konumlarında herhangi bir değişim olup olmadığını anlamak için iki sene üstte çıkılmış ve 1061-1062 (1650-1652) tarihlerini kapsayan 1832 numaralı defterde çalışmaya konu edilmiştir.

**Tablo 1: Çalışmada kullanılan defterlerin sayısal içeriği ve teze konu teşkil eden sayısal veri**

DEFTER NUMARASI	TOPLAM HÜKÜM	OKUNAN HÜKÜM	NİKÂH DÂHİL KADINLA ALAKALI	NİKÂH OLMADAN KADINLA ALAKALI
<b>1819</b> (972-1016-1564/1607-1608)	-	-	-	11
<b>1820</b> (1026-1037/1617-1628)	641	595	522	37
<b>1821</b> (1028/1618-1619)	517	504	216	105

Tablo 1: (Devamı)

DEFTER NUMARASI	TOPLAM HÜKÜM	OKUNAN HÜKÜM	NİKÂH DÂHİL KADINLA ALAKALI	NİKÂH OLMADAN KADINLA ALAKALI
<b>1822</b> (1031- 1032/1621-1623)	556	554	302	150
<b>1823</b> (1033- 1035/1623-1626)	381	351	193	60
<b>1824</b> (1034- 1042- 1624- 1633)	852	848	447	227
<b>1825</b> (1037- 1038/ 1627- 1629)	953	924	482	232
<b>1826</b> (1038- 1039/ 1628- 1630)	460	460	231	143
<b>1827</b> (1039- 1041/ 1629- 1632)	1075	1.066	638	305
<b>1828</b> (1041- 1045/1631-1636)	1584	1584	915	426
<b>1829</b> (1046- 1047/ 1636- 1638)	367	355	262	76
<b>1830</b> (1052- 1054/1642-1645)	882	880	527	328
<b>1831</b> (1058- 1060/1648-1650)	1228	1227	808	323
<b>1832</b> (1061- 1062/ 1650- 1652)	921	921	549	261
	<b>TOPLAM:</b> <b>11.522</b>	<b>TOPLAM:</b> <b>11.367</b>	<b>TOPLAM</b> <b>6.692</b>	<b>TOPLAM</b> <b>3.001</b>

Tablo 1’den anlaşıldığına göre kadınların herhangi bir nedenle taraf olduğu toplam dava sayısı 6.692, ancak bu sayıdan nikâhlar istisna edildiğinde, sayı 3.001’dir. Nikâh ve nikâh olmadan yapılan bu sayımın asıl nedeni kadın ve erkeklerin mahkemeye ne sıklıkta ve hangi konularda geldiğinin

daha sağlıklı bir tespitini sağlamaktır. Bu nedenle mülk alım satım, borç alacak, vasilik, vekillik, miras, mehir, asayiş ve diğer konuların tartışıldığı bölümlerde nikâh sayıları istisna edilerek 3.001 sayısı temel alınmıştır. Aksi takdirde nikâhların sayısal fazlalığı kadınların dâhil olduğu davaların sayısal oranını aşağı çekecektir.

Araştırmaya konu olan Trabzon Şer'iyeye Sicillerinden elde edilen toplumsal ve siyasi veriler tüm sınıf ve dinsel aidiyetlere mensup olan kadınları diğer resmi belgelerden daha iyi izlememizi sağlamıştır. Ferman, buyruldu, tezkere türünden çeşitli hükümler dışında konumuzu ilgilendiren evlenme, boşanma, miras, vasilik gibi konularda sayısız kayıt olması bölge kadınlarının mahkemeyi etkin bir biçimde kullandığını göstermiştir. Sicillerde, gördüğümüz kadın portresi ataerkil aile yapısı etrafında şekillenen ve bu nedenle ikincil bir konuma yerleştirilmiş olan Osmanlı kadın imajına ters düşerken, hemen hemen her konuda mahkemeyi etkin bir biçimde kullandıkları anlaşılmıştır.

Sicillerde yer alan bilgilerin teorik çerçevesinin anlaşılması amacıyla dönemin fetva koleksiyonları ve kanunnamelerinden de istifade edilmiş, ancak bu kaynaklar dışında Osmanlı kadınının XVII. yüzyılın ilk yarısındaki durumunu izleyecek başka belge türüne erişilememiş, mühimme defterlerinden ise kayda değer bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Toplumlara ait olan tarih ve kültürleri gerek coğrafi, gerek siyasi, gerekse de insan unsurunun değişkenliği nedeni ile bilimsel kanunlar çerçevesinde incelemek mümkün değildir. Yani toplumlar ve kültürler analiz edilirken aynı kanun ve sınıflandırmalara dâhil edilemezler. Dolayısıyla çalışmada Trabzon toplumu ve bu toplum içerisindeki kadınların durumu, yasalara dayalı bilimler çerçevesinde değil anlama ve yorumlamaya yönelik bir yaklaşım ekseninde ele alınmıştır.

XVII. yüzyıl Trabzon toplumunun gündelik yaşamını düzenleyen olgular fertlerin birbirleriyle olan iletişimine bağlı olduğundan sabit ve değişmez değildir. Bu nedenle genellemelerden ziyade anlamlı olanın bulunması gereklidir. Gündelik yaşam içerisinde yer alan ve toplumun diğer fertleri ile birlikte ortak bir yaşama dâhil olarak bir kültür inşa eden Trabzon kadınlarının ait olduğu hukuki ve toplumsal süreçler ele alınırken yöntem olarak nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır.<sup>6</sup> Nicel araştırma yöntemi verilerin toplanması, analiz edilmesi ve açıklanmasında kullanılmıştır.

---

<sup>6</sup> Göçek tarihte kadını konumlandırırken kamu kurumlarının sosyal analizinde var olan şu anki teorik endişeden kaynaklanan teorik ve metodolojik problemlerle karşılaştığını ileri sürmüştür. Ona göre bu kurumlarda yer almayan kadın, teorik söylemde kenarda kalmıştır. Metodolojik problem teorik olanla ilgilidir: sosyal gerçekliğin inşasını oluşturan kurumlar tarafından üretilen tarihsel verilerle ilgilenen bilim adamları böyle yaparak kadının tarihteki yokluğunu somutlaştırmaktadır. Kamuya katılımda kadın ve erkek arasındaki farka dayanan şu anki geleneksel yaklaşım erkek baskın kurumları sosyal gerçeklik olarak kabul eder ve farklı katılımcı dokularına sahip kadınları kamuya katılımcı olarak görmez. Cinsiyet farklılıkları üzerine var olan bu önyargı tarihsel analizlere de genişler. Fatma Müge Göçek, "An Archival Source for Locating Women in Middle Eastern History, Eighteenth Century Ottoman Inheritance Register", **Vie Matérielle et Patrimoines Dans l'empire Ottoman**, ed. Jean Paul Pascual, CNRS Press, Paris 1994, s. 3.

Şer'iyye sicilleri yıllarca çok sayıda benzer olayın kayıtlarını aktarmıştır. Bu nedenle bu kayıtlar nikâh, miras, mülk gibi bazı kayıt çeşitleri için geniş bir veri tabanını kolaylıkla oluşturma imkânı sunmuştur. Örneğin nikâh kayıtlarının incelenmesi mehir miktarı, damat ve gelinin kökeni, sosyal statüleri gibi pek çok verinin analiz edilmesinde kullanılabilir. Bu tarz bir araştırmadan hareketle de toplumsal tabakalaşma ve toplumsal hareketlilik betimlenebilir.<sup>7</sup> Dolayısıyla evlenme, boşanma, mülkiyet, miras ve asayiş ile ilgili pek çok verinin kaydedildiği Trabzon Şer'iyye Sicilleri'nin niceliksel bir analizi de bu topluma ait kadınların hane içi ve hane dışı konumunu tespit etmeye imkân sağlamıştır.

Bu yöntem çerçevesinde dört bölüme ayrılan tezin I. bölümünde İslami ve geleneksel bağlamda kadının nasıl kabul edildiği ve değer gördüğü tartışılmış ve özellikle cinsiyet açısından hukuki ve toplumsal manada öngörülen sınırlar ve özgürlüklerin ne olduğu ve neye göre tayin edildiği incelenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı toplum ve hukukundaki kadın algısının hangi temeller üzerine oturtulduğunu tespit etmek kolaylaşmıştır. XVII. yüzyıl Osmanlı kadınına daha iyi anlayabilmek adına batılı kadınların muhatap oldukları toplumsal ve siyasi koşulların da ele alındığı bölümde, toplumların sahip olduğu kadınlık algısını şekillendiren en önemli hususun geleneksel kabuller ve korkular olduğu tespit edilmiştir. Bu, ataerkil düzeni alt üst edecek her şeyin kadınlar vasıtasıyla düzene sokulması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla gerek İslam'da gerekse Hristiyanlıkta olsun dinin verdiği mesaj, geleneksel kabuller tarafından dönüştürülmüş, bu nedenle bu kabuller zaman zaman hukuk ve kurumlar vasıtasıyla gündelik hayatın uygulamalarına yansımıştır. Erkekler nazaran statü, medeni hal, ya da aile içerisindeki roller bağlamında farklı şekilde tanımlanan kadınlar, zaman zaman birilerinin eşi, kardeşi, annesi olarak var olabilmişlerdir. Hanedana mensup olma hali dahi kadınların toplumsal kabuldeki simalarının değişmesinde etkin olmamış, dönemin kaynaklarında “teğallübü nisvan” olarak adlandırılan, ancak modern döneme “kadınlar saltanatı” olarak taşınan dönemle Osmanlı kadınının negatif bir çerçevede resmedilmesi ve bu imajın nesilden nesle aktarılması kolaylaşmıştır. Ancak yakından bakıldığında dönem kabul edilenin aksine Osmanlı devlet ve saltanatının ömrünü uzatmıştır. Aynı dönemde batılı devletlerin siyasi ve toplumsal kaygılarının bir uzantısı olan ve Avrupa tarihine kara bir leke olarak iz bırakan cadı avlarının da ele alındığı bölümde, yaratılan ilk insanın bir erkek olmasından hareket eden bir kısım batılı zihinlerin kadınların “insan olup olmadığı” yönündeki tartışmalarına da değinilmiştir.

II. bölümde Osmanlı Trabzon'unda evlilik ve boşanma ilişkilerinde kadının konumu incelenen şer'iyye sicillerden elde edilen verilerle tespit edilmiştir. Sicillerden elde edilen fazla miktardaki nikâh kayıtları bölge halkının nikâhlarını mahkemede kayıt ettirme noktasında oldukça istekli olduklarını göstermiş, bunun devlet eliyle denetlenip denetlenmediği noktası ise açıklık kazanmamıştır. Ancak mevcut kayıtların bolluğu hukuki manada kadın haklarının korunmasını talep

---

<sup>7</sup> Dror Zeevi, “Osmanlı Şeri Mahkemesi Kayıtlarının Ortadoğu Sosyal Tarihi Açısından Kullanımı: Yeniden Değerlendirme”, *Law and Society*, c. 5, sy. 1, 1998, s. 218.

eden bir sistemin işleyişini açığa çıkarmıştır. Zira evliliklerin mahkemede kaydettilmesi anlaşmazlıkların çözümünde kadiya kolaylık sağlarken, taraflara da ciddi manada bir güvence sağlamıştır. Nikâh akitlerinin sunduğu veriler evlilik yaşamında da kadınların hayat çevrimine vurgu yapıldığını, bekâr, evli ya da dul kadınlık hallerinin mahkemenin ve toplumun dilinde farklı kelime gruplarıyla işaretlendiğini göstermiştir. Bölümde Müslüman olsun gayrimüslim olsun toplumsal manada bir yer işgal etmiş olan kadınların evlilik öncesi, sırası ve sonrasındaki hukuklarının hangi prensiplerle şekillendiği tartışılmış, vasi, vekil ya da şahit olarak mahkemede görünen kadınların yasal şahsiyetlerine de vurgu yapılmıştır.

III. bölümde kadınların toplumsal ve hukuki statüsünün sınırlarına ek olarak mekânsal ve dinsel konuları da tartışılmıştır. Yani bölümde Trabzon toplumunda şehirli-köylü, Müslüman-gayrimüslim, hür-özgür olma kavramları çerçevesinde incelenen kadınların ne oranda ortak yaşamlara sahip olduklarına değinilmiştir. Özellikle cariye olma halinin toplumsal ve sosyal manada bir ötekileştirme unsuru olup olmadığı ya da gayrimüslim bir kadına hukuki bir ayrımcılık yapıp yapılmadığı hususu ele alınmıştır. Zira bu durum “Osmanlı kadını” tabirinin topluma mensup kadınları ne oranda kucakladığının tespitinde önem arz etmiştir. Köylü kadınların şehirli hemcinslerine oranla ne sıklıkta mahkemeyi kullanabildikleri ve haklarını talep ettikleri incelenmiş, mekânsal ya da dini herhangi bir ayrıma gidilmeksizin topluma mensup tüm kadınların hane ve toplum içerisindeki ekonomik güçleri ve varlıkları ele alınmıştır. Hane ve avlu sınırları içerisinde sıkıştırılan Osmanlı kadınlık algısının aslında hane dışına taşabildiği, pek çok kadının kamusal alanda görünmesi ile doğrulanmıştır. Yani XVII. yüzyılın ilk yarısında Trabzon’da kadın olmak dünyaya kapı arkasından bakmak manasını taşımamıştır.

IV. bölümde özellikle cinsiyeti ve cinselliği ile farklı konularda farklı uygulama ve davranışlara muhatap olan Trabzon kadının durumu tartışılmıştır. Geleneksel bir kabul haline dönüşen iffetli olma halinin yalnızca kadınlara atfedildiği, bu nedenle cinsellikle ilgili olan hemen hemen her konuda ötekileştirildiklerinin ele alındığı bölümde, cinsler arası ilişkiler ve bu ilişkilerin oluşumunda etkin olan toplumsal ve ahlaki kaygılar tartışılmıştır. Bölüm içerisinde ele alınan sicil kayıtlarında kadınlar ve kadın cinselliğinin, dini yahut geleneksel pek çok kabulün üzerine bina edilen sembolik ve kültürel bir zemin olarak işlev gördüğü, söz konusu dava bir tecavüz dahi olsa hakkını aramak ve kendini aklamak zorunda kalanların da yine kadınlar oldukları anlaşılmıştır. Bu duruma mahalle ve mahalleli mefhumları etrafında şekillenen toplumsal talep ve beklentilerin yanı sıra, devletin suçlar ve cezalar kapsamında öngördüğü idari ve hukuki uygulamalarında etki ettiği anlaşılmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MODERN ÖNCESİ DÖNEMDE DOĞU VE BATI ARASINDA KADIN SİMALARI: KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİFTEN KADIN ALGISI

#### 1.1. Modern Öncesi Dönemde Osmanlı Devleti'nin Siyasal, Toplumsal ve Hukukî Arka Planında Kadın Algısı

##### 1.1.1. İslam Dini Geleneğinde ve Hukukunda Kadın Algısı

Hukuk kuralları toplum kurallarını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle Osmanlı'da kadınların toplumdaki yerini incelemek zorunlu olarak bu devletin temel hukuku olan İslam hukukunun incelenmesini gerektirmiştir. Hukuk tarihinin çok önemli bir nevi'ni oluşturan İslam hukuku, Türk dünyasını uzun yıllar idare etmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi, içtimai, iktisadi varlıklarını yönlendirmiş olması dolayısıyla önem kazanmıştır. Kaynağını dinden alan bu hukukta dini ve hukuki prensipler birbiriyle özdeşleşmiştir. Bu prensipler ise bir bütün olarak İslam hukukunu oluşturmuştur. Hukukçular, idari, ekonomik ve hatta gündelik hayatı düzenleyen prensipleri din çerçevesinde ele almışlardır.<sup>8</sup> İslam'ın yalnızca bir inançlar bütünü olmadığı, kapsayıcı ve bütünsel bir düzen olduğunu ifade eden Roy, İslam'ın hayatın tüm yönlerini kucaklayan bir kapsayıcılığa sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Bu açıdan bakıldığında İslam hukukunun İslami düşüncenin hülasesi, İslami hayat tarzının en tipik izahı, İslam'ın kendisinin esas ve özü olduğunu ifade eden Schacht, fıkıh deyiminin kutsal hukuk ilmini yüksek bir ilim olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Ona göre İslam hukuku kutsal hukukun özellikle öğretici bir örneğini teşkil etmiş ve diğer bütün hukuk şekillerinden apayrı bir özellik taşımıştır. Ancak sübjektif konular ve müspet kanunlar söz konusu olduğu zaman, bu hukuk şekillerinden önemli sayıda birine veya diğerine uygun düşen durumlar bulunmuştur.<sup>10</sup>

İslam hukukunun kaynakları Allah'ın kelamı, peygamberinin sünneti ve bu ikisinin kabul ettiği içtihadî kaynaklardır diyen Akgündüz'e göre bu kaynakların hepsi de ilahî iradeye dayanmış, dolayısıyla Allah'ın ve Resulünün tespit ettiği hükümler, değişmez esaslar olmuştur.

---

<sup>8</sup> Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, 4. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002, s. 11; Joseph Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 9.

<sup>9</sup> Oliver Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 64.

<sup>10</sup> Schacht, a.g.e. , s. 9; İslam hukukunun diğer hukuklarla münasebeti hakkında bkz. Ekrem Buğra Ekinci, **İslam Hukuku Umumi Esaslar**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 43-60.



İçtihadî kaynaklardan elde edilen hukukî hükümler ise, zaman, mekân, örf ve âdetin değişmesiyle değişmiştir.<sup>11</sup> Berktaş, bütün tek tanrılı dinlerin doğduklarında zayıf olana haklar tanıdığı ancak daha sonraki süreçlerde güçlü olanın kendi iktidarını meşrulaştırmak adına dini kullandıklarını, bu durumda ise dinin zayıf olanlara karşı güçlüünün hakkını savunan bir mesajla yüklendiğini ve güçlü olanın tüm eylemlerini meşrulaştırdığını, dolayısıyla önemli olanın dogmanın kendisinin değil, yorumlanış biçiminin olduğunu ifade ederek, yorumlar vasıtasıyla dini gerçekliğin de değiştirilebileceğini belirtmiştir.<sup>12</sup> Yani gelenek dine nüfuz edebilmiştir. Gelenek, kaynağını dinden alan hukuki gerçekliğin şekillenmesinde önemli bir pay elde etmiş ve zaman zaman dinin verdiği mesajın değişmesi, hatta bozulmasına neden olmuştur. İslam'ın statü bakımından erkeğe daha fazla değer vererek cinsiyet ayrımcılığı yaptığı ve bu durumu onayladığı konusu geleneksel kabullerin dine ne derece nüfuz ettiğinin göstergesi olmuştur. Yani problem doğrudan İslam'ın kendisinden değil, geleneğin ve ataerkil zihniyetin etkisi altında yapılarak dini muhtevaya bürünen yorumlardan, yanlış anlama ve uygulamalardan kaynaklanmıştır.<sup>13</sup> Kur'an'ın her bir cinsiyet için her kültürde geçerli olacak tek bir rol veya bir dizi rol tanımını desteklememesi ya da önermemesi bu yorumların çeşitliliğinde etkili olmuştur. Kadın ve erkeği ayrı ayrı fertler olarak kabul eden din, kültürel olarak nasıl bir işlev icra edileceğine dair belirli kurallar sunmamıştır. Böyle bir belirleme Kur'an'ı evrensel bir metin olmaktan ziyade sadece tek bir kültüre özgü bir metin haline indirgemek anlamına gelecektir. Ancak Kur'an hem zaman hem de mekân ötesini kapsamıştır.<sup>14</sup>

Geleneksel manada kadın algısını şekillendiren en önemli unsurlar, Kur'an'a dayalı ayetlerden çok, bu ayetler ve bu ayetlere açıklama getirdiği iddia edilen rivayetlerin yorumlanmasında ortaya çıkmıştır. Özellikle ilk insanın nasıl yaratıldığına dair Kur'an'da verilmeyen ayrıntılar, rivayetlerden yola çıkan klasik tefsirlerde yer almıştır. Bu ayrıntılar sadece söylendiği zamanla sınırlı kalmamış, nesilden nesle kadın algısının şekillenmesinde önemli hale gelmiştir. Klasik dönem müfessirlerinden olan Kurtubi'nin Havva'nın yaratılış hikâyesini temel alarak kadını ikincil konuma düşüren ifadeleri bu durumu örneklemiştir:

İşte bundan dolayı kadında bir eğrilik vardır. Zira kadın eğri olan kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Müslim'in Sahih'inde Ebû Hureyre'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: Rasulullah (s.a) buyurdu ki: "Kadın, kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bir rivayette şu da vardır: Kaburga kemiğinin en eğri bölgesi ise, en üst tarafıdır. O bakımdan kadın sana karşı hiçbir zaman aynı şekilde dosdoğru olamaz. Sen ondan istifade edecek olur isen eğriliği ile birlikte ondan istifade edersin. Onu doğrultmaya kalkışırsan onu kırarsın. Onu kırmak ise onu boşamaktır."<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ahmed Akgündüz, **Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı, Özel Hukuk II**, c. III, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2012, s. 4.

<sup>12</sup> Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın; Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 111; Talip Özdeş, **Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 141.

<sup>13</sup> Özdeş, a.g.e. , s. 141.

<sup>14</sup> Âmine Vedud Muhsin, **Kur'an ve Kadın**, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 30.

<sup>15</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, **El-Cami'ül Ahkam'ül Kur'an**, c. I, çev. Beşir Eryaysoy, Buruç Yayınları, İstanbul, 1997, s. 585-586.

Yine diğerk bir tefsirci İbn Kesir, Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade ederken Kurtubi'den çok farklı düşünmediğini göstermiştir:

Ebu Hatim der ki: Bize babamın... İbn Abbâs'tan rivayet ettiğine göre; o şöyle demiştir: Kadın erkekten yaratıldı ve Allah kadını erkeğe muhtaç kıldı. Keza erkeği topraktan (yerden) yaratan Allah onun da ihtiyacını topraktan (yerden) kıldı. Kadınlarınızı hapsediniz. (Kadınlarınıza sahip olunuz.) Sahih bir hadîs-i şerifte şöyle buyrulur: Muhakkak ki, kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı da üst tarafıdır. Eğer onu düzeltmeye kalkarsan kırarsın. Eğer ondan faydalanacaksan eğri olarak faydalanabilirsin.<sup>16</sup>

Bu yorumlar aslına bakıldığında Kur'an'ın kadın algısına uymayan ve kadını ikincil statüye düşüren ifadelerdir. Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki ifadelerin çoğu Tevrat'tan alınmıştır.<sup>17</sup> Yaratılıştan yola çıkarak biyolojik zaman boyutu ile kutsal zaman boyutu arasındaki zıtlığa değinen Berktaş, biyolojik zaman boyutunda kadının erkeği doğurduğunu, kutsallık boyutunda ise bunun tam tersinin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Buna göre kadın, erkekten sonra ve onun bedeninden yaratılmış ve önce gelen sonra gelene sahip olmuştur.<sup>18</sup> Dolayısıyla kadının ikincil statüsü bu şekilde sağlanmış ve kadını erkeğe tabi kılmak isteyen anlayışlara dayanak sağlanmıştır.

Yaratılıştan yola çıkarak kadını ikinci cins olarak nitelendirme bütün İslam düşünürlerinin genel kaygısı da olmamıştır. Özellikle Mevdudi'nin kadının yaratılışı konusunda dile getirdiği ifadeler onu diğerk gelenekçilerden ayırmıştır. Mevdudi konu ile ilgili açıklamasında:

Hız. Adem'in (s.a) bir tek nefis olduğunu öğreniyoruz. O bütün insanların kendisinden türetildiği ilk insandı."Ondan da eşini yarattı." Eşinin ondan nasıl yaratıldığı konusunda ayrıntılı kesin bir bilgiye sahip değiliz. Müfessirler genellikle Hız. Havva'nın (a.s) Hız. Âdem'in (a.s) kaburga kemiğinden yaratıldığını söylerler. Kitâb-ı Mukaddes'te de aynı hikâyeye vardır. Talmud bundan başka, onun Hız. Âdem'in (a.s) on üçüncü kaburga kemiğinden yaratıldığını da belirtir. Fakat Kur'an bu konuda sükût eder. Bunu destekler nitelikteki Hız. Peygamber'in (s.a) hadisi de anlaşılardan farklı bir anlama delalet eder. Bu nedenle yapılacak en iyi şey bu meseleyi Kur'an'da bırakıldığı şekilde belirsiz bırakmak ve onun ayrıntılarını tayin etmek için zaman harcamaktır.<sup>19</sup>

diyerek konunun Kur'an'da geçmediğini kabul etmiş, bu nedenle kadının nasıl yaratıldığı konusunda dikkatli davranmak gerektiğini ve Kur'an'da geçmeyen bir hadise için yorum yapılmamasını dile getirmiştir.

<sup>16</sup> İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. IV, ter. Beşir Eryaysoy, Savaş Kocabaş, Polen Yayınları, İstanbul, 2012, s. 1541.

<sup>17</sup> Hafsa Fidan, **Kur'anda Kadın İmgesi**, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 44; Tevrat'ta kadının yaratılışı ile ilgili bölüm şöyledir: "Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapladı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem, işte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir dedi. Ona kadın denilecek, çünkü o adamdan alındı." **Kutsal Kitap**, Yaratılış 1/21-23.

<sup>18</sup> Berktaş, a.g.e. , s. 63-64.

<sup>19</sup> Ebu'l A'la Mevdudi, **Tefhim'ül Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri**, c. I, ed. Ali Bulaç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 321.

Kadının erkekten sonra ve erkekten farklı olarak, topraktan değil de Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı algısı, kadının erkek karşısında ikincil bir statüye sahip olmasının ve zaman içerisinde bunun hukuki metinlere yansımalarının esas temelini oluşturmuştur. Yaratılıştaki var olduğu kabul edilen bu ikincil statüden dolayı kadın ve erkek ile ilgili hemen hemen her ayetin yorumu bu statü üzerine temellendirilmiştir. Velayet, şahitlik, evlilik, boşanma ve miras başta olmak üzere pek çok konuda erkeğin daha güçlü ve rasyonel bir kişiliğe sahip olduğu, bu nedenle de yaratılıştaki olduğu gibi bu konularda da ilk söz hakkının erkeğe ait olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu durum İslam dini ve dolayısıyla Kur'an'ın ruhunda olan denge anlayışını zedelemiştir.

Geleneğin dini metinlere bu kadar nüfuz etmesi Leila Ahmed'in de işaret ettiği üzere "metinsel İslam"ın tarihte elit erkeğin sahası olması ve pek çok Müslümanın, özellikle de kadınların tecrübeleriyle iç içe geçmiş olan İslam anlayışlarını isabetli bir biçimde temsil etmemesinden kaynaklanmıştır.<sup>20</sup> Bu husus, yorumlarda erkeklere ve onların deneyimlerine yer verildiği, kadınlara ve onların deneyimlerine yer verilmediği ya da erkeklerin kadın hakkındaki görüşleri, bakış açıları, arzuları ve ihtiyaçları tarafından yorumlanmış şekliyle yer verildiği anlamına gelmiştir.<sup>21</sup> Dolayısıyla bu erkek elitler yüzyıllar boyunca hem Kur'an yorumcuları hem de gelenekçiler olarak İslam'da kadının statüsünü sınırlayan ve bu durumu yasallaştıran kuralları vurgulamışlardır. Özellikle tarihsel çalışmalar neredeyse bütün erkek yorumcuların yaptığı İslam yorumlarının, erkek çıkarlarına uygun olduğunu göstermiştir. Bu durum yapılan yorumların toplumdan topluma değişmesini, dolayısıyla kendi düşüncesine geçerlilik kazandırmak isteyen hukukçular arasında da bir uzlaşmazlığın yaşanmasını mümkün hale getirmiştir. Ancak bütün yorumlarda ortak olan nokta, erkeğin rol gereği yer alan beklentileri içerisinde, Müslüman kadının bağımlı kılınması amacını taşımıştır. Bunun bir diğer anlamı, çeşitli Müslüman toplumların kültürlerinde tanımlandığı gibi, kadınlar rolleri gereği konumlandırılmışlardır. Bu gibi rollerin herhangi bir şekilde ihlal edilmesi çeşitli sosyal kontrol araçları ile denetlenmiştir. Sonuç olarak ideal kadın tipi sosyo-politik kurallar tarafından geliştirilmiş ve erkek baskın toplumlarda bu durum bozulmadan devam etmiştir.

Kadının ikincil konumunu güçlendiren söylemleri üreten ve bunun dini ve hukuki bir gerçeklik olduğunu dile getiren hukukçuların yanı sıra pek çok İslam hukukçusu kadın ve erkeği hukuki fertler olarak benimseyen bir söylem üretmişlerdir. En azından kadına ve erkeğe mülkiyet edinme ve gerekli gördüklerinde elden çıkarma hakkı bulunan özerk fertler olarak muamele etmeye yönelik hukuki ve ahlaki kaygı taşımışlardır.<sup>22</sup> Kadın hakları bakımından İslam hukukunun bugünkü Avrupa kanunlarına göre bile daha ileri olduğu kanaatini taşıyan Gaudefroy-Demombynes şöyle demiştir:

Kadının son derece lehinde olan Kur'ani hükümler teorik de olsa, ona şimdiki Avrupa kanunlarının sağladığı düzenden daha müsait bir konum getirmektedir. İslam kadını, para işlerinde

---

<sup>20</sup> Keçia Ali, **Cinsel Ahlak ve İslam**, I. Baskı, çev. Adnan Bülent Baloğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 43.

<sup>21</sup> Wedud, a.g.e., s. 20.

<sup>22</sup> Judith E. Tucker, **İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet**, çev. Nazife Şişman, Açılım Kitap, İstanbul, 2015, s. 247.

servet ayrılığı hakkına sahiptir. Aldığı evlilik ağırlığına, hibe ve miras şekillerinde intikal edebilecek mallarına ve kendi mesaisinin ürünlerine ömrünün sonuna kadar istediği gibi tasarrufta bulunabilmektedir. Uygulamada bu haklardan istifade etmesi bazı zorluklar taşımakla birlikte, mevki ve seviyesine göre her yönüyle geçimi garanti altına alınmıştır.<sup>23</sup>

Kadını hukuki bir fert olarak kabul eden İslam hukuku öncelikle kadının evlilikteki pozisyonunu güçlendirmiştir.<sup>24</sup> Bu noktada Kur'an kadının evlilik sözleşmesi yapma ve kendi mehrini alma noktasında yasal bir yetkiye sahip olduğunu onaylamıştır. Yani bir kadının babası ya da erkek kardeşi bu konularda kadından daha yetkili olmamıştır. Ancak evlilik hususunda kadın ve velisi arasında bir uzlaşma olması gerektiği kabul edilmiştir. Merginani hür, akli dengesi yerinde ve ergenlik çağına ulaşan kadının ister kız ister dul olsun nikâhının İmam Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'a göre velisi olmadan kıyılabilceğini, ergenlik çağına ulaştıktan sonra kimsenin onu evlenmeye zorlayamayacağını ifade etmiştir.<sup>25</sup> Molla Hüsrev ise ergenliğe erişmiş bir kızın eş seçiminde söz hakkına sahip olduğunu, ancak evleneceği kişinin kendisine denk olması gerektiğini vurgulamıştır:

Akile ve baliğa olan mükellef hür kadının nikâhı velisiz mün'akid olur. Gerek o baliğa, bakire veya dul olsun, velisiz nikâh kıyılır. Mükellef olan hür kadın kendisini velinin izni olmadan tezvic etse, İmam Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre geçerli olur. Yine Ebu Yusuf'dan bir rivayete göre de geçerli olmaz. Ancak velinin izni ile geçerli olur. İmam Muhammed'e göre velinin icazetine bağlı olarak geçerli olur. İmam Malik ve İmam Şafii'ye göre asla geçerli olmaz. Yani veli için küfv'ün gayrinde itiraz hakkı vardır. Eğer veli dilerse fesheder ve dilerse icazet verir. O mükellef olan hür kadın küfv'ü olmayan kocadan çocuk doğurmadıkça veli için itiraz hakkı vardır.<sup>26</sup>

Molla Hüsrev'in özellikle vurgu yaptığı denklik konusunu tartışan Tucker, İslam'ın öngördüğü küfv kurumunun saiklerinin dengi olmayan kişiyle evlenme korkusundan ibaret olmadığını ifade etmiştir. Ona göre eş seçimi toplumsal açıdan da önem taşımıştır. Çünkü bu seçimler iki soyu birbirine bağlamıştır. Bu nedenle eş seçimine izin vermek toplumsal yapı içinde değişikliklere yol açabilir. Eşlerin aile müdahalesinden uzak bir şekilde ve bireysel olarak seçilmesi toplumsal yapıyı etkilediği için denklik toplumsal tabakaları kontrol etmeyi amaçlayan hukuki isteğin titizlikle hazırladığı yasal bir tez olmuştur.<sup>27</sup> Dolayısıyla denklik sadece kadının hukukunu değil tüm ailenin çıkarını korumayı hedeflemiştir. Amaç kadının kendisine uygun eş seçimi yapması değil aileye uygun kişinin soya dâhil edilmesidir. Denklik korunduğu sürece istediği kişi ile evlenmesine izin verilen kadın, bir satış sözleşmesine konu olmaktan ziyade evlilik sözleşmesi yoluyla yasal bir eş kabul edilmiş ve tam anlamı ile eşit taraf olma hakkını korumuştur. Evlenme sözleşmesinin icabını yapan tarafın kadın olması, erkeğin ise kabul eden taraf olması kadının isteğini temel unsur haline

<sup>23</sup> Bekir Topaloğlu, **İslam'da Kadın**, 31. Baskı, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 49.

<sup>24</sup> Evliliğin hem erkek hem de kadın için huzur ve rahatlığı temsil etmesine ve bu konuda her iki cinsiyeti de muhatap alan ayetler bulunmasına rağmen, bu ayetler çok farklı şekillerde yorumlanmış, özellikle gücün dağılımı noktasında evlilik ilişkilerinde erkeğe daha fazla ayrıcalık yüklenmiştir. Ancak ayetlerin anlamı gayet açıktır. Evlilik en önemli insan ilişkisidir ve ilişki neredeyse herkese tavsiye edilmiştir.

<sup>25</sup> Burhanüddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merginani, **El Hidaye Tercümesi**, c. II, ter. Ahmed Meylani, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2015, s. 16.

<sup>26</sup> Molla Hüsrev, **Gurer ve Dürer Tercümesi**, c. II, ter. Arif Erkan, Kitsan Matbaa, İstanbul, 1980, s. 116.

<sup>27</sup> Judith Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 69; İslam'ın öngördüğü şekliyle "küfv" yani kadının evleneceği erkeğin kendisine denk olması hususunun katı bir kural olmadığı, toplumsal statüleri farklı iki insan arasında evlilik yapılabildiği ve gerek toplum gerekse hukuk nazarında tepki çekmediği anlaşılmaktadır. Trabzon Şer'iyye Sicili (TŞS), TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 21/11.

getirmiştir.<sup>28</sup> Hukukçular rıza hususunu o derece ciddiye almışlardır ki hemen hemen tüm hukukçular reşit kadının rızası olmadıkça doğal velisi tarafından evlendirilmiş bile olsa akdin geçersiz olacağını belirtmişlerdir.<sup>29</sup>

Kendi evliliğini düzenleme yetkisine sahip olan bir kadına evliliğin sağladığı en önemli fayda mehir olmuştur.<sup>30</sup> Mehir mutlak olarak kadının mülkü kabul edilmiştir. Kadın kocasının izni olmadan ve eğer reşit ise, babasının yoksa dedesinin veya bunların vasilerinin izinleri bulunmadan, mehirde istediği gibi tasarruf etmiştir. Buna göre, mehri kocasına, ana-babasına ve diğer kimselere satabilmiş, rehin edebilmiş, kiraya verebilmiş ve karşılıksız hibede bulunabilmiştir.<sup>31</sup> Dolayısıyla mehir tam anlamıyla kadının tasarrufunda bulunmuş ve boşanma halinde de kadının hukukunu korumak için iktisadi bir önlem haline gelmiştir.

Geleneksel söylemde, mehirin mahiyeti hakkındaki tartışmalar İslam hukukunda nikâh akdinin bir satış akdi olarak kabul edildiği yönde şekillenmiştir. Özellikle bir kısım hukukçular tarafından mehirin kadının cinselliğinden yararlanmak için ödenen bir bedel olduğunun kabul edilmesi, evlilikte kadının varlığını cinsellik statüsüne indirgemıştır. Ancak dört mezhep imamlarının da bulunduğu hukukçulara göre; nikâhtan kast edilen akittir. Cinsi ilişki için mecazi anlamda kullanılmış, Kur'an'da ve hadislerde ise en çok akit anlamında kullanılmıştır.<sup>32</sup> Evlenmenin bir satış akdi olmadığını dolayısıyla mehirin bir satış bedeli olamayacağını dile getiren Halil Cin, satış sözleşmesinde tarafların rızası, satılan şey ve fiyatın temel unsur olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Cin, haklı olarak kocayı alıcı olarak kabul edersek satıcı kim olacaktır şeklinde bir soru yöneltmiştir. Kadın kendini satıp kocasının mülkü olacak ve aldığı bedeli dilediği gibi tasarruf mu edecektir? Bunun hukuken mümkün olmadığını dile getiren Cin, bir kimsenin hem akdin konusu hem de tarafı olmayacağını beyan etmiştir.<sup>33</sup> Nikâh akdinin şekli bir akit olduğunu ifade eden Aydın ise geçerli olması için şahitlerin huzurunda yapılmasının gerekli olduğunu, satım akdinin ise rızai bir akit olduğunu belirtmiştir. Her iki akit içinde aranan ehliyet şartları farklıdır; Nikâhta kişinin baliğ olması yetmiş, satım akdinde ise ayrıca reşit olması gerekmiştir. Nikâh akdinde mehir şart değil bir sonuçtur; tespit edilmemiş olması akdin sıhhatini etkilememiştir.<sup>34</sup>

İslam hukukuna göre mehir başta olmak üzere kadın tüm maddi varlığını istediği gibi kullanma hakkına sahiptir ve ne kendisi için ne de haneden bir başkası için herhangi bir harcama yapmak zorunda değildir. İslam hukukunun öngördüğü bu gereklilikler kadının durumunu önemli ölçüde güçlendirmiştir. Ancak diğer taraftan bakıldığında gerek Kur'an yorumcuları gerekse gelenekçiler

---

<sup>28</sup> Hüseyin Hatemi, **İlahi Hikmette Kadın**, 6. Basım, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2013, s. 156.

<sup>29</sup> Judith E. Tucker, **In The House of Law, Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine**, University of California Press, California, 1998, s. 148.

<sup>30</sup> Mehir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. II. Bölüm.

<sup>31</sup> Akgündüz, a.g.e. , s. 169.

<sup>32</sup> Vehbe Zuhayli, **İslam Fıhki Ansiklopedisi**, c. 9, ter. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Zaman, İstanbul, 1994, s. 28.

<sup>33</sup> Halil Cin, "İslam Hukukunda Mehir", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, c. XXIX, sy. 1-2, 1972, s. 220.

<sup>34</sup> Mehmed Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 10. Baskı, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 246.

bu durumu erkeğin kadına üstün olmasının bir sebebi olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle nafaka konusuna dikkati çeken İmber, “nafaka gerçekte bir ayrıcalık değil; daha çok kadının kocasına tabiiyetin bir yönüdür” diyerek gelenekçi zihniyeti desteklediğini göstermiştir.<sup>35</sup> Bu tabiiyeti meşru gösterenlerin gerekçesi ise Nisa suresi 34. ayetidir. Bu ayeti erkeğin açık üstünlüğü olarak tanımlayan Taberi’ye göre bu üstünlük erkeğe beraberinde pek çok hak getirmiştir:

Erkekler, kadınları terbiye etme, idare etme gibi hususlarda onlar üzerine hâkimlerdir. Erkeklerin bu hâkimiyeti, Allah’ın, erkekleri vücutça kadınlardan daha güçlü olarak yaratması ve evin geçimini erkeğe yüklemesindedir. Saliha kadınlar kocalarına itaat ederler. Kocaları evlerinde bulunmadığı zamanlarda da namuslarını korurlar. Onların böyle yapması, Allah’ın onları bu şekilde yaratarak korumasındandır. Onlar, kocalarının mallarını boş yere harcamazlar. Size karşı gelmelerinden korktuğunuz kadınlara Allah’ı hatırlatarak, ondan korkmasını söyleyerek nasihatte bulunun. Yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse onları ağır bir şekilde olmamak üzere dövün. Şayet bundan sonra size itaat ederlerse artık onlara eziyet vermek için başka bir yola başvurmayın. Şüphesiz ki Allah yücedir, büyüktür. Kadınlara haksızlık ettiğiniz takdirde onların haklarını sizden alır.<sup>36</sup>

Kadının kocasına itaatini gerekli gören Gazali’ye göre bu durumun tersine hareket etmek yaratılış gerçeğini tersine çevirmektir. Ona göre Allah, erkeği kadınlardan üstün yaratmıştır ve kadını erkeğin emrine vermiştir. Ama yaratılış gerçeğinin tersine hareket edilerek erkek kadının emrine girerse hüküm değişip şeytana itaat edilecektir. Çünkü erkek tabi değil metbudur ve dolayısıyla amir mevkiinde kadın değil erkek bulunmaktadır.<sup>37</sup>

Nisa suresi 34. ayet gelenekçiler için erkeğin geçim sağlayıcı, kadınınsa aile içindeki itaatkâr bağımlı fert olarak hukuki ayırımına en güçlü dayanağı sağlamıştır. Burada meselenin önemi geçimi sağlayan tarafın toplumsal rolünün ona bağımlı olan kişiler üzerindeki egemenliğiyle toplumsal cinsiyet haline getirilmesidir. Bu yapı aslında aile içi ilişkiler olarak yorumlansa ve evin dışındaki toplumsal rollerle ilgili hiçbir ifade bulunmasa da; erkeğin finansal sorumlulukları ve kadının finansal bağımlılığı; erkeğin ev içindeki otoritesini ve kadının ev içindeki itaatini kaçınılmaz olarak ev içi alanın dışına da yansıtmıştır.<sup>38</sup> Ancak ayette geçen “Kavvamun” kelimesi birçok kimsenin görmek istediği gibi, bir üstünlük ifade etmemiştir. Bu kelime “bir kimsenin işini görme, yönetme” manalarına gelmiş, erkekler, genelde fiziki açıdan kadınlara göre daha dayanıklı kabul edildikleri ve evin geçiminden sorumlu oldukları için, evin reisi olma sıfatını kazanmışlardır. Bu durum Türk Medeni Kanununda olduğu gibi birçok medeni batı kanunları için de geçerlidir. Ancak bu reislik görevinin sadece eşler arasındaki ilişkide geçerli olduğu unutulmamalıdır.<sup>39</sup> Hatemi, insanlık değeri ve insan hakları birbirine eşit olan kadın ve erkeğin toplum içinde görev bölümü yaptığını ve

<sup>35</sup> Colin Imber, *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 193-198.

<sup>36</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberi, Taberi Tefsiri, çev. Mehmet Keskin, Ümit Yayınları, İstanbul, ty. , s. 357-358.

<sup>37</sup> Gazali, *İhyâ’u Ulûm’id-din*, c. II, II. Kitap, III. Bab, ter. Ahmed Serdaroğlu, 2. Baskı, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1973, s. 116-117.

<sup>38</sup> Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, s. 56-57.

<sup>39</sup> Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerimde Kadın”, *İslami Araştırmalar*, c. 5, sy. 4, Ekim 1991, s. 255-256.

insanlığın ortak değer ve hedefleri yolunda ilerleme için cihat ederken, erkek ve kadının yaratılışındaki bazı farklılıklar nedeni ile erkeğin bazı konularda bir “primus inter pares” konumuna, yani “eşitler arasında öncelikli” duruma gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu öncelikli olma halinin görevler ve dolayısı ile yükümlülükler konusunda olduğuna özellikle vurgu yapmıştır.<sup>40</sup> Ancak erkeğe evin geçimi görevini veren geleneksel kabul bu görev dolayısıyla kadının kocasına itaat mükellefiyetinin doğduğunu iddia etmiştir. Kocasının izni olmaksızın onun malından kimseye bir şey verememesi ya da koca mehr-i muaccelini ödemiş ise kadının evi terk etmekten, izni olmaksızın bir yere gitmekten men edilebilmesi kabul edilmiştir. Kadının sebepsiz şekilde meskenini terk etmesi ve kocasına kafa tutması yasaklanmıştır. Böyle bir kadına naşize denmiş ve naşize kadına, kocanın nafaka verme mükellefiyetinin bulunmadığı kabul edilmiştir.<sup>41</sup> Ancak bu ilişkinin tek taraflı olmadığı da onaylanmıştır. Kadının kocasına itaat etmesi için onun finansal ihtiyaçlarının karşılanması gerekli görülmüştür. Bu yüzden bir koca nafaka ödemeyi kestiği zaman karısı artık ona itaat etmek zorunda değildir. Kadın ne kadar zengin olursa olsun bu ödeme erkeğin yükümlülüğündedir.

Ekonomik anlamda çoğu kaygının erkeğin külfeti olduğu hususunda hem fikir olan gelenekçiler, oluşturdukları hukuki kuralların sağlam yasal kaynaklara dayandığı iddiasından yola çıkarak, İslam’ın evlilikten itibaren hukuki birer fert olarak kabul ettiği kadınlara, boşanma sürecinde söz hakkı tanımamışlardır. Erkeğin hiçbir gerekçe göstermeksizin karısını boşayabileceği, ancak kadının istemediği bir evlilikten mehri ve nafakasından vazgeçerek kurtulabileceği, bu nedenlerle de boşanma hukukunun kadını erkeğe göre daha pasif bıraktığı iddia edilmiştir. Akgündüz, “boşanma ile muteber bir evlenme akdinden mütevellid evlilik bağı ortadan kaldırmak normal olarak kocanın hakkıdır, kadının hakkı değildir. Akıl ve baliğ koca israfi sebebiyle mahcur, akıl hastalığından başka bir hastalıkla mariz, tehdit veya şaka ile iradesini beyan etmiş olsa bile yine de boşaması vaki olur” diyerek bu iddiayı güçlendirmiştir.<sup>42</sup> Ancak Kur’an kadın-erkek ayrımına gitmeksizin her iki tarafa da hak ve imkân tanımıştır. Boşamanın erkeğe ait olduğuna yönelik hiç bir ayet açık şekilde bir ifade içermemesine rağmen, boşama esnasında erkeğin herhangi bir beyan dile getirmesi gerekli olmadığı gibi, boşama niyetinin olması da yeterli kabul edilmiştir. Boşanma konusunda var olan bu düşünceler kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklılığını ve dolayısıyla rolleri pekiştiren bir işleve sahip olmuştur.

---

<sup>40</sup> Hatemi, a.g.e. , s. 37.

<sup>41</sup> Ansay, a.g.e. , s. 11; Trabzon mahkemesi de naşize kadının nafakasının ödenmemesi gerektiğini kabul etmiştir. “Mayer nam karyeden Osman bin nam kimesne meclis-i şer’-i şerifde Şemi nam avrat mahzarında iddia idüb bundan akdem mezbure Şemi’yi sulbi sağır oğlum Yunus nam emrede akd-i nikâh ettirmiş idim hala iki yıldan mütecevazdir ki evimden çıkıp mezbure Şemi anasıyla sakin olur vaki hal sual olunsun dedikde gıbbe’s-sual merkume Şemi kendi rızasıyla sağır-i mezbura nikâhlandığına tav’an ikrar ettikten sonra varıp zevci ile kaynatası evinde sakine olmağa tenbih olundukda itaat etmeyüb varmam ben anam ile sakine olurum dedikde naşize olduğu mütehakkık olmağın bi-hasbü’s-şer’üş-şerifde naşize olan nisvan taifesinden nafaka lazım gelmediği üzere merkume Şemi mademki zevci ile sakin olmadukça nafaka talep olunmamak için işbu vesika lieclü’t-temessük ketb olunub yedine vaz’ olunduğu lede’I-hace müzekker ma ceri ola. Tahriren fi Evahir-i Recebül Mürecceb sene isna ve erbain ve elf. TŞS, Defter no. 1824 (1034-1042/ 1624-1633) 46/9.

<sup>42</sup> Akgündüz, a.g.e. , s. 195.

Cinsiyete bağılı olarak oluşturulan roller gereği kadınların şahitliği de tartışma konusu olmuştur. Kadının şahitliğini erkeğin yarısı kabul eden anlayışın bir sonucu olarak kadının her konuda şahitlik edemeyeceği kabul edilmiş, buna sebep olarak da kadının düşünsel anlamda yetersiz olduğu öne sürülmüştür. Kadın ve erkeğin şahitlik edeceği konuların hadiselerle göre değiştiğini ifade eden Bilmen, zina hususunda şahitlerin dört erkek olması gerektiğini diğer had ve kısas davalarında ise iki erkek olması gerektiğini, bu durumlarda ise kadınların şahitliğinin kabul edilmediğini dile getirmiştir. Kadınların şahitlik edeceği konuların erkeklerin konuya vakıf olamayacakları alanlarda olması gerektiği kabul edilmiştir.<sup>43</sup> Bilmen'in aksine Kuran'ı Kerim'de mutlak olarak iki kadının tanıklığını bir erkeğe eşit sayacak tarzda bir kural olmadığını ifade eden Hatemi, Bakara Suresi'nin 282. ayetinde iki erkek tanık bulunmadığı takdirde bir erkek ile birlikte iki kadının tanıklığının aranmasının, vadeli borçlanmalar alanı ile sınırlı olduğunu belirtmiştir. Özellikle İslami dönemde kadınların iş hayatında faal olmamaları ticari konularda tanık oldukları bir borçlanmayı unutmaları ihtimal dâhilinde tutulmuştur. Yazılı delilin tek başına yeterli olmaması sebebiyle de bu durum bir kişinin hakkının zayi olmasına yol açacaktır.<sup>44</sup> Dolayısıyla ayet sosyal ve kültürel açıdan ticari hayattan uzak olan kadınların bu durumunu dikkate almıştır. Aslında şahitlik konusunda hukukun getirdiği asıl yenilik, kadın cinsinin hukuki olarak aktif fertler olma konumunun kabul edilmesidir. Bu kabul kadını fizyolojik özellikleri dolayısıyla hukuki ehliyetinden mahrum bırakan eski bir geleneğin reddi anlamına gelmiştir.<sup>45</sup> Ancak kadının şahitliğini erkeğin yarısı olarak kabul eden geleneksel kabul uzun süre varlığını korumuştur.

### 1.1.2. Kanunname, Fetva ve Ahlak Kitaplarında Kadın Algısı

Colin Imber'e göre Osmanlı Devleti şeriatla ondan tamamen bağımsız bir biçimde gelişen seküler hukukun yan yana yaşadığı tipik bir modern öncesi İslami yönetim özelliği göstermiştir. Bu seküler hukuk ise kanundur. Dini bir topluluğun hukuku olan şeriattan farklı olarak kanun imparatorluğun hukukudur. Osmanlı geleneğinin biri kutsal diğeri emperyal, bu iki farklı hukuk yapısını bir araya getirme payesinin Ebussuud'a verildiğini de belirten Imber, Ebussuud'un bunları fetvalar aracılığı ile yaptığını ifade etmiştir.<sup>46</sup> Imber'in görüşünün aksine örfi hukuk kurallarının oluşturulması esnasında bunların şer'i hukukla uyumlu olup olmadığına dikkat edildiğini ifade eden Mehmet Akif Aydın, arşivlerde yer alan, padişah veya sadrazam tarafından talep edilen birçok fetvada hukuki sorunların çözümünde İslam hukuku prensipleri hakkında bilgi istendiğini beyan etmiştir.<sup>47</sup> Dolayısıyla İmber'in ifadesiyle kanuni hükümlerin şer'i hükümlerden tamamen bağımsız olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak Aydın, şer'i ve örfi hukuk esaslarının tamamen

<sup>43</sup> Ömer Nasuhî Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, c. VII, İstanbul, 1967, s. 123.

<sup>44</sup> Hatemi, a.g.e. , s. 57.

<sup>45</sup> Ali Bulaç, "Mekasidu's Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", **İslami Araştırmalar**, c. 5, sy. 4, Ekim 1991, s. 302.

<sup>46</sup> Imber, a.g.e. , s. 30.

<sup>47</sup> Mehmet Akif Aydın, "Osmanlıda Hukuk", **Osmanlı Devleti Tarihi**, c. II, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Zaman, İstanbul, 1999, s. 385.



birbiriyle bağdaşan ve tam anlamıyla şer’i hukuka uygun olarak konulduğu şeklinde bir iddianın dillendirilemeyeceğini de ifadesine eklemiştir. Hatta bazı zamanlar bu prensipler şer’i hukuka aykırı olarak da konulmuştur. Bu kaideler konulurken bazen fetva almak bazen de İslam hukukunun tanıdığı bir yetki kullanılıyormuş gibi gösterilmek suretiyle zahiren İslam hukukuna riayet edilmiştir.<sup>48</sup> Kanunnamelerden farklı olarak fetva mecmualarının şer’i hukukla olan ilişkisi daha açıktır. Zira pek çok meselenin çözümünde müftülerin dayanağı İslam hukukudur. İslam hukukunun çözüm ürettiği meseleler hakkında müftüler toplumun bilgi kaynağı olarak hareket etmişlerdir. Halkın günlük yaşamına dair en mahrem konular hakkında bile pek çok sorunun yöneltildiği müftüler kendilerine hangi konularda sorular sorulabileceği noktasında bir seçicilik yapmamışlardır. Dolayısıyla kendilerine yöneltilen sorular açısından sorumlu olmamışlardır. Ancak sorulara verdikleri cevaplar müftülerin zihniyet dünyasını yansıtmıştır ve bu açıdan sorumludurlar. Fetva mecmualarının XVII. yüzyılda yaşayan insanların hem sosyal hem de en mahrem olan konulardaki endişelerini yansıtan kaynaklar olması bakımından önemli olduğunu dile getiren Art, bu suretle, bir yandan mahrem öte yandan kamusal görünen durumların iç içe geçmiş olduğunu, aslında fetvalar aracılığıyla devletin toplumun yatak odasını, ev içini, bireylerin kamusal ve ticari ilişkilerini, adı şeyhülislamlık olan yeşil bir perdenin arkasından seyrettiğini ifade etmiştir. Bu ise toplumun nabzına hâkim ve vakıf olma durumudur.<sup>49</sup> Kanunname ve fetvaların yanı sıra toplumsal gerçekliğin örülmesine hizmet eden ve dönemin ahlaki anlayışını yansıtan eserler de şer’i hukukla ilişkilendirilmiştir. Bu eserlerde cinsiyet ilişkileri, roller ve gelenekler kişisel yorumlarla sağlamlaştırılmıştır. Bu şekilde XVII. yüzyılda eser veren ya da eseriyle XVII. yüzyılda dâhil olmak üzere Osmanlı ahlak anlayışını etkileyen Kınalızade ve Tusi gibi ahlakçılar önem kazanmıştır. Ulemanın kadınlar ve kadınların toplumsal dünya içindeki yerleriyle ilgili yazı ve sözlerin önemli olduğunu ifade eden Pierce, “zira bunlar toplumun nüfuzlu bir bölümünün görüşlerini yansıtır” demiştir. Özellikle de ulemanın belirlediği kurallar, günlük hayatlarında uygulanması güç veya imkânsız bulunsalar da çoğu kişinin geçerli kabul ettiği davranış idealleri veya örneklerini oluşturmuştur. Fakat bu yazılar Osmanlı toplum yaşamına bakılabilecek bir tek pencere sunmuştur. Osmanlı toplumu dinamiklerinin diğer perspektifleri incelenmezse, muhtemelen bu literatürün kural belirleyici olduğu kadar tarif edici olduğunu varsayma yanlısına düşülebilir.<sup>50</sup> Örneğin gündelik hayatın idame edilmesinde sadece ahlakçılara kulak verenlerin, Tusi’nin “Erkek evlendiği ilk günden itibaren eşine gözdağı vermelidir ki, kadın eşinin emirlerini yerine getirmekte ve eşinin nasihatlerine uymakta hiçbir şekilde ihmal göstermesin. Bu, aile idare etmenin en büyük şartıdır. Bu şartın birazcık bozulması halinde, kadında dik başlılık eğilimleri artar, kişisel ve keyfi hareket etme kapıları açılır, hatta bununla da yetinmeyerek eşini emri altına almaya çalışır ve onu, şımarıkça isteklerini yerine getirmeye mecbur eder” şeklindeki yorumunu, erkeğin karısına karşı şiddeti telkin

---

<sup>48</sup> Aydın, “Osmanlı’da Hukuk”, s. 388. Kanunnamelerdeki bazı hükümlerin İslam hukukuna aykırı olduğuna hakkında bkz. Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, c. IV, sy. 1, Ankara, 1947, s. 48-73.

<sup>49</sup> Gökçen Art, **Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik**, 1. Baskı, Çivi yazıları, İstanbul, 1996, s. 15-18.

<sup>50</sup> Leslie Pierce, **Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümler ve Kadınlar**, 4. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s. 357.

ettiği şekilde yorumlamaları mümkündür.<sup>51</sup> Kadına karşı şiddeti meşru hale getirmek isteyenlerin dayanağı Nisa suresi 34. ayetidir.<sup>52</sup> Ayetin “yine dinlemezlerse dövün” şeklindeki telkini bir kadının hemen hemen her davranışının düzeltilmesi için ölçüt kabul edilmiş ve İslam’ın kadına karşı şiddete onay verdiği ifade edilmiştir. Ancak bu durum ataerkil düzenin koruyucuları ve şeriatın savunucuları tarafından uygulanan ahlaki kontrol ve disiplinin kadın üzerinden sağlanmasından başka bir şey değildir. Buna göre kadın tarafından herhangi bir rol değişimi ya da rol ihlaliyle toplum için ahlaki bir tehlike olarak görülen kadının toplumsal rolü ahlaki söylemin merkezine konulmuştur. Bu durum din tarafından da meşrulaştırılarak kadını kontrol etmenin ve baskılamanın büyük bir vasıtası haline gelmiştir.<sup>53</sup> Örneğin Ebussuud Efendinin kocasına karşı sorumluluğunu ihlal eden kadınların, kocası tarafından darp edildiğinde erkeği cezasız bırakması bu minval üzerinedir:

**Mesele:** Hind zevci Zeyd ’den izinsiz babası evine vardığı için Zeyd Hind’i darb eylese ne lazım olur?

**Elcevab:** Çok nesne lazım olmaz.<sup>54</sup>

Ebussuud’un amacı, İslami olduğu iddia edilen şekliyle kocanın karısını terbiye hakkını meşrulaştırmaktır. Dolayısıyla kocanın karısını darp etmesine izin verirken bu anlayışla hareket etmiştir. Soruyu soranın niyeti eylem vukua gelmiş olsun ya da olmasın müftüden bu eylem için izin almaktır. Müftülerin meseleyi darbı engellemeye yönelik bir şekilde halletmek istemedikleri açıktır. Zira bu, eşinin sözünden çıkan bir kadının eylemlerini cezalandırmak için erkeğe sağlanmış meşru bir hak olarak görülmüştür. Minkarizade de aynı soruya benzer cevabı vererek kadının her anlamda kocasına nasıl tabi kılındığını göstermiştir:

**Mesele:** Zeyd’in zevcesi Hind Zeyd’den izinsiz sokaklarda gezüp yürür olsa Zeyd Hind’i darb itmekle nesne lâzım olur mu?

**El-cevâb:** Olmaz.<sup>55</sup>

Osmanlı dönemine gelindiğinde kocaların eşlerine egemenlikleri yolunda dayattıkları ve uyguladıkları fiillere onay vermeyen fetva yok denecek kadar azdır. Bu tür örneklerden anlaşılana ki erkekler kadınları otoriteleri altına alamadıkları zaman Şeyhülislamın otoriter ve ikna edici fetvalarına ihtiyaç duymuşlardır. Sonuçta verilen fetvalar bir şekilde kocaların üstünlüğünü onayladığı için kadınlar eşlerinin şiddetine veya yasaklarına maruz ve edilgen bir konuma

<sup>51</sup> Nasreddin Tusi, **Ahlak-ı Nasiri**, çev. A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fevri Yayınları, Ankara, 2005, s. 215.

<sup>52</sup> Allah’ın birini diğerinden üstün yaratmasından dolayı erkekler, kadınlar üzerine hâkimdirler, Bir de erkekler mallarından harcamaktadırlar. Onun için iyi kadınlar itaatkârdırlar. Allah’ın kendilerini sakladığı gibi kendileri de aile sırlarını muhafaza ederler. Serkeşliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; evvela kendilerine öğüt verin, sonra yataklarınızda yalnız bırakın, yine dinlemezlerse dövün. Dinledikleri halde incitmeye bahane aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, büyüktür.” Elmalılı Hamdi Yazır, **Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali**, sad. Kasım Yayla, Merve Yayınları, İstanbul, 2002, s. 83.

<sup>53</sup> Dalenda Lagueche, “Confined, Battered and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century” **Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History**, ed. Amira el- Azhary Sonbol, Syracuse University Press, 1996, s. 259.

<sup>54</sup> Ertuğrul Düzdağ, **Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 58; Çatalcalı Ali Efendi’nin konu ile ilgili verdiği fetvada dine aykırı darp söz konusu ise erkek tazir edilmektedir. “Zeyd, zevcesi Hind’i bi-gayri vech-i şer’i darb eylese Zeyd’e ne lazım olur? Ta’zir.” Çatalcalı Ali Efendi, a.g.e. , s. 259.

<sup>55</sup> Bünyamin Karadöl, **Şeyhü’l-İslâm Minkarî-zâde Yahya Efendi’nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2006, s. 101; Çatalcalı Ali Efendi, a.g.e. , s. 259.

koyulmuşlardır.<sup>56</sup> Dolayısıyla erkeklerin, fiillerini meşrulaştırmak adına müftülere gelmesi farklı bir ilişkinin açığa çıkarılması noktasında önem kazanmıştır. Yani bu kadar çok erkeğin müftüye farklı meseleler hakkında soru sorması kadınların kocalarının ya da diğer erkek akrabalarının meşrulaştırılmayan eylemlerine tepki göstermiş olduklarını ve erkek egemenliğine kolay bir itaati gerekli görmediklerini düşündürmüştür.

Özel hukuk, yani evlenme, boşanma ve aile ile ilgili münasebetler ya da miras, vakıf, hibe gibi intikal işleri Osmanlı toplumunda diğer hukuki konulardan daha çok dinle bağlantılı görülmüş, bu nedenle de genel olarak İslam hukuku tarafından düzenlenmiş olduğu için padişahlar kanunnameler vasıtasıyla bu alana geniş manada müdahale etmemişlerdir. Bu durumda Osmanlı padişahlarının İslam hukuku tarafından düzenlenmiş alanlarda yeniden bir düzenleme yapma noktasında kendilerini yetkisiz görmelerinin yanı sıra Osmanlı toplumunun bu açıdan durağan bir yapıya sahip olmasının da rolü olmuştur.<sup>57</sup> Ancak zaman zaman toplumsal karmaşanın önlenmesi amacıyla çıkarılan fermanlarla devlet bu alanda da varlığını hissettirmiştir. Özellikle evlilik ve boşanmada bireylerin hukukunun korunması amacıyla, yapılan evliliklerin kayıt altına alınması zorunluluğuna yönelik ferman ve kadınların veli izni olmaksızın evlenmemeleri yönündeki 1544 tarihli ferman bu kaygıyı taşımıştır.<sup>58</sup> Bu fermanlardan 1544 tarihli fermanın özellikle kadınları muhatap alması dikkat çekmiştir. Böylesi bir ferman kadınların evlilikte eş seçimine sınırlama getirmiş ve Hanefi mezhebinin ergenliğe ulaşan kız çocuklarının nikâhları hakkında söz sahibi oldukları noktasındaki izinle çelişmiştir.<sup>59</sup> Fermanla, denklige önem verilerek kadınların kendilerinden daha aşağı statüde birileriyle evlenmelerinin önüne geçmek ve bu şekilde nesebin korunması için önlem almak istenmiş olabilir. Farklı bir açıdan bakıldığında ise, uzun seneler süren savaş sonucu evlerine dönen baba, erkek kardeş ya da erkek akrabaların hane kadınlarını onay vermedikleri erkeklerle evlenmiş bulduklarında yaşanacak anlaşmazlıkları önlemek niyeti taşıdığı tahmin edilebilir. Sebep her ne olursa olsun her halükarda padişah, yetkisini şeriata dâhil olan bir alanda kullanarak hukukun kadınlara verdiği özgürlüğün önüne geçmiştir. Zira İslam hukuku buluğa ermiş bir kız çocuğunun kendisine denk olması şartıyla ya da daha önce evlenmiş bir kadının kendi isteği ile ve istediği kişi ile evlenmelerine müsaade etmiştir. Fermanla tersine dönen durum fetvalarla da onaylanmıştır. Evlenen annesinin evini taşıyan oğula engel olunup olunamayacağına yönelik soruyu cevaplandıran Ebussuud, erkeğin davranışını evliliğin izinsiz yapılmış olmasıyla onaylamıştır:

---

<sup>56</sup> Art, a.g.e. , s. 26.

<sup>57</sup> Mehmed Akif Aydın, “Osmanlılar’ da Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, c. II, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992, s. 434.

<sup>58</sup> Bahsi geçen fermanların varlığına Ebussuud Efendi’nin vurgu yaptığı görülmüştür. “**Mesele:** Hâkim marifetsiz nikâh olunmaya deyu emr-i padişahi varid olmuş iken, hâkim marifetsiz nikâh sahih olur mu? **Elcevap:** Olmaz, meğer niza ve husumet olmaya.” Düzdağ, a.g.e. , s. 35; “Zikrolunan Kadıhan meseleleriyle hüküm eden hâkimin hükmü nafiz olur mu? Elcevap: sene ihda ve hamsin ve tis’i mie tarihinde kudat izinsiz nikâhı kabul etmemekle me’murlardır.” Şeyhülislam Ebussuud Efendi, **Maruzat**, haz. Pehlul Düzenli, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 73.

<sup>59</sup> Ferman İmam Muhammed’e göre hüküm verildiği yönünde gerekçelendirilebilir. Zira Ebu Hanife veli izinsiz nikâhın geçerli olacağını kabul ederken, İmam Muhammed ancak veli izni ile geçerli olacağını ifade etmiştir. Diğer mezhepler ise veli izinsiz nikâhın kabul edilmemesi gerektiği noktasında hemfikirdir. Molla Hüseyin, a.g.e. , c. II, s. 116.

**Mesele:** Evli barklı oğlu olan Hind, bir taza oğlana varmakla, oğlu Zeyd’e ar lahik olup, leyle-i zifafta anasının evine birkaç taş vursa, ehl-i urf dahl etmeğe kadir olur mu?

**Elcevab:** Asla olmaz, Zeyd izinsiz nikâhı dahi sahih değildir.<sup>60</sup>

Soruyu soran burada oğlun sadece bir kaç taş attığını vurgulayarak ve bu davranışına mazeret olarak da onun duyduğu utancı göstererek basitçe onun beraatını istemiştir. Ancak Ebussuud, çocuğun cezadan muaf olması yanında evliliğin geçersizliğine de dikkat çekmiştir. Sorunun ima ettiği şey, oğlun annenin en yakın velisi olduğu ve bu durumda evliliğin onun onayı olmadan geçersiz olduğudur.<sup>61</sup> Ebussuud’dan yaklaşık bir asır sonra aynı soru Minkarizade’ye yöneltilmiştir. Ancak Ebussuud’un aksine Minkarizade oğlun anneye veli olma halini kabul etmemiştir:

**Mesele:** Hind nefsinin mehr-i misliyle küfuvi Amr’a tezvîc itdikten sonra Hind’in oğlu Zeyd iznim bulunmadı diyü Hind’i Amr’dan tefrîk itdirmeğe kâdir olur mu?

**El-cevâb:** Olmaz.<sup>62</sup>

Ebussuud’un verdiği fetvadan anlaşıldığı üzere ilişkiler tersine çevrilmiştir. Yani asıl erkek veli olmadığı zamanlarda çocuklarına veli olabilen annenin bu kez kendi velayeti oğluna verilmiştir. Bu durum genel Hanefî mantığına uymadığı gibi erkek egemen bir toplum anlayışını pekiştirecek bir özelliğe sahiptir. Ancak Minkarizade verdiği fetva ile durumu Ebu Hanife’nin verdiği izne uydurmuştur. Çatalcalı Ali Efendi ise veli ve kızın karşılıklı rızasını aramamış hatta doğal veli olan babanın izni olmadan dahi kızın kendisine denk biri ile yaptığı nikâhın geçerliliğini kabul etmiştir:

**Mesele:** Hind-i baliğa nefsinin mehr-i misliyle küfvi Amr’a tezvîc eylese Hind’in babası Bekr “Benim iznim bulunmadı” deyu akd-i mezburu feshe kadir olur mu?

**Elcevab:** Olmaz.<sup>63</sup>

Hukuk ve cinsiyet arasındaki ilişkiyi şekillendiren tanımlamalar siyasi, ekonomik ve toplumsal manada kadın kimliğinin tespitine önemli katkı sağlamıştır. Bu açıdan kanunnamelerin kadın hakkında konuştuğu hükümler dikkat çekmiştir. Bu hükümlerde devlet tarafından hukuki fertler olarak kabul edilen kadınlar, erkeklerden farklı olarak medeni durumları ile muhatap alınmışlardır. Kadınların evli ya da bekâr olması haline gönderme yapılmasının sebebi açık değilse de bu durumun cinsiyete bağlı olan sınırların ve özgürlüklerin belirlenmesine katkı sağladığı açıktır. Birecik Sancağı Kanunnamesi ve Çemişgezek Kanunnamesinde resm-i arusiye miktarına yönelik maddelerin varlığında bu durum özellikle dikkati çekmiştir. Bahsi geçen ödemeyi kadının kendisinin yapması durumunda dul kadından bekâr kadına göre daha az alınmasının sebebi daha iyi anlaşılabilir. Zira her yeni evlilikte bu ödeme kadın için bir yük teşkil edecek ve dolayısıyla toplum içerisinde evlilik oranlarında bir düşme söz konusu olacaktır. Bu durum ise her şeyden önce temel hukuka aykırıdır. Ancak bahsi geçen ödemeyi kadınların yapmadığı dikkate alındığında bu durumun kadının

---

<sup>60</sup> Düздаğ, a.g.e. , s. 37.

<sup>61</sup> İmber, a.g.e. , s. 181.

<sup>62</sup> Karadöl, a.g.e. , s. 61.

<sup>63</sup> Çatalcalı Ali Efendi, **Feteva-yı Ali Efendi**, 1. Baskı, haz. H. Necati Demirtaş, Cild-i Evvel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2014, s. 63.

medeni haline vurgudan başka bir amaç taşımadığı, dolayısıyla kanunun kadınları değer olarak sınıflandırdığı anlaşılmıştır.<sup>64</sup> Aynı vurgunun ceza hukuku alanında yapılmasının sebebi nispeten daha açıktır. Bu durumda evli olan kadına daha fazla ceza öngörülmesinin sebebi, hem kendisine hem kocasına hem de topluma karşı sorumlu tutulmasından kaynaklanmıştır. Kanunnamelerin ahlaki bir kaygı güdüp gütmediklerini anlamak mümkün değilse de evli insanların çok daha büyük meblağlarla cezalandırılmasının sebebi ve bu nedenle de kadının medeni haline vurgu yapılmasının gerekçesi anlaşılmıştır.<sup>65</sup> Örneğin İslam hukukunda “muhsan” ve “muhsane” şeklinde tanımlanan evli kadın ve erkeklerin zina suçunu işlemeleri halinde, cezaları evli olmayanlara nazaran farklılaşmıştır. Dolayısıyla kanun ceza hukuku alanında evli ve bekâr kadın vurgusu yaparak İslam hukuku ile uyuşma sağlamıştır.

Kadının bekâr ya da dul olmasını evlilikte ödenecek vergi miktarının ve cezanın tespitinde önemli bir ölçüt kabul eden kanunnamelerin aksine ahlakçılar bakire ya da dul kadın ayırımını hem eşe itaat hem de iyi bir eş olma noktasında ölçüt almışlardır. Bakire kadının bakire olmayandan iyi olduğunu ifade eden Tusi, bakirelerin eşinin terbiyesini kabul etmeye, onun özelliklerini benimseyip uyum göstermeye, adet, gelenek ve kurallara riayet etmeye daha çok temayül edeceklerini, ayrıca kendisi güzel, asaletli ve ailesi de varlıklısıyla bir kadında bulunabilecek bütün özelliklerin bir araya gelmiş olduğunu bu nedenle de ilave bir meziyete ihtiyaç kalmayacağını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Yani Tusi'ye göre bir kadının eş olarak kocasına itaat etmesinin ölçütü onun medeni hali ile yakından ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel bir olgu olan ahlak, bu yapısının doğal sonucu olarak aynı zamanda sınıfsal olmuştur. Ahlakın bu sınıfsal özelliği, köleci ve feodal toplum yapıları ekseninde şekillenen değerlerin, örneğin; kadının erkeğe, kölenin efendiye, yoksulun zengine ve bir bütün olarak halkın iktidara bağımlılığının bir ahlak normu haline getirilmesinde görülmüştür.<sup>67</sup> Örneğin ahlaki bir gereklilik olarak iffetin yalnızca kadınlarla ilişkilendirilmesi bu minval üzerinedir. İffetin yalnızca kadınlar için değil erkekler içinde şart olduğunu ifade eden Hatemi, zina, iffetsizlik ve evlilik dışı cinsi ilişkinin, kadın ve erkekler için eşit olarak, aynı derecede aşırı çirkin ve zararlı bir

---

<sup>64</sup> “ve resm-i arusiye kız oğlandan altmış ve dul avretten otuz akçe resm-i arusiye alalar. Ve Kız oğlandan her ne yerde nikâh olursa olsun, atası ne yerde raiyyet kayd olmuşsa, anda verilir. Ve dul avret her ne yerde nikâh olur ise, anda alalar. Bu üzre amel oluna.” **Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, c. III, Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri**, Fey Vakfı, İstanbul 1991, s. 237.

<sup>65</sup> Kanuni'nin Umumi Kanunnamesinde cezalandırılacak olan kişiler daha ayrıntılı şekilde açıklanmıştır. Buna göre ceza tespit edilirken erkek-kadın, evli-dul, ergen, hür- köle ayırımı açık bir şekilde belirtilmiştir: “Bir Müslüman zina kılsa, şer ile sabit olsa ve zina kılan evlü olub bay olsa ki, bin akçeye sahip ziyadeye güci yetse, üç yüz akçe cürm alına; evsat'ül hal olur ise ki, altı yüz akçeye güci yetse ikiyüz akçe cürm alına; andan aşağı dört yüze malik olsa yüz akçe, andan aşağı hallü olursa elli akçe; andan aşağı ki, gayet fakir ola, kırk akçe alına.

“Ve eğer zina kılan ergen olub bay olsa ki, bin akçe ya dahi ziyadeye güci yetse cürm yüz akçe; orta hallü olub alrıyüz akçeye güci yetse ell akçe; andan aşağı dört yüz güci yetse kırk akçe; gayet fakir olsa otuz akçe cürm alına.”

“Ve eğer evlü Müslime avret zina kılsa, şer ile sabit olsa, ganiyye olsa gani er kınlığın vere. Eğer orta hallü yahud fakür olsa ol hallü erenler kınlığın vere. Ve eğer zina eden dul olsa anun cürmi ergenler gibi ola, azlık da ve çoklukda ana itibar edeler.”

“Ve eğer kul ve karavaş zina kılsa, hür ve hürre cürminin nısfın vere; adet mucibince bayağlayın baylıkda ve yoksullukda”. **Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, I. Kısım Merkez ve Umumi Kanunnameler**, Fey Vakfı, İstanbul, 1992, s. 297-298.

<sup>66</sup> Tusi, a.g.e. , s. 214; Kınalızade, **Devlet ve Aile Ahlakı**, İlgü kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 36.

<sup>67</sup> Erdoğan Aydın, **İslamiyet'te Ahlak ve Kadın**, 9. Baskı, İslamiyet Gerçeği III, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2008, s. 12.

davranış ve kötü bir yol olduğunu dile getirmiştir. Erkek de zinadan korunmalı, gözünü haramdan sakınmalıdır.<sup>68</sup> Ancak Kınalızade ve Tusi bu konuda farklı düşünmüşlerdir. Onlar, iffet sahibi olması gereken kişilerin kadınlar olması gerektiğine sürekli olarak vurgu yapmışlardır. Kınalızade kadınların faziletli ve olgun olanı, aklı, dini, iffet ve namusu, edep ve hayâsı yerinde olanıdır demiştir.<sup>69</sup> Kadınların iffetli, saygılı ve yabancılardan kendisini sakınan, eğlence ve işretten uzak kişiler olarak eşlerine layık olacaklarını ifade eden Tusi ve Kınalızade, erkeklerin nasıl eşler olması gerektiğinden ziyade itaatkâr bir eş olmaları için eşlerine nasıl davranmaları gerektiğini izah etmişlerdir. Buna göre erkeğin hanımını idare ederken dikkat etmesi gereken noktaları ifade eden Tusi, erkeğin eşinin aşkından ölse dahi bunu dillendirmemesi gerektiğini belirtmiş, genel işlerde kadın ile müşavere edilmemesi gerektiğini, kendi sırrını ona vermemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü kadınlar bu konuda cahil oldukları için onların verecekleri tavsiyelerde yanlış olacak ve büyük zarara yol açacaktır. Eşinin başka kadınlarla arkadaş olmasına, özellikle de başka erkeklere ait duygusal ilişkilere dair hikâyelerden bahseden kadınlarla konuşmasına izin verilmemeli, hatta bu kadınlar eve dahi alınmamalıdır. Çünkü bu kadınlar sahip oldukları meziyetler dolayısıyla önemli derecede zararlıdır. Zira bunların çoğu erkek toplantılarına katılmışlardır ve burada gördüklerini anlatacaklardır.<sup>70</sup> Dolayısıyla “iyi kadın” olma ölçütleri iffetli olma ve kendisini sadece yabancı erkeklerden değil ahlaksız olduğu iddia edilen kadınlardan da gizleyen kadın olma noktasında şekillenmiştir. Bu konuda fetvalar da hem fikirdir.<sup>71</sup> Özellikle fahrul-muhadderat olarak tanımlanan kadınların bu unvanı hangi durumlarda elde edeceği ya da kaybedeceği konusunda müftülere gelen sorulardan bu anlaşılmıştır. Hamama giden kadınların muhaddere olup olmayacağına yönelik sorulara Ebussuud haşmetle giderse olabileceği yönünde cevap vermiştir. Fahrül-muhadderat olmanın ölçüsünün “şer’i şerife riayet” olmadığını da dile getiren Ebussuud işlerini kendi yürütmediği müddetçe gayrimüslim kadına da bu şekilde hitap edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>72</sup> Kendisini gizleyen kadının muhaddere sıfatı ile onurlandırılacağını ve bu sığata haiz olanların daha farklı muamele göreceğini kanunnameler de onaylamıştır.<sup>73</sup> Muhaddere olan ya da olmak isteyen kadınların görünmemesi gerektiğine vurgu yapılırken, muhaddere olmayan kadınların kendi işlerini kendilerinin halledebileceği ve dolayısıyla erkeklerle bir arada bulunabilecekleri ortamlara girmelerinde bir sakınca görülmediği kabul edilmiştir:

**Mesele:** Muhaddere olmayan Hind’in hasmı Zeyd ile mürafa’aya kudreti var iken mücerred izrar kasdı ile Amr’ı Zeyd ile mürafa’a olmak için vekil nasb etdikde Zeyd razı olmayıp “Hind ile bizzat mürafa’a olalım” demeye şer’an kadir olur mu, beyan buyurulup müsab olalar.

<sup>68</sup> Hatemi, a.g.e. , s. 120.

<sup>69</sup> Kınalızade, a.g.e. , s. 34. XVII. yüzyılda yaşamış olan ve Miratü’l Ahlak isimli eserini yazan Bostanzade Yahya Efendi iffet şereflî insanların başının tacıdır diyerek iffetli olma halini tüm insanlara teşmil etmiştir. Nurgül Sucu, **Bostanzade Yahya Efendi ve Miratü’l Ahlak’ı (İnceleme Metin)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 2010, s. 83.

<sup>70</sup> Tusi, a.g.e. , s. 216-217.

<sup>71</sup> Mesele: Zeyd’i zevcesi Hind’in vâlidesi Zeyneb fâcire olup Zeyd’in menziline vardıkda Zeyneb’i idlâl ider olsa Zeyd Zeyneb’i menziline duhûlden men’a kâdir olur mı? Elcevâb: Olur. Karadöl, a.g.e. , s. 103.

<sup>72</sup> Düздаğ, a.g.e. , s. 60; Muhaddere kadınlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. I. Bölüm, Şer’iyye Sicillerinde Kadın Algısı; “Hatun” Avrat”, “Halile”, “Nüşuz”, “Fahrü’l Muhadderat”, “Feşari ve Dilazar”, Tanımlamalarının Düşündürdükleri”

<sup>73</sup> Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, I. Kısım Merkez ve Umumi Kanunnameler**, Fey Vakfı, İstanbul, 1992, s. 300.

**Elcevab:** Allahu Teala a'lem. Olur. (Şeyhülislam Zekeriyazade Yahya Efendi).<sup>74</sup>

Kadın için iffetin ne derece önemi olduğuna vurgu yapılırken gündelik yaşam içerisinde erkekten böyle bir beklenti içerisine girilmemesi erkeklerin her konuda, hatta ahlaksızlık sayılacak boyutta meseleler hakkında dahi bilgi almak için müftülere danışmalarına zemin hazırlamıştır:

**Mesele:** Zeyd'in zevcesi Hind'den olub müştehate olan kızı Zeyneb gice ile korkub Zeyd'in döşeğine vardukda Zeyd'in aleti münteşir olub Zeyd'in bazı azası Zeyneb'in bazı azasına bila-hail şehvet ile mümase olsa ol Hind Zeyd'e haram olur mu?

**Elcevab:** Olur.<sup>75</sup>

Ahlaki ya da gayri ahlaki pek çok konuda müftülerin kapısını çalan erkeklerin belki de en az fikir edinmek istedikleri konu çok eşlilik olmuştur. Mesele hakkındaki birkaç sorunun varlığı ise genelde aynı evi paylaşmak istemeyen eşlerin durumunun ne olacağı hakkındadır.<sup>76</sup> Osmanlı'da çok eşliliğin yaygın olmadığına yönelik bulguların varlığı müftülere gelen az sayıda soruların varlığı ile de doğrulanacak boyuttadır. Bu durum toplum tarafından çok eşliliğin kabul görmediğini göstermesi bakımından önemli olduğu kadar kadınların ikinci ya da üçüncü eş olma konusunda istekli olmadıklarının da bir göstergesi olmuştur. Çok eşliliğin her şeyden önce evdeki huzuru tehdit eden bir unsur olduğuna vurgu yapan Kınalızade, çok evlilik yapan kimselerin evinde mücadele, husumet, kötü yaşayış ve bozuk nizamın bulunduğu vurgu yapmıştır. Erkeğin evde tendeki can gibi olduğunu ifade eden Kınalızade, iki bedene bir can olmadığı gibi iki eve de bir erkek yakışmadığını, şer'an dahi terkinin sevap olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup> Ancak Tusi, çok eşliliğe mani olan şeyin kadınların kıskançlığından kaynaklandığını belirtmiştir. Bir erkeğin eşine sadakat ve bağlılık duyduğu sürece her ne kadar güzel, asaletli ya da varlıklı olsa da karsından başka bir kadını kuma olarak getirmemesi gerektiğini öğütlemiştir. Çünkü O'na göre kadınların yaratılışında var olan kıskançlık ev düzeninin sarsılmasına, aile birliğinin bozulmasına ve daha birçok olumsuz davranışın oluşmasına yol açacak boyuttadır.<sup>78</sup> Toplum tarafından onaylanmamış olsa ya da Tusi'nin belirttiği şekliyle kadının mizacından kaynaklı nedenlerden dolayı çok fazla rağbet görmese de konunun kanunnamelerde tartışılmaması da Osmanlı Devleti'nde çok eşliliğin genel toplum ve hukuk kurallarına düzenleme gerektirecek boyutta bir mesele olmadığını göstermiştir. Zira devlet gündelik yaşamın idamesinde dolayısıyla da toplumsal düzenin sağlanmasında gerekli gördüğü alanlara müdahale etmekte tereddüt etmemiştir.

İslam evlilik bağlarına, aile yapılarına ve kadının durumunu iyileştirmeye yönelik kaygılara sahip olmasına rağmen toplumların ataerkil yapısı hükümlerin dönüşmesine sebep olmuştur. Dinin getirdiği prensipler cinsiyet ilişkilerini ayrıntılı hale getirirken erkeği kadının üzerinde bir yere

<sup>74</sup> Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, **Osmanlı Arşivinde Şeyhülislam Fetvaları**, İstanbul, 2015, s. 35.

<sup>75</sup> Çatalcalı Ali Efendi, **Feteva-yı Ali Efendi**, 1. Baskı, haz. H. Necati Demirtaş, Cild-i Evvel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2014, s. 55.

<sup>76</sup> Çatalcalı, a.g.e. , s. 98-99.

<sup>77</sup> Kınalızade, a.g.e. , s. 40.

<sup>78</sup> Tusi, a.g.e. , s. 216.

koyma hedefi gütmemiştir. Bu ayrıntılar sadece kadın erkek ilişkilerini yeniden yapılandırmıştır. Ancak yaratılıştan itibaren geleneksel söylemlerle yoğurulan dini metinler toplumların değerlerine nüfuz etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında soru ve fetvalarda kadının varoluşunun ve kimliğinin üzerinde yaygın bir erkek tasarrufu olduğu kanaatine götüren pek çok olgu vardır. Kadının sokağa çıkışının denetlenmesinden, eve gelen ziyaretçilerin denetlenmesine ya da kadının oturma meskeninin belirlenmesinde söz sahibi olmayışından, evden kaçması halinde yeme içme gibi ihtiyaçlarının karşılanmaması gibi yaptırımlara kadar kadınların kimliği erkeğe tabi kılınmıştır.<sup>79</sup> Ancak bu noktada genel manası ile erkeğin otoritesini onaylayan kanunname, fetva ve de ahlaki eserlerde kocanın karısına karşı sorumluluklarına vurgu yapıldığı da dikkati çekmiştir. Ev içerisinde kadın ve erkek rollerindeki net ayırım, erkeğin otoritesinin meşruluğu ve eşin itaatine yönelik ısrar bir bütün olarak erkek gücünün ayrıcalığını oluştursa da bu gibi bir güç müftülerin ve mahkemelerin gözünde özerklik ile karıştırılmamıştır, yani kadın taşınabilir mal statüsüne indirgenmemiştir.<sup>80</sup>

### 1.1.3. Şer’iyye Sicillerinde Kadın Algısı

#### 1.1.3.1. “Hatun” Avrat”, “Halile”, “Nüşuz”, “Fahrü’l Muhadderat”, “Feşari ve Dilazar”, Tanımlamalarının Düşündürdükleri

Hem İslam hem de diğer dinlere mensup toplumlarda kadın olmak, kadınların tüm yaşam koşullarından sadece dini kuralların sorumlu olduğu bir süreci içermemiştir. Kadınların deneyimlerini belirleyen, içinde yaşadıkları siyasi, toplumsal ve ekonomik koşullar ile Müslüman olsun ya da olmasın daha önceki toplumların oluşturduğu kültürel emsalleri de yansıtmıştır. Dolayısıyla bir kadının ait olduğu toplumda tanımlanma biçimi, o topluma ait bütün unsurları içinde barındıran kültürel bir yansıma olmuştur. Trabzon Şer’iyye Sicillerinde yer alan kadın tanımlamalarını bu durumdan ayrı düşünmemiz mümkün değildir. Davalıların nitelikleri, dinsel aidiyetleri, toplumsal statü ve saygınlıkları mahkemede kullanılacak olan dil ve kelimelere önemli ölçüde etki etmiştir. Baliğa olmamış bir kız “bıkr”<sup>81</sup> olarak tanımlanırken, baliğa olmasıyla birlikte bu kez “bıkr-i baliğa”<sup>82</sup> olarak tanımlanmış, ya da yaşı önemli bir detay olarak görmeyen mahkeme<sup>83</sup> zaman zaman kadının ahvalinin anlaşılması için “acuze”<sup>84</sup> tanımlamasını ekleyerek kadının yaşına

<sup>79</sup> Art, a.g.e. , s. 169.

<sup>80</sup> Tucker, *In The House of Law*, s. 180.

<sup>81</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 43/4, 68/1, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 3/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 30/4, 73/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 33/1, 48/4, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 5/3, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 37/5.

<sup>82</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 71/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 73/1, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 11/1, 17/11, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 65/9, 66/1, 66/2, 69/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 14/4, 69/4, 89/2, 99/3.

<sup>83</sup> Osmanlı adalet sisteminde yaşın önem taşıması, statünün yıllar hesap edilerek değerlendirilmesine ilgi duyulmamasıdır; önemli olan yaş değil kişinin ulaştığı yaşama aşamasında toplumun beklentilerine ne ölçüde uyduğudur. Leslie Pierce “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni, Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 179.

<sup>84</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 45/4, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 49/5, 50/7, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 15/6.



gönderme yapmıştır. Özellikle Müslim ya da gayrimüslim olma noktasındaki ayrım “ Melika bint Yori nam zimmiye”<sup>85</sup> ve “Fatma bint İbrahim nam hatun”<sup>86</sup> şeklinde vurgulanmıştır.

Fidan, ideal sevgili ile adi fahişe arasında üstten aşağı doğru inen linguistik mekânlarda kadının farklı bir rol üstlendiğini ve oyununu farklı oynadığını belirterek kadın tanımlamalarının neden değiştiğine açıklık getirmiştir. Her bir ifade biçimi kadın varlığının yol açtığı farklı ilişki tarzlarını dile getirmiştir. Kadının erkekle, doğayla, ahlakla, dinle, ekonomiyle, siyasetle ilişkisinde kendini açığa vurma şekli aynı zamanda farkı dil oyunlarına, yani yaşayan toplum içinde farklı dil kalıp ve kullanımlarına yol açmıştır.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu durum Berktaş’a göre toplum tarafından belirlenen kadınlık ve erkeklik kalıpları ve imgelerine, var olma açısından ciddi bir önem yüklemiştir. Bu imgeler, dinler ve kültürler aracılığı ile oluşturulan geleneklerin hem ürünü hem de parçası olmuştur. Çoğu zaman dinle alakası olmayan pek çok insan dahi, bu imgeleri benimsemiş, onlar aracılığıyla düşünüp ve yine onlar aracılığıyla kendilerini tanımlamışlardır.<sup>88</sup> Schick’in kimlik olarak tanımladığı bu durum, bireyin sınıf, ırk, cinsiyet, cinsellik, kuşak, bölge, etnisite, din ve ulus gibi topluluklara mensubiyetinden türeyen, toplumsal olarak inşa edilmiş, toplumsal olarak tasvip edilen kendine dair anlamlar bütünü olmuştur. İnsan davranışında belirleyici bir rol oynamış, kişi belli bir konumsallıktan ve belli bir dünya görüşü ve değer kümesiyle uyum içinde, belli ön kavrayışların ve zihinsel modellerin yardımıyla verileri yorumlamış ve onlara belli parametreler içinde tepki göstererek hareket etmiştir.<sup>89</sup> İsimlere ve unvanlara hem toplumsal hem de statü açısından anlam yüklenirken diğer taraftan kişinin tanımlanmak istediği statü için emek harcamasına yol açmıştır.

Pierce, Osmanlı’da kadın ve erkeklere yönelik kullanılan söz dağarcığının bireyin yaşamındaki aşamalara dikkat gösterdiğini belirterek kullanılan kelimelerin yaş ve evlilik gibi unsurlarla değişebildiğine de vurgu yapmıştır. Toplumsal cinsiyet kimliği, yaşamın her aşamasında çeşitli kuralsal davranışlarla bağlantılı olarak, kişinin ömrü boyunca dönüşüme uğramıştır. Yaşamın her aşamasının bu şekilde işaretlenmesi, gerek kadınlar gerekse erkekler arasında yaş hiyerarşilerine yol açmıştır. Ancak kadın-erkek yaş hiyerarşileri özerk olmamış, bir cinsin toplumsal cinsiyet simgelerindeki değişiklikler, diğer cinsin toplumsal cinsiyet simgelerindeki bir değişmeyi etkileyebilmiştir.<sup>90</sup> Cinsiyet olgusu doğal bir durum olmasına rağmen, cinsiyetin algılanması ve ona bakış, onu anlamlandırma ve değerlendirme işi inanç, dünya görüşü ve tutumlarla bağlantılı olarak büyük ölçüde kültürel bir anlam içermiştir.<sup>91</sup> Dolayısıyla belirli bir dilin sistemli bir biçimde kullanılması Osmanlı İmparatorluğu’nda toplumsal cinsiyetin simgesel sınırlarının belirlenip

<sup>85</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 73/5.

<sup>86</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 2/3.

<sup>87</sup> Fidan, a.g.e. , s. 66.

<sup>88</sup> Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 16.

<sup>89</sup> İrvin Cemil Schick, **Batının Cinsel Kıyısı; Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık**, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul, 2001, s. 17; Pierre Bourdieu, **Language and Symbol Power**, ed. John B. Thompson, Polity Press, UK, 1991, s. 121-124.

<sup>90</sup> Pierce, “Ekberiyet, Cinsellik”, s. 166.

<sup>91</sup> Özdeş, a.g.e. , s. 19.

yeniden üretilmesinde yaşamsal önem taşımıştır. Kadılar, kadınların geleneksel haklarına saygı gösterirken aynı zamanda toplumsal yapı içindeki statülerini yeniden onaylayan ve olağanlaştıran bir dili ve kategorileri kullanmışlardır.<sup>92</sup>

Trabzon Şer'iyye Sicillerinde kadınlar için en yaygın kullanılan unvan "hatun" unvanı olmuştur. Hatun kelimesinin hem dil bakımından hem de mana bakımından hakan ve kağan vezninde olduğunu ifade eden Carullah, Arap kâtipleri ve Fars şairleri hatun kelimesinin çoğulu olarak hevatın ifadesini kullansalar da, Türkçede hatun kelimesi bozulmadan kalmıştır demiş, hatun kelimesinin büyük bir şeref ve hürmeti ifade ettiğini dile getirmiştir. Bunun içindir ki, Arap yazarları, padişah ve sultanların eşleri için, bir hürmet lakabı olarak hatun kelimesini kullanmışlardır. Yani Arap dilinde kraliçelerin lakabı olarak kullanılan kelime, hürmet ve şerefi yüksek olan kadınlar için de kullanılmıştır.<sup>93</sup> Çağatay ise, en eski lehçelerden en yeni lehçelere kadar kadın için genel bir kullanım olan hatun unvanının Soğdca (xwaten) "kraliçe" sözünden üretilmekte olduğunu, Osmanlıcadaki hatunun zevce, yüksek sınıf kadını olarak tanımlandığını, hanım sözünün Farsçadan nispeten yeni bir geçiş olduğunu ifade etmiştir. Çok geniş bir sahada yayılmış olan bu söz, bazı lehçelerde saygı ve şerefi ifade eden eski manasını korumuştur.<sup>94</sup> İslam ansiklopedisinin "khatun" maddesinde ise hatun unvanı Çağatay'ın da ifade ettiği gibi Soğd kökenli bir unvan olarak ifade edilmiş, Göktürkler ve daha sonraki Türk liderlerinin eşleri ve kadın yakınları tarafından kullanıldığı, daha sonra Şelçuklular, Harzemşahlar ve hatta bazı Cengiz hanedanları tarafından da kullanıldığı ifade edilmiştir. Timur zamanında "begüm" olarak Merkez Asya'ya yerleşen kelime Hindistan'a geçmiştir. Unvan Pakistan'da rütbeli kadınların unvanı olarak hala kullanılmaktadır.<sup>95</sup>

Unvana Osmanlı hanedan mensupları açısından bakan Saka, Osmanlı padişahlarının "han" ve "hakan" unvanına koşut, eşlerinin ve kızlarının da "hatun" sanını taşımalarının, soyca Oğuz töresi ve Göktürk kültürüyle bağına itiraz kapısı bırakmadığını, XVI. yüzyıl başlarına değin, padişahların kimi eşlerine "hatun-ı muazzama", "devlet hatun", kimi eşlerine ve kızlarına da "Sitti Hatun", "Hüma Hatun", "Hundi Hatun", "Şahzade/Şehzade hatun", "Şehzade Sultan", "Sultan Hatun" denildiğini belirtmiştir. Unvanlarda meydana gelen değişme konusunu da tartışan Saka, siyasi yapının ve devlet felsefesinin değişmesinin bu durumda belirleyici bir etki yarattığını ifade etmiştir:

Oysa Fatih'in İstanbul'u alışından sonra Oğuz Türk gelenekleri terkedilirken kimi Bizans Sarayı adetlerinin benimsendiği, artık Balkan prensliklerinden -bir-iki istisna dışında da Anadolu Türkmen beyliklerinden- nikâhlı eş (hatun) alınmadığı saptanmaktadır. Kanuni Süleyman ve ardıllarının ailelerinde ise hatun sanlılara rastlanmamaktadır. Buna koşut, "cariye istifraşının (köle kızla da yatmanın) harem tek tercihi oluşu sürecinde önceki soylu ve nikâhlı eşlerin ad ve sanları

<sup>92</sup> Fatma Müge Göçek, Marc David Baer, "18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 62.

<sup>93</sup> Musa Carullah, **Hatun**, 2. Baskı, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 24.

<sup>94</sup> Saadet Çağatay, "Türkçe'de Kadın İçin Kullanılan Sözcükler", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, [1963] 1962, s. 13.

<sup>95</sup> J. A. Boyle "Khatun" **The Encyclopaedia of Islam**, c. IV, ed. E. Van Dozel, Bernard Lewis, Leiden, 1997, s. 1133; Sir Gerard Clauson, **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford At The Clarendon Press, 1972, s. 602-603.

da kullanılmaz olmuştur. Kanuni Süleyman'ın (1520- 1566), cariye eşlerinden, beş oğlunun ve bir kızının annesi Hürrem ise "Haseki Sultan" diye anılmış, "hatun" sanının yerini artık bu lakap almıştır.<sup>96</sup>

Togan da Saka gibi düşünmüş, XVI. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı'da toplumun daha da hiyerarşikleştiğini ve bu değişimin kadın erkek ilişkilerine yansıdığını belirtmiştir. Söz konusu yansıma en fazla isim ve unvanlarda görülmüştür. Selçuklu, Beylikler devri ve erken Osmanlı dönemi örnekleri çok farklı geleneklerden gelen toplulukların sosyal olarak bir arada yaşama arzusunu, siyasi olarak da Anadolu toplumunun yeni yapılanmalar çerçevesinde şekillenen ideallerini aksettirmiştir. Bu idealler farklı dinsel ve etnik kökenden gelen halkın, yüzyıllar süren ayrı ayrı, fakat bir arada yaşama döneminden, hiyerarşinin ağır bastığı yeni bir yapıya, bir senteze doğru yönelmesinin yansımasıdır.<sup>97</sup> Bu değişikliklerin cinsiyet rollerinin algılanmasına ve kadın-erkek ilişkilerine de yansıdığını belirten Togan, söz konusu sentez döneminde cinsiyet ayrımında cinselliğin öne çıkmaya başladığını ifade etmiştir; hâlbuki bir arada yaşama döneminde toplumun cinsiyet farklılıklarını cinsellik açısından değerlendirmemiş olduğu, kadınlar için kullanılan unvan ve isimler çerçevesinde de görülmüştür. Bu unvan ve adlara bakınca söz konusu gelişmenin tekdüze olmadığı izlenimi doğmuştur. Cinselliğin öne çıktığı isimler kadar, İslami ideallere gönderme yapan isimler de karşımıza çıkmıştır. Ayrıca bunların toplumun farklı kesimleri için kullanıldığı görülmüştür. Zamanla cinselliğin bu denli öne çıkması toplumun kadın erkek farklılıklarını algılamasının esas temelini oluşturmaya başlamıştır.<sup>98</sup> Bu farklılıklar Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren haremın ön plana çıkması ve kadınların siyasi hayata erişimlerinin başlamasıyla belirginleşmiş unvanların değişmeye başlaması da bu farklılıkların sonucu olmuştur. Bu açıdan bakıldığında hanedan ailesine mensup kadınların unvanlarında yaşanan dönüşümün reayaya mensup kadınlara nasıl bir yansıması olduğu hususu önem kazanmıştır. Yani hanedan kadınların hatun unvanını terk etmesi kelimenin toplumsal kullanımına nasıl etki etmiştir? Biraz önce de belirtildiği üzere sicillerde en çok kullanılan unvanın hatun olması bu kelimenin uzun süre kullanımda kaldığını, yönetici kesimde gerçekleşen bu değişimin halk tabakalarını etkilemediğini göstermiştir.

Trabzon Şer'iyye sicillerinde yer alan kullanıma göre bir kadına hatun olarak hitap edilmesi o kadının hem yaşına hem de medeni durumuna gönderme yapmıştır. Unvan bir kadının yaşamsal olarak belirli bir aşamaya geçişini ifade ettiği için buluğa ermemiş ve evlenmemiş kadınlara hatun şeklinde hitap edilmemiştir. Daha çok Müslüman kadınlar için kullanılan kelime, istisnai hallerde zimmi kadınları tanımlarken de kullanılmıştır.<sup>99</sup> 1600-1652 yıllarını kapsayan toplamda 1.730 (%25,85) kayıтта kadınlar Hatun unvanı ile kaydedilmiş ancak 155 (%2,31) kayıтта kadın isimlerini

<sup>96</sup> Necdet Saka, **Bu Mülkün Kadın Sultanları**, Alfa Tarih, İstanbul, 2015, s. 15-16.

<sup>97</sup> İsenbike Togan, "Selçuklu ve Osmanlı Tarihi Bağlamında Cinsiyet Rollerini Farklı Algılama Yollarının İsim ve Ünvanlara Yansıması" **Osmanlı'nın Peşinde Bir Yaşam**, 1. Baskı, der. Onur Yıldırım, İmge Kitabevi, Ankara, 2008, s. 47; Fidan, a.g.e. , s. 46.

<sup>98</sup> Togan, a.g.e. , s. 48.

<sup>99</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 8/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 15/9, 56/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 82/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 15/3.

hatun unvanı takip etmemiştir. Bu eksiklik kâtabin kayıt esnasındaki dikkatsizliğinden kaynaklanmıştır. Zira defterlerdeki sayısal farkın çok büyük olmaması bunun bir yazım hatası olduğunu düşündürmüştür. Örneğin en yoğun defterlerden biri olan 1828 numaralı defterde 235 kayıta hatun unvanı geçerken, 15 kayıta bu unvanın kullanımı ihmal edilmiştir. Hatun unvanının kadın isimlerine en az eklendiği kayıt türü nikâh kayıtları olmuştur. Buna göre 3.691 nikâh kaydında yalnızca 32 kez kadın isimlerine hatun unvanı eklenmiştir. Bu kullanım hatun ünvanının aynı zamanda kadınların medeni haline de bir gönderme yaptığını akla getirmiştir.

Trabzon Şer'iyeye sicilleri hatun unvanının dört farklı kullanım alanına sahip olduğunu göstermiştir. Bunlardan ilk ve en sık kullanılan tanım mahkemenin kadını Müslüman olması nedeni ile onurlandırmasına yöneliktir. Zira Müslim ve gayrimüslim kadınlar tanımlanırken oluşturulan kalıplar bu şekildedir. "...nam Hatun" Trabzon mahkemesinin kadını tanımlarken kullandığı bir kalıba dönüşmüştür.<sup>100</sup> Bir diğer kullanım şeklinde ise daha çok kadının statüsüne gönderme yapılmıştır. Zira bu kullanımda unvan kadın isminin hemen arkasından gelmiş dolayısıyla bu durum mahkemenin hitabındaki hatun unvanından farklı bir kullanıma yönelik olduğunu düşündürmüştür. "Safiye Hatun bint Abdullah" şeklinde yapılan bir tanımlama "Safiye bint Ali nam hatun" şeklindeki bir tanımlamadan oldukça farklı bir anlam yüklenmiştir.<sup>101</sup> Pierce, Hatun sözcüğünün saygınlık ve sınıf yani özellikle unvan olarak kullanıldığında, üst sınıf anlamı taşıyabildiğinden, daha karmaşık çağrışımlarının olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür bir kullanımda hatun sözcüğünün İngilizceye lady olarak çevrilmesi daha kolay olmuştur. Çünkü lady ile women arasındaki zıtlık, hatun ile avret arasındaki zıtlıkla aynı türdendir.<sup>102</sup> Dolayısıyla mahkemenin kadını tanımlarken kullandığı "nam hatun" ibaresi bir cinsiyet olarak "kadın" a gönderme yapmıştır.

Üçüncü kullanım ise bir erkeğin karısını tanımlarken yapılmıştır. Zilhicce 1041 (Mayıs/Haziran 1632) tarihinde mahkemeye gelen Debbağhane Mahallesi sakinlerinden Murad bin Abdullah'ın mahkemede kurduğu cümle bu minval üzerinedir. Mahkemede "havlu duvarı dibinde zevcem Burhane nam hatunum ile otururken" şeklindeki beyanı hatun kelimesine eş anlamı yüklediğinin en açık göstergesidir.<sup>103</sup> Dördüncü ve son kullanım ise sadece bir kez kullanılmış olmasına rağmen hatun kelimesinin farklı bir anlamda zikredilmesi noktasında önem taşımıştır. Bu kullanım 10 Muharrem 1054 (19 Mart 1644) tarihinde mahkemeye gelen bir asayiş davasında görülmüştür. Kayıta Rize kasabasından Emandiye Mahallesi sakinlerinden Tarakçı Sefer bin

---

<sup>100</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 4/4; daha fazla örnek için: TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 18/6, 23/9, 36/6, 38/4, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 13/1, 13/7, 13/8, 14/3, 16/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 13/1, 13/3, 13/4, 13/9, 13/10, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 17/9, 18/1, 19/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 3/5, 3/9, 4/2, 4/3, 5/1.

<sup>101</sup> TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 29/3; daha fazla örnek için: TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 13/10, 24/8, 46/4, 54/12, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 20/2, 20/3, 26/2, 36/11, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 2/5, 3/11, 17/3, 26/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 8/9, 14/7, 25/2, 43/5.

<sup>102</sup> Pierce, "Ekberiyet, Cinsellik", s. 180.

<sup>103</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 14/6, daha fazla örnek için: TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 25/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 16/1, 19/3, 50/3, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 110/10, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 15/6,

Ahmed, Todorin adlı zimminin kölesi Nesvede’yi dava etmiştir. Buna göre Nesvede Sefer’in evini yakmıştır ve Sefer durumdan şikâyetçidir. Nesvede ise cevabında “tarih-i kitabdan on gün mukaddem Cuma gecesi müddeinin mahallede vaki evini hatunum bana ihrak eyle dedi ben dahi ihrak-ı binnar eyledim” şeklinde cevap vermiştir.<sup>104</sup> Bu davada da görüldüğü üzere hatun kelimesi bir kölenin sahibinin eşine hitap ederken ya da ev sahibesi olduğunu vurgularken kullanılmıştır.

Siciller bir erkeğin eşi olmaya yönelik ifadeleri hatun unvanı ile sınırlamamıştır. Zira hem toplumsal hem dini hem de hukuki müeyyideler eş olarak kadını tanımlayan farklı unvanları kabul etmiştir. Bu açıdan bakıldığında yazı dilinde bir hayli Arapça kelimenin geniş bir kullanım alanı bulunduğu anlaşılmıştır. Zevce, refika, aile bugün daha az revaçta olan fakat yazı dilinde bilinen harem, seyyide, ehl, nisa-nisvan ve birçok İslam memleketlerinde kullanılan halal kelimeleri eş olarak kadını tanımlamıştır. Halal şeriatta müsaade edilmiş anlamındadır ve Anadolu’da helal kelimesi ile karşılanmıştır.<sup>105</sup> Trabzon Şer’iyye sicillerinde bu kelimeler arasından en sık kullanılanı zevcedir. Ancak zevce kelimesinin kullanımı tıpkı zevc kelimesinde olduğu gibi hukuki bir kalıp haline gelmiştir. Nisa kelimesi ise tıpkı ehl-i iyal kelimesinin kullanımında olduğu gibi hem “kadın” hem de “hane kadınları” anlamlarına gelmiştir. Bu kelimeler doğrudan doğruya zevce ya da eş anlamlarında kullanılmamıştır.<sup>106</sup> Bu kelime haricinde avrat ve halile kelimeleri eş olarak kadını tanımlamıştır. Develioğlu’nun halile (halail) maddesinde tanımladığı üzere halile, zevce ve nikâhlı kadın anlamlarına gelmiştir.<sup>107</sup> Trabzon Şer’iyye Sicillerinde hatun kadar sık kullanım alanı bulmasa da bir erkeğin eşi anlamında alternatif bir kelime olarak görülmüştür. “dergâh-ı âli müteferrikalarından fahru-l ayân İbrâhîm Ağa zîde mecidihû halile-i celilesi olan kıdvetü’l muhadderat ve tacü-l mesturat Raziye Hatun bint Ali Bey” ifadesinden kelimenin hatun ve avratla eşdeğer bir anlama geldiği anlaşılmıştır. 1628- 1629 tarihleri arasında 11 kez kullanılmış olan kelime, bu tarihten sonra kullanımı terk edilerek 1652 tarihine kadar herhangi bir kayıta yer almamıştır.<sup>108</sup> Kelimenin daha önceki senelerde kullanım alanı bulunduğu anlaşılmıştır.<sup>109</sup>

Sicillerde geçen avrat kelimesi ise tıpkı hatun gibi kullanım alanına göre farklı anlamlarla yüklenen bir kelime haline gelmiştir. Türkçede ilk örneklerine XIII.-XIV. yüzyıl metinlerinden itibaren rastlanan ve günümüzde kimi lehçe ve ağızlarda hâlâ varlığını sürdüren erkeğin eşi, karı, zevce ve kadın şeklinde tanımlanan avrat kelimesinin kökeni ile ilgili yaygın görüş onun Arapça avretten geldiği yönündedir.<sup>110</sup> Şemsettin Sami, Kâmûs-ı Türki’de avret kelimesinin “beden, insanın

<sup>104</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 48/6.

<sup>105</sup> Çağatay, a.g.e. , s. 14.

<sup>106</sup> Nisa- nisvan için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 88/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 92/12, 115/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 14/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 10/11, 20/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/3, 18/7; Ehl-i ayal için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 77/7.

<sup>107</sup> Ferit Develioğlu, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat**, 22. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara, 2005, s. 318.

<sup>108</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 28/7, 47/2, 89/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 19/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 5/6, 5/7, 26/5, 36/7, 78/2, 78/3.

<sup>109</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 58/5.

<sup>110</sup> Yaşar Çağbayır, **Ötüken Türkçe Sözlük**, c. 1, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 365.

gösterilmesi ayıp sayılan ve haram olup namazda örtülmesi şart olan yerleri” anlamında bir kullanımı olmasının yanı sıra; avrat karı, mere, zen; er ve avret; karı zevce anlamlarında kullanıldığını belirtmiş ve “bu son iki daha doğru bir mana ile lisan-ı edebîden bi-hak def olunup tekellümden dahi def’i elzemdir” diyerek son iki manadan hoşlanmadığını ifade etmiştir.<sup>111</sup> Avrat kelimesinin gerek dil bakımından gerekse edep ve zevk bakımından tamamen hatalı olarak kullanıldığını belirten Carullah ise, her nedense Türkiye’de hatunlar için, İran’da zayıf zenler için (Farsçada kadın demektir) Kırım’da kısa ayaklılar için (kadın için kullanılan bir halk tabiri) Türkistan’da acuze (ihtiyar) kadınlar için bu kavramın kullanıldığını belirtmiştir. Fıkıh literatüründe örtülmesi gereken azalar anlamına gelen avret tabirinin kadınlar için kullanılmasının da son derece şaşırtıcı olduğunu, böyle bir kullanımın aslında Kur’an kelimelerini tahrif olduğunu belirtmiştir.<sup>112</sup> Sicillerde geçen “avrat” kelimesinin genelde aşağılayıcı anlamda kullanıldığını ifade eden Mutaf ise, kelimenin, kadı veya mahkeme kâtiplerinin kullandığı resmî veya hukukî bir hitap şekli olmadığını daha ziyade halka ait avamî bir kelime olarak ve halkın ifadelerinde kullandığı şekliyle kayıtlara geçtiğini belirtmiştir.<sup>113</sup> Dönemin tarihçilerinden Naima, tarihinde avret kelimesini kadın ve eş anlamlarına gelecek şekilde zikretmiştir.<sup>114</sup> İncelenen defterlerin hepsinde ve toplamda 89 kez kullanım alanı bulan kelimenin içerdiği anlam ise davanın muhtevasına göre şekillenmiştir. Buna göre unvan kullanılırken evli olsun ya da olmasın bir kadının iffetli olup olmadığından hareket edilmiştir. Zira bir kadının iffetini gerek kendi adına gerekse de ailesi adına koruması, toplumsal kabul görmesi noktasında önemlidir. Aksi bir davranış öngörülen cezalarla mükellef kılınmanın yanı sıra kadının iffetsizliğine gönderme yapan tanımlamaların şekillenmesine de neden olmuştur. Özellikle “fahişe” olarak tanımlanma hali iffetini ihlal eden kadını tanımlayan en ağır kelime iken, Trabzon Şer’iyye sicilleri birinin karısı olma halini tanımlayan “avret” kelimesini zaman zaman iffetinden şüphe edilen kadınları tanımlayarak kelimeye oldukça olumsuz bir anlam kazandırmıştır. İyi kadın ya da salih kadın olmak toplumun kabul ettiği ahlaki sınırlar arasında saygın yerlere işaret ederken, kötü kadın olmak toplumsal ahlak hiyerarşisinin en alt kademelerinde kalmakla eşdeğer olmuş ve avrat kelimesinin kullanımı bu geçişi yansıtan önemli bir gösterge haline almıştır.<sup>115</sup>

Eş olarak avret kelimesi, İslam hukukunun kabul ettiği bir tanımlama olmamasına rağmen, mahkeme ve kanunlar avret kelimesinin içerdiği bu anlamı onaylamıştır. Kanuni Sultan Süleyman’ın kanunnamesinde “eğer zina eden erlu avret ise eri cürm vire” şeklindeki ifadeden kanunnamenin bir erkeğin karısını “avret” kelimesi ile tanımladığı görülmüş ve avret kelimesi kullanıldığı diğer kanun maddelerinde de bu anlamı ihtiva etmiştir.<sup>116</sup> Hatta avret kelimesi kanunnamelerde eş olarak kadını karşılayan tek kelime olmuş, özellikle hatun kelimesinin anlamı kanunnameler nezdinde çok farklı

<sup>111</sup> Şemsettin Sami, **Kamus-ı Türki**, İkdâm Matbaası, 1218, s. 955-956.

<sup>112</sup> Carullah, a.g.e. , s. 24.

<sup>113</sup> Abdülmecit Mutaf, **XVII. Yüzyıl’da Balıkesir’de Kadınlar**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir, 2002, s. 3.

<sup>114</sup> Naima Mustafa Efendi, **Naima Tarihi**, c. I, çev. Zuhuri Danışman, Bahar Matbaası, İstanbul, 1967, s. 103-119.

<sup>115</sup> Kültürel değişiklikler dil ile ölçülebilir. Kadına itibarlı bir konum atfeden bir kelimenin farklı zamanlarda ve farklı bölgelerde farklı anlamlar kazanması bunun en önemli göstergesidir.

<sup>116</sup> Uriel Heyd, **Studies in Ottoman Criminal Law**, ed. V. L. Menage, Oxford University Press, 1973, s. 57.

bir anlama bürünmüştür. Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesinde yer alan "ve dahi bir yer mahlul olsa, bir hatun kişi ben el verdüğün verürün ben deyü taleb eylese, avrete yer vermek kanun-i padişahi değildir, vermiyeler. Amma bir avret bir tarikle yer tasarruf etse, boz komayub öşrin ve rüsümün sipahiye eda ederken hatun kişiye yer yokdur deyu dahl edüb sipahi elinden almaya"<sup>117</sup> şeklindeki kanun maddesi hatun olarak dul kadınlara gönderme yapmıştır.

Eş olarak kadını ifade eden avrat "Rıdvan bin Abdullah meclis-i şer'e gelüp Musa nâm kimesneyi ihzâr idüp benim avradım hasta iken"<sup>118</sup> şeklinde bir ifade ile fertlerin kendi eşlerini betimlerken kullandıkları bir tanımlama olabilirken, "Muhyiddin Mahallesinde Kürkçü Paşa avradı demekle ma' rufe Hanım nam hatun"<sup>119</sup> şeklinde bir tanımlama da toplumsal kabulde avradın eş manasında kabul gördüğünü kanıtlamıştır. Eş olarak kadını tanımlayan avrat kelimesi Trabzon mahkemesinde hatundan sonra en çok kullanılan ikinci kelime olmuştur.<sup>120</sup>

Avrat kelimesinin bir diğer kullanımı tıpkı hatun gibi mahkemenin kadına yönelik bir hitabı olmuştur. Bu kullanım ile hatun kullanımında olduğu gibi dini açıdan bir ayırım yapılmamış ve gayrimüslim kadınlar da avrat kelimesiyle muhatap alınabilmiştir.<sup>121</sup> Ancak kelimenin son kullanımı daha çok olumsuz bir anlamı çağrıştırmıştır. Kullanım olarak eş ve kadınla aynı anlama gelse de gayriahlaki davaların hemen hemen hepsinde kadınlara bu kelime ile hitap edilmesi dikkat çekmiştir. Gayriahlaki eylemler içine giren ya da girdiği iddia edilen kadınların hiçbiri ne mahkeme tarafından ne de davayı mahkemeye getirenler tarafından hatun olarak isimlendirilmemişlerdir. Dolayısıyla bu durum avrat kelimesinin olumsuz bir anlam yüklenmesini de beraberinde getirmiştir. Toplamda 10 davada kadınların avrat olarak tanımlanması bu kelimenin olumsuz anlamda kullanımının çok sık olmamasından değil gayri ahlaki davranışlarla ilgili dava sayısının azlığından kaynaklanmıştır. Örneğin Safer 1031 (Aralık/Ocak 1621/1622) tarihinde mahkemeye gelen davada kale güvenliğinin ehil olmayan kişilere verilmesi sebebi ile kale içerisine fahişelik yapmaya gelen kadınlar "fahişe avratlar" şeklinde tanımlanmıştır. Fahişelik yaptığı sabit olan bir kadın için de "Şemail nam fahişe için dahi ehl-i mahalle arsız avrattır" denilerek hem kadınların toplumsal statüsüne gönderme yapılmış hem de bu tür eylemlerde bulunan kadınlar avret kelimesi ile unvan ve konum olarak alçaltılmışlardır.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Akgündüz, **Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri**, s. 99.

<sup>118</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/5.

<sup>119</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 113/13.

<sup>120</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/5, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 21/4, 21/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 2/3, 9/8, 81/14, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/8, 43/2, 50/1, 73/7, 76/6, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 42/4, 45/1, 50/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 5/12, 22/3, 79/16, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 3/3, 4/8, 12/5, 46/3, 59/5, 96/3, 113/13, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 14/9, 27/6, 2/1, 32/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 8/4, 20/7, 55/11, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 31/1.

<sup>121</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 24/6, kadın olarak avrat kullanımı için bkz, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/3, 58/4, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 13/7, 49/6, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 18/1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 10/6, 32/11, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 4/6, 94/6, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 66/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 36/4, 139/2, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 21/5, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 7/14, 41/10, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 14/4, 16/7.

<sup>122</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 11/6; avrat kelimesinin olumsuz anlamları için bkz. TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/13, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 39/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-

Kadınlar için kullanılan isim ve unvanların zaman içerisinde değişmesinin değişen toplum yapısıyla beraber giden bir düşünce farklılığından doğduğunu dile getiren Fidan, dilde kullanılan anne olarak kadın, eş olarak kadın, kız kardeş olarak kadın, itaatkâr kadın, namuslu kadın, vb ifadelerin kadının erkekle ilişkisi sonucu edindiği linguistik mekânlara işaret ettiğinin de altını çizmiştir.<sup>123</sup> Bir kültüre ait dünya görüşü kendisine ait bir kadın imgesi de içermiş ve bu imge o kültürde yer alan kadınlarla ilgili düşüncelerin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu imgeler ise genellikle dini kaynaklı olup kadınlardan ziyade erkeklerin görüşlerinden doğmuştur. Bu nedenle kadınların kendilerine ait bir tanım oluşturmaları ya da kimliklerini belirleyici unsurları açıkça ifade etmeleri ve kendi adlarını kendilerinin koyması mümkün değildir.<sup>124</sup> Dolayısıyla birinin eşi olan kadının hatun, avrat, halile ya da başka kelimelerle tanımlanması kadının evlilikle birlikte edindiği bu unvanlara olan aidiyetinin bir sonucu da olmuştur. Özellikle Kur’anda tanımlanıp, İslam hukukunda yer bulan “naşize” kelimesi ve “naşize kadın” bu minvaldedir.

Kur’an’da hem erkek hem de kadınlardan eşlerine sadık kalmaları istenilen ayetlerde, kadınların iffetlilikleri ölçüsünde övülmek suretiyle dili yükseltirken, evlilikte kadınların nüşuz (dik kafalılık) etmesi örneğinde kadınlar dili alçaltan imgeler oluşturmuşlardır.<sup>125</sup> Nüşuzun ne anlama geldiği konusunda oldukça farklı açıklamalar bulunmaktadır. Ayette geçen “nüşuzundan korktuğunuz kadınlar” ifadesinde korku kelimesinin bilmek şeklinde anlaşıldığı ifade edilmiştir. Buna göre erkekler ihtimaller dâhilinde değil, kadınların nüşuzunu bildiklerinde bir takım kuralları uygulayacaklardır. Müfessirler nüşuz kelimesini, kadın için daha çok “kocasına karşı büyüklenme, kocasına buğz etme ve isyan etme” şeklinde anlamışlardır.<sup>126</sup> Trabzon Şer’iyye sicillerinden anlaşıldığı üzere, Trabzon mahkemesi ve toplumu bu kelimeyi onaylamış ve kocası ile ilişkilerinde ölçüyü koruyamayan kadınlar naşize olarak tanımlanmıştır. Trabzon mahkemesi üç kez naşize kadın davası ile ilgilenmiş, üçünde de İslam hukukunun öngördüğü şekliyle kocasının sözünü dinlememe ve şer’i şerifin isteğine riayet etmeme sebebi ile naşize olarak tanımlanmışlardır. Kadınların her ikisi de Müslümandır.<sup>127</sup>

Trabzon şer’iyye sicillerinde bulunan ve hukuki olmaktan ziyade daha çok ahlaki bir unvan olarak karşımıza çıkan “fahrl-muhadderat” unvanı ise bir kadının toplumsal statüsüne gönderme yapmıştır. Bu unvandan kast edilenin kimler olduğuna dair en açık bilgi ise dini kaynaklardan ziyade fetva koleksiyonlarında ve bazı kanunnamelerde yer almıştır. Özellikle Şeyhülislam Ebussuud Efendi verdiği fetvalarda “fahrl muhadderat”ın kimler olduğunu ve bu unvanı hak etmek için nasıl davranmaları gerektiğini açıklamıştır. Kimlerin muhaddere sayılacağı noktasında ayrıntılı bir şekilde

---

1032/1621-1623), 7/6, 57/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 49/6, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 4/9, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 18/7, 116/11, 145/2.

<sup>123</sup> Fidan, a.g.e. , s. 74.

<sup>124</sup> Bertay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 17.

<sup>125</sup> Kur’an, Nisa Suresi, Ayet, 4/34; Fidan, a.g.e. , s. 87.

<sup>126</sup> Fidan, a.g.e. , s. 89.

<sup>127</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 46/9, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 79/16, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 79/4.



bilgi veren Ebussuud, muhaddere olmanın namahreme görünmeme ve kendiışlerini kendi görmemeyle elde edileceğini kabul etmiştir:

**Mesele:** Karye ehlinden maslahatın kendi görüp, pınardan su getiren Hind, muhaddere olur mu?

**El-cevap:** Olmaz.

**Mesele:** Babası utekâsına ve evlâd-i utekâ ve hemşirelerizevcine görünen Hind, muhaddere olur mu?

**El-cevap:** Muhadderelikte mu'teber olan, hudûd-i Şeriat-i Şerifeyi ri'ayet değildir. Onuncun kâfirelerde dahi muhaddere bulunur. Ele görünüp mesâlihine bizzat mübaşeret eder değil ise, muhadderedir.

**Mesele:** Zeydin Hind-i muhaddere ile husûmeti olup, Hindi zevci Hindi meclis-i kâdîye ihzara mâni' olup, "ben vekil olmazım ve âhar kimse tevkil etmeğe razı değilim" demeğe şer'an kadir olur mu?

**El-cevap:** Hind muhaddere ise vekil nasb etmemeğe kadir olmaz. Zira hukuk zayi' olmak caiz değildir. Bi-nefsihâ gelmese, ehl-i şer' vekil nasb etmek ile emr edip, bir kimseyi vekil ettireler.<sup>128</sup>

Ebussuud Efendi'nin ifadeleri dikkate alındığında Trabzon mahkemesinin "fâhrül-muhadderat" olarak tanımladığı kadınların mahkemede vekil kullanıp kullanmadıkları sorusu önem kazanmıştır. Zira mahkemede bireysel olarak görünmekten ziyade vekille temsil edilmek bu unvanı elde edebilmenin bir ölçütü kabul edilmiştir. Ancak Trabzon Şer'iyeye Sicilleri muhaddere olarak itibar gören kadınlardan bazılarının vekil tayin etmeden bireysel olarak mahkemeye gelebildiklerini göstermiştir. Zira Trabzon mahkemesinde fâhrül muhadderat olarak tanımlanan toplam 164 kadından 127 tanesinin vekille temsil edildiği, 37 tanesinin ise vekil olmadan mahkemeye geldiği görülmüştür. Özel bir kategori olarak muhaddere kadınlar tanınmış saygı görmüş olsa da tüm kadınların böyle bir yaşam biçimini benimsemesi önerilmiş değildir. Bilakis fıkıh kaynakları, onaylanmış ve normal bir eylem olarak kadınların mahkemede bizzat ifade verdiği örneklerle doludur. Tecrit edilmiş yaşam biçimi kadınlar için bir seçenektir ancak şart olmadığı gibi çoğundan böyle bir hayatı seçmesi beklenmemiştir.<sup>129</sup> Her ne kadar vekille temsil edilme oranı yüksek görünse de muhaddere tanımının verdiği mesaj düşünüldüğünde vekil kullanmayan kadın sayısı da önemli bir orandadır. Dolayısıyla Trabzon özelinde "muhaddere olmak" Ebussuud Efendi'nin ifade ettiği şekli ile kendi işini kendi görmeyen ve ele görünmeyen kadın vasfından öte bir anlam taşımıştır.

Ebussuud Efendi'nin tanımladığı şekliyle ele görünmeme yoluyla her kadın muhaddere sıfatını elde etme imkânına sahip görünse de Trabzon Şer'iyeye Sicilleri bu unvanın daha çok üst kesim kadınlarına verildiğini göstermiştir. Toplam 164 kadından 134'ünün "ağa, efendi, bey, paşa, hacı, kethüda, çavuş, imam ve müftü, seyyid" gibi unvanlara sahip kişilerin kızı veya eşi olduğu görülmüştür.<sup>130</sup> Geriye kalan 30 kadın ise gerek babası gerekse kocasından dolayı herhangi bir sosyal

<sup>128</sup> Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 55-56.

<sup>129</sup> Judith E. Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, s. 262.

<sup>130</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 56/8, 65/1, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 11/5, 12/9, 37/, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 4/7, 5/1, 12/5, 12/7, 13/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 6/3, 14/7, 19/1, 30/3, 46/6, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 39/1, 40/8, 46/3, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), İ.K. 2/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 12/8, 18/12, 51/5, 54/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 5/6, 22/2, 27/8, 78/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 41/3, TŞS, Defter no. 1827,

statü işaretine sahip değildir.<sup>131</sup> Muhaddere sıfatının, sahip olunan toplumsal statü ile alakalı olduğuna en güzel örnek Rebülahir 1061 (Mart/Nisan 1651) tarihinde kızına hibe yapmak için gelen Trabzon müftü ve imamı Mehmed Efendi'nin davası olarak görülmüştür. Orta Hisar Mahallelerinden Sur mahallesinde olan fevkani ve tahtani mülk menziline kızı Abide'ye hibe ettiğini belirten Hüseyin Efendi mahkemede “sulb-i sagire işbu sahibe'tül kitab fahrül muhadderat vel muhassenat Abide'ye hibe-i sahihi şer ile hibe ve teslim edüb velayetim hasebiyle yine mezbure için kabz ve kabul ve teslim ettim” şeklinde bir ifade kullanmıştır ki bu dava henüz buluğa ermemiş bir kız çocuğunun bile babası konumundan dolayı muhaddere sayılabileceğinin en açık göstergesidir.<sup>132</sup>

Göçek, toplumsal cinsiyet ve dinsel kimliklerin genellikle kesişerek farklı ad ve sıfat kullanımları ürettiğini, bu ad ve sıfatların da şeri mahkeme dilinde kadınların servetindeki farklılıkları değil, toplumsal olarak dayatılan cinsiyet ve dinsel farklılıkları vurguladığını ifade etmiştir.<sup>133</sup> Zira Ebussuud her ne kadar muhaddere olabilmenin ön koşulu “hudüd-i şeriat-i şerifeyi ri'âyet değildir” diyerek sadece Müslüman kadınların bu unvanı hak etmediğine vurgu yapsa da, bu ifadenin toplumsal gerçeklikte uygulama alanı bulmadığı anlaşılmıştır. Zira 1617-1652 yılları arasındaki dönem boyunca Trabzon mahkemesi hiçbir zimmi kadını “fahrul-muhadderat” olarak tanımlamamıştır. Ancak zimmi bir kadının Müslüman olduktan sonra bu unvanı kazanma ihtimali bulunmaktadır. Yapacağı bir evlilikle üst sınıflara dâhil olma ya da toplum nezdinde saygıdeğer bir şekilde anılmayı hak etmesi ona bu unvanı kazandırabilmektedir. Ancak incelenen Trabzon Şer'iyye Sicilleri bu konuda hiçbir veriye sahip değildir. Zira bu durum ihtida etmiş kişilerin ihtida ettikten sonra Trabzon mahkemesinde bu özelliğine vurgu yapan tanımlamaların kullanılmaması sebebi ile belirsiz kalmıştır.

Bir kadının muhaddere olabilmesi zimmi kadınlar örneğinde elde edilemese de cariye olan bir kadının bu sıfatı elde edebildiğine yönelik karinelere rastlamak mümkün olmuştur. Bir cariye bu şekilde bir tanımlamayı evlilik yoluyla ya da sahibine çocuk vererek ve ümmü veled sıfatına haiz olarak elde edebilmiştir. Örneğin Safer 1027 (Ocak/Şubat 1618) tarihinde Ortahisar sakinlerinden olup vefat eden ve Nalbantzade olarak şöhret bulan İbrahim Bey'in miras davası bunun güzel bir örneğini vermiştir. Kayıt mirasa hakkı olan bir kadını “Ortahisar sakinlerinden olup fevt olan Nalbantzade demekle maruf İbrahim Bey'in ümmü veledi fahrül muhadderat Gülşade bint Abdullah nam hatun” olarak tanımlamıştır. Gülşade çocuk vererek İbrahim Bey'e mirasçı olduğu gibi aynı zamanda onun statüsünden yararlanarak “fahrul-muhadderat” şeklinde tanımlanmayı hak etmiştir. Kaydın devamında Gülşade vekilsiz iş gören muhaddere kadınların tersine Ebussuud'un öngördüğü

---

(1039- 1041/ 1629-1632), 19/3, 20/12, 23/8, 32/5, 60/11, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 11/10, 42/7, 55/5, 58/1, 74/6, 81/7, 127/2.

<sup>131</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 56/7, 57/9, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 29/6, 34/12, 38/8, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 12/5, 17/5, 24/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 24/5, 76/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 45/8.

<sup>132</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 20/3.

<sup>133</sup> Göçek ve Baer, a.g.e. , s. 63.

şekliyle mahkemeye vekilini göndererek işini halletmiştir.<sup>134</sup> Gülşade'nin davası aynı zamanda kadın ve erkek isimlendirmelerinin birbirine bağımlı olarak oluşturulduğunun da önemli bir kanıtını sunmuştur.

Muhaddere olma halinin toplumsal statü açısından kadını farklı bir yere koyduğunu kanunnameler de onaylamıştır. Özellikle Kanuni'nin kanunnamesinde “ve eğer hatun taifesi birbiriyle savaş edüb saçların yolsalar veya muhkem darp etseler eğer onlar örtülü kadınlar (fahru-muhadderat) değillerse kadı ikisini de tazir ede ve her sopa için bir akçe alına; eğer onlar fahru'l muhadderat iseler kadı kocalarını ihtar ede ve 20 akçe ceza ala” denilmiştir.<sup>135</sup> Bu kanunname toplumsal sınıflar arasında ayırım yaparak sıradan kadınları doğrudan cezalandırmış, üst sınıftan kadınların ise kendilerine değil kocalarına ceza vermiştir. Böylelikle hem şer'i hukuk hem de örfi hukuk bazı davranış alanlarını toplumsal, sivil statüye ve yaşam çevrimi durumuna göre düzenleyip cezalandırdığından, erkeklerle kadınları kastederken kullanılan dilin de hem çeşitlendirilmesi hem de makul olması gerekmiştir.<sup>136</sup> Berktaş'a göre kadınların saygın olan ve olmayan diye bölünmesi aslında ataerkil sistemin yürütülmesi açısından ne kadar önemli olduğunu ortaya çıkarmış; ayrıca kadınların sınıfsal hiyerarşi içindeki yerlerinin, onları koruyan erkeğin konumuna ve kendi cinsel faaliyetlerine bağlı olduğu görülmüştür. Oysa erkeklerin sınıfsal hiyerarşideki konumları, çalıştıkları işle ve üretimle olan ilişkilerine bağlı kalmıştır.<sup>137</sup>

Anlam itibari ile övgüye değer, örtülü, gizlenmiş kadın anlamına gelen fahru'l muhadderat unvanı zaman zaman, fahru'l-muhsanat (övgüye değer iffetli), tacü'l mesturat, zahru'l muhsanat, zidetü'l muhsanat, gibi farklı unvanlarla birlikte de kullanılmıştır. Bu unvanlar bahsi geçen kadının iffet ve saygınlık anlamında statüsüne işaret etmiştir. Toplamda 37 kez kullanılan bu unvanların fahru'l muhadderat kadar yaygın kullanılmadığı anlaşılmıştır.<sup>138</sup>

Trabzon mahkemesinin kadınları tanımlarken kullandığı hatun, avrat, halile, ya da nuşüz unvanları dini, hukuki ve kültürel etkenlerden beslenip kadına toplumsal statü kazandıran unvanlar olarak dikkat çekmiş, gerek eşlerinin gerekse ailelerinin toplumsal konumu ve karşılıklı ilişkilerin boyutu bu kullanımları önemli derecede şekillendirmiştir. Ancak bu unvanlar dışında mahkemede kullanılan farklı bir kelime hem anlam hem de kullanım itibari ile farklı bir özellik göstermiştir. Mahkemenin “feşari ve dilazar” şeklinde kaydettiği bu kelime dini ya da hukuki bir kaynaktan beslenmediği gibi kelimenin kullanılmasına sebep kadının kendisi olmuştur. Yani hatun ya da avrat gibi kadının medeni durumuna gönderme yapmadığı gibi, fahru'l muhadderat tabirinde olduğu gibi

---

<sup>134</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 7/8.

<sup>135</sup> Heyd, a.g.e. , s. 109.

<sup>136</sup> Pierce, “Ekberiyet, Cinsellik”, s. 168.

<sup>137</sup> Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 83.

<sup>138</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 35/3, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 30/8, 47/2, 62/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 26/2, 30/3, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 29/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 22/2, 27/8, 34/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 51/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 25/13, 32/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 13/7, 74/6, 75/5.

statüsüne de gönderme yapmamıştır. Daha çok toplumsal bir kullanım olduğu izlenimini uyandıran kelimenin Bursa Şer'iyeye sicillerinde de var olması kelimeyi yerel dilde kullanılan bir tabir olmaktan öteye taşımıştır. Maydaer, “köy halkı Sitti'nin elinden çok çektikleri için, gönül inciten, hatır kıran, merhametsiz anlamlarına gelen dil-azar tabirini kullanmaktadırlar” diyerek kelimenin anlamına açıklık getirmiştir.<sup>139</sup> Şevval 1041 (Nisan/Mayıs 1632) tarihinde Aşağıhisar'da vaki Bab-ı Pazar Mahallesi sakinlerinden Ömer bin Abdullah'ın Hızır Bey'in zevcesi Havva adlı hatunu davasında geçen tabir mahkemeden ziyade toplum tarafından kullanılan bir tanımlama olarak kayıtlara geçmiştir. Havva Hatun'un altı adet cariyesi ile evini basıp bir kemer kılıç, iki sade gümüşlü kılıç ve otuz top çadırı ve bir sepet fındığını aldığını ifade eden Ömer, Havva Hatun'un yakalanmasını talep etmiştir. Mahkemeye çağrılan Havva firar ettiği gibi Sansar Hasan Beşe adlı kişiye sığınmıştır. Bunun üzerine Havva'nın ahvali mahallesi halkından sorulmuş, onlar da “merkume Havva feşaridir ve dilazardır bu makule halinden aciz ve hoşnut değiliz böyle feşarlıktan hali değildir” şeklinde ifade vermişlerdir.<sup>140</sup> Havva Hatun'un davası kadınlar için kullanılan tanımlamaların farklılaşması açısından ilginç bir kayıt örneği olduğu gibi, tanımlamaların birbiri içine geçtiği ilk dava özelliğine de sahip olmuştur. Zira mahkeme Havva Hatun'u hem “Hızır Bey'in zevcesi” şeklinde tanımlayarak kocasının statüsünden yararlandırmaya hem de her ne kadar kamusal alanda, çevresini rahatsız edecek boyutta ve bir kadından beklenmeyen hareketlerde bulunsa da “Havva nam Hatun” diyerek onurlandırmaya devam etmiştir.<sup>141</sup>

#### 1.1.4. “Tagallüb-ü Nisvan” Yahut “Kadınlar Saltanatı”

XVII. yüzyıl Osmanlı devleti için sonun başlangıcı olarak değerlendirilebilecek, çöküşe doğru gidişin başladığı bir dönem olmuştur. Aslında devletin geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümler XVI. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Kanuni'den sonra başa geçen padişahlar döneminde yaşanan isyan dalgaları beraberinde büyük bir çözülme getirmiştir. Osmanlı layihacılarına göre tegayyür ve fesad döneminde yani 1580-1650 yılları arasında padişah, zulmü önlemek için iktidarını kullanmamış, reaya zulüm ve baskı altında ezilmiştir.<sup>142</sup> Pierce'e göre bu yüzyıl hanedanın dağınıklık yüzyılı olmuştur. Tahta çıkış ve şehzadelerin rolüne ilişkin varsayımların artık geçerli olmaması ve verasete ilişkin belirsizlik, XVII. yüzyılın ilk yarısında tahta çıkan sultanların henüz çocuk olmaları veyahut akli ehliyete sahip olmamaları ve bu nedenle tahta çıktıklarında idarede etkin olamamaları nedeniyle iyice artmıştır. Veraset sorunu kısır bir döngü haline gelmiş, tahtın sık sık zayıf duruma düşmesinin getirdiği belirsizlik tebaanın bir padişahı indirip yerine başkasını getirmesine istek duymalarına

<sup>139</sup> Saadet Maydaer, **XVI. Yüzyıl Bursa Kadınları**, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 142.

<sup>140</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 9/6.

<sup>141</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 9/7, 9/8.

<sup>142</sup> Halil İnalçık, **Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Tegayyür ve Fesad (1603-1656) Bozuluş ve Kargaşa Dönemi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 7; XVII. yüzyılın çöküş emarelerini içinde barındıran bir yüzyıl olmasının yanı sıra siyasi, askeri, hukuki, ekonomik ve sosyal düzende uzun soluklu dönüşümlerin ve yeniden yapılanmaların olduğu bir kriz ve değişim dönemi olduğu noktasında bkz. Suraiya Faroqhi, “Krizler ve Değişim 1590-1699, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi**, Halil İnalçık, Donald Quataert, c. II, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 543-743.

neden olmuştur. XVII. yüzyıldan önce hiçbir sultan tebaa tarafından tahttan indirilmemişken, XVII. yüzyılın ilk yarısındaki beş padişahın sadece ikisi tahttayken ölmüştür. Sonuçta şehzadeler tahta çıkarılmadan önce yetişkinliğe erişme fırsatı bulamamış; olgunluk çağına padişah olmadan önce gelebilecek varisler de yapamamışlardır. Bu istikrarsız ortamda hanedanı bir arada tutan zamların annelerin politikaya girmeleri olmuştur.<sup>143</sup> Padişahların halktan kopması valide sultanların güçlenmesi ve saygınlıklarının artmasına neden olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra seferlere neredeyse hiç katılmayan padişahlar zamanlarının çoğunu sarayda geçirmiş ve kuruluşun itibaren Osmanlı için önemli olan “gazi padişah” imgesini önemsememişlerdir. Dolayısıyla halktan kopuk yaşayan padişahların yerine başka figürlerin güçlenmesi kaçınılmaz olmuş ve bu avantajı ilk kullanan da Valideler olmuştur.<sup>144</sup> Monarşik mutlakiyetçilik yönünde gelişen akımı ters çeviren ve giderek padişahı iktidardan (otoriteden olmasa bile) yoksun bırakan ve 1660'lara gelindiğinde Osmanlı Devleti'ni padişahın yalnızca unvanının kaldığı bir tür oligarşiye döndüren bir sürecin başlangıcının Süleyman'ın hükümdarlığına dek geri gittiğini ifade eden Goffman, bu siyasal değişim sürecinin en üst düzeylerde, padişah kızlarının Osmanlı devlet adamlarıyla evlendirmeleriyle başlatıldığını ifade etmiştir. Devlet adamlarını, sözcüğün tam anlamıyla saray hane halkı arasına katan bu özgül aile içi düzenleme XVII. yüzyılda siyasi bir uygulama halini almıştır. Bu uygulama, saray halkının hiziplere bölünmesini ve siyasallaşmasını kesinlikle teşvik etmesine rağmen, saraya erişimi de kolaylaştırmış; ayrıca, padişah ailesiyle kurulan bağlar aracılığıyla, en güçlü vezir ailelerinin bile sadık kalmalarının sağlanmasına katkıda bulunulmuştur ve merkezkaç eğilimlerin, ne kadar büyürse büyüsün, Osmanlı siyasal yapısını parçalayamamasını güvence altına almıştır.<sup>145</sup>

XVII. yüzyılda Valide Sultanların rüşt olmayan çocuk padişahlar adına fiilen yüksek devlet otoritesini kullanmalarıyla beraber tarihçilerin “Kadınlar Saltanatı”, eski kaynakların “Tagallüb-i Nisvan” diye adlandırdığı yeni bir dönem gündeme gelmiştir.<sup>146</sup> Hanedan ve kadınları açısından bu dönem, atalarının kudret ve yeteneklerinin aksine padişahların kişi olarak yetersizlikleri ve iradesiz sultanlar üzerindeki nüfuzlarını kendi bencil güç ve zenginlik hırslarını gidermek için kullanan harem kadınlarının işlere “burnunu sokmasıyla” karakterize olmuş bir dönem olarak bir kenara atılmıştır.<sup>147</sup> Ancak Osmanlı sarayında kadınlar arasından liderlerin çıktığı bu dönem, siyasi ve toplumsal yapı

---

<sup>143</sup> Leslie Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 135.

<sup>144</sup> Murat Kocaaslan, **IV. Mehmed Saltanatında Topkapı Sarayı Haremi, İktidar, Sınırlar ve Mimarı**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 50-51; Leslie Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 313; “Valide Sultan kullanımı III. Murad zamanında ortaya çıkmıştır. Bostanzade Yahya Efendi III. Murad'dan bahsederken “annesine riayeti aşırıydı. Bunun dönemine kadar “Valide Sultan” sözü kullanılmamıştır. İlk olarak annesini bu unvanla yüceleymiş” demiştir. Bostanzade Yahya, **Duru Tarih**, çev. Necdet Sakaoglu, Alfa Tarih, 2016, s. 77.

<sup>145</sup> Daniel Goffman, **Osmanlı Dünyası ve Avrupa, 1300-1700**, çev. Ülkü Tansel, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 149.

<sup>146</sup> Halil İnalçık, **Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Tagayyür ve Fesad (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 55.

<sup>147</sup> Leslie Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 207; Finkel, eskiden rakip şehzadelerin taht iddiasını kendileri öne sürerken, bu dönemde egemen güçler içindeki rakip kliklerin piyonu haline geldiklerini; hanedanın imparatorluğun siyasi ve askeri yaşamında tecrübeli mensupları olmadığı bir durumda, bu klikler arasında kıyasıya bir hizip mücadelesinin başladığını dile getirmiştir. Caroline Finkel, **Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı İmparatorluğunun Öyküsü 1300-1923**, Timaş, 4. Baskı, İstanbul, 2010, s. 177; Alderson “bu dönem, tarihte kadınlar saltanatı olarak bilinen gizli politikaların ve saray entrikalarının yaşandığı bir dönemdi” diyerek dönemi olumsuz bire şekilde tanımlamıştır. A.D. Alderson, **Osmanlı Hanedanının Yapısı**, çev. Şefaattin Severcan, İstanbul, 1998, İz Yayıncılık, s. 89.

açısından dönüşümün yaşandığı bir dönem olmuştur. Veraset sisteminde ekberiyetin önem kazandığı bu dönemde, hanedan erkeklerinin aksine saray kadınları mevkilerini kendi çabaları sonucu elde etmişlerdir. Zira cariye sistemi kul sistemi gibi kişisel yeteneklere, becerilere ve padişaha olan yakınlığa dayanmıştır. Böyle bir sistem içerisinde liderlik vasıfları ile öne çıkan kadınlar, aslında Anadolu kültürünün pek de yabancı olmadığı güçlü bir kadın profili çizmişlerdir. Önceki dönemlerden farklı olarak bu güçlü kadınlar daha çok cinsellikleriyle ön plana çıkmışlardır.<sup>148</sup> Lamartine göre Doğu saraylarında bu kadınlara, evlilik yaşamında duyulan aşk ve doğurduğu çocuk sayesinde saygı ve merhamet beslenmiştir. Böylece sultan hanımlar imparatorluk yönetimleri üzerinde etki sahibi olacak biçimde güçlenmişlerdir. Bir kocanın duyduğu aşk ya da bir oğlana sahip olmanın sağladığı saygıyla saltanat sürmek, bir kadın için taht dışında kalmak değil, aksine iki kez saltanat sürmek demektir.<sup>149</sup> Hanedanın devamına ve padişahın varlığına olan bağlılıkları nedeni ile reaya da bu kadınlara saygı duymuş, bu saygının devamını garanti etmek isteyen hanedan kadınları her fırsatta hayır kurumları ve yardımlarla halka ulaşmak için çalışmıştır. Dolayısıyla bir padişahın eşi ya da annesi olmanın ötesinde kendi kimliğine değer katmak için halkın desteğini almayı gerekli görmüşlerdir.

XVII. yüzyıl Osmanlıları, valide sultanların idareyi ele aldığı bu dönemleri anlatmak ya da ayırt etmek için naiplik gibi bir sözcük kullanmamışlardır. Bu rol annelerin tarihsel politik yol göstericilik işlevinin sadece bir başka ifadesidir. Zamanın herhangi bir anlatımında böyle bir unvana en çok yaklaşan terim, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin, Kösem Sultan'ın yedi yaşındaki torunu IV. Mehmed'e "valide-i muazzama" tayin edilmesini anlatırken kullandığı "terbiye ve nezaret görevi" terimidir.<sup>150</sup> Valide Mahpeyker Kösem Sultan Osmanlı hanedanı kadınları arasında resmen naibe sanıyla padişahlık yetkesini, taht değişikliğine onay verecek düzeyde kullanmıştır. Hasekisi olduğu I. Ahmed'in, kayınbiraderi I. Mustafa'nın, üvey oğlu II. Osman'ın, kendi oğulları IV. Murad'ın ve İbrahim'in, torunu IV. Mehmed'in 1603'ten 1651'e uzanan yaklaşık yarı yüzyılı bulan saltanatında, sarayın en nüfuzlu kadını olmuş, Osmanoğulları'nın kritik bir fetretini atlatabilmiş, sonunda baş veren devletliler gibi öldürülmüştür. Toplam 20 yılı bulan iktidarı "erk ve yetke erkeklerindir" doğmasıyla çelişse de bir dizi sarsıntının haremde bir kadının sorumluluk yüklenmesiyle aşılması, siyaset ve yönetim tarihleri açısından önemli bir olgu olmuştur.<sup>151</sup>

Kadınlar saltanatının ne zaman, hangi padişah eşi ya da annesi ile başladığı noktasında farklı fikirler mevcuttur. Shaw, saray kadınlarının etkilerinin doruk noktasına ulaşması ve yüzyıl sonrasına kadar sürecek olan Kadınlar Saltanatının başlangıcının II. Selim dönemine rastladığını, III. Murad döneminde de güçlendiğini ifade etmiştir.<sup>152</sup> Ancak Uluçay, "Hürrem öldü fakat kadınların devlet

---

<sup>148</sup> Togan, a.g.e. , s. 85.

<sup>149</sup> Alphonse de Lamartine, **Osmanlı Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 714-715.

<sup>150</sup> Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 330.

<sup>151</sup> Necdet Sakaoğlu, **Bu Mülkün Kadın Sultanları**, 4. Baskı, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 224-230.

<sup>152</sup> Stanford Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, 3. Baskı, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 2008, s. 224.

işlerine karışması bitmedi, bilakis çimlendi ve kökleşti. Hürrem’le teessüs eden kadınlar saltanatı bir asır kadar Osmanlı İmparatorluğu’nu kemiren, mahveden bir afet olarak yaşadı. Bu yüzden Türk milleti senelerce çile çekti ve gözyaşı dökmeğe mahkûm oldu” diyerek bu dönemin Hürrem ile başladığını dile getirmiştir.<sup>153</sup>

Yaşanan değişim ve dönüşümün hem sebebi hem de bir sonucu olarak görünen harem kadınları hatırı sayılır bir nüfuz elde etmişlerdir ve bu durum aslında kadınların kapatılmış bir zümre olmalarından kaynaklanmıştır. Sultanlar XVI. yüzyılın ikinci yarısında hareme çekildiklerinde valide sultanlar, eşler, cariyeler, kız kardeşler ve öteki elit kadınların da nüfuzu artmıştır. Harem kadınları önemli kamusal projeleri ve hayır işlerini himayelerine almış; ayrıca dış ilişkiler dâhil devlet işlerinde faal ve belirleyici rol oynamışlardır. Haremin içinde kapalı olmaları, saray kadınlarını marjinalleştirmek yerine sultana daimi erişimlerinin olmasını sağlamış ve onlara modern öncesi Osmanlı Devleti’nde muazzam bir güç sağlamıştır.<sup>154</sup> Kadınların bu gücü eş, anne ya da kız kardeş olarak elde ettiklerini ifade eden Grosrichard, bu statülerin kadınlara iktidar verdiğini ifade etmiştir:

Türkiye’de iktidar kadınların elindeydi. Birincisi, çünkü onların aracılığıyla aktarılıyordu; Sultanın kızları ya da kız kardeşleri örneğinde durum böyleydi. Sultan onları paşalar ya da diğer devlet ricaliyle evlendirerek, bu kesimleri kendi egemenliği altında tutuyordu, çünkü bu kadınlar onları hemen hemen tamamen güçsüz düşürüyordu. Sadece sözlü nikâh sözleşmesi yapılıyordu ve hanım sultanların gerdek gecesi bunun kanıtı oluyordu. Ayrıca kamuoyu önünde: “Hanım sultan sürekli olarak kendisi ve onun (kocas) arasında ayırım çizgileri çiziyor ve bir üstünlük nişanı olarak hançerini yanında taşıyordu. “Âmâ bu falloforik kadınlar sadece görünüşte Sultanın aletleriydi, çünkü onun kendisi de, fâllik bir kadın olan annesi Valide Sultan tarafından bir hiçe indirgenmişti. Etrafını “erkek giysileri içindeki sekiz içoğlanın sardığı bu ana kraliçe, oğlu için bir tür kült nesnesiydi. Oğlu onu sabahları ziyaret ederdi ve “annenin Sultan nezdinde o kadar büyük bir ağırlığı ve saygınlığı vardı ki, Valide üç kez söylemeden oturamazdı. Hiçbir yastık olmadan diz çöküp oturur, en büyük teslimiyetin işareti olarak kaftanı sımsıkı iliklenmiş olurdu. Bu nedenle, iktidarın tek sahibi olması gereken bu adam, bir kadın olarak iktidardan yoksun olması beklenen kişinin aracıydı.<sup>155</sup>

İktidar ağlarına farklı statülerle dâhil olan kadınlar, kimilerine göre devletin duraklama ve hatta gerileme sebebi olarak değerlendirilirken<sup>156</sup>, kimilerine göre ise devletin yaklaşık bir asır daha ayakta kalmasına neden olacak ilişki ağları geliştirmişlerdir. Ancak açıktır ki “Kadınlar Saltanatı” deyimini aşağılayıcı bir anlamda kullanılmıştır; bu kadınların, tam da gerileme dönemine girildiğinin düşünüldüğü sırada sarayın başında olduklarına özellikle dikkat edilmiştir. Anlatılmak istenen açıktır: Otoritenin kadınların eline (özellikle de “yabancı” kadınların, çünkü hasekilerin, gözdelerin ve cariyelerin birçoğu “yabancıydı”) terk edilmesiyle imparatorluk kökünden çürümeye

<sup>153</sup> Çağatay Uluçay, **Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları**, 2. Baskı, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, s. 32.

<sup>154</sup> Eric R. Dursteler, **Dönme Kadınlar; Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 42; Lamartine Hürrem Sultan’dan bahsederken, hükümdarın eşleri ve gözdelerinin Divan’ı, sarayı ve imparatorluğu sarsan bütün olaylara genellikle katıldıklarını, dünya ile cariyeye ve gözdeler arasında bağlantı kuran haremağalarının devlet işlerini inceden inceye hareme aktardıklarını belirtir. Lamartine, a.g.e. , s. 433.

<sup>155</sup> Alain Grosrichard, **Sultanın Sarayı Avrupalıların Doğu Fantezileri**, çev. Ali Çakıroğlu, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 185-186.

<sup>156</sup> M. Çağatay Uluçay, **Harem**, 5. Basım, Ötüken, İstanbul, 2013, s. 99.

başlamıştır.<sup>157</sup> Saray kadınlarının müdahalesi harice de aksediyordu diyen Altınay, kadınların yönetime karışmasının halk üzerinde oldukça olumsuz bir etkiye neden olduğunu belirtmiş, herkes “taife-i nisvan tasarruf-ı mülke başladılar” diye müteessir oluyordu diyerek halk nezdinde de durumun tepki çektiğini ifade etmiştir. Hatta Turhan Sultan’ın naibeliği esnasında İstanbul’a gelen Şeyh Mahmud isminde birisinin “din ve devlet haraba yüz tutup Müslümanlar mihnete kaldığına sebep şeriatın terk olunduğu ve kadınların işe karışmış olduğudur. Mademki valide sultan ve adamları işlere müdahale ederler, fitne ve fesad çoğalır. Gerek budur ki valide Sultanı bir adamla evlendirip saray-ı hümayundan ihraç edeler” şeklinde ağır bir ifade de bulunduğunu ancak naküb’ül-eşraf Zeyrekzade’nin böyle manasız şeyler söylememesi için kendisini uyardığını belirtmiştir.<sup>158</sup> Kadınların saltanat sürmesi hakkında olumsuz görüşe sahip olan Gelibolulu Mustafa Ali, Nüşatü’s Selatin adlı eserinde düşüncesini “kadınların hile ve desiseleri” şeklinde bir başlık altında ifade etmekten çekinmemiş, hatta eleştirisini bir adım ileri taşıyarak kadınların cinsiyetleri gereği yönetici olamayacaklarını, bunun sebebinin ise zihinsel anlamda eksik yaratıklar olduğu gerçeğinden kaynaklandığını dile getirmiştir:

Kadınların devlet işlerine karışmaları zararın ta kendisi olup hükümet etmeye girişmeleri de keder ve kaygı vericidir. Akli kıt olan kadınların aldığı her tedbir eksik ve başarısızdır. Gönül okşayıcı addettikleri görüşleriyle karışıklığa yol açtuklarına ve insanları yanlış yola sürüklediklerine kendi kıt anlayışları şahittir. Nitekim Fahri Âlem “Onlarla istişare ediyorlar, sonra onlara muhalefet ediyorlar” diye buyurmaları anlayış ve kavrayışlarındaki noksanlıklarına ve doğru yolu bırakıp hile ve düzenbazlıkla yanlış yola öncülük etmelerine delildir. Kadın hilelerinin tümü sınırsız felaketlere neden olmaktadır. Zira adalet anlayışı çöl kumu gibi hudutsuz ve sınırsızdır. Bu cümleden olarak Hz. Âdem’in cennetten çıkmasına ve en yüksek mertebeden en düşük noktalara düşmesine Hz. Havva’nın yönlendirmesi ve buğday tanesinin yenilmesine ilişkin tahrik ve teşvikleri sebep olmuştur.<sup>159</sup>

Tıpkı Ali gibi, Şeyhülislam Sunullah Efendi’nin de birkaç sene öncesinde yani 1599’da padişah ailesi kadınlarının politik faaliyetini alenen kınadığını dile getiren Pierce, Şeyhülislamın kadınların nüfuzuna itirazının kısmen kendi otoritesini korumaya yönelik bir taktik olmakla birlikte, izleyicilerinden daha köklü bir tepki alması muhtemel bir çerçeve içine oturtulduğunu belirtmiştir. Sunullah Efendi, eleştirisini Hz. Muhammed’e atfederek sık sık yinelenen ve dışı egemenliğinin zararlı sonuçlarına işaret eden bir hadisi hatırlatmıştır. “Meselelerini bir kadının eline bırakan bir halk hiçbir zaman felaha eremeyecektir.” İslam feministi Fatma Mernissi bu hadisin, hepsi de erkek olan ortaçağ İslam dini eliti tarafından toplum üzerindeki otoritelerini, korumak üzere suiistimal edildiğini, böylelikle de İslamiyet’in cinsler arasında eşitliğine ilişkin asıl mesajın çarpıtıldığını savunmuştur. Müslüman olan ve olmayan başka araştırmacılar yeni doğan İslam toplumunun, kadınların bu topluma katılımı ve nüfuzu konusunda ne derece olumlu modeller sağladığını tartışmıştır.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> Goffman, a.g.e. , s. 151.

<sup>158</sup> Ahmed Refik Altınay, **Kadınlar Saltanatı**, 3. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011, s. 317-318.

<sup>159</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, **Siyaset Sanatı: Nüşatü’s Selatin**, çev. Faris Çerçi, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2015, s. 196.

<sup>160</sup> Leslie Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 354.



Ali ve Sunullah Efendi'den yaklaşık 5-6 asır önce kadınların devlet işi için uygun olmadıklarını dile getiren Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk, kadınların ev içi hizmetler için uygun olduklarını, devlet yönetiminden anlamadıkları gibi bu işin mizaçlarına da uygun olmadığını dile getirerek durumu meşrulaştırmaya çalışmıştır:

Büyük zararlara yol açacağından ve padişahın haşmet ve şanına halel getireceğinden ötürü hükümdarın asları üst yapmaması lazımdır. Bunlar özellikle ehl-i setr olup akılları bu işlere ermeyen kadınlardır. Zira bunlar nezih bir neslin devamı için vardırlar. Bu yüzden buldukları yerde durmalıdırlar. Onların övgüye en yanaşanları asil ve liyakatli, örtülü ve takvalı olanlarıdır. Dizgini ellerine geçiren padişahın kadınları erkeklerin her zaman dışarıda bizzat gözleri ile gördükleri gibi hadiselerle tanık olamayacaklarından kötü maksatlı kişilerden duydukları gibi yahut hacibe ve hadımın söylediklerini göz önüne alarak emirlerde bulunurlar. Böylece verdikleri emirler çoğunlukla hakikate ters düşünce kargaşa zuhur eder ve reyanın malı zayi olur, devlet erkânının dirlik ve düzeni bozulur.<sup>161</sup>

Anlaşıldığı üzere iktidar olma noktasında yeterlilikleri tartışılan kadınların yetersiz oldukları XVII. yüzyılla birlikte ve kadınların iktidara karışmaları ile gün yüzüne çıkmamıştır. Hemen hemen her yer ve zamanda kadınların iktidardan uzak tutulmaları gerektiği ifade edilmiş, bunun sebepleri ise çeşitli şekillerde meşru hale getirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı kadın şairlerinden Mihri Hatun'un divanı böylesi bir algının XV. yüzyılda da var olduğunu kanıtlamıştır. Mihri Hatun "Çünkü nakıs akl olur dirler nisa/ Her sözün mağrur tutmaktır reva/Lik Mihri dainün zannı budur/ Bu sözi dir ol ki kâmil usludur/ Bir müennes yiğ durur kim ehl ola/ Bin müzekkerden ki ol na ehl ola/ Bir müennes yiğ ki zihni pak ola"<sup>162</sup> diyerek döneminde kadınların yarım akıllı olarak kabul edildiğine ve bu nedenle de söylediklerinin ciddiye alınmaması gerektiğine yönelik bir anlayışın hâkim olduğunu dile getirmiş ve buna karşı çıkmıştır.

Kadınların yönetimde söz hakkına sahip olmamaları gerektiğinin meşru gerekçesi yarım akıllı olarak kabul edilmelerinden kaynaklanmıştır. Ataerkil önyargı ya da varsayıma göre erkekler doğal olarak daha güçlü ve akılcıdırlar, dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan erkeklerin siyasal olanı, devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılmıştır. Kadınlar ise doğal olarak daha zayıf, akil ve rasyonel yetenekleri açısından daha aşağı, duygusal bakımdan dengesizdirler, bu da onları güvenilirmez ve siyasi katılım açısından elverişsiz kılmıştır. Dolayısıyla siyasal ve kamusal alanın dışında kalmaları gerektiğine inanılmıştır.<sup>163</sup>

XVI. yüzyıl sonunun yaygın olarak okunan bir reform risalesinde yazar Hasan Kâfi el- Akhisari 1572-1573 yılından beri peş peşe gelen felaketlerin gittikçe huzuru bozduğunu, yerini karışıklıkların

<sup>161</sup> Nizamü'l- Mülk, **Siyasetname**, III. Baskı, çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 255.

<sup>162</sup> Bin müzekkerden ki bi idrak ola- Mihri Hatun (Kadınlar eksik akıllı olur derler. Bundan dolayı onların her sözünü boş saymak yerinde olur (derler). Mihri duacınızın zannı budur ki olgun ve akıllı kişiler şu sözü söyler: becerikli bir kadın, beceriksiz bir erkekten iyidir. Zihni açık bir kadın, anlayışsız bir erkekten iyidir. Suraiya Faroqi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağ'dan Yirminci Yüzyıla**, çev. Elif Kılıç, 7. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011, s. 137.

<sup>163</sup> Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 15.

aldığını ifade etmiştir. Adaletin tevzii ve ülke yönetiminde yapılan ihmâl, devlet idaresinde yapılan ihmâl ve askeri alandaki düzensizlik ile harp aletlerinin kullanılmasında gösterilen ihmallerin bu karışıklığın sebeplerini oluşturduğunu ifade eden Kâfi, “andan sonra bu zikr olunan vechlerün ve sebeplerün cümlesine sebep olan dahi bu babda olanun gayeti ve sonucu, rüşvet alınmak tam’ıdır, dahi nisa taifesine rağbet idüp, sözleriyle amel etmektür” diyerek bütün bunların temelinde ise rüşvet hastalığı ve kadınların sözlerine uymanın yer aldığını ifade etmiştir.<sup>164</sup> XVII. yüzyıl başlarında devrin ihlal edilmiş olan nizamlarını ve bozukluğun kökenlerini tespit eden ve yazarı belli olmayan *Kitab-ı Müstetab*’ta da Kafi’nin görüşü paylaşılmıştır. Buna göre Süleyman’ın ilk sadrazamı Piri Mehmed Paşa’ya, yenilmez görünen imparatorluğu zayıflatabilecek bir şey olup olmadığı sorulduğunda:

Devletlü padişahım, Hakk Te’ala ömr ve devletini izz u şevketle günden güne ziyade eylesin, eğer hazinenin ve eğer kulların ve eğer alat-ı harbe müteallik cebehane ve sair mühimmat cümle mevcut ve mükemmel, hiç eksük ve noksan diyecek bir şey yoktur, lakin Hakk Te’ala hazretleri göstermiye, zaman-ı adaletimizde ol üç şey hod olmaz, muhaldir, fe-emma ba’de’z-zeman evlad-ı kiramlarınız eyyam-ı hilafetlerinde şöyle kim birisi bir ahmak vezir-i a’zama düşerse ve yahud rüşvet kapusu küşade olub ve ol sebep menasib ehline verilmez ise ve yahud hükümed namında olanlar avretlerinin muradları üzre hareket iderse ol zaman bu devletin ihtilali herc ü merci mukarrer olur.<sup>165</sup>

diyerek ehliyetsiz birilerinin sadrazamlığa getirilmesinin, hak etmeyen kişilere rüşvet karşılığı makam verilmesinin ve kadınların istekleri doğrultusunda davranılmasının devlete zarar vereceğini dile getirmiştir. Ancak işin ilginç tarafı kadınların yönetimde olmalarından rahatsızlık duyan kesimlerin bu durumu kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış olmalarıdır. Öyle ki Koca Sinan Paşa kadınlara danışarak bir devletin yönetilemeyeceğini alenen açıklamasına rağmen, devlet çarkını elinde tutabilmek veya tekrar geri kazanmak için birden fazla hasekinin yardımına başvurmak zorunda kalmıştır.<sup>166</sup>

“Valide sultanların” ve “kadınların” politikaya girmeleri konusunda sert bir tutum izleyen dönemin tarihçisi Naima ise, Sultan İbrahim çocuk yapma yolunda teşvik edilirken kadınların devlet işlerine karışmalarını eleştirmiş ve devletin içinde bulunduğu kargaşa ortamının nedenleri arasında bunu da göstermekten geri durmamıştır:

Kadın taifesi de padişahın çocuğunun olmasında yükselme yolu gördüklerinden fırsat bulup, uzun zaman hapis hayatının sıkıntısından daha yeni kurtulmuş olan saf gönüllü padişahı şive karlık ile zevk ve sefanın derinliklerine düşürüp zamparalık fenninin tuhaf meselelerini öğrettiler. Giderek yüksek mevki sahibi padişah, kadınlar ile ülfete alışıp, birçok işlerde o akılcı kısıların sevk ettikleri vadilere sülük ettiler.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Mehmet İpşirli, “Hasan Kafi El- Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usulü’l Hikem Fi Nizami’l Alem”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 10-11, 1979-1980, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1981, s. 249-250.

<sup>165</sup> Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitab-ı Müstetab*, TTK, Ankara, 1998, s. 30.

<sup>166</sup> Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, c. III, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 159.

<sup>167</sup> Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, çev. Zuhuri Danışman, c. 4, Bahar Matbaası, İstanbul, 1967, s. 1782.

Ancak Goffman'a göre XVII. yüzyılda hareme kapanıp kalmanın yol açtığı deneyimsizlik, şehzadelerin yaşlarının küçük olması ve iyi yetişmemiş taht adaylarının sık sık padişah olması, valide sultanların bir yol gösterici olarak kalmasını zorunlu kılmıştır.<sup>168</sup>

Saraydaki kadınların cinsellik ile politik gücü birleştirdiğini bu nedenle de rakipsiz olduklarını dile getiren Togan, kadınların kendi aralarındaki rekabetten etkilendiklerini ifade etmiştir. Erken Osmanlı dönemlerinde rekabet oğullar arasında iken, ekberiyet sistemi ile oğullar rekabet ortamının dışında bırakılmıştır. Cariye kökenli haseki, kadın efendi ve valide sultanlar arasındaki rekabet ise en güçlü dönemlerini yaşamıştır.<sup>169</sup> Ancak Avrupa'da kadın hükümdarlar kendi rakibeleri ile çekişmekten ziyade erkek hükümdarların hâkimiyet anlayışlarını devralmışlardır. Hatta ayakta kalabilmek ve kendilerini otorite olarak kabul ettirebilmek için ülkeyi zaman zaman erkek hükümdarlardan daha acımasız yönetmişlerdir. Fransa'da Katherina von Medici, İngiltere'de Kraliçe Elizabeth I veya İspanya kraliçesi İsabella, Avrupalı kraliçeler arasında büyük adlar olmalarına rağmen, tarihçilere göre ülkeyi kadın olarak, kadınca yöntemlerle değil, bir erkekmiş gibi yönetmişlerdir. Kraliçeleri böyle bir idari yonteme iten pek çok faktör bulunmuştur. Onlara erkek hükümdarlardan daha farklı biçimde davranılmış, küçümsenmişler, aşağılanmışlar ve birçokları ciddiye alınmamıştır.<sup>170</sup> Zira kadınların devlet yönetiminde olması sakıncalı ve zararlı olduğu gibi doğanın kurallarına da aykırıdır. Bu nedenle kadın kendisi için biçilen rolleri oynamalıdır. Öyle ki Turhan Sultan'ın Köprülü Mehmed Paşayı tayin etmesini kadınların politik alanda rolü olmadığını bir kanıtı olarak gören bazı tarihçiler Turhan Sultan'ı övmüşlerdir. Bu tarihçilere göre, bu tayin saray insanları ve özellikle de harem kadınları tarafından haksız bir şekilde gasp edilmiş haklı otoritesinin sadrazama geri verilmesidir. Böyle bir yargının doğru olduğunu savunmak çeşitli nedenlerle olanaksızdır. Zira bu yargı Müslüman toplumda kadınların kapalı olmasının onların belirgin kamusal rol oynamasını dışladığına dair yanlış bir varsayıma dayanır. XVII. yüzyıl ortalarına gelindiğinde bir makam haline gelen valide sultanlığın doğasında var olan kurumsal otorite, bu otoritenin gayrimeşru şekilde ve keyfi kullanılmış olduğu düşüncesini yalanlar.<sup>171</sup>

XVII. yüzyılda yaşanan değişim ve dönüşümlerin devleti zor duruma soktuğu ve bu duruma sebep olan amillerin çok yönlü olduğunu ifade eden Kâtip Çelebi bozuklukların düzeltilmesinde kadınların saltanat üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğundan bahsetmemiştir. Ona göre devlette yaşanan çözümlenin çözümü için birçok yol vardır. Bunlardan bir kısmı mümkün iken bir kısmı da ilk bakışta olamaz görünümündedir. Birincisi halkı hakka boyun eğdirecek dirayetli bir kişinin varlığıdır. Biri de devletin ileri gelenleri gerçek padişahın mülkün sahibi olan, Allah olduğunu bilmeleri gerektiğidir. Çözümlerden bir diğeri ordunun belli başlı tecrübeli kişileri, gerçeklerde birleşip, sayesinde huzur içinde yaşadıkları devletten yana çıkararak, asker gücü ile hıyanet ve fesad erbabının

---

<sup>168</sup> Goffman, a.g.e. , s. 151.

<sup>169</sup> Togan, a.g.e. , s. 86.

<sup>170</sup> Süheyla Kadioğlu, **Bitmeyen Savaşım**, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 69.

<sup>171</sup> Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 340.

kökünü kazıyıp, geçmişte birçok kere, dine ve devlete yaptıkları hizmetleri yeniden yapmalarındır. Bir başkası da; devleti yönetenler, doğru olanda birleşmeye gayret ve çaba gösterip, gereksiz harcamaları azaltmak için askeri kullanarak, ordunun kahredici gücü ile dirlik ve düzeni sağlamalıdır.<sup>172</sup> Devletin yaşamış olduğu çözümlerin nedenleri ve çözümleri hakkındaki risalesinde Kâtip Çelebi ile aynı görüşleri paylaşan Koçi Bey, Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar padişahların divan-ı hümayuna başkanlık ettiğini, halkın arzlarını dinleyerek farklı konularda bilgi sahibi olduklarını, Murad Han saltanatına kadar devlet görevlilerinin iş bilir ehil kişiler olup, vezirlerin sebepsiz yere görevden alınmayıp uzun seneler görevlerini ifa ettiklerini, vezirler, beylerbeyi, sancakbeyinin hizmetinde bulunanların satın alınmış kölelerden oluştuğunu ve asla reayadan ya da çarşı halkından ulufeli alınmadığını, Celali isyanlarının bunun aksine hareket edilmesi ile oluştuğunu, görevlendirmelerin işin ehline verildiğini ve asla rüşvet alınmadığını ifade ederek, güçlü bir devletin ve sağlam bir düzenin kurulmasında bütün ağırlığı padişaha yüklemiş, kadınların yönetime dâhil olmaları nedeni ile yaşanan bir bozukluğun varlığına temas etmemiştir.<sup>173</sup> Çoğu Osmanlı devlet adamı padişahın eşi ya da annesinden ihtiyatla söz ederken çoğu da bu konuda konuşmaya cesaret edememiştir. Ancak Köprülü belki güçlü kişiliği nedeni ile belki de yaşamının son demlerini yaşaması hasebi ile kadınların yönetimden uzak tutulması gerektiğini ifade etmiştir: “Çocukluğunuz sırasında gelen bütün felaketler kadınların yönetim üzerindeki etkisinden doğmuştur. Onlara kalbinizi açın, ama politikanızı asla!”<sup>174</sup>

Bütün olumsuz düşüncelere rağmen haremın başı olan valide sultanların hanedanın dolayısıyla da saltanatın devamı üzerine kesin bir rol oynadıkları bir gerçektir. Öyle ki Valide Sultan, oğlu olan padişahın çok erkek çocuğu olmasını sağlama ve şehzadeleri koruma gibi ağır bir sorumluluk yüklenmiştir. O hanedan içinde kadın hükümdar, Orta Asya Türk devletlerindeki gibi adeta padişaha eşit hatundur. Kafes sisteminde, yani sultanlığa namzet bütün şehzadeler sarayda hapis kaldıkları dönemlerde bu kesinlikle bir gerçektir. Şehzadelerden kimin tahta geçeceğini, kullandığı yöntemlerle büyük ölçüde valide sultan belirlemiştir.<sup>175</sup> Kösem Sultan’ın IV. Murad’ın kan dökücü tabiatını değiştirmeye uğraştığını ve Osmanlı hanedanı yok olmaktan kurtardığını ifade eden Altınay, Sultan İbrahim’in hasta olduğunu bildiği halde hanedanın son nesli olarak Fatih’in tahtına oturttuğunu, bu yüksek makamı geçici bir zaman için işgal ettirerek İbrahim vasıta ile adeta Osmanlı neslinin devamlılığına çalıştığını dile getirmiştir. Kendi vesayetini sürdürmek adına torunu yedi yaşındaki

---

<sup>172</sup> Kâtip Çelebi, **Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düstur’ul Amel li Islahi’l Halel)**, haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 1-32.

<sup>173</sup> Koçi Bey, **Koç Bey Risalesi**, 3. Baskı, çev. Yılmaz Kurt, Akçağ Yayınları, Ankara, 2011, s. 43-45.

<sup>174</sup> Lamartine, a.g.e. , s. 735.

<sup>175</sup> Halil İnalçık, “Harem bir Okuldu”, <http://www.inalcik.com> , s. 10; Tarihçilerin pek çoğu Ekberiyet sistemine geçiş tartışmalarının odağına Kösem Sultanı yerleştirmişlerdir. Onlara göre Kösem Sultan kendi iktidarını sağlamlaştırmak adına kardeş katlinin önüne geçmiştir. Alderson’a göre geleneğin kırılmasında iki sebep rol oynamıştır. Bunlardan ilki Mustafa’nın deli olduğu halde tahta dönmesinin doğulu muasırların nazarında ilahi tasvibin bir işareti olduğu, bir diğeri ise I. Ahmed’in ölümüyle II. Osman’ın yerine I. Mustafa’nın geçmesi halinde, saltanatın sonunda kendi oğulları olan IV. Murad ve İbrahim’e geçeceğine yönelik haseki Kösem Mahpeyker Sultan’ın planıdır. Alderson, a.g.e. , s. 37.

Mehmed'i tahta geçirmesi ise Sultan İbrahim'in hafifliğiyle bütün Türklüğü mahvolmaktan kurtaran bir hareket olarak kabul edilmiştir.<sup>176</sup>

Valide sultanın neredeyse bir saltanat vekili gibi davrandığı da bir gerçektir; yani oğlu şehzade iken güvenilir danışmanlık hizmetini sürdürmüştür. Kadınlara iktidar kazandırdığı için suçlanmasına karşın, bu sistem devlete istikrar kazandırmış ve tahtı, -XIV. Louis'in küçüklüğünde Mazarin ve Richelieu gibi naiplerin ya da Süleyman'ın çocukluğunda İbrahim Paşa'nın yaptığından- çok daha etkili ve güvenilir bir biçimde korumuştur. Bir annenin hükümdara sadakatinden hiç kimsenin kuşku duymaması bir yana, bu uygulama, iktidarı Osmanlı toplum birimlerinin en önemlisi olan aile içinde tutmuştur. Bu nedenledir ki, imparatorluğun varlığını devam ettirmesinin yanında, devletin bu tür yapısal ayarlamalara dayandığı ve onlar sayesinde esneklik, dayanıklılık kazandığı öne sürülmüştür.<sup>177</sup> Bu nedenlerdir ki XVII. yüzyılda bir valide sultanın yaşı küçük ya da ehliyetsiz bir sultan yerine naip olarak hükmetmesi ya da bir padişahın hal edilip annesinin sultanlık ve devletin yüksek çıkarları adına oğlunun feda edilmesini onaylamaya çağırılması olağandışı değildir. Sonuç olarak bu kadınlar, hanedanın kuşakları arasında bağı oluşturan ve hanedan tehlikeli derecede tehdit altında kaldığı zaman sürekliliği simgeleyen bir tür anaerkil otorite sahibi olmuşlardır. Yine de Osmanlılar kadınların gücünün gözetim işine değin sınırlarını hiç unutmamışlardır. Bir hanedan kadınının oğlunun ya da bir bütün olarak hanedanın çıkarlarına değil de kendi çıkarları adına davrandığı görüldüğü zaman halk kadının etkinliklerini gayri meşru ve yozlaşmış kabul edip kınamakta tereddüt etmemiştir.<sup>178</sup>

## **1.2. Erken Modern Dönemde Avrupa'da Kadın Algısı**

### **1.2.1. Din ve Hukukta Kadın Algısı**

1500'lerden 1750'lere kadar olan dönem içerisinde Rönesans'ın düşünsel değişiklikleri ile birlikte fikirler de değişmeye başlamış, XVI. yüzyılın dini reformasyonları ve XVII. yüzyılda bilimin gelişmesi ile birlikte otoriteler sorgulanmaya başlamıştır. Bu ortam içerisinde hem erkek hem de kadın karşıt görüşlü sesler kadını pozitif düşünceler etrafında açıklamaya ve asırlardır süregiden "kadın düşmanlığı" algısını kırmaya çalışmışlardır. Ancak bu tartışmalar çeşitli şekillerde yerleşen olumsuz kadın imajını çürütmeyi başaramamış ve kadın hakkındaki olumsuz düşünceler etkisini uzun süre devam ettirmiştir. Kadınlar ister erkekle kıyaslansın isterse bambaşka bir yaratık olarak tanımlansın, onlar hakkındaki düşünceler her açıdan erkeklere göre daha olumsuz bir kişilikte odaklanmıştır. Ortaçağdan bu yana kadınlar hakkındaki genel yargılarda değişen pek fazla bir şey olmamıştır. Resimlerde, romanlarda ve özellikle dini içerikli yazılarda kadın, kötü huylu, kusurlu,

---

<sup>176</sup> Altınay, a.g.e. , s. 202.

<sup>177</sup> Goffman, a.g.e. , s. 152.

<sup>178</sup> Pierce, **Harem-i Hümayun**, s. 21.

ölçsüz ve şeytani olarak temsil edilmiştir. Kadının kişiliği, kadınsal görünümü, yani bedeni ile eş anlamlı algılanmıştır. Toplumların kadınlar üzerindeki yargıları bu açıdan dönemin düşünce yapısı, cinselliğe verdiği önem ve cinsler arasındaki farklılığın tanımı ile yakından ilişkilidir. Kadına XVII. yüzyıl boyunca “kusurlu erkek”, “ayaklı rahim”, “tanrıçaların dünyevi görüntüsü”, “şeytanın erkekleri baştan çıkarma aleti” gibi çeşitli olumlu, ama daha çok olumsuz adlar verilmiştir.<sup>179</sup>

Avrupa’da olumsuz kadın imajının uzun yıllar devam etmesine en büyük neden, erken modern dönemde kitapların büyük bir çoğunluğunun erkekler tarafından yazılmış olması ve bu kitapların farklı türlerde basılarak kadının doğasını farklı şekillerde analiz etmesinden kaynaklanmıştır. Çalışmaların yazarları ideal kadın davranışını Klasik çağ, İncil ve Ortaçağ söylemlerinden yola çıkarak tanımlamış, Aristo, St Jerome, St Augustine ve Thomas Aquinas gibi kadının ikincil bir statüde olduğunu dile getiren yazarların görüşlerinin yanı sıra Âdem ve Havva hikâyesine sürekli olarak vurgu yapmışlardır.<sup>180</sup> Özellikle Yunanlı filozof Aristoteles, XVII. yüzyıla kadar kadını da kapsayan pek çok alandaki düşüncenin şekillenmesinde Hristiyanlık dışındaki en etkili kaynaklardan biri olmuştur. Aristoteles kadını erkeğe göre noksan bir varlık olarak değerlendirmiştir.<sup>181</sup> Augustine de Tanrı’nın yaratımındaki özde olduğu gibi kadını bağımlı olarak görmüştür, O’na göre sadece erkek Tanrı’nın görüntüsünde yaratılmıştır ve kadın entelektüel, fiziksel ve ahlaki açıdan daha aşağı konumdadır. St. Jerome bir kadının bakire kalmayı seçerek ruhani hiyerarşide yükselebileceğini kabul etmiştir. “Kadınlar doğduklarında ve çocuk olduklarında, tıpkı bedenin ruhtan farklı olduğu gibi kadın da erkekten farklıdır. Ancak kadın dünyaya hizmet etmekten ziyade İsa’ya hizmet etmek istediği zaman o zaman o bir kadın olmayı durduracak ve bir erkek olarak adlandırılacaktır.”<sup>182</sup>

XVII. yüzyıl yorumcularının kadının aşağı statüsünü güçlendirmek için kullandıkları en önemli delil tıpkı İslam’ı yorumlayan gelenekçiler gibi Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki rivayet olmuştur. Yani çoğu yorumcu bu yaratılış mitine, erkek ve kadının eş zamanlı yaratıldığı dolayısıyla eşit derecede otorite verilmesi gerektiği savından çok daha fazla dikkat çekmişlerdir.<sup>183</sup> Yaratılış mitinin bu derece vurgulanması kadınların erkeklere göre ikincil konumda olduğu, yasalardan önce doğa tarafından onaylanmış olduğunun kanıtlanması amacını taşımıştır. Dolayısıyla kadınların hukuki alandaki sınırlı kabiliyetlerine dair inanç, sözde fizyolojik ve psikolojik zayıflıklarından kaynaklandığına dair düşünceyle güçlendirilmiştir. Sevillalı İsidorus, çok rağbet gören Etymologiae adlı eserinde bir kelime oyunuyla mulier (kadın) kelimesinin mollitia’dan (güçsüzlük) geldiğini öne sürmüştür. Sahte-Ambrosius’un Koloslulara Mektuplar’da yazdığı üzere, kadınların yer aldığı bir yönetim doğaya karşıt sayılmıştır, zaten Aristoteles de “corruptio regiminis est quando regimen pervenit admulieres,” (iktidar kadınların elinde olduğu zaman yozlaşır)

---

<sup>179</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 57.

<sup>180</sup> Jacqueline Eales, **Women in Early Modern England 1500-1700**, Routledge, London, 2003, s. 23; Merry E. Weisner Hanks, **Women and Gender in Early Modern Europe**, 3. Baskı, Cambridge University Press, 2015, s. 17.

<sup>181</sup> Aristoteles, **Politika**, 9. Basım, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 8.

<sup>182</sup> Hanks, a.g.e. , s. 21.

<sup>183</sup> Keblee, **The Cultural Identity of Seventeenth Century Woman-A Reader**, Routledge, Newyork, 1994, s. 1.

demidir.<sup>184</sup> Tüm bu algılardan hareket eden erken modern dönem insanları kadının erkeğe bağımlı olduğunu ve onların ailenin erkek reisinin kontrolü altında yaşaması gerektiğini düşünmüşlerdir, çünkü bu doktrinler İncil’de yer almıştır. İncil, İspanya’da ve Balkanlarda Müslümanlar, İber yarımadasında yayılmış Yahudiler, İtalya ve Almanya hariç diğer bölgelerde Tanrı’nın insanlık için kurduğu planın bir sözü olarak kabul edilmiştir.<sup>185</sup>

Her kim olursa olsun, sırf insan olduğu için değerli olduğu fikri Hristiyanlığın belki de özünü oluşturduğu halde, bu durum kendi içinde bile hiçbir zaman tam bir kabul görmemiştir. Kilisenin iyiden iyiye kurumsallaşması ile birlikte var olan eşitsizlikleri kabullenme ve onaylama yönü ağır basmaya başlamıştır.<sup>186</sup> Eski Ahit’in patriarkal yapısı iyi bilinen ve sık sık alıntı yapılan Yeni Ahit ile güçlendirilmiştir. Yeni Ahit, Hristiyanlığın bütün inananların eşit olduğu yönündeki temel doktrinini kabul etmiştir: “Ne Yahudi ne de Yunan vardır, ne kölelik ne de özgürlük vardır, ne erkek ne kadın vardır, sizin için Mesih İsa vardır.” Ayrıca İsa’nın kendisinin kadına eşit olarak davrandığına dair pek çok kanıt vardır, buna göre O, kadınları ilk olarak eş ya da anne değil entelektüel ve ruhani varlıklar olarak görmüş ve kadına önemli roller vermiştir. Ancak bütün bu kabuller yine aynı metinde kadını ikincil ve aşağı gören bir şekilde reddedilmiştir. “Eşler, kocalarımıza itaat edin, Tanrıya olduğu gibi. Kocalar eşlerinin başıdır. “Kiliselerde kadınları sessiz tut. Onlara konuşmaları için izin verme; Onlar itaat altında tutulmalıdır ve eğer onlar bir şey öğrenirse evde kocalarına sormaları için onlara izin ver. “Ben ne kadına bir şey öğretmeye ne de erkek üzerindeki otoriteyi gasp etmelerine katlanamam ancak sessiz olmalılar. Âdem ilk yaratıldı ondan sonra Havva. Âdem aldanmadı ancak kadın aldanarak sınırı geçti.<sup>187</sup> Buradan hareket eden hemen hemen her kilise babası yazılarını kadınlara ilişkin ağır hakaretlerle oluşturmuşlardır. Kadın tüm kötülüklerin anası hatta cehennem kapısı olarak kabul edilmiştir. Kadınların cinsiyetlerinden dolayı utanç duymaları gerekmekte ve dünyaya getirdikleri belâlardan ötürü sürekli bir ceza altında yaşamalıdır. Özellikle şeytanın en güçlü aracı olduğu için güzelliklerinden utanmalıdırlar.<sup>188</sup>

Kilise babalarının söylemlerinde güçlenen kadın düşmanlığı, gelenekler ve çağdaş kanunlar tarafından da kutsanmıştır. Buna göre kadınların fiziksel, duygusal ve zihinsel zayıflıkları nedeni ile daha güçlü cinsiyet olan erkeklere sonsuza kadar itaat etmeleri gerekmektedir. Bunun anlamı kadınlar bağımlı cinsiyetlerdir. Bir ahlakçı kadınların bağımlı cinsiyetler olduğunu doğrularken, bir diğeri de kadınların üzüm gibi olduğunu ve tek başlarına ayakta duramayacaklarını, yardıma ve desteğe ihtiyaçları olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla kadının bağımsızlığı fikri XVII. yüzyılda

---

<sup>184</sup> Umberto Eco, **Ortaçağ, Barbarlar-Hristiyanlar-Müslümanlar**, 2. Baskı, Alfa Tarih, İstanbul, 2014, s. 316.

<sup>185</sup> Cissie Farchilds, **Women in Early Modern Europe 1500-1700**, Pearson Education, UK, 2007, s. 9. Hristiyanlık erken modern dönem kadın algısının şekillenmesinde en önemli kaynaklardandır. Ancak Hristiyanlığın Yahudiliğe ait pek çok fikri miras aldığı da bir gerçektir.

<sup>186</sup> Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 98.

<sup>187</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 11.

<sup>188</sup> Bertrand Russell, **Evlilik ve Ahlak**, çev. Vasif Eranus, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 46.

kolayca anlaşılacak bir durum değildir. Zira kadınlar her dönemde olduğu gibi bu dönem de de yaşamlarının her aşamasında ideal erkeklik ve vesayet gibi formlar altında yaşamışlardır.<sup>189</sup>

Hristiyanlık her ne kadar Yahudi kaynaklarla şekillenerek kadın hakkında olumlu ve olumsuz düşünceler üretse de başlangıçta oldukça çok sayıda mürit kazandığı da bir gerçektir. Çünkü ortaçağın başlangıcından yaklaşık VII. yüzyıla kadar Hristiyan toplumları henüz toplumsal düzenlerini kesin olarak kuramamış, kadının toplum içerisindeki yeri de henüz yasalarla belirlenmemiştir. Bu açıdan kadın, toplumsal yaşama her alanda hemen hemen erkek kadar katılabilmiş ve yine sosyal içerikli pek çok konuda erkekler kadar etkili olabilmektedir. Özellikle son otuz yıl içerisinde Amerika’da yapılan çalışmalarda, kadınların I. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar dini kuruluşlarda önemli görevler aldığı, kilise yaşlılar heyetinde, papaz veya piskopos gibi işlevlerinin olduğu belgelerle kanıtlanmıştır.<sup>190</sup> Ancak kadınların bu konumunda XIII. yüzyıldan itibaren olumsuz bir değişiklik olmuştur. XIII. yüzyılın başlarında İtalya’da ve çoğu güney Avrupa’da, XVI. yüzyılda Almanya’da ve Kuzey Avrupa’nın çoğu bölgesinde (İngiltere hariç) hukukçular, hükümetleri Roma hukuk koleksiyonları ve VI. yüzyılda Doğu Roma imparatoru Justinian tarafından yapılan yorumlara dayanan Roma hukuku ile daha uyumlu olmak adına, hukuk kodlarını değiştirmek için teşvik etmişlerdir. Roma hukuku, topraklarında yasama ve yürütmeyi bir araya getirmek isteyen, yerellikten uzak, ortaçağ Avrupa’sının yasalarıyla çatışan ve yöneticiler için çok yönlü ve sistematik bir hukuk olarak görülmüştür.<sup>191</sup> Ancak Roma hukuku kadının ikincil statüsünü korumak için bir zemin sağlamıştır, hukuk feodal zorunluluklara ya da kadının kocasına itaatine dayanmasa da kadının fiziksel ve zihinsel açıdan zayıf olduğunu iddia etmiştir, kadınlar Justinian’ın yasasında “kırılğan, ahmak, sorumsuz ve cahil” olarak tanımlanmışlardır.<sup>192</sup> Dolayısıyla bu değişiklikte birlikte uygulanmaya başlayan yasalar kadınların hem aile içindeki hem kamusal alandaki haklarını sınırlayan özel hükümler içermiştir. En çarpıcısı, ailedeki erkeklerin mahcurları muamelesi gören kadınların yasal yeterlikten neredeyse evrensel olarak yoksun oluşlarıdır. Geleneksel Alman yasaları, hem özgür hem köle-hizmetçi tüm kadınları tüm kamusal işlerden ve işlemlerden dışlamıştır. Kadınlar mahkemeye çıkamamış; genellikle baba ya da koca olan erkek bir vasi tarafından temsil edilmek zorunda bırakılmışlardır. Yetimlerin ya da dulların davalarında vasilik erkek soyundan en yakın erkek akrabaya geçmiştir. Bu yetkiyi ellerinde tutanlar, sadece tüm yasal işlemlerde kadın mahcur adına konuşma hakkına değil, mallarını kullanma ve elden çıkarma, uç durumlarda ölüm cezasına kadar varan yaptırımlarla yanlış davranışlarını cezalandırma, evliliğini uygun gördüğü

---

<sup>189</sup> Wendy Gibson, **Women in Seventeenth Century France**, Macmilan Press, London, 1989, s. 41.

<sup>190</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 17.

<sup>191</sup> Hanks, a.g.e. , s. 43.

<sup>192</sup> “Roma hukukunda kadınlar ayrı bir tüzel tür oluşturmazdı. Hukuktan, kadınları ilgilendiren sayısız çatışmayı çözmesi istenirdi; fakat birçok hukukçunun paylaştığı ortak inanç olan kadının zihin zayıflığı (imbecillitas mentis), hafifmeşrepliği ve genel çelimsizliği (infirmitassexus), kadının yasal ehliyetsizliği için hazır bir açıklama işlevi görmesine rağmen, genel olarak kadını ilgili en ufak bir tanım önermezdi.” Yan Thomas, “Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı”, **Kadınların Tarihi, Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere**, ed. Georges Duby, Michelle Perrot, c. I, çev. Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1992, s. 99.



şekilde ayarlama ve hatta satma hakkına da sahip olmuşlardır.<sup>193</sup> Fransa'da hukukçular, ataerkil bir aile kurmak üzere Roma Hukuku'ndan yaptıkları aktarmaları çoğaltmışlardır. XVI. yüzyılda evli kadın hukuken tam anlamıyla kısıtlı bir kişi durumuna düşmüştür. Kocasının ya da yargıcın izni olmaksızın yaptığı hukuki işlevlerin hepsi geçersiz sayılmıştır. Bu gelişme kocanın yetkilerini öylesine geliştirmiştir ki sonunda erkek ailede bir tür ev içi krallık kurmuştur.<sup>194</sup> Koca karısının ustası ve efendisi olduğu için kocanın karısından onur, saygı ve hürmet görmeye hakkı olduğu düşünülmüştür. Kadın drohomasının kullanım hakkını kaybederken kocasına hizmet etmeye ve o her neye karar verirse ona uymaya mecbur tutulmuştur. Ortaçağdan kalma bir anlayış olan kocanın karısını dövme hakkı da devam etmiştir. XVII. yüzyılda teorik olarak bir eş için ayrılık sebebi sayılacak her türlü bedensel cezalandırılma ve dayak kınanmıştır. Ancak yasa, tekrarlanan savaş ve ayaklanma deneyimi ve daha da önemlisi sayısız açıklanamayan olgunun bulunduğu bir evrende, gerginliklerin ve huzursuzlukların engellenmesine yönelik karmaşık yöntemlerin yokluğu nedeniyle, aşırı şiddet olaylarına maruz kalan, aşırı duyarsız mizacın yükünü hafifletmek için donanımsız kalmıştır.<sup>195</sup> Yani siyasi ve toplumsal konjonktürün değişmesi bile kadının toplumsal konumu hakkındaki algının değişmesini kolaylaştırmamıştır. Zira 1762 yılında yayımlanan “Emil Yahut Terbiyeye Dair” adlı çalışmada Rousseau:

Kadın erkeğe bağlı olmak, onun haksızlıklarına boyun eğmek için yaratılmıştır. Onlar olumlu bilimlerde başarılı olmak için gereken doğru görüş ve özene sahip değildir. Cinsel görevlerde, erkeğin koyduğunu sandığı eşitsizliklerden, kadının yakınmaya hakkı yoktur. Karnında çocuk taşımaya gücemli kılınmış olanın, öbürüne karşı sorumlu olması, doğanın gereklerindedir. Her kadının yaratılışındaki asıl amaç, dünyaya çocuk getirmektir. Doğa ve aktörenin genel yasalar aracılığıyla kadının analık durumunu korumasından başka ne amacı olabilir? Kadın, kadın kaldıkça üstün, erkeklik savına kalkışıkça geri kalır diyebilmiştir.<sup>196</sup>

Dolayısıyla kadınlara ilişkin görüşler zaman içinde pek az değişikliğe uğramış, Kutsal Kitap'ın “arzun kocana olacak ve o sana hükmedecek” buyruğu Avrupa uygarlığının her döneminde vurgulanmıştır. Eski Yunan'da ifade edilen “en iyi kadının hiç konuşmayan kadın” olduğu şeklindeki formülasyon yinelenmiş; yalnızca erkeğin gerçekten insan olduğu, buna karşılık “tavuğun kuş olmadığı gibi kadının da insan olmadığı” nı öne süren Rus atasözü, çeşitli biçimlerde, Avrupa tarihinde hep yankılanmıştır.<sup>197</sup> Kadın hakkındaki düşüncelerin din, biyoloji, entelektüel düşünceler,

<sup>193</sup> Claudia Opitz, “Geç Ortaçağ'da Yaşam”, **Kadınlara Tarihi- Ortaçağ'ın Sessizliği**, c. II, ed. Georges Duby, Michelle Perrot, çev. Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1992, s. 257; Kadioğlu, a.g.e. , s. 31-32.

<sup>194</sup> Andre Michel, **Feminizm**, İletişim Yayınları, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1984, s. 34; Roma ailesi içinde evli kadını hukuki durumu manus altında olup olmamasına göre belirlenmiştir. Manus altındaki kadın alieni iuris olarak hak ehliyetinden mahrum kalırdı ve mal varlığı kocasının ailesine ait olurdu Bu mal varlığı içinde, kadının evlenirken kocasının ailesine getirdiği malvarlığı yani çeyizi olarak tanımlanabilecek olan dos da bulunmaktaydı. Dos evlilik süresince kocasının ailesine ait olsa da kadın, dosun kötü kullanımını dava etme ve kocasının ölümü ya da kendi kusuru olmaksızın evliliğin boşanma ile sona ermesi durumlarında dosu geri alma hakkına sahipti. Buse Aksaray, **Roma Hukukunda Kadının Hak ve Fiil Ehliyeti**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 51.

<sup>195</sup> Gibson, a.g.e. , s. 61.

<sup>196</sup> Jean-Jack Rousseau, **Emil Yahut Eğitim Üzerine**, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 374-375.

<sup>197</sup> Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 10; “1547’de alınan bir kararla “kadınların çene çalmak için bir araya gelip konuşmaları” yasaklanmıştır ve böylelikle kocalar eşlerini evde tutmakla yükümlü hale gelmiştir.” Ayşe Sevim, **Feminizm**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 25.

ya da doğrudan doğruya erken modern dönemde Avrupa'nın hukuk kodlarını ve yasal sistemlerini etkileyen geleneklere dayanması kadın yaşamının her aşamasını şekillendirmiştir. Özellikle bir kadının eş olarak görevleri üç kelime ile kolayca özetlenebilmiştir. Buna göre iyi bir eş namuslu, sessiz ve itaatkâr olmak zorundadır. Erken modern dönem davranış kitapları kadınlara sessizlik, itaat ve iffeti öğütlemiştir.<sup>198</sup> Bir kadının kız evlat, eş ya da anne olmaktan öte önemli başka statü sahibi olamayacağı kabul edilmiş, ancak bu statülerde de yeterince değer görmemişlerdir.

Teoride evlilik bir ortaklık olarak görülse de günün ahlakçıları Havva'nın Âdem'den nasıl yaratıldığının hikâyesini tekrarlamaya devam etmişlerdir ve Havva Âdem'in ne kölesi ne de patronudur, kadın erkeğe eş ve yardımcı olarak yaratılmıştır. Uygulamada, ilişki üstün olana bağımlılıktır. Yaratılış miti St. Paul'dan alıntı ve yorumlarla sürekli olarak sürdürülmüştür. İdeal eş kocasının isteklerinden ve arzularından farklı istek ve arzulara sahip olamayan kimsedir. Bu yüzden kocasının duyguları ve düşünceleri ile uyuşmayan her türlü şeyi kişiliğinden silmek için dikkatli bir şekilde çalışmalıdır.<sup>199</sup> Aziz Paulus'un Ephesuslar'a mektubundaki: “ey kadınlar efendimize boyun eğdiğiniz gibi kocalarınıza da boyun eğin, çünkü kocası, bir kadının başıdır: tıpkı İsa'nın inanlı topluluğun başı olması gibi: bizzat kendisi inanlı topluluğun bedeninin kurtarıcısıdır. Tıpkı inanlı topluluğunun, İsa'ya boyun eğmesi gibi, aynı şekilde eşleri de kocalarına boyun eğsin”<sup>200</sup> şeklindeki ifadeleri bu dönemde de kadından beklenen itaatin en önemli dayanağı olmaya devam etmiştir. Evlikte kadın ve erkeğin konumunun birbirinden farklı ve belirli bir hiyerarşiye tabi olduğu anlaşılmıştır. Buna göre erkeğin evlilikteki konumu idarecilik, rehberlik ve eşinin sorumluluğudur. Yorumcular erkeğe verilen bu üstünlüğü Tanrı'nın Havva'ya verdiği cezanın bir neticesi olarak değerlendirmişlerdir.<sup>201</sup>

“Aile evlilik üzerine değil evlilik aile üzerine kurulmuştur” diyen Westmarc'ın bu görüşü Hristiyanlık öncesi dönemlerde gerçeklik taşımış, ancak Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte üzerinde önemle durulması gereken bir önerme haline gelmiştir. Hristiyanlık ve özellikle Aziz Paul, evliliğin sadece çocuk yapmak için değil, zina günahından kurtulmak için de gerçekleştirilmesi gerektiğini savlayan yeni bir görüş ortaya atmıştır.<sup>202</sup> Bu doğrultuda iyi bir eşin iffetli olması onun görevi kabul edilmiştir; bu, Havva'nın lekesini silen ve evlilik bağının getirdiği sadakat aracılığıyla ya da eğer bu bağ yoksa cinsel perhizin getirdiği namusla toplumsal huzuru sağlayan bir görevdir. Bu ikili bağ Hristiyan ahlakı ile orta sınıfın ailede esenlik ve istikrar arzusunu birbirine dolamıştır. Kadın bedeninin saflığı, aile kökeninin saflığını garantilemiştir. Öte yandan onur, erkek bedeninden ayrı tutulan bir erkek ayrıcalığıdır. Bu hem bireysel, hem de kolektif bir ilke olarak kabul görmüştür.

---

<sup>198</sup> Amy Louise Erickson, **Women and Property in Early Modern England**, Routledge, New York, 2003, s. 8.

<sup>199</sup> Gibson, a.g.e. , s. 59.

<sup>200</sup> Çiğdem Dürüşken, **Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları**, Homer Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 211.

<sup>201</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 68.

<sup>202</sup> Russell, a.g.e. , s. 34.

Erkeklerin karşılıklı yükümlülüklerine yön vermiş ve saygın bir kadından iffet ve sadakat talep etmiştir.<sup>203</sup>

XV. yüzyılda oluşturulan evlilik kuralları kadının itaat altında tutulması gerektiği yönünde şekillendirilmiştir. Buna göre bir erkeğin karısını sert bir şekilde azarlamasına ve korkutmasına izin verilmiş, bunlar yeterli olmadığı zaman ise bir sopa ile dövüleceği telkin edilmiştir. Çünkü onun bedenini cezalandırmak ve huyunu düzeltmek, kadının kendi huyuna zarar verip bedenini korumaktan daha iyi olduğu düşünülmüştür. Bir Ortodoks Rus papazı kadını sakat bırakmamak için, sopa ve demir sopa yerine, bir kamçı alınmasının uygun olacağı öğüdünü verirken, Protestan mezhebinin babası ıslahatçı Martin Luther, nasıl iyi bir koca olduğunu gururla anlatırken, sözlerine karısı haddini bilmeyecek olursa, onu bir tokatla yola getirdiğini ilave etmeyi unutmamıştır.<sup>204</sup> XV. yüzyılda geçerli olan bu kabuller varlığını XVII. yüzyıla da taşımıştır. Eğer kibar bir öğüt başarısız olursa hem eski karısının yaşamını tehlikeye düşürecek boyutta olmadığı sürece bir kocanın karısına karşı güç kullanma hakkına, hatta görevine sahip olduğu fikri geçerliliğini korumuştur. Rus düşünlerinde, damadın cezalandırma hakkını sembolize etmek için damada düğünde bir kamçı verilmiştir. Bütün Avrupa hukuk kodları da koca dayacağına izin vermiştir. İngiliz örfi hukukunda koca başparmağından daha kalın bir çubuk kullanmadığı sürece dayak kabul edilmiştir.<sup>205</sup>

Aile ile ilgili önemli gelişmeler XVI. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın ortalarına tarihlense de dönüm noktası 1700 çevreleri olarak düşünülmüştür. Bu tarihten önce evlilik kişisel bir bağdan ziyade ekonomik çıkar nedeni ile oluşturulan bir kurum, aileler için çocukların önemi de erkek bir mirasçının yetiştirilmesinden öte bir anlam ifade etmemiştir.<sup>206</sup> Kadın için evlilik hem yasal hem de toplumsal bağlamlarda onun kimliğini belirleyen bir işlev görmüştür. Bütün sosyal sınıflardan kadınlar için evliliğin sonuçları yaşamlarının bütün alanlarını kapsamıştır.<sup>207</sup> Bu kurum içerisinde kız çocukların anlamı aileler için para ve toprak kaybı ile eş anlama gelmiş, ama aynı zamanda aileler kızlarının evlilikleri ile varlığa, yeni ilişkilere veya sınıfsal aşama gibi maddi ve manevi nesnelere ulaşabilme beklentisi içerisinde de olabilmişlerdir.<sup>208</sup> Dolayısıyla evlilik iki bireye ait bir alan olarak değil bir aile alanı olarak görülmüştür. Kocanın ve eşin seçimi ailenin maddi refahı ve toplumsal duruşunu etkilemiştir. Bir hane evlilik yoluyla sadece yeni müttefikler ve sosyal ilişkiler değil, aynı zamanda aile adını devam ettirecek mirasçılar da kazanmıştır. Seçilen kişi aileye genel refahını ve sosyal hiyerarşideki ilerlemesini kolaylaştıracak finansal avantajlar sağlayabileceği gibi

---

<sup>203</sup> Olga Augustinos, “Doğulu Cariyeler Batılı Metresler: Prevost’unun Histoire d’une Grecque moderne’i”, **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 11.

<sup>204</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 28.

<sup>205</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 68.

<sup>206</sup> Erickson, a.g.e. , s. 6.

<sup>207</sup> Patricia Crawford ve Laura Gowing, **Women’s Worlds in Seventeenth Century England**, Rotledge London, 2000, s. 169.

<sup>208</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 58.

dezavantajlar da sağlayabilecek etkiye sahiptir.<sup>209</sup> Bu nedenle evlilikte eş seçimi güçlü ilişkilerin tesisi için gerekli görülmüştür.

Erken modern dönem Avrupa'sında evlilikler genellikle uzun görüşmelerin ve karşılıklı taahhütlerin olduğu bir süreci içermiştir. XVII. yüzyılın ortalarına kadar ise bazı görüşmeler çiftleri bağlayan özelliklere sahip ve hatta evlilik sözleşmeleri oluşturacak kadar ciddiye alınan dolayısıyla cinselliğe izin vererek, görüşmenin bir evlilik sözleşmesi olduğunu gösteren resmi nişanlarla sonuçlanmıştır.<sup>210</sup> Nişanlanma bir çiftin evliliği gerçekleştirmeye kapasitesi olup olmadığının ve bu süreçte sahip oldukları yasal hakları öğrenmeleri için verilen bir zaman ve nikâh ilamının duyurulmasını güçlendiren bir niyet anlamına gelmiştir. Bu formalite papaz, hükümdar ve şahit olmaksızın bir noter önünde basit bir sözleşme yapılan ve XVI. yüzyıl boyunca artan evliliklerle mücadele etmek için önem taşımıştır.<sup>211</sup>

Avrupa'nın birçok bölgesinde çeyiz, kız evladın aile mirasından alacağı payın yerine geçmiştir ve giderek toprak parçası içermemeye başlamıştır; bu durumda toprak ailenin erkek kanadında kalmıştır. Bir kadının çeyizi üzerindeki söz hakkı ile ilgili yasalar bütün Avrupa'da farklılık göstermiştir; ama genel uygulamada koca karısı hayattayken mülkiyet hakkına değil kullanım hakkına sahip olmuştur. Ortaçağın sonlarına doğru kadınların çeyizlerini istediklerine miras olarak bırakma özgürlüğü, XVI. yüzyıla gelindiğinde ve Avrupa'nın pek çok bölgesinde, kadınların mülklerini erkek mirasçılardan başkalarına bırakmamaları şeklinde kısıtlanmıştır.<sup>212</sup>

Evli ve evli olmayan kadın üzerindeki sınırlamalar erken modern dönem boyunca artmaya devam etmiştir. Mahkeme kayıtları bu dönem boyunca erkek velilerin güçlendiğini göstermiştir. Daha az kadının kendi adına mahkemede görülmesi bunun en önemli göstergesi olarak kabul edilmiştir. Hükümetler kadınların davalarına bakmaya daha az istek duymaya başlamışlardır, çünkü onlar bu durumun kamu düzenini bozabileceğini düşünmüşlerdir. Miras gelenekleri hukuk tarafından belirlenmemesine rağmen kadının yetersizliği ve cahilliği gibi düşünceler tarafından etkilenmiştir. Avrupa'nın pek çok bölgesinde kızlar artan bir şekilde sadece taşınabilir mallar almışlar ve toprak alamamışlardır. Erkek kardeşe sahip oldukları zaman ise toprak ya erkek kardeşler arasında bölünmüş ya da en büyük erkek kardeş bu hakkın sahibi olmuştur. Kızlar kendi drohomalarını aldıkları zaman aile topraklarındaki bütün haklarından feragat etmek zorunda kalmışlardır.<sup>213</sup>

Avrupa bölgelerinin pek çoğunda, drohomasının da etkisiyle kocanın evlilik sürecinde karısını desteklemesi gerektiği konusu ciddiye alınmıştır. Ancak bu destek kadının kendi imkânlarını

---

<sup>209</sup> Gibson, a.g.e. , s. 43.

<sup>210</sup> Crawford ve Gowing, a.g.e. , s. 169.

<sup>211</sup> Gibson, a.g.e. , s. 46.

<sup>212</sup> Merry E. Weisner- Hanks, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, çev. Hamit Çalışkan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, s. 99.

<sup>213</sup> Hanks, a.g.e. , s. 47.

kocasına tahsis etmesinden başka bir anlam taşımamıştır. Buna göre koca, eşinin sadece drohomasından değil aynı zamanda mülklerinin idaresinden, kazancından ve evlenirken miras edindiği her şeyin kontrolünden sorumludur. Hristiyan Avrupa'nın çoğunda evliliği erkek yapmıştır ve eşin hukuktaki varlığı kocasının temsili ile fark edilmiştir. XVII. yüzyılda İngiliz bir yorumcu evli bir kadını büyük bir nehre katılan ve daha büyük dalgalarla kimliğini kaybeden bir akarsuya benzetmiştir. Yani bir kadın evlendiği zaman hukukta kimliğini kaybetmiştir. İngiliz örfi hukuku da kocanın karısının sahip olduğu bütün mülkleri, evlenirken getirdiği malları ve evlilik boyunca kazandığı her şeyi kontrol etmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.<sup>214</sup>

Yüzyılın ilk yarısında boşanma üzerine gerçekleşen tartışmalar evlilik anlayışları üzerinde bir değişimin yaşamasına neden olmuştur. Roma Katolik geleneğinde sözcüğün modern anlamında boşanma kabul edilmemiştir. Düzgün bir şekilde oluşturulan evliliklerin asla çözülemeyeceği fikri hâkim olmuştur. Ancak düzgün bir şekilde kurulmayan evliliklerin iptal edilebileceği kabul görmüştür. Bu nedenle boşanmak isteyenler evliliğin doğru bir şekilde oluşmadığına ve evliliğin geçerliliği hakkında şüphe olduğuna dair gerekçeler sunmuşlardır. Masum tarafın yeniden evlenmesine izin verecek bir yol olan boşanmaya Avrupa reform geleneğinde izin verilmiştir ancak Parlamento Yasası'ndaki bazı bireysel davalar dışında Protestan İngiltere'de asla mevcut olmamıştır.<sup>215</sup> Katolik kilisesi "Tanrı'nın birleştirdiğini ancak Tanrı ayırır" diyerek, ayrılanlara ve evlilik dışı ilişkilere kesin olarak karşı çıkmıştır. Her şeyden önce evliliği, insanlığın süregitmesini sağlayan bir araç olarak görmüş ve aileyi kutsal bir kurum şeklinde yücelterek bu konuda hiçbir anlaşmaya yanaşmamıştır.<sup>216</sup> İskoçya'da, XVII. yüzyılın sonlarında yılda bir boşanmadan daha az boşanma gerçekleşmiştir. XVII. yüzyıl sonlarında İngiltere'de kocaya karısına karşı boşanma davası açma imkânı verilmiştir ve bu imkân seçkin evliliklerin resmi olarak parçalanmasının başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Ama bu oldukça önemsiz bir gelişmedir. Zira İngiltere'de evliliğin gerçek anlamda feshi ancak XIX. yüzyılın ortalarında mümkün olmuştur.<sup>217</sup>

Ayrılık kararı olmaksızın ayrı yaşamak kilise hukukuna aykırıdır. Ayrılığa neden olabilecek unsurlar zulüm ve zina olarak tespit edilmiştir. Ancak böylesi durumlar nadirdir ve yeniden evlenmeye izin verilmemiştir. Zina iddiası neredeyse ve daima erkekler tarafından kadınlara karşı yapılmıştır. Zulümden kast edilen ise daha çok yaşamı riske sokacak bir durumun var olmasıdır. Erken modern zamanlarda haneler modern zamanların aksine kamuya daha açık olmasına ve şiddete komşular, arkadaşlar ve hizmetçiler şahitlik etmelerine rağmen, zina gibi şiddetin kanıtlanması da zorlaştırılmıştır.<sup>218</sup> Ayrılığın gerçekleşmemesi için mevcut delillerin varlığı bile yetmemiş, şiddete şahit olanlar şahitlik etme konusunda istek göstermemişlerdir. Çeşitli koşullar altında evlilik bağı zayıfladığı ya da boşanma gerçekleştiği zaman bir kadının kendisini bulduğu koşullar aynı özelliği

---

<sup>214</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 70.

<sup>215</sup> Keeble, a.g.e. , s. 117.

<sup>216</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 35.

<sup>217</sup> Jack Goody, **Avrupa'da Aile**, çev. Serpil Atasoy, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 89.

<sup>218</sup> Crawford ve Gowing, a.g.e. , s. 170.

göstermiştir. Yani toplum kadının bağımsızlık kazanmasından büyük bir rahatsızlık duymuştur. Dolayısıyla XVII. yüzyıl hem kişisel şahsiyetini hem de mülkiyet haklarını sömüren bir koca ile ilişkisini devam ettirmeye zorlanan kadına yapılan insafsızlığa şahit olmuştur.<sup>219</sup> Boşanmayı zorlaştıran yasalar, toplumsal ve dini kabuller yeniden evlenmeyi de zorlaştırmıştır. Kilisenin koyduğu yeniden evlenme yasağı hiç kimsenin, birinci karısından doğanlar dışında varisi olmayacağı anlamına gelmiştir. Oysa başka yerlerde, boşanmanın ya da en azından kuma getirmenin ya da sonraki evliliğin önemli amaçlarından birisi bir varis edinmektir. Ancak yeniden evlenme eşlerin Hristiyan olmayanlarla yeni ilişkiler kurmalarına olanak verebileceği için ve bu da çocukların dini bağlılıklarını tehlikeye düşürebileceği için yasaklanmıştır. Yeniden evlenme aynı zamanda daha fazla çocuğun dünyaya gelmesi demektir ve bu da kiliseye bağlıları tehlikeye düşürecek önemli bir tehdit olarak görülmüştür.<sup>220</sup> Floransa’da yeniden evlenen ve drahomasının iade edilmesini isteyerek çocuklarının refahını tehdit eden bir kadın zalim bir anne olarak görülmüş, aynı nedenden ötürü Venedikli dullar drahomalarını istememeye zorlanmıştır. Yeniden evlenen dulları utandırmak için tencere tavalarla gürültü çıkararak alaycı serenatlar yapmak gibi çeşitli biçimlerde aşağılama ritüelleri yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Ancak işin ilginç yanı dullara yeniden evlenmeleri yönünde baskı da yapılmıştır. Venedik’te bekâr özellikle dul kadınlar tehlikeli bulunmuş ve evli olmayıp ya da eşinden ayrı yaşayıp da cinsel hayatı olan kadınlara fahişe gözüyle bakılarak ayıplanmışlardır. Buna rağmen şehrin belki yüzde 15’inden çoğu bekâr kadınlardan oluşmuştur.<sup>221</sup>

Kilise öğretileri sadece evlilik sınırları içindeki cinsel faaliyeti uygun görmesine rağmen, geleneksel laik ahlak erkeklere epeyce özgürlük tanımıştır. Evliliğin ana amacı bir erkeğe meşru varisler sağlamak olduğu için, kadın cinselliğinin sıkı bir biçimde kontrol edilmesi ve vücudunun kocasına saklanması gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur. Beauvaisis’deki hukuksal geleneklerle ilgili bir kitap olan XIV. yüzyıla ait Coutumes’ün yazarı, “Mes moult doit preudéfeme souffrir et endurer avant qu’elese met hars de la compagnie de son mari” (Fakat saygın bir kadın kocasını terk etmeden önce epeyce acı çekmeli ve katlanmalıdır) diye yazmıştır. Dolayısıyla evliliğin dayattığı yükümlülükler her şeyden önce kadınlar için geçerli görülmüştür. Kendi vücutları üzerinde hiçbir hakka sahip olmamak, evli kadınların ve evlenmeye hazırlanan kızların kuralı haline gelmiştir.<sup>222</sup> Oysa Keble’ye göre, evliliğin ihlali ve Tanrı’ya karşı işlenen günah noktasında her iki tarafta aynıdır. Tanrı’nın buyrukları kadın ve erkek arasında farklılaşmamaktadır. Başlangıçta Tanrı onların her ikisine de tek bir beden olacaklarını söylemiştir. Onların gücü birbirleri üzerinde bu açıdan benzerdir. Bu nedenle zinaya meyil edenlerin Allah’ın yasasına göre cezalandırılmaları kadın olsun erkek olsun fark etmemelidir. Eğer fark yapılacaksa erdem ve eşlerini yönetme erkeklere ait bir hak

---

<sup>219</sup> Gibson, a.g.e. , s. 96.

<sup>220</sup> Goody, a.g.e. , s. 44.

<sup>221</sup> Eric R.Dursteler, **Dönme Kadınlar; Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 23.

<sup>222</sup> Opitz, a.g.e. , s. 264; “Kadının evliliğe kadar bakireliğini koruması, Katolikler ve Protestanlar için de önemli koşullardan sayılmıştır.

olarak kabul edildiği için zina yapan erkeğin çok daha ağır cezalandırılması noktasında yapılmalıdır.<sup>223</sup>

Açıkça görülen o ki, erken modern dönem hukukçuları Roma hukukundan kadınla ilgili aldıkları şeyleri seçerek almışlardır. Genelde kadını ikincil ve bağımlı bir konuma yerleştiren hükümleri benimsemişler ve kadına bağımsızlık vermeyi reddetmişlerdir. Bu annenin çocuğu üzerindeki haklarında da görülmüştür. Erken ortaçağ hukuk kuralları sadece babayı otorite olarak kabul etmiştir. Çocuk üzerinde ailenin ortak söz hakkı ortaçağ boyunca gelişmişken bu durum Roma hukukuyla birlikte yeniden değişmiştir, zira Roma hukukunda bir çocuk üzerinde babanın kesin bir otoritesi söz konusudur ve anneye çocuk üzerinde kontrol hakkı tanınmamıştır. Bu şekilde Avrupa'nın çoğu bölgesinde kadın çocuğu üzerindeki hakkını kaybetmiştir. Eğer bir kadın boşanma yoluyla ikinci kez evlenirse ya da çocuğunun babasının ölümü üzerine yeniden evlenirse sadece ilk evliliğindeki veliliği elde edebilmiştir.<sup>224</sup>

### 1.2.2. Avrupa'nın Kara Lekesi: Cadı Avları

Berktaş, cadı avlarını “Eril Zihnin Dışıl Madde ve Doğa Üzerindeki Zaferi” başlığı altında anlamlandırırken, bu avların XVI. ve XVII. yüzyıllarda kadın düşmanlığını doruk noktasına çıkaran bir etkiye sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>225</sup> Cadıları “korkunun kadınları” olarak tanımlayan Karaküçük ise, cadılık korkutulan ve karşıt bir tepki olarak korkunun gücünü ele geçirmek için bilerek korkunçlaşan kadınlara biçilen tarihsel ve toplumsal bir roldür demiştir. Saf haliyle, doğal bir savunma güdüsü iken, giderek düşün yapıya dönüşen ve tuhaf çekiciliğine kapıldığımız korkutucu maskelerin arkasına saklanarak oynanan bu rol, bir kadının kimliğine, cadılığa dönüşmüştür. Ve onunla savaşacak olan karşıtını, cadı avcılığını yaratmıştır.<sup>226</sup> Şeytanca büyücülük pratiğinin kadın doğasıyla yakından bağlantılı olduğu ve dolayısıyla her kadının potansiyel bir cadı olduğu inancı, Batı bilincinde uzun süre gömülü kalmıştır. Bu beylik inanç, en iyi anlatabildiğimiz şekliyle 1400 civarında ortaya çıkmış ve en azından ceza yasalarında, XVII. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür.<sup>227</sup> Avrupa'da XIV. yüzyılın başına kadar geleneksel kimliği ile öne çıkan cadı, bu dönemden itibaren Reformasyon sürecini hazırlayan toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların da dayatmasıyla, Katolik kilisesinin sıkıca sarıldığı bir günah keçisi haline getirilmiştir.<sup>228</sup> Dolayısıyla cadı çılgınlığının pratik anlamı şu olmuştur: Bu çılgınlık son dönem Ortaçağ toplumunun yaşadığı bunalımın sorumluluğunu hem Kilise'nin hem devletin üzerinden alıp bunu insan biçimindeki imgesel şeytanlara yüklemiştir.

<sup>223</sup> Keeble, a.g.e. , s. 129-130.

<sup>224</sup> Hanks, **Women and Gender**, s. 46.

<sup>225</sup> Berktaş, a.g.e. , s. 144.

<sup>226</sup> Suna Arslan Karaküçük, “Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık”, **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, c. 13, sy. 2, 2010, s. 41.

<sup>227</sup> Jean-Michel Sallmann, “Cadılar”, **Kadınların Tarihi-Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları**, c. III, ed. Georges Duby, Michelle Perrot, çev. Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1992, s. 420; Charles Seignobos, **Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1960, s. 256.

<sup>228</sup> Haydar Akin, **Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı**, 3. Baskı, Phoenix Yayınları, Ankara, 2015, s. 155.

Bu iblislerin acayip etkinlikleriyle zihni meşgul, akli başından gitmiş, yabancılaşmış, yoksullaşmış kitleler, kokuşmuş rahiplerin ve açgözlü soyluların yerine gemi azıya almış şeytani suçlamışlardır. Kilise ve devlet yalnızca temize çıkmış olmakla kalmamış, ama bunlar aynı zamanda vazgeçilmez hale de gelmişlerdir.<sup>229</sup> XVI. yüzyılda Avrupa’da meydana gelen değişimler cadıların kovuşturulmasını önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Sınırsız yargı kaynağına sahip olan devlet bu kovuşturmaları kilisenin yaptığından daha kolay yapabilmıştır. Hatta daha da önemlisi, cadılık gibi karışık yargı ağlarını gerektiren suçlar dolayısıyla devlet ve kilise arasındaki işbirliği önemli ölçüde gelişmiştir. İşbirliği yaygınlaştıkça cadılık bir taraftan Tanrı’ya ihanet ve diğer taraftan devlete isyan suçu olarak görülmeye başlamıştır.<sup>230</sup> Diğer her konuda birbiriyle savaş halinde olan Katolik ve Protestanların cadılara zulmetmek konusunda aynı argümanları paylaşması cadı avının politik niteliğini ortaya koymuştur. Bu yüzden cadı avının yeni Avrupalı ulus devletlerin politikasında ilk birleştirici zemin ve Reformasyonun doğurduğu hiziplerden sonra Avrupa birliğinin bir ilk örneği olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü cadı avı, bütün sınırları aşarak Fransa ve İtalya’dan Almanya ve İsviçre, İngiltere, İskoçya ve İsveç’e kadar yayılmıştır.<sup>231</sup>

Cadı çılgınlığı beraberinde birçok sorun getirmiştir. Tarihçiler Rönesans ve Reformasyon çağının bu konuda sözüm ona karanlık denen çağlardan neden bu kadar kötücül olduğunu, hümanizm ve bilim devriminin sözüm ona karşıt yönde çalıştığı bir zamanda hurafelerin bu kadar güçlendiğini açıklamak zorunda kalmışlardır. Bunu genellikle dini çelişkinin patolojik etkilerine atfetmişlerdir. Tarihçiler aynı zamanda neden belirli ülkeler ve bölgelerin özellikle Almanya ve Alplerin bundan etkilendiğini ve kral IV. ve I. James gibi en ateşli cadı avcılarının neden en eğitilmiş kişiler ve bilinç seviyesinde zamanlarının en Hristiyan insanları arasında yer aldıklarını açıklamak zorunda kalmışlardır. Daha da önemlisi cadı avcılığının kolektif histerisi ve sahte ihbarlarının Yahudi avlamaları ve Komünist temize çıkmaları çok ortak yanı bulunmuştur.<sup>232</sup>

Kilise, kendi çıkarlarının bir gerçeği olarak daha en başından kökleri pagan geleneğine dayanan eski halk inançlarına karşı savaş açmıştır. Çünkü bunları kendi otoritesine rakip olarak görmüştür. Bu amaçla önce, bilge kadınların, ebelerin vb. gücünün aslında Şeytan’ın gücü olduğunu, ancak İsa peygamberin gücü sayesinde bunun yıkıldığı propagandası yapılmıştır. Ne var ki XVI. yüzyılın belirsizlikle dolu ve kilisenin zayıfladığı ortamda bu propaganda çizgisini değiştirmiştir. Artık Şeytan’ın gücünün yıkıldığından kilise o kadar emin değildir. Hem gerçekten korkuya kapıldığı için hem de var olan korku ve saldırganlık duygularını kanalize etmek için ebeleri ve bilge kadınları hedef göstererek onları şeytanın aletleri ve suç ortakları ilan etmiştir. Bu kadınların davranışları ve sözleri

---

<sup>229</sup> Marvin Harris, **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar; Kültür Bilmeceleri**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 200-201.

<sup>230</sup> Brian B. Levack, “State Building, and Witch Hunting in Early Modern Europe”, **Witchcraft in Early Modern Europe**, ed. Jonathan Barry, Marianne Hester, Cambridge University Press, 1996, s. 98.

<sup>231</sup> Silvia Federici, **Caliban ve Cadı, Kadınlar, Beden ve İksel Birikim**, çev. Öznur Karakaş, Otonom, İstanbul, 2012, s. 242.

<sup>232</sup> Norman Davies, **Avrupa Tarihi**, çev. Mehmed Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 612.



binlerce yıllık kadın düşmanı efsanelerle de allanıp pullanarak, insanlığı mahvetmeye yönelik sapkın bir inancın, şeytan tapınmasının belirtileri olarak yorumlanmaya başlamıştır.<sup>233</sup>

Cadı avının yaygınlaşmasında sık sık anılan başka bir faktör de, Batı Avrupa kırsal kesiminde Geç Ortaçağ'da başlayan dramatik dönüşümdür. Küçük parseller büyük çiftlikler biçiminde birleştirilince ve bazı eski komünal ayrıcalıklar ortadan kaldırılınca, tarımsal harita yeniden çizilmiştir ve bu durum tarımsal kapitalizm çağının habercisidir. Bu değişimler, kırsal nüfusun en yoksul üyelerini, özellikle de dul kadınları, dilencililiğe mahkûm etmiştir. İngiltere'de ve Hollanda'da cadılığa yönelik baskı, kırsal yoksulluğun ve dilencililiğin artmasıyla ortaya çıkan sosyal korkuya bir tepki olarak görülmüştür.<sup>234</sup> Zulmün yoğunlaşması ile kentsel ve kırsal ayaklanmaların patlak vermesinin çakışması bu açıdan önemlidir. Bunlar İngiltere'de tırmıklarla, küreklerle, silahlanmış yüzlerce kadın, erkek ve çocuğun artık çalışmak yok diyerek ortak alanların etrafına çekilen çitleri yıkmaya giriştiği “çitlemeler” e karşı ayaklanmalar da dâhil olmak üzere, toprakların özelleştirilmesine karşı verilen köylü savaşlarıdır. Bu isyanlar sırasında ayaklanmayı başlatan ve yönlendiren genellikle kadınlardır. 1645 yılında çocuklarını açlıktan ölmekten kurtarmaya çalışan bir kadının Montpellier'de başlattığı isyan ve 1652 yılında Cordoba'da yine aynı şekilde bir kadın tarafından başlatılan isyan buna örnek olarak verilebilir.<sup>235</sup>

Kadın düşmanlığı üzerinden farklı siyasi ve dini olgularla şekillenen cadı avları Wilhelm G. Soldan ve Heinrich Heppe'ye göre ulusal bir oluşum olmamıştır, Hıristiyanlığın hâkim olduğu yerlerde, özellikle Roma-Katolik Kilisesi'nin egemen olduğu bölgelerde oluşmuş, buna göre de ne tek bir millet ne de tek bir sınır ile kısıtlanmıştır. Bu görüş ne Afrika'daki Hıristiyan topluluklarda (Kiptiler, Habeşler) ne Osmanlı Devleti'ndeki Hıristiyanlarda (Marunîler, Ermeniler) ne de Yunan-Ortodoks Kilisesi'nin hâkim olduğu Hıristiyan bölgelerde cadı avcılığı yapıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmaması ile de desteklenmiştir.<sup>236</sup> Vedris, Osmanlı himayesindeki Güney Slav bölgelerinde, Batı ve merkez Avrupa'da olduğu gibi herhangi resmi bir cadılık avına rastlanmadığını ifade etmiştir. Ancak ona göre erken modern dönem boyunca Balkanlardaki toplumlar resmi dinleri gereği çeşitli ve bölünmüş olmalarına rağmen birkaç eski inanç ve günlük pratiği paylaşmaya devam etmişlerdir. Yargıda kelimenin manası ile büyüçülük davaları olmamasına rağmen cadıların varlığı konusunda güçlü bir ortak inanç neredeyse her zaman doğal felaketlerle bağlantılı olan ve zaman zaman kitlesel histeri ile karakterize edilen tek tük cadı avı üretmiştir. Büyüçülük inanışlarını yansıtan yasal düzenlemelerin bazı biçimleri bölgenin sözlü geleneklerinde ve geleneksel hukukunda bulunmuştur. Cadılar çocuk ve sığırları öldürmekle, hastalık yaymak ve kıtlığa sebep olmakla suçlanmışlardır. Neredeyse tamamen yaşlı kadınlar suçlanmış, sorguya çekilmiş ve bazen de eski

---

<sup>233</sup> Fatmagül Bertay, “Kadınların Tarihinden Tüyer Ürpertici Bir Yaprak”, **Cadılar, Büyüçüler ve Hemşireler**, Barbara Ehzenreich, Deidre English, çev. Ergun Uğur, Kavram, İstanbul, 1992, s. 77.

<sup>234</sup> Sallmann, a.g.e. , s. 424.

<sup>235</sup> Federici, a.g.e. , s. 250.

<sup>236</sup> Yücel Aksan, “Avrupa'da Cadılık”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, XXVIII/2, s. 359.

geleneklere göre cezalandırılmışlardır.<sup>237</sup> Ancak ne devlet ne de dini herhangi bir kurum Avrupa’da olduğu şekli ile resmi bir kovuşturma süreci içerisine girmemiştir. Yaklaşık 350 yıla yayılan cadı avı çılgınlığının dünyada Avrupa dışında, Afrika’nın kültürlerinde, Çin, Hint, İslam Mısır medeniyetlerinde, Roma kilisesinin etki alanına girmeyen bölgelerde neden yaşanmadığının yanıtını Christian Thomasius’a vermiştir. Thomasius, Avrupalıların sistematize ederek sürdürülebilir kıldığı cadı avının ideolojik mantığını, Latin Hristiyanlığı içinde saklı olan Roma hukuku ve Roma Hristiyan teolojisinin oluşturduğuna inanmıştır. Antikçağın mirası olan bir dizi demonik eylem ilk kez 1400’lerin başından itibaren cadı kimliğine yüklenmiştir. Şeytanla kurulan cinsel ilişki, cadıların şabalara katılmak için yaptıkları uzun gece uçuşları, Şeytan önderliğinde yapılan kara büyü ayinleri, cadı şabatları, cadı dansları, orjiler ve benzeri unsurlar tümüyle Antikçağ demonolojisinden alınmıştır.<sup>238</sup>

Cadılığın ölümle cezalandırılacağı hükmü, 1532’ de Katolik V. Charles tarafından yürürlüğe konan Emperyal Yasa Carolina’yla getirilmiştir. Protestan İngiltere’de 1542, 1563 ve 1604 yıllarında geçirilen üç Parlamento Yasası’yla cadılara zulmetmek yasallaştırılmıştır. Bu sonuncu yasa ile birlikte kişilere ya da eşyalara zarar verilmediğinde dahi, ölüm cezası verilmesi meşru hale gelmiştir.<sup>239</sup> Yapılan araştırmalara göre, XIV. yüzyılda cadılıkla suçlanan erkeklerin sayısı kadınlarınkine yaklaşıırken, XV. yüzyılda kadın cadıların sayısı belirgin bir biçimde artmıştır. Kadın karşıtı söylemin kökenleri Aziz Augustinus’a kadar uzanmakla birlikte, XIII. yüzyılda Aquinolu Tommaso kadınların cadılığa erkeklere göre daha meyilli ve yetenekli olduğunu savunmuştur.<sup>240</sup> Bütün Avrupa için doğru bir tahmin yapabilmek güç olsa da çoğu araştırmacılar XVI. ve XVII. yüzyıllarda 100.000 ila 200.000 kişinin resmen cadılıktan yargılandığı, 40.000 ila 60.000 kişinin de idam edildiği fikrinde birleşmişlerdir.<sup>241</sup> XVII. yüzyılın ortalarında cadı avcılarının devreye girmesi cadı duruşmalarında önemli bir artışa sebep olmuştur. Bu kişilerden en iyi bilineni Essex, Suffolk ve Norfolk’ta 1645 ile 1647 arasında 100 kişinin idamından sorumlu olan Matthew Hopkins’dır ve cadı olduğundan kuşkulanan herkesin bedenlerinde belirli izler ve duyarlılıklar araştırılmıştır.<sup>242</sup> Özellikle Essex kıyımının altında yatan en önemli sebep, İngiltere’nin bu dönemde yaşadığı toplumsal çalkantı ve savaşın, cadı avcı yoluyla bastırılmasıdır. İngiliz tarihçi, Macfarlane, bini aşkın cadılık davasını inceleyerek, bu olguyla dönemin sosyoekonomik değişimleri arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır. Sonuçta, cadılık davalarındaki ortak yaklaşımın, cadılığın neden olarak gösterildiği toplumsal/sınıfsal zararlara dayalı olduğu sonucuna varmıştır. Suçlamalar “cadılık yoluyla birinin malına zarar vermek” ya da “doğal felaketlere neden olarak kıtlık yaratmak” gibi

---

<sup>237</sup> Trpimir Vedris, “Balkans (Western and Central)”, **Encyclopedia of Witchcraft the Western Tradition**, ed. Richard M. Golden, c. 1, A-D, ABC-CLIO, California, 2006, s. 83-84; Osmanlı’da cadı avı olup olmadığına ilişkin bkz. Cem Doğan “Osmanlı’da Cadı Avı Var mıydı? Karşılaştırmalı bir İnceleme” **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, 2, sy. 1, Mart 2013, s. 218-240; Zeynep Aybican, “Osmanlı Devleti’nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme”, **OTAM**, sy. 24, Eylül 2008, Ankara, 2010, s. 55-69.

<sup>238</sup> Akın, a.g.e. , s. 260.

<sup>239</sup> Federici, a.g.e. , s. 238.

<sup>240</sup> Akın, a.g.e. , s. 175.

<sup>241</sup> Hanks, **Erken Modern Dönemde**, s. 609.

<sup>242</sup> W. B. Crow, **Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi**, çev. Fulya Yavuz, Dharma, s. 270.

maddelere dayandırılmıştır.<sup>243</sup> Fransa'nın Nord kesimindeki adli arşivler, XIV. yüzyılın sonundan XVII. yüzyılın sonuna kadar 288 büyücülük davasını kaydetmiştir ve bunların yüzde 82'si kadınları kapsamıştır. Benzer rakamlar Güney Almanya ve cadı baskısının başladığı Jura için de geçerlidir. Örneğin Baden-Württemberg'de yetkililer, 1562 ile 1684 yılları arasında 1.050 büyücünün idamıyla sonuçlanan on beş büyük büyücülük salgını fark etmişlerdir; idam edilenlerin yüzde 82'sini kadınlar oluşturmuştur. Basel Piskoposluğu'nu, Montbeliard Prenslüğünü, Franche-Comte, İsviçre'nin Friboorg (Freiburg); Neuchatel, Vaud ve Cenevre kantonlarını kapsayan bölgede, 1537 ile 1683 arasında cadılıkla suçlanan 1.365 kişinin 1.060'ı, yaklaşık yüzde 78'i kadındır. Yeni Dünya'da Avrupa'ya ait bir ileri karakol sayılabilen XVII. yüzyıl New England'ında cadılığın kökünü kazıma kampanyası nispeten geç başlamıştır. 1647 ile 1725 yılları arasında suçlanan 355 kişinin yüzde 79'u kadındır. Yani XVI. ve XVII. yüzyıllarda, bir kadının cadılıkla suçlanıp idam edilme olasılığı, bir erkeğin aynı şeyle karşılaşma olasılığının dört katıdır.<sup>244</sup>

Cadılara zulmetmek için kullanılan mekanizmalar, cadı avının kendiliğinden bir süreç, hâkim ve idareci sınıfların yanıt vermek mecburiyetinde kaldığı bir hareket olmadığını doğrulamıştır. Christiana Lerner'in İskoçya örneğinde gösterdiği gibi, bir cadı avı fazlasıyla resmi bir süreç ve idareyi gerektirmiştir.<sup>245</sup> Erkeklerin, özellikle din adamlarının hayal gücünün düşman yaratırken hedef olarak kadını seçmesi ve bu seçimi bilimsel veriler ile desteklemeleri, bu konuda kitaplar yazmaları, bu kitapları daha sonra başvuru kitaplarına dönüştürmeleri yaşanan bu olayları meşrulaştırmıştır.<sup>246</sup> Cadı avı çağı olarak tanımlanan 1430-1780 yılları arasında Katolik Kilisesinin cadılık/büyücülükle mücadelesinin en önemli örneğini, Canon Episkopi oluşturmuştur. Cadıların gece uçuşlarına ve hayvana dönüştüklerine ilişkin en eski düzenleme olan bu kitap, IV. yüzyılda alınmış olan kararların XI. yüzyılda gözden geçirilmiş ve derlenmiş halidir. İçinde “Kadınlar itikat fakiri oldukları için bu türden hurafelere hemen inanmakta ve şeytanın kurduğu tuzaklara kolayca düşmektedirler.” “Cezalandırılmalıdırlar” gibi maddeler yer almıştır.<sup>247</sup> Engizisyon yargıçlarının elkitapları ve daha sonrasının hukuk metinleri, kadınların büyücülük suçuyla bütünleştirildiği görüşünü desteklemiştir. Fakat bunlar ancak XV. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır.<sup>248</sup> İki Dominiken rahip, Heinrich Kraemer ile Johann Sprenger'in yazdığı Malleus Maleficarum cadı avında bir rehber vazifesi görmüştür. Papa VIII. Innocentus'a göre, her köyde kendisini şeytana teslim etmiş, büyücülükle ve karanlık işlerle uğraşan, hayvanlara, tahıla zarar veren erkeklerin belini bağlayan kişiler bulunmuştur. Almanya'da cadılığın kökünü kazımak için Innocentus'tan izin alan bu rahiplerin Alman köylerinde yaptıkları araştırmaların bulguları Papalık fermanı ile onaylanınca, diğer rahip kardeşlerini de uyarmak ve bilgilendirmek amacıyla 1486'da Malleus Maleficarum'u

---

<sup>243</sup> Karakaküçük, a.g.e. , s. 49-50.

<sup>244</sup> Sallmann, a.g.e. , s. 421.

<sup>245</sup> Federici, a.g.e. , s. 238.

<sup>246</sup> Aksan, a.g.e. , s. 361.

<sup>247</sup> Karakaküçük, a.g.e. , s. 47.

<sup>248</sup> Sallmann, a.g.e. , s. 421.

(Cadıların kafasına İndirilen Balyoz) yayımlamışlardır.<sup>249</sup> Kitap, cadılık sapkınlığı ile kadınlar arasında doğrudan bir bağlantı kurmuştur. Yazarlar engisizyoncu olarak yaşadıkları şeylerin onlara malumu âlem saymayı öğrettiğini okuyucuya kanıtlamak için, Eski Ahit'in, klasik Antikçağın ve Ortaçağ'ın kadın karşıtı geleneğinden büyük ölçüde yararlanmışlardır.<sup>250</sup> Yani kadının şeytan ile işbirliğine yatkın mizacı düşüncesi kitabın temelini oluşturmuştur. Bu yaklaşımın tartışmasız kabulüne iyi bir örnek kitabın ismidir. Çekiç “malleus” özellikle de zararlı büyü ile uğraşan kadınları “maleficarum” ezmek için kullanılacaktır. Cadıları ezmek için hazırlanan balyozun, haklı nedenlerle havaya kaldırıldığına ilişkin çabaların en somut örneği femina kelimesinin etimolojisi üzerine yapılan oyundur, Malleus Maleficarum'un yazarı femina Latince kadın kelimesini fe “inanç, güven, namus, güvenilirlik” ve minus “eksi” köklerine göre ayrıştırarak, kadını inancını çabuk kaybeden, güvenilir olmayan kişi diye tanımlamışlardır. Heinrich Kramer'e göre kadının doğası/yaradılışı itibari ile kötülüğe, tensel zevklere olan düşkünlüğü, onun Hristiyanlığın kutsal değerlere olan inancını yitirmesine, yoldan çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu özellikler aynı zamanda cadıların da varlık nedenidir.<sup>251</sup> Yazarlara göre, cadılara inanmak bir inanç sorunudur, inanmamak başlı başına bir sapkınlık anlamına gelmiştir. Ayrıca cadıların kadın olduğu apaçıktır; çünkü çok kadının olduğu yerde çok cadı olur.<sup>252</sup> Malleus Maleficarium'un yazarları kadınların asla tatmin edilemeyen şehvetleri yüzünden cadılığa daha yatkın olduklarını öne sürerken, Martin Luther ve hümanist yazarlar kadınların ahlaki ve zihinsel zayıflıklarını bu sapkınlığın kaynağı olarak göstermişlerdir. Ancak hepsi de kadınların uğursuz yaratıklar olduğu konusunda hemfikirlerdir.<sup>253</sup>

Wolfgang Behringer cadılıkla suçlanan kadınların görüntüsünü tanımlamıştır ve ilk sıraya yaşlı, fakir, çirkin, tuhaf olan kadınları koymuştur. Cinsiyet ayrımı, yaş aralığı ve sosyal yapı gibi diğer faktörler hem bölgesel olarak hem de kronolojik olarak büyük farklılıklar göstermiştir. 1590 yılında yapılan ilk büyük cadı avı sırasında kadınların oranı % 90 olarak tespit edilmiş ve 1680 yılında güney Almanya'da yürütülen son mahkemede yargılanan hükümlülerin % 30'u kadın ve bunların neredeyse % 70'inin 22 yaşından daha genç olduğu kayıtlara geçmiştir. Bu zavallı kadınlar tek bir asılsız ihbar ile tutuklanıp, suçsuz olmalarına rağmen işkence ile konuşturularak alanlarda yakılmışlardır.<sup>254</sup> İngiltere'de cadılıkla suçlananların çoğu, toplumun desteğiyle ayakta kalan yaşlı kadınlar ya da kapı kapı dolaşp biraz yiyecek, bir tas süt veya şarap dilenen kadınlar olmuştur. Bu kadınlar evliyse, kocaları gündelik işçilerdir ama genellikle kadınların çoğu dul ya da yalnız yaşayan kadınlardır. Yoksullukları kadınların kendi itiraflarında da görülmüştür. İtiraflarına göre şeytan

<sup>249</sup> Fatmagül Berktaş, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 218-19.

<sup>250</sup> Sallmann, a.g.e. , s. 422; Kutsal kitapta cadılığa ilişkin birçok uyarının var olduğunu ifade eden Crow, Çıkış 22/18'de cadılığa ölüm cezası verildiğinden söz etmiştir. Burada o zamanlar bile erkek büyücülerden çok tanınan kadın büyücülerden söz edildiğini, konuya, Leviler 19/26, 31 ve 20/6, 27 'de yeniden değinildiğini ifade etmiştir. Bu son iki pasajda, büyücülerle birlikte onlara danışanların da yok olacağından söz edilmiştir. Tesniye 18/10'da büyücüler ve sihirbazlar toplum dışı bırakılmıştır. Milka 5/11, 12 ve Malaki 3/5'de benzer pasajlar yer almıştır. Crow, a.g.e. , s. 256.

<sup>251</sup> Akın, a.g.e. , s. 307.

<sup>252</sup> Berktaş, “Kadınların Tarihinden”, s. 77.

<sup>253</sup> Federici, a.g.e. , s. 257.

<sup>254</sup> Aksan, a.g.e. , s. 359; Vedris, batı ve merkez Balkanlarda 'da cadılıkla suçlanan kadınların istisnasız yaşlı kadınlar olduğunu ve geniş ölçekli doğa felaketlerinden sorumlu tutulduklarını ifade etmiştir. Vedris, “a.g.e. , s. 83-84.

onlara ihtiyaç zamanlarında görünmüş, artık dilenmek zorunda kalmayacaklarını temin etmiş; ancak bu gibi durumlarda şeytanın verdiği para derhal kül olup uçmuştur.<sup>255</sup> New England’ da suçlanan cadıların çoğu, yerleşik düzene şu ya da bu açıdan bir tehdit olarak görülmüşlerdir. Bunlardan bazıları, erkek kardeşleri ya da oğulları olmayan ve doğrudan mülkiyete varis kadınlardır ve böylece mülkiyetin erkek soyu üzerinden geçtiği miras düzenine tehdit oluşturmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında, cadılıkla itham edilen kadınların %64’ünün, aynı suçtan mahkûm edilenlerin %76’sının ve öldürülenlerin de %89’unun, erkek varisin bulunmadığı mülk sahibi ailelere mensup oldukları anlaşılmıştır.<sup>256</sup>

Büyücü safsatası, sosyal dokuya ve tarihsel geleneğe göre çeşitli şiddet biçimleriyle sürüp gitmiştir. Ama başat özelliğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Bu açıkça egemen sınıfların köylerdeki kadın nüfusa karşı sürdürdükleri bir terör kampanyası olmuştur. Büyücüler Protestan ve Katolik kiliseler için olduğu kadar devlet için de siyasal, kutsal ve cinsel içerikli bir anlam taşımıştır.<sup>257</sup> Cadı avı kadınlara karşı açılmış bir savaştır. Bu onları alçaltmayı, şeytanlaştırmayı ve toplumsal güçlerinin ellerinden almayı amaçlayan planlı bir girişim olmuştur. Aynı sırada, cadıların yok olduğu işkence odalarında ve kazıklarda, burjuva kadınlık ve eve bağlılık idealleri şekillenmeye başlamıştır.<sup>258</sup> XVI. yüzyılın ortalarında patlak veren ve politik, ekonomik ve dinsel bir kargaşa döneminde düzen ve güvenlik ihtiyacını karşılamak için kışkırtılan bu çılgınlık XVII. yüzyılın ortalarında yatışmıştır. Hem laik hem de dinsel otoriteler, kendi yaydıkları inançları gene kendileri reddetmeye başlamışlardır. Geride işkenceyle öldürülmüş binlerce kadın cesedi ve fanatizmin dehşetiyle iktidar ile kadın düşmanlığı arasındaki sıkı bağa ilişkin tüyler ürpertici bir ders bırakmıştır.<sup>259</sup> Avrupa’da son cadı yakmaları İskoçya’da 1722, İsviçre’de ve İspanya’da 1782, Prusya işgali altındaki Poznan’da 1793’te gerçekleşmiştir. Bu tarihe gelindiğinde cadı yakmak yasadışı sayılmıştır. Lancashire cadılarının sonuncusu Vary Nutter 1828’de doğal bir şekilde ölmüştür.<sup>260</sup> Son tahlilde cadı avı son putperestlik kalıntılarının yani esas olarak bereket tapımlarının ve erginleme senaryolarının tasfiyesini amaçlamıştır. Bunun sonucu, halk dinselliğinin yoksullaşması ve bazı bölgelerde kırsal toplumların gerilemesi olmuştur.<sup>261</sup>

### 1.2.3. Ouerelle des Femmes: Avrupa’da Cinsiyetler Tartışması

Avrupa tarihi, cinsiyetlerin, bunların kendilerine has özelliklerinin ve ilişkilerinin ne kadar farklı algılanıp yorumlanabileceğini gösteren kanıtlarla doludur. Querelle des Femmes’de

---

<sup>255</sup> Federici, a.g.e. , s. 246.

<sup>256</sup> Berktaş, **Tarihin Cinsiyeti**, s. 22.

<sup>257</sup> Barbara Ehrenreich, Deidre English, **Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler**, çev. Ergun Uğur, Kavram, İstanbul 1992, s. 15.

<sup>258</sup> Federici, a.g.e. , s. 263.

<sup>259</sup> Berktaş, “Kadınların Tarihinden”, s. 77.

<sup>260</sup> Davies, a.g.e. , s. 612.

<sup>261</sup> Mirciea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Muhammed’den Reform Çağına**, çev. Ali Berktaş, c. III, Kabalıcı, İstanbul, 2003, s. 258-259.

(cinsiyetler tartışması) bunun kavgası yüzyıllarca, genellikle yakınmalar biçiminde verilmiştir; kadın ve erkeklerin ne olduğu, olması gerektiği, olabileceği tartışılmıştır. Kökeni Ortaçağ'a dek uzanan bu tartışma, hümanizm ve din reformunun da etkisiyle Rönesans döneminde hararetleterek Aydınlanma çağına dek sürmüştür.<sup>262</sup> Querelle des Femmes tartışmalarının odak noktasını toplumda güç sahibi olan erkeklerin hukuk ve gelenekleri kullanarak kadını baskı altında ve ikincil statüde tutmaları oluşturmuştur. Onlara göre kadın ne yaratılıştaki ne de kişilikte ikincil statüye sahip değildir. Tanrı kadını ve erkeği eşit şekilde yaratmıştır. Kadınlar düşünce ve fiziki güç olarak erkekten aşağı değillerdir ve erkeğin yaptığı her şeyi yapabilirler.

XIV. yüzyılın sonuna doğru Avrupa'da birkaç yazar doğrudan kadını hedef alan kadın düşmanlığına cevap vermeye karar verdiğinde, 1370'lerde İtalyan yazar Giovanni Boccaccio ünlü ve övgüye değer kadınların listesini çıkarmıştır. Bu liste, Romalı yazar Plutarch'ın Mulierum virtutes'inden beri yapılan ilk listedir ve gelecek 300 yıl boyunca Kutsal Kitap'tan ya da Hristiyan tarihinden kadınları ekleyen çoğu ülkenin yazarları tarafından yapılacak benzer listeler için model teşkil etmiştir.<sup>263</sup> Ancak kadının toplumsal rolü ve eğitilmesini tartışan Guerelle des Femmes yani Cinsiyetler Savaşı'nın, Ortaçağın sonlarında kadınların ahlaki ve entelektüel olarak aşağı yaratıklar olduğu konusundaki yaygın inancı değiştiren İtalyan doğumlu Christine de Pisan tarafından başlatıldığı iddia edilmiştir. Christine, babası, kral V. Charlese'in astroloğu ve doktoru olması nedeni ile Fransa Kraliyet Mahkemesi'nde büyümüş ve o mahkemede mevcut olan geniş kütüphaneye erişebilmiştir.<sup>264</sup> Pisan XV. yüzyılın başlarında Kadınlar Şehri (The City of Ladies) adlı eserinde, erkek olarak dünyaya gelmediği için acı acı yakınmıştır ve "Tanrıya beni bir kadın bedeni ile dünyaya gönderdiği için sitem ediyorum... Sanki bununla doğa bir canavar yaratmış gibi... " diyerek üzüntüsünü belirtmiştir, ancak sözlerine üzüntüden çok alay egemen olmuştur.<sup>265</sup> İyi bir ortaçağ Hristiyan'ı olarak Pisan bir cinsiyet olarak kadının günahkâr olduğu şeklindeki yaygın inanıştan sıkılmıştır. Bu yüzden ilk kaygısı Kadınların Şehri'nde Hristiyanlığın özünde var olan iki cinsiyetin ruh eşitliğini iade etmek olmuştur. Bunun anlamı Pisan, Âdem ve Havva hikâyesini yeniden yorumlamak zorundadır.<sup>266</sup> Zira birçok kadın ve erkeğin İncil'i XVI. yüzyıldan itibaren bizzat okuyabildiğinden beri querelle'nin savaş alanı da Tekvin olmuştur. 1536'da Jean Bouchet, " la querelle de l'homme contre la femme" kadınla erkek arasındaki mücadele, daha Âdem ve Havva'yla başlamıştı demiştir.<sup>267</sup> Dolayısıyla kadınlara aşağı cins olma damgasını vuran ataerkil iddiaların çürütülmesi ve kadınların da erkekler gibi aynı ilahi mesajla muhatap olduklarının kanıtlanması gerekmiştir. Erkek hâkimiyetinin en güçlü aracı ise dindir ve dini gerçekliğin ilk çarpıtıldığı mesele yaratılıştır.

---

<sup>262</sup> Gisela Bock, **Avrupa Tarihinde Kadınlar**, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 5-6.

<sup>263</sup> Hanks, **Women and Gender**, s. 24.

<sup>264</sup> Monique Frize, "Querelle des Femmes" and Debates on the 'Woman Question", **Laura Bassi and Science in 18th Century Europe**, Springer Berlin Heidelberg, 2013, s. 10.

<sup>265</sup> Kadioğlu a.g.e. , s. 40

<sup>266</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 17

<sup>267</sup> Bock, a.g.e. , s. 19.

Pisan, kadın düşmanlığının neden bu kadar yaygın bir kabul olduğu konusunda düşünmüştür. O bu fikirlere çok yönlü bir şekilde saldırmıştır. Otoritelerin genellikle kadınlara saldırırken yaptığı alıntılarda kendi aralarında bile hemfikir olmadıklarını dile getirmiştir. Saldırıların dili, yoruma oldukça açıktır ve aslında bu yorumlar erkeklerin kendi korku ve zayıflıklarına dayanmıştır. Pisan, kadının ikincil statüsüne karşı çıkarken sıra dışı kadın örnekleri kullanmamıştır ve kadının çoğu konuda ikincil olduğunu kabul etmiştir, ancak bu durumun kadınların eğitim eksikliği, ekonomik bağımlılığı ve bağımlı statüsünden kaynaklandığını belirtmiştir. O açıkça kadının tarihsel olarak yanlış tanıtılmasını tartışmış ve kadının zayıflığının nedenin sosyal ve ekonomik gerekçeler olduğunu dile germiştir.<sup>268</sup> Pisan gibi Ercikson'da kadının bağımlılığının doğal eksiklikten ziyade eğitimsizlikten kaynaklandığını ifade etmiş, bu şekilde eğitimin gerekliliğini savunan bazı kadınların hem XVII. yüzyıl hem de XVIII. yüzyılda iffetlerini savunarak ve erkek ile her türlü sosyal eşitliği inkâr ederek erdemli kadın dili oluşturduklarını belirtmiştir.<sup>269</sup>

Gerek Pisan gerekse ondan sonra gelenler kadın düşmanlığı için seslerini yükseltse de asırlardır süregiden inanışlar bunun kolay kolay değişmeyeceğini göstermiştir. Kadının bağımlı statüsüne dayanak arayanlar sürekli olarak Yaratılış mitini esas almış, farklı biçimlerde yorumlayarak onun bir cinsiyet bile olmadığına vurgu yapmışlardır. Özellikle 1595'te yayınlanan isimsiz bir broşür (gerçekte Alman hümanist Valeus Acidalius tarafından yazılmış) kadının sadece ikincil statüsü için değil, aynı zamanda kadının insan bile olmadığını iddia etmek için kullanılmıştır. Buna göre kadın erkekten farklı ve erkekten aşağı bir konumda olduğu için, erkek, insanoğlu için standart ve tek cinsiyetli bir modeldir. Bu nedenle de kadın insan değildir. Ancak Acidalius'un ustaca yaptığı bu iddia kabul görmemiştir; Protestan bir bakan kadının insan olmadığı yönündeki iddiayı reddederek dine küfrettiği için onu suçlamıştır.<sup>270</sup> Diğer taraftan kadınların insan olup olmadığını soran anonim Disputatio nova, gerek kılı kırk yarmalarıyla gerek kadınların insan olmadığı iddialarıyla absürd bulunan Polonyalı yeniden Vaftizciler'e karşı bir hiciv olarak ortaya çıkmıştır; daha 1618 baskısında bile bir kadın dostu Cizvit ile kadın düşmanı bir Benedikten tartışmışlardır; "Homo (insan) sözcüğü humo'dan, yani topraktan türetilmiştir, dolayısıyla kadın insan olamaz ya da insan olarak nitelenemez; çünkü topraktan değil, kaburga kemiğinden yaratılmıştır ve kadınların kendilerini insan saymalarına verilecek cevap şudur; hayvanlar da acılar içinde doğurlar ama bundan ötürü insan değildirler. Hiçbir hayvan kadından zehirli değildir ve türler arasında en zehirlisi kadındır, hatta şeytandan bile daha şeytan ve daha kötüdür."<sup>271</sup>

Querelle tartışmalarının yaşandığı dönem, kapitalizmin ortaya çıkıp geliştiği bir zeminde, burjuva devrimlerinin yaşandığı, üretimin aileden kamusal alana taşınarak farklılaştığı bir sürece tekabül etmiştir. Ev ile iş birbirinden ayrıldıktan sonra burjuva sınıfının erkekleri üretime katılırken,

---

<sup>268</sup> Hanks, **Women and Gender**, s. 24.

<sup>269</sup> Erickson, a.g.e. , s. 13.

<sup>270</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 22.

<sup>271</sup> Bock, a.g.e. , s. 11.

kadınlar ev ile özdeşleştirilerek üretimin dışına atılmıştır. Burjuvazi, sınıf olarak varlığını ilan ederken, eşitlik, özgürlük düşünceleri ortaya çıkmıştır. İnsan Hakları Kuramı gelişmeye başlamış, ancak bu, soyut ve genel olarak tanımlanmış farklılıkları dikkate almayan bir eşitlik anlayışından öteye gidememiştir. Kadınlar çok geçmeden yeni toplumun eşitlik, özgürlük, adalet gibi ideallerinin dışında tutulduklarını, bu kavramlar üzerinde gelişen çeşitli haklardan mahrum edildiklerini fark etmişlerdir.<sup>272</sup> Dolayısıyla Pisan Querelle des Femmes’i ilk başlatan kadın olarak düşünülse de kadın düşmanlığına karşı bilinçli bir başkaldırı XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl başlarında gerçekleşmiştir. Hatta bu dönemde sesler o kadar yükselmiştir ki batı tarihçileri bu dönemi “querelle des Femmes” yani “Cinslerin Savaşı” şeklinde isimlendirmişlerdir. Erken Yeniçağ kültürüne başka hiçbir konunun olmadığı kadar damgasını vuran “querelle des femmes”in meselesi, “öteki” cinsiyetin onuru ve değeri, erkek cinsi karşısındaki aşağılığı, üstünlüğü, eşdeğerliliği ya da eşitliği olmuştur.<sup>273</sup> Kelly erken feminizm olarak kabul edilen querelle’nin üç görev etrafında şekillendiğini dile getirmiştir. Ona göre:

1. Querelle’ye ait kadın savunmaları ve bunlarla ilgili eğitsel yazıların neredeyse tümü polemiktir. Bu yazılarda kadınlar erkeklere ve kadın düşmanlığına karşı bilinçli bir duruş sergilemişlerdir.
2. Muhalefetlerinde erken feministler şimdi cinsiyet olarak adlandırdığımız şeye odaklanmışlardır. Yani onlar cinsiyetin kültürel olarak şekillendiği ve sadece biyolojik olarak şekillenmediği şeklinde kesin bir duyguya sahiptir. Erken feministlere göre kadınlar sosyal bir gruptur. Bu nedenle onlar düşüncelerini kadın düşmanlığını besleyen ve bu düşüncelere uymak için kadını şekillendiren kusurlu cinsiyet fikrine yöneltmişlerdir.
3. Kadın düşmanlığı ve cinsiyeti anlamak çoğu feministe zamanın kabul edilen değer sistemlerini aşan evrensel bir bakış açısı kazandırmıştır. Querellenin feministleri kadın düşmanı rakiplerinin erkek yazarlar tarafından sosyal pozisyonlarının nasıl yansıtıldığını takdir etmişlerdir. Onlar ideolojiyi açığa çıkararak ve onu besleyen ön yargı ve kısıtlamalara karşı koyarak genel bir insanlık anlayışı oluşturmuşlardır.<sup>274</sup>

Bu yüzyılda kadınlar ortaçağa göre çok daha fazla ezilmelerine rağmen kendilerini ortaya koyacak direnişlerde bulunmaya başlamışlardır. Örneğin Montaigne’nin evlat edindiği Marie de Gournay kadın haklarını korumak için “Kadınlarla Erkeklerin Eşitliği” ve “Hanımların Şikâyeti” adlı iki eser yazmıştır. XVII. yüzyılın ikinci yarısında aklın cinsiyeti tanımadığını savunan Poullain de Barre “Cinslerin Eşitliği Üzerine” isimli kitabı ile ön feminist düşünceleri geliştiren bir yazar olarak kabul edilmiştir. 1643’te 5. 000 kadar halktan kadın Avam kamarasının önünde toplanarak iç savaşa son verilmesi ve barışın sağlanması için gösteri yapmıştır.<sup>275</sup>

Erken modern Avrupa devlet oluşumu sürecine girerken, soylu yönetim, sınıf ve hiyerarşi geliştirmekte olan Cumhuriyetçi etkenlerle ve burjuva çalışma ve yaşam biçimleriyle bir arada yaşamıştır. Feminist teori bu toplumun kadınlara uyguladığı yeni baskılarla şekillenmiş ve onun

---

<sup>272</sup> Serpil Çakır, **Ataerkil İktidarın Eleştirisi, Siyasal İdeolojiler: 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla**, 8. Baskı, der. H. Birsan Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 417.

<sup>273</sup> Bock, a.g.e. , s. 8.

<sup>274</sup> Joan Kelly, “Early Theory and the Querelle des Femmes 1400-1789”, **Signs**, c. 8, sy. 1, 1982, s. 7.

<sup>275</sup> Güç, a.g.e. , s. 29.



imkânları dâhilinde teşvik edilmiştir. Aristokrat kadınlar feodal atalarıyla değil aynı zaman da kendi sınıflarının erkekleriyle olan ekonomik, politik ve kültürel güçlerini büyük oranda kaybetmişlerdir. Diğer taraftan cinsiyet yapılarına göre yeni bir kadın sınıfı oluşturulmuştur. Bu nedenle erken feminist teorinin içeriği orta sınıf kadınının zorla evcilleştirilerek sınıfsal gücünün düşürülmesini yansıtmıştır.<sup>276</sup> Dolayısıyla querelle tartışmalarının odağındaki bir diğer konu kadının neden kamusal alandan uzak tutulduğu ve evlere kapatıldığı olmuştur. İtalyan Domanica Bruni de Pistoia bu durumun yargı eksikliğinden kaynaklandığını yani basitçe kadınların iffetini korumayı güden kamu ahlakından kaynaklandığı dile getirmiştir. Kocalar eşlerinin kamusal alana çıkmalarını ve diğer erkeklerle karşılaşmalarını istememişlerdir. Bruni, dünyanın iş ve politika olarak maskülen kamusal alan ve evle sınırlanan kadın alanı olarak bölünmesinin İncil'e ya da doğa hukukuna dayanmadığını ve antik bir gelenek olduğunu iddia etmiştir.<sup>277</sup>

Querelle des femmes 'de kadın yazarlar azınlıkta kalmıştır, ancak cadı avının kurbanları arasında kadınlar çoğunluktadır. Tartışma yaklaşık 100.000 insanın ölümüyle sonuçlanmıştır, bunların üçte ikisinden fazlası kadındır. Neden erkek cadıdan çok kadın cadı olduğu o zaman da tartışılmıştır. Almanya'da 1576'da kadınların kolayca kandırılmalarına, meraklı olmalarına, intikam tutkularına ve açgözlülüklerine işaret edilmiştir; İngiltere'de 1627'de kadınların şeytanın aracı olduğu söylenerek Havva motifine ağırlık verilmiştir: Buna göre kadınların dedikoduculuğu, kendilerini erkeklerden daha kolay ifşa etmelerine yol açmıştır, ayrıca kadınlardaki iktidar düşkünlüğü erkeklerinkini kat kat aşmıştır.<sup>278</sup>

Querelle tartışmalarında kadınlar sayıca az olmalarına rağmen bu çok yönlü tartışma ve düşünce akımlarının her birinde kraliçe, güçlü saray kadını, jurnalist, yayımcı veya yazar olarak yerlerini almış oldukları izlenmiştir. Bunlar yalnızca tartışmalara katılmakla kalmamış, etkin politik eylemleri ile de tarihi olguların oluşmasında erkekler kadar önemli roller oynamışlardır. Erkek politik güçlerle rekabete girmiş ve kadın hükümdarlar ülkelerini erkekler kadar acımasız yönetmişlerdir. Kadınla erkeğin çatışması yalnızca siyasi, felsefi, edebi alanlarda kalmamış, kadın, toplumsal hakları konusunda da ortaçağda rastlanmayan bir biçimde erkeğe karşı savaşım vermiştir.<sup>279</sup> İngiltere'de kadınlar XVII. yüzyılın ilk yarısında el broşürleri ile savaşın kızışmasına katkıda bulunmuşlardır ve yüzyılın ikinci yarısında saldırılar hafif seviyede kalsa da erkeğin ahlaki sorumluluktan kaçınması ve yasal sınırlamaların özel detaylarının verilmesi ile kadın savunmaları daha felsefi ve daha uzun hale gelmiştir.<sup>280</sup> XVII. yüzyıl Fransa'sında kadınların çabaları salonlardaki edebi rolleri ya da soylu kadınların siyasi mücadeleleriyle sınırlı kalmamıştır. Karşı-Reform, dini kurumları dönüştürücü bir etki yapmıştır. Manastır yöneticisi kadınlar, bekâr veya dul, soylu kadınların, drahoması olamayan kızların ya da yoksul köylü kızların kaçıp sığındığı dini kurumlarda köklü değişiklikler yapmışlardır.

---

<sup>276</sup> Kelly, a.g.e. , s. 7

<sup>277</sup> Farchilds, a.g.e. , s. 28.

<sup>278</sup> Bock, a.g.e. , s. 18.

<sup>279</sup> Kadioğlu, a.g.e. , s. 52.

<sup>280</sup> Erickson, a.g.e. , s. 11.

### 1.3. Çıkarımlar

Din ait olduğu toplumlarda kısmen toplumsal özelliklere uyum sağlamış kısmen de o topluma ait olan bazı özellikleri değiştirmiştir. Bunun sonucu olarak ilk anda vaz ettiği mesajı koruyamamıştır. İslam'ın yaratılış açısından eşit varlıklar olarak değerlendirdiği kadın ve erkeği hak ve sorumluluklar açısından farklı değerlendirmesi her iki cinsiyete farklı muamele edilmesi gerektiği şeklinde farklı bir mesaja dönüştürülmüştür. İslam'ın amacı her iki cinsiyete de mensup insanları bu hak ve sorumluluklar açısından toplumsal ilişkiler ağına dâhil ederek her bir cinsiyete beşeri düzen içerisinde belirli bir yer tayin etmek olsa da bu amaç yerini geleneksel kabullerin de etkisiyle kadının erkeğe tabi kılınması gerekli bir varlık olduğu düşüncesine bırakmıştır. Aynı durum Hristiyanlık içinde geçerliliğini korumuştur. Hristiyanlıkta da kadının hatalı ya da eksik erkek olduğu bu nedenle erkeğin egemenliğine tabi olması gerektiği düşüncesi çağlar boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu düşüncenin dinden kaynaklandığı çeşitli varsayımlarla desteklense de Aristoteles'in doğanın hatası olarak yaptığı tanımlama dini kabuller kadar etkili olmuştur. Ev içerisinde eş olma vazifesini yürüttüğü sürece bir işleve sahip olduğu iddia edilen kadınların bu işlevlerini erkeğin egemenliği altında yürütmesi ve erkeğe bağımlı kılınması kural haline gelmiştir. Neslin sürdürülmesinde gerekli oldukları ancak bu gereklilikten dolayı asla erkekle eşit olmadıkları da kabul edilmiştir.

Tarihin hemen hemen her döneminde kadın olmak bu kimliğe eklenen başka kimliklerle şekillendirilmiştir. Eş olmak, anne olmak kız evlat olmak bir yana bir kadının varlığı, gerek isminden önce gerekse de isminden sonra verilen unvanlarla pekiştirilmiştir. Kimi zaman olumlu anlam yüklenen bir tanım, kadının kendisine çizilmiş sınırları ihlal etmesiyle olumsuz bir tanımlamaya dönüşmüştür. Bu durum kadınların ait olduğu zaman ve mekâna bağlı olarak siyasi ekonomik ve toplumsal koşullardan önemli ölçüde etkilenmiştir. Trabzon şer'iyye sicillerinde oluşturulan kadınlık halleri de geçmişten geleceğe uzanan bir sürece dönüşmüştür. Naşize kelimesini de kapsayan çok istisnai hallerde dinden referans alan bu tanımlanma halinin daha çok geleneksel kabullerle şekillendirildiği anlaşılmıştır. Buna göre Hatun, Avrat, Nisa, gibi kelimelerle cinsiyet ya da medeni haline atıf yapılan kadınlar "fahül muhadderat" gibi bir unvanla toplumsal statüleri yükseltilecek güçlendiriledebilmişlerdir. Ancak aynı dönemde cadı kelimesiyle toplumun dışına itilen Avrupalı kadın, insan olup olmadığı sorgulanan bu nedenle de kendi isminden bile azade olan varlıklar olarak tasavvur edilmişlerdir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. EVLİLİK YAŞAMI VE BOŞANMA İLİŞKİLERİNDE KADIN

#### 2.1. Trabzon'da Aile Birliğinin Kurulması

##### 2.1.1. Nikâh Akitlerinin Doğası

İslam-Osmanlı hukukunda nikâh dini bir tören olarak tasavvur edilmemiştir. Şekli bir akit olan nikâh aleniyetin sağlanması açısından önemsenmiştir. Bu nedenle iki şahit huzurunda yapılması yeterli olmuştur. Kilise hukukunun aksine bir din adamı tarafından kutsal sayılan bir mekânda akdedilmesi de zorunlu kılınmamıştır. Ancak İslam hukukunun aile kurumuna verdiği öneme binaen insanlar akitin dini ve hukuki yönü hakkında bilgi sahibi olan kişilerin huzurunda yapılmasına önem vermişlerdir.

Evlilik üzerine yasal söylem kadın ve erkekte daha fazlasını içeren sosyal yankısı geniş bir ilişki üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla toplumsal düzen ve sosyal uyumun temel kaynağı kabul edilmesi bakımından düzenlenmesi gerekli bir alan olarak kabul edilmiştir.<sup>281</sup> Bu nedenle İslam hukuk kitaplarında “el-Ahvalü’ş Şahsiyye” ve Osmanlı hukukunda “Aile Hukuku” başlığı altında evliliğe dair hemen her mesele tartışılmıştır.<sup>282</sup> Mezhepler arası farklılıklardan kaynaklanan bir takım uygulamalar istisna edilirse kurum sağlıklı ve temiz nesiller üretme amacını taşımıştır. Osmanlı devletinde de sosyal düzeni sürdürme ve yeniden üretmede önemli bir işleve sahip olmuş, bekâr insanların evlenmesi, boşanmış ya da dul kalmış insanların ise yeniden evlenmesi için toplumsal bir baskı kurulmuştur. Buna göre toplumsal algıda bekâr kalan her kadın ya da erkek sosyal ve ahlaki düzen için potansiyel bir tehdit unsuru olarak kabul görmüştür. Ancak Trabzon mahkemesi bekâr insanların evlendirilmesi, boşanmış ya da dul kalmış kişilerin ise yeniden evlenmesini tek başına ahlaki kaygıyla açıklayamayacak veriler üretmiştir. Özellikle nikâh sayılarının fazlalığı farklı etmenlerin de hesaba katılmasını gerektirmiştir.

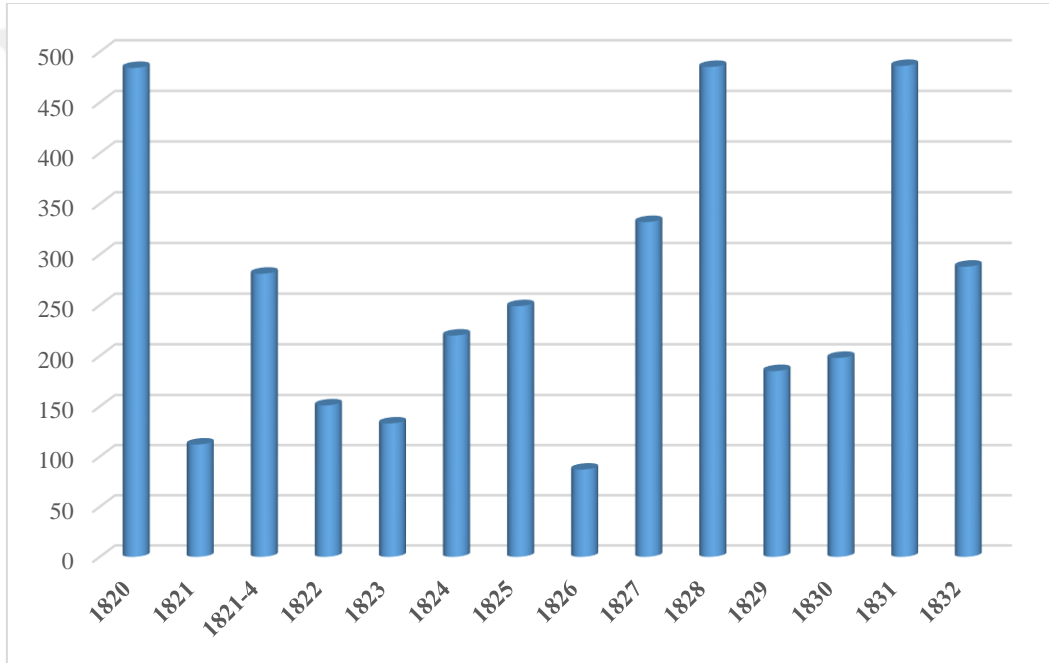
---

<sup>281</sup> Tucker, *In the House of the Law*, s. 66.

<sup>282</sup> Aile Hukuku ile ilgili bkz. Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, c. 9, Risale Yayınları, İstanbul, 1994; M. Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985; M. Akif Aydın, *Türk Hukuku Tarihi*, s. 263-300; Halil Cin, Ahmet Akgündüz, *Türk İslam Hukuk Tarihi*, Timaş Yayınları, c. 2, İstanbul, 1990, s. 60-120; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 223-353.

İslam din ve hukukunda evliliğe atfedilen temel role rağmen kuruma kamu otoriteleri tarafından direk müdahale edilmediği, Osmanlı Devleti'nin son on yılına kadar devletin kuruma müdahalesinin oldukça sınırlı olduğu belirtilmiştir. Buna göre devletin ciddi anlamdaki ilk müdahalesi "1917 Hukuki Aile Kararnamesi" ile evlenmelerin nüfus memurlarına bildirilmesi ve tescilinin zorunlu kılınması ile gerçekleşmiştir. Ancak bu kabul bu kanundan önceki uygulamaları ifade etmede yetersizdir. Zira Trabzon Şer'iyye sicillerine kaydedilmiş olan çok sayıdaki nikâh, evlilik kurumunun henüz XVII. yüzyılın ilk yarısında bile devlet müdahalesinden uzak olmadığını göstermiştir. İncelenen defterlerdeki toplam 11. 367 hükümden 3.691 (%32,47) adedinin nikâh akitlerini oluşturması bunun önemli bir göstergesidir:

**Grafik 1: Defterlere Göre Nikâh Sayıları**



Trabzon mahkemesinin 1600-1652 yılları arasında bu kadar yoğun oranda nikâhı kaydetmesi aynı verilerin pek çok Osmanlı şehrinde elde edilmemesi açısından önemlidir. Trabzon'da nikâhların kaydedilmesinin önemli nedenleri olduğunu farklı bölgeler üzerine yapılan çalışmalarla teyit etmek de mümkündür. Zira Mutaf XVII. yüzyıl Balıkesir'i üzerine yaptığı çalışmasında Balıkesir'de nikâhların mahkemeye müracaatla tescili ve kaydettirilmesinin yaygın olmadığını ifade etmiştir.<sup>283</sup> Gara ise incelemesinde evlilik kayıtlarının toplam kayıtlar içerisindeki oranının çok düşük olduğunu, örneğin Üsküdar'da 1521 ve 1524 yılları arasında toplam kayıtların sadece yüzde birini oluşturduğunu, Sofya'da 1550 tarihli 346 kayıttan ise sadece beşinin nikâh kayıtlarını oluşturduğunu ifade etmiştir. Var olduğu bilinen en yoğun Müslüman evlilik kayıtlarının Girit'in Şer'iyye sicillerinde bulunduğunu da ifade eden Gara, Girit'te görülen evlilik kayıtlarının adada Osmanlı'nın

<sup>283</sup> Mutaf, a.g.e. , s. 86.

varlığının çok başlarından itibaren ve yerel kadı mahkemesinin düzenli bir aktivitesi olarak sürdürdüğünü dile getirmiştir.<sup>284</sup> Hem Mutaf hem de Gara'nın incelemeleri dikkate alındığında bahsi geçen Osmanlı şehirlerinde hem insanların nikâhlarını mahkemede akdetme noktasında istekli olmadıkları, hem de insanları teşvik edecek ciddi yaptırımların olmadığı anlaşılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Trabzon'da bunu mümkün hale getiren amillerin neler olduğunun sorgulanması önem kazanmıştır. Zira mevcut kayıt sayısı, nüfus oranı dikkate alındığında bölgede nikâhların özellikle mahkemede kaydettirilmesi noktasında özel bir dikkat sarf edilmiş olduğunu açığa çıkarmıştır. Bu oranda bir nikâh kaydının sicillerde yer alması tesadüfi olmayıp pek çok unsuru içinde barındırmıştır. Bölgenin imparatorlukla bütünleşmesi ve bütünleştirilmesi noktasındaki mevcut koşullar bunun önemli nedenlerinden birisini oluşturmuştur. Osmanlı topraklarına dâhil edilmesinin hemen ardından sosyo-politik konumundan dolayı önemli bir sancak merkezi haline gelmesi bölge nüfusunun denetim altında tutulmasını ve sosyal hareketliliğe dair her türlü gelişmenin takip edilmesini zorunlu hale getirmiştir. İmparatorluk merkezinden bu konuda bölgeye resmi herhangi bir emir gönderilmemesine rağmen devletin bölge ile özellikle ilgilendiği bu verilerden tespit edilmiştir. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvalarında mahkemeden izinsiz yapılan nikâhlarda mahkemenin anlaşmazlıkların çözümlenmesinde etkin olmayacağını dile getirmesi devletin, fertlerin özellikle hukukun sağladığı yasal haklarının korunması ve gelecek anlaşmazlıkların çözümü noktasında nikâhların kaydettirilmesi konusunu ciddiye aldığını göstermiştir.<sup>285</sup> Evliliği mahkemede kaydettirme birey ve aile ilişkilerinde mahkemeyi doğrudan bir oyuncu haline getirmiştir.<sup>286</sup> Dolayısıyla bu durum hem coğrafya hem de insan nüfusu açısından devletle bütünleştirilmeye ve dini açıdan yeni uygulamalarla İmparatorluğa adapte edilmeye çalışılan bir bölge için önemli hale gelmiştir.

XVII. yüzyıl öncesine ait defterlerde neredeyse hiç nikâh kaydının bulunmaması kaydın bir gelenekten ziyade resmi bir girişim ile gerçekleştiğini göstermesi açısından önemli olduğu gibi, XVII. yüzyılla birlikte devletin aile kurumuna bakış açısının değiştiğini göstermesi açısından da önemlidir. Osmanlı'dan önce bölgenin daha çok gayrimüslim nüfusu barındırması dolayısıyla Osmanlı'dan önce nikâhların kilise ya da dini herhangi bir kurum tarafından kaydettirilip kaydedilmediği hakkındaki bilgi eksikliği bu geleneğe bölge insanın aşına olup olmadığı hakkında fikir geliştirmeyi mümkün kılmamıştır. Ancak Osmanlı dönemine gelindiğinde kayıtların sosyal kontrolü sağlamanın bir aracı olduğu ve mutlak surette ihtidaların yaşandığı bir dönemde nüfusta yaşanan iniş çıkışların en iyi tespitinin aile kurumu üzerinden sağlandığı anlaşılmıştır. Zira zaman zaman bazı Müslümanlar ya da ihtida etmiş fertler gayrimüslim kadınlarla evlilik yapmıştır.

---

<sup>284</sup> Eleni Gara, "Marrying in Seventeenth Century Mostar", **The Ottoman Empire The Balkans, The Greek Lands: Toward a Social and Economic History**, ed. Elias Kolovos, Isis Press, İstanbul, 2007, s. 118- 119.

<sup>285</sup> Şeyhülislam Ebussuud Efendi, **Maruzat**, haz. Pehlul Düzenli, Klasik, İstanbul, 2013, s. 75.

<sup>286</sup> Amira Sonbol, Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion, **Fordham International Law Journal**, c. 27, sy. 1, 2003, s. 239.

Nikâhlara Trabzon mahkemesinde resmiyet kazandırılmasının en önemli nedenleri arasında mahkemede kaydettirilmeyen ve gerekli şartlar sağlandığı takdirde geçerliliği kabul edilen bir akit olmasının doğurduğu olumsuz sonuçların önüne geçme isteği de yer almıştır. Zira Faroz mahallesinden olup mahkemeye gelen Bali Çelebi'nin davası bunun güzel bir örneğini sunmuştur. Dava kaydına göre Bali Çelebi'nin vekili olan babası, Molla Siyah Mescidi'nin imamı olan Ali Çelebi'yi dava etmiştir. Davanın sebebi Ali Çelebi'nin Bali'nin nikâhlı karısı olan Sakine'yi oğlu İbrahim'e nikâhlattırıldığını söyleyerek evliliğe mani olmasıdır. Ali Çelebi, nikâhı Şeyh Mehmed Efendi'ye kıydırdığını söylese de Bali Çelebi'nin vekili olan babası, Bali ve Sakine'nin nikâhının mahkemede kaydedildiğini belirtmiş ve bahsi geçen nikâhın sicilde bulunması ile anlaşmazlık çözümlenmiştir.<sup>287</sup>

Trabzon mahkemesi nikâhları kaydederken “El-zevc Musli bin Abdullah vekilihu Süleyman Çelebi bin Hüseyin el-zevcetü-s-seyyib Yasemin binti Abdullah vekilüha Mustafa beşe bin Ahmed bî şehâdet Turhan bin Abdullah ve Hacı Hüseyin bin Yakub el-mihri müeccel hamse miete dirhem fidda rayic fi-l vakt el-vâki fi 27 şehr-i Şevval li sene-i mezbure”<sup>288</sup> şeklinde bir kalıp kullanmıştır. Evlenecek tarafların isimlerini, varsa vekil ve velinin isimlerini, kadınların medeni hallerini, şahitlerin isimlerini ve mehir oranlarını kaydeden mahkeme, tarafların şehirden mi kırsaldan mı olduğu konusunu dikkate almamıştır. Bu nedenle nikâhların hangi oranda şehir hangi oranda kırsal kesime ait insanlar tarafından kaydettirildiği sorusu cevapsız kalmıştır. Evliliğin kadı tarafından kaydedilmesi kuralına özellikle kırsal kesimde ne ölçüde uyulduğunu tespit etmenin Bursa şehri için de mümkün olmadığını dile getiren Abacı, merkezin evlilik kurumunu kontrol altına almaya çalıştığını kabul etmiştir. Ona göre bu kontrol isteğinin ardında yatan en önemli nedenlerden birisi, evlilik kayıtlarından alınan ve Osmanlı yargı sisteminin önemli finans kaynaklarından birisi olan nikâh resmidir.<sup>289</sup> Singer, Resm-i arusane, adet-i arusi, gerdek değeri ve gerdek resmi olarak çeşitli şekillerde bilinen evlilik vergisinin XVI. yüzyıl kadar erken dönemlerde Osmanlı vergi derlemelerinde görüldüğünü belirtmiş, bu verginin kadının zengin, orta ya da fakir sınıftan olup olmamasına ve bekâr, dul ya da boşanmış olup olmamasına göre farklı oranlarda uygulandığını dile getirmiştir.<sup>290</sup> Ancak bahsi geçen verginin kadının medeni durumuna göre belirlenerek alınması prensibi bireylerin ekonomik durumlarını dikkate alan ya da gözetilen bir özellik arz etmediği gibi kadınların medeni açıdan sınıflandırılmasının en önemli ölçütü olmuştur. Zira bekâr kadından ortalama 60, boşanmış ya da dul kadınlardan 30 akçe alınması durumu, ödemeyi kadının yapmadığı dikkate alındığında kadının medeni haline göre sınıflandırılmasından öte bir anlam ifade

---

<sup>287</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 68/1.

<sup>288</sup> TŞS, Defter no. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 48/2.

<sup>289</sup> Nurcan Abacı, **Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 144; Nikâh resminin ne zamandan beri uygulanmaya başladığı bilinmese de Yıldırım Bayezid devrinde mahkemelerde alınması gereken harçları gösteren listede nikâh harcının bulunması daha ilk dönemlerden itibaren böyle bir uygulamanın bulunduğunu düşündürmüştür. Osmanlılardan önce başladığı tahmin edilen uygulama Osmanlı Devleti'nde kesintiye uğramadan devam etmiştir. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 280.

<sup>290</sup> Amy Singer, “Marriages and Misdemeanors: A Record of Resm-i Arus ve Bad-i Hava”, **Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, Special Issue: Law and Society in İslam**, Princeton Papers, c. IV, 1996, s. 130.

etmemiştir.<sup>291</sup> Bir nikâhı kaydederken kadının bekâr mı dul mu olduğuna vurgu yapan mahkeme, aslında kanunnamelerle oluşturulan söylemi onaylamıştır. Aynı sınıflandırmanın erkek için yapılmadığı hem kanunname metinlerinden hem de şer’iyye sicillerinden tespit edilmiştir. Yani bir erkeğin evlenirken bekâr mı yoksa dul mu olduğu hususuna ne kanunnameler ne siciller ne fetvalar ne de geleneksel söylemlerde rastlanmamıştır. Nikâh resminin XVII. yüzyılın ilk yarısında Trabzon’da ne oranda alındığı tespit edilemese de, yaşanan anlaşmazlıkların mahkemeye intikal etmesi böylesi bir ödemenin varlığını güçlendirmiştir.<sup>292</sup>

Bekâr, dul ya da boşanmış pek çok kadının evlendiği Trabzon’da nikâhtan alınan bu vergi evliliğin mahkeme dışında yapılmasında caydırıcı bir unsur haline gelmemiştir. Mahkeme dışında şartlar sağlanarak yapılan evliliklerin de geçerli olduğu bir dönemde, insanlar evliliklerini daha resmi bir ortamda yapmayı tercih etmişlerdir. Evliliğin getirdiği hak ve sorumlulukların sağlanmasına toplumun hemen hemen her kesiminden insanın dikkat ettiği de bu kayıtlarla doğrulanmış, mahkemede evlenme vergiyi ödeyebilme gücüne sahip kesimlerin lüksü olmamıştır. Zira toplam 3.691 nikâh kaydının 2.699 (%73,12) adedini sıradan insanların evlilikleri oluştururken, 992 (%26,87) adedi üst kesime mensup Ağa, Bey, Çavuş, Efendi, Hacı, Beşe ve Çelebi unvanlarına sahip kişiler tarafından kaydettirilmiştir.

Nikâh vergisinin tespitine yarayan ve mahkemenin diline yansıyan medeni ayırım, çalışma açısından Trabzon’da ne kadar bekâr, dul ya da boşanmış kadın olduğunun tespiti noktasında önem arz etmiştir. Zira bu durumun tespiti bölgede aile kurumunun siyasi ve toplumsal iniş çıkışlardan ne derece etkilendiğinin anlaşılmasına yardım edecek bir mahiyete sahiptir. Yani herhangi bir yıl azalan seyyibe oranlarının ertesi yıl artmasını sosyal, ekonomik ve siyasi koşullardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Ortalama iki yıllık bir süre ele alındığında seyyibe oranının en yüksek olduğu yılların 1627-1629 ve 1651-1652 aralığında olduğu tespit edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında 1627-1629 aralığında seyyibe kadın oranını artıran hususların başında yüzyılın başlarından itibaren devam eden Avusturya-İran savaşları ve özellikle bölgeyi tehdit eden Rusya’nın Don Kazaklarının bölgeye yaptıkları akınları saymak mümkündür. Hatta 1624 yılında Kazaklar, Görele ve özellikle Tirebolu kıyılarına saldırdıklarında, Trabzon halkı gönüllü olarak Tireboluluların yardımına koşmuşlardır.<sup>293</sup> 1651-1652 yıllarındaki seyyibe oranının artışı da bahsi geçen sebeplerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Erivan seferi nedeniyle duyulan askeri ihtiyaç, Kazak akınlarının hız kesmeden devam etmesi ve kimi kalelere zarar verip kimilerini ele geçirmeleri nedeniyle düzenlenen karşı harekâtlar, şehrin erkek nüfusunun erimesine neden olmuştur.

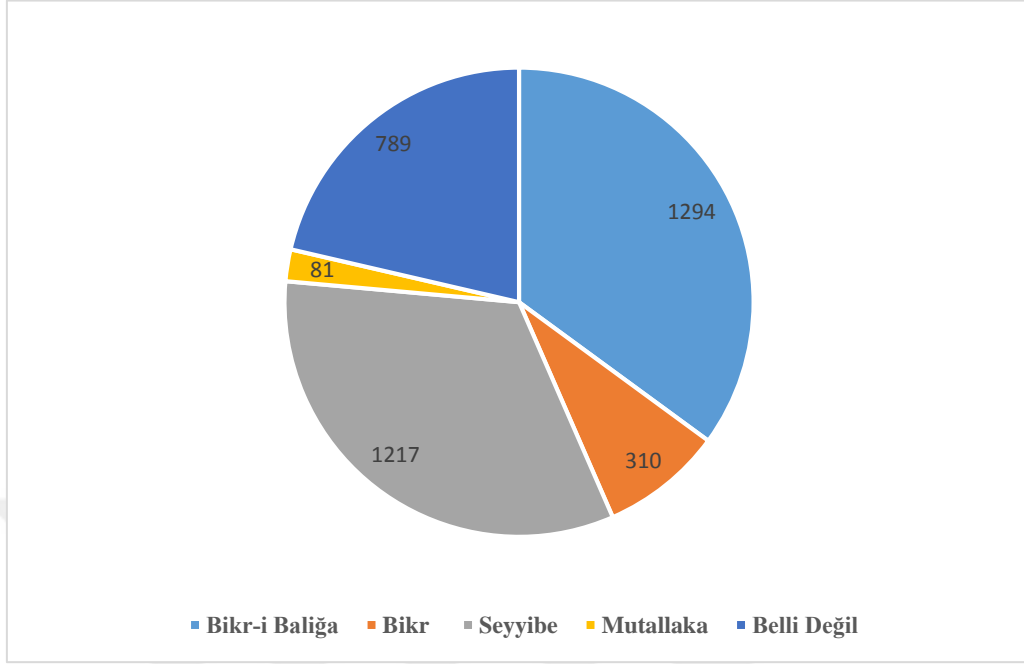
---

<sup>291</sup> Birecik, Çemişgezek ve Karaman Kanunnamelerinde resm-i arusiye miktarı bakire için 60 akçe ve dul avret için 30 akçe olarak belirlenmiştir. Akgündüz, **Yavuz Sultan Selim Devri**, s. 237-317.

<sup>292</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 127/1.

<sup>293</sup> Mahmud Goloğlu, **Trabzon Tarihi; Fetihden Kurtuluşa Kadar**, 2. Baskı, Serander, Trabzon, 2013, s. 71; daha fazla bilgi için bkz. Kenan İnan, “Kadı Sicillerine Göre Trabzon Şehrinin Fiziki Yapısı,” Onyedinci Yüzyıl Ortalarında **Trabzon’da Sosyal ve İktisadi Hayat**, Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon, 2013.

**Grafik 2: Kadınların Medeni Durumlarına Göre Nikâh Sayıları**



1650-1652 yılları arasında yapılan toplam 3.691 nikâh kaydında bekâr kadınların evlilik oranı %35,05, dul kadınların ise %32,97 olarak tespit edilmiştir. Bu oranlara özellikle dul kadınlar açısından bakıldığında medeni durumun evliliğe bir engel teşkil etmediği anlaşılmıştır. Daha önce de ifade edildiği şekliyle bekâr insanların yeniden evlenmesi yönündeki toplumsal baskı bu durumu tetikleyen nedenler arasında olabileceği gibi, bir kadının ihtiyaç duyduğu sosyal ve ekonomik güvenin evlilik yoluyla sağlanması da bu duruma etki etmiştir. Bekâr ve seyyibelerden sonra üçüncü sırayı medeni durumu kaydedilmeyen kadınların nikâhları oluşturmuştur ki bu grupta hemen hemen her gruptan kadın olabileceği dikkate alındığında oranlar çok fazla değişmeyecektir. Bıkr olarak tabir edilen ve henüz buluşa ermemiş kızların oranları ise tüm nikâhlar içerisinde %8,39, mutallakaların oranı ise %2,19'dur.

Trabzon'da düğün sezonu olarak tayin edilebilecek özel aylar belirlenmemiştir. Yani hemen hemen her ay mahkemede nikâh akdedilmiştir. Akdin yapıldığı günün düğün günü olup olmadığı hususu ise tespit edilememiştir. Akdi yapanların nereden olduğu hususundaki bilgi eksikliği yaşanan yerin akit zamanlarına ne derece etki ettiğini belirsiz bırakmıştır. Zira şehir dışındaki sosyal ve ekonomik yaşamın ziraatla iç içe geçmiş olması, düğün sezonunun şehre göre farklılaşmasına etki edecek bir unsurdur. Bu açıdan bakıldığında sosyal ve ekonomik bir kurum olan evlilik Osmanlı Devleti için bir anlamda nüfus ve emek anlamı da taşımıştır. Toprağa bağlı bir ekonomiye sahip olan Osmanlı devletinde evli ve bekâr hanelerin vergilendirilmesi olgusunun çeşitlenmesi nikâhların tespit ve takibini gerekli kılmıştır.



### 2.1.2. “Sahih Nikâh”

İslam-Osmanlı hukukunda evlenme akdini ifade etmek üzere nikâh tabiri kullanılmıştır. Bu tabirden ise iki farklı mana kastedilmiştir. Karı koca arasında beraber yaşamaya ve yararlanmaya imkân doğuran ve taraflara karşılıklı hak görevler yükleyen rızai bir akit olduğu şeklindeki ilk manasına ilaveten klasik müellifler asıl mananın erkeğin nikâhı yasak olmayan bir kadından meşru olarak istifadesini temin eden bir akit olduğunu belirtmişlerdir. Osmanlı Devleti’nin resmi mezhebi olan Hanefi mezhebinde de asıl mananın erkeğin kadından faydalanmasının helal olması olduğunu ifade eden Molla Hüsrev, akdin bir alım satım akdi gibi olduğunu belirtmiştir.<sup>294</sup> Evlenmeyi eşlerden her birine diğerinin vücudu üzerinde faydalanma hakkı kazandıran bir akit olarak kabul eden Kilise hukukunun aksine İslam’da evlenmenin klasik tarifinde bahis konusu olan hak sadece erkeğe aittir. Yani kadının erkeğin vücudu üzerinde hak sahibi olması bahse konu edilmemiştir. Dolayısıyla kadın akdin hem tarafı hem de konusu kabul edilmiştir. Bu anlayış sadece Hanefilere has olmayıp, Malikîler de evlenmeyi erkeğin kadından istifadesini sağlayan bir akit olarak kabul etmişlerdir.<sup>295</sup> Ancak klasik anlayışın bir ürünü olan bu tanımlama evlilikten kastedilen pek çok manayı yok etmiştir. Zira nikâh ile kastedilen sadece cinsel ilişki ya da cinselliğin meşruluğunu sağlamak değildir. Nikâh akdi ile güdülen amaç eşler arasında her bakımdan bir hayat ortaklığı gerçekleştirmek, hukukun hem erkeğe hem de kadına sağladığı hakların zayi olmasını engellemektir. Bu açıdan bakıldığında 1600-1652 yılları arasında Trabzon Şer’iyye sicillerine yansıyan kayıtlarda evlenmenin rızai bir akit olarak kabul edildiği anlaşılmıştır. Nikâh öncesi yapılan nişanların tarafların anlaşamaması halinde bozulması, ya da velisi tarafından gerçekleştirilen nikâhı uygun yaşa gelince feshetmek isteyen fertlerin varlığı bunun önemli bir göstergesidir.

Şer’iyye sicilleri nikâh akdinin kurulmasından önce taraflar arasında nişan yapıldığını ancak yapılan nişanların herhangi bir bağlayıcılığı olmaması hasebiyle mahkemede kaydedilmediğini göstermiştir. Sicillerde yer alan nişanla ilgili toplam 23 (%0,76) dava, yapılan nikâh sayısı dikkate alındığında oldukça az bir orana tekabül etmiştir. Dolayısıyla Trabzon toplumunun nişanlanmayı hangi oranda gelenek haline getirdiği sorusu cevapsız kalırken, bu aşamanın bölge insanı tarafından evlilik öncesinde evliliğe hazırlık olarak görülüp görülmediği, evlendirilecek çiftlerin uygun yaşa gelmesi için bir geçiş aşaması olup olmadığı ya da böylesi bir aşama ile çiftlerin birbirine uyumunun tespit edilip edilmediği anlaşılamamıştır. Yani nişanın bütün evliliklerde alt bir kurum olup olmadığını tayin etmek mümkün değildir.

“Namzed olub”<sup>296</sup>, “nişan verme”<sup>297</sup> şeklindeki ifadelerle kaydedilen nişanlar resmi manada

<sup>294</sup> Molla Hüsrev, a.g.e. , s. 101.

<sup>295</sup> Halil Cin, **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 40.

<sup>296</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 14/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 73/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 5/2, 5/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 139/7, 145/5.

<sup>297</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 30/4, 82/9, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 53/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 4/8, 37/9, 40/6.

bağlayıcı olmasa da bir nikâh ilanı olması açısından manevi açıdan bağlayıcı olmuştur. Zira erkek tarafının “nişan verip namzed olmuştum” şeklindeki ifadesi bunu doğrulamıştır.<sup>298</sup> Ancak yapılan nişanlar nişanlı bir kızın başkası ile evlenmesi ya da erkeğin nişandan vazgeçmesi halinde her zaman nikâhla sonuçlanmamıştır. Bu durumda ilginç olan husus kimi davalarda nişan namına verilenlerin kadının yeni nişanlısı ya da kocasından alınmış olmasıdır.<sup>299</sup> Bu durumda daha önce namzed olduğunu iddia eden taraflar nişan hediyeelerinin iade edilmesini sağlamak için mahkemeye gelmişlerdir. Hediyeler arasında para ve kıymetli eşyaların bulunması nişanın yapılmasında etkin olmayan mahkemeyi anlaşmazlığın çözümünde etkin merci haline getirmiştir.<sup>300</sup> Davalar, verilen eşyalar arasında en sık bahsi geçen eşyanın bugün de olduğu gibi altın yüzük olduğunu, hem Müslüman hem de gayrimüslimlerin nişanı altın yüzükle gerçekleştirdiğini göstermiştir.<sup>301</sup> Nişan olarak verilen eşyaların kıza ait olduğu, ailenin hiçbir söz hakkının olmadığı, nişan olarak söz verilen nesnelere evlilik gerçekleşikten sonra dahi kadına teslim edildiği anlaşılmıştır.<sup>302</sup>

İslam hukukunda bağlayıcı bir etkiye sahip olmayan nişan gayrimüslimler için farklı bir öneme sahiptir. Nitekim gayrimüslimler tarafından Trabzon mahkemesine getirilen nişan davalarının seyri nişanın nikâh kadar bağlayıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. 1043 (1634) tarihinde mahkemeye gelen Ermeni İbrikçi Endoronis veled Sak adlı zimminin Serkes veled Karagöz karşısındaki davası bu açıdan önemlidir. Endoronis, Murad veled Hocacan'ın, bir sene sonra almak üzere kızı Sultan'a nişan verdiğini ancak başka diyara gidip on senedir gelmediğini beyan etmiştir. Hayatta olup olmadığı hakkında herhangi bir emarenin bulunmadığını da ifadesine ekleyen Endoronis, bir seneden daha fazla olduğu için nişanın bozulmasını ve kızının Sekes'e nikâhlanmasını talep etmiştir. Bu konu hakkında bir fetvayı da mahkemeye sunmuştur. Mahkeme fetva gereğince Endoronis'in talebini kabul etmiş ve Sultan'ın Serkes'e nikâhlanmasına izin vermiştir.<sup>303</sup> Hristiyan toplumlar için daha bağlayıcı bir etkiye sahip olduğu anlaşılan nişan meselelerinin şeri mahkemede kaydedilmesi önemlidir. Zira aile hukuku ile ilgili konularda gayrimüslimlerin şeri mahkemeyi kullanma zorunluluğu bulunmamıştır. Bu açıdan bakıldığında kendi cemaat mahkemelerinde meselenin çözümünü zorlaştırıcı etkenlerin var olması ihtimal dâhilindedir. Zira toplam 23 nişan davasının 13 adedi gayrimüslim reaya tarafından mahkemeye getirilmiş, 10 adedinde ise taraflar Müslümanlar olmuştur.

Nişanla ilgili meselelerin mahkemeye yansımaları nikâh akdinin geçerliliğini etkileyen bir özelliğe sahip olduğu anlamına gelmemiştir. Dolayısıyla nişan nikâhın sıhhatini etkileyen bir unsur

---

<sup>298</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 38/2.

<sup>299</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 14/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 73/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 5/3.

<sup>300</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 5/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 30/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 19/4.

<sup>301</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 14/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 73/2, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/1627-1629), 33/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 40/6, 145/5.

<sup>302</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 101-7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 142/3.

<sup>303</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 41/4.

da değildir. İslam hukukuna göre bir nikâh akdinin sahih yani geçerli olabilmesi için hem kurucu unsurların hem de harici vasıfların tam ve sağlam olması gerekmiştir. Bu nedenle geçerlilik şartlarını sağlamayan akitler fasit yani feshedilebilen ve feshi gereken akitler olmuştur.<sup>304</sup> Buna göre nikâhta evlenecek tarafların evlenmeye ehil kişiler olmasının ardından gelen en önemli sıhhat şartı evlenmenin şahitler önünde yapılmasıdır. Nikâh akdini diğer akitlerden ayıran ve ona şekli bir akit karakteri veren, akdin kurulması anında şahitlerin varlığının aranmış olmasıdır. Diğer mezheplerin aksine Malikiler evlenmenin mutlaka şahit önünde yapılmasını gerekli görmemişlerdir. Onlara göre evlilik esnasında şahit bulunmasa bile taraflar düğün yaparak evlendiklerini etrafa duyurmuşlarsa şahit bulunmaması evliliğin geçerliliğine etki etmemiştir.<sup>305</sup> Hanefî mezhebine göre evlenme iradelerinin beyanı anında iki şahidin bulunmaması nikâhın fasit hale gelmesine neden olmuştur. Merginani, Osmanlı kadıları için rehber vazifesi gören eserinde nikâh faslından bahsederken “Hiçbir evlenme akdi şahitsiz olmaz”<sup>306</sup> diyerek şahitlerin önemine vurgu yapmıştır. Trabzon Şer’iyye sicillerinde bulunan nikâhlara bu açıdan bakıldığında önemli miktarda şahitsiz nikâhın olması dikkat çekmiştir. Kayıtlarda yer alan şahitsiz nikâhların en önemli sebebi Osmanlı mahkemelerinin herhangi bir mesele hakkında şikâyet gelmediği müddetçe hadiselerin hukuka uygunluğuna müdahale etmemesidir. Yani davalarda kadının ve onun yardımcılarının rolü gelecekteki anlaşmazlıkları engellemek ve çözmeye yardımcı olmak için yazma, inceleme ve kayıt etme ile sınırlıdır.<sup>307</sup> Dolayısıyla Trabzon mahkemesinin kaydettiği şahitsiz ya da tek şahitli nikâhlarda şahitlerin isimlerinin yazılmadığı ya da unutulmuş olduğu şeklinde bir yorum yapmak mümkün değildir. Zira bazı akitlerde tek şahit bulunması mahkemenin usule uygunluk noktasındaki müdahalesinin oldukça minimum düzeyde kaldığını göstermiştir.<sup>308</sup> Dolayısıyla mahkemede nikâh kaydettiren kişiler de usule uygunluktan ziyade evliliğin resmiyet kazanmasına öncelik vermişlerdir. Mahkemede kaydettirilen ancak Hanefî mantığına uymayan bu nikâhları fasit olarak değerlendirmek mümkündür ve mahkemede kaydedilmeleri hukuki ve dini açıdan geçerlilikleri için yeterli değildir.

---

<sup>304</sup> Cin ve Akgündüz, a.g.e. , s. 85; Fasit evlenmelerde eşlerin evliliğe devam caiz değildir ve derhal ayrılmaları gereklidir, ayrılmadıkları takdirde ise şikâyet üzerine hâkim ayırır. Birleşme vuku bulunmuşsa fasit evlilik hiçbir netice ve semere vermez, eğer birleşme gerçekleşmişse kadın mehr-i misil ile kararlaştırılan mehirde hangisi az ise ona hak kazanır. Karaman, a.g.e. , s. 27.

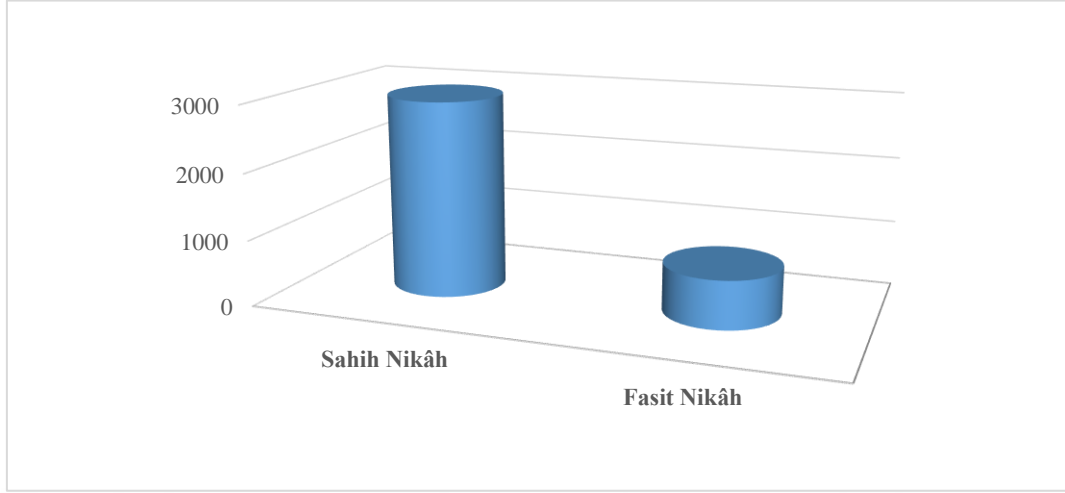
<sup>305</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 269

<sup>306</sup> Merginani, a.g.e. , s. 6.

<sup>307</sup> Darina Martykanova, “Matching Sharia and Governmentality: Muslim Marriage Legislation in the Late Ottoman Empire, <http://www.cliohworld.net>, s. 158.

<sup>308</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 40/10, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 18/1, 28/10, 67/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 56/8, 55/10.

**Grafik 3: Şahitli ve Şahitsiz Nikâh Sayıları**



Grafik 3'e göre toplam nikâhın 727 (%19,69) adedini şahitsiz nikâhlar oluşturmuştur. Bu nikâhların geçerli kabul edilip edilmediği ya da mahkeme dışında geçerli şartlar sağlanarak yeniden akdedildiği hakkında herhangi bir veriye ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak mahkemedeki kaydı esas alan bir kişinin bu nikâhların geçerliliğine itiraz etmesi mümkündür. Maliki mezhebi dışındaki tüm mezheplerin hemfikir olduğu şahitlik konusunun fetvalarda da tartışılması ve Çatalcalı Ali Efendi'nin sadece şahitsiz nikâhın değil tek şahidin olduğu nikâhın bile sahii olmayacağını ifade etmesi bunun en önemli göstergesidir:

**Mesele:** “Zeyd Hind’i kenduye tezvice Amr’ı tevkil edip Hind dahi babası Bekir’i tevkil itmekle Amr ve Bekir Hind’in gıyabında vekâleten akd-i nikâh ettiklerinde mezburlardan maada ancak Beşir hazır olub ahar kimesne olmasa akd-i mezbur sahii olur mu?”<sup>309</sup>

**Elcevap:** Olmaz.<sup>309</sup>

### 2.1.3. “Mevkuf Nikâh”

Hanefilere göre vekilin salahiyetleri vekâletin mutlak ya da mukayyet oluşuna göre değişir. Çünkü vekil bütün yetkisini kendisini tayin eden müvekkilden alır ve ancak vekil tayin edildiği şeye malik olur; tasarrufu da vekil tayin edildiği şeyde geçerlidir. Bunun dışındaki bir şey de fuzuli olur. Dolayısıyla tasarruf yetkisi müvekkilin icazetine bağlıdır.<sup>310</sup> Hidaye’ye göre bir kimse bir kadın veya bir erkeği fuzuli olarak yani haberleri olmadan evlendirir ve o kadın veya erkek durumu öğrendikten sonra, kabul ederse nikâh sahihtir, etmezse batıldır. Zira başkası adına ve haberi olmadan yapılan her akit mevkuf olup, akdin sahibi durumu öğrendiği zaman kabul ederse akit sahihtir.<sup>311</sup>

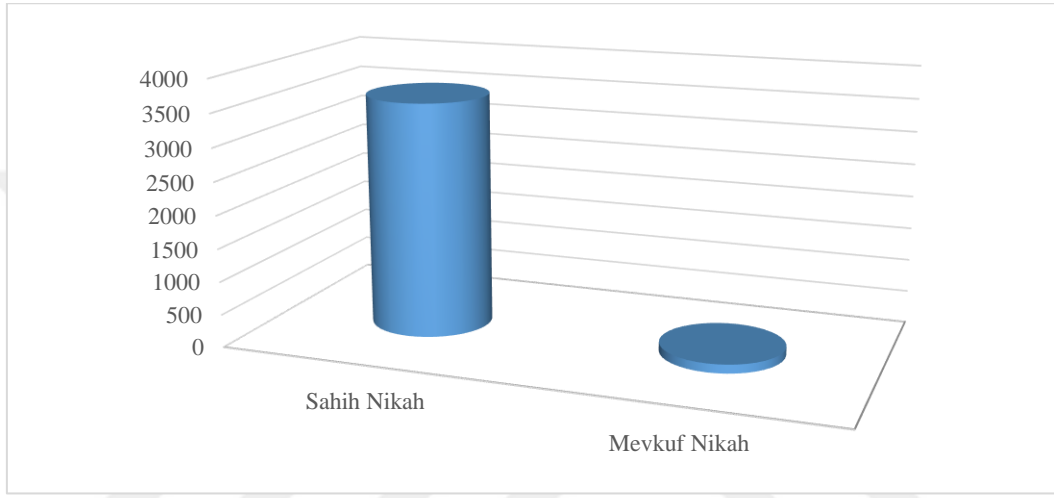
<sup>309</sup> Çatalcalı, a.g.e. , s. 47; Minkarizade de iki şahit huzurunda gerçekleştirilmeyen nikâhların geçerli olmayacağı hakkında fetva vermiştir. Karadöl, a.g.e. , s. 58.

<sup>310</sup> Zuhayli, a.g.e. , s. 175.

<sup>311</sup> Merginani, a.g.e. , s. 27.

Trabzon Şer'iyeye sicilleri özellikle nikâhlarda çok sayıda fuzuli vekilin varlığına şahitlik etmiştir. “El-zevc el-hâc Mûsa bin Hasan el-akdi bî-nefse el-zevcetü-s-seyyib Afife binti Kurd vekîlühâ Hıdır bin Bayram vekîlühâ fuzuliyen el-mihrî müeccel hamse miete dirhem hurrîre fî Ramazânü-l Mübârek li sene erba ve selasun ve elf” şeklinde kaydedilen bu nikahlarda vekillerin özellikle “fuzuliyen” şeklinde kaydedilmeleri müvekkil tarafından nikâhın akdedilmesine tayin edilmediklerini ve dolayısıyla konu hakkında yetkili olmadıklarını göstermiştir.

**Grafik 4: Sahih ve Mevkuf Nikâh Sayıları**



Grafik 4'e göre toplam nikâh içerisinde 133 (%3,60) vekilin vekâleti fuzulidir. Bu durum nikâhın geçerliliğini iki şekilde etkilemiştir. İlk olarak bu nikâhlarda adına hareket edilen kişinin durumdan habersiz olması söz konusudur ki müvekkilin haberi olana kadar nikâh mahkemede de kaydedilse geçerlilik açısından askıdadır. İkinci olarak ise Trabzon mahkemesinde kaydedilen bu nikâhlarda vekilin yetkisizliğinden kaynaklanması muhtemel olan bir sebepten dolayı nikâhların büyük çoğunluğu şahitsiz akdedilmiştir. Dolayısıyla nikâhtan haberdar edilen kişiler nikâhı kabul etse bile kuruluş açısından bakıldığında bu nikâhların sahih olduğunu söylemek mümkün değildir.

Fuzuli olarak akdedilen nikâhlarda dikkati çeken en önemli ayrıntı nikâhların tamamında fuzuli olarak görev yapan vekillerin kadın tarafını temsil etmiş olmasıdır.<sup>312</sup> Sonrasında yaşanan anlaşmazlıklar dolayısıyla mahkemede görülen birkaç davada erkeklerin de fuzuli vekillerle nikâhlandıkları anlaşılrsa da kaydedilmiş olan 133 nikâh içerisinde hiçbir erkek fuzuli vekille temsil edilmemiştir. Bu durum hemen hemen tüm erkeklerin gerek bireysel olarak gerekse kendi taraflarından atanan bir vekille temsil edildiklerini, kadınların aksine kendi nikâhları hakkında bilgi sahibi olduklarını göstermiştir.

<sup>312</sup> Örnekler için; TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 3/1, 6/6, 7/3, 7/4, 9/3, 12/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/6, 5/6, 26/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 17/4, 26/6, 29/12, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 6/4, 7/2, 16/10.

Fuzuli vekil tarafından akdedilen nikâhların nikâha taraf olan kadın tarafından kabul edilmesi gerekirken, nikâhı onaylayacak yaşa erişmeyen çocukların ise veli ya da vasilerinin onayı geçerliliğin şartı olarak kabul edilmiştir. Veli ya da vasinin nikâhı onaylamaması nikâhın fuzuli olduğunun hükmedilmesine yetmiştir.<sup>313</sup> Nikâhı onaylayacak yaşa gelen kişilerin velisi ya da vekili tarafından yapılan nikâhlarda ise durum bunun tersidir. Her ne kadar nikâhı gerçekleştiren veli de olsa nikâhın evlendirilen ve ergin olan kişi tarafından kabul edilmesi gereklidir. Recep 1040 (Şubat-Mart 1631) tarihinde Balatna adlı köyden mahkemeye gelen Zesbine bint Paskal adlı zimmiyenin davası bu minvaldedir. Zesbine mahkemede Muğala bint Serayu adlı zimmiyenin Benayuta adlı oğluna kendi kızı Başulayı nikâhladığını ancak Benayuta'nın birkaç senedir gelmediği gibi nafaka ve kisvesini ödemediğini beyan etmiştir. Davalı Muğala ise Başula'yı oğluna oğlunun izni ve haberi olmadan fuzulen nikâhladığını ancak oğlunun nikâhı kabul etmediğini bu nedenle kendisinin de nikâhtan vazgeçtiği dile getirmiş, Başula'nın istediği ile evleneceğini dile getirmesi üzerine de nikâhın feshedilmesine hükmedilmiştir.<sup>314</sup>

Vekil, adına nikâh akdedeceği bir müvekkil tarafından atanmış olsa da müvekkilinin isteği dışında hareket etmesi bir nikâhın fuzuli olarak kabul edilmesinin bir başka nedenini oluşturmuştur. Muharrem 1031 (Kasım/Aralık 1621) tarihinde Durmuş bin Abdullah ve Mahmud bin Abdullah arasında görülen dava bunun önemli bir göstergesidir. Davaya göre davacı Durmuş, Mahmud'un kızı Ümmühan'ı 3000 akçe mehr-i müccel ile nikâhlanmış ancak Mahmud nikâhtan vazgeçmiştir. Durum Mahmud'a sorulduğunda kızını 10000 akçeye nikâhlamak üzere Mustafa beşeyi vekil tayin ettiğini ancak bu meblağa nikâh ettirmeyip eksik nikâh ettirdiğini bu nedenle de nikâhın fuzuli olduğunu ve kabul etmediğini beyan etmiştir. Bu beyan üzerine de nikâh feshedilmiştir.<sup>315</sup>

Nikâha vekil tayin edilen kişilerin kendisini tayin eden kişiden emin olmaları hem nikâhın geçerliliği hem de vekâletin geçerliliği için gerekli görülmüştür. Safer 1059 (Şubat/Mart 1649) tarihinde mahkemeye gelen Afiye bint Mehmed adlı kadının davası bu minval üzerinedir. Afiye mahkemede Bünyad beşe bin Osman'ı dava etmiş, kendisinin izni ve haberi yok iken Mustafa bin Turhan adlı kişiye kedisini nikâhladığını, rızası dışında olan nikâhın feshedilmesini istemiştir. Bünyad ise cevabında Afiye tarafından vekil tayin edildiğini iddia etmiştir. Durumun doğruluğu için şahit talep edildiğinde şahitler “mezbur Bünyad bizi biki-i mezburun rızasına işhad için kapusuna iletüb kapu aralarından bir avrat merkum Bünyad beşeyi nikâha vekil eyledim dedi lakin muayyine-i merkume Afiye olduğu matlubumuz deyuldu” şeklinde cevap vermişlerdir. Bahsi geçen kadının Afiye olup olmadığı yönündeki şüphe nedeni ile mahkeme Bünyad'ın vekilliğinin meşru olmadığına ve nikâhın feshedilmesine hükmetmiştir.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 68/3.

<sup>314</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 29/1; başka bir örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 41/10.

<sup>315</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 3/5.

<sup>316</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 14/4.

Fuzuli vekillerin varlığında nikâh akdedilmesi Trabzon toplumunun aşına olduğu bir uygulama halini almıştır. Ancak önemli olan nikâhın akdedilmesinden sonraki süreçtir. Nitekim akdi yapılan kadınların nikâha ve vekilin vekâletine onay vermeleri geçerliliği sağlayacaktır. Ancak akitten sonraki onay süreci mahkemeye yansımamıştır. Dolayısıyla kaydı gerçekleşen bu nikâhların gerçekte kaçının yeni bir aile kurduğu konusu belirsiz kalmıştır.

## **2.2. Cinsel Kimlikler ve Sınırları: Trabzon Nikâh Kayıtlarında Kadının Tanımlanma Biçimleri**

### **2.2.1. Bıkr**

Trabzon mahkemesinin kaydettiği davalardan geleneksel olarak kadın yaşamının üç bölüme ayrıldığı bunu şekillendiren koşulların kadının medeni kimliği ile ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Bir kadının evlilik öncesi, evlilik sırası ve evlilikten sonraki süreçte tanımlanma biçimleri hem sosyal bir olgu hem de hukukta yerini bulmuş bir tanımlama biçimi haline gelmiştir. Yani bir kadın evlenmeden önce bakire, evli kaldığı süre boyunca evli, evliliğin bir şekilde sonlanması ile başlayan dönemde dul olarak tanımlanmış ve bu tanımlanma hali hemen hemen her dönem ve her toplumda geçerli olmuştur.

Osmanlı yasal belgelerinde genellikle bekâr olan bir kadın bakire olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Trabzon Şer’iyye sicillerinde bu kadınları tanımlarken kullanılan kelime “bıkr” olmuştur. Bıkr kelimesi bir kadının hem medeni haline hem de ortalama kaç yaşında olabileceğine gönderme yapmıştır. Osmanlı toplumunda evlenme oranının yüksekliği ve evlenmemiş kadın oranının tespit edilememesi bu kelimenin evlenmemiş yani “evde kalmış” kadınları ne oranda temsil ettiğini tespit edememiştir. XVI. yüzyıl Avrupası’nın yasal belgelerinde de bekâr kadınların bakire olarak tanımladığını dile getiren Erickson, tanımın XVII. yüzyıla kadar evde kalmış kızı tanımladığını ifade etmiştir. Herhangi bir yaşta evlenmemiş bir kadın geç ortaçağın popüler dilinde hatta XVI. yüzyılda bile “kız” olarak tanımlanmış ancak bu kelimenin kullanımı bazı problemlere yol açmıştır. Çünkü XVIII. yüzyılda “kız” kelimesi “evde kalmış” kelimesi gibi negatif bir anlam almıştır.<sup>317</sup> Bu açıdan bakıldığında “kız” kelimesi özellikle bekâr olan kadınları tanımlamak için Trabzon Şer’iyye sicillerinde kullanım alanı bulmamış, ancak kanunnamelerin kimi hükümlerinde medeni ayırım yapılırken “kız oğlan kız” ya da sadece “kız” şeklinde ifadeler kullanılmıştır.<sup>318</sup>

Trabzon Şer’iyye sicillerinde medeni durumun bir aşaması olarak tanımlanan bıkr kelimesinin henüz balığ olmayan ve ortalama 9 yaşından küçük olan kız çocuklarına gönderme yaptığı anlaşılmıştır. Zira bıkr kelimesinden sonra eklenen balığ kelimesi kelimenin anlam ve mahiyetini

<sup>317</sup> Erickson, a.g.e. , s. 47.

<sup>318</sup> Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri*, s. 89.

değiştirmiş, bıkı-i baliğ halindeki kullanımla çocukların ergenliğe eriştikleri kastedilmiştir. Fetvalar da ikrar etme ile buluş yaşının on iki olduğunu onaylamıştır.<sup>319</sup>

Trabzon Şer'iyeye sicillerinin henüz buluşa ermeyen bu kız çocuklarından bahsetmesi onlar adına akdedilen nikâhlarla mümkün olmuştur. Erken yaşta yapılan çocuk evliliklerinin evlilik dışındaki cinsel ilişkileri ve günaha girmeyi engellemenin bir aracı olarak evlilik kurumu ile ilgili güçlü sosyo-ahlaki fikirleri yansıtan bir unsur olduğunu ifade eden Lamdan, erken yaşlarda çocuklarını evlendirebilenlerin yetişkinlikleri boyunca onları sıkıntıya sokacak günahlardan koruduklarına inandıklarını dile getirmiştir.<sup>320</sup> Tucker ise cinsellik ve üreme üzerine yasal söylemin hem erkek hem de kadının cinsel arzusunu içeren düşünce üzerine dayandığını, müftülerin evliliği, uygunsuz birleşmelere yol açarak toplumun istikrarını tehdit eden ve kan bağına dayanan bir toplumda ciddi ekonomik ve sosyal sorumluluklar oluşturarak istenmeyen çocuklara neden olacak cinsel arzuyu frenleyen bir yol olarak gördüklerini ifade etmiştir.<sup>321</sup> Trabzon toplumunun küçük yaş evlilikleriyle ne derece gayri ahlaki ilişkilerin önüne geçmeyi amaçladıkları bilinmese de bir takım unsurlar bu evlilikleri tetiklemiştir. Özellikle bu nikâhların, baliğ olan bir kız çocuğunun kendi tercih hakkını kullanmasının önüne geçmiş olduğu bir gerçektir. Zira bıkı olarak tanımlanan kız çocukları henüz baliğ olmadıkları için doğal velileri ya da onlara vekâlet eden kişiler tarafından evlendirilmeleri halinde bu evlilikleri herhangi bir şekilde bozamayacaklardır. Çünkü istemediği bir evlilikten kurtulma hakkını kadına tanıyan Hanefî mezhebi baba ya da dede tarafından yapılan evliliği bu haktan ayrı tutmuştur.<sup>322</sup>

Toplam nikâh kayıtları içerisinde 310 (%8,39) adet nikâhın bıkı olan kız çocukları adına yapılmış olması hem Trabzon toplumunda hem de hukuk nazarında küçük yaştaki çocukların evlendirilmesinde bir sakınca görülmediğinin göstergesidir. Nikâh kayıtları dışında mahkemeye yansıyan nikâh anlaşmazlıkları ve nişan davaları da bu durumu doğrulamıştır.<sup>323</sup> Bıkı olan kimseler adına kıyılan nikâhların 91 (%29,35) tanesi şahit olmadan akdedilirken 13 (%4,19) tanesi de fuzuli vekilin vekâleti altında gerçekleştirilmiştir.<sup>324</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere fuzuli vekilin akdettiği nikâhlarda nikâhi akdedilen kişinin onayı nikâhın geçerliliği için gerekli görülmüştür. Bıkı

---

<sup>319</sup> **Mesele:** Zeyd'in buluşuna kaç yaşında olmakla hüküm olunur? **Elcevab:** İkrar ederse on ikisin tamam edicek olunur, eylemezse on sekizin tamam edicek değin olmaz.

**Mesele:** Nisada ibtida-i hadd-i buluş neredendir? **Elcevab:** İkrar edicek on ikisin tamam ettikde baliğadır." Ertuğrul Düzdağ, a.g.e. , s. 29.

<sup>320</sup> Ruth Lamdan, "Child Marriage in Jewish Society in The Eastern Mediterranean during the Sixteenth Century", **Mediterranean Historical Review**, c. 11, sy. 1, 1996, s. 53.

<sup>321</sup> Tucker, **In the House of Law**, s. 148.

<sup>322</sup> Molla Hüsrev, a.g.e. , s. 119-120.

<sup>323</sup> Nişan davalarında namzed olunan kızlar genellikle bıkı olarak tanımlanmışlardır bkz. TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 14/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 68/1, 68/3, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 3/5, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 48/4, 59/4, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 5/2, 5/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 127/1, 139/7,

<sup>324</sup> Şahit olmadan akdedilen nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 24/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 4/1, 8/2, 15/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 40/8, 80/8, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 33/10, 45/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 9/12, 25/9; Fuzuli vekil tarafından akdedilen nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 17/4, 49/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 116/3, 137/19, 138/8, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 70/2.



olarak tanımlanan bir çocuğun henüz buluğa ermemiş olması, dolayısıyla onayının geçerli olmayacağı dikkate alındığında bu nikâhı onaylayacak kişi çocuğun velisi olmuştur. Bir diğer ihtimal ise kız çocuğunun onayı buluğa erene kadar askıda kalacaktır. Ancak bazı davalarda bkr olarak ismi geçen kadınların nikâha onay verebildikleri de anlaşılmıştır.<sup>325</sup>

Kayıtların büyük bir kısmını Müslümanlar tarafından akdedilen nikâhlar oluştursa da küçük yaş evlilikleri Trabzon toplumunda sadece Müslümanlar arasında gerçekleştirilmemiştir. Az sayıda da olsa mevcut veriler baliğ olmayan kız çocukları adına nikâh akdedilmesi olgusunun gayrimüslimler arasında da olduğunu göstermiştir. Özellikle nikâhı şer’i mahkemede kaydettiren gayrimüslimler arasında 15 nikâhın kadın tarafı bkr olarak tanımlanmıştır.<sup>326</sup> Bu oran gayrimüslimlerin Müslümanlar kadar küçük yaş evliliklerini hoş görmediklerinin bir ifadesi değil, sicillerde gayrimüslim nikâh sayısının azlığının bir sonucudur.

Yazbak, Osmanlı Filistin’indeki sicil defterlerinde bulunan çok sayıdaki davadan yola çıkarak ergenliğe ulaşmamış gençler adına yapılmış evliliklerin, kırsal kesimde ve şehirlerde ve toplumun her kesiminde, siyasal idari seçkinler, ulema, tüccarlar ve sıradan halk arasında yaygın kabul görmüş bir norm olduğunu söylemiştir.<sup>327</sup> Trabzon’da gerçekleştirilen bkr evliliklerine bu açıdan bakıldığında kayıtlardaki mekânsal tanımlamanın eksikliğinden ötürü kırsal kesim ve kent arasında bir ayırım yapmak mümkün olmamıştır. Toplumsal statü açısından bakıldığında çocuk evliliğini gerçekleştiren en büyük kesimin mahkemede 232 (%74,83) kez nikâh kaydettiren normal statüdeki insanlar olduğu, ancak beşe, çelebi, ağa, bey ya da hacı unvanına sahip kimselerin de çocuklarını küçük yaşta evlendirdikleri görülmüştür.<sup>328</sup> Toplam nikâh kaydı içerisinde erkeklerin bireysel olarak yalnızca 17 kez mahkemede bulunmaları bunların dışında nikâhı akdedilen erkek çocuklarının da henüz buluğa ermemiş olduklarını düşündürmüştür. Ancak erkekler arasında ağa, bey, beşe, çelebi gibi unvana sahip kişilerin varlığı erkeklerin kendisinden yaşça küçük kız çocukları ile evlenebildiklerini göstermiştir.<sup>329</sup> Ramazan 1040 (Nisan/Mayıs 1631) tarihinde mahkemede kaydettirilen bir nikâhı bu minval üzerine değerlendirmek mümkündür. Kayda göre İshak beşe bin Mehmed adlı kişi Havva bint Ahmet adlı bkr kızla 6000 dirheme nikâh akdetmiştir.<sup>330</sup> Beşe olarak tanımlanan bu kişinin buluğa ermemiş olması mümkün değildir. Zira kayıtlarda hiçbir erkek

<sup>325</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 48/4, 59/4.

<sup>326</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 8-8, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 82/4, 101/6, 106/11, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 59/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 16/4, 32/1, 36/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 51/7, 113/6, 113/16, 115/16, 133/5, 163/14, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/6, 26/4.

<sup>327</sup> Mahmud Yazbak “Osmanlı Filistin’inde Küçük Yaş Evlilikleri”, **Kebikeç**, sy. 13, s. 52.

<sup>328</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 24/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 16/11, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 21/5, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 61/6 TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 82/13, 84/8, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 139/10, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 15/1, 16/2, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 5/8.

<sup>329</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 4/1, 15/5, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 21/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 12/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 114/9, 141/19, 163/15, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 16/7, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/12, 22/20, 27/19, 31/13, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 61/14.

<sup>330</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 36/9.

babasından ötürü beşe ya da çelebi gibi unvanlara sahip olmamıştır.<sup>331</sup> Dolayısıyla bu nikâh kaydında erkeğin kızıdan yaşça büyük olması ihtimali oldukça güçlüdür.

Kayıtlardan ağa, bey, beşe unvanına sahip kişilerin yine aynı unvana sahip kişilerin kızları ile evlilik gerçekleştirdikleri tespit edilmiş, ancak bunun bir kural olmadığı ve sıradan kimselerin kızları ile evlendikleri de belirlenmiştir. Bu kişilerle kızını evlendiren ve herhangi bir unvana sahip olmayan kişilerin damadın toplumsal statüsünden yararlanma isteğine sahip olması muhtemel görünmüştür.<sup>332</sup> Zira bireyler arasında yapılan nikâh akıtlarının sadece bireyleri bağlamadığı, aileler arasında da bir takım ilişkiler kuran bir vasıta olduğu toplumsal bir gerçekliktir.

XVII. yüzyılda Filistin’de yaşamış olan ünlü müftü Hayreddin el-Ramli’ye reşit olmadan yapılan evliliklerin hukuki durumu hakkında soru yöneltildiği zaman müftünün yalnızca iki kıtas üzerinde durduğunu ifade eden Yazbak, gelinin cinsel ilişkiye uygun olgunlukta olmasının ve peşin mehir ödemesinin yapılmış olmasının bu unsurları oluşturduğunu dile getirmiştir.<sup>333</sup> Trabzon mahkemesinde akdedilen nikâhlara bu açıdan bakıldığında özellikle mehir miktarının kaydedildiği ancak gelinin cinsel olgunluğa erişip erişmediği ya da nikâh akdinden hemen sonra mı kocasının evine yerleştiği hakkında yeterli veri bulunamamıştır. Ancak Recep 1040 (Şubat/Mart 1631) tarihinde Balatna adlı köyden mahkemeye gelen Zesbine bint Paskal adlı zimmiyenin davası konu hakkında bir takım veriler sağlamıştır. Zesbine’nin iddiasına göre aynı köyden Muğala bint Serayu adlı zimmiye oğlu Benayuta’ya kızı Başula adlı bikriyi nikâh etmiş, ancak birkaç seneden beri Benayuta gelmemiştir. Bu nedenle Zesbine kızına ait nafaka ve kisvenin ödenmesini istemiştir. Ancak Muğala oğlunun izni yokken nikâhı akdettiğini belirtmiş ve bu nedenle de mevkuf olan nikâh feshedilmiştir.<sup>334</sup> Bu davadan anlaşılan nikâh akdinden sonra Başula annesinin yanında kalmaya devam etmiştir. Zira Benayuta’nın nikâhtan haberinin olmaması da bunun bir göstergesidir. Bu davadan elde edilen bir diğer ayrıntı hukukun aksine toplumsal uygulamada kadın nikâhtan sonra kocasının evine gitmese yahut karı koca ilişkisine girmese de nafaka ve kisveye hak kazanabilmiştir. Bu tek örnekten yola çıkarak genelleme yapmak mümkün değilse de küçük yaş evliliklerinin arkasında yatan amillerden bir diğer sebebin nafaka ve kisve olabileceği görülmüştür. Zira bu şekilde kızın geçim yükümlülüğü erkek evine yüklenmiştir.

Trabzon sicillerinden yola çıkarak küçük yaş evliliklerinin tüm Osmanlı coğrafyasında geçerli bir olgu olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira bölgeler arası farklılıkları doğuran amiller her zaman ortak olmamıştır. Örneğin diğer Osmanlı bölgelerinin aksine Arap bölgeleri ya da Kırım gibi Mostar sicilleri çocuk evliliği içermemiştir. Bütün gelinler ve damatlar yasal yetişkinlerdir. Erken

---

<sup>331</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Turan Açık, “Bey”likten “Ağa”lığa: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da “Unvan Enflasyonu” **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, 8, sy. 16, Bahar 2014, s. 18.

<sup>332</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 128/11, 134/3, 134/9, 137/19, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 18/11, 25/8.

<sup>333</sup> Mahmud Yazbak “Osmanlı Filistininde Küçük Yaş Evlilikleri”, **Kebikeç**, sy. 13, s. 55.

<sup>334</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 29/1.

yaşlarda evlilikler akdedilmemiş olsa bile insanların küçük gelinle karşılaşma beklentisi içerisinde olabileceğini ifade eden Gara, özellikle yetim kalmış kızların davasında erken yaşta yapılan evliliğin çocuğun çıkarlarını korumaya yardım eden uygun ve güvenilir bir prosedür olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ancak ona göre Mostar’ın insanları konuyu farklı bir şekilde ele almışlardır.<sup>335</sup>

Trabzon mahkemesinde kaydedilen küçük yaş evlilikleriyle kız çocuklarının maddi anlamda geleceğinin garantilenmesi amaçlanmış olabileceği gibi, aileler kendilerine uygun aileler ile akrabalık tesis etmeyi de istemişlerdir. Her ne kadar cinsel olgunluğa erişip kocası evine gidene kadar nafaka hakkı kazanamasa da kocasının evine geçtiği anda bu hakkı elde edecektir. Dolayısıyla ekonomik açıdan zor durumda olan ailelerin kızlarının ergenlik yaşını geri çekerek kocasına teslim etmesi muhtemeldir. Yani zengin ailelerin eşit eş adayları için fakir ailelerin de ekonomik yükten kurtulmak için çocuklarını erken yaşta evlendirmeleri ihtimal dâhilindedir. Ancak bu konular hakkında yeterli veri bulunmaması bahsi geçen açıklamaları ihtimal dâhilinde bırakmıştır.

Küçük yaş evlilikleri çoğu çocuk için ve özellikle de kızlar için çocukluk periyodunun oldukça erken bir şekilde sona ermesi anlamına da gelmiştir. Zira henüz bebek yaştaki bir çocuğun nikâhının akdedilmesi, yaşına rağmen medeni haline etki eden bir unsur haline gelmiş, yaşla birlikte evli bir kadından beklenecek tavırları sergilemesi bekleneceği için çocukluk ve yetişkinlik arasında bocalaması muhtemel hale gelmiştir. Akçaabat’ın Şinik adlı köyünden mahkemeye gelen Aişe bint Mehmed’in davasına bu minval üzerinden bakmak mümkündür. Evlendirildiğinde 3 yaşında olduğunu ifade eden Aişe baliğ olduğunu ve nikâhı kabul etmediğini beyan etmiştir. Aişe’nin nikâhını fesheden mahkeme nikâhın doğal veli tarafından kıyılmadığını dikkate almıştır.<sup>336</sup> Evliliğe namzed gösterildiği sırada yalnızca 3 yaşında olan Aişe’nin istemediği bir evlilikten kurtulmak için baliğ olmayı beklemesi ve baliğ olduğu anda nikâhın feshi için mahkemeye gelmesi, içerisinde önemli psikolojik durumları barındıran bir olgudur. Zira baliğ yaşının kızlar için ortalama 9 olduğu düşüldüğünde, 9 yaşındaki bir kız çocuğunun bireysel olarak mahkemeye gelmesi ve istemediği bir evliliği feshetmek istemesi önemlidir. Ancak bu durum aynı zamanda bu yaştaki bir çocuğun hukuk bilgisini de gözler önüne sermiştir.

### 2.2.2. “Bikri Baliğa”

Trabzon şer’iyye sicillerine yansımış olan “bikr-i baliğa” tıpkı bikr tanımlamasında olduğu gibi bir kadının medeni durumuna gönderme yapılırken kullanılmıştır. Ancak bikrden farklı olarak bu kelimenin tanımladığı kadınlar baliğ olma yaşına erişmişlerdir. Siciller bikri baliğa olarak tanımlanan bir kadının kaç yaşında olabileceğine dair herhangi bir veriye sahip olmasa da hukukta bu husus için ortalama bir yaş tayin edilmiştir. Ansay, buluş haddinin sabit ve belli yıllara göre değil fiziki

---

<sup>335</sup> Gara, a.g.e. , s. 123.

<sup>336</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 73/1.

alametlere ve cinsi olgunluğa göre belirlendiğini ancak buluğ için bir başlangıç ve bir de sonun tayin edildiğini belirtmiştir. Buna göre erkekte on iki kızlarda dokuz yaşın kameri yıl hesabına göre hesaplanması ile küçük çocuk baliğ olması mümkün olan çağa girmiştir. Bir çocuk bu yaşlardan önce baliğ olduğunu iddia etse bile geçerli değildir. Her iki cins de on beş yaşını bitirince İmameyn'e göre buluğa hükmedilebilir. Yani on beş yaşını bitirdiği halde cinsi olgunluk belirmese bile hükmen baliğ sayılır. İmam-ı azam ise buluğ haddinin sonunu erkekte on sekiz, kızda on yedi olarak kabul etmiştir.<sup>337</sup> Ebussuud ve Çatalcalı Ali Efendi ikrar ile 12 yaşın buluğa erme yaşı olduğunu ancak ikrar söz konusu olmazsa İmam-ı Azam'ın görüşüne göre bir kadının on yedi yaşını tamamlayana kadar baliğ olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>338</sup>

Trabzon mahkemesinin bikri-i baliğa olarak muhatap aldığı tüm davalarda kadınların ortalama kaç yaşında olduklarının tespiti mümkün değildir. Şevval 1050 (Ocak/Şubat 1641) tarihinde mahkemeye vekilini gönderen Mehmed Çavuş bin İshak Bey'in kızı Emine adlı bikri baliğın davası Trabzon mahkemesinde buluğ yaşının kaç olabileceğine dair tek örnektir. Buna göre Emine'nin vekili ve dayısı olan Hüseyin Bey bin Ali Çavuş yine Emine'nin amcası Bostan Çavuş'u dava etmiştir. İddiasına göre Bostan Çavuş Emine'nin velisi olma iddiasıyla nikâhına mani olmaktadır. Hüseyin Bey konu hakkında ellerinde fetva olduğunu da ifade etmiştir. Mahkemeye sunulan fetvalardan biri "hind dokuz yaşında müraka olup baliğa oldum dese kavli ile musaddak olup hükmen baliğa olur mu? El-cevap: Olur" şeklinde olup, mahkeme bu fetva gereğince Emine'nin baliğ olduğuna dolayısıyla dilediği kimse ile evlenebileceğine ve dayısını bu konuda vekil atayabileceğine hükmetmiştir.<sup>339</sup> Emine'nin davası baliğ kişilerin kendi hukuki işlerini yürütme ve kendi kararlarını alma noktasında bikrilerden farklılaştığını göstermiştir. Zira Hanefi mezhebi baliğ olmuş bir kadının kendi irade beyanı ile evlenebilme yetkisine sahip olduğunu kabul etmiş ve velilerinin rızalarını almaları hukuken gerekmemiştir. Ancak evliliğin bağlayıcı olabilmesi için kendisine eş olarak seçmiş olduğu erkeğin kendi ailesine denk ve mehrinin de misil mehir olması gerekli görülmüştür.<sup>340</sup>

Baliğ olma hususu her ne kadar kadınların kendi işlerini yürütme ve geleceklerini tayin etme noktasında esneklik sağlasa da mahkemede kaydedilen toplam 1294 (%35,05) nikâhta ne derece söz hakkına sahip oldukları ve evlenecekleri kişinin kendi seçimleri olduğu tespit edilememiştir. Toplam kayıt içerisinde yalnızca bir kez kendi nikâhında bulunduğunu tespit ettiğimiz bu kadınlar 322 (%24,88) kayıta aileden bireylerin vekâleti altında evlendirilirken, 972 (%75,11) kayıta ise nikâha vekâlet eden kişiler, kızlara yakınlıkları belli olmayan kişiler olmuştur.<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Ansay, a.g.e. , s. 74.

<sup>338</sup> Düzdağ, a.g.e. , s. 29; Çatalcalı, a.g.e. , s. 82.

<sup>339</sup> TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 11/1.

<sup>340</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 270-71.

<sup>341</sup> Bıkr-i baliğa nikâh kayıt örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 3/8, 4/4, 5/4, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 16/5, 19/8, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/1, 3/3, 3/8, 5/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 11/1, 12/2, 13/11, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 21/5, 24/2, 38/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 2/15, 4/13, 5/5, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 8/1, 14/3, 15/4,

Evleneceği kişiyi seçmek için yasal olgunluğa ulaşan bir kadın eşini seçerken iki şekilde hareket edebilmiştir. İlk olarak velisi ya da başka birisi tarafından yapılan evlilik sözleşmesi ona haber verildiği zaman evliliği düzenleyen kim olduğuna bakılmaksızın evliliği reddetme hakkına sahip olmuş, ikinci olarak da kendisi için evlilik düzenleyecek bir veli atayarak kendi kaderinde daha aktif rol oynamış ve dolayısıyla kendi velisini atlamıştır.<sup>342</sup> Trabzon’da bikri baliğalar adına fuzuli vekil tarafından yapılan 25 nikâhtan kaçına kadınların onay verdiği tespit edilememiştir.<sup>343</sup> Ancak Trabzon mahkemesinin çok sayıda fuzuli vekil ile nikâh akdetmesi bu uygulamanın yaygın olduğunu ve konu hakkında çok fazla itirazın gelmediğini göstermiştir.

Fetvalar ve Hanefi hukuku ergenliğe ulaşmış bir kadının kendi isteği olmaksızın evlendirilmemesinin yanı sıra kadın baliğ olmadan önce kendisi adına akdedilen bir nikâhı bozma hakkına sahip olduğunu da onaylamıştır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere hukuk baba ve dedenin akdettiği nikâhta kadının bu hakkı kullanmasına izin vermemiştir.<sup>344</sup> Hukukta “hıyar’ul bulug” olarak ifade edilen bu hakkın Trabzon mahkemesinde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Rebiülevvel 1030 (Ocak/Şubat 1621) tarihinde Mesnekanyo adlı vakıf köyden mahkemeye gelen Aişe bint Cafer adlı bikri baliğanın davası bu minvaldedir. Aişe, mahkemede kendisi sagir iken Mehmed bin Sinan beşenin, oğlu Ahmed’e kendisini nikâhladığını, ancak akil ve baliğa olduğunda nikâhı kabul etmeyip Mehmed ile sulh ettiğini ve konu hakkında elinde fetvası olduğunu beyan etmiştir. Mesele Mehmed’e sorulduğunda Mehmed Aişe’nin ifadesini doğrulamıştır.<sup>345</sup> Dava Aişe’nin nikâhının doğal velisi sayılan kişiler tarafından akdedilmediğini göstermiştir. Bu durumda mahkeme nikâhın feshedildiğini onaylamıştır. Mahkemenin nikâhı feshederken velinin doğal velilerden olup olmadığını dikkate aldığı, hatta anne hukuk nazarında doğal veli sayılmadığı için onun tarafından yapılan nikâhında baliğ olan kız tarafından feshedilebildiği anlaşılmıştır.<sup>346</sup> Kızın vekili ya da velisi olsun annenin yaptığı nikâhların herhangi bir bağlayıcılığı olmamıştır.<sup>347</sup> Baliğ bir kadının nikâhı doğal velisi tarafından akdedilse de kadın nikâhtan haberdar edildiğinde sukut ettiyse geçerli kabul edilmiş, sonradan dava etmesi nikâhın feshedilmesine yetmemiştir.<sup>348</sup> Zira hukuk sukut etmeyi evliliği gerçekleştirilen kız tarafından bir onay olarak kabul etmiştir.<sup>349</sup>

---

TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 24/6, 25/6, 26/10, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 15/9, 16/3, 18/10, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 11/8, 12/1, 12/4, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 26/1, 27/2, 28/4, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 3/2, 6/11, 6/13, T.Ş.S. 1831, 26/6, 27/4, 27/7, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 56/1, 57/5, 58/3.

<sup>342</sup> Tucker, **In the House of Law**, s. 48-49.

<sup>343</sup> Fuzuli vekillerle akdedilen nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 7/3, 11/2, 13/2, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 35/4, 51/9, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 33/3, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 18/2, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 43/6, 46/2, 83/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 29/12, 52/7, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 33/4, 45/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 51/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 53/6, 56/7, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 49/10, 68/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 97/6,

<sup>344</sup> Aydın, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, s. 27, Molla Hüsrev, a.g.e. , s. 121-122; TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 99/3.

<sup>345</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 71/7.

<sup>346</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 73/1, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 17/11.

<sup>347</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 33/5, 33/6.

<sup>348</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 38/5, 67/7.

<sup>349</sup> Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velayet”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 2, 2003, s. 103.

Baliğ olan gayrimüslim kadınlar da istemedikleri bir evlilikten kurtulmak ya da kendi istedikleri kişilerle evlenmek için Trabzon mahkemesini kullanmışlardır. Şaban 1040 (Mart/Nisan 1631) tarihinde Serahur adlı köyden mahkemeye gelen Pira bint Yori adlı zimmiyenin davası bunun en önemli göstergesidir. Pira babası Yori'nin kendisini Elhac İbrahim beşenin kölesi ile evlendirmek istediğini beyan etmiş, kendisinin Berişko adlı zimmiye var olduğunu ve nikâhlarının akdedilmesini istemiştir. Berişko tarafından babası Karakul vekil olmuş, beş yüz akçe mehr-i müeccel-i müsemma ile ve şahitler huzurunda nikâh akdedilmiştir.<sup>350</sup> Mahkemenin Pira'nın nikâhını akdetmesi Pira'nın baliğ bir kadın olduğunu göstermenin yanı sıra, nikâhın şer'i mahkemede kaydedilmesi kendi mahkemelerinde babanın haklı görüleceğini akla getirmiştir. Dolayısıyla Pira nikâhını şer'i mahkemede akdederek kendi cemaat yaptırımlarını da etkisiz hale getirmiştir. Pira'nın baliğ olması dolayısıyla mahkeme babanın kızını zorla evlendirmesinin önüne geçmiş ve kızın isteğini dikkate almıştır. Kızın rızası hilafına nikâh akdi yapılamayacağı hususu sadece velileri değil vasileri de bağlamıştır.<sup>351</sup>

### 2.2.3. “Seyyib”

Develioğlu'nun “dul kadın” şeklinde tanımladığı seyrib, seyribe kelimesi herhangi bir şekilde kocasını kaybeden kadınları tanımlamak için kullanılmıştır.<sup>352</sup> Tanım kadının ölüm mü yoksa boşanma yoluyla mı dul kaldığına dair ayrıntı vermemiştir. Ancak Pakalın “gerek boşanma ve gerek ölüm sebebiyle dul kalmış olan kadın hakkında kullanılır tabirdir” diyerek kelimenin her iki durumda da kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>353</sup> Kimlerin seyrib olarak tanımlanması gerektiği konusunda mezhepler aynı görüşü paylaşmamışlardır. Buna göre bekâretini gayrimeşru birleşmeleri sebebiyle kaybetmiş kadını Hanbeli ve Şafiiler seyrib olarak kabul etmişler ve bunların evliliğe rızaları hilafına evlendirilmelerine izin vermemişlerdir. Hanefiler ve Malikiler ise “seyrib” tabirine daha dar bir anlam vermişlerdir. Onlara göre seyrib daha önce evlenmiş olan kadın manasındadır. Buna göre uygun olmayan hareketler neticesinde bekâretini kaybeden kadın seyrib değildir. Dolayısıyla bu mezhepler babası ve yetkili velisi tarafından bu kadınların rızası olmadan evlendirilebileceklerini kabul etmişlerdir.<sup>354</sup>

Osmanlı resmi kayıtlarında boşanmış ve dul kadın arasında ayırım yapılmamıştır. Bu kadınlar resmi terimlerde önceden evlenmiş şimdi ise evlenme çağında olan kadınlar olarak tasavvur edilmişlerdir.<sup>355</sup> Özellikle kanunnamelerde yapılmayan bu ayırım, Trabzon Şer'iyye sicillerinde dul kadın manasında “seyrib” yahut “zevce-i metruke” ve boşanmış kadın manasında “mutallaka”

<sup>350</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 32/6.

<sup>351</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 66/1.

<sup>352</sup> Develioğlu, a.g.e., s. 947.

<sup>353</sup> Zeki Pakalın, **Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. 3, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983, s. 200.

<sup>354</sup> Cin, **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, s. 82.

<sup>355</sup> Amy Singer, “Marriages and Misdemeanors: A Record of Resm-i Arus ve Bad-i Hava”, **Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, Special Issue: Law and Society in İslam**, Princeton Papers, vol. IV, 1996, s. 136.

ifadeleri kullanılarak yapılmıştır. Ancak ölüm yoluyla dul kalan kadın ile boşanma yoluyla dul kalan kadın arasındaki ayrım, boşanmış çiftler yeniden evlendikleri zaman vurgulanmıştır.<sup>356</sup> Dul kadın manasına gelen zevce-i metruke ve seyyibenin kullanım alanı ise miras davaları ve nikâh akitlerinde farklılaşmıştır. Miras davalarında ölüm yoluyla dul kalan kadın manasında zevce-i metrukenin kullanılması mahkemenin ölüm ve boşanma yoluyla dul kalan kadın arasında bu şekilde vurgu yaptığını düşündürse de nikâh kayıtlarında kullanılan seyyibe tabirinin oransal fazlalığı bu duruma onay vermeyi zorlaştırmıştır.

Faroqhi, Kayseri üzerine yaptığı araştırmasında kadınların kocalarından daha uzun yaşamaları hasebiyle çok sayıda dul kadın bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak bu kadınların genellikle yeniden evlenip evlenmedikleri, ailelerine dönüp dönmedikleri veya oğulları yetişkinlik yaşına gelene kadar aileye reislik yapıp yapmadıkları tereke dökümlerinde belirtilmemiştir.<sup>357</sup> Bir kadının ölüm yoluyla dul kaldığına yönelik emareler taşıyan miras davalarının pek çoğuna kadınların taraf olması Trabzon için de erkek ölümlerinin kadın ölümlerine nazaran daha erken gerçekleştiğini düşündürmüştür. Ölüme sebebiyet veren unsurların neler olduğu hususu çok açık olmasa da siyasi ve ekonomik koşullar erkek ve kadın ölümlerindeki oransal farklılığın temel unsuru olabilmıştır.

Erken modern dönem İngiltere’inde toplumun bütün seviyelerinde evlenmeyen kadının ailesi üzerine bir yük gibi düşünüldüğünü ifade eden Erickson, kadınların kendi yaşamlarını kazanma fırsatı olmaksızın erkek kardeşlerine ekonomik bir yük haline geldiklerini belirtmiştir. Aynı dönemde nüfusun büyük bir kısmının evlendiğini de dile getiren Erickson, üst sınıflar arasında evlenmeyen kadınların sayısının arttığını, bu duruma aristokratlar ve seçkinlerde gerekli olan çeyiz miktarında yaşanan enflasyonun sebep olduğunu belirtmiştir.<sup>358</sup> Osmanlı kentlerinde ise ekonomik durumu ne olursa olsun evlenmeden yalnız başına yaşayan kadınlara pek rastlanmamıştır. Ama dul kalan kadınlar da her zaman bir erkek akrabasının evine taşınmamışlardır. Özellikle Rum vilayetlerinde kocası öldükten sonra onun toprağını işlemeye devam eden kadınlar Osmanlı vergi hukukuna göre ayrı bir grup oluşturmuşlardır. Orta Anadolu ticaret kenti olan Tokat’ta da 1640’lardaki vergi kayıtlarına göre bir kadın adına işlenmiş birçok hane bulunmuştur. Yani bu kadınlar hane reisi olarak kabul edilmişlerdir.<sup>359</sup>

Yüksek oranda seyyib nikâhı kaydeden Trabzon mahkemesi evliliğin hem erkek hem de kadınlar için sosyal bir tercih olduğunu yansıtmıştır. Zira seyyib olarak 1,217 kez nikâhı akdedilen kadınların toplam nikâh kayıtları içerisindeki oranı %32,97’dir. Bu oran 1294 kez yani %35,05 oranında nikâhı kaydedilen bekâr kadınların oranına hemen hemen denktir. Bekâr ve dul kadınlar arasındaki bu oransal yakınlık Trabzon’da boşanma oranlarının fazla olduğunun bir göstergesi

---

<sup>356</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 10/3, 12/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 18/4, 25/5, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 36/10, 44/5.

<sup>357</sup> Suraiya Faroqhi, **Orta Halli Osmanlılar**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009, s. 70.

<sup>358</sup> Erickson, **Women and Property in Early Modern England**, s. 84

<sup>359</sup> Faroqhi, **Osmanlı Kültürü**, s. 141.

olabileceği gibi, mevcut toplumsal ve siyasi koşullardan en fazla etkilenen kesimin kadınlar olduğunun da önemli bir göstergesidir. Kayıtlar ortalama bir iki yıl içerisinde en az 48 en fazla 93 seyyib kadının yeniden evlendiğini göstermiştir.<sup>360</sup> Modern dönem öncesinde çalışma hayatına faal bir şekilde katılma imkânı bulamayan kadınların sosyal ve ekonomik bir güvenceye ihtiyaç duymaları yeniden evlenme oranındaki fazlalığa etki etmiştir. Diğer taraftan dul bir kadının önceki kocasından almış olduğu mehirin ve kocası vefat ettiyse miras payının kadına yeni evlilikte kendi geçimini sağlayabilecek bir güç sağlamasının, seyyibe kadınlarla nikâh yapma oranını etkilemiş olması muhtemeldir.

Şer'iyye sicillerinin nikâhı akdedilen kadınların medeni halini kaydetmesi dul kalan kadınlar hakkında çıkarım yapma imkânı sağlarken, aynı kaydın erkekler için olmaması dul kadınların dul erkeklere oranını ve bunların birbiri ile evlenme eğilimlerini tespit etmeye engel olmuştur. Yine aynı sebepten ötürü erkeklerin doğum sırasında yaşanan ölümler sebebi ile mi yoksa boşanma yolu ile mi dul kaldıkları da tespit edilememiştir. Konu ile ilgili kaynakların bulunmayışı doğum sırasında ölümün ne derece sık yaşandığını da belirsiz bırakmıştır. Ancak aynı dönemde batıdaki yüksek ölüm oranı bireylerin dul kalmasında önemli bir etken olmuş ve bu ölüm oranını doğum sırasında yaşanan kayıplar arttırmıştır. Dolayısıyla genç bir kadının ölümü geride bakılması gereken küçük çocuklar bırakmıştır. Her ne kadar İslam hukukunda bir kadının yeniden evlenmesi çocuklarının bakım hakkını kaybetmesi manasına gelse de ekonomik ve toplumsal koşullar dikkate alındığında bir babanın ölmesi halinde de çocukların bakımı meselesi kadınların yeniden evliliğini tetikleyici bir unsur haline gelebilmiştir.

Herhangi bir şekilde dul kalan kadınların yeniden evlenmeden önce belirli bir süre beklemeleri gerekmiştir. Hukukun boşanma ya da ölüm hadiselerine göre tespit ettiği bu bekleme süresi iddet olarak adlandırılmıştır. İddet süresinin ne kadar olacağı hakkında taraflar zaman zaman tereddüte düşmüşlerdir. Konu hakkında özellikle müftülerden bilgi alındığı mahkemeye kaydettirilen fetvalardan anlaşılmıştır. Fetvalar aynı zamanda dul bir kadının mahallesi tarafından da takip edildiğini göstermiştir. Zira iddeti çıkmayan kadının yeniden evlenmek istemesi üzerine mahalle halkı ve imamı nikâha mani olmuş ve konu hakkında fetva almışlardır.<sup>361</sup>

Seyyibe olan kadının kendi evliliğine rıza göstermesi ve kendi evliliğini düzenleme konusunda yetkin kabul edilmesine rağmen seyyibe nikâhlarında da genel eğilim kadınların mahkemede vekil tarafından temsil edilmesi şeklindedir. Sadece 7 (%0,57) kez kendi nikâhını akdetmek için mahkemeye gelen seyyibeler baba, erkek kardeş ya da anne olmak üzere 73 (%5,99) kez aileden bireyler tarafından temsil edilmiş, 1.144 (%94,00) kayıтта ise kadına vekâlet eden tarafların kadına

---

<sup>360</sup> TŞS, 1821, (1028/ 1618-1619) numaralı defter bir yıllık süre içerisinde 53 seyyib nikâhı, TŞS, 1821-4, (1028-1030/1618-1621) numaralı defter ise 93 nikâhı kaydetmiştir.

<sup>361</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 26/1, 26/2, 26/3.



olan yakınlığı tespit edilememiştir.<sup>362</sup> Seyyibe nikâhlarında vekillerin varlığı olağan kabul edilebilecekken bu nikâhların bazılarında velilerin de bulunması dikkati çekmiştir.<sup>363</sup> Zira veliler daha çok küçük çocukların, delilerin ve kölelerin nikâhında bir sıhhat şartı olarak kabul edilmişlerdir. Zira bu kişiler acziyetlerinden dolayı veliye ihtiyaç duymuşlardır.<sup>364</sup> Ancak bu kadınların kendi nikâhları üzerindeki söz hakları bu velayetin zorlayıcı olmadığı kanaatini uyandırmıştır. Zira buluğa ermiş kızları bağlayan zorlayıcı olmayan velayette Hanefiler ister daha önce evlenmiş bulunsun isterse bulunmasın bu kızların esasen kendi başlarına ve kendi irade beyanları ile evlenebileceklerini kabul etmişlerdir. Bu sebeple Hanefiler 'in velayet-i istihbab/nedb dedikleri zorlayıcı olmayan velayet aslında bir vekâlettir.<sup>365</sup> Dolayısıyla seyyibelerin bir veli tarafından evlendirilmesi hukuken mümkün değildir.

#### 2.2.4. “Zevce-i Mutallaka”

Trabzon Şer'iyye sicillerinde zevce-i mutallaka olarak tabir edilen kadınlara nikâh akitleri ve boşanma davalarında tesadüf edilmiştir. Bu kayıtlardan yola çıkıldığında tabirin “kocası tarafından boşanmış kadın” ya da “kocasından boşanan kadın” manalarını ihtiva ettiği anlaşılmıştır.<sup>366</sup>

Toplamda 81 (%2,19) kez nikâhı akdedilen bu kadınlara seyyibe yerine mutallaka denilmesi eski kocası ile yeniden evlendiğini belirtme amacı taşımıştır. Mahkemenin özellikle yaptığı bu vurgu eski kocaları ile yeniden evlenen kadınları hukuken bağlayan şartların varlığına da gönderme yapmıştır. Dolayısıyla bu akitlerde İslam hukuku kurallarına ne derece riayet edildiği sorusu önem kazanmıştır. Buna göre köle karısını üst üste iki defa; hür karısını da üç defa boşanmış olan koca, artık dilediği zaman bu kadınlarla tekrar evlenememiştir; evlenebilmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gereklidir ki bu şartlar kocası tarafından üçlü boşanma ile boşanmış olan kadının bir başkasıyla muteber bir şekilde evlenmesi ve bu evlenmenin talâk, fesih veya ölümle ortadan kalkmış olmasıdır. Koca ile eski karısı arasında mevcut bu geçici yasağı ortadan kaldırmağa yönelik bu uygulamaya “helal kılma” yani “hülle” adı verilmiştir.<sup>367</sup> Hukukun bu şekilde ağır bir uygulamayı öngörme sebebi boşama hakkını elinde bulunduran erkeğin bu hakkı gelişigüzel kullanmasının önüne

<sup>362</sup> Babanın vekil olduğu nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 6/1, 9/7, 20/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 8/14, 10/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 27/1, 31/16; erkek kardeşin vekil olduğu nikâh kayıtları için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 25/15, 26/9, 51/2, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 34/2, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 26/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 33/2, 48/7, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 53/12, 86/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 13/6, 17/5, 20/9.

<sup>363</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 11/9, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 53/12, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 13/6, 15/3, 80/1, 82/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 85/6, 124/7, 135/11, 136/18, 144/15, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 62/12.

<sup>364</sup> Molla Hüsrev, a.g.e. , s. 116.

<sup>365</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 274.

<sup>366</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 9/3, 17/1, 52/10, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 14/5, 51/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/6, 10/11, 11/8, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 13/8, 29/2, 31/7, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 5/3, 20/4, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 31/3, 62/1, 63/2,

<sup>367</sup> Cin, **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, s. 115-116.

geçmektir. Trabzon mahkemesi yeniden evlenen çiftler arasında hülle uygulanıp uygulanmadığına dair bilgi vermemiştir. Yeniden evlenmelerde hülle yapılmadan eşlerin bir araya gelmesinin caiz olmadığını ifade eden Ebussuud, erkeğin hülle olmadan nikâh yapıp karısını tasarruf etmesi halinde erkeğin cezalandırılması gerektiğini “tazir-i şedid ve habs-i medid” lazımdır” diyerek açıklamıştır. Hülle olmadan yapılan nikâhlarda çocukların dahi “veled-i zina” olarak kabul edileceğini açıklayan Ebussuud, hile ile yapılan hiçbir hülle yönteminin geçerliliğini kabul etmemiştir.<sup>368</sup>

Yeniden evlenmelerde sadece evliliğe taraf olan bireyler değil aynı zamanda şahitler ve imamda nikâhın geçerliliğinden sorumlu tutulmuşlardır. Çatalcalı, karısını üç kez üst üste boşayan bir erkeğin hülle olmadan karısını yeniden nikâhlamasına göz yuman imamın günahkâr olduğunu ve azledilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

**Mesele:** Hind’i zevci Zeyd üç talak ile tatlik itdükte Amr imam ba’de’l-ilm bila-hulle-i şer’iyye Hind’i Zeyd’e nikah eylese Amr’a ne lazım olur.

**El-cevab:** Asim ve azle müstehak olur. Ketebehu Yahya el-merhum.<sup>369</sup>

Trabzon Şer’iyye sicillerinde yer alan 81 mutallaka nikâhının 31 (%38,27) tanesi şahitsiz, 14 (%17,28) tanesi de fuzuli vekilin varlığında akdedilmiştir.<sup>370</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere fuzuli vekiller genellikle kadın tarafını temsil etmişlerdir. Eski karısı ile evlenen erkeklerin 62 (%76,54) tanesi bireysel olarak mahkemede bulunurken, kadınlardan sadece iki kişi kendi nikâhına gelmiştir.<sup>371</sup>

Şer’iyye sicillerinde yer alan kayıtlar, zaman zaman erkeklerin boşanma niyetinde olmadıklarını ancak bunu dile getirmelerinin doğurduğu sakıncaların önüne geçebilmek için kesin boşama gerçekleşmese de nikâhı tazelediklerini göstermiştir. Ancak kaç nikâhın bu şekilde bir amaca hizmet ettiği belli değildir. Örneğin Muharrem 1032 (Kasım/Aralık 1622) tarihinde mahkemeye gelen bir fahişelik davasında mahallesinde fahişe ve yaramaz kadın olarak şöhret bulan Adile isimli kadının kocası mahkemede “mahalle avratım Adile hakkında şöhret ettikten sonra ben dahi kabul etmezum” demiştir. Davanın seyrinden Adile ve kocası Sinan’ın gerçekten boşanıp boşanmadıklarına dair herhangi bir ifadeye ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak Muharrem’in 20’sinde tekrar

<sup>368</sup> Düzdağ, a.g.e. , s. 53-56.

<sup>369</sup> Çatalcalı, a.g.e. , s. 143.

<sup>370</sup> Şahitsiz nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 9/3, 9/9, TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 14/5, 51/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/6, 36/6, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042-1624-1633), 18/15, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/1628-1630), 36/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 5/5, 45/2, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/1636-1638), 5/9, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 67/3; Fuzuli vekilli nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 12/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 46/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 54/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 11/9, 12/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 136/10.

<sup>371</sup> Erkeğin bireysel olarak bulunduğu nikâh örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 12/1, 17/1, 39/1, TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 52/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 27/12, 34/8, 40/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 29/2, 33/11, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 20/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042-1624-1633), 17/7, 18/15, TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 5/5, 6/8, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/1636-1638), 8/9, 12/1; kadınların bireysel olarak bulunduğu örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1821, (1028/1618-1619), 14/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 29/8.

mahkemeye gelen Sinan'ın fahişelik davasında kurduğu cümleden pişman olduğu anlaşılmıştır. Zira Sinan ve Adile şahitler huzurunda yeniden evlenmişlerdir.<sup>372</sup> Her iki dava arasındaki zaman dikkate alındığında kesin boşanmanın gerçekleşmediği anlaşılmıştır. Zira kesin boşanma gerçekleşmiş olsa Adile'nin başka bir erkekle yeniden evlenmesi, bir sebeple boşanması ve ortalama üç aylık bir iddet süresi geçirmesi gerekecektir. Ancak her iki dava arasında yaklaşık 20 günlük bir süre geçmiştir. Dolayısıyla bu nikâhın bir yenileme nikâhı olduğu muhakkaktır. Adile ve Sinan'ın davası dışında mahkeme sadece bir nikâh kaydında nikâhın yenileme olduğuna vurgu yapmış, ancak aynı nikâhta kesin olarak boşanmanın var olduğunu da kaydetmiştir.<sup>373</sup>

### 2.3. Evlilikte Bireylerin Temsili

#### 2.3.1. “El-akdi bi-nefse” ,“el akdi bi-nefsiha”

İslam hukukunda esas itibarıyla evlenme ehliyetine sahip olabilmek ve başkalarının izin ve icazetine muhtaç olmadan evlenebilmek için tam eda ehliyetine sahip olmak gereklidir.<sup>374</sup> Tam eda ehliyetinden kastedilen ise reşit olarak buluğa eren şahsın ehliyetidir. Bu ehliyete sahip olan şahıs, her türlü hukuki muamele ve tasarrufları yapmaya yetkili kabul edilmiştir. Tam eda ehliyetinin unsurları ise akıl, bulug ve rüşddür.<sup>375</sup> Hanefi mezhebi erkek ya da kadın olsun akıllı olan ve buluğa eren herkesi hukuki açıdan tam ehliyetli kabul etmiştir. Dolayısıyla bu özelliklere sahip kimselerin kendi nikâhlarını akdetmeleri noktasında herhangi bir sakınca bulunmamıştır.

Trabzon Şer'iyeye sicillerine kaydedilen nikâhlara bu açıdan bakıldığında İslam hukuku tarafından verilen bu yetkinin kadın ve erkekler tarafından ne oranda kullanıldığı, toplumsal açıdan ne oranda kabul gördüğü meselesi önem kazanmıştır. Hukuk cinsiyet farkı gözetmeksizin fertlerin kendi nikâhlarını akdetmelerine izin vermesine rağmen kayıtlar kendi nikâh akdinde bireysel olarak bulunan kadın ve erkek sayısının toplamda 606 (%516,41) olduğunu, ancak bu sayının büyük çoğunluğunu erkeklerin oluşturduğunu kanıtlanmıştır. Bahsi geçen 606 kaydın, 593 (%97,85) adedinde erkek tarafı bireysel olarak mahkemede bulunup kendi nikâhını akdetmişken kadınlar yalnızca 13 (%2,14) kez kendi nikâhlarında yer almışlardır. Toplam nikâh sayısı dikkate alındığında ise erkeklerin oranı %16,06, kadınların oranı ise yalnızca % 0.35'tir.<sup>376</sup>

Fertlerin bireysel olarak bulunduğu akitler mahkemede “ez-zevc Piyale bin Abdullah el-akdi bi nefse el zevcetüs-seyyibe Aişe binti Abdullah el akdi bi nefsiha el-mihri müeccel miete dirhem

<sup>372</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 57/6, 57/7, 58/8.

<sup>373</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 63/12.

<sup>374</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Hukuku*, s. 32

<sup>375</sup> Cin ve Akgündüz, *Türk İslam Hukuk Tarihi*, s.16.

<sup>376</sup> Saadet Maydaer incelemiş olduğu iki bin nikâh akdi içerisinde bizzat kadın tarafından gerçekleştirilenlerin sayısının yirmi beşi geçmediğini ifade etmiştir. Üstelik bunların mehir miktarlarının diğer kadınlara göre düşük olduğunu, on iki tanesinin bاین talakla boşanmış oldukları kocalarına geri döndüğünü beyan etmiştir. Maydaer, a.g.e, s. 31.

hurrirre fi sene seman ve işrun ve elf<sup>377</sup> şeklinde kaydedilmiş olup, her iki tarafında bireysel olarak bulunduğu bu akitlerde şahitlerin olmaması ve akdi yapan kadınların seyyibe ve mutallaka kadınlar olması dikkat çekmiştir.<sup>378</sup> Yani hiçbir örnekte bkr ya da bkr-i baliğaların bireysel olarak kendi nikâhlarında buldukları tespit edilmemiştir.

Kadınlar tarafından nikâhın bireysel olarak mahkemede akdedilmesi noktasındaki sayısal azlık, kadınların kendi nikâhlarında söz sahibi olmadıkları anlamına gelmemiştir. Nikâhlar akdedilirken gerek kadınların gerekse erkeklerin vekille temsil edilme oranındaki yükseklik, Trabzon'da nikâhın vekil tarafından kıyılması usulünün bir gelenek haline geldiğini göstermiştir. Zira kıyılan nikâhlara kadınlar ya da erkekler tarafından çok fazla itiraz gelmemiş olması da bu durumu açıklamıştır.

### 2.3.2. “Vekâlet” ve “Velayet”

Evlenmede vekâlet bizzat evlenme akdedebilmek yetkisini haiz olan kimselerin, bu yetkilerini bir vekil vasıtasıyla kullanabilmeleridir. Vekâlet müvekkil tarafından vekile yazılı ve sözlü olarak tevdi edilebilmiştir. Vekil tarafından verilen yetkiye uygun olarak akdedilen nikâhlar evlenen taraflar tarafından yapılmış gibi hüküm ve netice doğurmuştur.<sup>379</sup> Vekilin müvekkil tarafından verilen yetkiye uygun hareket etmesi nikâhın geçerliliği için önemlidir. Zira aksi bir durum nikâhın mevkuf olmasına, vekilin yetkisinin de fuzuli hale gelmesine neden olmuştur.

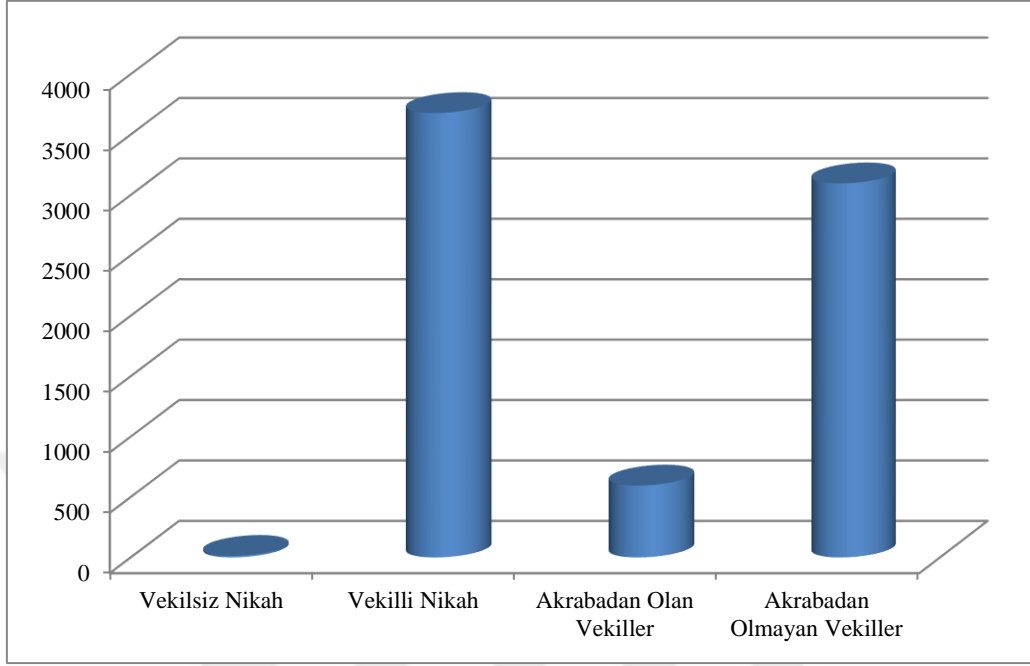
Trabzon mahkemesinde kaydedilen nikâhlar bölgede nikâhın daha çok vekiller vasıtası ile gerçekleştirildiğini göstermiştir. Bu durum bölge insanının işlerini halletme noktasında vekâlet kurumunu etkin bir şekilde kullandığının da bir göstergesidir. Toplam 3,691 adet nikâh kaydının 3,085 adedi vekiller vasıtasıyla akdedilmiştir. Bu sayı nikâhlarda %83,58'lik bir oranda vekillerin kullanıldığı anlamına gelmiştir. Nikâh akdeden vekiller arasında baba, erkek kardeş, amca, anne, dede gibi akrabadan olan kişiler yer alırken akrabadan olmayan kişilerin de nikâhta kadınlara vekâlet ettikleri anlaşılmıştır. Mevcut nikâh kayıtlarında 595 (%16,12) nikâh akrabadan olan kişiler tarafından akdedilirken, 3,096 (%83,87) nikâh kadınla herhangi bir bağı olmayan kişiler tarafından akdedilmiştir. Akrabadan olan kişiler arasında ise 393 kez kızı adına mahkemeye gelen babalar ilk sırada yer alırken ikinci sırada toplamda 180 kez gelen erkek kardeşler yer almıştır. Anne, dede ve amcanın vekâlet ettiği dava sayısı ise baba ve erkek kardeşlere nazaran oldukça düşük bir seviyede kalmıştır. Akrabadan olmayan erkeklerin vekâlet sayısındaki üstünlük bu vekillerin kadınlar tarafından atanmış olabilecekleri de dikkate alındığında önem arz etmiştir. Zira bu durum kadınların kendi nikâhlarında büyük oranda söz sahibi olduklarının önemli bir göstergesidir.

<sup>377</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/7.

<sup>378</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 14/5, 54/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 36/4.

<sup>379</sup> Cin, **İslam-Osmanlı Hukukunda Evlenme**, s. 92.

**Grafik 5: Nikâhlarda Kadınların Vekille Temsil Edilme Oranları ve Vekillerin Akrabadan Olup Olmama Oranları**



Nikâhların akdedilmesi esnasında vekiller kadar velilerin varlığı da önemli olmuştur. Hanefiler evliliğin kadınların ifadesiyle ve velisiz gerçekleşmesinin sahih olduğunu söylerken cumhur, velisiz gerçekleşen nikâh akdinin batıl olacağını ifade etmişlerdir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un açık olan kanaatine göre hür, akil ve baliğ olan bir kadının velisinin rızası olmadan yaptığı nikâh geçerlidir. Yani baliğ ve akıllı olan kadın kendi nikâh akdini tevelli etme, üzerine alma hakkına sahiptir. Ancak bu durumda evliliğin sıhhat şartı olarak kocanın küfûv olması ve mehrin mehr-i misilden az olmaması şart koşulmuştur. Eğer kadın dengi olmayan biriyle evlenirse velisinin bu evliliğe itiraz hakkı olduğu ve hâkiminde nikâhı feshedebileceği kabul edilmiştir.<sup>380</sup>

Nikâhta velayet iki kısma ayrılmıştır. Birincisi veliye velayeti altındaki küçüğü rızası hilafına evlendirme yetkisi veren velayet-i icbar diğeri ise sadece ergin kadınlar üzerinde uygulanan velayeti nedb yahut ihtiyari velayettir. Burada veli velayeti altındaki kadını rızası olmaksızın herhangi bir kimse ile evlendirme hakkına sahip görülmemiştir. Veli kadının iradesini karşı tarafa nakleden bir vasıta durumundadır.<sup>381</sup>

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ortalarına kadar Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşü uygulanmış, kadınlar kendi irade beyanlarıyla ya bizzat nikâh merasimine katılarak veya vekil vasıtası ile kendilerini temsil ettirerek evlenebilmişlerdir. Ancak XVI. asırdan itibaren bu görüş

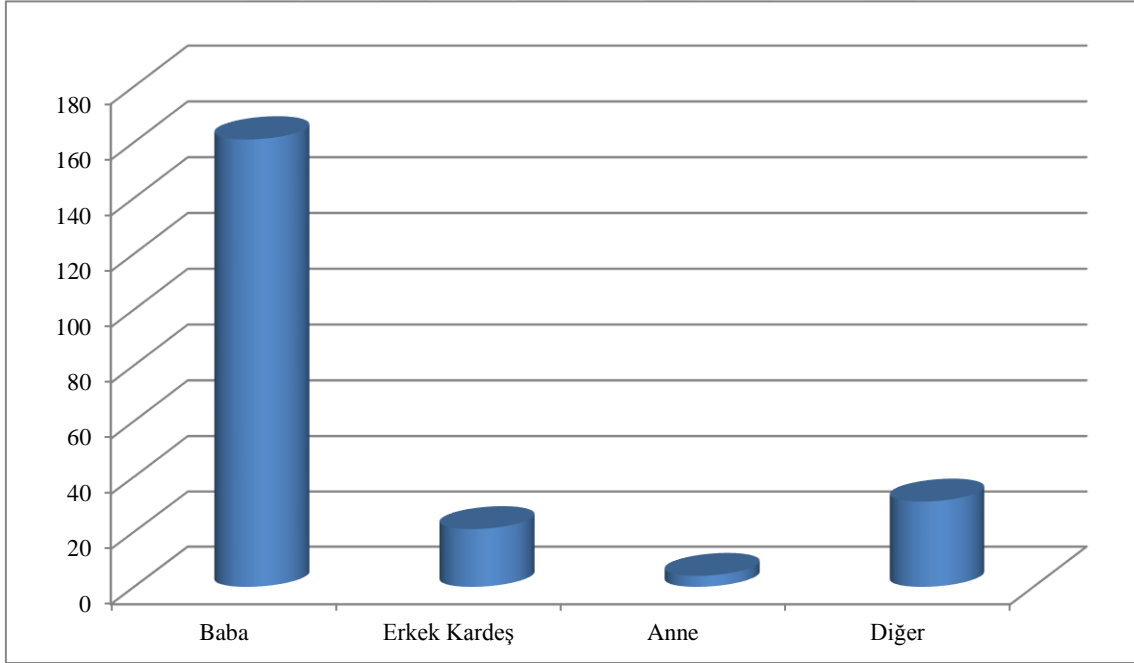
<sup>380</sup> Zuhayli, a.g.e., s. 154.

<sup>381</sup> Cin, **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, s. 70.

ortadan kalkmış bunun yerine ve padişahın emri ile İmam Muhammed'e ait olan ve bu durumdaki kadınların ancak velilerin rızası ile evlendirilebileceklerini söyleyen görüş yürürlüğe girmiştir.<sup>382</sup> Kadınların kendi başlarına buyruk hareket etmeleri halinde ev düzeninin harap olacağını ifade eden sultan kamu ataerkinin konumunu kabul etmiş ve emrini ihlal edenler için ceza öngörmüştür. Sultan'ın duruma müdahalesine rağmen özellikle daha önce evlenmiş kadınlar olmak üzere pek çok kadın kendi evliliklerini düzenlemeye devam etmiştir.<sup>383</sup>

Trabzon Şer'iyye sicilleri tüm nikâhların velinin rızası ile gerçekleştiğini belirten ifadeler yer vermese de vekil ve veli arasında ayırım yapmış, bireyler özellikle velilerinin vekilliği altında evlendirildiklerinde bu ayırma özellikle vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla velinin ve vekilin nikâh esnasındaki rolü birbirinden farklılaşmıştır. Akraba ya da akraba olmayan birinin velayeti altında gerçekleştirilen bu nikâhlardan anlaşılan nikâhı kıyılan kadınların henüz bir velinin korumasına ihtiyaç duydukları dolayısıyla da nikâh hakkındaki kararın veliler tarafından alınmış olabileceğidir. Bu şekilde velinin vekilliği altında gerçekleştirilen nikâh sayısı 217 (%5,87) olup, tıpkı vekiller de olduğu gibi velilerde de ilk sırayı babalar almıştır.

**Grafik 6: Nikâhta Kadına Yakınlığı Olan Velilerin Oranları**



<sup>382</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 272.

<sup>383</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 102.

## 2.4. Trabzon Şehrinde Toplumla Yeniden Bütünleşme: Dinler Arası Evlilikler

Jennings, Müslüman toplumların içine yerel insanları entegre etmenin en yaygın yollarından birisinin Müslüman bir erkeğin Hristiyan bir eş almasıyla gerçekleşen dinler arası evlilikler olduğunu ifade etmiştir.<sup>384</sup> Ancak bu tür dinler arası evliliklerde İslam dini yalnızca erkeği izinli kılmış, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle nikâh yapmasını uygun görmemiştir. Ergin, tek taraflı verilen bu iznin İslam dini için bir kusur olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Ancak ona göre bu durum İslam dininin katılığının değil aksine diğer dinlerin katılığının bir sonucu olmuştur:

Bunun sebebi Türklerin mensup oldukları dinin vicdan hürriyetine riayet etmesi; azınlıkların mensup oldukları dinlerin ise etmemesidir. Yani İslamlar aldıkları kızlara eski dinlerini muhafazaya müsaade etmiş ve zorla Müslüman yapmak istememişlerdir. Fakat azınlıklar kendi dinlerine girmeyenlerle evlenmemişlerdir. Yani bir Rum, bir Ermeni, bir Yahudi, hatta Katolik bir Protestan kızını Ortodoks yapmadıkça nikâh etmemiştir. Nerede kaldı ki İslam'ı alabilsin, işte ufak fark buradan ileri gelmiştir.<sup>385</sup>

Trabzon mahkemesinde kaydedilen çok sayıda dinler arası nikâh, Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenme noktasında çekince yaşamadıklarını göstermiştir. Evlilikten sonraki sürecin takip edilememesi ve ihtidaların sicillere kaydedilmemesi evlilikten sonra kocanın karısının dinine müdahale edip etmediği konusuna kesinlik kazandırmamıştır. Ancak Şevval 1030 (Ağustos/Eylül 1621) tarihinde mahkemeye gelen bir dava tüm nikâh kayıtları için genel bir çıkarım sağlamasa da kadınların evlendikten sonra da dinlerini koruyabildiklerini göstermiştir. Kayıтта Akçaabat nahiyesine tabi İspendam adlı köyden Baki veled İstefol adlı zimmi, vefat eden Hasan adlı kimsenin karısı olan Hatun bint Zemrenos adlı zimmiye ile evlenmek istediğini dile getirmiş, yedinde olan fetva gereğince buna mani bir durumun olmadığını belirtmiş ve evliliğe mahkeme tarafından da izin verilmesini istemiştir. Mahkeme Baki'nin yedinde olan fetva gereğince nikâha izin vermiştir.<sup>386</sup> Hatun'un kocasının ölümünden sonra eski dinine dönmüş olması imkânsız olduğundan evlilik boyunca dinini muhafaza ettiği anlaşılmıştır. Bu dava kaydı aynı zamanda gayrimüslim kadınların Müslüman erkeklerle evliliklerinin kendi tercihleri olduğunu göstermiştir ki bu tercih kadınların evlilikte dini zorlama yaşamadıklarını doğrulamıştır.

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesi dinler arası evliliklerde kocalar tarafından eşlere dini anlamda baskı ya da zorlama yapıldığına dair herhangi bir anlaşmazlığı kaydetmemiştir. Ancak aynı mahkeme sonradan Müslüman olan gayrimüslim bir erkeğin kızını kendi dini üzere evlendirmek istediğine şahitlik etmiştir. Buna göre Ayagorgor Mahallesi'nden gelen Mehmed bin Abdullah adlı mühtedi adam İslam dini ile müşerref olduğunda kızı Sultane'nin 25

<sup>384</sup> Ronald Jennings, "The Society and Economy of Maçuka in The Ottoman Judicial Registers of Trabzon 1560-1640", *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 604.

<sup>385</sup> Osman Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1936, s. 90.

<sup>386</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 102/8.

yaşında olduğunu, onu da İslam'a davet ettiğini ancak kabul etmediğini şimdi ise kefare ayinleri üzere Yori adlı zimmiye nikâhlanmak istediğini beyan etmiştir. Nikâhın şer'an kısılması gerektiğini ifade eden Mehmed durumun kızından sorulmasını istemiştir. Durum Sultane'ye sorulduğunda babası Mehmed İslam'ı kabul ettiğinde 25 yaşında olduğunu, kendisini de İslam'a davet ettiğini ancak kabul etmediğini dile getirmiştir. Bunun üzerine mahkeme Sultane'den bahsi geçen dönemde baliğa olduğuna dair yemin almış ve kefare ayinleri üzere Yori'ye nikâhlanmasına izin verilmiştir.<sup>387</sup> Mehmed kızını şer'i hukuka göre nikâhlamak istese de İslam böyle bir zorunluluğun olmadığını kabul etmiştir. Zira Sultane baliğ bir kadın olması hasebiyle kendi iradesine sahiptir. Ayrıca evleneceği erkeğin de gayrimüslim olması nikâhın şeri mahkemede akdedilmesini zorunluluk değil bir tercih haline getirmiştir. Dolayısıyla Mehmed'in davası kızından ziyade kendisinin yeni cemaate uyum ve kabulünü sağlama amaçlı taşınmıştır.

Trabzon Şer'iyye Sicilleri toplam nikâh kayıtları içerisinde 192 (%5,20) nikâh kaydının dinler arası nikâh akitleri olduğunu göstermiştir. Bu durum Trabzon bölgesinde dini mensubiyet açısından insanların birbirinden ayrılmadığını ya da ayrıştırılmadığını önemli bir göstergesi olmuştur.<sup>388</sup> Zira Jennings Kıbrıs üzerine yaptığı çalışmada aynı olgunun Kıbrıs için geçerli olmadığını dile getirmiştir. Yani Müslüman erkek ve Grek Ortodoks kadınlar arasında karma evliliklerin kesinlikle yaygın olmadığını, Kıbrıs'a gelen birçok Batılı gezginin bunu doğruladığını ve mahkeme kayıtlarının da onayladığını belirtmiştir.<sup>389</sup> Adıyeke'de İslam hukukunun verdiği izne rağmen bu tarz evliliklerin çok yaygın olmadığını, XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlarına ait Anadolu sicillerinde yaptığı çalışmalarda böyle bir evlilik kaydına rastlamadığını dile getirmiştir. Bu tür evliliklerin oldukça istisnai olduğunu da ifade eden Adıyeke, daha erken tarihli çalışmalarda da bu tür nikâh örneklerine pek rastlanmadığını belirtmiştir.<sup>390</sup> Ancak Trabzon bu anlamda farklı bir örnek teşkil etmiş, Trabzon Şer'iyye sicilleri sadece nikâh kayıtları ile değil, pek çok miras, nafaka ve boşanma davası ile de bölgede dinler arası evliliğin kabul edildiğine dair örnekler sunmuştur.

Dinler arası evliliklerin kurulma süreci izlendiğinde bu evliliklerin hangi sebepler neticesinde kurulduğu ve ne gibi hukuki sonuçlar doğurduğu soruları önem kazanmıştır. Özellikle yoksul Hristiyan kadınlar için yeterli bir toplumsal güvence ağının olmayışı bu evliliklerin nedenlerinden birisini oluşturmuştur. Yani Hristiyan kadınlar güvenceye kavuşmak için bir Müslümanla evlenmişlerdir. Bir Hristiyan kadın Osmanlı toplumunda hem kendi konumunu hem de çocuklarınınkini bu şekilde yükseltmiştir. Ancak insanın doğal olarak birbirini çekici bulması

---

<sup>387</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 38/2.

<sup>388</sup> Trabzon ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Heath W. Lowry, **Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583**, 5. Baskı, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012.

<sup>389</sup> Ronald Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, New York University Press, New York, 1993, s. 29.

<sup>390</sup> Nuri Adıyeke, "Giritte Cemaatler Arası Evlilik", **KEBİKEÇ**, sy, 16, 2003, s. 17.



faktörünün de hesaba katılması gereklidir.<sup>391</sup> Gayrimüslimlerin toplumsal statü olarak daha iyi bir konum elde etme isteği, babaların drahoma ödemekten ve damat hediyesinden kurtulması, hatta damattan başlık parası alması dinler arası evliliği çekici kılan sebepler arasında yer almıştır.<sup>392</sup> Hangi sebeple kurulursa kurulsun bu evliliklerin dinler arası bir köprü kurduğu ve İslam'a mensup birçok fert yetiştirdiği aşikârdır. Zira bu evlilikler sonucu dünyaya gelen çocukların babanın dinine mensup olmaları bunun en somut örneğidir. Bu açıdan bakıldığında çocuğun babanın dinine mensup olması bir anlamıyla Müslüman kadın ve gayrimüslim erkek arasındaki nikâh akitlerine en büyük engellerden birisi olmuştur. Müslüman erkek ve gayrimüslim kadın arasında kurulan evliliklerin aksine Trabzon mahkemesinin bu şekilde bir nikâhı kaydetmemesi Trabzon toplumunun buna dair dini yasağı benimsediklerini göstermesi açısından önemlidir.

Trabzon mahkemesinin sonradan Müslüman olan kişileri özellikle tanımlamaması dinler arası görünen bu evliliklerin ne oranda cemaat içi evlilik olabileceğinin tahlilini zorlaştırmıştır. Yani mahkemenin din değiştiren kişiler hakkında sessiz kalması gayrimüslim kadınlarla evlenen erkekler arasında kaç kişinin sonradan Müslüman olduğunu belirsiz bırakmıştır. Ancak kayıtlar Trabzon mahkemesine gelerek gayrimüslim kadınlarla evlilik yapan erkeklerden 73 kişinin "Abdullah" baba adına sahip olduğunu göstermiştir.<sup>393</sup> Bu kişilerin din değiştiren gayrimüslim unsurlar mı yoksa köleler mi olduğu konusu açık değilse de baba adının Abdullah olması bu kişilerin önceden Müslüman olmadıklarını düşündürmüştür. Diğer taraftan nikâhı akdedilen erkeklerden 29 kişinin beşe ya da çelebi unvanına sahip oldukları ya da bu unvana sahip kişilerin çocukları oldukları tespit edilmiştir.<sup>394</sup> Abdullah baba adına sahip kişilerin önceden Müslüman olmadıkları ihtimali göz önüne alındığında ve beşe unvanına sahip kişilerin de yeniçeri olduklarına dikkat edildiğinde bu kişilerin gayrimüslim kadınlarla evlenmeyi özellikle tercih etmelerinin mümkün olabileceği akla gelmiştir. Zira bu erkekler bu evliliklerle hem etnik köken hem de dini yakınlık aramışlardır.

Osmanlı mahkemeleri Hristiyan kadınlara Müslüman kadınlara davrandığı gibi davranmıştır.<sup>395</sup> İslam hukukunun öngördüğü kurallar doğrultusunda Hristiyan bir eş Müslüman bir eşten daha az önemsiz kabul edilmemiştir. Mahkeme her iki dine mensup eşlere de hukukun öngördüğü şekli ile hakkını teslim etmiştir. Dolayısıyla gerek evlilik içi gerekse evlilikten sonra

---

<sup>391</sup> Svetlana Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. Ve 18. Yüzyıllar)", **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 198.

<sup>392</sup> Dursteler, a.g.e. , s.117.

<sup>393</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 40/1, 44/1, 62/6, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 37/12, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 8/4, 106/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 8/6, 15/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 45/3, 86/7, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 26/3, 53/1, T.Ş.S. 1826, 61/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 45/1, 47/8, 73/10, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 13/5, 159/6, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 27/18, 61/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 62/13.

<sup>394</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 13/7, 14/9, 62/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 8/6, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 43/5, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 41/6, 72/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 39/3, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 61/2.

<sup>395</sup> Ivanova, a.g.e. , s. 200.

mahkemelerin kadınlara karşı koruyucu tavrı Hristiyan kadınların Müslüman erkeklerle olan evliliklerini artırmıştır. Dinler arası ilişkilerde kimi papazların münferit durumlara anlayışla yaklaştığını ifade eden Dursteler, farklı dine mensup biriyle evli kadınların ne olursa olsun dini ayinlerden ve kiliseye gelmekten men edildiklerini, hatta çocuk doğurdıkları için işlenen günaha rıza gösterdiklerinin kabul edildiğini belirtmiştir. Bu nedenle bu kadınların Hristiyan cenaze töreniyle gömülmeleri yasaklanmıştır. Gayet yaygın olmasına rağmen, bu ilişkiler erken modern dönemde özellikle sınırları belirgin bir biçimde çizmekle yükümlü dini ve politik elitler için rahatsızlık vermiştir. Dönemler ve farklı dine mensup kimselerle evli olan insanların dine sadakati tam ve sarsılmaz değildir ve bu kişilerin varlıkları dinler arasındaki sınırların çok keskin ya da sızdırmaz olmadığı gerçeğini daha da görünür kılmıştır.<sup>396</sup>

Trabzon'da dinler arası evliliklere cemaat liderlerinin ya da aile bireylerinin ne tepki verdiği açık değildir. Ancak bu nikâhlar esnasında vekil, veli ya da şahitler arasında başka gayrimüslimlerin bulunması tepkinin çok büyük olmadığını akla getirmiştir. Zira nikâhlara taraf olan kişilerin dini mensubiyetlerine bakıldığında akdedilen nikâhlar esnasında erkeklerin toplamda 5 kez kadınların ise 44 kez gayrimüslim bir vekille temsil edildikleri görülmüştür.<sup>397</sup> Kadına vekâlet eden kişiler arasında 26 kişinin ise aileye mensup kişilerden anne, baba ve erkek kardeş olduğu dikkati çekmiştir.<sup>398</sup> Aileye mensup kişilerin nikâhlarda bulunma noktasındaki sayısal azlığını, kadınların ailelerinden izinsiz evlendikleri şeklinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira Müslümanlar arası evliliklerde de aileden bireylerin evlenen bireyleri temsil oranı çok yüksek olmamıştır. Dinler arası bu akitlere en çok hangi dine mensup kişilerin şahitlik ettiği incelendiğinde ise 120 (%62,5) kez mahkemede görünmeleri hasebiyle Müslümanların gayrimüslimlere nazaran daha fazla şahitlik ettikleri anlaşılmıştır.<sup>399</sup> Toplam 42 nikâh ise şahitsiz akdedilmiştir.

---

<sup>396</sup> Dursteler, a.g.e. , s.128.

<sup>397</sup> Erkeğin vekili için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 85/9, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 129/13, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 43/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 32/3, 61/9; kadının vekili için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 13/6, 40/1, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 35/6, 38/2, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 43/6, 47/11, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 22/4, 31/10, 41/6, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 5/17, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 60/6.

<sup>398</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 8/2, 13/6, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 37/12, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621) 5/9, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 38/2, 35/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 41/6, 82/7, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 25/9, 26/1.

<sup>399</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 8/1, 15/11, 44/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 5/9, 6/2, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 8/6, 15/7, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 22/4, 36/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 42/3, 55/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 13/4, 27/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 113/4, 117/7, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 33/3, 43/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 25/9, 29/12, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 4/5, 61/3.

## 2.5. Evlilikte Mülkiyet Ayrımının Unsurları Olarak “Ergencilik”, “Mehr-i Muaccel”, “Mehr-i Müeccel” ve “Nafaka”

### 2.5.1. “Ergencilik”

Trabzon mahkemesi Rebiyülevvel 1040 (Ekim-Kasım 1630) tarihinde İslam hukukunun caiz görmediği ancak bölgede eskiden beri adet kabul edilen bir uygulamanın varlığına şahitlik etmiştir. Kayda göre Trabzon Kindinar Mahallesi'nden Havva bint Abdullah'ın vekili Cafer Çelebi bin Ahmed Ağa, mahkemede Ömer bin Cüdi'nin vekili Hüseyin Çelebi bin Mehmed Çavuş karşısında “müvekkilem mezbure Havva yetime olup merkur Ömer'i nikâhlamak için ergencilik bir şey vermek adet-i kadime olmağın mezburenin mahalle-i mezburede vaki lede'l-ahali ve'l-ciran malumülhudud olan mülk-i menzilin ve bağçenin nısfını mezbur Ömer'e ergencilik mukabelesinde hibe ve temlik ve tahliye ve teslim eyledi ba'delyevm menzil-i mezburun ve bağçenin nısfı mezbur Ömer'in mülk-i hibesidir keyfe ma yeşa ve yahtar mutasarraf olsun” demiş, Ömer'in vekili de verilen mülkleri kabul etmiştir.<sup>400</sup> Mahkemede, verilenlerin bir hibe olduğunun ifade edilmesi ergencilik tabirinin yumuşatılmasından öte bir kaygı gütmemiştir. Zira Ebussuud Efendi'nin ifadesi ile bu uygulama rüşvete karşılık gelmiştir ve geri istendiği takdirde de iadesi gerekmiştir:

**Mes'ele** Hind hîn-i tezevvüde Zeyde ergencilik bir bağ verip, Zeyd dahi 'ivaz bir kaftan vermiş olsa, bir yıldan sonra mufâratat ettikte Hind Zeydden ol bağı almağa kadire olur mu?  
**El-cevap:** Olur, rüşvettir, ivazın Zeyde verir.<sup>401</sup>

İmber sözlük anlamında “erkekliğe geçiş” olarak tanımlanan ergenliğin, kalın ve ağırlık dışında bir mal transferi olduğunu, ancak diğerlerinin aksine bu ödemeyi gelinin kocasına yaptığını belirtmiştir. Bu ödeme karşılığında damat da geline bir hediye vermiştir. Ergencilik ile kastedilen İmber'e göre kocanın gençlik özgürlüğünü bırakmasına karşılık bir telafidir.<sup>402</sup> Ergenliğin ağırlıktan farklı olduğu ve ağırlığın erkek tarafından kadına verilen ve tamamen kadına ait kabul edilen mallar olduğu mahkemeye yansıyan davalarla doğrulanmıştır.<sup>403</sup>

Trabzon mahkemesinin “âdeti kadime olduğu üzere” şeklindeki ifadesi uygulamanın oldukça eski dönemlerden itibaren var olduğunu düşündürmüştür. Bu mal transferini Ebussuud Efendi'nin caiz görmemesi uygulamanın dinden ziyade gelenekten kaynaklandığını ve Ebussuud'un konuya özellikle değinmesi bu uygulamanın sadece Trabzon bölgesine has olmadığını göstermiştir.

Zilhicce 1043 (Mayıs-Haziran 1634) tarihinde Çömlekçi Mahallesi'nden Fatma bint Mehmed adlı kadın tarafından vekili Mehmed beşe bin Kurd adlı kimsenin mahkemeye geldiği dava bu

<sup>400</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 22/5.

<sup>401</sup> Düzdağ, a.g.e. , s. 35.

<sup>402</sup> İmber, a.g.e, s. 188.

<sup>403</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 49/1.

transferin yalnızca evlilik anında değil evlilik içerisinde de yapılabildiğini göstermiştir. Bu durumda bahsi geçen ödemenin evlenmeden önce söz verilmiş olması mümkündür. Kayda göre Fatma Hanım eşi Osman beşe bin Mehmed'e mahallede olan evini, bahçesini, ağaçlarını ve Dizona adlı köyde olup kocası ile ortak olduğu ceviz değirmenindeki yarı hissesini ergenlik olarak vermiştir. Kayıt bahsi geçen mülklerde Fatma'nın bir alakası kalmadığına yönelik ifadelerle sonlanmıştır.<sup>404</sup>

Ergenlik erkeğe transfer edilen bir mal olsa da hibe edilmediği sürece kadının malı olmaya devam etmiş ve her zaman mülk şeklinde de verilmemiştir. Örneğin Şaban 1040 (Mart/Nisan 1631) tarihinde görülen bir boşanma davası, ergenlik namına verilen paranın kadına ait olduğunu doğrulamıştır. Muhalaa şeklindeki boşanmada İsmihan bint Mehmed beşenin vekili İbrahim Çelebi bin Elhac Mehmed İsmihan'ın mehir, nafaka ve kisvesine ilaveten iki bin akçelik ergenlik akçesinden de fariğ olarak kocası ile hul yaptığını beyan etmiştir.<sup>405</sup>

Ergenlik hibe edildiği zaman ise kadının mülkü olmaktan çıkmıştır. Zira Şaban 1040 (Mart/Nisan 1631) tarihinde Giresun sakinlerinden Süleyman Bey bin İbrahim'in vefat eden Aişe Hatun bint Osman'ın kocası Kurt beşe bin Süleyman ve diğer varisi Ömer beşe bin Karagöz'le davası bu minval üzeredir. Süleyman mahkemede Aişe Hatun'un kızı Münire'yi kendisine nikâh edeceği zaman bir kısım mülkleri ergenlik namına kendisine hibe ettiğini ancak mirasçıların şimdi buna engel olduğunu iddia etmiştir. Davalılardan Kurt beşe durumu kabul etse de Ömer beşenin inkâr etmesi üzerine Süleyman beyden şahit istenmiş, şahitler de bahsi geçen mülklerin Süleyman'a ergenlik namına hibe edildiğini doğrulamışlardır.<sup>406</sup> Dava bahsi geçen mülklerin hibe edilmiş olması dolayısıyla Süleyman Bey'in mülkü kabul edildiğini bu nedenle hak arayan tarafın da o olduğunu göstermiştir. Zira bir müddet sonra yeniden mahkemede görünen Süleyman Bey'in bahsi geçen mülkleri kendi adına satması da bu durumu doğrulamıştır.<sup>407</sup>

Trabzon bölgesinde yaygın bir uygulama olduğu düşünülen ergenliğin paradan çok mülk şeklinde transfer edildiği ve bireylerin meseleyi İslam hukukuna uyarlamak için bu transferleri genellikle hibe olarak nitelendirdikleri diğer davalarla da doğrulanmıştır.<sup>408</sup>

Ergenliğin kadın tarafından erkeğe verilmesi nedeni ile Hristiyan toplumlarda mevcut olan drohoma uygulamasına benzediği düşünülmüştür. Nitekim drohoma Hristiyan kadınların evlenebilmek için verdikleri belirli bir miktar para ya da mülkü içermiştir. Evlilik süresinde kocanın denetiminde olan bu para evlilik sona erdiği zaman kadına iade edilmiştir. Ancak evlilik süresince kocanın malı kabul edilmeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında uygulamanın bölgedeki

---

<sup>404</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 67/11.

<sup>405</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 36/2.

<sup>406</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 36/11.

<sup>407</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 38/5.

<sup>408</sup> TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 26/3.

Hristiyanlara ait bir evlilik geleneği olabileceği de akla gelmiştir. Ancak mevcut veriler bunu destekleyecek nitelikte olmamıştır.

### 2.5.1. “Mehr-i Muaccel” – “Mehri Müeccel”

İslam hukukuna göre evlilik tarafların karşılıklı rıza ve anlaşmaları üzerine kurulmuş medeni bir akittir. Bu akde göre evlilik, mülkiyetin paylaşılması ya da kadının mülkünün kocasına geçmesi anlamına gelmemiştir. Aksine evlilik süresince karı ve koca kendi mülklerini koruma hakkına sahip olduğu gibi birbirlerinin mallarını elden çıkarma hakları da bulunmamıştır. Bu açıdan bakıldığında mülkiyet ayrımının en önemli unsurunu mehir oluşturmuştur. Hanefî, Şafîî ve Hanbelîler mehri evlenmenin sıhhat şartı saymamış, aksine neticelerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Çünkü akit tarafların rıza beyanlarıyla kurulmuştur, bu nedenle mehrin mutlaka akit anında verilmesi gerekmemiştir; evlenmenin devamı sırasında ve hatta boşanma anında, kısmen veya tamamen ödenmesi de kararlaştırılabilmektedir. Mehrin, kararlaştırıldıktan sonra fakat ödenmeden önce kadın tarafından kısmen veya tamamen kocasına hibe edebileceği de kabul edilmiştir.<sup>409</sup> Nikâh akdi sırasında mehrin miktarı belirtilmişse “mehr-i müsemma”, eğer miktarı belirtilmemişse aynı sosyal statüdeki başka kadınlar emsal alınarak verilen mehre “mehr-i misil” denmiştir. Evlenme akdi sırasında yarısı ya da üçte biri verilen mehre “mehr-i muaccel”, nikâhtan sonra ya da boşanma ve ölüm halinde verilen mehre de “mehr-i müeccel” adı verilmiştir.<sup>410</sup> Gara, sınıflara ayrılmış toplumlarda mehir gibi uygulamaların daha çok zengin sınıflar arasında yaygın olduğunu, başlık parası gibi uygulamaların ise son dönem Osmanlı Şam’ında olduğu gibi daha çok fakir sınıflar arasında yaygın olduğunu dile getirmiştir.<sup>411</sup> Ancak Trabzon şer’iyye sicilleri toplumun her kesiminden insanların nikâhlarını İslam hukuku gerekleri doğrultusunda gerçekleştirdiğini, kalın ya da başlık tabir edilen uygulamalardan ziyade nikâhların mehir ile akdedildiğini göstermiştir.

Trabzon Şer’iyye sicillerinde, nikâh akdeden kişiler arasında en çok bahse konu olan mehir türü mehr-i müeccel olmuştur. Sicillerde yer alan toplam 3,691 nikâh akdinin tamamında, tarafların anlaşığı mehr-i müeccel bedeli kaydedilmiştir. Ancak mehr-i muaccele yönelik çok fazla veri bulunamamıştır. Sicillerde daha çok “mehr-i evvel” şeklinde geçen mehr-i muaccelin bahsi mutallaka yani boşanmış kadınların nikâhları esnasında söz konusu olmuştur. Mutallaka nikâhlarında toplamda 14 kez bahsi geçen mehr-i muaccel 100 dirhem ve 3,000 dirhem arasında değişmiştir.<sup>412</sup> Mehr-i muaccelin evlilik esnasında ya da daha öncesinde verilmiş olması ihtimali kaydının gerekli

<sup>409</sup> Cin, **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, s. 213.

<sup>410</sup> Çoşkun Üçok, Ahmet Mumcu, **Türk Hukuk Tarihi**, Savaş Yayınları, 1987, s. 75.

<sup>411</sup> Gara, a.g.e. , s. 129

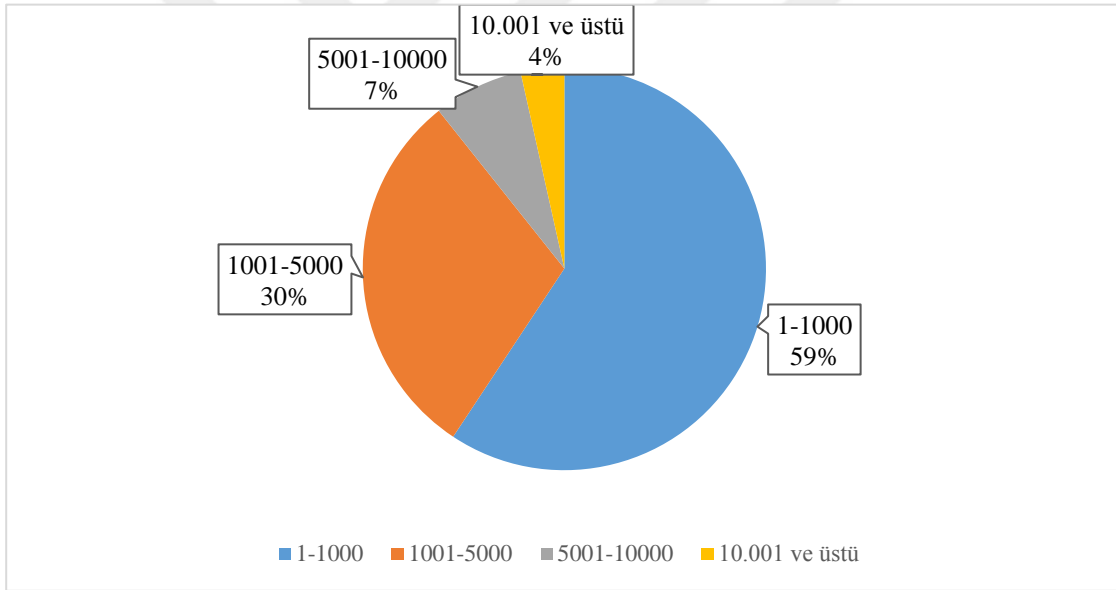
<sup>412</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 17/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 142/8, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 5/12, 12/1, 30/8, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 14/10, 67/3, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 23/6, 32/2, 40/13, 48/10, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 63/12, 64/17.

görülmeyişi akla getirmiş, sonradan yaşanan anlaşmazlıklara bu mehrin konu olmaması da bu çıkarımı doğrulamıştır.

İslam hukuku mehrin azami miktarı hakkında bir sınırlama getirmezken asgari miktarı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şafi ve Hanbeliler mehirde asgari bir miktar belirlemezken Hanefiler bu miktarı on Malikiler ise üç dirhem gümüş olarak tayin etmişlerdir.<sup>413</sup> Mola Hüsrev “şayet nikâhta on dirhemden az mehir konsa, kadına on dirhem mehr vacib olur” diyerek Hanefilerin görüşünü kabul etmiştir.<sup>414</sup>

Trabzon sicillerinde kaydedilen mehir miktarları önemli ölçüde çeşitlenmiş, oranlar 5 dirhem ve 100,000 dirhem arasında sıralanmıştır. Mahkemenin şehir ve köyler arasında ayırım yapmaması ortalama mehir miktarının mekânsal dağılımının tespitini sağlayamamıştır.

**Grafik 7: Genel Olarak Mehrin Oransal Dağılımı**



Din ve hukukta mehir kadının malı kabul edilmiş, kocasının herhangi bir söz hakkı olmadığı gibi ailesine mensup bireylerin de mehir üzerinde hak iddia etmeleri söz konusu olmamıştır. Uygun ve adil mehir tartışmaları gelinlerin erkek hukukçular tarafından nasıl değerlendirildiği üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Keafet doktrini gelinin statüsünün değişken olduğunu ima etse de “uygun mehir” doktrini geline, toplumsal arka planına ve kişisel niteliklerine göre değer biçmiştir. Damadın uygunluğunu belirleyen kişisel niteliklerle kıyaslanınca ikincisi dikkati çekmiştir: kadının yaşı

<sup>413</sup> Aydın, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, s. 31.

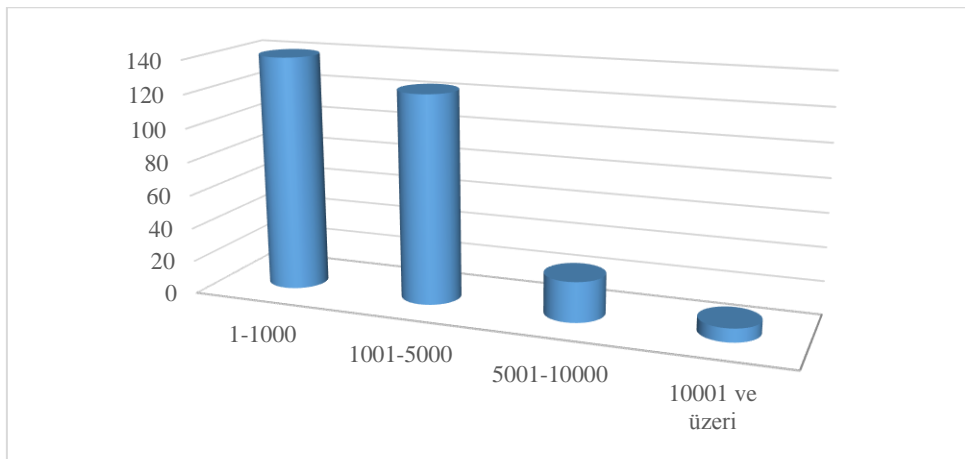
<sup>414</sup> Mola Hüsrev, a.g.e. , s. 131.

güzelliği, zekâsı ve bekâretine karşı erkeğin takvası, sağlığı ve mesleği önemli kabul edilmiştir.<sup>415</sup> Teoride kabul gören bu anlayışın uygulamada ne derece yer bulduğu konusu önem kazanmıştır. Yani bir kadının bekâr ya da dul olması iddia edildiği gibi mehir oranına etki etmiş midir? Toplumsal statü mehir oranlarının değişkenlik göstermesinde ne derece etkili olmuştur? Mehir miktarının yüksekliği sadece kadının medeni durumu ya da toplumsal statüsü ile mi yoksa erkeğin statüsü ile mi ilgilidir? Trabzon Şer'iyeye sicillerine bu açıdan bakıldığında medeni halin her zaman bir kadının mehrine etki etmediği anlaşılmıştır. Nitekim bıkır, bıkır-i baliğa ya da seyyibe nikâhları arasında bir inceleme yapıldığında bekâr kadınlara öngörülen 50,000 dirhemlik bir mehir seyyibe bir kadına da ödenebilmiştir.<sup>416</sup> Mehr-i müeccel kayıtları arasında yer alan 100,000 dirhemlik en yüksek mehir bakire birine ödenmiş olsa da, bedeli belirleyen akde taraf olan kişilerin toplumsal statüsü olmuştur:

El-zevc Murtaza Bey bin Ali Efendi Defterdar Arz-ı Rum el vekili anha Sinan Çavuş bin Ali Efendi el-zevc emine binti Ali Ağa el-müteferrika el-bıkır baliga el-vekîluha Turhan beşe bî şehâdet Mehmed Ağa el-müteferrika ve korucu Ahmet Ağa el-mihri müeccel mietü-l elf dirhem hurrîre fî tarih .  
Şühûdü'l-hâl Ali Bey bin İbrahim Efendi, Ömer bey bin Musli bey, İbrâhîm Bey bin Cafer Ağa, Mehmed Çavuş ve (silik) Ahmet beşe bin Abdullah, Ömer Çelebi bin Hacı Veli.<sup>417</sup>

Akde taraf olan gelinlerin yaşı ve medeni hali dikkate alındığında Trabzon mahkemesinde nikâhları akdedilen “bıkır” gelinlerin mehirleri de önem kazanmıştır. Nitekim aile bireyleri ya da aileden olmayan kişilerin vekâleti altında evlendirilen bu çocukların mehri tasarruf edecek yaşta olmamaları özellikle mehr-i muaccel olarak ödenen kısmın aile bireyleri tarafından tasarruf edildiğini akla getirmiştir.

**Grafik 8: Bıkırların Mehir Oranları**



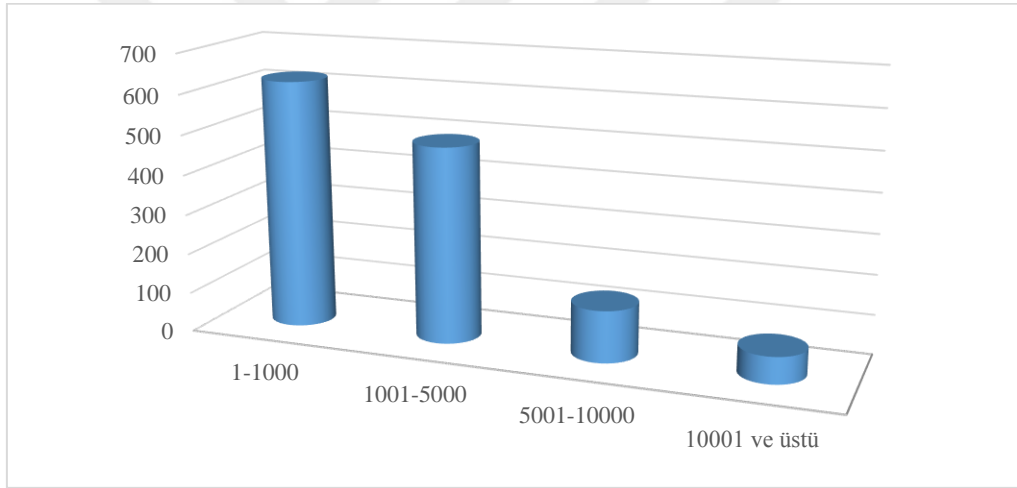
<sup>415</sup> Judith E. Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 88.

<sup>416</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 49/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 110/6.

<sup>417</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 44/2.

Grafik biker nikâhlarında kaydedilen mehr-i müeccel oranlarını göstermektedir. Nitekim biker kız çocukları adına akdedilen 310 tane nikâhın hiçbirinde mehr-i muaccel miktarı zikredilmediği gibi böylesi bir ödemenin önceden yapılıp yapılmadığı konusuna da değinilmemiştir. Mehr-i müeccel miktarlarında en fazla yoğunluğun %45.16 'lık bir oranla 1-1000 ve ardından %40'lık bir oranla 1001-5000 aralığındaki sütunlar olduğu anlaşılmıştır. Biker bir kız çocuğuna ödenen en az mehrin 5 dirhem oranında olduğu ve kızın Ömer Beşe ibni Murad ile evlenen Ümmühan bint Murad olduğu görülmüştür. En yüksek mehri alan kişilerden biri Hasan bin Abdullah ile evlenen ve 40, 000 dirhem mehr alan İkrâm bint Derviş diğeri ise Mehmed Ağa ibn Bostan Çavuş ile evlenen ve İkrâm ile aynı mehri alan Mehmed Ağa'nın kızı Ümmü olmuştur.<sup>418</sup> Biker-i baliğa ve seyyibelerin mehr oranlarında da görüleceği üzere kadının medeni durumu mehr miktarını önemli ölçüde etkilememiştir. Statünün zaman zaman etkilediği mehr miktarlarının bölgede belirli bir standarda ulaştığını söylemek mümkündür.

**Grafik 9: Biker-i Baliğaların Mehr Oranları**



Grafik 9'a konu olan mehrlerin sahibi bikri baliğa olan kız çocuklarıdır. Tıpkı biklerde olduğu gibi bu nikâh akitlerinde de en fazla yoğunluk ilk iki sütun arasındadır. Buna göre %48,22'lik bir oranla 1-1000 ve %37,94'lük oranla da 1001-5000 arasındaki mehrler mahkemede en çok kaydedilen mehr oranları olma özelliğini korumuştur. Biker-i baliğa nikâhları arasında biraz önce de ifade edildiği üzere en yüksek mehr miktarı 100,000 dirhemdir. XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca sadece bir kez kaydedilen bu miktar hem erkeğin hem de kadının toplumsal statüsünden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu kayıt her iki tarafın üst kesime mensup olduğu tek nikâh örneği olmasa da özellikle erkeğin toplumsal statüsü mehr miktarının oranını standartların üzerine çıkarmıştır.<sup>419</sup> Dolayısıyla kadının medeni hali yani dul ya da bekâr olması halinin, ödenecek mehr miktarını belirleyen öncelikli unsur olduğuna yönelik varsayım bu örnekle çürütülmüştür ve erkek açısından

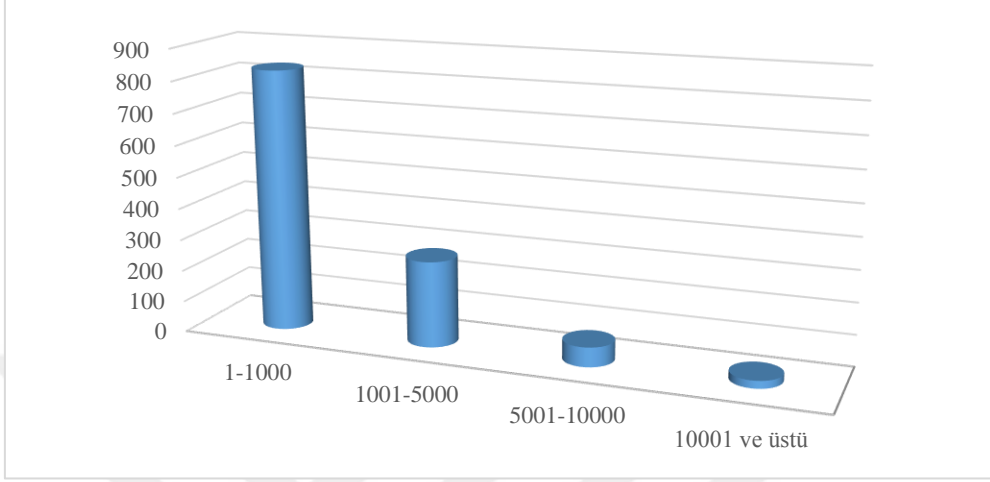
<sup>418</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 25/7, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 5/8.

<sup>419</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 44/2.



bakıldığında mehirin erkeğin toplumsal statüsünü onaylayan ve saygınlığını ölçen bir unsur haline gelebildiği de anlaşılmıştır.

**Grafik 10: Seyyibelerin Mehir Oranları**



Grafik 10 seyhib nikâhlarında da 1-1000 aralığının en yoğun mehir miktarı aralığı olduğunu göstermiştir. Bekâr kadınların aksine ilk iki sütun arasındaki oransal fark daha fazladır. Ancak bu fark kadınların medeni halinden kaynaklanmamıştır. Nitekim dul olma hali bir kadının mehir oranını etkileyen tek unsur olsaydı kadının toplumsal statüsüne bakılmaksızın ortalama bir mehir tespit edilmesi gerekecek, 1035 (1625) senesinde akdedilen bir seyhib nikâhında Ali Ağa'nın dul kızı Saniye'nin Hamza beşe bin Abdullah ile yaptığı evlilikte mehir miktarı 12,000 olarak tespit edilmeyecekti.<sup>420</sup>

Şer'iyye sicillerinin mutallaka olarak kaydettiği boşanmış kadınların mehir oranları bekâr ve dul kadınların mehirlerine nazaran daha standarttır. Zira bu kadınlar için öngörülen en düşük mehir miktarı 100 dirhem olarak belirlenmiş ve toplamda 25 kez kaydedilmiştir. İkinci sırada 16 kez kaydedilen 1000 dirhemlik mehir yer almıştır. Mutallaka kadınlar arasından sadece iki kadının bu kadınlar için en yüksek mehir olan 4,000 dirhemlik mehire sahip oldukları anlaşılmıştır.

Daha önce de bahsedildiği üzere toplam 3,691 nikâh kaydının 2.699 (%73.12) adedi sıradan fertler, 992 (%26,87) adedi ise farklı unvanlara sahip üst kesime mensup fertler tarafından kaydedilmiştir. Medeni halin aksine, toplumsal statü ve maddi imkânlardan bağımsız düşünilemeyen mehir oranları arasında 1000 dirhem üzeri mehir taahhüt eden kişi sayısı 1,171'dir. Bu sayı içerisinde medeni hali belirtilmeyen kadınlar da dâhildir. Bu sayı dikkate alındığında fazladan 179 kişinin üst kesime mensup kişiler gibi yüksek mehir taahhüt ettikleri anlaşılmıştır. 1000 dirhem oransal

<sup>420</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 30/5.

fazlalığı ise bu miktarı taahhüt edenlerin daha çok toplumun orta sınıfına mensup kişiler olduğunu akla getirmiştir.

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesi mehir konusunda 127 (%4,23) dava kaydetmiştir. Bu davaların 63 tanesinde gerek mehre hak sahibi olan kadınlar gerekse mirasçılar mehri barışçıl yollardan almış, 64 dava ise mehir ödemesinde anlaşmazlık yaşandığını göstermiş ve bu davalar sulh yoluyla çözümlenmiştir.<sup>421</sup>

Hukuk nikâhın akdedilmesini mehrin ödenmesi için yeterli görmemiş, kadının belirlenen mehre hak kazanması için “halvet-i sahiha”nın gerçekleşmesini gerekli görmüştür. Bu durum zaman zaman mehri ödemek istemeyen erkekler için bir koz olarak kullanılabilmiştir. Rebiyülevvel 1053 (Mayıs/Haziran 1643) tarihinde Ortahisar mahallesinden Saliha bint Mehmed beşenin önceki kocası züemadan Hasan Bey bin Abdullah'ı davası bu minval üzeredir. Saliha'nın iddiasına göre Hasan Bey altı sene önce kendisini 70000 akçeye nikâhlanmış, halvet-i sahiha olduktan sonra da boşamıştır. Ancak boşadıktan sonra mehrini ödemiştir. Durum Hasan Bey'e sorulduğunda nikâhı kabul etmiş ancak halveti kabul etmemiştir. Bunun üzerine şahit talep edilmiş, aralarında kadınlarında bulunduğu şahitler Saliha'nın iddiasını doğrulamıştır. Bunun üzerine mahkeme mehrin ödenmesine hükmetmiştir.<sup>422</sup>

Nikâh akitleri mehrin genellikle para olarak tespit edildiğini göstermiştir. Evliliğin ölüm ile sonlanması halinde kadının mehri mülk ya da mülk ve nakit para şeklinde de verilebilmiştir. Mülkün parasal değerinin özellikle nikâh akdi esnasında belirlenen bedele denk olmasına dikkat edilmiş, kimi zamanda mülkler satılarak bedel kadına doğrudan ödenmiştir.<sup>423</sup> Bu durum kadınların mehirlerini mülk olarak değil de nakit olarak talep ettiklerini düşündürmüştür.

Mehr-i müeccel özellikle eşin ölümü halinde mahkemeye getirilmiştir. Dolayısıyla nikâh kayıtlarının yanı sıra mehr-i müeccel'in en sık geçtiği davalar miras davaları olmuştur.<sup>424</sup> Mahkemeye gelen kadınların mehir talebinde buldukları kişiler genellikle ölen kişinin mirasına vekâlet eden kişiler yahut ölen kişinin çocuklarına vasi olarak atanan kişiler olmuştur. Mahkeme

---

<sup>421</sup> Anlaşmazlık yaşanmayan mehir dava örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 67/7, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 27/1, 57/12, 59/2, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 9/6, 11/4, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623) 18/4, 21/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 23/10, 30/8, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 41/1, 44/2; Anlaşmazlık ve sulh yaşanan dava örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 14/1, 47/7, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 3/3, 21/13, T.Ş.S. 1826, 25/2, 36/7, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 26/5, 68/6, T.Ş.S. 1832, 12/7, 40/2.

<sup>422</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 21/9, 26/14.

<sup>423</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621) 11/4, 28/7, 29/1, 77/4, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 12/1, 21/1, 47/7, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 6/6, 18/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 41/8, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 54/8, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 30/8, 70/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 44/2.

<sup>424</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 16/6, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 21/13, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 78/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 26/8, 26/12, 36/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 6/10, 56/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 33/1, 44/4, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 18/9.

kocanın mirasından mehirlerin ödenmesi noktasında Müslüman ve gayrimüslim eşleri eşit şekilde muhatap almıştır.<sup>425</sup>

Mehir davalarının en ilginç yanı yeni kocanın karısına vekil olarak kadının eski kocasındaki mehir hakkını talep etmesidir.<sup>426</sup> Bu şekildeki bir talep kadının mehrinden hane halkı erkeklerinin de yararlanabileceğini akla getirirken, eski kocasından mehrini alamayan kadınların yeni kocalarının koruması ve desteğini almış olabileceklerini de akla getirmiştir.

Kadına ait bir mülk olarak telakki edilen mehir miras malları arasına dâhil edilmiştir. Dolayısıyla bir kadının ölümü halinde mirasına hak kazanan kimseler mehrin ödenmesi sürecini takip etmişlerdir. Yani kadın vefat etse de mehir hakkı kaybolmamıştır.<sup>427</sup> Ancak eğer kadın mehrini kocasına hibe ettiyse bu durumda mirasçılardan söz hakkı kalmamıştır.<sup>428</sup> Mehir hakkının düştüğü bir diğer durum ise zamanında istenmeyen ve üzerinden 15 yıl ve daha fazla zaman geçen davalardır.<sup>429</sup>

Kayıtlar kimi zaman kocalarından mehirlerini talep eden kadınların aslında muhalaa yaptıklarını bu nedenle mehiri dava etmeye haklarının olmadığını göstermiştir.<sup>430</sup> Muhalaanın gereklerini bilen kadınların neden bu şekilde bir talepte buldukları konusu ise açık değildir. Boşanmanın mahkemeye kaydettirilmemiş olmasından yararlanmış olmaları ve boşanma yoluyla feragat ettiği hakkını geri almak istemeleri muhtemeldir.

Mehir şer'i nikâhla evlenen kadınlar için kocasının ölümünden sonra bir müddet hayatlarını idame ettirmek için önemlidir. Özellikle şer'i mahkemeyi kullanan gayrimüslim kadınlarında mehrin sağladığı avantajdan yararlanmak istedikleri aşikârdır. Nitekim her iki tarafında gayrimüslim olduğu davalarda kadınlar mehirlerini almak için mahkemeye gelmişlerdir.<sup>431</sup>

Mehr-i müccel ödemesinin boşanma ya da kocanın ölümü halinde kadına teslim edilmesi kimi zaman dezavantajlı bir durum arz etmiştir. Nitekim kocasının ölümü halinde kocasına ait herhangi bir mülk ya da varlığın olmaması durumunda kadının mağduriyeti nasıl giderilecektir. Hem hukuk

---

<sup>425</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 27/1, 59/2, 1821-4, 9/6, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 20/2, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 80/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 115/5, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 48/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 21/2, 27/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 35/1, 62/1, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 16/10, 19/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 36/4, 54/9.

<sup>426</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 60/7, 1821-4, 76/7, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 7/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 23/2, 103/1, 104/3,

<sup>427</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 29/6, 50/1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 70/7, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 25/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 52/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 59/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 40/2.

<sup>428</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 27/7, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 40/6.

<sup>429</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 21/7, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 68/6.

<sup>430</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 105,3, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 14/1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 16/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 83/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 42/1. 69/1.

<sup>431</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 57/12, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 12/10, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 55/10.

hem de mahkeme bu konuya açıklık getirmemiştir. Nitekim Safer 1044 (Temmuz/Ağustos 1634) tarihinde mahkemeye gelen fahrul-muhadderat Aişe Hatun ibn Mehmed Bey'in, ölen kocası Ali Bey bin Murad'ın azatlı kölesi olan Murteza Çelebi bin Abdullah ile olan davası bu minval üzeredir. Dava kaydına göre Aişe Hatun, Ali Bey'in mirasından mehri ve miras hissesini istemiştir. Ancak Murteza Çelebi dava tarihinden dokuz sene önce Ali Bey'in bütün mirasını kendisine hibe ettiğini ve o dönemde kendisine vasi olan kişinin de bu hibeyi kabul ettiğini beyan etmiştir. Aişe Hatun durumu inkâr etse de Murteza Çelebi şahitler ve hüccet ile durumu doğrulamıştır.<sup>432</sup> Ali Bey evli olmasına ve karısının mehri müeccelini hayatta iken ödememesine rağmen tüm mirasını azatlı kölesine hibe ederek karısını hem mirastan hem de mehir hakkından neden mahrum ettiği konusu ise açıklık kazanamamıştır. Aişe Hatun'un maddi imkânı olmayabileceği ve ailevi destekten yoksun olabileceği gibi ihtimaller göz önüne alındığında bu durumdaki bir kadının hakkını gözetecek herhangi hukuki bir çözümün mevcut olmadığı anlaşılmıştır.

### 2.5.3. Nafaka

Evlilik akdinin hukuki sonuçlarından birini oluşturan nafaka, evlilik boyunca kocanın yükümlülüğü altına verilmiştir. Ancak hukuk kocanın nafaka ile yükümlü kılınması için nikâh akdinin yanı sıra kadının fiilen evliliğe hazır bir durumda olmasını da kabul etmiştir. Kocasının evine taşınmayı reddeden veya yaşı henüz evliliğe uygun olmayanlara karşı koca sorumlu tutulmamıştır.<sup>433</sup> Yani nafaka yükümlülüğü evlilik akdinden sonra kadının konum ve yaş olarak evliliğe uygun hale gelmesiyle başlamıştır.

İmber, nafakanın gerçekte bir ayrıcalık olmadığını daha çok kadının kocasına olan tabiiyetinin bir yönü olduğunu dile getirmiştir.<sup>434</sup> Bu açıdan bakıldığında hukuk da kadının nafaka hakkını kocasına olan itaati ile de özdeşleştirmiştir. Buna göre kocasının sözünü dinlemeyen ya da onun izni olmaksızın evi terk eden kadın “naşize” olarak tanımlanmıştır. Bu şekilde tanımlanan kadınların ise nafaka hakkı olmadığı kabul edilmiştir. Receb 1042 (Ocak/Şubat 1633) tarihinde Mayer adlı köyden mahkemeye gelerek Şemi adlı kadını dava eden Osman'ın davası bu minvaldedir. Osman iddiasında Şemi'yi küçük oğlu Yunus'a nikâhladığını, ancak iki yıldan beri evinden ayrılıp annesi ile yaşadığını dile getirmiştir. Durum Şemi'ye sorulduğunda kendi rızası ile nikâhı kabul ettiğini beyan etmiştir. Mahkeme Şemi'yi kocası ve kayınbabası evine dönmesi için uyarsa da Şemi kabul etmemiş, bunun üzerine mahkeme Şemi'nin naşizeliğine hükmetmiş, “naşize olan nisvan taifesinden nafaka lazım gelmediği üzere merkume Şemi madem ki zevci ile sakin olmadukça nafaka talep olunmamak için” diyerek Şemi eve dönmediği müddetçe nafaka ödenmemesine karar vermiştir.<sup>435</sup> Mahkemenin naşize

<sup>432</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 75/5.

<sup>433</sup> Aydın, **İslam Osmanlı Aile Hukuku**, s. 32-33.

<sup>434</sup> Colin İmber, “Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behçet'ül Fetevasında Mehr”, **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 81.

<sup>435</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 46/9; başka bir örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 79/4; Çatalcalı Ali Efendi Ebussuud'dan naklen kocası gaib olan bir kadının annesi ve kardeşinin olduğu eve gittiği

olduğuna hükmettiği bir başka dava da kadın kocası evde yokken evden ayrılmış, mahkeme evine dönmesi için uyarıda bulunduğunda ise kabul etmemiştir. Dava esnasında kadının “Sadri benim erim değildir ve ben ona avrat olmam” şeklindeki ifadesi nafaka hakkını kaybetmek istemeyen bir kadından daha fazlasına işaret etmiştir.<sup>436</sup> Nitekim bu kadınların hukuka aykırı addedilen hareketleri ile nafaka haklarını kaybedeceklerini bilmeleri muhtemeldir. Ancak kadınlar istemediği bir evlilikten kurtulmak için naşize olarak tanımlanmayı göze almışlardır.

Finansal olarak kadının kocası tarafından nafakasının sağlanması hakkı çocukların nafakasının sağlanmasından daha kesin bir hak olarak kabul edilmiştir. Kadı çocukların fakir olmadığına emin olduğu zaman onlara nafaka ödemesi için babayı zorlamamış, ancak kadınlar ekonomik açıdan oldukça zengin olsalar bile bu durum kadına ödenmesi gereken nafakayı erteletmemiştir.<sup>437</sup> Hukuk açısından evlilik nafakası, alacak hükümlerine tabi tutulmuştur. Mâlikî, şafii ve Zâhirî mezheplerine göre evlilik nafakasının borç mahiyetini kazanması için nafaka miktarının eşlerce veya mahkemece belirlenmiş olması gerekmemiştir, kadın nafaka alacaklısı sıfatını kazandığı andan itibaren nafaka kocanın borcu haline gelmiştir. Hanefî, Hanbelî ve Zeydî mezheplerine göre ise miktarı belirlenmemiş nafaka alacak vasfını kazanmadığından kocanın zimmetinde borç haline gelmemiştir. Nafaka alacaklısı diğer alacaklardan önce gelmiş, aslî ve temel ihtiyaçlardan olduğu için haczedilmesi söz konusu edilmemiştir. Kadın geçmişe ait birikmiş nafakalarından feragat edebilirse de ileriye dönük nafaka hakkından feragat etmesi geçerli kabul edilmemiştir.<sup>438</sup>

Trabzon’da şer’i hukuk temeline dayanan aile hukuku ve dolayısıyla evlilik kurumunda var olan güç dengesinin hak ve görevler noktasında temel bir denge üzerine kurulduğu görölmüştür. Kayıtlar kocanın evlilik içerisindeki sorumluluğunun eşinin ve çocuklarının nafakasını sağlamak olduğunu kanıtlamış, hatta İslam hukuk prensipleri gereği eşinin sahip olduğu cariye ya da hizmetçinin nafakasını sağlamak da yine kocanın sorumluluğuna verilmiştir. Ancak bir kadının iki veya daha çok hizmetçisi, cariyesi olması durumunda, kocası bunlardan yalnız bir tanesinin nafakasını vermekle sorumlu tutulmuştur. Diğerlerini evinde bulundurmaktan imtina edebileceği gibi karısından çok sayıda çocuğu olması durumunda ve karısının birden çok hizmetçiye muhtaç olması halinde, birden fazla cariyenin nafakalarını da kocanın vermesi gerekli görölmüştür. Dolayısıyla İslam hukuku karısının nafakasını kocaya yüklerken ona ait cariyelerin nafakasını da kocaya yüklemiştir.<sup>439</sup> 20 Cemaziyülevvel 1030 (12 Nisan 1621) tarihinde Van mahallesinden gelen Döndü

---

zaman gaib olan kocasının malından nafaka isteyip isteyemeyeceği sorusuna “ Zaruretle, izn-i kadı ile çıkdı ise nüşuz değildir, olur” şeklinde cevap vermiştir. Çatalcalı a.g.e. , s. 146.

<sup>436</sup> TşS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 79/16.

<sup>437</sup> Nahda Shehada, “Women’s Experience in the Sharia Court of Gaza City The Multiple Meanings of Maintenance”, *Review of Women’s Studies*, sy. 2, 2004, s. 59.

<sup>438</sup> Celal Erbay, “Nafaka”, *DİA*, c. 32, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 282.

<sup>439</sup> Murat Sarıçık, *Batlı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı’da Kölelik, Cariyelik ve Harem*, Isparta, 1999, s. 337-38; Çocuğun bakıcısına ve cariyesine nafaka istenen davalar için bkz. TşS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 40/3, TşS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 91/4, 108/8, TşS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 8/5, TşS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 26/1, 102/4, TşS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 58/4, TşS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 39/2.

bint Berişko adlı zimmiyenin davası bu minvaldedir. Döndü mahkemede kocası olan dersaadet yeniçerilerinden Osman beşe bin Abdullah'ın ne kendi ne de hizmetkârının nafakası ile ilgilenmediğini, ayrıca bütün malını alıp başka memlekete gittiğini beyan etmiş, nafaka ve kisve ödenmesini talep etmiştir. Mahkeme Döndü'nün ahvalini sordurmuş durumun doğrulanması üzerine de Döndü ve hizmetkârına günlük 8 akçe nafaka tayin etmiştir.<sup>440</sup> Kocanın ortada olmadığı ve malının da olmadığı bu gibi durumlarda mahkemenin nafaka talep edenlere nereden ödeme yaptığı belli değildir. Zira “karz ve takdir olunup” ifadesi verilen paranın koca hesabına borç olarak verildiğini göstermiştir. Mahkemeden takdir edilen nafakanın ödenmemesi zaman geçse de borcu düşürmemiş aksine takdir edildiği andan itibaren geriye dönük olarak tüm borcun ödenmesine hükmedilmiştir.<sup>441</sup>

Vasilerin taraf olduğu nafaka davalarında, vasi, nafakanın çocuklara ait miras mallarından ödenmesini talep edebilmiştir. Bu durumda mahkeme çocukların sosyal ve ekonomik durumunu dikkate almıştır. Miras mallarından ödenmesine hükmedilen nafakanın neden karz olarak takdir edildiği sorusu önem arz etmiştir. Bunun en önemli sebebi malların sorumluluğunun vaside bulunması hasebiyledir. Nitekim çocuklar reşit oldukları zaman mirastan yapılan harcamaların hesabını vermek zorunda kalacaktır. Bu nedenle vasiler bir nevi mirastan çocuklar adına borç almışlardır.<sup>442</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesinden 98 (%3,26) kez nafaka talep edilmiştir. Nafaka talep eden kişiler anne, eş ya da vasi olarak çeşitlenirken, nafaka talep edilen kişiler arasında daha çok eşler ve çocuklar yer almıştır. Örneğin Debbaghane Mahallesinden mahkemeye gelen Murad, vefat eden kardeşi Hacı Yakub bin Hacı Hamza'nın çocukları Ali, Saliha ve Müslime için mahkemeden vasi sıfatı ile nafaka talep edebildiği gibi, Ortahisar Mahallesi'nden Aişe bint Abdullah kendisini ve oğlu Mehmed'i nafakasız koyup giden kocasından nafaka talep etmiştir.<sup>443</sup> Nafaka talebi ile gelen bazı kadınların uzun seneler nafakasız kaldıklarını iddia etmeleri bu geçen süreler içerisinde nasıl geçinebildikleri sorusunu akla getirmiştir. Zira kadınlar kayıtlara göre üç aydan 17 seneye varan sürelerde nafakasız kalmışlardır.<sup>444</sup> Kocanın dönmeyeceği anlaşıldığı zaman mallarının satılıp karısı ve çocuklarına nafaka temin edilebildiği gibi mefkud olan kişilere borcu olanlardan borç istenerek de nafaka sağlanmışır. Receb 1043 (Ocak 1634) tarihinde Sera adlı

---

<sup>440</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 87/4; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042-1624-1633), 15/7, 73/6, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 62/4, 65/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 4/10, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 73/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 47/13, 51/16, 87/14.

<sup>441</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 40/2.

<sup>442</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 103/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 137/5.

<sup>443</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 21/5, 21/6; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 108/9, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 1/2, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 17/4, 26/3, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 7/14.

<sup>444</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 77/13, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 25/4, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 55/13, 56/7, 75/5, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 32/3.

köyden gelen Mustafa bin Abdullah altı yıldır gaib olan oğlunun köydeki mülklerini gelini ve torununun nafakası için sattığını beyan etmiştir.<sup>445</sup>

Trabzon Şer'iyeye sicilleri karısının nafakasını ödemeyen bir erkeğin mahkemeye şikâyet edilebileceğini onaylamıştır. Kadın nafaka talebi ile mahkemeye geldiği zaman kadı kocanın sosyal ve mali durumunu dikkate almıştır. Kocanın mahkemede bulunmadığı ya da bulunamadığı durumlarda mahkeme kadının iddiasını dinlemiş ve davayı neticeye bağlamıştır. Zira karısını ve çocuklarını bırakıp giden ya da gaib olan bir kocanın gelmesini beklemek kadının hakkının zayi olmasına neden olacaktır.<sup>446</sup>

Trabzon mahkemesinin nafaka talebi ile gelen hemen hemen her ferdin davasını çözümlemesi ve nafaka takdir etmesi önemlidir. Zira Hanefi mezhebi boşanmak için sınırlı şartlar öngörmüş bu durum kadınların uzun seneler mağdur olmasına neden teşkil etmiştir. Ancak mahkeme nafaka konusunda hassas davranarak hem kadının hem de erkeğin hukukunu korumuştur. Zira aksi bir durum geçimini sağlayamayan bu kadınların zor duruma düşmesi anlamına gelecektir ki bu şekilde gayri-ahlaki olayların ve sahipsiz çocukların artması da muhtemeldir. Dolayısıyla nafaka davalarının birden fazla etkeni içinde barındırdığı görülmüştür.

Şer'iyeye sicilleri mahkemenin sadece Müslümanlardan değil gayrimüslimlerden gelen nafaka taleplerini de çözümlendiğini göstermiştir. Özellikle zimmi kadınlar, ölen kocalarının mirasından ya da çocuklarını terk eden kocalarının mallarından nafaka talep etmek için şer'i mahkemenin imkânlarını kullanmışlardır.<sup>447</sup>

Toplam 98 nafaka talebinde kız çocuk, erkek çocuk ve eş olarak kadınlara takdir edilen nafaka miktarları birbirinden çok farklılaşmamıştır. En düşük nafaka 2 akçe olarak belirlenirken en yüksek nafaka 30 akçe olmuştur. 30 akçelik nafakanın Ramazan 1041 (Mart/Nisan 1632) senesinde Orta Hisar'dan mahkemeye vekilini gönderen Mehmed Ağa'nın eşi Emine Hatun bint İbrahim Ağa'ya takdir edildiği görülmüştür.<sup>448</sup> Ancak genel oranlar mahkemenin nafaka konusunda ortalama bir standarda sahip olduğunu ve genelde 3 ile 5 akçenin en çok takdir edilen miktarlar olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Trabzon toplumu nafaka tayin ederken kişilerin toplumsal statüsünü temel alarak insanları sınıflara ayırmamıştır. Ancak Tucker, müftülerin nafakanın sınıflara göre ayarlanması gerektiği konusunda ısrarcı olduğunu dile getirmiştir. Khayr al-Din, Ramla bölgesinde yaşayan fakir kadınlar için arpa ekmeği, mısır yağı, iki elbise, iki gömlek, iki baş eşarbi ve bir

---

<sup>445</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 25/1; diğer örnek için, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 62/5.

<sup>446</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 5/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 64/8, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 5/20.

<sup>447</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 55/8, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 3/1, 24/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 55/10, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/14, 76/6.

<sup>448</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 6/10.

paltonun yeterli olabileceğini belirtmiş, Al İmadi ise bir şehirde daha belirgin ayrıntılar yaparak üç sosyal sınıfın beslenme düzenini ayırmıştır. Buna göre zengin kadın beyaz ekmek yemeli, öğle yemeğinde et yemeli ve bol bir akşam yemeğine sahip olmalıdır. Orta tabaka kadınının belirlenmemiş tahıldan ekmek ve hayvan yağının olduğu bir öğle yemeği ile beslenebilmesinin mümkün olduğunu dile getiren İmadi, fakir kadının besinini de ekmek ve peynir olarak tayin etmiştir.<sup>449</sup>

Henüz doğmayan çocukların nafaka hakkını da gözeten Trabzon mahkemesi çocuklarının nafakasını ödemekten kaçınan babalar için önemli bir yaptırım aracı olmuştur.<sup>450</sup> Mahkeme dışında çocuğunun nafakasını alamayan anneler ya da vasiler mahkemeye gelerek durumu dava etmiş ve bu şekilde çocuklara nafaka takdir ettirmişlerdir.<sup>451</sup> Çocukların nafaka yükümlülüğünün yalnızca babaya ait olması kadının yeniden evlenmesi halinde de değişmemiştir. Buna göre bir kadın yeniden evlendiği takdirde çocukları yanına alabilmiş ancak yeni eş çocukların bakımından sorumlu tutulmamıştır. Bu durumda çocukların babasından, babası olmadığı durumlarda ise mahkemeden nafaka talep edilmiş ve bu talebi mahkemeye yeni eşler iletmıştır.<sup>452</sup>

Evlilik süresince ödenen nafakaya ek olarak evliliğin boşanma ya da ölüm ile sonuçlanması halinde kadına ödenmesi gereken nafaka iddet nafakası olarak adlandırılmıştır. Genellikle erkeğin mirasından talep edilen bu iddet nafakası<sup>453</sup>, boşanma halinde koca tarafından ödenmemişse kadın mahkemeye gelmiştir.<sup>454</sup>

Yüzyılın ilk yarısı boyunca nafaka talebi için mahkemede çok daha fazla ferdin görülmemesi hali önemlidir. Mevcut verilere özellikle kadınlar açısından bakıldığında sayısal oranın azlığı kadınların ekonomik anlamda kocalarına çok bağımlı olmadığını bir göstergesi olabileceği gibi kendi aileleri ya da eşinin ailesinden destek görmüş olabileceklerini de düşündürmüştür. Eğer durum bu şekilde ise bu dönemde Trabzon'da güçlü bir aile ilişkisi var olmuştur.

---

<sup>449</sup> Tucker, *In the House of the Law*, s. 43.

<sup>450</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 57/3.

<sup>451</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 19/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 156/11, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 28/2, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 10/24.

<sup>452</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 43/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 65/4.

<sup>453</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 67/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 16/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 164/13, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 57/11.

<sup>454</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 60/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 17/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 103/6, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 39/3.



## 2.6. Evlilik Bağının Çözülmesi: Boşama mı Boşanma mı?

### 2.6.1. Talak

Kelime anlamı “boşama” olarak kabul edilen talakın fihki manası evlilik bağının çözülmesidir.<sup>455</sup> Talağı sadece erkeğin hakkı olarak kabul eden İslam hukukçularına göre bu kabule en önemli dayanak kadının kendisidir. Yani hukukçular kadınların daha hissi ve zayıf oluşları, ayrıca evliliğin tesisinde maddi bir harcamaya girmemiş olmaları nedeniyle bu hakkı daha çabuk ve daha çok kullanacaklarını ve bu durumun evlilik için sürekli bir tehlike arz edeceğini iddia etmişlerdir.<sup>456</sup> Yani onlara göre talak yetkisinin erkeğe verilmesi ile adaletin tesisi sağlanmıştır. Ancak din boşama konusunda kadın erkek ayrımına gitmemiştir. Erkeğe, evin geçimini sağlayan taraf olması nedeniyle bazı konularda öncelik verilmesi boşama hakkının da mutlak olarak erkeğe ait olduğu şeklinde bir varsayıma dönuşmüş, bu dini gelenek hukuki alana da tevarüs etmiştir.

Birinci planda kocanın hakkı telakki edilen talak, önceden yetki verilmesi halinde kadının tasarrufunda da olabilmüştir. Bu hak dinen hoş görülmese de sebepsiz olarak kullanılabilmiştir.<sup>457</sup> Talak şeklindeki boşamada eşlerin mahkemeye gelmesi zarureti söz konusu olmamıştır. Zira erkeğin iki şahit huzurunda açık sözlerle boşamaya niyet etmesi boşanmanın gerçekleşmesi için yeterli görülmüştür. Kocanın eşini boşadığını ifade eden sözü teoride boşanma için yeterli görölse de bu ayrılma biçimi erkeğin sosyo-ekonomik sorumlukları ve bunların sebep olacağı problem ve anlaşmazlıkları beraberinde getirmiştir.<sup>458</sup>

Talağın iki şekilde kullanılabileceği ve her ikisinin de kullanım şekli gereği farklı sonuçlar doğurduğu konusunda hukukçular hemfikirdir. Buna göre talak ya geri dönülebilir (rec'i) ya da kesin (bai'n) olmuştur. Rec'i talak aile birliğini ortadan kaldırmamış ve kadının iddeti içerisinde boşanmadan geri dönme imkânı söz konusu olmuştur. Bain talak ise aile birliğine son vermiştir. Bu durumda karı koca birbirine dönmek isterlerse yeniden ve tüm unsurları sağlanan bir nikâhın yapılması gerekmiştir. Ancak bu nikâh kadının başka bir erkekle evlenip zifafa girmesini gerektirmiştir.<sup>459</sup> Hülle adı verilen bu uygulamanın Osmanlı toplumunda uygulanıp uygulanmadığı konusunda açık veriler bulmak mümkün olmazken uygulamanın Trabzon'da olup olmadığı hakkında siciller de sessiz kalmıştır.

Hukukun mahkemede kaydını zorunlu görmediği talağın Trabzon'da ne oranda yaygın olduğunu mahkeme kayıtları ile tespit etmek mümkün değildir. Nitekim XVII. yüzyılın ilk yarısı

---

<sup>455</sup> Zuhayli, a.g.e. , s. 282.

<sup>456</sup> Karaman, a.g.e. , s. 296.

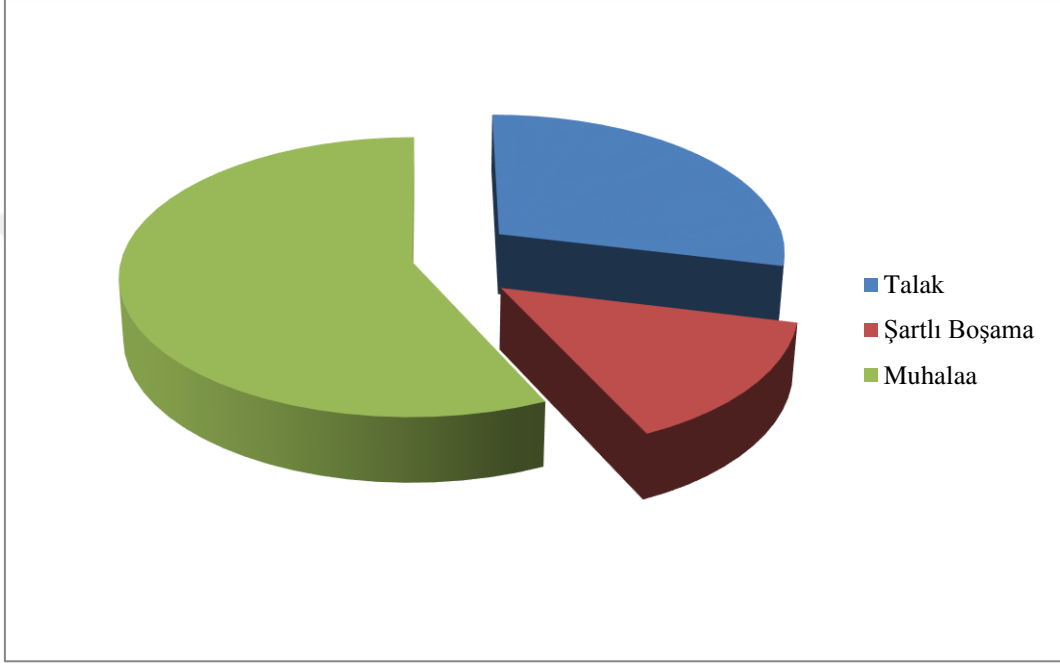
<sup>457</sup> Cin ve Akgündüz, a.g.e. , s. 101.

<sup>458</sup> Hayri Erten, **Konya şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 112.

<sup>459</sup> Schacht, a.g.e. , s. 169-170.

boyunca toplam 139 (%4,63) boşanma hadisesinin sadece 40'ı (%28,77) talaktır ve bu oran bu tür boşanmaların mahkeme dışında yapıldığını kanıtlamıştır. Zira sicillerde yer alan 1,217 seyyibe ve 81 mutallaka nikâhı dikkate alındığında bu nispette de boşanmanın olması beklenmiştir. Yani yeniden evlenme oranlarındaki yaygınlık boşanma oranının o derece yaygın olduğunu düşündürmüştür. Din ve hukukun boşanma ve yeniden evlenmeye yönelik yasaklar inşa etmemesi bu durumu etkilemiştir.

**Grafik 11: Mahkemeye Yansıyan Talak, Şartlı Boşanma ve Muhalaa Oranları**



Grafik 11 talağın mahkemede anlaşmalı boşanma olarak addedilen muhalaadan sonra ve %28,77 oranında kaydedildiğini göstermiştir. Bu oran, kocaların mahkemeye hatta eşlerine bile bildirmek zorunda olmaksızın, sınırlı bir anlarında boşanma sözünü söylemeleri ve bu boşanmanın ve hükümlerinin geçerliliğine iki taraftan da itiraz gelmemesi halinde yargı sisteminin işe karışmamasının bir sonucudur.<sup>460</sup> Dolayısıyla talak herhangi bir makam müdahalesi olmadan bir erkeğin kendisini bir evlilikten kurtarmak için kullandığı bir araç haline gelebilmiştir. Ne hukukçular ne de mahkemeler herhangi bir zamanda eşini boşanmak isteyen erkeğe ait olan bu erkek ayrıcalığını sorgulamamışlardır. Ancak zamanının bazı müftüleri erkeğin yetkisini açıklayarak, kuralların uygulanmasını sağlayarak ve talak sonrası zorunlulukların tamamlanmasını sağlayarak talağın düzenlenmesine kendilerini adanmışlardır.<sup>461</sup>

<sup>460</sup> Madeline C. Zilfi, "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 267.

<sup>461</sup> Tucker, **In the House of the Law**, a.g.e. , s. 95.

Trabzon mahkemesinde kaydedilen boşanmaların çoğu bain talaktır.<sup>462</sup> Mahkemeye gelen fertler boşanmanın geri dönülemez şekilde olduğunu “talak-ı selase ile tatlik olub” şeklinde kaydettirmişlerdir. Bu ifadeden kasıt erkeğin üç boşama hakkını da kullanmış olduğudur.<sup>463</sup> Erkekler boşanma işlemini kendileri yürütebildikleri gibi vekil aracılığıyla da bu hakkı kullanabilmişlerdir.<sup>464</sup> Bain şekilde gerçekleşen boşamalarda kadının mehir ve iddet nafakası gibi bir takım haklarının iade edilmesi gerekmiş, daha sonra yaşanacak anlaşmazlıkların önüne geçmek için bu ödemelerin kadına yapıldığı mahkemede kaydedirilmiştir.<sup>465</sup>

Gayrimüslim reaya her konuda olduğu gibi boşanma konusunda da şer’i mahkemeyi kullanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Rebiyülevvel 1031 (Ocak/Şubat 1622) tarihinde Akçakale’den mahkemeye gelen Sebefko veled Kalyori’nin boşanma gerekçesi dikkat çekmiştir. Kayda göre Sebefko Rus asıllı ümm-ü veled-i Eksene’yle nikâhlanmış, ancak dinleri gereği tasarrufunun caiz olmaması nedeniyle dönülemez şekilde boşadığını beyan etmiştir.<sup>466</sup> Sebefko’nun boşanma davası böylesi bir kadının mehir ya da iddet nafakasına hak kazanıp kazanmadığı hakkında bilgi vermemiştir.

Bir erkeğin karısını boşadığını beyan etmek için mahkemeye yalnız gelmesi boşamadan kadının haberdar olup olmadığı konusunu akla getirmiştir.<sup>467</sup> Özellikle rec’i talakta kocanın iddet süresi içerisinde karısını geri alabilmesine yönelik izin, erkeğin bunu keyfi bir hale dönüştürmesine neden olabilmıştır. Karısını boşayan erkeklerin bir kısmı bir müddet sonra pişman olmuş, ancak boşamanın şekline bakmaksızın kadına eşi muamelesi yapmaya devam etmiştir. Kocasına geri dönmeyi istemeyen kadınlar ise durumu mahkemeye bildirmiştir.<sup>468</sup>

Kocasından boşandıktan sonra yeniden evlilik yapmak isteyen kadınlar, hem yeni kocalarının hukukunu korumak hem de eski kocalarından gelebilecek itirazların önüne geçmek adına şahitlerini mahkemeye getirmiş, kocalarının kendilerini boşadıklarına dair mahkemeyi bilgilendirmişlerdir.<sup>469</sup> Bu tür kayıtlar yeni bir evliliğin sıhhati için de önemli olmuştur. Akçaabad Nahiyesine tabi İlan adlı köyden gelerek başka memlekete gitmek isteyen kocası Brasor’dan on yıl önce boşandığını şahitlerle kanıtlayan Semiryanı’nın davası bu duruma örnek teşkil etmiştir.<sup>470</sup> Zira bu kaydın on yıl sonra

---

<sup>462</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 52/10, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 10/1, 36/3, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/5, 102/1.

<sup>463</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 51/1.

<sup>464</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 76/4.

<sup>465</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 13/8, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 82/5, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/5, 47/4, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 53/4, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 27/16, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 31/3.

<sup>466</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 14/9.

<sup>467</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 26/5, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 80/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 73/3.

<sup>468</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 39/10.

<sup>469</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 25/10, 28/5, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 54/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 51/12.

<sup>470</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 37/3.

yapılması Semiryanı'nın yeni bir evlilik yapacağını akla getirmiştir. Aksi bir durumda eski kocalar durumu mahkemeye taşımışlardır. Ancak boşanmanın mahkemede kaydedilmiş olması problemin çözümünü kolaylaştırmıştır.<sup>471</sup>

Boşanma talebinin kadından geldiği ve boşanma karşılığında kocasına tazminat ödemediği tek durum kocanın gaip olduğu durumlardır. Kocalarının yokluğunda geçim zorluğu çeken kadınlar gaip olan kocalarının öldüğünü ispatlayarak mahkemeden boşanma talep edebilmişlerdir. Ancak bu tür boşanmalar talaktan ziyade tefrik, yani mahkeme marifetiyle gerçekleştirilen boşanmalar olmuştur. Zilhicce 1042 (Haziran/Temmuz 1633) tarihinde mahkemeye gelen Baş'e'nin, kocasının on beş yıldan beri gaib olduğunu iddia ettiği dava buna örnektir. Baş'e ifadesinde kocasının öldüğüne dair haber aldığını dile getirerek başka birine nikâhlanmak için izin istemiştir.<sup>472</sup>

Boşanma davaları kadınların kendi aileleriyle olan ilişkilerini de açığa çıkarmıştır. Özellikle babalar kızları evlendikten sonra bile çıkarlarını korumayı sürdürmüşler ve bazı zamanlar kızlarının mülkiyet haklarını mahkemede korumak için ya da kızlarına daha iyi davranılmasını garanti altına almak için onları temsil etmişler hatta kızlarının kocalarından neden ayrıldıklarını ve ailesi ile yaşamak için geri döndüklerini açıklayarak boşanma prosedürünü tamamlamışlardır.<sup>473</sup> Rebiyülevvel 1060 (Mart/Nisan 1650) tarihinde İshak beşe bin Ali'nin, damadı Bekir beşeyi davası bunun güzel bir örneğidir. İshak beşe mahkemede Bekir beşenin kızını darp ettiğini ve sürekli içki içtiğini eğer bu hallerden vazgeçmezse iyi geçinmelerinin mümkün olmadığını beyan etmiştir. Bekir beşe davranışları dolayısıyla mahkemede uyarılsa da, uyarıyı kabul etmediği gibi sözleriyle de karşı koymuştur. İkinci kez mahkemeye gelen davada ise Bekir'in karısını darp ettiği gibi "boş olsun" dediğini ifade eden İshak beşe, durumu şahitlerle doğrulamıştır.<sup>474</sup> Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre sarhoşun talakı geçerli sayılmıştır. Bu görüş sarhoşu kendi haram fiilinden dolayı cezalandırma düşüncesine dayanmıştır.<sup>475</sup> Dolayısıyla Bekir beşenin herhangi bir itirazı mahkeme tarafından geçerli kabul edilmeyecektir.

### 2.6.2. Şartlı Talak

Erkeklerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde gerçekleştirdiği talakın aksine, bazı durumlarda özellikle boşanmaya vurgu yaptıkları ve buna dair şartlar öne sürdükleri görülmüştür. Hukukun şartlı talak olarak kabul ettiği bu tür boşanmalar erkeklerin hâkimiyet alanını genişlemek için kullandıkları bir araca dönüşmüştür. Gündelik hayat içerisinde en önemsiz hadiselerde bile bunu kullanabilmeleri evlilik kurumuna önemli derecede zarar vermiştir. Zira kendi yanlış eylemlerinin önüne geçmek için

---

<sup>471</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 3/7.

<sup>472</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 4/4.

<sup>473</sup> Ronald Jennings, "Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records The Sharia Court Of Anatolian Kayseri", *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, The Isis Press, İstanbul 1999, s. 173.

<sup>474</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 48/3.

<sup>475</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 287.

bile talaka şart koşmaları bunun en önemli göstergesidir. Maydaer, bu gibi durumlarda amacın boşamak değil de kişinin söz konusu hususları yapmamakta ne kadar samimi olduğunu göstermek istediğini ve bu nedenle de önem verdiği evliliği üzerine yemin ettiğini dile getirmiştir.<sup>476</sup> Ancak şartlı boşanmalar talağı erkek ayrıcalığı olarak kabul eden anlayışta erkek üstünlüğünü güçlendiren mantıksal bir avantaja dönüştürmekten öte bir amaca hizmet etmemiştir.

Hukukun karısının hareketlerini düzenleme noktasında erkeği yetkili kıldığı şartlı talak, uygulamada daha çok erkeğin eylemlerine dönük kullanılmıştır. Yani erkekler bu tür boşanmada eşinin davranışı üzerine değil de kendi davranışları üzerine şart koymuşlardır.<sup>477</sup> Şarta uymadıkları zaman asıl cezalandırdıkları kişi kendileri olmuştur. Ancak hukuk bunun tam tersini öngörmüştür. Yani bu tür boşanmalarda genellikle kocanın amacı kocasının sözünden dışarı çıkan kadını cezalandırmaktır. Trabzon mahkemesinin böylesi bir şartı yalnızca bir kez kaydettiği davada Elhac Ali, karısı Aişe bin Ramazan'ı şikâyet etmiştir. Buna göre Ali, Aişe'nin eline üç taş vermiş ve kendisinden izinsiz bir yere giderse üç talak boş olmasına şart etmiştir. Ancak Aişe kocasından izin almadan iki gece babasının evinde kalmıştır. Durum Aişe'ye sorulduğunda eşinin ifadesini doğrulamış, ancak kendisini darp ettiği için evden ayrıldığını beyan etmiştir. Bunun üzerine mahkeme Aişe'nin şarta uymadığına hükmetmiştir.<sup>478</sup>

Yeminlerin en ağırları ve en önemlilerinden biri olarak boşanmanın dillendirilmesini topluluk yaşamında evliliğin ne kadar merkezde yer aldığına altını çizmek anlamına geldiğini dile getiren Tucker, boşanma üzerine yemin vermenin hem bu pratiğin boşanmanın ne kadar güçlü ve etkili bir yemin olduğunu göstererek evliliğin değerini onaylaması hem de erkeğin basit ilişkiler için bile yemin vererek evlilik ilişkisine zarar vererek evliliği önemsizleştirilmesi açısından çift yönlü düşünülebileceğini ifade etmiştir.<sup>479</sup> Diğer taraftan bakıldığında ise bir tür alışkanlık olan şart koşma ile erkekler kamusal alandaki sorunlarını özel alanlarına, evlerine hatta yatak odalarına taşımışlardır.<sup>480</sup> Akçaabad nahiyesine tabi Lustiye adlı köyden gelen Kurd bin Ali'nin davası bu minvalde değerlendirilmelidir. Kurd mahkemeye gelerek köyde inşa ettiği mahzenleri kaldıracığını beyan etmiş, kaldırmaması halinde eşinin talak-ı selase ile boş olmasına yemin vermiştir. Ali'nin bu yemini Yavebolu serdari İslam Çelebi karşısında yapması taraflar arasında bir anlaşmazlığın var olduğunu düşündürmüştür.<sup>481</sup> Kurd'un koştuğu şart konu ile hiç alakası olmayan bir kadının erkekler arası kişisel problemlere nasıl alet edilebildiğini göstermiş, mahzenlerin kalkmaması halinde evliliğin bu durumdan nasıl etkileneceği hesaba katılmamıştır.

---

<sup>476</sup> Maydaer, a.g.e. , s. 57-58.

<sup>477</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 50/4.

<sup>478</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 28/6.

<sup>479</sup> Tucker, **In the House of the Law**, s. 106-108.

<sup>480</sup> Art, a.g.e. , s. 21.

<sup>481</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 55/1.

Trabzon’da talağa şart veren bazı erkeklerin eşlerinin mağdur olmasını engelleme amacı taşıdıkları da görülmüştür.<sup>482</sup> Özellikle sefere giden erkekler belirli bir süre dönmeleri halinde eşlerinin kendilerinden boş olmasını dile getirmişlerdir. Bu şekilde evinden uzaklaşan erkekler “altı aya dek gelmezsem” şeklindeki bir ifade ile boşanmanın ne zaman gerçekleşeceğine dair süre tayin etmişlerdir. Şartın mahkemede dile getirilmesi zorunlu olmamasına rağmen bunu doğrulayacak şahitlerin varlığı önemlidir. Bu nedenle şart genellikle şahitler huzurunda gerçekleştirilmiştir.<sup>483</sup> Bu erkeklerin eşlerine nafaka sağlamak ya da nafakalarını sağlayacak vekiller tayin etmek yerine özellikle talağa şart vermeleri seferden dönme umudu taşımadıklarının bir ifadesi olmuştur.

Eşlerinin mağdur olmasını önemek isteyen erkeklerin aksine bazı erkekler kendi çıkarlarını garanti altına alacak şartlar ileri sürmüşlerdir. Şevval 1029 (Ağustos/Eylül 1620) tarihinde mahkemeye şahit olarak gelen Hasan Ağa ibni İbrâhîm Ağa ve Derviş bey ibn Faik adlı kişiler, Kale sakinlerinden Aişe bint Halil adlı kadının vekili karşısında, Aişe’nin eşi Damiha Bekir olarak bilinen Mahmud Bey’in Bağdat tarafına gideceğini, bir sene sonra gelmemesi halinde karısının mehrinden ve iddet nafakasından vazgeçerek kendisinden boşanabileceğine şart ettiğini dile getirmişlerdir. Mahmud’un üç seneden beri gelmediğinin ifade edilmesi üzerine Aişe mehir ve iddet nafakasından vazgeçerek boşanmıştır.<sup>484</sup> Aişe’nin üç yıl geçmesine rağmen boşanmamış olması, mehir ve nafakasından vazgeçmek istemediğini, ancak kocasının söz verdiği tarihten de daha uzun bir sene geçmesine rağmen dönmemesi sebebiyle boşanmaya karar verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kocanın yokluğu nedeni ile boşanma çağın gerçeklerini yansıtmıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda artan göçler ve erkeklerin hareketliliği (genel olarak nüfus artışı ve belirgin toplumsal dönüşümlerin sonucu toplumda yıkıcı öğelerin kuvvetlenmesi, fakat daha özel olarak ekonominin hızlanması nedeniyle) evlilik bağının gücünü doğrudan etkilemiştir.<sup>485</sup> Bu durumların da etkisiyle boşanmaya yönelik şart talebi zaman zaman kadınlar tarafından da gelebilmiştir.<sup>486</sup> Kendisini bırakıp başka memlekete gidecek olan kocalarının geri dönmeme ihtimalini göz önünde bulunduran kadınların bu talepleri sürdürmek istemedikleri bir evlilikten kurtulmaya yönelik olabileceği gibi, ekonomik manada bağımlılıkları da etkin olmuştur. Nitekim belirli bir geçim kaynağına ve kendisini destekleyecek aile bireylerine sahip olmayan kadınların tek çıkış yolu yeniden evlenmektir.

Hanefi mezhebi meşru bir mazereti olmaksızın kadınların kocalarından boşanmalarına izin vermemiştir. Ancak bir erkek tarafından bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde boşanmaya şart edilmesi kadınlara kullanabilecekleri bir alternatif sunmuştur. Ketancı mahallesinden mahkemeye gelerek kocası Debbağ Aslan’dan boşanan Ayni bint Behram adlı kadın bu alternatifi kullanan kadınlardan

---

<sup>482</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 50/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 8/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 76/6, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 96/3.

<sup>483</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 37/6.

<sup>484</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 52/3.

<sup>485</sup> Ivanova, a.g.e. , s. 189.

<sup>486</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 109-1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 23/4.

biridir. Aynı mahkemede kocasının daha önce “hilafı şer’i şurbu hamr edersem benden boş olsun” diye şart ve taahhüt ettiğini dile getirmiş, ancak şartına riayet etmeyerek kendisini darp ettiğini beyan etmiştir. Arslan’ın durumu inkâr etmesi üzerine mahkeme, şahitlerle durumu doğrulayan Ayni’nin kocasından boşanmasına hükmetmiştir.<sup>487</sup> Ayni’nin boşanma davası farklı bir toplumsal gerçekliği de açığa çıkarmıştır. Bu gerçeklik dinin yasak ettiği bir eylemin yasal otoriteler karşısında dillendirilebilmesindeki esnekliktir. Tıpkı bu boşanma davasında olduğu gibi diğer bazı davalarda da içki içmemeye yönelik şartların varlığı bunun en önemli göstergesidir.<sup>488</sup> Bu durum mahkemenin şikâyet olmaksızın fertlerin davranışlarına müdahale etmediği gerçeğinden kaynaklandığı gibi, Müslümanların içki içmesi keyfiyetinin kamu huzurunu bozmaması halinde yasal otoriteler tarafından bir suç olarak telakki edilmediği ve cezalandırılmadığı gerçeğini de açığa çıkarmıştır.

Başka memlekete giden erkeklerin gittikleri memlekette yeni bir evlilik yapmaları eşlerine talak vermelerinin bir başka nedenini oluşturmuştur. Ancak işin ilginç yanı gitmeden böylesi bir şartın ileri sürülmesi, başka memlekete giden erkekler arasında eşinin üzerine yeniden evlenme halinin yaygın olduğunu akla getirmiş, böylesi bir durum halinde de kadınlar üzerlerine ikinci eş alınmasını kabul etmemişlerdir.<sup>489</sup>

Trabzon’da evlerinden ayrılan ve belirli koşullarda talağa şart eden erkeklerin varlığı cinsiyet rollerinin şekillenmesi açısından da önemli veriler sunmuştur. Zira böylesi bir durumda kadınlar kocalarının dönmeme ihtimalini de göz önüne alarak evin erkeği gibi davranmış, geçim kaynağı olsun ya da olmasın kocasının geride bıraktığı mülklerin idaresi ve çocukların bakımını üstlenerek aile reisliği yapmışlardır. Evlilik akdinin toplumsal ve hukuki koşullarını çiğneyen erkekler ise ailenin geçimini sağlayan kişi olma özelliğinin yanı sıra eş ve baba olma rolünden de soyutlanmışlardır.

### 2.6.3. Muhalaa

Hanefilere göre kadının kabulü ile nikâh mülkiyetini ortadan kaldıran hul, bir bedel karşılığı kadının kocasından boşanmasıdır.<sup>490</sup> Yani cinsel ilişkiyle tamamlanmış bir evlilikte hul süreci, kadının girişimiyle, kadının kocasına boşanma karşılığında maddi tazminat önerdiğinde başlamıştır. Böylelikle kadın evlilik bağından kurtulmanın bedelini ya da kefareti ödemiştir. Boşanma, kocanın bu öneriyi kabul etmesiyle gerçekleşmiş ve Osmanlılarda kadın bu durumda evlilik sözleşmesi yapılırken kocanın vermiş ya da söz vermiş olduğu mehrin ödenmemiş olan bölümünün tümünden ya da bir bölümünden vazgeçmiştir. Yine Osmanlı uygulamasında kadınlar genellikle boşanmadan

---

<sup>487</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 73/7.

<sup>488</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 85/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 116/12, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 48/11.

<sup>489</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 3/3.

<sup>490</sup> Zuhayli, a.g.e. , s. 379.

sonraki üç ay için geçim giderlerini, bazen de reşit olmayan çocuklar varsa çocuklar için bakım giderlerini talep etmekten vazgeçmişlerdir.<sup>491</sup>

Konya, Lefkoşa, Bursa ve Kırım sicillerini tarayan Erdoğan, Osmanlı dünyasında, XVI. yüzyıldan itibaren Hanefi hukukun uygulandığı yerlerde, hulun usul ve sonuçlarının aynı olduğunu, hul yöntemi ile boşanmayı genellikle kadınların başlattığını ve boşanma için geçerli bir sebebin belirtilmesi ve gerekirse gerekçenin şahitlerle desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>492</sup> Ancak Trabzon şer'iyeye sicillerinden elde ettiğimiz veriler bu yargının genel bir ifade çerçevesinde kabul görmesini engellemiştir. Nitekim Trabzon mahkemesinde kaydedilen toplam 79 (%56,83) hul davasında taraflar her zaman boşanma gerekçesini belirtmemişlerdir. İstanbul ve Sofya'daki çoğu hul talebinde çiftlerin “birlikte güzel hayat yaşayamıyoruz”, “karşılıklı anlayış yok”, “aramızda kavga ve ihtilaf var” gibi ifadelerle boşanma sebebinin dile getirdiklerini belirten Tucker, XVIII. yüzyılda Suriye ve Filistin'deki hul taleplerinde ise genellikle sebep aranmadığını tıpkı Trabzon'da olduğu gibi kadının tazminat karşılığında kocasını boşamak istemesinin yeterli olduğunu ifade etmiştir.<sup>493</sup>

Hukuki manada karşılıklı anlaşmayı öngören hul kurallarına rağmen bazı durumda erkekler eşlerini hul yapmak zorunda bırakmışlardır. Her ne kadar kadın kabul edene kadar boşanma söz konusu olmasa da kocası başka memlekette olan ve evliliği askıda olan bir kadın için bunu kabul etmekten başka çare kalmamıştır.<sup>494</sup> Kadının bu şekilde hule zorlanması hukuk tarafından tasvip edilmemiştir.

Hul'un geçerli olabilmesi için erkeğin talak verme ehliyetine sahip olması gerektiği kabul edilmiştir. Karısı ile hul yapmayı kabul eden ancak daha sonra pişman olan bazı erkekler hukukun bu açığından istifade etmek istemişlerdir. Safer 1041 (Ağustos/Eylül 1631) tarihinde Fatma bint Üstad Hasan tarafından babası Hasan'ın mahkemeye gelerek eski damadı Ali bin İbrahim'i şikâyet etmesi bu minvaldedir. Buna göre Ali Fatma'yı hul yoluyla boşamasına rağmen “ben hala sabiyim sabinin talakı geçerli değildir” diyerek niza etmiştir. Mahkeme durumu incelemiş, şahitler Ali'nin on altı yaşında olup baliğ ve mükellef olduğunu belirtmişler, kanıtlara binaen mahkeme Ali'nin davasını geçersiz kılmıştır.<sup>495</sup>

Fuzuli vekil vasıtası ile evlendirilen kız çocuklarının boşanması da muhalaa kapsamına girebilmiştir. Yani fuzulen evlendirilen bu kadınlar evlilik kendilerine bildirildiği zaman onay vermemişler ve bu evlilikten kurtulmanın yolunu aramışlardır. Bunun için ya eşlerini hule ikna

---

<sup>491</sup> Zilfi, a.g.e. , s. 212.

<sup>492</sup> Mehmet Akif Erdoğan, “On Altı ve On Yedinci Yüzyıllarda İstanbul'da Hul' Yöntemiyle Boşanma”, **1. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri: 29 Mayıs-1 Haziran 2013**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi 2013, s. 274.

<sup>493</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 166.

<sup>494</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 52/3.

<sup>495</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 20/3.



ederek evliliğe son vermişler ya da kadının boşanma isteği karşısında ekonomik yükümlülükten kurtulmak isteyen erkekler kadına hul teklif etmişlerdir. Orta Hisar Mahallesi'nden Döndü bint Murad Han adlı baliğ kadınının davası bu durumu örneklemiştir. Mustafa'nın oğlu Ali'ye fuzulen nikâhlandığını iddia eden döndü bu nikâha izni olmadığını belirtmiş, nikâha dair tüm hakkından vazgeçerek Ali'den boşanmıştır.<sup>496</sup> Fuzuli nikâhların geçerliliği nikâhı akdedilen kişinin onay vermesi ile mümkün hale geldiği hususu dikkate alındığında Döndü'nün boşanma davasını anlamak güçleşmiştir. Zira Döndü nikâhı kabul etmediği halde nikâhın neden tüm hukuki sonuçları doğurduğu konusu açıklık kazanamamıştır.

Bir kadının bütün haklarından feragat ederek hula başvurması, evliliğin onun için katlanılmaz hale gelmesinin bir sonucu olabilmiştir. Nitekim Aşağıhisar'dan mahkemeye vekilini gönderen Rahime bin Kara Cingal adlı kadının davası buna örnek teşkil etmiştir. Kayda göre Rahime'nin kocası Mehmed Çelebi bin Bali sarhoş bir adam olup aralarında iyi geçim söz konusu değildir. Bu nedenle de Adile nikâha dair tüm haklarından vazgeçerek boşanmıştır. Mehmed Çelebi'nin de durumu doğrulaması üzerine mahkeme hulu kaydetmiştir.<sup>497</sup> Hul davaları Trabzon'da evli kadınların kendi aileleri ile olan bağlarını koparmadıklarını göstermiştir. Nitekim ekonomik güvenceye sahip olmayan kadınların hul yapma yolunda daha az cesaretli olacağı ihtimal dâhilindedir. Bu durum bölgede aile ilişkilerinin sürekliliğini göstermesi açısından da önemlidir.

XVII. yüzyılın ilk yarısında toplamda 79 (%56,83) kez kaydedilen hul davasında genel eğilim mehir tutarlarının kaydedilmemesi şeklindedir. Yalnızca 25 davada kadının mehri kaydedilmiş olup miktarlar 600 ile 7000 akçe arasında değişmiştir. Bu miktarlar hul yapan kişilerin fakir kesime mensup insanlardan ziyade daha çok orta sınıfa mensup insanlar olduğunu düşündürmüştür. Kayıtlarda rastlanan çelebi ve beşe unvanları bu insanların orta sınıfa mensup olduklarını düşündürse de ekonomik manada kaybı olan ve haklarından feragat eden kişilerin kadınlar olduğu dikkate alındığında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü mahkemede görünen kadınlardan yalnızca 13 tanesinin baba adına beşe, bey, efendi ya da çavuş unvanları eşlik etmiştir.<sup>498</sup>

Muhala'a türü boşanma kayıtlarının kırsal kesimden ziyade şehirde yoğunlaşmış olduğunu iddia eden Mutaf, durumun kentlerdeki boşanma oranının köylere göre daha fazla olmasından kaynaklandığını dile getirmiştir.<sup>499</sup> Ancak Mutaf'ın ifadesini coğrafi ve demografik koşullar dikkate alındığında onaylamak mümkün değildir. Nitekim Trabzon mahkemesinde kırsaldan gelen insanlar tarafından muhalaanın sadece 17 kez kaydettilmesi kırsal ve kent arasındaki boşanma oranlarını

---

<sup>496</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 69/4.

<sup>497</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 83/7, 83/8.

<sup>498</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 61/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 32/2, 80/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 11/5, 78/5, 106/1, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 39/11, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 36/2, 78/10, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 13/2, 83/8, 130/8, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 65/3.

<sup>499</sup> Mutaf, a.g.e. , s. 42.

ölçmeye yetecek bir veri değildir. Dolayısıyla durumu kırdı ve kentte yaşayan kadınların mahkemeye ulaşma imkânları açısından değerlendirmek daha doğrudur.

Muhalea yapan kadınların gerek vekilleri aracılığı ile gerekse de bireysel olarak mahkemeye gelmeleri kendi hukuklarını korumaya yönelik bir çabanın sonucu olmuştur. Bu açıdan bakıldığında sadece 7 (%8,86) kez mahkemeye gelen erkeklerin aksine kadınlar 72 (%91,13) kez mahkemeye gelerek bu davalarda etkin olan tarafın kendileri olduğunu göstermişlerdir. Ivanova, hul davalarında mahkemeye başvurma gereksiniminin hem Hristiyan hem de Müslüman kadınların zayıf konumlarına işaret ettiğini, ancak kadınların hukuki korunma ihtiyacının daha fazla oluşu dışında, böyle bir korunma sağlayacak kurumsal bir olanağın bulunmasının da oldukça olumlu olduğunu ifade etmiştir.<sup>500</sup>

## **2.7. Fert Olmanın Hukuki Kabulü: Kadına Yasal Şahsiyet Kazandıran Haklar**

### **2.7.1. “Vasi” Olarak Atanan Kadınlar**

İslam hukukunda tam eda ehliyetine sahip olmayan veya eksik eda ehliyeti olan şahıslara kasır denilmiştir. Gayr-i mümeyyiz küçük ve akıl hastası tamamen ehliyetsiz kasırlar olduğu gibi, sefih ve mümeyyiz küçükler ise eksik ehliyetli kasırlardır. Yani kasır kavramını ehliyeti kısıtlı şahıslar diye ifade etmek mümkündür. Bunların şahsi ve mali hakları sahipsiz bırakılmayacağına göre kasırların şahsi ve mali işlerini idare edecek tam ehliyetli şahıslara ihtiyaç duyulmuştur.<sup>501</sup>

Eksik ehliyetli ve ehliyetsiz kimselerin gerek şahısların bakım, terbiye ve gözetilmesi ile ilgili hukuki işlemlerin yapılması, gerekse mallarının korunup idare edilmesi hukuki temsil denen bir kurumun oraya çıkmasını gerektirmiştir. Burada esas itibari ile yetkili temsilde iki durum söz konusu olmuştur. Şahıs varlığı ile ilgili görevlerin ifası ve bununla ilgili hukuki temsil; mal varlığının korunup idare edilmesi ve bununla ilgili hukuki temsil. Birincisi ile ilgili hukuki temsile daha çok velayet, ikincisi ile ilgili hukuki temsile ise vesayet ismi verilmiştir.<sup>502</sup> Bu açıdan bakıldığında bir koca ve eş ölüm ya da boşanma yoluyla ayrılırlarsa, hukuk çocukların velayeti ile bakımı arasında ayırım yapmıştır. Velayeti, baba ve babasıyla başlayan bir otorite hiyerarşisi çerçevesinde baba tarafından bir erkeğe vermiştir. Ancak gözetimi, anneye ve anneanneye, ardından yine aşağı doğru giden bir hiyerarşik düzende başka bir kadın akrabaya olmak üzere anne tarafından kadınlara vermiştir. Anne tarafından kadın akraba hiyerarşisini, tespit etmek önemlidir, çünkü hukuka göre

---

<sup>500</sup> Ivanova, a.g.e. , s. 188.

<sup>501</sup> Ahmet Akgündüz, **İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı-2, Özel Hukuk/Şahsın Hukuku/Aile Hukuku**, OSAY, İstanbul, 2012, s. 62.

<sup>502</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 226.

boşanan ya da dul kalan kadın tekrar evlenirse çocukların gözetimini otomatikman kaybedecek ve başka bir bakıcı belirlenmesi gerekecektir.<sup>503</sup>

Çocuğun bakım ve gözetimi hakkını anneye veren anlayış kadının üreme ve küçük çocukların bakımı için duygusal ve fiziksel açıdan donatılmış olduğu düşüncesinden kaynaklanmıştır; müftüler annelerle çocukları arasında özel bir bağ eksiksiz bir sevgi olduğunu kabul etmiş, babanın ise çocuğun aile dışı dünyadaki çıkarlarını temsil etmesi ve maddi destek sağlaması gereken kişi olduğuna dair kanaat geliştirmişlerdir.<sup>504</sup> Bu anlayış sadece çocuk konusunda değil toplumun biçtiği rollerin şekillenmesinde ve kadının ev içi erkeğin ev dışı sorumluluklarının belirlenmesinde etkin olan geleneksel düşünceden kaynaklanmıştır.

Hukuk, vesayet ve velayet kurumlarını birbirinden ayırırken çocuğun anne ve babasına hangi aşamalarda gereksinim duyduğunu ve çocuk açısından anne ve babaların hangi konularda daha yetkili olabileceğini dikkate almıştır. Dolayısıyla görevlerin ayırımında kadın ve erkek olma hali etkin olmuş, bu durum çocuğun cinsiyetine göre de belirlenmiştir. Ebussuud gelenekte mevcut olan kızların cinselliğinin erkek vesayeti olmadan korunamayacağı görüşünü paylaşmıştır ve kadınların cinsel olgunluğa erişmiş kızların gözetimini almasına ancak erkek alternatifinin olmadığı durumlarda izin vermiştir.<sup>505</sup>

Ancak Osmanlı Devleti'nin farklı coğrafyalarında yapılan çalışmaların yanı sıra Trabzon şehri özelinde de teorinin uygulamaya yansıyan hali hukukun öngördüğü çizgide kalmamıştır. Veriler bir annenin veli ve vasi olma noktasındaki katı ayırımın toplumsal gerçekliğin getirileri ile esnetilebildiğini göstermiştir. Buna göre XVII. yüzyıl Trabzon'unda bir anne çocukları için hem veli hem de vasi olma görevini yürütebilmiştir. Kayıtlar vasi olarak atanan kadınların veliliğine dair açık ifadeler içermese de, sorumlulukları dolayısıyla veli oldukları da kabul edilmiştir. Nikâh akitleri kadının veliliğini özellikle vurgulayan veriler içermiştir.<sup>506</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesi toplam 128 (%4,26) kez vasi atamıştır. Bu sayı içerisinde kadınların vasi olarak atandığı dava sayısı 60 (%46,87), özellikle annenin vasi olarak kaydedildiği sayı ise 41 (%32,03)'dir. Bahsi geçen dönem boyunca babaların yalnızca 3 kez vasiliği kaydedilmiş olup, bu durum babaların çocukların doğal vasisi olmasından kaynaklanabileceği gibi, kadınlara nazaran erkek ölümlerinin yüksekliğinin de bir göstergesi

---

<sup>503</sup> İmber, **Şeriattan Kanuna**, s. 202.

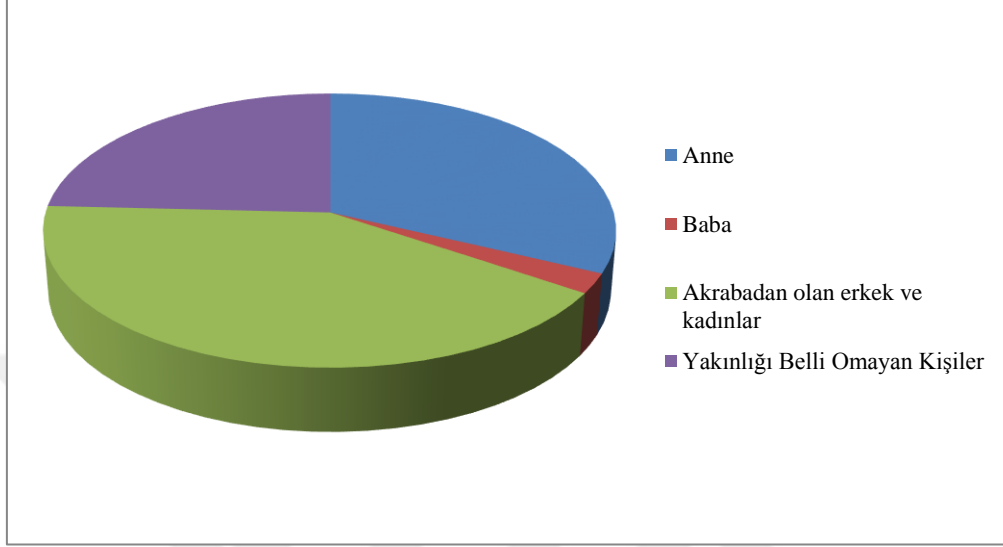
<sup>504</sup> Judith Tucker, "Eksiksiz sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistin'inde İslam Hukukuna Göre Annelik" **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline C. Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 230.

<sup>505</sup> İmber, **Şeriaatten Kanuna**, s. 203.

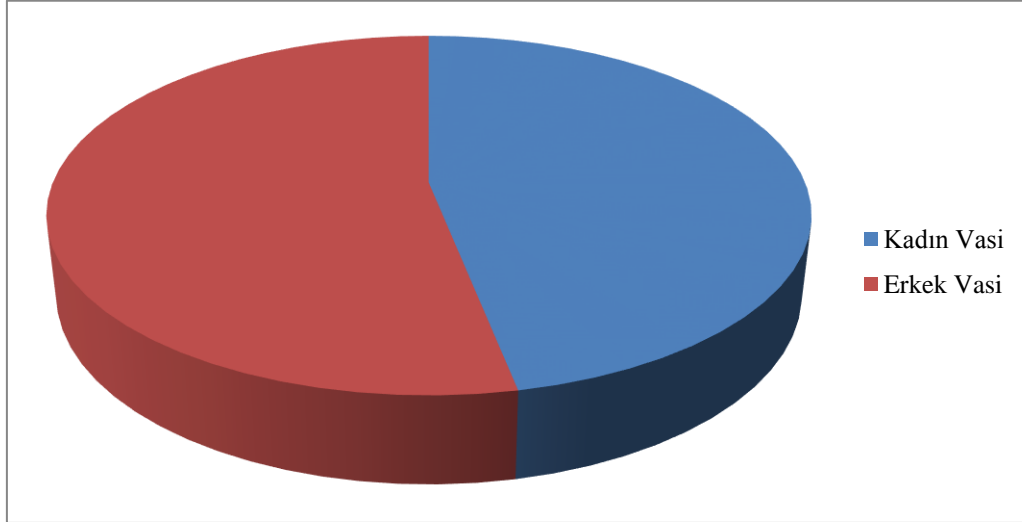
<sup>506</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 11/12, 137/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 42/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 80/9.

olmuştur. Nitekim vasi olarak annenin atandığı davalarda babanın vefat ettiği kaydedilmiş, babanın atandığı davalarda ise anne vefat etmiştir.<sup>507</sup>

**Grafik 12: Çocuklara Vasi Atanan Kişilerin Yakınlık Dereceleri**



**Grafik 13: Çocuklara Vasi Atanan Kişilerin Genel Cinsiyet Dağılımı**



Hukuk her ne kadar çocukların sorumluluğunu öncelikle babaya yüklese de grafikler Trabzon'da bunun değişken bir özellik arz ettiğini göstermiştir. Tüm atamalar içerisinde kadınlar %46,87 oranında vasi olarak atanırken erkekler %53,12'lik bir dilime sahip olmuşlardır. Anneler

<sup>507</sup> Annenin vasi olarak atandığı dava örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 24/8, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 62/8, 93/8, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 6/4, 52/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 2/8, 17/3, Babanın vasi olarak atandığı davalar için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 22/3, 33/7, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 25/4

%32,03 oranında atanarak ilk sırada yer almışlardır.<sup>508</sup> Kadınların vasi olarak atandığı çocukların henüz yetişkin olmadıkları dikkate alındığında, vasiliğin yanı sıra hidane hakkının da kadınlarda kaldığı anlaşılmıştır. Küçük çocukların bakımı, gözetimi ve terbiyesini kapsayan hidane hakkının anneye ait olduğu kabul edilmiştir. Evlilik birliği devam ettiği sürece küçüğün bakım ve gözetimi anne babanın ortaklaşa çaba ve sorumluluğu ile yürütüldüğünden bu süreçte tartışılmayan hidane, evlilik birliğinin sona ermesi halinde kime ait olacağı noktasında tartışılmıştır.<sup>509</sup> Ancak genel eğilim bu hakkın anne, anne tarafından bir kadın ya da baba tarafından bir kadına tevdi edilmesi şeklinde olmuştur.<sup>510</sup>

Annenin kendi çocuklarına bakma hakkı birkaç nedenle iptal edilmiştir. Anne bir yabancıyla evlendiğinde çocuğun anneden alınması gerektiği kabul edilmiştir. Yabancılardan kasıt çocukla mahrem ilişkisi olmayan, başka bir deyişle aralarında evlilik yasağı olacak kadar yakın akrabalık bulunmayan kişilerdir.<sup>511</sup> Zilkade 1028 (Ekim-Kasım 1619) tarihinde mahkemeye gelen Zeynep Hatun bint Yusuf'un davası yeniden evlenen bir kadının hidane hakkını kaybedebileceğini örneklemiştir. Zeyneb'in iddiasına göre vefat eden oğlu Mehmed'in kızı Havva, annesi Fatma korumasında iken Fatma dışarıdan bir kimse ile nikâhlanmış, bu nedenle de hidane hakkını kaybetmiştir. Havva'nın kendisine verilmesini istemesine rağmen Fatma'nın itiraz ettiğini belirten Zeyneb, durumun sorulmasını ve Havva'nın kendisine verilmesini istemiştir. Durum sorulduğunda Havva'nın baliğ olduğu ve kendi isteği ile annesi yanında kaldığı ifade edilmiştir. Ancak Zeyneb konu ile ilgili fetvası olduğunu ifade etmiş "yetime on iki yaşına vusûl idüb ve anası Zeyneb'in hacrinde iken Zeyneb-i merkûme haricden Zeyde nikâh ile varub ve anası dahî olmayub lâkin babasının anası Hadice olsa Hind mezbûreyi sen ona varmakla hacr-i kazayadan sakıt oldun deyü Zeyneb mezkûrenin elinden almağa şer'an kâdire olur mu" fetvasına verilen "olur" cevabı gereğince mahkeme Havva'nın Zeyneb'e verilmesine hükmetmiştir.<sup>512</sup> Yeniden evlenen kadınların hidane hakkını kaybetmesinin en önemli sebeplerinden birisini çocuğun maddi hukuku oluşturmuştur. Zira çocuğun mallarını tasarruf etme yetkisi bu yetkinin yeni evlilik içerisinde kötüye kullanılmasına neden olmuştur.<sup>513</sup> Ancak mahkeme nazarında bunun genel bir kural olmadığı ve yeniden evlenen kadınların bazı durumlarda baba tarafında olan çocuklarının bakım hakkını talep edebildikleri anlaşılmıştır.<sup>514</sup> Hatta anne ve üvey baba yanında kalan çocukların bakımı için çocuklara ait miras malları üvey babanın tasarrufuna verilebilmiş ya da üvey babalar kız çocuklara vasi olarak atanabilmişlerdir.<sup>515</sup>

<sup>508</sup> Erkek ve kız çocuklar için vasi atanan kişiler arasında ilk sırayı annelerin aldığını Jennings'de onaylamıştır. Ronald Jennings, "Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court Of Anatolian Kayseri", s. 144.

<sup>509</sup> Ali Bardakoğlu, "Hidane", **DIA**, c. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 467.

<sup>510</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 16/8.

<sup>511</sup> Tucker, "Eksiksiz Sevgi, s. 238; Bardakoğlu, a.g.e, s. 469.

<sup>512</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 43/8; Diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 5/8, 48/5.

<sup>513</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 59/6.

<sup>514</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 48/1.

<sup>515</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 38/1, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 44/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 107/1.

Hukuk vasi olarak atanan kişilere nazır atanması gerektiğini kabul etse de bu gereklilik uygulamada çok fazla yer etmemiş, sadece birkaç kez anne üzerine dede ve amca gibi kişiler nazır olarak atanmıştır.<sup>516</sup> Nazırın amacı vasinin tasarruflarını denetleme şeklinde belirlenmiştir. Bu nedenle çocuğa vasi olan kişilerin vesayet ehli kişiler olması önemsenmiş, mahkeme atanan kişi çocuğun annesi, babası ya da doğal velisi sayılan kişilerden dahi olsa çocuğun aleyhine tasarrufta bulduklarında vasilikleri iptal edilmiştir.<sup>517</sup> Bazı durumlarda ise vasiler görevden kendi rızalarıyla feragat etmişlerdir.<sup>518</sup>

Vesayet ile ilgili anlaşmazlıkların mahkemeye yansması bazı durumlarda mahkemenin vasi olarak kaydettiği kişilerin çocukların babaları tarafından atandığını göstermiştir.<sup>519</sup> Bu durum çocuğun hukuku ihlal edilmediği sürece vasi atamalarının mahkeme dışında da gerçekleştirilebildiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim mevcut verilerle bunu doğrulamak mümkündür. Zira çocuğun mirasından mülk satmak ya da mülkiyete dair sorunları çözmek için mahkemeye gelen vasilerin öncelikle vasiliklerini doğruladıkları görülmüştür.<sup>520</sup>

Hukukun olağan koşulları gereği çocukların kendilerine mahrem olmayan kişilerle birlikte yaşamamaları gerekmiştir. Yeniden evlenen bir anneyi bu haktan mahrum bırakan anlayış bunun en açık kanıtı olmuştur. Ancak kayıtlar, hukukları korunduğu müddetçe çocukların kendilerine akraba olmayan kişilerin vasiliğinde kaldıklarını da kanıtlamıştır.<sup>521</sup> Çocuğa vasi olarak atanacak kişilerin özgür, reşit, akli başında ve güvenilir olması öngörülürken, dini ve ahlaki açıdan çocuğu etkilemeyecek kişilerin olmasına da önem verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Trabzon mahkemesi ya da toplum nazarında çocuğa atanan vasilerin dini mensubiyetlerine ne derece önem verildiği konusu önem kazanmıştır. Buna göre çocukların Müslüman kişilere teslim edilmesi en yaygın uygulama olmuştur. Toplam 128 kayıta 92 Müslüman çocuğa yine Müslüman vasi atanırken yalnızca bir dava gayrimüslim bir annenin Müslüman olan çocuğuna vasi atandığını kaydetmiştir. 31 gayrimüslim çocuğa gayrimüslim vasiler atanırken, 12'sine ise Müslüman vasiler atanmıştır. Bu vasiler arasında çocuklara akraba olup din değiştiren kişiler ile yakınlığı belli olmayan kişiler de yer almıştır. Dini açıdan Gayrimüslim çocuklar için gösterilen esnekliğin Müslüman çocuklar için gösterilmediği anlaşılmıştır. Ancak her iki durumda da hukuk, dinsel eğitime uygun yaşa geldiklerinde çocukların bu vasilerden alınmalarını öngörmüştür. Bu konuda sicillerden bilgi elde etmenin mümkün olmaması bu anlamda hukukun ne derece uygulandığı konusunu yanıtsız bırakmıştır.

---

<sup>516</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 2/7, 45/8.

<sup>517</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 64/10, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 109/7, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 59/6.

<sup>518</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 29/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 27/1, 58/1.

<sup>519</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 99/2.

<sup>520</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 8/1, 8/2, 22/3, 22/4, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 9/8, 9/9, 31/1, 31/2, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 107/9, 107/10.

<sup>521</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 14/5, 32/2, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 32/7, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 20/10.

### 2.7.2. “Vekâlet”: Vekil Atayan ve Vekil Atanan Kadınlar

Ebu Hanife’ye göre yaşlı, hasta ve yolcular dışında kalanlar vekil tayin edecekleri zaman davalının rızasını aramak şarttır. Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafi’ye göre ise vekâletin kabulü için davalının rızası şart değildir. Çünkü vekil tayin etme hakkı müvekkile ait bir haktır. Müvekkil bu hakkını davalının rızası olmadan da kullanabilir. Osmanlı uygulamasında Ebu Yusuf ve Muhammed’in görüşü kabul edilmiştir. Sicillerde vekille takip edilen davalarda davalının rızasının arandığına ilişkin herhangi bir bilgi yer almamıştır. Mecelle’ de Ebu Yusuf ve Muhammed’in görüşü kabul edilmiştir.<sup>522</sup> Mali mübadelelerde vekil, asil gibi hareket etmiş ve aynı hak ve yükümlülükler verilmiştir. Bir haktan feragat veya evlenme gibi diğer muamelelerdeki rolü ise hukuken bir elçinin rolü gibi olmuştur. Fakat ilk durumda bile mülkiyet hakkı doğrudan doğruya müvekkile geçmiştir.<sup>523</sup>

Prensipte davacının kendisini kadıya savunmak için kişisel olarak görünmesi öngörölmüş ancak hastalık ve eksiklik gibi durumlar davalının isteği olmaksızın bir vekilin kullanılmasında istisna olarak kabul edilmiştir. Ancak veriler neredeyse her zaman kadınların bu istisnayı oluşturduklarını göstermiştir. Özellikle yüksek statüden bazı insanlar mahkemede görünmeyi itibarlarının zedeleneyeceği şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>524</sup> Jennings özel nedenlerin varlığının vekil kullanma sıklığını artıran bir etken olduğunu kabul etmiş ancak bu gibi muhafazakâr bir eğilimin XVII. yüzyıl Osmanlısının dini ve entelektüel yaşamındaki muhafazakâr eğilim ile ilgili olduğunu da ifadesine eklemiştir.<sup>525</sup> Ancak vekil kullanımının sadece XVII. yüzyıla has bir uygulama olmaması Jennings’in ifadesini doğrulamayı mümkün kılmamıştır. Vekilleri vasıtasıyla mülklerinin değerlendirilmesini sağlayan veya haklarını talep eden kadınlar için bu davranış kamu hayatından uzak olmak anlamına gelmediği gibi kadınların iktisadi bilgilerinin eksikliğinden de kaynaklanmamış, bu tercih toplumsal temayüller sonucu gelişmiştir.<sup>526</sup>

Trabzon mahkemesi XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca kadınların hemen hemen her işlerini vekilleri vasıtasıyla yürüttüklerine şahitlik etmiştir. Kadının dini ve toplumsal algıdaki konumu dikkate alındığında vekille temsil edilmeleri onları ev içi alana hapsetmenin hem nedeni hem de bir sonucu olarak düşünülmüştür. Bu açıdan bakıldığında vekâlet müessesinin Trabzon özelinde de kadının kamusal alanda görünmemesi ve seslerinin kısılmasına aracılık eden bir kurum olarak işlev görüp görmediği sorusu önem kazanmıştır.

Kayseri’de kadınların ilk yıllarda %80 oranında mahkemeye bireysel olarak geldiğini belirten Jennings, sadece %20 sinin vekil kullandığını ifade etmiştir. 1620’den sonra vekil tarafından temsil

---

<sup>522</sup> Abdullah Demir, **Osmanlı Mahkemesi**, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2010, s. 102.

<sup>523</sup> Schacht, a.g.e. , s. 129.

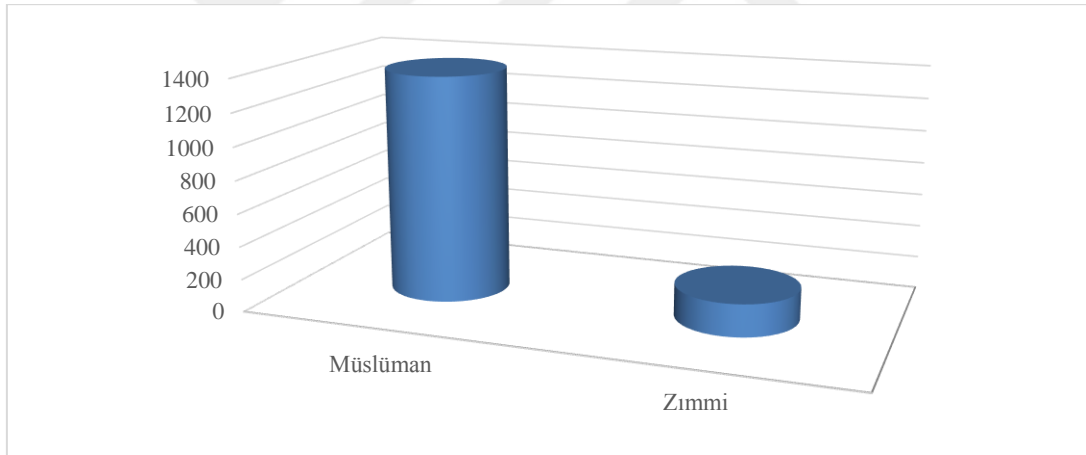
<sup>524</sup> Ronald Jennings, “The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts” **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 278.

<sup>525</sup> Jennings, “Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court Of Anatolian Kayseri”, s. 198.

<sup>526</sup> Kadriye Yılmaz Koca, **Osmanlı’da Kadın ve İktisat**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 91.

edilen kadınların oranı artmış, bazen bu oran %50'yi aşsa da pek çok kadın bireysel olarak mahkemeye gelmeye devam etmiştir.<sup>527</sup> Kadınların vekil kullanma oranındaki yüksekliğini eve hapsedilmelerinin bir sonucu olarak gören Jennings, kadınların zoraki ya da tercih yoluyla da olsa vekil kullandıklarını ifade etmiştir. Aynı durumun Kıbrıs için de geçerli olduğunu, Kıbrıs'ta vekil kullanan kadınların oranının ise %35 olduğunu belirtmiştir.<sup>528</sup> Kadınların erkeklere oranla daha çok vekille temsil edilmelerinin nedenlerinin belgelerde belirtilmediğini ifade eden Mutaf ise, Jennings'i doğrulamıştır. Ona göre vekil kullanan kadınlar, her şeyden önce cinsiyetleri sebebiyle ve dini inançtan kaynaklanan "nâmahremlik" anlayışından dolayı erkeklerin yoğun olarak bulunduğu topluluğun içine girmek istememiş, erkek vekilin kendi haklarını daha iyi savunabileceğine inanmışlardır.<sup>529</sup> Ancak hem Jennings hem de Mutaf'ın ifadeleri vekil olmadan mahkemeye gelen kadınların varlığı dikkate alındığında durumu açıklamada yetersiz kalmıştır. Hukukun dini bir değer atfetmediği ve cinsiyet ayırımına tabi tutmadığı vekâlet müessesinin topluma bu şekilde yansımaları mümkün değildir. Dolayısıyla vekâlet müessesesi kadınları kapatma aracı olmaktan çok, rahatlıklarına hizmet etmiştir.<sup>530</sup>

**Grafik 14: Mahkemede Vekil Kullanan Müslüman ve Zimmi Kadınların Sayısı**



Kadınların taraf olduğu bütün davalar ve vekil atamalar dikkate alındığında toplam da 1380 yani % 45,98 oranında Müslüman kadın mahkemede vekilleri tarafından temsil edilirken yalnızca 197 yani %6,56 gayrimüslim kadın mahkemede vekil kullanmıştır. Mahkemeyi kullananların büyük çoğunluğunu Müslüman kadınların oluşturması bu oransal farkın nedeni olmuştur. XVII. yüzyıl boyunca artan siyasi eğilimlerin kadınlar tarafından vekil kullanma sıklığını artıran bir unsur olduğu göz önüne alınsa da vekil olmadan mahkemeye gelen kadın sayısının da oldukça önemli miktarda olması durumun sadece siyasi koşullarla açıklanamayacağını göstermiştir. Buna göre tüm davalar

<sup>527</sup> Jennings, "Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court Of Anatolian Kayseri", s. 152.

<sup>528</sup> Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, s.16

<sup>529</sup> Mutaf, a.g.e. , s. 49.

<sup>530</sup> Dror Zeevi, **Kudüs, 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 209.



içerisinde Müslüman kadınlar 741 (%24,69), gayrimüslim kadınlar ise 349 (%11,62) kez mahkemeye vekilleri olmadan gelmişlerdir.<sup>531</sup> Mahkemeye getirilen davaların konusu kadınların vekil ile temsil edilme oranlarını etkileyen önemli bir unsur olmuştur. Özellikle nafaka ve boşanma davaları kadınların bireysel olarak en çok mahkemede buldukları davalar olmuştur.<sup>532</sup>

İslam hukukunun kadına tanıdığı vekâlet hakkı onun hür şahsiyetini teyit etmenin ötesine geçerek ona hukuki ve iktisadi işlemlerdeki yetkilerini başkasına devretme ve başkasının işlemlerini devralma kolaylığı tanımıştır. Ancak uygulama vekil atayan kadın kadar vekil atan kadınlar olmadığını göstermiştir. XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesinde yalnızca 27 kadın başkaları adına vekâlet hakkını kullanmıştır. 14 kez nikâh ve boşanma işlemlerinde vekil olarak hareket eden kadınlar 13 kez ise mülk alım satım davalarında yer almışlardır.<sup>533</sup>

Kadınların vekil kullanımına ilişkin veriler sadece genel bir eğilimi göstermektedir, çünkü bir kadının evli olup olmadığı her zaman tespit edilememiştir. Yani medeni durum muhtemel yasal vekil seçiminin kim olabileceğine yönelik bir işaret olarak kabul edilebilir.<sup>534</sup> Ancak vekiller incelendiği zaman kadınların her zaman aileden kişiler tarafından temsil edilmediği dikkati çekmiştir.<sup>535</sup> Gara aynı olgunun nikâh kayıtlarında da söz konusu olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>536</sup> Kadınların vekil tayin ettiği kişiler arasında eşler ya da erkek kardeşler haricinde akrabalık bağlantısı belli olmayan kişilerin bulunması, kadınların ilişki kurduğu kişilerin kendisine mahrem olmayan kişileri de içerecek kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Mutaf, vekâlet kurumu kadınlar için söz konusu olduğunda, usulde erkeklerinkinden farklılık gösterdiğini, bunlarda, vekâleti onaylayan kişilerin, temsil edilen kişiyi “...mezbûrenin zâtını ma’rifet-i şer’iye ile ârifân olan...” ibaresi nedeni ile tanıdıklarını ifade etmiştir. Bu ifade, kadınların mahkemeye gelmeden vekâlet verdiklerini düşündürmüştür.<sup>537</sup>

---

<sup>531</sup> Jennings Kıbrıs için Hristiyan kadınların yaklaşık %23 ünün yasal bir vekil başvururken Müslüman kadınların %39’un üzerindeki kadar böyle yaptığını ifade etmiştir. Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, s. 17.

<sup>532</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 10/1, 22/8, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 5/7, 6/6, 82/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 1/5, 5/20, 27/16, 75/6.

<sup>533</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 11/12, 13/6, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 22/3, 25/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 101/2, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 6/9, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 29/4, 43/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 80/9, 99/4, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 16/2, 12/8, 55/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 33/2, 84/3.

<sup>534</sup> Georgios Salakides, “Women in the Kadı Sicilleri of Yenişehir (Larissa) in the Middle of the Seventeenth Century”, **Farun, Bilder, und Gelehrte; Arts, Women and Scholars Studies in Ottoman Society and Culture**, c. 1, Simurg, İstanbul, 2002, s. 210.

<sup>535</sup> Kadınların akrabadan olmayan erkekler tarafından temsil edildikleri dava örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 11/3, 16/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 22/4, 22/5, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 3/6, 3/9.

<sup>536</sup> Gara, a.g.e. , s. 130; Jennings’de durumu doğrulamaktadır. “The Office of Vekil (Wakıl) in 17th Century Ottoman Courts”, s. 283.

<sup>537</sup> Mutaf, a.g.e. , s. 48; Nurcan Abacı, **Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması**, s. 123-124; TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 6/12, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 1/1, 19/1.

Kayıtlar vekillerin günümüzde olduğu gibi profesyonel bir şekilde yürütülen ve bu işi meslek haline getiren kişiler olmadığını göstermiştir. Vekillerin savunma yaparken ne yasal İslam terminolojisinden ne Arapçadan ne de geleneksel yargı dili ve konuşma dilinden buna yönelik kelime kullanmamaları da bunu göstermiştir.<sup>538</sup> Diğer taraftan kendisi adına mahkemeye gelen bir kişinin aynı zamanda başkası adına vekâlet edebilmesi, ya da aileden bireylerin birbirlerine vekâlet edebilmesi de bunun en önemli göstergesidir.<sup>539</sup> Dolayısıyla vekillik Trabzon’da resmi bir kurum olmaktan ziyade yaygın bir gelenek haline gelmiş, çeşitli sebeplerle mahkemeye gelemeyen kişiler vekil kullanmayı tercih etmişlerdir.

Kadınların vekil kullanma eğilimini dini inancın bir getirisi olarak kabul eden anlayışa göre vekil atanmanın gerekli olduğunu düşünen bir kadın bunu iffetliliğin bir ölçüsü kabul etmiştir. Özellikle üst sınıftan çoğu kadın sıradan bir erkeğin gözü önünde bir kadının varlığını erdemlerinin bir ihlali olarak görmüştür.<sup>540</sup> Bu açıdan bakıldığında özellikle iffetli kadın olgusuna vurgu yapan ve “fahru’l muhadderat” olarak tanımlanan kadınların işlerini vekil aracılığıyla yürüttükleri bu nedenle bu şekilde anılmayı hak ettikleri kaydedilmiştir. Ancak Trabzon mahkemesi bunun böyle olmadığını göstermiştir. Yani vekili aracılığı ile işlerini yürüten ve fahrül muhadderat olarak tanımlanan kadınların yanı sıra aynı unvanla anılan ancak bireysel olarak mahkemeye gelen kadınlar da olmuştur.<sup>541</sup> Trabzon Şer’iyye sicillerinde vekil kullanmayı tercih edenler arasında sadece üst sınıfa mensup kişilerin bulunmaması hali Trabzon’da vekil kullanmanın zengin insanların tasarrufunda olan sınıfsal bir statü işareti olmadığını göstermesi açısından da önem arz etmiştir.<sup>542</sup>

### 2.7.3. “Şahitlik”

İslam’ın temel yasalarını içeren Kur’an’da şahitlik, zina isnadında, boşanmada vasiyette ve alım satımda konu edilmiştir. Kocanın karısı aleyhine zina şahitliği kadının karşıt şahadeti ile düşürülmüştür. Boşanma ve vasiyet işlemlerinde istenen iki adil şahitte ise erkek kadın ayrımı yapılmamıştır. Alım satım işlemlerine özgü olarak ise “erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun, Eğer iki erkek olmazsa şahitliklerine onay vereceğiniz şahitlerden bir erkek ile iki kadın şahit olsun ki onlardan biri unutursa diğeri hatırlatabilsin.” şeklindeki ayetle kadının unutma ihtimali göz önüne alınmıştır. Ancak ayetin devamında unutma halinde biri diğere hatırlatma yapacak ikinci kadının istenmesi, işlemin geçerliliği için değil daha güvenilir olması için öngörülmüştür. Bu nedenle ayet “böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik yönünden daha sağlam ve şüpheye düşmemek

<sup>538</sup> Jennings, “The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Courts”, s. 277.

<sup>539</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 4/1, 8/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 19/2, 22/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 2/7, 4/2.

<sup>540</sup>Salakides, a.g.e. , s. 211.

<sup>541</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 5/1, 23/4, 38/8, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 2/3, 16/4, 24/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 11/11, 13/7.

<sup>542</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 9/10, 14/3, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 11/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 100/7, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 27/8, 28/4, 29/4, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 34/11, 36/9.

için daha uygun olur” şeklinde devam etmiştir.<sup>543</sup> Ayet kadınların ekonomik işlere uzak olmalarını göz önüne almış, ehil olmadıkları bir konu hakkında unutabileceklerini ihtimal saymıştır. Yani bu şekildeki bir tedbir kadını erkeğe göre yarı değerde görmek anlamına gelmemiştir. Diğerinin şahitliğini doğrulamak için istenen ikinci kadın daha çok bir kefil olarak hareket etmiştir.<sup>544</sup> Fidan ayetten hareket ederek “unutkanlık” ve “farkındalık”ın tarihsel, siyasi, dini, ekonomik, entelektüel bilincin gelişmişlik derecesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan ontolojik-tarihsel bir durum olduğunu ifade etmiş ve ayetteki “unutkanlık” tabiri fenomenolojik açıdan tahlil edildiğinde Kur’an’ın, kadınların ekonomik sürece yeterince müdahil olmadığı ve ancak kocalarının kendilerine verdikleriyle yetindiği gerçeğini göz önünde bulundurarak şahitlikle ilgili böylesi bir yaklaşım sergilediğini dile getirmiştir.<sup>545</sup> Yani şahitlik için kadınlar genel ve mutlak bir ehliyetsizliğe sahip kabul edilmemişlerdir. Kadının eğitim ve bilgi farklılığı dolayısıyla ve sadece vadeli borçlanmalara münhasır olmak üzere düzenlemeye gidilmiştir.

Kadının şahitliğini özel ve kamusal sürecin bir sonucu olarak ele alanlar iki kadın kuralına karşın dört kadın gibi bir kuralın öngörülmemesini de tartışmışlardır. Cinsiyetlerin karışmasıyla netilenecek sosyal bozulmayı engellemek ve kadının evde kalmasını garantilemek için hukukun özellikle tayin ettiğini kabul etmişlerdir. Buna göre hukuk kadın ahitlerinin kullanımını azaltmak için kadın şahitliğine karşı ayrımcılık yapmıştır. Hatta kadın şahitlerle ilgili maliyet artırılarak bireylerin işlemlerinde erkek şahitlerin kullanılmasının sağlandığı bu yüzden kadınların evlerinden ayrılmaları için ihtiyacı da azaldığı kabul edilmiştir. Bu açıdan hukuki şahitlik yabancı erkelerle karışmak için kadınlara olan ihtiyacı azaltmış ve toplumun cinsel sınırları korunmuştur.<sup>546</sup> Kadın şahitlerin sayısını dikkate alarak yapılan bu yorumlar Kur’an’ın öngördüğü amaçları çarpıtmıştır. İki kadının varlığında unutmayan kadının şahitliği zaten geçerli iken dört kadının varlığında denklem nasıl sağlanacaktır? Dolayısıyla iki erkeğe dört kadın formülünün bulunmaması kadını eve hapsedip kamusal alandan uzaklaştırmak için değil aksine kadın iradesini erkek karşısında değersizleştirmemek içindir. Hukuk dört kadın şeklinde bir formül önermemesine rağmen Trabzon mahkemesi bir vekil atama davasında vekil atanan kişinin vekilliğine şahadet edenlerin hepsinin kadın olduğunu ve hiç erkek şahit olmaması nedeni ile de vekile dört kadının şahitlik ettiğini göstermiştir.<sup>547</sup>

Had ve kısas davalarında şahitlerin tamamının erkek olması gerektiği ve kadınların şahitliği ile had veya kısas cezası verilmeyeceği kabul edilmiştir. Şahitliğinde şüphe olması nedeniyle had ve kısas davalarında şahitliği kabul edilmeyen kadınların bu konular dışında şahitlikleri kabul edilmiştir.

---

<sup>543</sup> Ali Rıza Demircan, “Fitrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet**, c. 1, Ensar, İstanbul, 2012, s. 157.

<sup>544</sup> Taha J. AL Alwani, “The Testimony of Women in Islamic Law”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, c. 13, sy. 2, Yaz 1996, s. 174.

<sup>545</sup> Fidan, a.g.e. , s. 37; kadın şahitliği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bulaç, “a.g.e. , s. 292-309, Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, sy. 1, 2005, s. 7-38.

<sup>546</sup> Mohammed Fadal, “Two Women One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought”, **International Journal of Middle East Studies**, c. 29, s. 2, 1997, s. 193.

<sup>547</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 114/7.

Sadece kadınların şahitliğinin kabul edildiği davalar ise daha çok doğum ve kadın bedenini ilgilendiren konularla sınırlandırılmıştır.<sup>548</sup> Bu açıdan ebeler mahkeme için şahitlik edecek kadınlar arasında ilk sırayı almışlardır. Ebelerden mahkemelere uygun bir şekilde şahitlik yaparak ahlaki bütünlüğü ve dini uygunluğu korumaları talep edilmiştir. Ölüm anında piç çocukların annelerini sorgulamak, evlenmeden önceki zina olaylarını ya da çocuk öldürme konularında karar vermek için ebeler kullanılmıştır.<sup>549</sup> Trabzon şer'iyeye sicilleri bu şekilde bilgisinden istifade edilen ebe kadınların varlığı hakkında veri sağlamasa da, özellikle kadını ve kadın bedenini ilgilendiren bir konuda erkeklerin bilgisi ve şahitliğine başvurulması nedeniyle uygulamada farklılıkların yaşanabileceğini göstermiştir. Rebiyülahir 1059 (Nisan/Mayıs 1649) senesinde Hatuniye Evkafı köylerinden Mucliye adlı köy sakinlerinden Emine bint Timur adlı Hatun'un köy cabisi Davud ile olan davası bu durumu örneklemiştir. Emine mahkemede Davud'un kendisinden mukataa için mahsül talebine geldiğinde kendisinin itiraz ettiğini bunun üzerine ambarının mühürlenmek istediğini, karşı koyduğu zaman da Davud'un kendisini ittirdiğini bu nedenle de çocuğunu düşürdüğünü beyan etmiştir. Bunun üzerine mahkeme düşen ceninin ölüsünün keşfedilmesini istemiş, mahkemeden Mevlana Abdülkerim ile bazı Müslümanlar giderek cenini incelemişlerdir.<sup>550</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısında Trabzon mahkemesi toplam 29 (%0,96) davada kadınların şahit olarak dinlendiğini gösterse de bu sayı tüm davalar içerisinde oldukça az bir orana tekabül etmiştir. Bu durum kadına erkek karşısında yarı değerde şahit olma misyonu yükleyen geleneksel kabullerin uygulamaya yansımış halidir. Kayıtlar şahitliği dinlenen kadınların doğrudan mahkemede bulunmaması açısından da dikkat çekmiştir. Yani herhangi bir konu ile ilgili olarak bilgisine başvuru kadınların ifadeleri genelde aracı erkekler vasıtası ile mahkemeye getirilmiştir. Mahkemenin “nisa taifesinden Rahime binti Ahmet ve Aişe binti Yusuf nâm hatunlar ağzından Monla Ali bin Kaya ve Hüseyin bin İsmail nâm kimesneler li ecli-ş şehade meclis-i şer'e hazıran olup” şeklinde kullandığı kalıp şahit olan kadınların mahkemede olmadığı en açık göstergesidir.<sup>551</sup>

Trabzon mahkemesi, bir erkeğe iki kadın şeklinde kabul gören şahitlik kuralını kabul etmiştir.<sup>552</sup> Ancak Şevval 1053 (Aralık/Ocak 1643-1644) tarihinde mahkemeye gelen bir dava zaman zaman bunun tersi durumların olabileceğini de düşündürmüştür. Hasan Çelebi ibn Ahmed' in miras davasının görüldüğü bu davada asıl şahitler bir erkek ve bir kadın olmasına rağmen, kadının

---

<sup>548</sup> Abdülaziz Bayındır, **Şer'iyeye Sicilleri Işığında Osmanlılarda Muhakeme Usulü**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Erzurum, 1984, s. 175-176.

<sup>549</sup> Ron Shaham, “ Women as Expert Witnesses in Premodern İslamic Courts”, **Law, Custom and Statute in the Muslim World (Studies in Honor of Aharon Layish)** ed. Ron shaham, Brill, 2007, s. 43.

<sup>550</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 19/12.

<sup>551</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 88/1, diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 67/2, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 16/3, 18/7.

<sup>552</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 88/1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 43/2, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/7, 91/12, 114/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 52/2, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 10/11, 47/6, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/3, 32/4, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 4/8, 23/3.

şahitliğine aracılık eden erkek sayısı ikidir. Bu durumda aslında mahkeme hem bir erkeğe karşı bir kadının şahitliğini kabul etmiş, hem de kadının lisanından şahitliği mahkemeye iki erkeğin getirmesi nedeniyle erkeklerden birinin diğerine kefil olduğu anlaşılmıştır.<sup>553</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca kadınların şahitlik yaptığı konular mülk ve miras anlaşmazlığı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu meseleler haricinde ise borç alacak, mehir davası, cariye ile ilgili anlaşmazlık davaları ve küfür davasında da şahitlik yapan kadınlar, bu dönem boyunca özellikle kamusal sayılabilecek herhangi bir konuda şahitlik yapmamışlardır.<sup>554</sup>

## 2.8. Çıkarımlar

İslam hukuku gereği Trabzon'da nikâh hem ahlaki hem de hukuki yönü olan bir akit olarak kabul edilmiştir. Buna göre gayri ahlaki ilişkilerin tesis edilmesini önlemek ve sağlıklı nesillerin yetiştirilmesini sağlamak nikâh vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Akde taraf olan kişilerin nikâh yoluyla elde ettikleri hakların zayi edilmemesine yönelik veriler ise akdin hukuki yönünü açığa çıkarmıştır. Her ne kadar cinsiyet temelinde evlilik içerisindeki roller eş, anne ve baba olma noktasında farklılaşsa da bu roller yoluyla ne kadın erkeğe ne de erkek kadına üstün kılınmamıştır. Yani Osmanlı Trabzon'unda nikâh akdi kadının hem kişisel hem de mülki haklarının zayi olmadığı bir süreci içermiştir. Mülkiyet ayrılığını esas alan hukuk kuralları gereği bir kadın evlilik hayatı boyunca ve sonrasında sahip olduğu bütün mallarını korumuş, eşinin velayeti altına girme durumu söz konusu olmamıştır. Eşinin ya da bir başkasının velayeti altında olmaması ise evli kadınların hukuki birer fert olma halini sürdürmeleri manasına gelmiştir. Yüzyılın ilk yarısı boyunca var olan vekille temsil edilme durumunun ise kadınların evlere kapatılması ve sömürülmesine aracılık eden bir kurum olmaktan ziyade toplumsal bir temayül olduğu tespit edilmiştir. Çok sayıda kadının aile hukuku kapsamına giren konularda mahkemeyi bireysel olarak kullanmaları, vekil, vasi ya da şahit olarak var olabilmeleri hali de bu durumu doğrulamıştır. Ancak diğer taraftan bir erkeğe iki kadın şeklinde formül edilen geleneksel kabul, kimi hukuki uygulamaları ve günlük yaşamı şekillendirmeye de devam etmiştir. Bu kabulün dini kaynaklı olduğu şeklindeki ifadeler kadının erkeğe nazaran yarı değerde olduğuna yönelik algının tarihsel sürekliliğini etkilemiştir.

---

<sup>553</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 36/6, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 4/8.

<sup>554</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 67/2, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 114/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 21/9, 44/10, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 24/6, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 4/8, 92/2.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ÖZEL VE KAMUSAL ALAN ARASINDA: ŞEHRİN CİNSİYET DÜZENİNDE SINIRLAR

#### 3.1. Etnik Yapı, Irk, Din ve Sosyal Sınıf

##### 3.1.1. Şehirli-Köylü Kadınların Adalete Erişme İmkân/İmkânsızlıklarının Mahkeme Kayıtlarındaki İzdüşümü

Osmanlı Döneminde köyler iletişim zorluklarına rağmen tecerrüt içinde yaşamamış, yalnızca bağlı oldukları kasabalarla değil, diğerleriyle de belli bir derecede irtibat sağlamışlardır. Bu irtibatlarda etnik ve dini yakınlığın ne derece rol oynadığı açıklık kazanamamıştır.<sup>555</sup> Bir köyün merkezle olan ilişkisi ise daha çok pazar ve devlet müdahalesinin oranı nispetinde gelişmiştir. Zira ekonominin temel birimi olması hasebi ile Osmanlı köyleri ve köylülerinin siyasi yapıdaki değişmeyi her açıdan deneyimledikleri bilinse de, yaşanan gayri resmi ve gündelik etkileşimleri çözümleyen verilerin eksikliği Osmanlı köyünün sosyo-kültürel portresinin çizilmesini zorlaştırmıştır.<sup>556</sup>

Trabzon Şer'iyye sicilleri mahkeme ve dolayısı ile kadının merkezde olduğunu, köylerinde bu mahkeme ve kadının yetkisi dâhilinde tutulduğunu kanıtlamıştır. Bunun açık anlamı, Trabzon köylülerinin, yargı ağına çoğu zaman mahkemeye ilettikleri şikâyetler doğrultusunda dâhil olabildikleridir. Osmanlı sisteminin Avrupa sisteminin aksine köylüleri toprak sahiplerine karşı koruduğunu dile getiren Barkey'e göre, mahkeme kırsal topluma entegre edildiğinde bireysel ve toplumsal düzeydeki tartışmalar için caydırıcı bir kurum olmuştur. Bu nedenle köylüler mahkemeye çoğu zaman ticaret ve mülkiyet işlerini düzenlemek ve evliliği kaydettirmek için gelmişlerdir. Gündelik ve rutin işlemler dışında haksızlığa uğradıkları zamanlarda da mahkemeye gelen köylüler, devlet memurları, diğer köylüler, tüccarlar ve eşkıyalarla ilgili şikâyet ve isteklerini de kaydettirmişlerdir.<sup>557</sup>

---

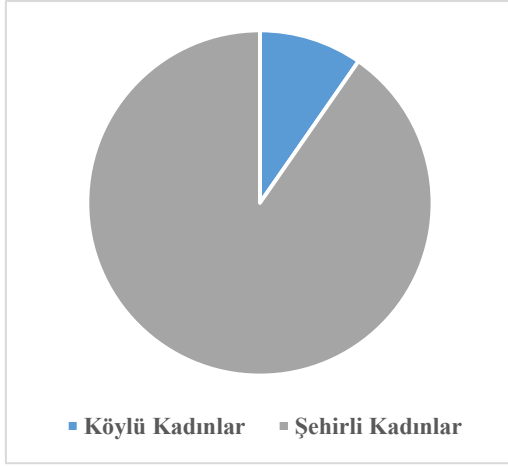
<sup>555</sup> Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 104-105.

<sup>556</sup> Emecen şehirlilik ve köylülük arasında çok katı bir çerçevenin olmadığını dile getirmiştir. Feridun Emecen, "Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirli ve Köylüler", **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 273.

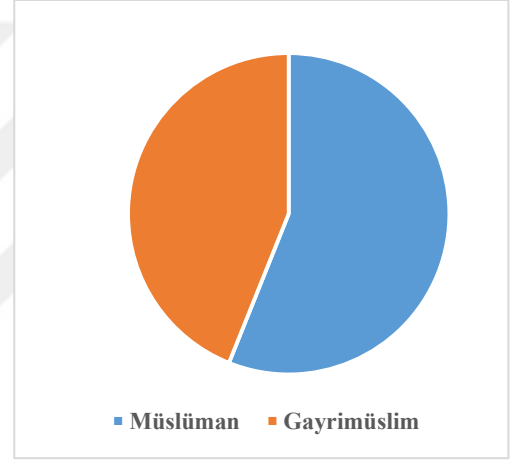
<sup>557</sup> Karen Barkey and Ronan Van Rossem, "Networks of Contention: Villages and Regional Structure in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", **American Journal of Sociology**, c. 102, sy. 5, 1997, s. 1353.

Trabzon Şer'iyeye sicillerine köylü kadınlar açısından bakıldığında kayıtlarda “Trabzon’da köylü kadın” olma halini açığa çıkarma noktasında oldukça az bilgi olduğu görülmüştür. Yani siciller şehirli kadınların dâhil olduğu önemli sayıda olayı belgelerken köy kadınlarının ahvalini biraz daha gizemli bırakmıştır. Bu kadınların mahkemeye erişimi 305 kez yani nikâhlar istisna edildiğinde kadınların bir şekilde dâhil oldukları 3.001 dava içerisinde %10,16 oranına tekabül etmiştir. 305 kadının 171’ini (%56,06) Müslüman 134’ünü (%43,93) ise gayrimüslim kadınlar oluşturmuştur.

**Grafik 15: Tüm Davalar İçerisinde Mahkemeye Gelen Köylü ve Şehirli Kadınların Oransal Dağılımı**



**Grafik 16: Mahkemeye Gelen Köylü Kadınların Dini Dağılımı**



Grafikler Müslüman ve gayrimüslim kadınların mahkemeyi kullanma sıklığının hemen hemen aynı oranda olduğunu belgelese de, köylü ve şehirli kadınların mahkemeyi kullanma oranları ciddi şekilde farklılaşmıştır. Bu farkın sebebine köylü kadınların mekânsal konumlarının mahkemeye erişim imkân ve imkânsızlıklarını etkilemesi dâhilinde bakmak mümkündür. Coğrafi ve fiziki koşullara ek olarak mahkemede alınan dava ücretlerinin de bu erişimi engellediği düşünülmektedir. Zira mahkeme ücretlerine ek olarak şehre ulaşım için gerekli olan masrafların her kadın tarafından karşılanamayacağı da ihtimal dâhilindedir. Bu sebeplere ek olarak köyde bulunması muhtemel olan bir ihtiyarlar heyetinin problemlerin çözümünde ne derece etkin oldukları ve bu durumun köylüler arasında mahkemeyi kullanma sıklığına ne derece etki ettiği konusu açık değildir. Açık olan husus bir şekilde davasını mahkemeye taşımış olan köylü kadınların gündelik hayat açısından şehirli hemcinslerinden önemli ölçüde farklılaşmadıkları ve onlar gibi mahkemenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olduklarıdır.

Mahkemenin şehir merkezinde yer alması, kadınların mahkeme vasıtasıyla Osmanlı adaletine erişimlerine engel teşkil etmemiştir. Müslim ve gayrimüslim ayrımı yapmayan devletin köylü ve

şehirli şeklinde bir sınıflandırma yapmadan tüm reayayı eşit şekilde muhatap alması da bu duruma etki edebilmiştir. Bu açıdan bakıldığında vekil kullanan köylü bir kadına nazaran bireysel olarak mahkemeye gelebilme cesareti gösteren bir kadının durumu önem arz etmiştir. Zira bu durum köylü bir kadının özellikle mekânsal ve fiziksel manada öngörülen engelleri aştığına dair önemli veriler sunarken, köyden gelen bir kadının bile mahkeme tarafından muhatap alındığını göstermesi açısından kayda değerdir. Örneğin Şevval 1028 (Eylül/Ekim 1619) tarihinde Komara adlı köyden mahkemeye gelerek kendisini darp eden Başmakçı Mustafa'yı dava eden Abide, davasını kendisi yürütmüştür. Başmakçı Mustafa'nın kendisini darp ettiğini ve bu nedenle sol kolunun yaralandığını ifade eden Abide, davasını vekilsiz yürüttüğü gibi, mahkemenin bu konudaki yaptırımının da farkında olmuştur. Zira ikinci kez mahkemede görünen Abide iddiasını ispatlayacakken davasını geri çektiğini beyan etmiştir.<sup>558</sup> Aralarında belirli bir meblağ karşılığında sulh yapılmış olduğunu düşündüren bu gelişme, Abide'nin kendisine verilen zararı telafi ettirmek için mahkemeyi bir aracı olarak kullandığını da ispatlamıştır.

Müslim ve gayrimüslim köylü kadınların mahkemeye erişim imkân/imekansızlıkları çoğu zaman aynı sebepler etrafında şekillenmiştir. Ancak bir kadının mahkemede davalı ya da davacı konumunda bulunduğu durumlar o kadının mensup olduğu cemaatin sorumlulukları etrafında da şekillenebilmiştir. Bu, bir kadının dinsel aidiyetinin mahkemede muhatap olduğu konuları farklılaştırabildiği anlamına gelmiştir. Gayrimüslim reayadan alınan bir vergi türü olan cizye ve cizyenin ödenmesi hususundaki anlaşmazlıklar bu farklılıklardan birisi olmuştur. Vergiye muhatap olan kesimin gayrimüslim reaya olması nedeniyle iddialar yine aynı cemaate mensup kişiler tarafından mahkemeye getirilmiştir. Cemaziyühâzır 1030 (Nisan/Mayıs 1621) tarihinde Samaruksa-i Kebir adlı köy sakinlerinden Lefter, Gasip ve Yordan'ın yine aynı köyde yaşayan Vasil adlı zimminin karısı İstihcere adlı kadını davası bunu örneklemiştir. Kayıta davacılar Vasil'in cizyeyi kendileri ile ödediğini, ancak şimdi karısının vermediğini beyan etmişlerdir. Bu beyan karşısında İstihcere kocasının üç yıl önce öldüğünü ifade etmiştir. Ölüm halinde cizyenin düştüğüne hükmeden mahkeme, davacıları davadan men etmiştir.<sup>559</sup> Vergi veren kesimin ağırlıklı olarak köyde yaşayan reaya olması vergi konusunda kadınların da davacı olarak mahkemede görünmesine neden olmuştur. Yani vergi konusunda sadece köylü gayrimüslim kadınlar dava edilmemiş, farklı köylerden gayrimüslim kadınlar da vergi ödemeyen kişileri dava etmek için mahkemeye gelmişlerdir.<sup>560</sup> Vergi hususunda Akçaabat'a tabi İle adlı köyde evi bulunduğu ve üstüne düşen avarız vergisini ödemediği gerekçesi ile yalnızca bir kez Müslüman bir kadın dava edilmiş, ancak evin kadına değil de babasına ait olması hasebi ile davacıların iddiası geçersiz hale gelmiştir. Bu davada da kadın bireysel olarak mahkemede bulunmuştur.<sup>561</sup>

<sup>558</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/3, 58/4.

<sup>559</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 90-7; kadının vergi için dava edildiği başka örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 30/10, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 14/1.

<sup>560</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 30/10.

<sup>561</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 46/5.



İmkân dâhilinde mahkemeye erişme fırsatı bulan köylü kadınlar mahkemenin kapısını çalarken dava konusunun içeriği hakkında çekince yaşamamışlardır. Özellikle bekâr kadınlar maruz kaldıkları gayriahlaki olaylarda kendilerini aklamak ve ileride bu durumun kendileri için olumsuz sonuçlar doğurmasının önüne geçmek istemişlerdir. Şaban 1029 (Temmuz 1620) tarihinde Torul kazasına tabi Zigana adlı köyden gelerek cebeci Fazlı'nın kendisine fiil-i şen'i kasdıyla saldırdığını beyan eden Aişe bint Bali'nin davası bu durumu örneklemiştir. Aişe Fazlı'ya karşı koyduğunu ancak Fazlı'nın kendisini kılıçla yaraladığını da dile getirmiştir. Aişe'nin vücudundaki yara ve izleri inceleyen mahkeme davayı kaydetmiştir.<sup>562</sup> Aişe'nin davasına taraf olan kişinin "cebeci" şeklinde tanımlanması mevcut siyasi ortamı yansıtan verileri de içinde barındırmıştır. Buna göre bu kişiler özellikle kırsal kesimlerde bir takım eşkıyalık hareketleri içerisine girerek bölge halkını fiilleri ile sürekli rahatsız etmişlerdir. Rebiyülahir 1030 (Şubat/Mart 1620) tarihinde Hoç adlı köyden gelen bir dava bu tür fiillerden yalnızca Müslümanların değil, gayrimüslimlerinde muzdarip olduğunu kanıtlamıştır. Gayrimüslim kadın ve erkeklerin topluca geldikleri davada maddi açıdan sömürdüklerini iddia eden köy halkı, hane kadınlarının gayri ahlaki fiillere maruz bırakılmalarından da yakınmışlardır.<sup>563</sup> Bu davadan hareketle kadınların gayriahlaki fiillere sadece köylerde maruz kaldıklarını iddia etmek mümkün değildir. Nitekim tecavüz hadiseleri şehirde de vuku bulmuştur. Ancak veriler siyasi istikrarsızlık bağlamında bu fiillerden en fazla köylü kadınların etkilendiğini düşündürmüştür. Zira köydeki hadiselere karışan davalıların çoğu "Cebeci" ya da "sekbanbaşı" olarak tabir edilen kişilerdir.<sup>564</sup>

Rebiyülevvel 1041 (Eylül/Ekim 1631) tarihinde Torul kazasına tabi Köse adlı köyden gelen bir dava ihtiyaç halinde köylü kadınların da davalarını vekilleri aracılığı ile yürütebildiklerini göstermiştir. Kayda göre Sultan bint Abdullah, Aşağışhisar sakinlerinden olan Durmuş Beşe ibni Keyvan'ı vekil atamış ve dört yıl önce Müslüman olduğu için mirastan men edilmek istendiğine dair iddiasını mahkemeye duyurmuştur. Mirastan mahrum edilemeyeceğine yönelik şahitlerini de mahkemeye gönderen Sultan'ın davası civar köylerden gelebilen kadınlara nazaran mesafenin daha uzak olduğu yerleşim yerlerindeki kadınların bile mahkemenin adaletine güvendiklerini göstermiştir.<sup>565</sup> Dolayısıyla Trabzon mahkemesi din ya da cinsiyet ayrımı yapmaksızın tüm topluma teşmil edilecek bir adalet ağı kurmuştur.

Köyden gelen kadınların miras hususundaki davaları ayrı bir öneme haizdir. Nitekim mirasa ait malların şehirlilere nazaran bazı yönlerden farklılaşması muhtemeldir. Zira arazi ve hayvan gibi miras mallarının kadınların miras malları arasında yer alıp almaması hali köylü ve şehirli kadınlar arasında mülkiyete sahip olma oranlarını da etkileyebilecek bir özellik taşımıştır. Miras davalarına bu açıdan bakıldığında ise köylü ve şehirli kadın olma halinin yalnızca mekânsal bir farka işaret ettiği

---

<sup>562</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 43/3.

<sup>563</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 77/7, 78/2.

<sup>564</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 2/1.

<sup>565</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 30/3.

anlaşılmıştır. Bunun anlamı köylü kadınların şehirli hemcinslerine nazaran daha fazla arazi ya da hayvan sahibi olmadıklarıdır. 1041 (1631-1632) senesinde Yomra Nahiyesi'ne tabi Alano adlı köyden mahkemeye vekilini gönderen Zahide bint Kurd'un davası bu durumu örneklemiştir. Kayda göre Zahide babası ve kardeşinden intikal edip köyde bulunan miras mallarındaki hakkını sulh yoluyla ve nakit olarak aldığını kaydettirmiştir.<sup>566</sup>

Şer'iyye sicillerinden elde edilen veriler sadece yakın köylerden olan kadınların değil aynı zamanda uzak köy ve kazalardan olan kadınların da Trabzon mahkemesine geldiklerini ya da vekillerini gönderdiklerini kanıtlamıştır. Kadınlar Sürmene, Gümüşhane, Batum, Of, Bayburt, Rize, Giresun gibi kazalardan mülk alım satım, borç alacak, miras gibi konularda mahkemeye gelmiş ya da vekillerini göndermişlerdir.<sup>567</sup> Mahkemeye olan yakınlık bazı nahiy ve köylerdeki kadınlar lehine bir avantaj olmuş, bu açıdan bakıldığında ise özellikle Yomra ve Akçaabat nahiyelerine mensup köylerde yaşayan kadınlar bu avantajı kullanmışlardır.<sup>568</sup> Buna göre Akçaabat'a tabi Holumana, Suğa, İlena adlı köylerle, Yomra'ya tabi Şana, Samaruksa ve Hoç adlı köylerden gelen kadın sayısı diğer köylere nispeten fark edilir seviyede olmuştur.<sup>569</sup>

### 3.1.2. Seçme Hakkı: Osmanlı Trabzon'unda Kadı Mahkemelerinde Zimmi Kadınlar

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim cemaatler, Müslüman egemenliğine dayalı yönetim altında uygulanan politikaya olan bağlılıklarını ve kabullerini XIX. yüzyıla kadar ciddi bir şekilde sorgulamamıştır. Dolayısıyla XIX. yüzyıla kadar her iki cemaate de mensup bireyler kendilerine çizilen roller ve sınırlar içerisinde yaşamış, ancak bu durum ciddi manada bir ayrışma yaşanmasına neden olmamıştır. Ayrı ayrı oluşan mahalleler bile zaman içerisinde homojen bir hale gelmiş ve her iki dine mensup kişiler yan yana yaşamışlardır. Bu durum zaman içerisinde karşılıklı bir etkileşimin olmasını da muhtemel hale getirmiştir. Özellikle Hristiyan kesime mensup kişiler kadı mahkemesini kullanarak ve zaman zaman da mahkemede sürecin bir parçası olarak önemli ölçüde sosyalleşmişlerdir. Bunu sağlayan en önemli unsur Osmanlı devletinin, hâkimiyetini tanıyan ve vergisini ödeyen zimmilerin can, mal güvenliklerinin sağlanmasını ve din hürriyetlerinin korunmasını bir devlet politikası haline getirmesi olmuştur.<sup>570</sup>

<sup>566</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 22/10.

<sup>567</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 59/1, 103/4, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 22/3, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 111/1, 113/6, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 8/5, 81/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 110/5, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 32/5, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 32/13, 56/7.

<sup>568</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 21/5, 36/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 89/5, 102/1, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 32/1, 55/9.

<sup>569</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 25/3, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 10/11, 30/5, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 17/4, 20/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 44/1, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 27/2, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 17/10, 112/8, 19/1.

<sup>570</sup> Osmanlı Devleti'nde Hristiyan ve Yahudilerin durumu için bkz. Benjamin Braude, **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, Lynne Rinner, USA, 2014; Feridun Emecen, "Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Mütabakatı", **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 286-300.

Trabzon Şer'iyeye sicillerindeki veriler bölgede yaşayan gayrimüslimlerin mahkemenin tarafsızlığına inandıklarını ve bu nedenle sadece Müslümanlarla olan ilişkileri için değil kendi aralarındaki meseleler için de mahkemeye geldiklerini kanıtlamıştır.<sup>571</sup> Köylü ya da şehirli fark etmeksizin Trabzon mahkemesine gelen gayrimüslimler Osmanlı Devleti'nin gerek duymadığı hatta kendi cemaat kurallarına aykırı olduğu zaman ve durumlarda bile sık sık Trabzon mahkemesine başvurmuşlardır. Bu durumun varlığı bir seçim mi yoksa zorunluluk olarak mı değerlendirilmelidir? Yani gayrimüslimler mecbur kaldıkları zaman ve durumlarda mı kadıya başvurmuşlardır? Kermeli, Osmanlı reayasını oluşturan unsurlar arasında yalnızca gayrimüslimlere yasal bir seçim hakkı tanındığını ve gayrimüslim unsurların kendilerine ait ayrı mahkemeleri olmasına rağmen kadı mahkemesine gelmeyi tercih ettiklerini dile getirmiştir. Zira Kermeli, Aryeh Shmuelevitz, Joseph Hacker ve Nicolas Pantazopoulos'un Responsa ve patrikliğe ait belgeleri kullandıklarını ve bu belgelerden hareketle gayrimüslim unsurlara ait ayrı mahkemelerin var olduğunu doğruladıklarını dile getirmiştir.<sup>572</sup> Dolayısıyla kendi mahkemelerinin varlığında bile kadı mahkemelerini kullanmaları bu durumun zorunluluktan çok bir seçim olduğu ihtimalini güçlendirmiştir. Çoğu davada Müslüman olmayan davacıların kadı mahkemesine neden başvurduklarını bilmenin imkânsız olduğunu ifade eden Anastasopoulos, onların kararlarında önemli rol oynayan faktörün kadı mahkemelerinin resmi mahkemeler olması ve prensipte bu mahkemelerde alınan kararların Müslüman olmayan mahkemelerin aldığı kararlardan daha yüksek oranda uygulanması gerçeğinden kaynaklandığını dile getirmiştir.<sup>573</sup> Gradeva ise Ortodoks Hristiyanların kadı mahkemesine vergilerin dağılımı, belirli bir bölge halkı arasındaki zorunlu hizmet, yüksek fiyatlar, lonca kurmak ya da loncaların işlevleri ile ilgili problemleri çözmek ve kiliseleri restore etmek gibi diğer konularla ilgili olarak da geldiklerini belirtmiş, bu durumun kadı mahkemesinin her kazada bir yargı birimi olmasının yanı sıra idari bir merkez gibi olması ile bağlantılı olduğunu da dile getirmiştir.<sup>574</sup> Yani Gradeva'ya göre gayrimüslimlerin kadı mahkemesindeki varlıkları idari gerekliliklerin bir sonucu olmuştur. Ancak bu açıklama yasal haklarının çoğunu resmi olarak kendi mahkemelerinde kullanma hakkına sahip olan gayrimüslimlerin, davaları dini sınırları aşmadığı zamanlarda, ceza hukukunu ilgilendirmedikleri durumlarda ya da kamu düzeni ve güvenliğini tehdit etmediğinde bile neden kadı mahkemesini kullandıklarını açıklamaya yetmemiştir.

---

<sup>571</sup> Çiçek Kıbrıs'ta yaşayan Rumların kadının adaletine güvendiklerini ve kendilerini güvende hissettirecek kararların bu mahkemede alınabileceğine inandıklarını dile getirmiş, kadının da asla dininden dolayı Müslümanları kayırıp Rumlara farklı muamele yapmadığını ve yeterli delil olmadığı müddetçe bir Müslüman karşısında bir gayrimüslimi haklı gördüğünü belirtmiştir. Bu durum gayrimüslimlerin sık sık kadı mahkemesini kullanmalarına neden olmuştur. Kemal Çiçek, "Osmanlılar Zamanında Kıbrıs'ta Türk Adaleti ve Rumlar", **Kıbrıs'tan Kafkasya'ya**, ed. Kemal Çiçek, Abdullah Saydam, Derya Kitabevi, Trabzon, 1999, s. 67-97

<sup>572</sup> Eugenia Kermeli, "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries" in **Studies in Islamic Law: A Festschrift to Colin Imber**, ed. A. Christmann and R. Gleave, Oxford University Press, 2007, s. 165.

<sup>573</sup> Antonis Anastasopoulos, "Non-Muslims and Ottoman Justice", **Law and Empire: Ideas, Practices, Actors**, ed. Joreau Duindam, Jill Harries, Brill 2013, s. 287.

<sup>574</sup> Rossitsa Gredeva, "Ortodoks Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court", **Seventeenth Century, Islamic Law and Society**, c. 4, sy. 1, 1997, s. 40.

Mevcut veriler gayrimüslimlerin kadı mahkemesine gelmelerinin bir seçimi yansıttığını desteklemiştir. Bu seçim Trabzon’da yaşayan gayrimüslimlerin yasal farkındalığa sahip olduklarının da en açık delili olmuştur. Bu seçimi etkileyen ise hiç şüphesiz Osmanlı devletinin, mahkemelerini kullanmak isteyen kişilere yasal ve dini statüsünü dikkate almadan sağladığı hukuki ortam olmuştur. Bu açıdan bakıldığında gayrimüslim kadınlar haklarını kadı mahkemesinden talep etmekte ısrarcı olabilmiş ve bu amaçla hangi yargı sisteminin kendileri için daha avantajlı olduğuna inandırsa ona yönelmişlerdir. Böyle bir seçim yapabilmeleri geleneksel hukuk ve kilise hukukuna ek olarak İslam hukukunun ilkeleri konusunda da dolaylı veya dolaysız bilgi sahibi olduklarını göstermiştir; yüzeysel olsa da bu bilgi toplumsal ilişkiler yoluyla kazanılmış veya bazı davaların Osmanlı mahkemelerinde nasıl görüldükleri akrabalarından öğrenilmiştir. Demek ki Osmanlı toplumunu oluşturan topluluklar birbirine karşı tamamen kapalı olmamışlardır.<sup>575</sup>

Gayrimüslim kesime ait kadınların Trabzon mahkemesini kullanmaları hususunda cemaat liderlerinin tepkisini tespit etmek mümkün değilse de özellikle devletin özel hukuka dair konuların cemaat liderlerinin yetkisi alanında kalmasını istediği anlaşılmıştır. Zira merkezden gerçekleştirilen metropolid atamalarında, ataması gerçekleştirilen rahibin görev ve sorumlulukları kaydedilirken bu konuya özellikle vurgu yapılmıştır. Zilkade 1028 (Ekim/Kasım 1619) tarihinde yapılan bir atamada İstanbul keferesi olan patrik Timutyus’un “adet ve kanun üzere ve ayinleri mucibince metropolid” olmasına hükmedildiği belirtilmiş “ve bir avrat erinden kaçsa veya bir zımmi avratın boşamalı olsa veyahut avrat almalı olsa aralarına metropolidden gayri kimesne girmeye” denilerek de özel hukuka ait işlerde tam yetkili kabul edilmiştir.<sup>576</sup> Rebiyülevvel 1038 (Ekim/Kasım 1628) ve Cemaziyülevvel 1045 (Ekim/Kasım 1635) tarihinde yapılan tayinlerde de bahsi geçen konulara vurgu yapılmış ve ehl-i örf mensup kişilerin metropolitin görevlerine müdahale etmemesi konusunda kadılar uyarılmıştır.<sup>577</sup> Rebiülahir 1061 (Mart/Nisan 1651) tarihinde gönderilen bir başka fermanla Trabzon Ermenilerine rahip olarak atanan Efanus’un görev ve sorumlulukları dile getirilirken rahibin müdahalesinden uzak ve ayinlerine muhalif nikâh yapılmaması emredilmiştir. Dolayısıyla devlet bu fermanla evliliğin gerçekleşmesinde rahibin birinci dereceden sorumlu olduğunu da ilan etmiştir:

İşbu darende-i fermanı hümayun Evanus nam rahib bil-fiil berat-ı şerif ile Trabzon tevabiinde sakın Ermeni keferesine murahas olub mürd olan Asuldur nam Rahib yerine kendü arzıhal mucibince ve kadimden olagelen aded ve kanun ve ayinleri üzere murahas idüp ve adet-i pişkeş için bin altmış bir Rebiülahirinin yirmi dördüncü gününde hazine amireye ber vech-i nakit bin ikiyüz akçe teslim eylemeğin mezkure bu beratı hümayun izzet-i makrunu verdim ve buyurdum ki min-bad mezbur Evanus Rahib varub mürd olan merkum Asuldur Rahib yerine zikr olunan Trabzon tevabiinde sakın Ermeni keferesine kadimden olagelen aded ve kanun ve ayinleri üzere

<sup>575</sup> Sophia Laiou, “Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer’iyye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar), **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 275. Osmanlı Arap Topraklarında yaşamış olan Hristiyan ve Yahudiler hakkında yaptığı çalışmasında Masters, Hristiyan ve Yahudilerin yaşam alanlarını ve iş yerlerini Müslümanlarla paylaştıklarını, ancak Müslüman komşularının bilincinde yer alan “biz” olma haline dâhil olmalarının oldukça nadir bir durum olduğunu ifade etmiştir. Bruce Master, **Christians and Jews in the Ottoman Arab World**, Cambridge University Press, UK, 2001, s. 16.

<sup>576</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 128/1.

<sup>577</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 97/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 159/2, 159/3.

murahas olub ol yerde olan Ermeni papazları ve keşişleri ve sair Ermeni keferesinin evlası ve nicesi rahib-i mezburun kendülerine murahas bilüp murahaslığa müteallik olan umurda mezkure müracaatları olub sözünden tecavüz eylemeyesiz ve mezbur Rahibin murahaslığına müteallik azl ve nasba müstehak olan Ermeni papazların ve keşişlerin rahibi mezbur ayinleri mucibince kadimden olageldiği üzere azl ve nasb eyledükde aralarına aherden kimesne karışmaya ve girmeye ve mezbur rahibin murahaslığından olan papazlardan ve keşişlerden ve kala gayrilerden birisi mürd olsa mutad-ı kadim üzere beş binden akll olanlar metrukâtların rahibi mezbur ahz ve kabz eyledüğünde hilafı adet ve kanunu beytülmal ve kassam adamları tarafından müdahale olunmaya ve mürd olan Ermeni papazlarını ve keşişleri ve sair Ermeni keferesi kendü ayinleri üzere kiliseleri fukarasına ve rahibi merkume yerine vasiyet iderler ise makbul ola ve bazı Ermeni papazları ve keşişleri rahibi mesfur ayinleri üzere tedip olduğunda aherden kimesne muarıza eylemeye ve kızıp papazları rahibi mezbur marifeti yoğken ayinlerine muhalif nikâh caiz olmayan Ermeni keferesine nikâh eylemeye ve ittirmeye ve murahaslığına dâhil yirlerde vaki bir zımmiye avret erinden kaçsa veya bir zımmi avratın boşamalı olsa veyahut avret olmalı olsa aralarına murahass-ı mezbur rahibden gayri kimesne girmeye ve karışmaya ve bil cümle kendülerin ayinleri mucibince kiliselerine müteallik bağ ve bahçelerine çiftliklerine ve çayırlarına ve tarla ayazma ve manastırlarına ve değirmenlerine ve sair kiliseye vakıf olan eşya ve davarlarına bundan evvel ve bunun emsali murahas olanlar bil cümle zabt ve tasarruf idegelmişler ise rahibi mezbur dahi ol minval üzere zabt ve tasarruf eyleye o babda aherden bir ferd mani ve merahim olmayub dahl ve taarruz kılmaya şöyle bilesiz alameti şerifeme itimat kılasız. Tahriren fi el yevm'ül salis sene Rebiülahir ahdi sitti ve elf.<sup>578</sup>

Zimmi kadınların ve erkeklerin kadı mahkemelerini kullanması hususunun cemaat mahkemeleri ve liderlerinin toplum içerisindeki rollerini azaltıp azaltmadığı hususu tartışmalıdır. Çiçek, cemaat mahkemelerinin dindaşlarını kadının yaptırım gücüne ihtiyaç duyulabilecek konularda kadı mahkemesine gitmeye teşvik ettiklerini dile getirmiştir. Örneğin mülk alım satımı, borç verme, kiliseye bağış gibi konularda taraflardan birinin elinde sağlam bir yazılı belgenin bulunması ihtilaf durumunda önemli bir avantaj kabul edilmiştir.<sup>579</sup> Ancak metropolid atamaları istisna edildiğinde gayrimüslimlerin kadı mahkemesini kullanmaları nedeni ile cemaat liderlerinden gelmiş olan herhangi bir şikâyet dilekçesine rastlanılmaması ve konuya yönelik olarak merkezden de bir uyarı gönderilmemesi, Trabzon'da Osmanlı hukuku ve kilise hukuku arasında ciddi çatışmaların ortaya çıkmadığını düşündürmüştür. Zira aksi bir durumda devletin konuya resmi yollardan müdahale etmesi söz konusu olacaktı ve bu da sicillere kaydedilecekti.

Trabzon şer'iyye sicilleri gayrimüslim tebaaya tanınan seçme hakkının bölgede geniş çaplı bir huzursuzluk yaratmadığını doğrulayan örnekler vermiştir. Buna göre bazı durumlarda kadının, dolayısıyla Osmanlı otoritesinin müdahalesini arayan cemaat liderleri dahi mahkemenin kapısını çalabilmiş ve mahkemenin vereceği kararı etkileyebilecek şekilde sürece dâhil olmuştur. Yani alınan kararın kendi ayinleriyle uyuşması noktasında fikir beyan edebilmişlerdir. Cemaziyülahır 1029 (Mayıs/Haziran 1620) tarihinde "Mahruse-i mezbure metropoliti Eksatol veled Kozma"nın bir boşanma davası için mahkemede olduğunu gösteren kayıt bu durumu örneklemiştir. Kayda göre Çölmekçi Mahallesinden Paskal veled Kostantin adlı zimminin karısı Sultane bint Efendol, Paskal ticarete gittiğinde kocasının yokluğunda evinde durmayıp, namahreme dikkat etmemiştir. Bu durum

<sup>578</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 78/1.

<sup>579</sup> Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana, Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, ed. Kemal Çiçek, Sota- Yeni Türkiye, Ankara, 2001, s. 47.

karşısında karısını uyardığı zaman Sultane Paskal'ın yüzüne tükürmüş ve nice hakaretler ederek sakalını çekmiştir. Bunun üzerine Paskal karısını boşamıştır. Paskalın davasına şahitlik eden kişilerin ruhban sınıfına ait papalar olması da dikkati çekmiştir. Papa Filibo veled Kostantin ve papa Lazara veled Avram ve papa Todori'nin şahitlik yaptığı dava, Metropolitin "ayinimiz üzere mezbur Sultane tefrik olunur" şeklindeki ifadesi ile sonlanmıştır.<sup>580</sup> Trabzon gayrimüslim cemaatinin liderleri kabul edilen bu kişilerin Trabzon mahkemesini kullanmaları hususu önemlidir. Zira bahsi geçen konu kadı mahkemesinden ziyade kendi mahkemelerinin yetki alanına girmektedir. Ancak hem metropolitin mahkemede varlığı hem de XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca gayrimüslim tebaaya mensup insanların Trabzon mahkemesini nikâh akdetmek için kullanmış olmaları ciddi sorunların ve zorlamaların olmadığını göstermiştir. Özellikle her iki tarafında zimmi olduğu 142 nikâh akdi Trabzon mahkemesinde gerçekleştirilmiştir. Bu akitlere vekâlet ve şahitlik eden kişilerin büyük çoğunluğunu Müslüman kişiler oluştursa da, gayrimüslimler de bu akde taraf olabilmişlerdir.<sup>581</sup> Müslümanların ağırlıkta olmasının en önemli sebebini İslam hukuku hakkında bilgi sahibi olma durumunun etkilemesi muhtemeldir.

Ortodoks tebaanın evlilik ruhsatının çıkarılması ve tören için metropolite daha önce bir kere mi iki kere mi evlendiğine göre belirlenen bir miktar para ödemeleri gerekmiştir. Bu, nikâh resmi diye bilinen ve beratlarda sözü geçen bir vergidir. XVII. yüzyılın ortalarına ait bir patriklik kararına göre bu vergi 200, 400 veya 600 akçe artı tören için 30 akçe tutmuştur.<sup>582</sup> Bu resmin kadı mahkemesinde daha az alındığı bu nedenle de gayrimüslim tebaaya mensup insanlar için nikâhın kadı mahkemesinde kaydettirilmesinde çekici bir unsur olduğu kabul görmüştür. Aşırı kabul edilecek orandaki bu vergi daha çok gayrimüslimin kadı mahkemesinde nikâh akdetmesini gerektirecektir. Ancak Trabzon mahkemesinin XVII. yüzyıl boyunca kaydettiği toplam 3.691 nikâh akdi içerisinde 142 akit oldukça az bir orana tekabül etmiştir. Dolayısıyla durumu yalnızca vergi ile açıklamak mümkün değildir. Örneğin Şaban 1040 (Mart/Nisan 1631) tarihinde Berişko veled Karakul ve Pira bint Yor adlı zimmilerin nikâhlarını Trabzon mahkemesinde akdetmelerinin bir sebebi olduğu açıktır. Nitekim Pira Şaban ayının başında Serahur adlı köyden gelerek babası Yor adlı zimmiyi dava etmiştir. Pira iddiasında kendi rızası ve isteği olmadan babasının kendisini Elhac İbrahim beşenin kölesi ile evlendirmek istediğini dile getirmiştir. Kendisinin Berişko ile evlenmek istediğini de ifade eden Pira, nikâhın şer'i mahkemede akdedilmesini istemiştir. Pira'nın isteği doğrultusunda nikâhı akdeden mahkeme bu şekilde hem Pira'nın babasını hem de kilise kanunlarını dışarda bırakmıştır.<sup>583</sup> Pira'nın davası zimmi kadınların Trabzon mahkemesini kendi çıkar ve istekleri doğrultusunda

---

<sup>580</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 32/1.

<sup>581</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 40/1, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 10/9, 35/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 35/6, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 56/9, 85/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636) 43/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 32/3, 61/9.

<sup>582</sup> Laiou, a.g.e. , s. 260.

<sup>583</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 32/1, 32/6; Diğer örnekler için bkz: TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 21/2, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 66/2.

kullandıklarının önemli bir örneğini teşkil etmiştir. Nitekim mahkemeye davacı olarak gelen tarafın Pira olması da bu iddiayı güçlendirmiştir.

Cemaat işleri ile ilgili konularda metropolitlerin yetkilerini sürekli tekrarlayan ve Osmanlı merkezi otoritelerinden gelen emirlere rağmen, bazı durumlarda, kişisel çıkarlar Trabzon mahkemesinin kullanılmasında itici güç haline gelmiştir. Özellikle nişanın kilise hukuku açısından evlilik kadar resmi bir sözleşme olarak kabul edilmesi, Trabzon mahkemesinde konu hakkında birçok davanın görülmesine neden olmuştur. Buna göre XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca mahkemeye gelen 23 nişan davasının 13 tanesinde taraflar gayrimüslimler olmuştur.<sup>584</sup> İncelenen bu davalar tarafların Trabzon mahkemesine gelmeden önce başka bir otoriteye, yani cemaat liderlerine başvurduğuna ve sorunlarının çözülmediğine dair ifadeler içermemiştir. Dolayısıyla bu durum tarafların doğrudan mahkemeye geldiğini ve konu hakkında kendi mahkemelerinin tavrını bildiklerini düşündürmüştür.

Mahkemeyi kullanan bütün kadınlar arasında zimmi kadınların oranı Müslüman kadınlara nazaran düşük bir seviyede kalmıştır. Kadınların bir şekilde dâhil olduğu toplam 3,001 dava içerisinde zimmi kadınlar 546 (%18, 29) kez Trabzon mahkemesini kullanmışlardır.<sup>585</sup> Hemen hemen her konuda mahkemenin kapısını çalan bu kadınlara davaları için özel gün ve saatler ayrılmamıştır. Siciller gerek şehir gerekse de köyden gelen zimmi kadınların mahkemeyi mülkiyet hususunda oldukça sık kullandıklarını kanıtlamıştır. Bu açıdan bakıldığında gerek alan gerekse de satan taraf olarak toplamda 165 kez mülk alım satım davalarına taraf olan kadınların bir şekilde davalı ve davacı olarak yer aldığı mülkiyet anlaşmazlıklarına dair davalar da hesaba katıldığında toplamda 222 kez mahkemede görüldükleri anlaşılmıştır. Jennings, zimmilerin Müslümanlara kıyasla mülk ile ilgili işlemlerini daha çok kayıt ettirmelerini hukukta kendilerini bir parça daha az güvende hissetmeleri nedeni ile gerçekleştirdiklerini ifade etmiştir.<sup>586</sup> Ancak Trabzon mahkemesine gelen zimmi kadınlara da İslam hukukunun uygulandığı düşünülürken mahkemeye gelen bu kadınların belirli sınırlar içerisinde mülk ve özgürlüklerinin korunduğunu iddia etmek mümkündür. Nitekim haklı bir iddiayı mahkemeye taşıyan, hangi dine mensup olursa olsun davalı üst kesime mensup bir yönetici de olsa davacının hakkı teslim edilmiştir.

---

<sup>584</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. II. Bölüm; Sahih Nikâh.

<sup>585</sup> Bu sayı içerisine nikâh kayıtları dâhil değildir. Nikâh kayıtları dâhil edildiği zaman bu sayı 688 olmaktadır.

<sup>586</sup> Ronald Jennings, "Zimmis (Non- Muslims) in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 4367.

**Tablo 2: Trabzon Mahkemesinde Zimmi Kadınların Taraf Olduğu Dava Konuları ve Sayısı**

Defter no	Mahkemeye Gelme Sebepleri ve Kaç Kez Geldikleri							
	Nikâh <sup>587</sup>	Nişan	Boşanma	Mülk alım satım ve Anlaşmazlık	Mehir	Nafaka	Miras ve miras anlaşmazlıkları	Miri arazi
1820	11	-	-	2	-	-	-	-
1821	5	-	1	-	1	1	2	-
1821-4	25	1	3	22	2	1	4	-
1822	6	-	1	10	-	2	7	-
1823	3	-	1	5	-	2	1	-
1824	6	2	2	23	-	-	7	-
1825	13	3	-	11	-	1	7	1
1826	2	-	1	8	2	-	2	1
1827	15	4	1	24	4	1	8	-
1828	21	7	2	28	-	2	5	-
1829	3	-	-	2	-	-	3	-
1830	7	2	2	23	-	-	7	-
1831	14	2	2	40	-	3	8	-
1832	11	-	1	24	-	-	13	-
	Borç alacak	Vasi	Vekil	Şüfa	Hibe Emanet	Cariye ve Köle İle ilgili	Vergi	Asayiş
1820	5	-	-	-	1	-	-	-
1821	-	-	1	-	-	-	-	1
1821-4	3	9	3	1	2	-	1	3
1822	2	3	2	-	1	-	1	1
1823	3	2	1	-	-	-	-	4
1824	5	3	1	-	1	1	2	4
1825	7	4	-	1	2	-	2	3
1826	6	1	3	-	2	-	-	1
1827	10	6	2	1	-	1	2	1
1828	5	7	1	5	-	1	2	2
1829	-	-	1	-	-	1	-	-
1830	5	4	3	-	3	1	-	6
1831	1	3	1	-	4	1	2	-
1832	3	1	2	1	-	-	-	3
<b>TOPLAM</b>						<b>688</b>		

Her iki tablonun sayısal verileri ve konu dağılımı dikkate alındığında gayrimüslim kadınların gündelik yaşam verilerinin Müslüman hemcinslerinden farklı olmadığı anlaşılmıştır. Mahkemeyi hem bir çözüm mercii hem de bir arabulucu olarak gören kadınlar gerek aile bireyleri ile olan ilişkileri gerekse de hane dışından problem yaşadığı kişileri dava etme noktasında çekince yaşamamışlardır. Ancak bu kadınların şikâyetlerini ve dileklerini mahkemede dile getirme noktasında birilerinden destek görüp görmedikleri hususu belirlenememiştir. Zira Trabzon mahkemesinde daimi olarak kadıya ve mahkemeyi kullanan gayrimüslimlere yardımcı olan bir tercümanın bulunup bulunmadığı noktasında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mahkemeyi kullanan gayrimüslimlerin şikâyet ve isteklerini dillendirecek kadar lisana sahip olabilmeleri ihtimal dâhilinde iken, Müslüman vekillere sahip olan kadınların bu açıdan daha az zorlandığı aşikârdır.

<sup>587</sup> Tabloda yer alan nikâhlar her iki tarafında gayrimüslim olduğu nikâh sayısıdır. Erkeğin Müslüman kadının zimmi olduğu nikâhlar bu sayısal verilere dâhil edilmemiştir.



Şer'iyye sicillerinde varlığına dair hiçbir vurgu yapılmamasına rağmen, Trabzon bölgesine yapılan metropolit atamaları bölgede bir cemaat mahkemesinin var olduğuna dair şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla kendilerine İslam hukukunun uygulanacağını bilen gayrimüslim kadınların Trabzon mahkemesine gelmeleri bir tercihin sonucudur. Özellikle miras ve boşanma hukuku açısından İslam'ın sağladığı imkânlar bu kadınlar için önemli bir özellik arz etmiştir. Kocasını Müslüman olan zimmi bir kadın mehir talebi ile mahkemeye gelebilirken, her iki tarafın zimmi olduğu durumlarda da mehir talebi ile mahkemeye gelebilmişlerdir.<sup>588</sup> Özellikle miras hususunda mahkemenin arabuluculuğundan faydalanan bu kadınlar, kendilerini mirastan mahrum bırakmak isteyen kişileri dava etmişlerdir. Recep 1042 (Ocak/Şubat 1633) tarihinde mahkemeye gelerek daha önce damadı olan Adam'ı dava eden Kozala adlı zimmiyenin davası bu minval üzeredir. Kozala'nın iddiasına göre daha önce miras hususunda anlaşmazlık yaşamışlar ancak bazı mülkler üzerine anlaşarak sulh yapmışlardır. Ancak Adam Kozala'nın kendisine ait olan mülkü tasarruf etmesine izin vermemiştir. Kozala'nın iddiası karşısında Adam durumu inkâr etse de Kozala durumu şahitlerle ispatlamıştır.<sup>589</sup> Miras hususunda zimmi kadınların davacı olduğu kişiler yalnızca zimmiler olmamış, dava ettikleri kişiler arasında Müslüman kesime mensup kişiler de yer almıştır.<sup>590</sup>

### **3.1.3. Ötekileştirilen Olmak mı? Evlat ve Eş Olmak mı: Cariyeler ve Cariye Hukuku**

#### **3.1.3.1. Cariye Alım Satımlarında “İnsan-Mal” Kurgusu**

Trabzon'da kadın olmak Müslüman, Gayrimüslim, şehirli ya da köylü olmaktan ibaret değildir. Şehrin nüfusu içerisinde var olan, çoğu davada hem davanın tarafı hem de davanın konusu olan cariyeler, Trabzon'da kadın denince akla gelen bir başka grubu oluşturmuşlardır. Bu kadınlar hukuki manadaki tanımları gereği normal statüdeki kadınlara nazaran bazı konularda farklılaşmışlardır. Ancak bu farklılık toplum içerisinde katı ve kesin ayrımlarla şekillenmemiştir.<sup>591</sup> Bu kadınlar da anne, eş ya da çocuk olabilmişlerdir. Cariyeleri Osmanlı toplumu içerisinde farklı bir sınıf olarak değerlendiren Dengler, Liebe- Harkort'un XVI. yüzyıl Bursa'sında sosyal organizasyon hakkındaki çalışmasında bu sınıfın hem erkek hem de kadınları içeren bir bütün olarak yaklaşık %35'i ya da kent sınıfından daha fazlasını oluşturduğunu ileri sürmüş, bu durumun diğer şehirlerde mevcut olup olmadığı hakkında bir şey söylemenin mümkün olmadığını ancak kesinlikle “hizmetçi sınıfı” oluşturan cariyelerin Osmanlı devleti içerisinde sosyal sınıfın önemli bir oranını oluşturduğunu belirtmiştir.<sup>592</sup> Sicillere ve sicillerin sunduğu verilere bu açıdan bakıldığında erkek bir köle ile kadın bir köle arasında

<sup>588</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 9/6, 12/10.

<sup>589</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 48/7.

<sup>590</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 46/7, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 17/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 146/15.

<sup>591</sup> Tüm toplumlarda köle ve hür ayrımı yapılarak sosyal bir sınıflaşma oluşturulduğu dolayısıyla da suçlar ve cezalarında bu sınıflaşma doğrultusunda farklılıklar arz ettiği anlaşılmıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nde bu manada bir sınıflaşma söz konusu olmadığı gibi kölelere uygulanan hukuk İslam hukukundan alınan kaidelerden oluşmuş ve kölelere özgü kanun ve hükümler çıkarılmamıştır.

<sup>592</sup> Ian C. Dengler, “Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age”, **Women in the Muslim World**, Lois Beck and Nikkie Keddie, Harvard University Press 1978, s. 232-233.

bir takım farklılıklar olduğu anlaşılmış, Trabzon'da cariyelerin toplumsal statüsü hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek için bu farklılıkların dikkate alınması gerekmiştir.

Aristoteles'in canlı bir alet diye vasıflandırdığı ve sahibinin malı olarak kabul ettiği köleler hakkında İslam, insanlık ve şahıs hürriyetini kıymetlendiren bir politika gütmüştür. Farklı işkencelere maruz kalan, her yerde güçlerinin üstünde işler yürüten, pazar yerlerinde bir hayvan gibi alınıp satılan bu insanları, hürriyete kavuşturmayı bir ibadet saymış ve bunun için hükümler koymuştur.<sup>593</sup> Buna göre her insanın doğuştan eşit olduğu, haklar açısından herhangi bir zümre ve topluluğun hâkim olmadığı kabul edilmiştir. Bu şekilde insani değerleri ön plana çıkaran İslam hukuku, köleliği yavaş yavaş ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ancak bu amaç tarihin hemen hemen her kesitinde siyasi, ekonomik ve toplumsal gerçeklerle kesintiye uğramış ve kölelik XX. yüzyıla kadar ekonomik, hukuki ve toplumsal bir gerçeklik olmaya devam etmiştir. Ortadoğu'nun mevcut siyasi ve ekonomik konjonktürü nedeni ile Osmanlı Devleti de köleliği benimsemiş ancak resmi manada bir statüye bağlayarak kurumsallaştırmamış, sınıf ya da statü yaratmamıştır. Ancak çağdaş manada ticarete konu olmaları ve hangi köleden ne oranda vergi alınacağına tespit edilmesi Osmanlı'da köle algısını olumsuz bir çerçevede şekillendirmiştir. Nitekim ticarete insan konu edilmiştir. Osmanlı Devletinde köleler XVI. yüzyıla kadar Balkanlarda yapılan savaşlardan elde edilen savaş esirlerinden karşılanmıştır. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlılar tam da iç piyasalarında kölelik talebinin giderek arttığı bir sırada batı sınırlarında artık sert bir direnişle karşılaşmışlardır. Bu yüzden Osmanlı köle temini işi esas olarak Kırım Tatarlarının eline geçmiş ve bunlar Polonya'ya Rusya'ya, ya da Çerkezistan'a karşı yoğun köle akınlarına girişmişlerdir.<sup>594</sup> Kaçırma yoluyla esaretin, hukuka aykırı olmasından dolayı bu çeşit hadiselerle ilgili olarak “ve esir uğurlayan ve ayartanı ve dükkân açanı ve birkaç gün hırsızlığı zahir olmuş kimesneyi asalar” şeklinde, kaçırmanın ölümle cezalandırılması gibi en ağır cezanın uygulanmasına rağmen, kaçırma yoluyla kölelik saltanat kaldırılıp Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar Osmanlı Devleti'nde devam etmiştir.<sup>595</sup>

Trabzon, köle ticaretinin geçiş noktaları üzerinde yer almasının yanı sıra, köle ticareti yapılan bölgelere de yakın olmuştur. Bu durum hem bölgede ihtiyaç duyulan köle ve cariyelerin ticaret yoluyla getirilmesini hem de köle sahibi olmak isteyen insanların ticaret yapılan bölgeye giderek köle getirmelerini kolaylaştırmıştır. Mahkemeye yansıyan pek çok dava insanların birbirleri ile cariye alışverişinde bulduklarını, Gürcistan'a giden kişilere cariye getirmesi için para verdiklerini ya da doğrudan bölgeye kendileri giderek cariye temin ettiklerini göstermiştir. Muharrem 1035 (Ekim/Kasım 1625) tarihinde mahkemeye yansıyan bir anlaşmazlık davası bahsi geçen durumu örneklemiştir.

---

<sup>593</sup> Abdullah Karaman, **İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)**, Ebabil, Ankara 2008, s. 36.

<sup>594</sup> Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, 1300-1600, c. 1, Eren Yayınları, İstanbul, 2004, s. 342.

<sup>595</sup> Nihat Engin, **Osmanlı Devleti'nde Kölelik**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 90-91; Abdullah Saydam, “Esir Pazarında Yasak Ticaret: Hür İnsanların Satılması”, **Toplumsal Tarih Dergisi**, sy. 28, 1996, s. 45.

Belkıs'ın Hamza Çelebi'yi dava ettiği kayıta Belkıs Hamza Çelebi'nin cariyeyi kendi akçesiyle satın aldığını ve kendisine ait olduğunu iddia etmiş, ancak Belkıs'ın iddiasını kanıtlamak için şahit getirememesi üzerine mahkeme Hamza Çelebi'ye yemin teklif etmiştir. Yemin eden Hamza Çelebi konu ile ilgili kendisini doğrulayacak şahitleri de mahkemeye getirmiştir. Şahitler “Hamza beşe zikrolunan cariyeyi Gürcistan'da bizim huzurumuzda 45 guruşa iştira eyledi biz anda hazır idik” şeklinde şahitlik etmişlerdir.<sup>596</sup> Hamza Çelebi'nin davası cariyenin Gürcistan'dan temin edildiğini ve Trabzon'a sadece esir tüccarları eliyle cariyeye getirilmediğini göstermesi açısından önem kazanmıştır.

Kayıtlarda geçen ifadeler Trabzon'da bir esirciler grubunun olduğunu doğrulamıştır.<sup>597</sup> Ancak cariyeye temininde asıl dikkati çeken kesim köle olup azat edilen kişiler olmuştur. Zira bu kişiler bölgede esir ticareti ile uğraşmışlardır.<sup>598</sup> Bu insanların daha önce mensup oldukları bölge hakkındaki bilgilerini ticarete kullanmak istemeleri mümkün iken, köle sahibi olmak isteyen insanların da bu kişilerin bilgilerinden ve ilişkilerinden yararlanmak istemeleri ihtimal dâhilindedir.

Mahkemeye yansıyan ve sıradan kişiler arasında cereyan eden cariyeye davalarında cariyeye satan kişiler arasında kadınlar da yer almıştır. Seksen dokuzuncu cemaatten olup hala Trabzon'da olan Hasan Beşe bin Abdullah'ın davasında ismi geçen ve Muslihuddin Ağa'nın hatunu olarak bilinen Aişe bint Hasan'ın durumu buna örnektir. Kendisine ait cariyenin Trabzon yeniçeri zabiti tarafından rehin edildiğini iddia eden Hasan beşe cariyeyi Muslihuddin Ağa'nın hatunundan 32000 akçeye aldığını beyan ve ispat etmiştir. Bu davada bahsi geçen Aişe Hatun'un cariyeye ticareti mi yaptığı yoksa kendisine ait bir cariyeyi mi sattığı konusu ise belirsiz kalmıştır.<sup>599</sup>

Cariyelerin alım satımına konu olması hali, bu insanları mal-insan ikilemi arasında bir statüye sokmuştur. Trabzon Şer'iyye sicillerinin bu insanlara belirli bir kıymet atfedildiğini gösteren örneklere sahip olması da bu durumu doğrulamıştır. Alım satımdan sonraki süreci şekillendiren amiller farklılaşsa da, bir cariyeye 4000-6000 akçe arasında fiyat biçilmesi bu kadınların “mal” olma halini güçlendirmiş, aksi yöndeki iddiaları ise zayıflatmıştır. Ancak bazı durumlarda bir cariyenin bir aileye satış yoluyla dâhil olması cariyenin insani değerlerinin ve hayat koşullarının iyileştirildiği bir sürecin başlangıcı da olmuştur. Dolayısıyla bu süreç takip edildiğinde cariyelerin zaman içerisinde toplumla bütünleştirildikleri ve toplum yapısının tarihi oluşumunu önemli ölçüde etkiledikleri anlaşılmıştır. Bu durum erkek köleler için de söz konusudur.

Cariyelerin belirli meblağlar karşılığında elde edilmeleri cariyeye himaye etmenin belirli bir

---

<sup>596</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 31/1; Cariyelerin Gürcistan'dan getirildiğine yönelik diğer örnekler için bknz: TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 13/6.

<sup>597</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 18/3; Esir ticareti basit bir mal alım-satımı olmayıp, satış konusu insanlar olduğu için, esircilerin hareket ve davranışları muhtesip veya ihtisap ağası denilen görevlilerce devamlı bir denetim altında tutulmuştur. Engin, a.g.e. , s. 114.

<sup>598</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 67/5.

<sup>599</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 29/1, 64/1, 65/4.

sermayeye sahip olmayı gerektirdiğini göstermiştir. Satış fiyatı normal olarak 4000 akçe ile 6000 akçe arasında değişen kölenin değeri gayr-i menkul fiyatlarıyla karşılaştırılınca neden ancak belli bir gelir seviyesini aşan kimselerin köle sahibi olabildikleri de ortaya çıkmıştır. Örneğin Rebiyülahir 1035 (Aralık/Ocak 1625/1626) tarihinde Kise kazası sakinlerinden olup vefat eden Mahmud yeniçerinin mirasına ait Gürcü asıllı Yasemin adlı cariye suk-ı Sultanide 4000 akçeye satılırken, Zilhicce 1034 (Eylül/Ekim 1625) tarihinde Kanite Mahallesinden kiremit örtülü bir ev anbarı ve ağaçlarıyla birlikte 6000 akçeye satılmıştır.<sup>600</sup>

Köle fiyatlarının oluşumunda, köken, cinsiyet, yaş, güzellik, fizik, güç, yetenek gibi faktörler önem taşımıştır.<sup>601</sup> Kimi durumlarda alıcıların satın almak istedikleri cariyelerin yaş ve medeni hallerine özellikle vurgu yaptıkları anlaşılmıştır. Ancak bu vurgu genellikle erkek alıcılar tarafından yapılmıştır. Rebiyülevvel 1029 (Şubat/Mart 1620) tarihinde mahkemeye gelen Müderris Mehmed Efendi bin Hasan Efendi'nin davası bu durumu örneklemiştir. Kayda göre Mehmed Efendi, Hasan beşe adlı kimseye 4000 akçelik bir kaftan vermiş ve karşılığında kendisine Gürcistan'dan 16-17 yaşlarında "bikri bir cariye" getirmesini istemiştir.<sup>602</sup> Alıcının rızası hilafına olan durumlarda ise alıcıların durumu mahkemeye taşıdıkları ve geçerli durumlarda cariyelerin satıcıya geri verildikleri anlaşılmıştır.<sup>603</sup> Erkekler tarafından himaye edilen ya da edilmek istenen cariyelerin ne oranda cinselliğe konu edildiği konusu belirsiz kalsa da özellikle Müderris Mehmed Efendinin "bikr" bir cariye istemesi ya da Murad bin Abdullah'ın Ramazan bin Abdullah'ı davasında satın aldığı cariyeyi "ayb-ı kadimi" vardır diyerek Ramazan'a geri vermek istemesi erkeklerin himayesinde bulunan cariyelerle cinsel ilişki kurduklarının birer göstergesi olmuştur. Aslına bakıldığında, cariyenin rızası olmaksızın onunla cinsel ilişki kurma gibi bir kurum İslam'da yoktur. Kur'an'ı Kerim'de de cariye terimi bu anlamda mevcut değildir. Devlet yetkilisi ile adil ve mali durumu yerinde olan bekâr bir erkek arasında yapılan bir kamu hukuku sözleşmesi gereğince, bir kadın savaş esirinin bakım ve gözetimi, bu arada topluma kazandırılması görevi bu erkeğe verilmiş ise, esasen boşansa bile sözleşme gereğince bu kadına bakma görevi o kimseye ait olacağından, kadının rızası şartı ile fakat mehir tayinine gerek olmaksızın, gözetim yetkisine haiz olan o kadın ile nikâhlanabilmiştir. Yoksa mülk terimini yetki olarak değil de mal-mülk anlamında çevirerek, hayvan pazarından inek satın alıyor gibi sağ elin cariyelerinden bahsetmek, üstelik bunları dört eşe ilaveten alınabilecek ve kafese kapatılabilecek yaratıklar sanmak, İslam'a tamamen aykırıdır.<sup>604</sup> Ancak tarihin hemen hemen her döneminde erkeklerin cariyeler edinmesi cinselliği içeren bir şekilde genişletilmiştir.<sup>605</sup> Dolayısıyla özellikle erkekler tarafından himaye edilen cariyelerin sadece ev içi hizmetlerde kullanılmak için

<sup>600</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 2/2, II. Kısım, 16/2.

<sup>601</sup> Abdullah Martal, "19. Yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti," **Tarih ve Toplum**, sy. 121, İletişim Yayınları, Ocak 1994, s. 15; Mikhail B. Kızılov, "The Black Sea and Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries," **International Journal of Maritime History**, XVII, sy. 1, Haziran 2005, s. 226.

<sup>602</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 13/6.

<sup>603</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 104/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 18/2, 26/3, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 108/5.

<sup>604</sup> Hatemi, a.g.e. , s. 144.

<sup>605</sup> Osmanlı Devleti'nde harem kurumunun bu anlamda toplumu etkilediğini düşünmek mümkündür.

değil cinsel eşler olarak kullanılmak için de alındıkları anlaşılmıştır. Buna dayanak sağlayan en önemli veriler ise kayıtlara yansıyan “ümm-ü veled” lerin varlığıdır. İslam hukukuna göre “ümmü veled” sahibinden çocuk sahibi olan cariyelere verilen isimdir. Cariyesini ümmü veled yapan efendisi, ümmü veledin hürriyet hakkının sübutuna sebep olmuştur. Kendisi hayatta olduğu müddetçe ümmü veled de bu hürriyet hakkına sahiptir. Bu sebepten ümmü veled cariye o yaşadığı müddetçe kölesi olsa da, onu satma, hibe etme, birine bağışlama, vakfetme ya da rehin koyma noktasında izinli kabul edilmemiştir.<sup>606</sup> Yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon Şer’iyye Sicilleri’nde 9 kez “ümm-ü veled” olan kişilerden bahsedilmiştir. Bu davalarda ümmü veled olarak adlandırılan kadınların sahipleri ile cinsel ilişki kuran cariyeler olduğu ve onlardan çocuk sahibi olmaları hasebiyle hukuki statülerinin değiştiği anlaşılmıştır. Buna göre doğurduğu çocuk sahibi tarafından kabul gören bu kadınlar, sahipleri ölünce yalnızca hür olmamış, aynı zamanda sahibinin mirasına da hak kazanmışlardır.<sup>607</sup> Mahkemeye gelen miras davalarından miras sahibinin bu kadınlara ve çocuklarına daha hayatta iken hibe yaparak haklarının gasp edilmesini önledikleri anlaşılmıştır.<sup>608</sup>

İslam hukukuna göre ümmü veled statüsü kazanan bir cariye ile evlenmek cariyenin azat edilmesini gerekli kılmıştır. Her ne kadar ümmü veled olmak cariyeye hür olmayı garantilese de bu durum kendisini himaye eden kişinin ölümü ile mümkündür. Bu nedenle bir erkek cariyesinden çocuk sahibi de olsa onu azat etmeden evlenmesine izin verilmemiştir. Bunun amacı köleliğin ömür boyu sürecek bir sürece dönüşmesinin önüne geçmektir. Cariye tasarruf etme konusunda Müslümanlardan farklı olmayan gayrimüslimler de ümmü veled statüsünün geçerliliğini kabul etmişlerdir. Ancak Rebiülevvel 1031 (Ocak/Şubat 1622) tarihinde mahkemeye gelen Akçakale sakinlerinden Sebefko veled Kalyori’nin boşanma davası Hristiyan hukukunun da azat edilmeyen bir ümmü veled ile evliliğe izin vermediğini göstermiştir. Rus asıllı Eksene adlı ümmü velediyile evlendiğini dile getiren Sebefko “ayinimiz üzere tasarrufu caiz olmamağın” diyerek Eksene’yi bain talakla boşadığını belirtmiştir.<sup>609</sup>

Hukuki manada cariye ya da köle olan kişilerin çocuklarının da aynı statüye sahip oldukları anlaşılmıştır. Özellikle kendisini himaye eden kişi tarafından azat edilmeden evlenen cariyelerin çocukları da annelerinin statüsüne tabi olmuştur. Şevval 1040 (Mayıs 1631) tarihinde mahkemeye gelerek Gürcü asıllı cariyesi Seherkan bint Abdullah’ı dava eden Orta Hisar sakinlerinden fahrul-muhadderat Aişe Hatun bint Mehmed Çavuşun davası bu durumu örnelemiştir. Kayda göre Seherkan, Aişe Hatun’un babasından kendisine intikal etmiş cariyesidir. Ancak firar etmiş ve Laz Ali adlı bir kimse ile Aişe Hatun’un izni olmadan evlenmiştir. Seherkan vekilin iddiasını doğrulamış, Aişe Hatun’un cariyesi olduğunu, firar ederek evlendiğini kabul etmiştir. İkinci kez mahkemeye gelen davada bu kez asıl konu Seherkan’dan dünyaya gelen çocukların durumu olmuştur. Buna göre

---

<sup>606</sup> Sarıcık, a.g.e. , s. 278.

<sup>607</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 4/1, 7/8.

<sup>608</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 16/4.

<sup>609</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 14/9.

Seherkan'dan dünyaya gelen çocuklar hür bir adama da ait olsa köle olarak dünyaya gelmişlerdir. Seherkan'ın Aişe Hatun'un cariyesi olması dünyaya gelen çocukların doğrudan Aişe Hatun'a tabi olmasını gerektirmiştir. Ancak ikinci kez görülen davada Seherkan çocuklarının bedelini ödeyerek hürriyetlerini satın almıştır. Aişe Hatun da çocukların hür olduklarını kabul etmiştir.<sup>610</sup> Her iki davadan da Seherkan'ın Aişe Hatun'un cariyesi olmaya devam ettiği anlaşılmıştır. Zira kayıtlar Seherkan'ın gerek gönüllü gerekse para karşılığında azat edildiğine yönelik herhangi bir bilgi içermemiştir.

Cariyelerin toplumsal statüsü alım satım konu olmalarıyla başlasa da bir cariyeyi satın alan kişi aynı zamanda cariyenin sonraki yaşamını şekillendiren unsurları da hazırlayan kişi olmuştur. Yani bu insanlarla kurulan ilişki köleyi himaye eden kişinin mizacı, tavrı ve ev içerisinde oluşturduğu sisteme göre şekillenmiştir. Birinin eşi ya da evladı olma hali bu ilişkinin sonucunda gelişmiştir. Buna göre hane halkı ile oluşturulan ilişkiler zaman zaman bir nevi akrabalık bağına dönüşmüştür. Haneden biri olarak kabul edilen cariyeler hem haneye mensup iken hem de azat edildikten sonra korunmaya ve himaye edilmeye devam etmişlerdir. Özellikle azat edilen cariyelere bir takım mülklerin hibe edilmesi azattan sonra bu kadınların geleceklerini koruma ve garantiye alma kaygısının bir sonucu olmuştur. Bu şekilde cariyeye himaye eden pek çok kişi azat ettiği cariyesine aralarında mülklerin de bulunduğu pek çok eşyayı hibe etmekte sakınca görmemişlerdir.<sup>611</sup> Hibenin yanı sıra Zilkade 1038 (Haziran/ Temmuz 1629) tarihli bir kayıt vakıf yoluyla da bu insanların desteklendiğini göstermesi açısından önem arz etmiştir. Kayda göre Trabzon mahallelerinden Aşağı Hisar'da Monla Siyah Mescidi Mahallesi'nde yaşayan İbrahim Çelebi bin Halil mahallede olan evini azatlı köleleri olan Bostan ve Mehmed'e ve kız karındaşı Melike'ye ve vâlidesi Ayşe Hâtun'a vakfettiğini beyan etmiştir.<sup>612</sup> Safer 1038 (Eylül/Ekim 1628) tarihinde kaydedilen bir diğer vakıfnamede ise Raziye Hatun bint Mehmed Aşğhisar'da Molla Siyah Mahallesi'ndeki evini, avlusu, fırını ve su kuyusuyla vakfederken yararlanmasını istediği kişiler arasında azatlı cariyesi Üftade bint Abdullah ve çocuklarının ismini zikretmiştir.<sup>613</sup>

Trabzon mahallelerinden Ayo Filibos Mahallesi'nde yaşayan Güllü bint Hamza adlı kadının mahkeme kaydı ise cariyelerin mensup oldukları hanelerde hanenin bir üyesi olmaktan ziyade hane sahibinin evladı olma hüviyeti kazandıklarını göstermesi açısından dikkat çeken bir örnektir. Zira kayda göre Güllü Hatun Gürcü asıllı cariyesi Raziye'yi azat etmiş ve ölünce tüm mallarının Raziye'ye verilmesini istemiştir. Bir nevi vasiyetini mahkemede kaydettiren Güllü Hatun "Raziye min ba'd haza kızım olub" diyerek Raziye'yi cariyeden ziyade bir evlat kabul ettiğini

---

<sup>610</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 49/6, 51/5.

<sup>611</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 43/4, 43/5, 43/6, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 37/5, 65/8, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 3/10, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 92/2.

<sup>612</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 41/8.

<sup>613</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 61/4.

doğrulamıştır.<sup>614</sup> Çocukların az olduğu bir ailede, sahibi, kadın kölesi için bir şeyler yapmaya daha çok çabalamıştır.<sup>615</sup>

Trabzon toplumunda cariye olmak alım satım, borç alacak, hibe ya da mirasa konu olmaları hasebiyle olumsuz bir görünüm arz etse de, pek çok hane içerisinde hanenin bir bireyi olarak eş ya da evlat statüsüne yükselmeleri nedeniyle de olumlu bir görünüme bürünmüştür. Bu durum her ne kadar cariyeleri mal-insan ikilemi arasında sıkıştıran bir hale dönüşse de, gerek hane halkından biri olma hali gerekse azatlanma süreci dikkate alındığında batılı kölelik anlayışından daha ılımlı olduğu görülmüştür.

### 3.1.3.2. Dünya ve Ahiret Arasında: Dini Vicdanın Somut Verisi Olarak Cariye Azatları

Yusuf suresi 21. ayeti 'den anlaşıldığına göre (“Mısır’da Yusuf’u satın alan vezir, hanımına: “Ona güzel bak!” dedi, “Belki bize faydası dokunur yahut onu evlat ediniz!” Böylece Yusuf’un o ülkede yerini sağlamlaştırdık, ona imkân verdik ve bu cümleden olarak, ona rüyaların yorumunu öğrettik. Allah Teâlâ iradesini yerine getirmekte her zaman mutlak galiptir, fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”) bir köle sadece finansal bir yatırım değil aynı zamanda duygusal bir yatırım olarak da görülmüştür.<sup>616</sup> Yani bir kölenin bir haneye dâhil edilmesi sadece statü ya da emek unsurlarını içerisinde barındırmamıştır. Köle ve hane sahibi arasında gelişen ilişkinin seyri hem hane halkı hem de köle açısından daha geniş ilişki ağlarının kurulmasına vesile olmuştur. Zira kölelerle ilgili mahkeme kayıtları da köle ve sahipleri arasındaki ilişkinin karşılıklı bir ilişkiye dayandığını bu ilişkinin ise köle sahibinin mizacı, tavrı ve ev içinde oluşturduğu sisteme göre farklılaştığını göstermiştir.<sup>617</sup> Bu açıdan bakıldığında aile kurumu köleler için sosyalleşmenin bir aracı ve iyi bir kariyere sıçrama tahtası olarak önem kazanmıştır. Zeevi, bu durumun kölelere eşitliği hatta üst düzey yöneticiliği bile sağlayan yegâne bir İslami özellik olduğunu dile getirmiştir. Bir diğer deyişle efendinin oğlu olarak evle bütünleşme köleye, köleden yöneticiye dönüşmeyi sağlamıştır. Köle ve sahibi arasında hayali bir akrabalık kurulmuştur. Bazı sistemlerde sahibin yakın mutlak gücü kültürel normlara uymayı azaltmış ve zayıflatmış, köle ve sahibi arasındaki ilişkiler bazı zamanlar aile ilişkisi kisvesine bürünmüştür. Bu yüzden sahip yalancı bir ebeveyn olmuş ve köle yarı oğul ve kız konumunda bir hal almıştır.<sup>618</sup> Bu ilişki kölenin azat edilmesi ile birlikte zayıflamamış hatta daha da güçlenmiştir. Köle azat edilmesine rağmen ilk sahibi ile arasında özel bir ilişki devam etmiştir. Bu ilişki yasal terminolojide “vela” olarak adlandırılmış ve hem azat edilen hem de azat eden “mevla”

<sup>614</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 63/1.

<sup>615</sup> Suraiya Faroqhi, “Köle Pazarından Arafat’a, 15. Yüzyıl Sonunda Bursalı Kadınların Yaşamöyküleri”, **Osmanlı Dünyasında Üretmek Pazarlamak, Yaşamak**, çev. Gül Çağalı Güven, Özgür Türesay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 232.

<sup>616</sup> Paul G. Forand, “The Relation of The Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam”, **International Journal of Middle East Studies**, c. 2, sy. 1, 1971, s. 66.

<sup>617</sup> Charles L. Wilkins, “Masters, Servants and Slaves: Household Formation Among The Urban Notables of Early Ottoman Aleppo”, **The Ottoman World**, ed. Christine Woodhead, Routledge, New York, 2012, s. 303.

<sup>618</sup> Dror Zeevi, “My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and State in Islamic Middle East”, **Slave Elites in the Middle East and Africa**, ed: Miira Toru and John Edward Philips, London and New York, s. 74-75.

olarak adlandırılmıştır. “Vela” terimi genellikle ilişkinin her iki yönünü de açıklayan himaye olarak çevrilmiştir; yani terim her iki tarafın birbiri üzerindeki hak, iddia ve birbirlerine karşı görevlerine işaret etmiştir.<sup>619</sup> Bir köleyi azat etmek azat eden ile azat edilen arasında vela-ı itaka doğurmuştur. Bu üç sebebe dayanmıştır. Özellikle bir köleyi veya cariyeyi doğrudan, kitabetle, tedbirle, istiladla veya cu'l karşılığında yahut hiç karşılıksız azat etmek köleye büyük bir ihsan ve iyilik olarak kabul edilmiştir. İkincisi bir köleyi azat eden onun hayrını ve iyiliğini istemiştir. Üçüncüsü ise azatlama manevi bir milat yani doğuma sebep olma, doğurtma sayılmıştır. Anneler ve babalar maddeten çocukların doğumuna sebep olmuşlardır. Efendisi manen ihyasına sebep olmuştur. Yani manevi bir anne ve baba özelliğini almıştır. Öyleyse azatlı ile mevlası arasında bir yakınlık vardır. Bu hükmi yakınlık da azatlayana vela hakkına nail etmiştir. Efendiler azatlısının daha yakın asabesi olmadığı takdirde onların mirasına hak kazanmışlardır.<sup>620</sup>

Trabzon şer'iyeye sicillerinde yer alan çok sayıda köle ve cariyeye azadı davası dikkate alındığında bölge insanının bu insanlara belirli bir sermaye ödeyerek sahip oldukları ancak sonrasında genellikle karşılıksız bir şekilde azat ettikleri anlaşılmıştır. Bu durum kölelerin bölge insanı için maddi bir yatırım olmadığının güçlü bir göstergesidir. Nitekim İslam hukuku yalnızca karşılıksız azadı değil, herhangi bir bedel ya da hizmet karşılığında da köle azadına izin vermiştir. Ancak siciller yapılan azatların büyük bir çoğunluğunun karşılıksız olduğunu göstermiştir. Bu durum bölge insanının dini vicdanının hangi yönde geliştiğini göstermesi açısından da önemlidir. Yani bu azatların büyük bir kısmı sevap kazanmaya yönelik somut eylemlerdir. Özellikle erkekler tarafından gerçekleştirilen cariyeye azatlarında azadı gerçekleştiren erkeklerin bu cariyelerle evlilik yapma niyeti taşımadıkları da aşikârdır. Nitekim sicillerde azat işleminden sonra yapılan herhangi bir nikâh akdine rastlanılmaması bu durumu doğrulamıştır.

Trabzon şer'iyeye sicillerinde cariyeye ve köle sahibi kadınların ve cariyeye sahibi erkeklerin yaptıkları azat davaları dikkate alındığında 1600-1652 yılları arasında toplamda 141 (%4,69) azat etme işleminin mahkemede kayıt altına alındığı tespit edilmiştir. Bu davalar içerisinde 74 (%52,48) kayıta cariyeye sahibi olan kişiler arasında kadınlar yer alırken 67 (47,51) kayıt erkeklerin cariyeye sahipliğine yönelik veriler içermiştir. Fahrul-muhadderat unvanına sahip kadınlar da cariyeye himaye eden kadınlar arasında yer almışlardır.<sup>621</sup>

141 azat davasında yer alan köle ve cariyelerin milliyetlerine bakıldığında 94 (%66,66) kayıta Gürcü asıllı kişilerin yer aldığı geriye kalanların ise Rus, Eflak, Macar ve Boğdan asıllı kişiler oldukları anlaşılmıştır.

---

<sup>619</sup> Forand, a.g.e. , s. 59.

<sup>620</sup> Sarıcık, a.g.e. , s. 283.

<sup>621</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 23/3, 23/4, 60/4, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 12/5, 22/4, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 39/1, 40/8, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 32/5, 90/9.



Faroqhi, XV. yüzyıl Bursa'sında kadın kölelerin isimlerinin özgür doğan kadınların isimlerinden çoğunlukla farklı olduğunu, Kur'an'da ya da erken İslam tarihinde karşımıza çıkan Ayşe, Rukiye, ya da Fatma gibi isimlerin kadın kölelere pek konulmadığını ifade etmiştir. Aynı şekilde, Bursa'da çokça rastlanan Hatunbegi ya da Şahpaşa gibi Türk kökenli isimlerin de muhtemelen belli bir soyluluk çağrışımı yaptıklarından kadın kölelere ya da azatlı kadın kölelere konulmadığını da dile getiren Faroqhi, "sal" kökünden gelen ve dolayısıyla ileride salıverileceğine gönderme yapan Salur isminin kadın köleler arasında çok yaygın olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra kadın kölelerin isimleri arasında çiçek isimlerinden türetilmiş özellikle de "gül" kelimesiyle oluşturulmuş çeşitli terkiplere rastlanmıştır. Ayrıca iyi şans anlamına gelen Devlet ismi de hem kadın kölelere hem de özgür doğmuş kadınlara isim olarak konulmuştur.<sup>622</sup> Ancak XVII. yüzyıl Trabzon'unda azat edilen kadın kölelere verilen isimlerin Bursa örneğinde olduğu gibi kısıtlanmadığı çok sık olmasa da Fatma, Rabia, Gülsüme gibi özgür kadın isimlerinin cariyeler tarafından da kullanılabilirdiği, en sık kullanılan isimlerin ise Yasemin ve Kahraman olduğu ve bu iki ismin hür kadınlardan ziyade cariyeler tarafından benimsendiği anlaşılmıştır.<sup>623</sup>

Halep'teki köleler üzerine yaptığı araştırmasında köle sahipleri ve bunlara yönelik sayısal verileri değerlendiren Wilkins, satılan, satın alınan ya da azat edilen 36 köleden sadece 3 tanesinin kadın sahipliğinde bulunan erkek köleler olduğunu ifade etmiş ve kadınların erkek köle sahipliğinin tartışmalı olduğunu bu nedenle de bu üç erkek kölenin hadım edilmiş köleler olabileceğini ifade etmiştir.<sup>624</sup> Konuya Trabzon örneğinde bakıldığında ise 141 kaydın 11 tanesinde kadınların erkek kölelerini azat ettikleri görülmüştür. Bu kayıtların bazılarında azat edilen erkek kölelerin miras yoluyla kadınlara geçmiş olduğu ayrıntısına yer verilmesi kadınların özellikle erkek köle satın almadıklarının bir göstergesi iken, bu şekilde bir açıklamanın bulunmadığı azat kayıtlarında kadınların sahipliğinde olan köleleri ne şekilde elde ettikleri sorusu cevapsız kalmıştır. Mahrem kaygılar dikkate alındığında kadınların erkek köle himaye etmesi konusu tartışmalı da olsa hukuk ve dini gerekliliklerin kadınların erkek köle himaye etmesi noktasında herhangi bir yasaklama koymadığı dikkate alındığında bu kölelerin Wilkins'in iddia ettiği şekliyle hadım edilmiş oldukları iddiası güçsüz kalmıştır.

Azat edilen cariyeler zaman içerisinde toplumla bütünleşmiş, azattan sonraki süreçte bu kişilerin isimleri istisna edilirse daha önceden cariyeye olduklarına yönelik herhangi bir tanımlama sözü konusu olmamıştır. Yalnızca 6 nikâh akdinde akde taraf olan kadınların isimlerinden önce ya da sonra "muteka" tanımlamasına yer verilerek bu kadınların azat edilmiş köleler olduğu

---

<sup>622</sup> Faroqhi, "Köle Pazarından Arafat'a", s. 223-24.

<sup>623</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 36/11, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 89/2, 126/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 50/7, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 40/8, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 8/12, 11/2, 20/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 116/2, 125/3, 142/13, 146/14, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 24/6, 75/4.

<sup>624</sup> Wilkins, a.g.e., s. 360.

belirtmiştir.<sup>625</sup> Bu vurgunun mehir miktarının tespiti için yapılmış olması mümkün gözükmemiştir. Yani gerek haneye mensup oldukları süreçte gerekse azat edildikten sonra bu kadınlara yönelik herhangi bir ötekileştirme söz konusu olmamıştır. Toplum içerisinde ortalama kaç kişinin köle ve cariye nüfusunu oluşturduğu gibi bir tespit yapmak ise mümkün olmamıştır.

### **3.2. Mahremiyetin Sınırlarını Aşmak: Mahalle'den Mahkemeye Gidiş-Gelişler Arasında Kadın**

#### **3.2.1. Mülk Alım Satım Davalarında Kadının Ekonomik ve Toplumsal Varlığı**

Osmanlı Trabzon'unda mülkiyet hareketlerinin temel dokusunu anlamak üç nedenle gereklidir. İlk olarak nüfusun yarıdan fazlasını kadınların oluşturduğu bir toplumda, sosyal ve hukuki ilişkiler hakkında bir şey söyleyebilmek için kadının ekonomik pozisyonunu bilmek önemlidir. İkinci olarak modern öncesi dönem aile ilişkileri hakkında çoğu geniş kapsamlı genelleştirmeler son yıllarda yapılmıştır. Ancak bunlar gerçek ailelere ait veriler üzerine oturtulduğu zaman doğru çıkarımlara ulaşılacaktır. Yani sadece Osmanlı hanedanına ve devlete ait mülkiyet yapılarının incelenmesi nüfusun çoğunun dışlandığı anlamına gelmektedir. Sıradan ailelerin mülkiyet dağılım dokularına bakarak nüfusun büyük çoğunluğunun tecrübe ettiği havayı anlamak mümkün olacaktır. Üçüncü olarak modern öncesi dönemde Osmanlı kadınının statüsü yazılmasına rağmen bu çalışmaların büyük çoğunluğu uygulama ve teori arasındaki gerçekliği anlatmayan kaynaklara dayanmıştır. Mülkiyet, teori ile uygulama arasında sıradan kadının toplumsal statüsü açısından mükemmel bir araçtır. Örneğin kadının mülke erişim hakkı üzerine odaklanmak, Müslüman toplumlarda kadınların ezildiğine ya da hor görüldüğüne dair düşüncelere karşı çıkacak verilere sahiptir.<sup>626</sup>

Osmanlı Trabzon'unda bir kadınının mülk sahipliğine ve bu mülkleri edinme şekline İslam'ın miras ve mülk hukukuna ait teoriler ile Osmanlı toprak ve arazi kanunları kapsamında bakmak mümkündür. Zira Osmanlı Devleti'nde kadınların mülkiyet sahipliği zaman zaman mülkün türüne göre değişiklik göstermiştir. Ev, bağ, ya da bahçe gibi mülklerin intikalinde İslami prensipler gözetilirken, özellikle tarım arazilerinin mülk değil de miri arazi şeklinde ve yalnızca devlete ait kabul edilmesi nedeniyle bu arazilerin intikalinde Osmanlı kanunları geçerli olmuştur. İslam hukuku kapsamında bu tür arazilerin devri ve intikalinde kız erkek ayrımını gözetilen belirli kurallar olmasa da Osmanlı Devleti askeri kaygılar nedeni ile bu noktada İslam hukukundan ayrılmıştır. Yani zirai araziler ve diğer özel mülkiyetlerin kadınlar tarafından satışı ve onların arazileri satın almaları farklı

---

<sup>625</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628), 24/2, 27/7, 27/9, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 20/4, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 5/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 144/15.

<sup>626</sup> Annelies Moors, (1996) "Gender Relations and Inheritance: Person, Power and Property in Palestine", **Gendering the Middle East Emerging Perspectives**, ed. Deniz Kandiyoti, I. B. Tauris Publishers, London, 1996, s. 69.

iki mevzu olmuştur ve bu iki husus onların şehrin sosyal hayatındaki ve de ekonomideki rolünü fazlasıyla açığa vurmuştur.<sup>627</sup>

Trabzon Şer'iyeye sicilleri mülkiyet ilişkilerine dâhil olan kadınların sahip oldukları mülkleri evlilik, miras, hibe ya da satın alma yoluyla elde ettiklerini göstermiştir. Tarım arazilerini tasarruf etmeleri hali XVI. yüzyıla kadar devlet tarafından yasal ve hukuki olarak engellenmiş ve bu arazilerin tasarrufuna erkek evlatlar hak sahibi görülmüştür. Bu arazileri özel mülkiyetin sınırları içerisinde değerlendirmek mümkün olmasa da bu durum kadınların taşınmaz mal sahipliğini kısıtlamıştır. Ancak zaman içerisinde tarım arazilerini tasarruf konusundaki kuralların esnetilmesi ile kadınlar bu gibi arazileri de tasarruf edebilmişlerdir. Trabzon Şer'iyeye sicilleri kadınların bu tür arazileri tasarruf ettiklerini doğrulamıştır.<sup>628</sup>

Trabzon Şer'iyeye sicilleri kadınların mülkiyet sahipliğini doğrulayan pek çok veri içermiş, gerek bireysel gerekse de vekil aracılığıyla mülk alım ve satıma dâhil olduklarını göstermiştir.<sup>629</sup> Pek çok kadının mülk alım satımlarını özellikle mahkemede tescil ettirmeleri hukuka olan güvenlerine bir delil teşkil etmiştir. Tüm kayıtlar içerisinde kız çocuklar adına gerçekleştirilen alım satımlar da dâhil olmak üzere kadınlar toplam 739 (%24,62) kez mülk alım satım işlemi gerçekleştirmişlerdir. Bu kayıtların 31 tanesi kız çocuklar adına gerçekleştirilen alım satımlar iken, geriye kalan 199 kayıтта kadınlar mülk almış, 549 tanesinde de mülk satmışlardır. Osmanlı coğrafyası dâhilindeki diğer şehirler için yapılan araştırmalarda elde edilen, kadınların mülk almaktan çok satmaya meyilli olduğu yönündeki temel varsayım Trabzon özelinde de doğrulanmıştır.<sup>630</sup> Buna göre Trabzonlu kadınlar mülkleri almaktan çok satmışlardır. Satışa konu olan mülklerin pek çoğunu ise miras yoluyla elde edilen mülkler oluşturmuştur. Kayıtlar mülk satmaya yönelik eğilimin yalnızca Müslüman kadınlara has bir tavır olmadığını da göstermiştir. Buna göre Müslüman kadınlar 423 (%57,23) kez mülk satmış, zimmi kadınlar ise 135 (%18,26) kez mülk satan tarafta yer almışlardır. Bu rakam mülk satışı gerçekleştiren Müslüman kadınların oranı ile kıyaslandığında küçük bir orana tekabül etse de mahkemede görülme sıklıkları ve mülk alma oranları dikkate alındığında, zimmi kadınların da mülk satmaya almaktan çok daha fazla meyilli oldukları anlaşılmıştır.

---

<sup>627</sup> Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", **International Journal of Middle East Studies**, c. 12, sy. 3, Kasım 1980, s. 236.

<sup>628</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Düzen Değişince: Miri Arazi Sahipliğinde Kadın Eli.

<sup>629</sup> Trabzon'da Mülkiyet alım satım ilişkilerini inceleyen bir çalışma için bkz. Kenan İnan, "1831 Nolu Şer'iyeye Siciline Göre 17. Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Mülk Satışları", **Onyedinci Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat**, Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon, 2013.

<sup>630</sup> Faroqhi, Ankara ve Kayseri için yaptığı çalışmasında kadınların mülk almaktan çok satmaya meyilli olduklarına vurgu yapar. Suraiya Faroqhi, Orta Halli Osmanlılar, s. 217; Jennings, "Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court Of Anatolian Kayseri", s. 184; Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, s. 2; Maydaer, a.g.e. , s. 104.

**Tablo 3: Mülk Alan Kadınların Dini Mensubiyetleri**

M→M	160
M→Z	9
Z→M	6
Z→Z	22
Z→Z+M	1
Z+M→M	1

**Tablo 4: Mülk Satan Kadınların Dini Mensubiyetleri**

M→M	385
M→Z	29
Z→M	60
Z→Z	67
M→Z+M	1
Z+M→Z	3
Z+M→M	5

**Tablo 5: Mülk Satan Kadınların Mülk Sattıkları Kişilerin Cinsiyet Dağılımı**

K→E	475
K→K	63
K→K+E	11

Mülk satışlarının alışlardan fazla olmasının, her zaman olumsuz bir durum olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eden Kurt, bir ticaret malını satmanın onu nakde çevirme anlamına geldiğini, dolayısıyla kadınların gerçekleştirdiği satışlarla ekonomik hayatı canlandırmada önemli bir etkiye sahip olduklarını belirtmiştir.<sup>631</sup> Özellikle kendi mahallesi dışında mülk alan ya da satan kadınların varlığı bu noktada önem arz etmiştir. Zira bu şekilde bile belirli bir ekonomik ilişki ağına dâhil olabilmişlerdir. Hatta kadınların sattığı mülklerin türü de bu duruma delil teşkil etmiştir. Cemaziyülevvel 1029 (Nisan/Mayıs 1620) tarihinde Sinan Çavuş'un, kız kardeşi Aişe Hatun bint merhum Ali Efendi'ye Suk-ı Sultani 'de olan bir bab talimhane ve ona bitişik 4 bab attar dükkânları ile iskele diye bilenen dükkân ve ona bitişik bir bab berber dükkânını satması kadınların ekonomik yaşamdan çok uzak olmadıklarını düşündürmüştür. Zira Aişe Hatun bahsi geçen dükkânları bireysel olarak işletmese bile işletmesinde etkin olacaktır.<sup>632</sup>

<sup>631</sup> Abdurrahman Kurt, "Osmanlı'da Kadının Sosyo-Ekonomik Konumu", **Osmanlı V**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 437.

<sup>632</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 25/2.

Aişe Hatun'un davasından yola çıkıldığında kadınlar tarafından gerçekleştirilen mülk alım ve satımlarının ekonomik manada bir anlamı olduğunu anlamak mümkündür. Ancak kadınların neden mülk almaktan çok satmaya meyilli oldukları hususundaki etkenlerin tespiti önem arz etmiştir. Bu durum için temel varsayım kadınların taşınmaz mülklere sahip olmaktan ziyade nakit paraya sahip olmayı daha çok önemsedikleri yönünde şekillenmiştir. Kadınların mülk satması hali, yaşamlarını devam ettirdikleri başka mülklere sahip olduklarını ya da birilerinin korumasında yaşadıklarını düşündürmüş, ancak sattıkları mülklerin bedelini ne amaçla kullandıkları ya da kimlere verdikleri hususu belirsiz kalmıştır.

Sosyal ve ekonomik amiller dikkate alındığında bir kadının mülkiyet sahipliği, miras hukukuna kadar genişleyen bir yelpazede Trabzonlu kadınların mülkiyet haklarının korunduğuna işaret etse de, bu sahiplik geçici olduğu için sonraki süreçlerin değerlendirilmesini mümkün kılmamıştır. Bu konu ile ilgili pek çok sorunun belirsiz kaldığını belirten Meriwether, bu hakkın anlamı kadınların anlamlı iktisadi güvenliği olması mıydı? diye sormuş ve bu konuda farklı soruların da cevap bulması gerektiğini dile getirmiştir. Bu hak kadınlara aile içinde bir güç ya da yetke en azından bir iktisadi özerklik sağlamış mıdır? Kendi yaşamları üstünde bir miktar denetim kurmalarına yol açmış, kadın davranışları üstünde yoğun denetimler uygulayan, başka açılardan bakıldığında kadınları değersizleştiren bir toplumda reel bir otorite olmalarını sağlamış mıdır?<sup>633</sup> Osmanlı Trabzon'unda kadınların mülk sahibi olma oranları aynı zamanda kadının ev içindeki konumunun önemli bir yansıması olduğu için, kendisine ait bir mülke sahip olma aynı zamanda kadına kendi kaderini belirleyebilme olanağı sağlamıştır. Çünkü mülkiyet sahipliği bir taraftan erkeğin kadın üzerinde kurması muhtemel olan zorlayıcı gücüne karşı bir araç olmuş, diğer taraftan da bu güce karşı duracak ekonomik bir bağımsızlığı temsil etmiştir. Mülk sahibi olmak ve bunu korumak velayetin baskın olmadığı bir toplum anlamına gelmiştir. Kadın üzerinde hâkimiyet kurmak ve mülkü aile içerisinde tutmak söz konusu olmamıştır. Yani kadın bu açıdan teorik olarak sahip olduğu özgürlüğünü uygulamada da edinmiştir.

Mülkiyet sahipliği hukuki olarak tanınmış hakların iade edilmesi açısından kadınların görünürlüğüne artıran bir özellik de taşımıştır. Bölge halkının da bu haklara saygı duyduğu Trabzon mahkemesinin kaydettiği çok sayıdaki mülk alım satım davasından anlaşılmıştır. Kadınların mülk alırken ya da satarken ilişki kurdukları kişiler farklılaşmış, hane bireylerinin yanı sıra aile dışında kalan fertlerle de alım-satım ilişkisine dâhil olmuşlardır. Özellikle Müslüman kadınların gayrimüslim cemaate mensup kişilerle dahi ilişki kurmaları kadınların mülklerini istediği din ve cinsiyetten kişilere sattıklarını ya da satın aldıklarını göstermiştir.<sup>634</sup> Bu durumun varlığı yalnızca

---

<sup>633</sup> Margeret L. Meriwerher, "Yeniden Kadınlar ve Vakıflar Üstüne: 1770-1840", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 127.

<sup>634</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/1, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 27/2, 27/4, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 27/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 13/2, 26/5, 34/9, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 34/12, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 4/14, 30/1, 44/1.

kadınlar özelinde değil tüm Trabzon toplumu genelinde önem arz etmiştir. Zira bu kayıtlar bölgede cemaatler arası ilişkilerden kaçınılmadığına dair açık veriler sunmuştur.

Kadınların haneden olan kişilerle çok fazla alım satım işlemi gerçekleştirmemeleri mülk alım satım davalarının en dikkati çeken özelliği olmuştur. Sadece 100 kayıta kadınlar eş, anne, baba ya da kardeşleriyle ilişki kurmuşlardır. Bu durumun varlığı aile ilişkileri açısından bir takım veriler sunmuştur. Zira geleneksel kabulde her anlamda baskılandığı kabul edilen kadınların mülkiyet ilişkilerinde ciddi baskılar yaşamadıkları açığa çıkmıştır. Özellikle miras yoluyla mülk edinen kadınların kendi hisselerini diğer mirasçılara satma noktasında baskı yaşamadıkları sayısal azlıkla doğrulanmıştır.

Hemen hemen her konuda olduğu gibi mülk alım- satım hususlarında da kadınların büyük çoğunluğu işlerini vekilleri vasıtasıyla halletmeyi tercih etmişlerdir. Mülk alan kadınlardan yalnızca 64 kişi alım işlemi vekil olmadan gerçekleştirmiş, 135 kadın ise vekili aracılığı ile mülk almıştır. Tabloya mülk satan kadınlar açısından bakıldığında ise durum değişmemiş, 165 kadın vekili olmadan mülk satarken, 385 kadın vekili aracılığı ile mülkünü satmayı tercih etmiştir.

Mülk davaları özellikle eşler arasındaki mülkiyet ayrımını doğrulayan verilere sahip olması nedeniyle de önem arz etmiştir. Zira kadınlar hem alan tarafta hem de satan tarafta yer alarak eşleri ile mülk alışverişi gerçekleştirmişlerdir. Eşlerin bu alım satımlarla miras hukuku kurallarını ne derece etkisizleştirmeyi amaçladıkları sorusu cevapsız kalsa da, çoğu durumda birbirlerinin mülkiyet sahipliğini tanıdıkları kesinlik kazanmıştır. Ancak zaman zaman yaşanan anlaşmazlıklar bunun genel bir çıkarıma dönüşmesini engellemiştir.

### **3.2.2. Mülk Anlaşmazlıklarında Davalı ve Davacı Olarak Kadın**

Cemaziyülevvel 1029 (Nisan/Mayıs 1620) tarihinde Kanita Mahallesinden mahkemeye vekilini gönderen Sultane bint Yani adlı zimmiye, kocası Berişko veled Lefter adlı zimmiyi dava etmiştir. Dava konusu mahallede olan ve Berişko ile ortak olduğu evdeki hisselerinin kendisinin haberi olmadan satılmasıdır. Satan kişi ise davalı tarafta yer alan Berişko'dur. Berişko mahkemede Sultane'nin hisselerini ondan habersiz sattığını doğrulamıştır. Bunun üzerine kadı " fuzulen bey'i nemeşru olduktan sonra eda olunmak üzere" diyerek hisse bedelinin Sultane'ye ödenmesine hükmetmiştir.<sup>635</sup> Sultane'nin davasından anlaşıldığı üzere gerek haneden gerekse hane dışından kişiler tarafından kadınların mülkiyet haklarına tecavüz edilmesi durumu olağandışı olmamıştır. Bu nedenle çoğu kadın, ailesi ya da ailesinden olmayan kişilerle mülk anlaşmazlıklarını sonlandırmak için mahkemenin kapısını çalmıştır. İslam hukukunun öngördüğü mülkiyet ayrılığı nedeni ile kadının mülkünde en yakın akrabasının dahi söz hakkına sahip olmaması bu anlaşmazlıkları tetikleyen

---

<sup>635</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 27/4.

nedenlerden birisi olmuştur. Ancak Sultane'nin davasında da görüldüğü üzere mahkeme yasal olan iddiaları geçerli kılarak kadınların haklarını gasp etmek isteyenleri etkisiz hale getirmiştir. Elbette ki bir iddianın geçerli olması davacı tarafın iddiasında haklı olmasını gerektirmiştir. Yani mülk davalarında cinsiyet mahkemede haklı kabul edilebilmenin ölçütü olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında kadınların mülkiyet hususunda anlaşmazlık yaşadıkları kişileri de yalnızca haneden ya da hane dışından erkekler olarak sınıflandırmak mümkün görünmemiştir. Kadınlar diğer kadınlarla da mülk anlaşmazlığı yaşamışlardır.<sup>636</sup>

Şer'iyye sicillerinin sunduğu veriler dikkate alındığında Trabzon'da kadınların yaşadığı ihtilafli durumlar XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca ortalama bir oranda kalmıştır. Trabzon toplumunun mülk alım ve satım işlemlerinin çoğunu mahkemede kaydettirmeye yönelik eğilimleri bunda etkin olmuştur. Buna göre kadınların mahkemede davalı ya da davacı olarak yer aldıkları ve mülk konusunda anlaşmazlık yaşadıkları dava sayısı 241(%8,03) olarak tespit edilmiştir. Bu sayının 150 (%62,24) tanesinde kadınlar dava eden tarafta yer alırken, 91 (%37,75) kayıta ise dava edilen tarafta yer almışlardır. Hem davalı hem de davacı kadınların vekil kullanma oranlarının ise hemen hemen birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir. Buna göre 241 davanın 117 (%48,54) tanesinde kadınlar vekil kullanmazken, 124 (%51,42) davada kadınlar anlaşmazlıklarını vekilleri aracılığıyla çözümlemişlerdir.

Mülk anlaşmazlıklarının sebepleri incelediğinde bu sebeplerin önemli ölçüde farklılaştığı ve anlaşmazlıkların tek bir nedene indirgenemeyeceği ortaya çıkmıştır. Ancak kayıtlardan anlaşıldığı kadarı ile anlaşmazlıkların büyük çoğunluğu daha önce mülk sahibi olan kişinin mülkünü sattığına dair hane halkını bilgilendirmemesinden kaynaklanmıştır. Mülk sahibi öldüğü zaman mirasçılar mülkün miras malları arasında olduğunu düşünmüş ve mülkü tasarruf eden kişileri dava etmişlerdir. Bu davalar davalıların mülk sahibi hayatta iken mülkü kendilerine sattıklarını doğrulamaları ile çözüme kavuşmuştur.<sup>637</sup> Safer 1031 (Aralık/Ocak 1621/1622) tarihinde mahkemeye gelen ve Gümüşhane'den olup vefât eden el-hac Ali 'nin zevcesi olan Safiye bint Yakub adlı kadın kocasının hayatta iken bir kısım malları borcu karşılığında kendisine sattığını şahitlerle doğrulamıştır.<sup>638</sup>

Hane halkına mensup kişilerin kendilerine ait olmayan mülkleri başkalarına satmaları, mülk üzerinde hakkı olan kadınların başka kişileri dava etmesindeki bir diğer etken olarak görünmüştür. Belki de bu nedenle hane içi mülk anlaşmazlıklarından çok daha fazla sayıda hane dışındaki kişilerle mülk anlaşmazlığı yaşanmıştır. Şaban 1042 (Şubat/Mart 1633) tarihinde mahkemeye yansıyan bir

---

<sup>636</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 12/11, 12/12, 113/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 38/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 14/2, 55/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 59/5, 110/4, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 3/12.

<sup>637</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 38/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 19/11, 113/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 55/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 110/4, 124/5, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 42/4, 103/2.

<sup>638</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 11/7; diğer örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 48/3, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 51/4.

mülk anlaşmazlığının bu minvalde olduğu anlaşılmıştır. Buna göre Ayşe Hatun ibni İbrahim Çavuş adlı kadın, Rıdvan bin Abdullah adlı kimseyi dava etmiştir, dava sebebi babasından intikal eden ve Hoç adlı köyde olan çayırılığı Rıdvan'ın gereksiz yere tasarruf etmesidir. Rıdvan cevabında çayırılığın İbrahim beşenin olduğunu ancak karısının kendisine sattığını beyan etmiştir, çayırılığın İbrahim beşenin karısı tarafından satılmasını meşru kabul etmeyen mahkeme çayırılığı Ayşe Hatun'a hükmetmiştir.<sup>639</sup>

Osmanlı hukuk kuralları gereği mülkiyet hakkı, üzerinden uzun zaman geçmeden talep edilmesi gereken bir hak olarak kabul edilmiştir. Örneğin üzerinden elli sene geçen bir hakkın talep edilmesi mümkün olmayacağı gibi on beş sene geçen bir hakkın talebi de mümkün değildir. Yani mülk, dava açan kişinin mülkü olsa bile belirtilen sürede hakkını talep etmemesi bu hakkı kaybetmesine neden olmuştur. Zilkade 1039 (Haziran/Temmuz 1630) tarihinde kocasını mahkemeye vekil olarak gönderen Aişe bint Kirako adlı zimmiye kadının, Ali Çelebi bin Ahmed Ağa'yı davası bu durumu örneklemiştir. Aişe'nin iddiasına göre Ali Çelebi, Aişe'nin babasından kalan evi gereksiz yere tasarruf etmektedir. Ali Çelebi cevabında yirmi beş seneden beri bahsi geçen mülkün kendi tasarrufunda olduğunu, çünkü Aişe'nin babasının borcu ve cizyesi için kendisine satıldığını beyan etmiştir. Konu ile ilgili elinde fetvası olduğunu da dile getirmiş, “bila niza on beş yılı mürur eden davanın bila emri şerife isma'ı caiz olmamağın bermucib-i fetevay-i şer'if” Aişe davadan men edilmiştir.<sup>640</sup>

Bir mülkün miras, hibe ve çeyiz yoluyla el değiştirmesi hali mülk anlaşmazlıklarının bir diğer sebebinin oluşturmuştur. Zira miras intikalinde mülkün kime ait olduğu yönündeki belirsizlik aynı haneden olmayan kişileri bile karşı karşıya getirirken, mülk sahibinin yaptığı hibelerden diğer mirasçıların haberdar olmaması da mülkün kime ait olduğu noktasında anlaşmazlık yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>641</sup>

Komşuluk hukukuna riayet etmeyen fertlerin varlığı mülkiyet anlaşmazlığının yaşanmasını da beraberinde getiren bir sebep teşkil etmiştir. Recep 1030 (Mayıs/Haziran 1621) tarihinde Ortahisar Mahallesi sakinlerinden Mehmet Ağa'nın, Aişe bint Osman adlı kadını davası bu durumu örneklemiştir. Mehmed Ağa mahkemede “sakin olduğum menzilde carımla hâk olan Aişe binti Osman nâm hâtun kadimi havlumun temeli üzerine ihdas ettiğim duvarımı mezbure hâtun hadım

---

<sup>639</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 49/6; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 56/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 38/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 5/14, 18/2.

<sup>640</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 11/7; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 49/6, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 18/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 6/12, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 35/2, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 54/6, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 8/2, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 57/1, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 97/4.

<sup>641</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 98/6, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 40/4, 106/8, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 14/2, 38/7, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 20/4, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 2/9, 8/2, 17/9, 32/1, 65/5, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 10/6, 12/4, 98/1,



idüp tasarrufuma mani olmak ister” şeklinde bir iddiada bulunmuş ve durumun keşfedilmesini istemiştir. Bu iddia üzerine mahkmeden bir keşif heyeti gönderildiğinde Aişe Hatun “münazi fih olan mahal benim mülkünden olmağla mukaddema üzerine süpründü dökerdim” şeklinde bir cevap vermiştir. Ancak bahsi geçen bölgenin kendisine ait olduğuna dair herhangi bir beyan dile getirmemesi nedeni ile davadan men edilmiş ve bahsi geçen yere taarruz etmemesi tembih edilmiştir.<sup>642</sup>

Hem dava eden hem de dava edilen kadınların toplam oranı dikkate alındığında yalnızca 46 kayıta davacı ve davalıların akraba olmaları hali önemli veriler sunmuştur. Zira bu durum kayıtlara yansıdığı kadarıyla hane halkından olan bireylerin büyük çoğunluğunun kadınların mülk sahipliğine saygı duyduklarını göstermiştir. Hane dışından olan bireylerle yaşanan anlaşmazlıklarda ise hakkı olanı dava eden ya da bu konuda dava edilen kadınların varlığı Trabzon’da kadınların mülkiyet sahipliğinin tanındığını göstermiştir.

Anlaşmazlıkların büyük bir çoğunluğu Müslümanlar arasında cereyan etmiştir. Yani ihtilafın yaşandığı verilere dini mensubiyet açısından bakıldığında tarafların büyük oranda Müslüman kesime mensup olduğu anlaşılmıştır. Ancak bu sadece bu cemaate mensup kişiler arasında anlaşmazlık yaşandığı anlamına gelmemiştir. Zira 43 dava Müslümanlar ve zimmiler arasında yaşanan anlaşmazlıkları örneklerken, 32 dava yalnızca zimmiler arasında yaşanan anlaşmazlıkları örneklemiştir:

**Tablo 6: Davacı Kadınların Dini Mensubiyetleri ve Kimleri Dava Ettikleri**

M→M	102
Z→M	16
Z→Z	22
M→Z	10

**Tablo 7: Davalı Kadınların Dini Mensubiyetleri ve Kimlerin Dava Ettikleri**

M→M	64
Z→M	7
Z→Z	10
M→Z	10

<sup>642</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 96/8, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 8/4, 12/11, 12/12.

### 3.2.3. Borç Alacak Davaları

XVII. yüzyıl Trabzon’unda nakit para edinme kaynakları sınırlı olan kadınların birilerinden borç alma ya da birilerine borç verme açısından bir takım ilişkilere dâhil oldukları anlaşılmıştır. Buna göre kadınlar gerek bireysel olarak gerekse de hane bireyleri ile toplam 265 (%8,83) davada borçlu ya da alacaklı olarak görünmüşlerdir. Verilere daha dikkatli bakıldığında ise 81 davada kadınların borç verdiği, 44 davada ise borç aldıkları anlaşılmıştır. Borç alıp verme noktasında Müslim ve gayrimüslimlerin birbirleriyle iletişime geçme noktasında çekimsiz kalmadıkları anlaşılrsa da, Müslüman kadınların daha çok dindaşları ile borç alışverişine girdikleri tespit edilmiştir. Taraflardan birinin Müslüman olduğu durumlarda mahkemenin daha etkin hale gelmesi hususu dikkate alındığında gerçekte de durumun böyle olduğu açıklık kazanmıştır:

**Tablo 8: Borç Veren Kadınlar ve Borç Verdikleri Kişilerin Dini Dağılımı**

M→M	64
Z→M	4
Z→Z	6
M→Z	7
<b>Toplam</b>	<b>81</b>

**Tablo 9: Borç Alan Kadınlar ve Borç Aldıkları Kişilerin Dini Dağılımı**

M→M	25
Z→M	1
Z→Z	6
M→Z	12
<b>Toplam</b>	<b>44</b>

Borç alışverişine dair veriler Trabzon toplumunun sadece dinler arası ilişkilerinin değil, aynı zamanda cinsiyetler arası ilişkilerinin seyrini de açığa çıkarmıştır. Buna göre kadınların borç alışverişine girdikleri kişilerin cinsiyet dağılımı incelendiğinde, erkeklerin büyük bir orana sahip oldukları anlaşılmıştır. Zira sadece kadınların dâhil olduğu 125 kaydın yalnızca 10 tanesinde borçlu da alacaklı da kadınlar olurken geriye kalan 115 kayıta kadınların alacak verecek ilişkisine girdikleri kişiler hane ya da hane dışından erkekler olmuştur.

Çoğu kayıta borç alacak davasına taraf olarak da görünen kadınlar hanenin diğer üyeleri ile beraber ya da bireysel olarak mirasçısı oldukları kişinin borçlusundan borcu istemiş, gerekli gördükleri durumlarda ise bu kişilerle sulh olma yolunu seçmişlerdir.<sup>643</sup> Toplam 62 kez böylesi

<sup>643</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 19/11, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 48/8, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 48/1, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 8/3, 37/6.

davalara taraf olan kadınlar eş, kardeş ya da çocuklarının alacağına mirasçı olmuş, 54 davada ise alacaklılar vasi ya da varis olan kadınlardan borçlarının ödenmesini talep etmişlerdir. Bu davaların varlığı kadınların hem mirasın yönetiminden hem de küçük çocukların denetim ve gözetiminden sorumlu tutulacak kadar maddi konularda yetkin göründüklerini kanıtlamıştır.

Mülk alım satım davaları yahut da mülk anlaşmazlığı davalarında tespit edildiği şekliyle, borç alacak konusunda da hane bireyleri arasında çok fazla ilişki kurulmamıştır. Zira 45 gibi az sayıdaki bir oran hane bireylerinin birbirlerinden borç alma ya da birbirlerine borç verme konusunda çekimser davrandıklarını düşündürmüştür, diğer taraftan hane içinde yaşanan bu tür bir alışverişin mahkemede tescil ettirilme durumunun çok sık olmayabileceği de akla gelmiştir. Özellikle eşler arasında gerçekleşen borç alacak işlemleri dikkate alındığında, kadınlara nazaran erkeklerin eşlerinden daha çok borç aldıkları anlaşılmıştır. Mülkiyet ayrılığının unsurları gereği bu borcun ödenmesi zaruri hale gelmiş, borcunu ödeyemeyen eşler sahip oldukları mülkleri rehin bırakmış ya da borçlarına karşılık takas etmişlerdir.<sup>644</sup> Eşler arasında borç alışverişi yaşanması ve alınan borcun nakit ya da mülk şeklinde de olsa ödenmesi hali aslında hanenin en yakın iki bireyi arasında oldukça soğuk bir ilişki olduğu izlenimi yaratmıştır. Hatta miras davaları alacaklı eşlerin kocalarına verdikleri borcu onun ölümünden sonra bile talep ettiklerini göstermiştir.<sup>645</sup>

Borç veren kadınların sahip oldukları sermayeyi nereden edindikleri hususu açık olmasa da borç alan kadınların aldıkları borca karşılık bir takım mülklerini alacaklıya rehin olarak vermeleri, borca karşılık sahip oldukları ekonomik bir güvenceleri olduğunu örneklemiş, bazı kadınların ödeyemedikleri borçlarına karşılık mülklerini alacaklıya satmaları da bunu doğrulamıştır.<sup>646</sup> Diğer taraftan sicil kayıtları borç alacak ilişkilerinin zaman zaman farklılaştığını, bu durumda rehin edilen ya da satılan şeyin bir mülk değil de emek olduğunu göstermiştir. Zira Zesbine adlı zimmi kadın “nefsini itlak etmek için” Fatma Hatundan borç almış ve borcunu ödemek için üç sene hizmet etmeyi taahhüt etmiştir.<sup>647</sup> Kadınların sahip olduğu toplumsal statü ve maddi imkânlar bu gibi ilişkilerin şekillenmesinde etkin olmuştur.

Trabzon kadınının ekonomik manada bir ilişkiler ağına dâhil olması sadece borç alma ya da verme şeklinde cereyan etmemiş, hane halkından bireylerin aldığı borçlara kefil olarak da ekonomik manada bir varlık sergilemişlerdir. Zira borçlu birine kefil olmak, gerekli halde borcun ödenmesini sağlayacak bir sermayeye sahip olmak manasını taşımıştır. Şevval 1041 (Nisan/Mayıs 1632) tarihinde Kisarna adlı köy sakini Eyyub bin Hasan’ın Yahya Paşa Vakfından aldığı iki bin akçeye zevcesi Fatma’yı kefil göstermesi bu durumu örneklemiştir.<sup>648</sup>

---

<sup>644</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 69/6, T.Ş.S. , 1828, 72/7, 85/2, 113/12.

<sup>645</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 16/12, 43/6.

<sup>646</sup> TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 17/4, T.Ş.S. , 1827, 63/2.

<sup>647</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 46/3.

<sup>648</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 8/7, diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 112/5.

### 3.3. Trabzon Mahkemesinde Mülkiyetin Devri: Miras Davaları ve Hibe

#### 3.3.1. Miras Davaları

##### 3.3.1.1. Hukuki Hak mı, Kazanılmış Hak mı?

Kadınların mülkiyet haklarının tanınması ve hukuki bir zemine oturması mirastan pay alabilmeleri ve miras bırakabilmeleri ile eşit anlama gelmiştir. Bunun aksi bir kabul kadınların mirasa dâhil edilmediği ve kendi mirasında dahi söz hakkına sahip olamadığı bir süreci içermiştir. Bu açıdan bakıldığı zaman bu hak İslam ile kadınlara çok erken dönemlerde kazandırılmıştır. Ancak süreç batı için aynı şekilde işlememiştir. Örneğin XIX. yüzyılın sonuna kadar Batı ülkelerinden Fransa evli kadınlara bankalarda tasarruf hesabı açma ve bu hesaptan para çekme izni vermemiş ancak XX. yüzyılın başında çıkarılan bir yasa ile kadın emeğinin ürününden tam olarak yararlanma ve kendine ait mülk edinme hakkını vermiştir. İngiltere ise kadına mülk edinme ve mülkünde tasarruf hakkını ancak 1872’de vermiştir.<sup>649</sup> Osmanlı Devleti’nde ise durum tam tersi olmuş, İslam hukukunun gereklilikleri doğrultusunda çok erken dönemlerden itibaren kadınlar aile bireylerinin mirasından yararlanabildiği gibi kendi mirasları üzerinde de önemli ölçüde söz hakkına sahip olmuşlardır. Ancak her açıdan olduğu gibi miras hukuku açısından da geleneksel kabuller uygulamaya nüfuz edebilmiş ve Kur’an’da geçen “erkeğin payı kadının payının iki mislidir” anlayışı tüm miras hukukuna teşmil edilen bir kabul haline dönüşmüştür. Safer 1039 (Eylül/Ekim 1629) tarihinde kaydedilen bir dava bu kabulün Trabzon’da da uygulandığını göstermesi açısından önem arz etmiştir. Kayıta vefat eden Elhac Süleyman’ın oğlu İbrahim Çelebi ile kız kardeşleri Havva ve Fatma adlı hatunlar babalarından intikal eden ve Aşağı Hisar’da bulunan evlerin paylaşımını gerçekleştirmişlerdir. Paylaşım evlerin yarı hissesini İbrahim Çelebi’ye yarı hissesini de Havva ve Fatma’ya vererek yapılmıştır.<sup>650</sup> Paylaşımından anlaşıldığı üzere erkek kardeşin hissesi kız kardeşlerin hissesinin iki katı olmuştur. Miras paylaşımını yapan kişi bir erkek bir kız olduğu zaman da durum değişmemiş, anneleri Ayşe Hatun’un mirasını paylaşan Murteza Çelebi mirastan altı yüz riyali gurusu alırken, kız kardeşi Fatma Hatun üç yüz riyali gurusu almıştır.<sup>651</sup>

Açıkçası miras ile ilgili ayetin tümüne bakıldığında, erkek ve kadınlar arasında çok farklı paylaşımların var olduğu görülmüştür. Hatta bir tek kız çocuğu varsa, onun payı tüm mirasın yarısı olmuştur. Bunun yanı sıra ebeveynler, çocuklar, uzak akrabalar, hatta torunlar için yapılan paylaşımların varlığı, kız çocuk için erkeğin yarısı kadar pay alması şeklindeki paylaşımın mirasın tek bölüşüm tarzı olmadığı, aksine var olan paylaşım şekillerinden sadece birisinin olduğunu ortaya

---

<sup>649</sup> Koca, a.g.e. , s. 25.

<sup>650</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 58/2.

<sup>651</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 11/4, başka paylaşım örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 130/2, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 35/5.

çıkarmıştır.<sup>652</sup> Örneğin Rebiyülevvel 1038 (Ekim/Kasım 1628) tarihine ait bir miras paylaşımında vefat eden Mehmed Beşe'nin karısı Aişe Hatun bint Ali Bey ve erkek kardeşi Mustafa Bey mirasa taraf olan kişiler olarak görülmüşler ve paylaşımında Aişe Hatun mirasın rub'una yani dörtte birine hak sahibi olmuştur.<sup>653</sup>

Trabzon mahkemesi toplam 457 (%15,22) miras davası kaydetmiştir. Bu davaların 27 tanesi çocuklar adına yürütülen miras davalarını oluştururken, 68 davada kadına ait miras ile ilgili paylaşım ya da anlaşmazlık çözümlenmiştir. Yine bu davaların 213 tanesini kadınların taraf olduğu miraslara dair yaşanan anlaşmazlıklar ve sulh yoluyla yapılan paylaşımlar oluşturmuş, 149 dava kaydında ise herhangi bir anlaşmazlık ya da sulh hadisesi gerçekleşmeden yapılan paylaşımlar kaydedilmiştir. Yani kadınların dâhil olduğu miras davalarında sorunsuz gerçekleşen paylaşımların yanı sıra anlaşmazlık yaşanan paylaşımlar da olmuştur. Her ne kadar hukuk tüm fertleri muhatap olsa da aile yapısından kaynaklanan farklılıklar miras paylaşımına etki edebilmiştir. Yani daha ataerkil ilişkilerin hâkim olduğu hanelerde kadınların mirasa erişimi noktasında hukuk etkisiz bırakılmak istenmiştir. Ancak haklarının farkında olan pek çok kadın miras payını almak için aile fertleriyle mahkemede yüzleşmekten çekinmemişlerdir.

Miras davaları kadınların sadece hisse alan taraf olmadıklarını, miras üzerinde yetkili pozisyonda olabilen taraf olabildiklerini hatta bu nedenle çoğu zaman dava edildiklerini de doğrulamıştır. Bu durum kadının ailenin mülklerinin yöneticisi olarak ek bir güç ve itibar kazanması anlamına gelmiştir. Hatta çoğu durumda zengin sınıflar arasında bu pozisyon bir kadına büyük oranda politik güç bile kazandırmıştır.<sup>654</sup> Haneye mensup erkeklerin varlığında bile kadınların mirasın yönetiminde söz hakkına sahip olması önemli olmuş, bu durum Müslüman bir erkeğin zimmi karısı için bile değişmemiştir.<sup>655</sup> Zira zimmi kadınlar din ayrılığı nedeni ile kocasının mirasına hak sahibi olamamışken miras yönetimindeki rolleri ile mahkeme tarafından yetkin kabul edilmişlerdir.<sup>656</sup> Miras paylaşımlarında hisse tayin olunan kişi kadınlar olmasa bile mahkemede varlıkları ya da vekilleri vasıtasıyla temsil edilmeleri mirasa hak kazanan ve dolayısıyla hakkı gözetilen kişiler olmaları açısından önemli veriler sunmuştur.<sup>657</sup>

Bir kadının mirastan kendisine düşen payı almamasının en önemli nedeni baba eviyle olan bağlarını korumak ve güçlendirmektir. Moors'a göre eğer bir kadın mülk üzerindeki hakkını talep

---

<sup>652</sup> Wedud, a.g.e. , s. 134.

<sup>653</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 84/4; diğer bir örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 115/2.

<sup>654</sup> Dengler, a.g.e. , s. 232.

<sup>655</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 10/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 5/11, 52/6, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 93/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 19/4, 29/2.

<sup>656</sup> Müslüman kocasının mirasından pay alamayan kadınlar için bkz. TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 57/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 24/6; İngiltere'de bazı erkekler miraslarının idaresi için küçük yaştaki çocuklarını atamışlardır. Oğlun miras yöneticisi olarak atandığı durumlarda dul eş hala hayattadır. Böyle yapan erkekler çok zengin olanlardır ve muhtemelen dul eşlerinin yeniden evlenmesinden korktukları için bu tedbiri almışlardır. Erickson, a.g.e. , s. 159.

<sup>657</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 17/1, 17/2.

ederse onun erkek kardeşleri ile akrabalık bağları düzelmez bir şekilde bozulabilir ve kadın artık yardım ve destek talep edemez. Destek olarak kendi yakınlarına güvenmesi genellikle onun kocası evindeki pozisyonunu da etkiler, bu aynı zamanda onun kocası ve gelin olduğu evdeki pozisyonunu da baltalar.<sup>658</sup> Yani Moors'a göre miras hususu baba evi ile olan ilişkisini devam ettirmek isteyen her kadın için büyük bir sorumluluk ve yük anlamına gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında aile bireyleri arasındaki miras paylaşımlarının aynı hane içerisinde yaşarken mi yoksa ayrı haneler kurulunca mı yapıldığı hususu da önem kazanmıştır. Zira bir kadının mekânsal konumu miras talep etmeye yönelik eğilimin şekillenmesine etki edebilmiştir. Recep 1037 (Mart/Nisan 1628) tarihinde kayınbabası el Hac Mustafa'yı mahkemeye gönderen Cebeci Mustafa Beşe'nin kızı Havva Hatun'un davasına bu açıdan bakmak mümkündür. Kayda göre Havva Hatun erkek kardeşi İshak Çelebi'yi dava etmiştir. Buna göre daha önce babasına ait miras paylaşmış ve kendisine Maçka kazasında bulunan ev, bahçe, anbar, şirahane, küpler, bir kıta boz yer ve harman yeri hisse olarak verilmiştir. Sekiz yıldan beri tasarruf ettiği yerlerin tasarrufuna şimdi kardeşi mani olmaktadır. İshak beşe paylaşımı doğrulamış ancak boz yerler ve harman yerini verdiğini inkâr etmiştir. Ancak konu ile ilgili hücceti olduğunu da beyan eden Havva Hatun durumu şahitlerle de doğrulamıştır.<sup>659</sup> Havva Hatun miras hakkını koruduğu zaman evlidir ve erkek kardeşi ile olan ilişkisinin bozulmasından çekinmediği ortadadır. Vekilin kayınbaba olması Havva'nın miras hakkının koruyucusu olarak koca evini etkin kılmışa benzemektedir. Havva Hatun'un davası mirasa konu olan mallar arasında tarım arazilerinin de olması hasebiyle önemlidir. Zira bu örnek toprakların yalnızca erkek evlatta kalmadığını göstermiştir.

Yapılan miras paylaşımlarında kadınları özellikle mülklerden mahrum bırakmaya yönelik bir çabanın söz konusu olmadığı anlaşılmıştır. Pek çok kadın tıpkı ailenin diğer mensubu olan erkekler gibi mirasa ait mülklerden hisselerini almışlardır. Kadınlara verilen mülkler; ev, bahçe, fırın, anbar, değirmen, çiftlik şeklinde çeşitlenirken kemer, yorgan, küpe gibi daha küçük ama kıymetli eşyalar da tayin olan hisseler arasında yer almıştır.<sup>660</sup> Mirasa ait mülklerdeki hisselerine denk gelen miktarda ödemeyi kabul eden kadınların yanı sıra bazı kadınların mirastaki paylarını hem mülk olarak hem de nakit para olarak aldıkları anlaşılmıştır.<sup>661</sup> Paylaşım esnasında zaman zaman erkeklerin de miras hissesine karşılık para almaları hususu dikkate alındığında bu durumun kadınları mülklerden uzaklaştırmaya yönelik bir çaba olmaktan ziyade mirasçılarının bir tercihi olduğunu akla getirmiştir.<sup>662</sup> Özellikle mirasçılarının farklı memleketlerde yaşıyor olmaları bu durumu tetikleyen amiller arasında

---

<sup>658</sup> Moors, a.g.e. , s. 71-72.

<sup>659</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 14/1.

<sup>660</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 25/1, 25/2, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 7/8, 95/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 17/3, 34/1 TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 16/4, 62/7, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 34/3, 93/8, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 24/7, 74/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 11/11, 16/2, TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 11/2, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 8/1, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 9/4, 12/2.

<sup>661</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 4/1, 17/2, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 53/2, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 6/4, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 18/5, 37/8.

<sup>662</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 5/11.

yer almıştır.<sup>663</sup> Yani bazı mirasçılar ikamet edemeyeceği ya da bakımı ile ilgilenemeyeceği mülkü almak yerine hissesini nakit almayı seçmiştir.

Miras davaları İslam hukukunun öngördüğü şekliyle eşler arasında var olan mülkiyet ayrılığını da onaylamıştır. Recep 1040 (Şubat/Mart 1631) tarihinde Kalyona adlı köyden gelerek vefat eden kocası Mehmed beşe bin Abdullah'ın kız kardeşi Şeyma bint Yusuf beşe karşısında kendi malı ile satın aldığı erkek bir kölenin kendisine ait olduğunu ve bu nedenle kocasının miras malları arasında yer almadığını beyan eden Aişe Hatun bint Abdullah'ın davası bu durumu örneklemiştir.<sup>664</sup>

Miras hukuku farklı uygulamalardan istisna edilecek olmasına rağmen, bazı durumlarda bunun dışına çıkmıştır. Özellikle kız çocuklarına yapılan çeyiz, miras hakkı yerine sayılarak kızlar bir şekilde mirastan mahrum bırakılmıştır. Cemaziyülahir 1040 (Ocak/Şubat 1631) senesinde erkek kardeşi Mustafa Çelebi ile babasından kalan miras hususunda anlaşan Emine Hatun'un davası bu durumu örnekleştir. Buna göre Debbağhane Mahallesi'nde olan kiremit örtülü evlerde, mahzen, bahçe ve ev eşyasından ve Yomra nahiyesinde Samaruksa adlı köyde bulunan çiftlikte, karasığırlarda, koyunlarda ve ismi mal adledilen bütün mallarda olan hissesine karşılık, Mustafa çelebi Emine Hatun'a bin üç yüz otuz beş kuruşluk cihaz eşyası yapmış ve Emine Hatun mirasa dair herhangi bir talebi ve alacağı kalmadığını beyan etmiştir.<sup>665</sup> Yapılan çeyiz eşyalarının neleri içerdiği açıkça beyan edilmese de bahsi geçen miras malları dikkate alındığında Emine Hatun'un oldukça kıymetli eşyalar talep etmiş olabileceği akla gelmiştir. Emine Hatun'un davası çeyiz ve mirasın birbirini dışlayan ve birbiri aleyhine gelişen süreçler olabildiğini göstermiştir. McCreery'nin ifadesiyle “kadınlar miras aldıklarında erkeklerin sahip oldukları hakların aynısına sahip olmaktadır, fakat kadınlar çeyiz aldıklarında, ileride elde edecekleri miras azaltılmakta veya tamamen ortadan kalkmaktadır”.<sup>666</sup>

İslam hukuku gereği fertlere ait miras hakkı zamanın geçmesi ile kaybedilmemiştir. Bunun anlamı miras paylaşımının üzerinden uzun seneler de geçse mirasta hakkı olan bir kişinin hakkını istediği zaman talep edeceğidir. Ancak bunun sağlanabilmesi için miras mallarının paylaşımının daha önce hak iddia eden tarafında bulunduğu bir mecliste yapılmamış olması gerekmiştir.<sup>667</sup> Şer'iyeye sicillerinde kaydedilen davalar gibi fetva örnekleri de bu durumu doğrulamıştır.<sup>668</sup> Mirastan pay alacak kimsenin bulunmadığı ya da mirasçının az ve miras mallarının fazla olduğu durumlarda devlet hazinesi mirası almaya yetkili kabul edilmiştir.<sup>669</sup> Mirasa hak kazanan kişilerin varlığında ise

<sup>663</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 20/12.

<sup>664</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 27/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 61/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 35/1.

<sup>665</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 25/13, diğer örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 5/1.

<sup>666</sup> Şule Toktaş ve May Lou O'Neil, **Kadınların Mülk ve Miras Edinmesi: Kemalist Aydınlanma ve İslami Sosyolojik Süreçler**, Libra Kitap, İstanbul, 2014, s. 18.

<sup>667</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 55/3.

<sup>668</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 60/3.

<sup>669</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 33/10.

mirasçılarının davacı olduğu tarafta devlet yer almıştır.<sup>670</sup> Bölge yöneticisi ve bölge kadısı tarafından mirasa yapılan müdahaleler konusunda zaman zaman İstanbul'a şikâyet ileten ferlerin dahi olduğu Rebiyülevvel 1059 (Mart/Nisan 1649) tarihli buyrultudan anlaşılmıştır. Kayda göre vefat eden yeniçerilerin kızları varken yeniçeri zabitlerinin kızları varis olmaz denilerek miraslar yeniçeri beytümaline alınmak istenmiştir. Ancak merkezden gönderilen fermanda, kız çocuk varken mirasın beytümale alınmasının hukuki olmadığı ve bu şekilde hareket edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>671</sup> Her ne kadar ferman yeniçerilerin mirası ile ilgili de olsa devlet eliyle kız çocukların hukukunun gözetildiğini göstermesi açısından önem arz etmiştir.

Kadınların mirastan men edilmek istendiğine dair en açık kayıtlar din değiştirerek sonradan Müslüman olan kadınların davaları ile somutlaşmıştır. İslam hukuku Müslüman bir kişiden zimmi bir kişiye miras intikalini kabul etmezken bunun tam tersi de geçerli olmuştur. Dolayısıyla din ayrılığı aynı haneye mensup olan kişiler arasında dahi varis olmaya engel teşkil etmiştir. Bu durumu kendileri için fırsat bilen kişiler din değiştiren hane kadınlarını mirastan men ederek cezalandırmaya çalışmışlardır. Ancak bu iddia din değiştiren kişinin miras sahibi kişi hayatta iken dinini değiştirmiş olması halinde geçerlidir. Dolayısıyla mirasa hak kazandığı zaman zimmi olan bir kimse daha sonra Müslüman olsa da hakkı düşmemiştir.<sup>672</sup>

### **3.3.1.2.Yasal Olmayan Mekândan Yasal Olan Mekâna Mahkemede Güç Dengesi: Sulh Anlaşmaları**

Bir problem çözme pratiği olan sulh, şeriat, kanun ve örfün iç içe geçtiği bir alan özelliği sergilemiştir. Osmanlı mahkeme kayıtlarının sunduğu çok sayıdaki sulh davası, sulhun sadece önemli sosyal bir pratik olduğunu değil, aynı zamanda şeriat, kanun ve örf arasında karmaşık bir ilişki olduğunu da açığa çıkarmıştır. Yani sulha dair veriler şeriat ile diğer yasal alanlar arasındaki ilişkiyi kanıtlamıştır.<sup>673</sup>

“muslihun tavassut edip es-sulhu seyyidü'l ahkam fetvasınca mabeynimizi ... akçeye sulh eylediler” ifadesi sulh davalarının mahkeme dışında çözümlenmiş olduğunu ifade etmiştir. Buna göre miras bölüşümünü mahkemeye gelmeden gerçekleştirmek isteyen fertler arasında anlaşmazlık yaşanması halinde anlaşmazlığa ilk dâhil olanlar başka insanlar olmuştur. Bu insanların davaya taraf olan kişilerin komşuları akrabaları ya da arkadaşları olmaları muhtemeldir. Zira süreç mahkemeye gelmeden öncesini kapsadığı için resmi hüviyete sahip bireyler olmaları mümkün gözükmemiştir. Şahitlik yapan kişilerin “muslihun” olarak nitelendirilen kişiler olup olmadığı hususu ise açık değildir. Muslihun olarak adlandırılan kişilerin sulh anlaşmalarında önemli rol oynadığına işaret eden

<sup>670</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 27/4, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 29/4.

<sup>671</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 77/4.

<sup>672</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 30/3. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 307.

<sup>673</sup> Işık Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, **Islamic Law and Society**, 15, 2008, s. 56-57.



Mutaf bunları en az üç erkeğin oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>674</sup> Ancak bu genel bir kabul haline dönüştürülmemelidir. Zira siciller her zaman açık açık muslihunu oluşturan kişilerin kimler olduğunu belirtmemişlerdir. Bu nedenle de sulha şahitlik yapan kişilerin her zaman muslihunu oluşturan kişiler olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü buna yönelik açık veriler yoktur. “İslah edenler, iyileştirenler, düzelticiler ve arabulucular”<sup>675</sup> manasına gelen bu kelime ile tarif edilenler içerisinde kadınların da yer alması mümkündür.

Muslihunun olaya dâhil olması ile miras hususunda anlaşma sağlansa da taraflar kendilerini garantilemek adına anlaşmayı mahkemede kaydettirme ve hukuk nazarında onaylatma ihtiyacı hissetmişlerdir. Dolayısıyla mahkeme sulh davalarında problemi çözen olmaktan ziyade çözümlenmiş bir davanın kaydedildiği merci olmasının yanı sıra hakları koruma altına alan bir konumda yer almıştır. Ancak bu durum bu türlü anlaşmaların mahkemenin yasal sahasından uzak olduğu anlamına gelmemiştir. Dava konusu olan mesele hakkında hem davacı hem de davalı “birbirimizin zimmetini ibra’ ve iskat eyledik” şeklindeki bir ifade ile ileride anlaşmazlığa sebep olan konu ile mahkemeye gelmeyecekleri ve birbirleri üzerinde hak iddia etmeyeceklerinin sözünü vermişlerdir. Kayıtlara eklenen “hususu mezbûra müteallik da’vâ sadır olursa inde-l hükkâmü-l mesmua olmasın” şeklindeki ifade ile de mahkeme sözünü tutmayıp yeniden dava açmaya niyetlenecek fertler için önlem almış ve yeni bir iddia ile mahkemeye gelen kişilerin davalarının dinlenmeyeceği belirtilmiştir.<sup>676</sup> Miras ve mülk kapsamında yapılan sulhler yaralama, adam öldürme gibi konularda yapılan sulhlerden farklılaşmıştır. Zira bu konularda yapılan sulhler daha çok zararın telafi edilmesi ile ilgili bir mantık çerçevesinde şekillenirken, miras ve mülk konusunda yapılan sulhler hak sahiplerinin haklarının bir şekilde iade edilmesi noktasında şekillenmiştir.<sup>677</sup>

Yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon mahkemesine miras ile ilgili gelen 213 (%7,09) anlaşmazlık ve sulh davası kadınların bu ilişkileri kendi lehlerine kullanmaktan çekinmediklerini göstermiştir. Her ne kadar sulh davaları miras paylaşımının mahkeme dışında gerçekleştiğini gösterse de kadınların miras haklarından vazgeçmediklerini göstermesi açısından önem arz etmiştir. Diğer taraftan bu davalar paylaşım esnasında mirasçıların kendilerine düşen paya nispeten daha az bir pay almaya ikna edildiklerini de düşündürmüştür. 213 anlaşmazlık davası içerisinde meselenin sulh yoluyla çözüldüğü davaların 56’sında, kadınların haklarını nakit olarak aldıkları tespit edilmiştir. Ancak bu durumu olumsuz bir açıdan yorumlamak mümkün değildir. Zira miras meselelerini sulh yoluyla halleden taraf sadece kadınlar olmamış, sulh yapan erkekler de haklarını nakit olarak kabul etmişlerdir. Kadınlar 12 davada hem nakit hem de mülk karşılığında sulh yapmış, 11 davada sadece mülk alarak sulh olmuşlardır. Bu davaların varlığı ise sulhun kadınları mülklerden uzak tutmaya ve daha azına ikna etmeye yönelik bir politikanın ürünü olmadığını göstermiştir.

---

<sup>674</sup> Abdülmecit Mutaf, “Amicable Settlement in Ottoman Law: Sulh System”, **TURCICA**, c. 36, 2004, s. 132.

<sup>675</sup> Develioğlu, a.g.e. , s. 688.

<sup>676</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 29/10.

<sup>677</sup> Konu hakkında bkz. Heyd, a.g.e. , s. 247-250.

Mahkeme dışında sulh yoluyla halledilen bir davanın mahkemeye taşınmasının en önemli nedeni yapılan anlaşmaların daha çok sözlü olmasından kaynaklanmıştır. Bu nedenden dolayı anlaşma ister bir gün önce yapılmış olsun isterse bir yıl önce yapılmış olsun yeniden gündeme gelmesi her zaman mümkündür. Zira ne hak iddia eden kişi ne de onun hak iddia ettiği kişi resmi bir belgeye sahip değildir. Fertlerin anlaşmalara resmiyet kazandırmalarının altında yatan en önemli sebep bu olmuştur. Recep 1040 (Şubat/Mart 1631) tarihinde Arslan veled Kirkor adlı zimminin üvey çocukları Boz ve Zagraf tarafından vekil olarak ve küçük kızları Canik ve Tama tarafından vasi olarak Savel veled Yanol'u dava etmesi bu durumu örneklemiştir. Arslan mahkemede bundan akdem halik olan zevcem Bulgane nam zimmiye merkur Savel'in halitesi olup babasından intikal eden muhalefatından bana ait olan rubu' hisse-i şer'iyem ve evladına ait olan hisse-i miraslarına merkur Savel vazü'l-yed olmağla" şeklinde bir iddiada bulunmuş ve durumun sorulmasını istemiştir. Davalı Savel ise cevabında "zevcem Bulgane hal-i hayatında babası ve gayriden intikal eden hisse-i şer'iyesini talep ve dava eyledikte muslihun tavassutuyla babası mirasından fariğa olmak üzere on kuruşa sulh olup bedel-i sulh olan on kuruşu kabul ve kabz eyledi" demiş ve durumu şahitlerle ispatlamıştır.<sup>678</sup> Bu davadan Savel ve Bulgane'nin mahkeme dışında sulh yapmış oldukları anlaşılmıştır. Dolayısıyla Savel'in resmi manada bir delile sahip olmadığı düşüncesinden yola çıkan Arslan mahkeme dışında yapılan anlaşmayı bilse de bilmiyor gözükmüş ve mirastan hak iddia etmiştir. Yazılı belgenin olmaması Arslan'a cesaret verse de sulha şahit olan kişilerin şahitliği durumun çözülmesini kolaylaştırmıştır.

Arslan'ın davasında da anlaşıldığı üzere hemen hemen her konuda olduğu gibi miras hususunda da mahkemeyi kullanan zimmiler tüm miras davaları içerisinde toplam 50 kez mahkemeye gelmiş ve kendi davalarının da İslam hukuku kurallarına göre halledileceğini kabul etmişlerdir. Özellikle mahkemeye yansıyan sulh davaları zimmi kişilerin mahkeme dışında da İslam hukuku uygulamalarına adapte olduklarını göstermesi açısından önem arz etmiştir:

Budur ki mahmîyye-i Trabzon mahallatından Çömlekçi Mahallesi sakinlerinden Save veled Mekab nâm zimmi meclîs-i şer'i şerifde kızkarındaşı olan iş bu râfiat'ü-l kitâb Anula bint Mekab nâm zimmiye muvacehesinde ikrâr- tam ve takrir-i kelim idüp bundan akdem merkume Anuladan validemin muhalefatından mabeynimizde malumul evsaf olan bazı emval ve erzakta ve evani nûhas taleb ve da'va idüp mezkure Anula dahi benden babası üzerinden isabet eden 38 kuruş hisse-i şer'iyesi da'va ettikte münazaati kesireden sonra mabeynimizde tavassut idüp es-sulhu seyid'ül ahkâm fetvasınca validemin muhalefatından talep eylediğim cüz-i ve külli altın ve inci ve emtiayı beyt ve evani nûhasan ben fariğ olup merkûm Anula dahi zikrolunan babası üzerinden isabet eden hissesinden fariga olup min-bad haza birbirimiz ile hususu merkûma müteallık cem'i davadan birbirimizin zimmetini ibra' ve iskat eyledik dedikte mukırr mezburun vech-i muharrer üzere cari olan ikrarı mukırr lehul mezbûr vicahen tastik ettikten sonra mâ vâki' bit taleb ketb olundu tahriren fî tarihi-l mezbûr.<sup>679</sup>

<sup>678</sup> Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 26/5.

<sup>679</sup> TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 34/2; farklı örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 8/8, 68/6, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 18/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 17/1, 44/11, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 2/7, 14/7.

Zilhicce 1051 (Mart 1642) tarihinde Trabzon sakinlerinden Emine bint Kurd'un İsa Çelebi bin Oruç adlı kimse ile olan sulh davası ise bazı anlaşmalarda sürece kimsenin dâhil olmadığını düşündürmüştür. Zira bu davada “muslihun tavassut idüb” şeklinde bir ifadeye rastlanılmamıştır. Buna göre Emine babası mirasından olup Eskülüc Mahallesi'nde olan mülkteki miras hissesini İsa Çelebi'den sulh yoluyla almış ve mahkeme bunu “hisse-i şayi'ası mukabelesinde âlâ tarikil sulh ve- l teharüc 35 adet riyali gurus mezbur İsa Çelebi yedinden alub” şeklinde kaydetmiştir.<sup>680</sup> Sulha giden süreçte bir anlaşmazlığın yaşanması ve bu anlaşmazlığın ortadan kalması için aracı olabilecek kişilerin olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu ayrıntı kâtip tarafından gözden kaçırılmış olabilir. Ancak bu şekilde kaydedilen başka davaların varlığı bunu kâtibin dikkatsizliğinin bir sonucu olmaktan çıkarmıştır.

### 3.3.2. Hibe

#### 3.3.2.1. Hibe Eden Taraf Olarak Kadın

İslam hukukunda hibe meşru bir akit olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla hibe akdi icab, kabul ve hibe edilen şeyi teslim almakla gerçekleşmiştir. İcab ve kabulün şart olması da yine hibenin akit olma özelliğinden kaynaklanmıştır.<sup>681</sup> Hibe, ancak belirli şartlar altında imkân nispetinde tam teslim ile gerçekleşmiştir. Bu, genel olarak hibe edenin iznini gerektirmiştir. Bir karşılık (ivaz) vermek şartıyla da hibe yapılmıştır. Her şeyden önce bir hibe olduğu halde, karşılığı verildikten sonra bir satış durumuna geçmiştir. Teslim edilmeden önce, hibeden rücu mümkündür. Teslimden sonra ise, bu husus, bir kaç durumda tahr'imen mekruh sayılmış ve caiz görülmemiştir.<sup>682</sup> Hibenin özünde ekonomik yönden güçlü olan kişinin daha zayıf olana destek olması hususu yer almıştır. Bu durumda hibe edenin cinsiyetinden ziyade sahip olduğu ekonomik güç önem kazanmıştır.<sup>683</sup>

Trabzon Şer'iyye sicilleri hibe eden ya da hibe edilen tarafta kadınların yer aldığı pek çok dava içermiştir. Bu açıdan bakıldığında kadınların dâhil olduğu toplam 139 (%4,63) hibe kaydının olduğu anlaşılmıştır. Bu sayının 98'inde (%70,50) kadınlar hibe eden tarafta yer almışlardır. Bu davalar içerisinde ise 83 davada hibeler Müslüman kadınlardan yine Müslüman bireylere yapılmış, 7 hibede zimmi kadınlar diğer zimmilere, 7 hibe zimmi kadınlardan Müslümanlara ve yalnızca bir hibe Müslüman bir kadından bir zimmiye yapılmıştır. Özellikle farklı dinlere mensup kişiler arasında gerçekleşen örnekler din ayrılığının hibeye mani olmadığını göstermiştir.<sup>684</sup>

<sup>680</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 7/5.

<sup>681</sup> Burhanüddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merginani, *El Hidaye Tercümesi*, ter. Ahmed Meylani, c. III, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2015, s. 385.

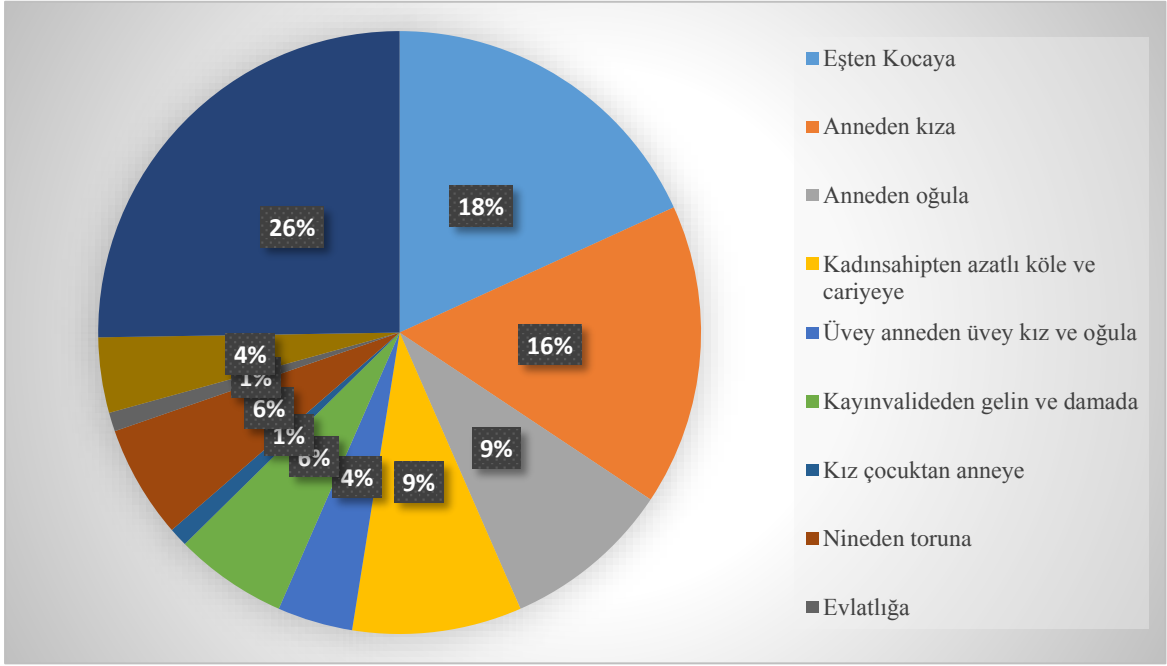
<sup>682</sup> Schacht, a.g.e. , s. 163.

<sup>683</sup> Maydaer, a.g.e. , s. 89.

<sup>684</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 111/5, 123/7.

Kadınların hibe yaptıkları kişiler arasında eş, anne, kız, torun, yeğen, cariye, köle, damat, üvey kız ve üvey oğul gibi oldukça geniş bir kesim yer almıştır. Kimi davalarda hibe yapılan kişilerin kadınlara olan yakınlığına dair açık bilgi verilmemesi hibe yapılan kişilerin kim olduğu konusunu yanıtsız bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında 25 kayıta kadınların kimlere hibe yaptığı tespit edilememiştir. Yakınlıkları belli olmayan kişilere yapılan hibelerden sonra kadınların en çok hibe yaptığı kişiler arasında 18 dava ile eşler yer alırken 16 davada kız çocuklar yer almıştır.

**Grafik 17: Kadınlar Tarafından Kimlere Hibe Yapıldığının Oransal Dağılımı**



Gerek haneden gerekse hane dışından olan fertlere kadınlar tarafından yapılan hibeler arasında mülkler ilk sırada yer almıştır. Hibe yapılan kişilerin oransal dağılımı dikkate alındığında ise erkek evlattan ziyade kız evlada hibe yapma eğiliminin daha fazla olduğu, bununla da miras hukukunda erkek kardeşine nispeten yarı oranda pay alan kızın durumunun güçlendirildiği anlaşılmıştır. Zira bunun için seneler öncesinden yapılan hibeler dahi mahkemede kaydettirilmiştir.<sup>685</sup> Daha sonra görüleceği üzere babaların da hibeyi en çok kız çocuklarına yapması bu iddiayı güçlendirmiştir.

Hibe ile maddi anlamda zayıf olan fertlerin desteklenmesi amaçlanmış ve amacın bu olduğuna yönelik en açık veriler köle ve cariyelere gerçekleştirilen hibelerle doğrulanmıştır. Ortahisar mahallesinde yaşayan Adile Hatun ibn Es-Seyyîd Hasan, Ahmed bin Handan adlı azatlı kölesine yine aynı mahalledeki mülkü hibe ederken ya da Şaban 1043 (Ocak/Şubat 1634) tarihinde mahkemede üç kez görünen Ziyade Hatun bint Rüstem, azatlı cariyesi Fatma bint Abdullah'a Zanisa

<sup>685</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 59/6.

adlı köydeki mülklerini, Meydan-ı Şarki mahallesindeki mülklerini ve sahip olduğu tüm ev eşyalarını hibe ederken bu amacı gözetmiştir.<sup>686</sup> Köle ve cariyelere yapılan hibeler bu kişilerin kız ve erkek evlatlar mesabesinde kabul edildiğinin de en açık delili olmuştur.

Çömlekçi mahallesinden Anula bint Beruşko adlı zimmiyenin gerçekleştirdiği hibe, tıpkı köle ve cariyelere yapıldığı gibi hibe yapılan kişiler ve yapan arasında bir kan bağının olmasının gerekli olmadığını göstermiştir. Zira kayda göre Anula üvey oğlu Sak veled Yordan'a kocasından intikal eden bütün miras hakkını hibe etmiştir.<sup>687</sup> Anula'nın hibe kaydında olduğu gibi miras, vasilik gibi kayıtlarda da "üvey olma" olgusu XVII. yüzyılda olumsuz bir anlam taşımamıştır.

Kadınlar tarafından yapılan hibelerin hemen hemen hepsi herhangi bir karşılık beklemeden gerçekleştirilen hibeler iken yalnızca 6 kişi mülkünü hibe ederken karşılığında bir ödeme almıştır. Kayıtların "ivaz" olarak kaydettiği bu ödemeler yapılan hibeyi bir nevi satış akdi haline getirmiştir. Örneğin Fatma bint Kuzgun Bey, kocası Mustafa Çelebi bin Mehmed beşeye Suk-ı Sultani'de bulunan mahzenini hibe etmiş ve karşılığında kocasından kırk adet nam-ı aluzen kuruş almıştır.<sup>688</sup> Bazı durumlarda kadınlar yaptıkları hibeleri yine ivazlı hibe statüsüne sokmuşlardır. Ketancı Mahallesi'nden Selvinaz bint Abdullah'ın Osman beşe bin Abdullah ile olan davası bu durumu örneklemiştir. Kayda göre Selvinaz Osman beşeye mahalledeki evini hibe etmiş, bu hibe karşılığında da Osman beşenin kendi masraflarını karşılamasını şart koşmuştur. Ancak Osman beşe şarta riayet etmediği için Selvinaz evini satmak istemiş, bu durumda da Osman beşe kendisine engel olmuştur. Durum Osman beşe'ye sorulduğunda Selvinaz'ın masraflarını karşılamadığını doğrulamış, bunun üzerine mahkeme hibenin feshine karar vermiştir.<sup>689</sup> Selvinaz'ın davası kadınların nakit para ihtiyacını karşılamak için hibeyi bir alternatif olarak kullandıklarını düşündürmüştür.

Hibe yapan kadınların toplumsal statüsüne bakıldığında 98 davanın 48'inde hibeyi gerçekleştiren kadınların üst ve orta kesime mensup oldukları, özellikle fahrul-muhadderat olarak adlandırılan kadınların toplam 16 kez hibe yapan tarafta yer aldıkları tespit edilmiştir.<sup>690</sup> Geriye kalan 50 kayıтта hibeyi gerçekleştiren kadınların herhangi bir statü işaretine sahip olmadıkları tespit edilmiş, bu durum hibe yapanların yalnızca üst ve orta kesime mensup kadınlar olmadığını göstermiştir. Zira ne gelenek ne de hukuk hibe hakkında herhangi bir bedel ve mal tayin etmemiştir.

---

<sup>686</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 19/1, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 43/4, 43/5, 43/6; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 37/5, 65/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/1650-1652), 92/2.

<sup>687</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 108/6; üvey kız ve üvey erkek çocuklara yapılan hibe örnekleri için bkz. TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/1628-1630), 34/4, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 8/8, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/1650-1652), 91/3.

<sup>688</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 19/3.

<sup>689</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039-1041/1629-1632), 21/8.

<sup>690</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 19/1, 62/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 43/5, 75/1, 85/12.

Hukuk babanın çocuğuna yaptığı hibe hariç hibe eden kimsenin hibe ettiği şeyi geri isteme hakkına sahip olmadığını, ancak bir kimse bir yabancıya hibe yaptığı zaman onu geri isteme hakkına sahip olduğunu kabul etmiştir. Şevval 1059 (Ekim/Kasım 1649) tarihinde görölen bir dava bu durumu doğrulayacak veriler içermiştir. Buna göre Tekfur Çayırı mahallesinden Safiye hatun mahalledeki mülkünü ecnebiden (yabancı) Hüseyin'e nafaka ve kisvesini görmek şartıyla ivazlı olarak hibe etmiştir. Ancak Hüseyin nafaka ve kisve ile ilgilenmediği için Safiye Hatun hibeden geri dönmüştür. Mahkeme "bila ivaz ecnebiye olan hibeden rücu itmek meşru olmağın hibe-i merkumenin feshine" diyerek hem hibenin feshedilebileceğini kabul etmiş hem de "ecnebi" yani yabancıya yapılan hibeden vazgeçilebileceğini onaylamıştır.<sup>691</sup>

### 3.3.2.2. Hibe Edilen Taraf Olarak Kadın

Sicillerde kadınların taraf olduğu 139 hibe kaydının 74 (%53,23) tanesinde hibe edilen tarafta kadınlar yer almıştır. Eş, çocuk, kız kardeş, cariyeye ve torun kendisine hibe yapılan başlıca kişiler olmuştur. Hibelerin 65'i Müslümanlar arasında gerçekleşirken, 6 zimmi gerçekleştirdiği hibeyi Trabzon mahkemesinde kaydettirmiştir. Zimmilerden Müslümanlara yapılan hibe sayısı 2 olarak tespit edilirken, Müslümandan zimmiye bir kez yapılan hibede Müslüman erkek zimmi karısına mülk vermiştir.<sup>692</sup>

Babadan kıza yapılan hibeler daha çok kızların çeyizine mukabil yapılmıştır.<sup>693</sup> Özellikle köyde yaşayan kişilerin kızlarına yaptığı hibeler arasında çayırılık ve ziraata kabil boz yerlerin olması dikkat çekmiştir. Bölge yöneticisinin de oluruyla gerçekleştirilen bu hibeler önem arz etmiştir. Zira toprak hukukuna göre ilk hakka sahip olan erkek çocuklar bu hibelerle dışarda bırakılmıştır ve yine bu örnekler bu şekilde tasarrufuna izin verilmeyen toprakların bu dönemde özel mülkiyete doğru evrildiğini de doğrulamıştır.<sup>694</sup> Babadan kıza yapılan bu hibeler babanın ölümünden sonra mirasa dâhil edilmemiş ve diğer miras sahipleri bu durumu kabullendiklerini mahkemeye bildirmişlerdir. Bu her ne kadar kız çocuğun hukukunun korunduğunu gösterse de daha önce de belirtildiği gibi yapılan bu hibelerin varlığı zaman zaman kızların mirastan herhangi bir şey alamamasına yönelik bir süreci içermiştir. Yani yapılan hibeler kızların mirastan alacağı mallara karşılık kabul edilmiştir.

İslam hukukunda hibe ve miras hukukuna dair uygulamaların birbirinden farklı prensiplerle şekillenmiş olması yapılan hibelerin neden miras hissesine eş değer kabul edildiğini açıklamamıştır. Bu durum Avrupa'da kızlara verilen drohoma uygulamasını akla getirmiştir. Buna göre babalar yasa gereği aile mirasından bir hisseyi kızlarına drohoma olarak vermişlerdir. Bunun anlamı her bir kız evladı babalarının mülkünün bir kısmını evlenirken almış, kalan mülkler ise miras olarak evlatlara

<sup>691</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 29/4.

<sup>692</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 4/10.

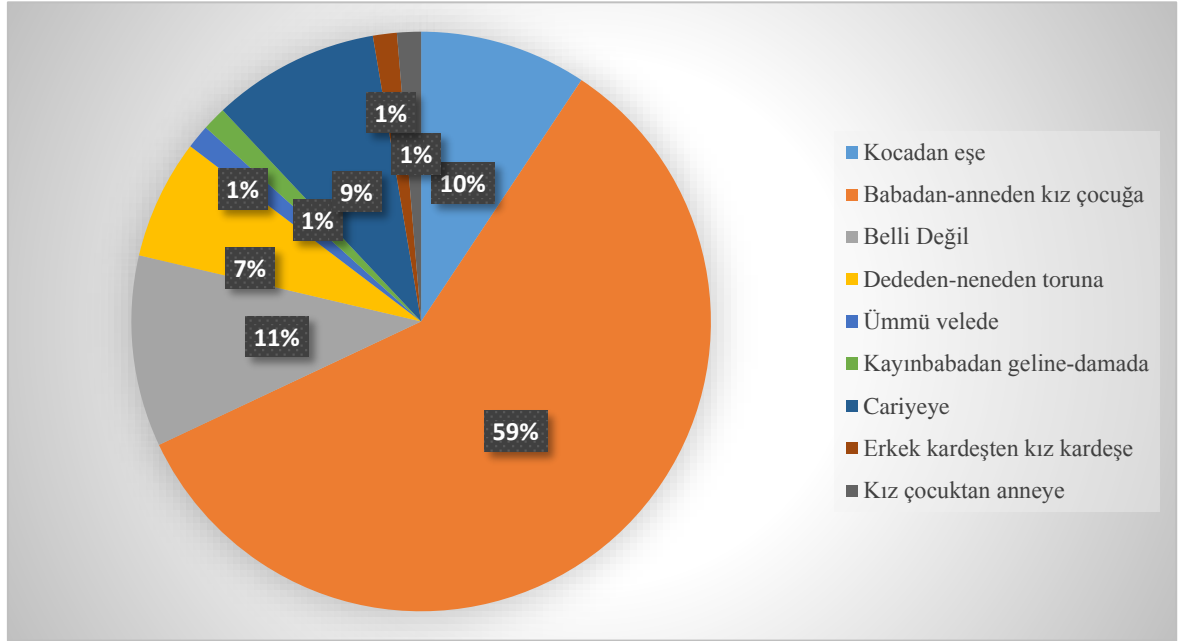
<sup>693</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 6/2, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 3/9, 69/3, 69/5.

<sup>694</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 39/6, 52/6.

kalmıştır. Dolayısıyla bu uygulama benzerliği bölgede yaşayan farklı kültürlerin birbirlerinden etkilenebildiğini düşündürmüştür.

Hibe yapılan tarafta kadınlar yer aldığı zaman eşler arasındaki ilişkiler sayısal olarak farklılaşmıştır. Yani eşler karılarına hibe yapma konusunda isteksiz davranmasa da, kadınlar kendilerine yapılan hibenin iki katını eşlerine yapmışlardır. Gerek çeyizleri mukabelesinde gerekse normal şekilde gerçekleşsin, erkekler eşlerinden ziyade kız çocuklarına hibe yapma konusunda daha istekli davranmışlardır.

**Grafik 18: Kadınlara ve Kız Çocuklarına Yapılan Hibelerin Kimler Tarafından Yapıldığının Oransal Dağılımı**



Bazı durumlarda kadınlara yapılan hibelerin özellikle belirli bir şartı içerdiği anlaşılmıştır. Bu durumda hibenin geçerli olması için şartın yerine getirilmesini gerektirmiştir. Ketancı mahallesinden Ömer bin Hüseyin'in zevcesi Zafire adlı zimmiyeye mahalledeki mülklerini hibe ederken "zevcem Zafire beni hayatta oldukça görüp hizmetimde olmak üzere" şeklindeki şartıyla hibenin gerçekleşmesini bir şarta bağlamıştır. Dolayısıyla Zafire'nin kocasına hizmet etmemesi hali hibeyi geçersiz kılacaktır. Ancak Ömer'in şartı sadece bu kadar değildir. Zafire'nin zimmiye olması halinden anlaşılan o ki mülk kendi ölümü ya da Zafire'nin ölümü halinde Zafire'nin mirasçılara geçecektir. Zira din ayrılığı söz konusudur. Bunu hesaba katan Ömer bu durum için bir tedbir almıştır ve "Zafire benden mukaddem fevt olursa rucu eylemek üzere" şeklindeki ifadesiyle hibeden geri

döneceğini de ifade etmiştir.<sup>695</sup> Bu şekilde kendi ölümü ile karısının, karısının ölümü ile de kendi geleceğini garantilemiştir.

### 3.4. Düzen Değişince: Miri Arazi Sahipliğinde Kadın Eli

1030 Şevval’inde (Ağustos/Eylül 1621) Trabzon mahkemesine gelen Holumana adlı köy sakinlerinden Mustafa Bey’in kız kardeşi Zafire’nin davası Trabzon’da miri arazi sahipliğinde kadınların yer aldığı doğrulanmıştır. Kayda göre Zafire Hoş oğlan cabisi Pervez’e 800 akçe tapu bedeli ödemiş ve tezkiresini almıştır. Mahkemeden hususa dair kendisine hüccet verilmesini talep eden Zafire’nin davası Trabzon kadının hane erkeklerinden intikal eden toprakları boş bırakmayacağına yönelik bir taahhüt içerirken bu taahhüdün muhatabı doğrudan devlet olmuş, uzun seneler miri arazi sahipliğini kadınlara vermeyen devlet Zafire’nin davası ile kadınları da sisteme dâhil ettiğini onaylamıştır.<sup>696</sup>

Esasında Osmanlı devletinde miri arazi hükümleri fıkıh kitaplarında bulunmayan örfi bir hukukun mevzuunu teşkil etmiştir. Devlete ait topraklar üzerine bir kiracı şeklinde yerleştirilen köylü, tam bir mülkiyet hakkına sahip bulunmamıştır. Onun için tarlasını satmak, hibe, vakıf veya vasiyet etmek; toprağın diğer mülkler gibi bütün mirasçılara intikal ettiğini görmek, tarlasını istediği şekilde kullanmak, istediğini yetiştirmek, toprağı işlemek veya işlememek hürriyetine sahip olmak gibi haklar mevzubahis değildir.<sup>697</sup> Bu durum bu toprakların devlete ait kabul edilmesinin bir sonucu olmuştur. Yani bu topraklar reyanın mülkü olmamış, yalnızca tasarrufuna malik olmuşlardır. Öşr olarak harac-ı mukasemesini ve çift akçesini vermişlerdir. Boş bırakılmayıp söylendiği şekilde işletildiği ve vergileri verildiği müddetçe kimse onların bu topraklardaki hukukuna el uzatamamıştır. Ölürse oğulları yerlerine geçmiş, oğulları kalmazsa dışardan işleyebilecek durumda olanlara bir nevi peşin kira bedeli alınıp tapuya verilmiştir.<sup>698</sup> Kız çocuklara ve eşlere bu toprakların verilemeyeceği Yavuz Sultan Selim Kanunnamesinde özellikle belirtilmiştir.<sup>699</sup>

Osmanlı Devleti kuruluşundan 1567-1568 tarihine kadar olan süre içerisinde miri rejimle tasarruf edilen toprakların yalnızca erkek evlada geçebileceğini kabul etmiş, ancak bahsi geçen tarihte yapılan değişikliklerle tapu bedelinin ödenmesi karşılığında bu tür arazilerin kız evlada da geçebileceği kabul edilmiştir. Yani XVI. yüzyılın ortalarından itibaren miri arazi sahipliğindeki kurallar değişmiş, devlet özellikle yasak koyduğu kadın sahipliğine yine kendi inisiyatifi ile izin

<sup>695</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 4/10.

<sup>696</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 104/5.

<sup>697</sup> Ömer Lütfi Barkan, **Türkiye’de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1**, I. Baskı, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980, s. 294.

<sup>698</sup> Halil İnalçık, “İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, sy. 1, Ankara, 1959, s. 39.

<sup>699</sup> “ve dahi raiyyet fevt olup oğlu kalmazsa kızı kalsa, atam yeridir, hakkından gelürün deyü talep eylese, sipahi yeri kıza vermek menu’dur, vermeye.” “ve dahi bir yer mahlul olsa, br hatun kişi ben el verdüğün verürün ben deyü taleb eylese, avrete yer vermek kanun-i padişahi değildir, vermiyeler. Amma bir avret bir tarikle yer tasarruf etse, boz komayub öşrin ve rüsümün sipahiye eda ederken hatun kişiye yer yokdur deyu dahl edüb sipahi elinden almaya.” Akgündüz, **Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri**, s. 98-99.



vermiştir. Çeşitli vilayet kanunnamelerinde düzenleme yapılarak yalnızca kız evlada değil toprakları boz bırakmayıp işleyen kadınlara da bu hak tanınmıştır.

Miri arazi sahipliğinde kadınları dışarda tutan anlayışın değişimine neyin etki ettiği hususu önem kazanmıştır. Duruma devletin gücünün doruğa çıktığı dönemlerde verilmeyen izin bozulma ve çözüme emarelerinin hız kazandığı bir döneme tekabül etmesi açısından bakmak mümkündür. Zira devlet güçlü olduğu dönemde toprak rejimini kendi inisiyatifinde tutacak kadar da güçlü olmuş, bozulmayla birlikte toprak rejiminde değişiklik yapmak da zaruri hale gelmiştir. Amaç toprakların işlenmeden boş kalmasının önüne geçmektir.

XVI. yüzyıla kadar miri arazilerin kadın sahipliğine verilmemesinin ardında bu sahipliğin üretimi düşüreceği kaygısının olabileceği gibi, bir kadının eş ve anne olarak erkek soyunu devam ettirmemesi bu nedenle de toprakların sürekli el değiştirmesinin muhtemel hale gelmesi kadın sahipliğine izin verilmemesini tetiklemiştir. Bu kaygılar kadınları uzun seneler miri arazi sahipliğinden uzak tutmuştur. Ancak bozulma ile birlikte devlet boş kalan toprakların üretime kazandırılması için kadın emeğine ihtiyaç duymuştur. Aslında bu durum bir hanede zaten mevcut olan kadın emeğinin kanunnamelerle görünür kılınmasından fazla bir anlam ifade etmemiştir. 3 Zilhicce 1006 (7 Temmuz 1598) tarihinde mahkemeye gelen Fahrü'l-züema Mehmed Ağa oğlu Mustafa Çelebi'nin Akçaabat'a tabi Tuluk adlı köyden olup vefat eden Ömer'in topraklarını erkek evladı olmadığı için Ömer'in annesi Hümaile ve kız kardeşi Saliha bint Burhan adlı kadınlara 900 akçeye tefviz ettiği kayıt Trabzon bölgesinde kadınların bu tür toprakları tasarruf etmesinin XVII. yüzyılda değil daha önce başladığını doğrulamıştır.<sup>700</sup>

Köylünün tapu resmi adı altında ödediği kira bedelinin erkek evlada intikal anında değil de kadınlara intikalinde istenmesi hususu da önem kazanmıştır. Zira bu hal toprakların aile içinde kaldığı izleniminden ziyade dışardan olan kişilere geçtiği izlenimini doğurmuştur.<sup>701</sup> Yani köylünün erkek evladı yoksa kızına intikal edeceğini kabul eden kanun, bu kişilerin de bulunmaması halinde toprağın talep edene verilmesini kabul etmiştir. Bu kişiler de tıpkı kadınlar gibi tapu bedeli ödeyerek bu topraklara sahip olmuşlardır. Yani erkek evlat bu topraklara karşılıksız sahip olurken, eşler, kızlar ya da dışardan kimseler tapu bedeli ödemişlerdir. Haneye mensup olmayan kişilerin yaptığı ödeme makul görünürken eş ve kızlardan neden ödeme talep edildiği hususu açıklık kazanmamıştır. Zira kadınların, toprağın işleminde eş ve çocuklarına yardım ettikleri, dolayısıyla en az erkek çocuklar kadar hakka sahip oldukları açıktır.

---

<sup>700</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1006-1007/1598-1599), II. Kısım, 21/5.

<sup>701</sup> 1548 tarihli İznovrik Sancağı Kanunnamesinde de bu duruma vurgu yapılmıştır. Erkek evlad dışındaki kimseler “ve sair akrabası ecebi hükmündedir” denilerek toprak sahibi erkeğe yabancılaştırılmıştır. Buna kız evlatlar ve eşler de dâhil edilmiştir. Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri, 5. Kitap Kanunui Devri Kanunnameleri, II. Kısım, Eyalet Kanunnameleri**, Fey Vakfı, İstanbul, 1992, s. 302.

Koca, XVI. yüzyılda gerçekleştirilen düzenlemenin kadınları gerek işbölümü gerekse mülk sahipliği olarak hayatın içerisinde dâhil ettiğini belirtmiş, kadınlara kendi adlarına toprak işleme hakkı veren bu hukuki düzenleme her ne kadar mali gücünü köylü müstahsilden vergi alma esasına göre kuran devletin o dönemde Anadolu’da yaygınlaşan ve çift bozma eğilimine karşı yerleşmiş aileleri toprakta tutmak için başvurduğu bir tedbir olarak kabul edilse de bu düzenleme ile miri topraklar üzerinde işleme hakkını devletten alan kadınlara daha sık rastlandığını ifade etmiştir.<sup>702</sup> Dolayısıyla kadınlar değişen siyasi, ekonomik ve toplumsal konjoktürün bir gereği olarak miri arazi sahibi olabilmişler, böylece devlet de vergi kaynaklarını korumaya devam etmiştir. Bu durum XVI. yüzyılla sınırlı kalmamış, XVII. yüzyılda da kadınlar miri araziler elde etmiş ve kendilerini bu haktan mahrum etmek isteyen kişilere karşı durarak haklarının gasp edilmesini önlemişlerdir. Jennings Kıbrıs’ta divana vekil göndererek ölen babasının topraklarının kendisine tapulanması ve sipahinin buna engel olmaması gerektiğine dair izin isteyen kadınların varlığına işaret etmiş, bu kadınların davalarında padişah emrinden güç aldıklarını dile getirmiştir.<sup>703</sup> Rebiülevvel 1029 (Şubat/Mart1620) tarihinde Trabzon mahkemesine gelen Elif, Ziyade ve Cemile bint Arslan adlı kadınlar ise bu tür topraklar üzerinde öncelikli hakkın kendilerine ait olduğu yönündeki iddialarını bir fetva ile kanıtlamışlardır. Kayda göre ismi geçen kadınlar erkek kardeşlerinden intikal eden Soğa adlı köydeki bir kıta kendirliği köy cabisinden tapu ile almışlar ancak darsaadet yeniçerilerinden İsmail beşe tasarruflarına mani olmuştur. İsmail beşe kendirliği köy cabisinden tapuladığını iddia etse de davacılar öncelikli hakkın kendilerine ait olduğunu fetva ile kanıtlamışlardır. Bunun üzerine davalı davadan men edilmiştir.<sup>704</sup> Safer 1054 (Nisan/Mayıs 1644) tarihinde mahkemeye gelen bir başka dava toprağı tasarruf eden kişinin ölümü halinde ölen kişinin erkek kardeşinin, yine ölen kişinin kızından öncelikli hakka sahip olmadığı hususunu doğrulamıştır.<sup>705</sup>

Trabzon şer’iyye sicillerinde bu araziler “boz topraklar” ya da “ziraate kabil yerler” şeklinde kaydedilmiştir. Toprağın kira bedeli sayılan bir ödemenin yapılması halinde bu topraklar kişiden kişiye devredilmiştir. Devir esnasında devir işlemi usule uygunluk gereği “karye cabisi”, ya da sahib-i arz” olarak isimlendirilen kişiler ya da devletin diğer görevlileri marifetiyle yürütülmüştür.<sup>706</sup> Akçaabat’a tabi Divranos adlı köyden Safiye bint Davud adlı kadının köyde olup kardeşi oğlundan intikal eden toprakları köy sipahilerinden 320 akçeye tapuladığı kayıt bu durumu örneklemiştir.<sup>707</sup> Sicillerde yer alan tapu bedellerinin farklılaşması tapu bedelinde bir standart olmadığını, toprağın büyüklüğü ve bulunduğu bölgenin özelliklerine göre ödenen bedelin de farklılaştığını göstermiştir. Zira Safiye 320 akçe öderken, Zafire 800 akçelik tapu bedeli ödemiş, Fatma Hatun bint Mevlana

---

<sup>702</sup> Koca, a.g.e. , s. 67-68.

<sup>703</sup> Jennings, **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World**, 1571-1640, s. 23.

<sup>704</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 20/5.

<sup>705</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 57/6.

<sup>706</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 26/5, 104/5.

<sup>707</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 50/3; diğer örnekler için bkz. TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 50/8.

Yunus ise Hoc Pervilak adlı köydeki boz yerini köy cabisi Ali Ağa marifetiyle 5000 akçeye David veledi Keşiş'e tefviz etmiştir.<sup>708</sup>

Kadınların taraf olduğu davalarda bu tür topraklardan toplamda 82 (% 2,73) kez bahsedilmiştir. Bu davalar arasında bu toprakların doğrudan devrine yönelik kayıtlar yer alırken, bazı kayıtlar mülk alım satım esnasında satılan mülkler arasında boz toprakların da yer aldığını göstermiştir.<sup>709</sup> Boz topraklara ödenen bedel diğer mülklere ödenen bedelle birleştirildiği için mülk alım satım davalarının çoğunda boz topraklara biçilen değer tespit edilememiştir.<sup>710</sup> Bu satışların kimisinde cabi marifetinin olması devlet müdahalesinin hala sürdüğünü gösterirken kimisinde cabi ya da başka bir devlet görevlisinin bulunmaması bölgede bu toprakların yavaş yavaş özel mülk haline gelmeye başladığını düşündürmüştür.<sup>711</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon Şer'iyye sicilleri çok sayıda kadının miri arazi sahibi olabildiğini kanıtlamış, ancak bazı kayıtlar bu tür arazilerin intikali yönündeki kanuna muhalif hareket edildiğini göstermiştir. Muharrem 1035 (Ekim/Kasım 1625) tarihinde mahkemeye gelen bir mülk anlaşmazlığı davası bu durumu örneklemiştir. Kayıtta Akçaabat'a tabi Soğa adlı köyden olup vefat eden Ali beşenin oğluna vasi olan dedesi, Ali'nin karısı Cemile bint Kurd Hatun'u dava etmiştir. Dava konusu Cemile'nin Ali beşe'ye yaptığı hibe ile ilgilidir. Bu hibenin konumuz açısından önemi hibe edilen mülkler arasında boz toprakların da yer almasıdır.<sup>712</sup> Bu kayıt bölge insanının bu tür topraklara özel mülk muamelesi yaptığını göstermesi açısından önemli olduğu gibi, Trabzon'da bu tür toprakların intikal esaslarına her zaman uyulmadığını da açığa çıkarmıştır. Miri arazi intikal esaslarının hedefi bu toprakların parçalanmamasına yönelik olsa da zaman ve koşullar bu durumu da etkilemiştir. Zira siciller bu tür toprakların hisselerine ayrıldığını ve hisse sahiplerinin de kendi hisselerini ortak oldukları kişilere ya da başkalarına sattıklarını göstermiştir.<sup>713</sup>

Miri arazi sahipliği yapan kadınların bu sahipliği sürdürmelerinde tapu tezkirelerinin önemli olduğu, başka kişiler tarafından dava edilen ya da başkalarını dava eden kadınların bu tezkireleri

---

<sup>708</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 104/5, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 49/2.

<sup>709</sup> Boz topraklara ödenen bedel diğer mülklere ödenen bedelle birleştirildiği için mülk alım satım davalarının çoğunda boz topraklara biçilen değer tespit edilememiştir.

<sup>710</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 17/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 4/9, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 13/4, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 51/5.

<sup>711</sup> Mülk satışları esnasında cabi ya da başka görevlilerin olduğu kayıtlar için bkz. TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 37/7, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 21/2, 57/2, 83/7, 101/10, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 17/4, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 4/9, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 13/4, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 31/11, 35/2, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 20/4, 69/3, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 52/11, 57/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 2/8, 58/4, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 96/7. Mülk satışları esnasında cabi ya da başka görevlilerin olmadığı kayıtlar için bkz. TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 8/2, 12/8, 47/2, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 25/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 3/5, 57/8, 60/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 46/10, 47/6,

<sup>712</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1006-1007/1598-1599 ), II. kısım, 31/6.

<sup>713</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 91/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 38/6, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 84/3.

davalarını kanıtlamada etkin bir şekilde kullandıkları anlaşılmıştır.<sup>714</sup> Dolayısıyla kadınlar ileride çıkacak anlaşmazlıkların farkında olarak hukukun gerekliliklerine göre hareket etmiş, bu da toprak hukuku hakkında ne derece bilgi sahibi olduklarını kanıtlamıştır.

Miri arazilerin intikali esnasında bu topraklar erkek evlatlar örneğinde olduğu gibi kadınlara doğrudan intikal etmediği için, kadınların talepte bulunmaları ve tapu bedelini ödeyeceklerini taahhüt etmeleri gerekli görülmüştür. Devlet görevlilerinin bu toprakları kız evlatlar mevcutken onları atlayıp başkalarına tapulaması her ne kadar kanuna aykırı ise kadınların belirlenen süreler içerisinde talep etmemeleri de bu hakkın düşmesinde o kadar etkili olmuştur.<sup>715</sup> Zilhicce 1041 (Haziran/ Temmuz 1632) tarihinde Akçaabat'a tabi Rahşovi adlı köy sakinlerinden Fatma bint Ahmed'in davası bu durumu örneklemiştir. Kayıtta Fatma Hatun, köyde babasına ait olan boz toprakları Misanikanya adlı köy sakinlerinden Ahmed beşe bin Velican'ın 13 yıldır gereksiz yere tasarruf ettiğini iddia etmiştir. Fatma'nın iddiası karşısında Ahmed "mesfure Fatma'nın babası Ahmed fevt oldukda evlad- ı zükuru kalmayıp zikr olunan boz topraklar tapuya müstehak olmağın mezbure cabisi İslam Cabi zikri sebk eden yerleri mezbure Fatma talib ve ragıb olmağla resm-i tapusun alıp hakk-ı tasarrufun alıp bana tefviz eyledi ben dahi tarih-i kitabdan on üç senedir ki zabt ve tasarrufumda" diyerek tasarruf gerekçesini açıklamıştır. Bunun üzerine mahkeme cabide bulunan hüccet gereğince "dört beş sene sahib-i arz marifetiyle tasarruf olunan boz toprak davasın istimal bi hasbü'ş-şer' ve'l- kanun memnu'dur" diyerek Fatma Hatun'u davadan men etmiştir.<sup>716</sup>

Trabzon mahkemesi miri arazi sahibi olan kadınların ölümü halinde de topraklara ilk hak kazanan kişilerin erkek çocuklar olduklarını göstermiştir.<sup>717</sup> Ölen kişinin hem erkek hem de kız çocuğu olduğu durumlarda ise miras malları arasında bulunan topraklar çoğu zaman erkek çocuğun hissesinde bırakılmıştır.<sup>718</sup> Ancak bir babanın ölmeden önce kız çocuğuna yaptığı bir hibe bu durumu tersine de çevirebilmiştir.<sup>719</sup> Miri arazi sahipliğinde dini mensubiyet önemli olmamış, hem Müslüman kadınlar hem de gayrimüslim kadınlar ziraate kabil olan bu toprakları tasarruf edebildikleri gibi başkalarına da devredebilmişlerdir.<sup>720</sup> Şaban 1038 (Mart/Nisan 1629) tarihinde mahkemeye gelerek Maçuka nahiyesine tabi Zivara adlı köyün cabisi Ali'yi dava eden Saruha bint Simlid adlı zimmiyenin davası ise hakkı gasp edilen gayrimüslim kadınların devlet görevlilerini dahi şikâyetten imtina etmediklerini kanıtlamıştır.<sup>721</sup>

Faroqhi, Ankara örneğinde tapu toprakları ile ilgili işlemlerin kadı defterlerinde özel mülk

<sup>714</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 20/6, 74/1, 79/3.

<sup>715</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 14/4, 48/4.

<sup>716</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 15/1; Kız evlat varken başkasına tapulanamayacağına yönelik örnek için bkz. TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 122/3.

<sup>717</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 10/6, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 66/5.

<sup>718</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 25/3.

<sup>719</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 39/6, 52/6.

<sup>720</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 38/6, 38/8.

<sup>721</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 23/1.

satışlarından çok daha az kaydedildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu durum tapulu toprakların bir erkek evlada babasından herhangi bir giriş bedeli ödemeksizin miras kaldığı gerçeğinden kaynaklanmıştır. Tapu topraklarının satışının tanınmaması davacılar tarafından ileri sürülen iddialar arasında çok sık yer almamıştır. Miras daha önemli bir faktördür ve sözde ya da gerçek bir satışın tanınmaması genellikle davacının toprak üzerindeki hakkının mirasa dayandığı yönündeki iddiasından kaynaklanmıştır.<sup>722</sup> Aynı durum Trabzon örneği içinde geçerlidir. Yani boz toprakların kadınlar ya da diğer bireyler tarafından tapulanması sürekli mahkemenin denetiminde gerçekleşmemiştir. Bu durum devrin daha çok mahkeme dışında gerçekleştirildiğini akla getirmiştir. Ancak mevcut veriler ortalama bir çıkarıma imkân sağlamış ve bu topraklar üzerindeki kadın haklarının ne derece korunduğu konusu açıklık kazanmıştır.

### 3.5. Toplumsal ve Hukuki Kabulün Kamusal Alana Yansıyan Özel Alanı Olarak Vakıf

#### 3.5.1. Vakıf Kuran Kadınlar

İmam-ı Azam'a göre vakıf "vakfedenin mülkünde kalmak üzere, bir aynı habs ve menfaatini tasadduk"tur.<sup>723</sup> Osmanlı devletinin vakıf tanımlamasında dikkate alınan bu görüş olmuştur.<sup>724</sup> Osmanlı Devleti'nde vakıflar çeşitli nedenlerle kurulmuş ve bunlardan çoğunun doğrudan aileyle alakası olmamıştır. Özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllar boyunca Osmanlı sarayına mensup kesim ve yüksek yönetici sınıfın çoğu kendi yönetimlerini ve zenginliklerini güçlendirmek için vakıflar vasıtasıyla hayırseverliklerini sergilemişlerdir. Köyler, büyük tarım arazileri ve sayısız ticari kuruluş sosyal ve dini kurumlara ve bayındırlık hizmetlerine gelir sağlamak için vakfedilmiştir. Amaç Osmanlı yönetiminin meşruluğunu ve otoritesini arttırmak, ekonomik kalkınma sağlamak, eyaletleri iktidar merkezine yaklaştırmak, hem bu vakıfların İstanbul'daki yöneticilerini hem de onların yerel mütteliklerini zenginleştirmektir.<sup>725</sup> Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Devleti'nde vakıflar kadınların da kamusal alanda isimlerinden bahsettirmelerini sağlayan en önemli araçlardan birisi olma özelliğini taşımışlardır. Nitekim vakıf kurmak için inşa ettirilen mescitlerin etrafında derhal bir mahallenin oluşmasına bu açıdan bakmak mümkündür.<sup>726</sup> Trabzon'daki İmaret-i Hatuniye Vakfı bu açıdan önem arz etmiştir.<sup>727</sup> Vakıf bölgenin en büyük vakfi olmasının yanı sıra yönetici elitten de olsa bir kadının kamusal görünürlüğünü pekiştiren önemli bir örnektir.

<sup>722</sup> Suraiya Faroqi, "Land Transfer, Land Disputes and Askeri Holdings in Ankara (1592-1600)", **Memorial Ömer Lütfi Barkan**, Paris, 1980, s. 91.

<sup>723</sup> Ahmed Akgündüz, **İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 3. Baskı, İstanbul, 2013, s. 97.

<sup>724</sup> Molla Hüsrev, **Gurer ve Dürer Tercümesi**, c. III, ter. Arif Erkan, Kitsan Matbaa, İstanbul, 1980, s. 176.

<sup>725</sup> Beshara Doumani, "Endowing Family: Waqf, Property Devaluation, and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860", **Comparative Studies in Society and History**, c. 40, sy. 1, Haziran 1998, s. 10.

<sup>726</sup> Kerima Filan, "Osmanlı Bosna'sında Vakıf Kuran Kadınlar", **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 114

<sup>727</sup> İmaret-i Hatuniye için ayrıntılı bilgi için bkz. Sebahittin Usta, **Trabzon'da Vakıflar 1550-1650**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon, 2015.

Vakıflar kadınların kamusal görünürlüğüne pekiştirirken hatırı sayılır iktisadi kaynaklara erişen kadınların iktisadi konumunu da güçlendirmiş, vakıflarda hak sahibi olmaları zenginliğin hem bir kuşaktan diğerine hem de bir aileden diğerine aktarılmasında kadınların büyük önem taşımalarına neden olmuştur.<sup>728</sup> Miras ve vasiyet için geçerli olan kurallara dâhil edilemeyen vakıflar, kadınların zamanın ekonomisinden anladıklarını vakıflarıyla o ekonominin etkin kullanıcıları olduklarını göstermesi açısından da önem arz etmiştir.<sup>729</sup>

Trabzon bölgesinde reayaya mensup kadınlar tarafından oluşturulan vakıfların varlığı yönetici elite mensup kadınlar tarafından kurulan vakıfların varlığı kadar önem taşımıştır. Zira bu durum sözde mahrem alanlar ve peçe arkasına hapsedildiği iddia edilen kadınların ne derece görünür olabileceklerinin bölgesel açıdan en sağlam kanıtlarını sunmuştur. Trabzon Şer'iyeye sicilleri özellikle üst sınıfa mensup olmayan ve ortalama bir sermayeye sahip olan her kadının vakıf oluşturabileceği ya da mevcut vakıfları destekleyebilecekleri yönünde veriler içermiştir. Yüzyılın ilk yarısı boyunca Trabzon'da vakıf kuran kadınlar hem aile bireyleri hem de başkalarının menfaatini gözeterek vakıf kurmuşlar ya da vakıflara bağış yapmışlardır. Muharrem 1027 (Aralık/Ocak 1617/1618) tarihli kayıta Melike Hatun bint Hacı Ali adlı kadının hayatta iken Muhyiddin mahallesindeki evini çardağı ve bahçesiyle Muhyiddin Mahallesi avarızına vakfetmesi bu durumu örneklemiştir.<sup>730</sup> Nitekim mahalle avarızları mahalle halkının ihtiyaçlarının gözetildiği bir kaynak olması hasebiyle önem arz etmiştir.<sup>731</sup>

Trabzon Şer'iyeye sicilleri 1600-1652 yılları arasında İmaret-i Hatuniye Vakfı da dâhil toplam 13 kadın vakfından söz etmiştir. Bunlar Rabia Hatun Vakfı,<sup>732</sup> Emine Hatun Vakfı,<sup>733</sup> Zahide Hatun Vakfı,<sup>734</sup> Melike Hatun Vakfı,<sup>735</sup> Ayşe Hatun Vakfı,<sup>736</sup> Manende Hatun Vakfı,<sup>737</sup> Kuhte Hatun Vakfı,<sup>738</sup> Raziye Hatun Vakfı,<sup>739</sup> Şemsi Hatun Vakfı,<sup>740</sup> Ayşe Hatun Vakfı,<sup>741</sup> Narin Hatun Vakfı<sup>742</sup> ve Gülşen Hatun Vakfı,<sup>743</sup> olarak kayıtlara geçmiştir. Bunlar arasında vakıfnamesi sicillerde yer alan

<sup>728</sup> Meriwether, a.g.e. , s. 136-137.

<sup>729</sup> Mary Ann Fay, "Kadınlar ve Vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır'ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 40.

<sup>730</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/10.

<sup>731</sup> Mehmet İpşirli, "Avarız Vakfı", **DİA**, c. 4, 1999, s. 109.

<sup>732</sup> TŞS, Defter no. 1819, (972-1016/1564-1607-1608), 30/4.

<sup>733</sup> TŞS, Defter no. 1819, (972-1016/1564-1607-1608), 29/2, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 45/6, 45/7.

<sup>734</sup> TŞS, Defter no. 1819, (972-1016/1564-1607-1608), 28/1.

<sup>735</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/10, 3/11, 19/3.

<sup>736</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 51/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 60/7, 63/8, 63/9, 74/10.

<sup>737</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621) 94/1, 103/5, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 72/3, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 75/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 30/4, 59/8.

<sup>738</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 10/3.

<sup>739</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 59/8.

<sup>740</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 71/1, 71/2, 71/3.

<sup>741</sup> Bu vakıf aynı isimle geçen diğer vakfı kuran kadının vakfı değildir. Zira bu vakfın kurucusunun ismi Aişe Hatun bint Derviş Çavuş olarak geçerken, diğer vakfın kurucusu Hacı Aişe olarak adlandırılan Aişe bint Abdullah adlı bir kadın tarafından kurulmuştur. T.Ş.S. , 127/2.

<sup>742</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 40/1.

<sup>743</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 26/4.

vakıflar olduğu gibi, belirli bir sebepten dolayı sadece ismi zikredilenler de olmuştur. Dolayısıyla vakıfnameşi olmayan vakıfların varlığı ancak davaların satır aralarından öğrenilebilmiştir. Jennings 1565-1640 yılları arasını kapsayan çalışmasında Trabzon'da vakıf kurucularının tek büyük tanımlanabilir grubunun kadınlar olduğunu, mahkeme kayıtlarında adı geçen kurucuların 1/6'nin (64 kurucunun 11'i) kadınlar ile tanımlandığını dile getirmiştir. Bunların 10 tanesi Müslüman kadınlar tarafından kurulmuş; on birincisi Meryem Ana'ya adanmış bir Hristiyan kuruluş olarak zikredilmiştir. En büyük ve en aktif vakıf olan İmaret-i Hatuniye ise Ayşe bint Alaüddevele olarak da bilinen Sultan Selim'in annesi tarafından kurulmuştur.<sup>744</sup> Bahsi geçen vakıflar arasında Rabia Hatun Vakfı, Emine Hatun Vakfı, Ayşe Hatun Vakfı, Raziye Hatun Vakfı ve Narin Hatun Vakfı'nın vakıfnameşi mevcuttur. Trabzon'da pek çok kadının vakıf kurması, vakıf kurma ve yönetmenin bir erkek ayrıcalığı olmadığını ispatlamıştır.

Gerek Trabzon gerekse başka Osmanlı kentlerinde kadınların vakıf kurması olgusu kadınların iktisadi faaliyetlerin akışından habersiz olmadıklarının bir göstergesi olmuştur.<sup>745</sup> Ruded, vakıfların çok sayıda kadının mülkiyet hakkı sahipliğinin bir göstergesi olduğuna vurgu yapmış, sayısal analizlerin vakfedilen mülkün türü ve büyüklüğü ile hayırseverliğin objesi açısından erkeklerin vakıfları ile kadınlarınkiler arasında çok az fark olduğunu ya da önemli hiçbir fark olmadığını belirtmiştir.<sup>746</sup> Trabzon örneğinde de durum farklı olmamıştır. Vakıf kuran erkeklerin pek çoğu vakıflarını mülkler vasıtasıyla oluştururken, kadınlarında aynı şekilde hareket ettikleri görülmüştür. Örneğin Zilkade 1038 (Haziran/ Temmuz 1629) tarihinde Aşağıhisar'ın Monla Siyah Mescidi Mahallesi'nden mahkemeye gelerek mahallede bulunan mülkünü azatlı kölesi ve onun ailesine vakfeden İbrahim Çelebi bin Halil'in Rebiyülevvel 1041 (Eylül/Ekim 1631) tarihinde tekrar mahkemeye gelerek Aşağıhisar'daki evlerini vakfettiği kayıtlar bu durumu örneklemiştir.<sup>747</sup>

1600-1652 yılları arasında vakıf kurdukları anlaşılan kadınların çoğu toplumsal statüsü yüksek kişiler olmamıştır. Zira Hatuniye Vakfı hariç toplam 12 vakıf kurucusu kadın arasından 3 tanesi hacı kızı olarak, bir tanesi de çavuş kızı olarak kaydedilmiştir. Kayıtlar vakıf kuran kadınlar arasında çavuş kızı olan Aişe Hatun'u ve Raziye Hatun'u "fahrul-muhadderat" şeklinde kaydetmiştir. Geriye kalan 5 kadının ismine ise herhangi bir unvan eşlik etmediği gibi babalarından ötürü de statülerini tespit edecek herhangi bir ifade yer almamıştır.

Trabzon'da vakıf kuran kadınların mevcut sermayelerini ya da mülklerini nereden edindiklerine yönelik açık veriler elde edilemese de, eş ya da akrabadan olan kişilerin vakıf mallarının tasarrufuna mani olması halinde bazı kadınların vakfettiği bu mülkleri nereden edindikleri

---

<sup>744</sup> Ronald Jenning, "Pious Foundations in the Society and Economy of the Ottoman Trabzon 1565-1640", **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 615.

<sup>745</sup> Koca, a.g.e. , s. 91.

<sup>746</sup> Ruth Roded, "Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması", **Osmanlı V**, Yani Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 420.

<sup>747</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 41/8, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 76/10.

sorusu cevabını bulmuştur. Örneğin Melike bint Elhac Ali'nin Muhyiddin Mahallesi avarızına vakfettiği mülklerle ilgili anlaşmazlığın kaydedildiği davada mülklerin Melike Hatun'un babasından miras olarak intikal ettiği anlaşılmıştır.<sup>748</sup> Ancak daha önce başkalarından satın alınmış mülklerin vakfedildiğine dair veriler de mevcuttur.<sup>749</sup>

Kadınların vakfettiği mülkler içerisinde en yaygın vakıf malı mülkler olmuştur. Vakfedilen mülklerin büyük çoğunluğunu şehirdeki mülkler oluştururken civar köylerdeki mülkler de vakfedilebilmiştir. Molla Siyah Mahallesi'ndeki evini, avlusu, fırını ve su kuyusu ile birlikte vakfeden Raziye Hatun'un vakfiyesi ya da Hoc adlı köyde sınırları belli olan bahçe ve çayırılığını içindeki meyveli ve meyvesiz ağaçlarıyla birlikte vakfeden Ayşe Hatun'un vakfı bu şekilde kurulan vakıflar arasında yer almıştır.<sup>750</sup>

Şevval 1062 (Eylül/Ekim 1652) tarihli Gülşen Hatun Vakfı Holumane adlı köydeki mülklerin vakfedilmesiyle oluşturulmuş olup, bu vakfin akarları arasında ziraata elverişli topraklar da yer almıştır. Bu tür toprakların yalnızca tasarruf hakkının fertlere ait olduğu dikkate alındığında bu durum önem arz etmiştir. Kaydın tarihi dikkate alındığında bu tür toprakların bu dönemde fertler tarafından özel mülkiyet muamelesi görmeye başladığı tespit edilse de, kayıtta "bahçe ve asmalu ağaçlar ve ziraata kabil toprakları kırk elli sene mukaddem Gülşen nam hatun vakf-ı sahih ile vakf idüb tasarrufun mahdudu mezburede imam olanlara şart idüb" şeklindeki ifade ile vakfin yüzyılın başında kurulduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla Gülşen Hatun vakfı bu tür toprakların yüzyılın başında da kadınların tasarrufunda yer aldığını örneklemiş ve bu topraklara yönelik mülkiyet muamelesinin çok daha erken dönemlerde başladığını düşündürmüştür.<sup>751</sup>

Trabzon'da vakıf kuran kadınlar aile bireyleri ya da başkalarının menfaati için vakıf oluşturmaya özen gösterirken bunun bir hayır işi olduğunun da bilincinde olmuşlardır. Kurdukları vakıfların kendilerine sevap kazandırmasını isteyen kadınlar bu isteklerini vakfiyelerinde açıkça belirtmişler ve ruhlarına dua edilmesini şart koşmuşlardır. Ölümünden sonra 28 miskal bir çift bileziğinin satılmasını ve vakıf kurulmasını vasiyet eden Emine Hatun'un, vakıftan gelecek paranın günlük bir akçesi ile Hatuniye camisinde imam ve hatip olan İshak Efendi'ye kendisi, ailesi ve civar kabirlerdeki Müslümanların ruhu için Yasin-i şerif okumasını şart etmesi bu durumu örneklemiştir.<sup>752</sup>

Vakıflarla ilgili bilgilerden yola çıkıldığında kadınlarla erkeklerin yaşamlarının hangi

---

<sup>748</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 3/11.

<sup>749</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 127/1.

<sup>750</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 59/8, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 127/1.

<sup>751</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 74/2; Meriwether, Halep üzerine yaptığı 1770-1840 tarihlerini kapsayan ve oldukça geç bir dönemi ele alan çalışmasında bu tür toprakların çok zengin erkekler dâhil erkekler tarafından vakfedilen mülkler içinde de kadınlar tarafından vakfedilenler içinde de yer olmadığını belirtmiştir. Bu toprakların tümü miri topraklar ve kırsal kesimlerde mültezim ve tefeci olarak en etkin konumlarda bulunan önde gelen Halepliler bile vakfettik için gerekli mülkiyet haklarını elde edememişlerdir. Meriwether, a.g.e. , s. 131.

<sup>752</sup> TŞS, Defter no. 1819, (972-1016/1564-1607-1608), 29/2.



aşamasında vakıf kurma eğiliminde oldukları sorusu önem kazanmıştır. Erkeklerin vakıflarını genellikle hayatlarının en etkin dönemlerindeyken kadınların ise daha sonraki dönemlerde kurdukları anlaşılmıştır. Trabzon’da varlığına şahit olduğumuz pek çok erkek vakfı bölgede söz sahibi olmuş kişiler tarafından kurulmuştur. Ancak Hatuniye vakfı hariç geriye kalan kadın vakıfları daha çok sıradan kesime mensup kadınlara ait olmuştur. Kurulan vakıfların hiçbirinde kadınlar kocalarını lehdar yapmamış hatta kadınların ölümlerinden sonra bazı eşler vakfa engel olmuş ve vakıf mallarını tasarruf etmeye çalışmışlardır. Bu türden bir anlaşmazlık Melike bint el-hac Ali’nin yaptığı vakıfta görülmüştür. Buna göre vakfa müteveli olan Veli Çelebi bin Hacı Ramazan, Melike Hatun’un kocasını ve Melike Hatun’a yakınlığı belli olmayan başka bir erkeği dava etmiştir. Veli Çelebi mahkemede, “mezbûre Melike hatun hal-i hayatında ve kemal-i sıhhatinde mahalle-i mezbûrede vâki bir hattı Veli Çelebi ve bir hattı Siyami ve bir hattı tariki amm ve bir hattı Çilingir mülküne müntehi olub babası el-hac Ali den bi hasbe’l irsi şer’i intikal eden mülk evini çataki ve bahçesi tevabı’ ve levayık ve terayık ve murafıkı ile mahalle-i mezburanın avarıza vakıf eyledi hala mezburan Mehmed beşe ve Mustafa Çelebi nâm kimesneler mahdud-u mezkurun vakfiyetine mani olurlar” demiştir. Durum davalılardan sorulduğunda bahsi geçen mülklerin vakfiyetini inkâr etmeleri üzerine, Veli Çelebi durumu şahitlerle ispatlamıştır.<sup>753</sup> Melike Hatun vakfına müteveli olan kişinin Melike Hatun’un akrabasından olduğu bilgisi ve kocasının vakfin dışında tutulması hususu oldukça önemlidir. Mustafa Çelebi’nin malların vakfından haberdar olmaması ihtimal dâhiline alındığında Melike Hatun kocasını özellikle vakfin dışında tutmayı amaçlamıştır.

Osmanlı tarihinde vakıfların İslam miras hukukuna karşı bir emniyet sibobu görevi gördüğü iddia edilmiştir. Buna göre mirasın aile bireyleri arasında bölünmesini istemeyen hane reisi bir aile vakfı kurarak mülklerini istediği aile bireyine aktarabilmiştir. Böylesi bir uygulama ile özellikle kız çocukların mirastan uzaklaştırılmasının amaçlandığı da dile getirilmiştir. Ancak böylesi bir iddiayı Trabzon özelinde gözlemlemek mümkün olmamıştır.

### **3.5.2. Vakıflar ve Kadınlar: Vakıfların İşleyişinde ve Vakıf Mallarının İşletilmesinde Kadınlar**

Trabzon’da kadınlar yalnızca vakıf kurmamış, bu vakıfları müteveli, ya da zaviyedar gibi unvanlarla idare etmişlerdir. Şevval 1029 (Ağustos/Eylül 1620) tarihinde Derviş Ali zaviyesinin zaviyedarı olan Fatma Hatun’un varlığından bahseden kayıt ile merkezden Trabzon kadısına gönderilen Şevval 1041 (Nisan/Mayıs 1632) tarihinde İskenderpaşa vakfının mütevellisi olan Ayşe Hatun’un varlığından bahseden kayıt bu durumu örneklemiştir.<sup>754</sup>

<sup>753</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 3/11.

<sup>754</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 33/2, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 38/1, 38/2.

Kadınlar vakıf kurduklarında müteveli olarak başkalarını tayin ettikleri gibi kendilerini de tayin etmişler, sonraki zamanlarda vakfın yönetimini aileden birilerine ya da ehil olan kimselere vasiyet etmişlerdir. 1634 tarihine ait vakıfnamesinde Aişe Hatun bint Derviş ilk mütevellinin kendisi olacağını şart koşturmuştur.<sup>755</sup>

Trabzon Şer'iyye sicilleri vakıf kuran ve yöneten kadınlardan ziyade vakıflarla ilişki içerisinde olan kadınlardan da bahsetmiştir. Yani pek çok kadın farklı vakıflara ait malları kiralayan, işleten ya da iltizama alan bir görünüm sergilemiştir. Bu durumun varlığı önemlidir. Zilhicce 1024 (Aralık/Ocak 1615/1617) tarihinde İmaret-i Hatuniyye Vakfı'na bağlı Hamam-ı Cedîd mukataasını üç sene için 70.200 akçeye Mücellid Musli iltizama almışken şehirdeki tâun salgını nedeni ile 21.200 akçesini şehir halkı dönünceye kadar indirmiştir. Dört ay geçtikten sonra Raziye Hatun 55.000 akçe üzerine 10.000 akçe arttırıp üç senesini 65.000 akçeye iltizama almıştır. Buna göre Raziye Hatun üç sene boyunca her ay iltizam bedelini ödeyerek hamamı işletmeyi taahhüt etmiştir.<sup>756</sup> Bu kayıt bir kadının kamusal görünümünü önemli ölçüde pekiştirmiştir. Zira bu durum bir taraftan vakıf idarecilerinin vakfa ait malların işletilmesi açısından kadınlara güven duyduklarını gösterirken, diğer taraftan devlet de iltizam alan ve aynı zamanda iltizam ettikleri birimin yöneticisi hüviyetine bürünen kadınları mültezim olması hasebiyle idareci olarak kabul etmiştir.

Zilhicce 1041 (Haziran/ Temmuz 1632) tarihinde mahkemeye gelerek Mahmud Ağa evkafına müteveli olan Ahmed Çelebi ibn İbrahim'den vakfa ait olup Değirmedere'de bulunan iki ayn değirmeni 1440 akçe icare ile kiralayan Dursun ve Aişe adlı kız kardeşlerin kaydı kadınların farklı alanlardaki varlığını açığa çıkarmıştır. Şaban 1041 (Şubat/Mart 1632) tarihinde tekrar mahkemede görünen vakıf mütevellisi Hızır Çavuş bin Abdullah değirmenin bir diğer hissesini işleten Hasan'ın vakfa ödemesi gereken kirayı ödemediğini bu durumun vakfa zarar verdiğini beyan etmiş, değirmene ait iki hissenin Tursun ve Aişe tasarrufunda olduğunu bu nedenle son hisseyi de bu kişilere vererek üç hisse için 1500 akçe kirayı vakfa ödemek üzere anlaşmalarını dile getirmiştir.<sup>757</sup>

### 3.6. Çıkarımlar

Trabzon toplumunda mahkeme mekân olarak şehirle bütünleşen bir hüviyete sahip olmuştur. Coğrafi ve ekonomik koşullara bağlı olarak kırsal kesimde yaşayan insanlar, dolayısı ile de kadınlar mahkemeyi şehirlî hemcinsleri kadar sık kullanamamışlardır. Ancak mahkemenin tüm toplum için adalet ve devlete erişimin bir vasıtası olarak kabul görmesi, köylü kadınların imkân ve güçleri nispetinde mahkemeyi kullanabilmelerinin tesadüfi olmadığını göstermiştir. Bu kadınların mahkemedeki varlıkları gerek aile bireylerinden gerekse iletişime geçme imkânı bulabildikleri diğer

<sup>755</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 127/1; Koca, kadınların müteveli olduğu vakıfları tetkik ettiğinde yüzde 75'inin vakfın ilk mütevellisi olduklarını dile getirmiştir. Koca, a.g.e. , s. 145.

<sup>756</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 9/3.

<sup>757</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 14/9, 14/10, 54/3; Vakıftan değirmen kiralayan bir başka kadın için bkz. TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 10/10.

insanlardan doğrudan ya da dolaylı bir şekilde edindikleri bir hukuk bilgisine sahip olduklarını doğrulamıştır. Şehirli ya da köylü olma hali Trabzon mahkemesinden yararlanacak insanları ayırtırmaya vesile olmamış, kadı da insanları dinlerken ne cinsiyet ne de din temelinde ayırmadan dinlemiştir. Özellikle kadı mahkemesini kullanan zimmi kadınlar devlet tarafından gayrimüslimlere bir seçme hakkı verildiğini doğrulamışlardır. Bu hak her ne kadar Osmanlı Devleti'nin çıkarlarını korumaya yönelik olsa da, uzun seneler Müslüman bir devletin egemenliği altında yaşayan unsurların dini ve milli kimliklerini muhafaza etmelerine katkı sağladığı da aşikârdır.

Trabzon mahkemesi mülkün dağılımı noktasında kadının aleyhine olmayan bir resim çizmiştir. Mevcut verilere göre anne karnından itibaren aile mirasına hak kazanan çocuklar ergenliğe erişmeden dahi mülk sahibi olabilmişler ve bu hakları yetişkin bireyler olana kadar saklanmıştır. Kadınların mülkiyete erişimi zorlaştırılmadığı gibi batılı hemcinslerinin aksine evlilikle birlikte mülkiyet sahiplikleri de kısıtlanmamıştır. Gerek evlenmeden önce gerekse de evlendikten sonra mülklerinin tasarrufunda tam yetkili kabul edilmişlerdir. Trabzon'da çok sayıda mülk sahibi kadının varlığı ve farklı mülkiyet ilişkilerine dâhil olmaları, modern öncesi dönemde kadınların daha az bağımlı bireyler olduğuna delil teşkil etmiştir. Zira mülkiyet sahipliğini hem erkek hem de kadınlar açısından sosyal ve ekonomik manada güçlü olabilmenin bir ölçütü olarak kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla kadınların mülkiyet sahipliği ve bunları aktif olarak yönetme kabiliyetleri hem hane içinde hem de hane dışında birilerine bağımlı olma oranlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Çok sayıda kadının mülkiyet davasını mahkemeye taşıması hali bunu göstermiştir. İslam'ın öngördüğü mülkiyet ayrılığı eşlerin birbirlerinin mülklerine müdahale edememesinde bir emniyet halkası vazifesi görmüş, bu nedenle kadınlar satarak ya da hibe yoluyla mülklerini dilediği gibi tasarruf edebilmişlerdir. Bazı kadınlar ise mülklerini vakıflar yoluyla başkalarının ihtiyacına sunabilmiştir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### 4. KADIN, AHLAK VE ŞİDDET

#### 4.1. Toplumsal Kontrol Mekanizması ve Kadınlar

##### 4.1.1. Mahalle Denetimi

Toplumsal kuralların oluşum süreci toplumsal yaşamı paylaşan insanların iletişimine bağlıdır. Bu iletişim ise kendisini denetleyen bir iktidar ağına tabidir. Bu unsurların varlığı gündelik düzenin kurulması ve sürdürülmesi açısından önemlidir. Bu süreçte insanlar gündelik hayatın mümkün olabilmesi için saygı duymak yükümlülüğü altına girdikleri bir toplum sözleşmesinin ortağı olmuşlardır. Mümkün sözcüğü ise en beylik anlamıyla mahallenin ortak varoluşunun üzerine kurulu olduğu gizli sözleşmeyi usulsüzce bozup hayatı imkânsız hale getirmemektir. Bu zorlayıcı önlemin mahalleli için karşılığı takdir edilmek, saygı görmek ve böylelikle kendi lehine bir güçler ilişkisi geliştirmektir.<sup>758</sup> Bu bağlamda bakıldığında Osmanlı mahallesinin sahip olduğu sosyal normlar mahalle/li ve iktidar ilişkisi çerçevesinde şekillenen bir mekân tahayyülü bağlamında gelişmiştir.<sup>759</sup> Daha çok kolektif bir yaşam biçiminin var olduğu mahalleler bireysellikten uzak “biz” şeklinde tasavvur edilebilecek bir görünüm arz etmiştir.<sup>760</sup> Bu açıdan mahalle aynı zamanda bir mekân olarak toplumsal uygulamalar vasıtasıyla inşa edilmiş ve onları niteleyen iktidar ilişkilerinin izlerini taşımıştır; karşılığında bu mekân da toplumu yeniden üreterek ve onu düzenleyen iktidar ilişkilerini teyit ederek toplumsal uygulamaları biçimlendirmiştir.<sup>761</sup> Mahalle mekân ile toplum ve kültür arasındaki ince ve narin ilişkinin analiz edilmesinde vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur.<sup>762</sup> Osmanlı toplumsal hayatının adeta minyatür bir kesiti halindeki mahalle dünyasını anlamaya çalışırken onun en önemli belirleyicileri arasında olan İslam dinine ait toplumsal ahlak anlayışı bu

---

<sup>758</sup> M. De. Certeau, L. Giard, P. Mayol, **Gündelik Hayatın Keşfi II**, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 31.

<sup>759</sup> Osmanlı Mahallesinin güzel bir tanımı için bkz: Adalet Bayramoğlu Alada, **Osmanlı Şehrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul, 2008.

<sup>760</sup> Işık Tamdoğan Abel, Osmanlı mahallelisinin “biz” kimliğiyle hareket ettiğini ve kolektif bir topluluk olduğunu ifade etmektedir. “Kişilerin oturdukları mahalleye göre tanınmaları veya sözel verilere göre işleyen bu toplumda, bireylerin adeta oturdukları mahalledeki kimselerin “ipotekleri” ile yaşamlarını sürdürüyor olmalarının yanı sıra, mahalle sözcüğü Osmanlı döneminde kolektif bir kimliği de ifade etmektedir. Osmanlı dönemi belgelerinde mahalle sözcüleri kendilerinden “biz” diye söz etmekteydiler; buradaki “biz” genellikle “bizim mahallede oturanlar” ile eş anlamlıdır.” Işık Tamdoğan-Abel, “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye'sine Bizim Mahalle”, **os-ar. com**; “Temel olarak kabile dayanışması olarak tanımlanan bu kolektif sorumluluk İslam’ın genişlemesi ve İslam toplumunun çatısının çeşitlenmesi ile farklı prensiplere dayanmaya başlamıştır.” Hülya Canbakal, “Some Questions on The Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire”, **Anatolia Moderna**, sy. 10, 2001, s. 131.

<sup>761</sup> İrvin Cemil Schick, **Bedeni, Toplum, Kâinatı Yazmak; İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine**, çev. Pelin Tünaydın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 171.

<sup>762</sup> Köksal Alver, “Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği”, **İdeal Kent**, sy. 2, Aralık 2010, s. 137.

nedenlerle göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte ve hatta zaman zaman onu bile aşabilen ve etkin bir şekilde uygulama alanı bulan örfi hukukun varlığı da önemlidir. Hepsinin ötesinde ise Osmanlı insanına özgü tutum ve davranışlara yön veren zihniyet dünyası yer alır ki, kaynağında iktisadi yapı ilişkileri, din ve Osmanlı öncesinin zengin halk medeniyeti halkalarının sonu olarak imparatorluğa kurucu vasfı kazandıran Asyagil törelere dek uzanan bir eklemlenme ile ortaya çıkardığı kültür zinciri yer almıştır.<sup>763</sup> Bu açıdan bakıldığında fiziksel mekânın, bir toplumda kadın ve erkeğin yaşam deneyimini, bunun kapsamını ve sınırlarını belirleyen önemli bir gösterge olduğunu tahayyül etmek zor değildir. Burada sadece iki cinsin günlük hayatına ilişkin somut deneyimleri değil, aynı zamanda devlet ile birey ilişkisinin nasıl kurulduğunu görmek de mümkün hale gelmiştir. Bu ilişki gerek cinsler arasında gerekse devlet ile birey arasında basit bir ilişki olmamıştır. Toplumları ve bireyleri biçimlendiren temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisidir.<sup>764</sup> Bunun en genel manası ise Osmanlı mahallelerinin, sınırları belirli alanlar olarak değil, tarihi süreç içerisinde birbirine eklemlenen ilişkiler ağının kurulduğu alanlar olarak tahayyül edilmesi gerektiğidir.

İç örgütlenme ve ilişkiler açısından geniş bir bağlama sahip olmasının yanı sıra fiziki bağlamda mahalleler belirli sınırlara da işaret etmiştir. Bu sınırlar bir çizgi çekilmişçesine belirgin olmasa da gündelik hayatın uygulamalarında kendisini önemli ölçüde hissettirmiştir. Mahremiyet, güvenlik, mesafe kavramları birer sınır kavramıdır. Mahalle hayatı da bu sınırlara riayet ederek gelişmiş, bu sınırların ihlalinde ise önemli sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunlar da mahallelinin kendi rutini içinde halledilmeye çalışılmıştır.<sup>765</sup> Sınırların korunması için çizilen bu çizgiler ise yalnızca o mahallede yaşayan kişiler için önemli olmuştur. Zira şer'iyeye sicillerinde kişilerin kimlik tespitinde bireylerin ad ve baba adlarının yanı sıra, sakin oldukları mahalle veya köyün adının yer alması, kişinin sakin olduğu yerleşim yeriyle tanınması keyfiyetini ön plana çıkarmıştır; bu yönüyle bireyin aidiyeti, sakin olduğu mahalleyle bir anlam kazanmış ve bir değer ifade etmiştir.<sup>766</sup> Bir şemsiye kavram olarak mahalleli orada mukim olan herkesi içine almıştır; statü, etnik köken, memleket, cinsiyet, maddi ve sosyal sermaye gibi temel belirleyicilere iltifat etmeden herkesi aynı çatı altında bütünleştirmiştir.<sup>767</sup> Mayol'un konutun genişlemiş hali olarak tasavvur ettiği mahalle, toplumsal bir varlık olarak ötekiyle kurulmuş ve özel bir muameleyi gerektiren bir ilişkinin sonucu olmuştur. İnsanlar evlerinden çıktıklarında, sokakta yürümleri anında keyfi olmayan kültürel bir eylem ortaya koymuşlardır. Yani mahalle ikamet edeni kendinden önce de var olan bir toplumsal işaretler ağına sokmuştur. Giriş/çıkış, içerisi/dışarısı arasındaki bağ diğer bağlarla kesişmiştir.<sup>768</sup> Dolayısıyla mahalleli olmak mahalleye aidiyetlerin pekiştirilmesini gerektiren bir sürecin sonucu olmuştur. Bu ise bir yabancıнын varlığının her zaman sorgulama altında olduğu anlamına gelmiştir. Çünkü Osmanlı

---

<sup>763</sup> Alada, a.g.e. , s. 126.

<sup>764</sup> Serpil Çakır, "Osmanlı'da Kadınların Mekânı Sınırlar ve İhlaller", **Cins Cins Mekân**, der. Ayten Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76.

<sup>765</sup> Alver, "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği", s. 134.

<sup>766</sup> Özen Tok, "Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehirlerindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy. 18, 2005/1, s. 158.

<sup>767</sup> Alver, "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği", s. 124.

<sup>768</sup> Certeau ve Mayol, a.g.e. , s. 35.

şehirlerinde mahallelerin yapısı mahalledeki kişilerin gündelik yaşamı için kurulmuştur. Dolayısıyla bu mahalle kendi içinde uyulması gereken belirli davranış kurallarına sahiptir. Bunun gerekli olduğu mahallede yaşayan herkes tarafından bilinmiştir. Mahallede olan her şey sorgulanmayan bir kontrol altına girmiştir. Bu durum ise hem mahallede yaşayanlar hem de yabancılar için o mahallenin orada yaşayanlara ait olduğunu tartışmasız hale getirmiştir. Bu ise mahallede yaşayanların kendilerini sadece güvende hissetmelerini değil aynı zamanda bu güvenin devam etmesi için mahalleye girenlerin ve çıkanların kimliğinin sorgulanmasını da zorunlu hale getirmiştir. Yani bir yabancı bile bir mahalleye girdiği zaman kimliğinin sorgulama altında olduğunun ve bir takım yaptırımlara maruz kalacağına farkında olmuştur. İşte bu durum bir suçun henüz tasarımı aşamasındayken bile engellenmesine neden olan bir mahalle denetimidir.

Mahalle denetimi toplumsal hayatta düzen ve istikrarı sağlamak için hukuk kurallarının tek başına yeterli olmadığı noktada önem kazanmıştır. Çünkü insanın dış dünyasından ayrı olarak bir iç dünyası vardır ve onu yönlendiren de çoğu kere bu iç dünyası olmuştur. Bu sebeple onun doğru yönde seyretmesini sağlayabilmek için öncelikle bu iç dünyasında etkin ve hâkim olmak gerekmiştir. Bunun için ise hukukun harici mekanizması ve maddi müeyyideleri yeterli olmamıştır.<sup>769</sup> Bu açıdan bakıldığında Osmanlı bireyi için zorunluluk alanı, diğer insanlarla yalnızca yan yana bulunduğu bir alan değildir; o sırada yaşanan toplumsal baskıya, gündelik hayatın bir olgusu haline gelmiş dini yasaklara, saray ve devlet adap ve usullerine karşı hep birlikte birer özne olduklarını fark ettikleri bir nesnelliktir, kamudur.<sup>770</sup> Behar'ın deyimiyile ortak yaşayış tarzı ile birlikte bazı ortak savunma yöntemleri ve birçok karşılıklı denetim ve gözetim mekanizmaları da devreye girmiş, bu denetim ve gözetimin ana konusu ise kamu ahlakı olmuştur. Mahallelerin birçoğunda var olan güçlü ve anlamlı ortak sosyal yaşam, mahalle sakinleri ya da gençlerinin kendilerini mahallenin şerefine dışarıdan gelebilecek tecavüzlere karşı koruma görevlisi saymaları noktasında pekiştirilmiştir.<sup>771</sup> Mahallelinin sahip olduğu denetim ve kontrol mekanizması, bir nevi bireyi biçimlendiren, onun tutum ve davranışlarını belirleyen tüm ilişkilerini kapsayarak, bireyleri toplumsal kabul gören yöne doğru sevk etmiştir. Kabul edilmiş sınırları ihlal eden ise ayıplama, kınama gibi vicdani yollarla ya da mahalleden sürgün etme şeklinde maddi yaptırımlarla ötekileştirmiştir. Toplumun benzer fiillerde bulunmasını engelleme ve aynı yasak fiili işlemek isteyenleri caydırmaya yönelik bir etkiye sahip olan bu denetim hali, İslam dininin sahip olduğu dini ve ahlaki öğretinin bir getirisi olarak oluşan sosyal tedbirlerle suçun daha işlenmeden önünü alabilecek bir kontrol mekanizması üretmiştir. Alınan tedbirlere rağmen mahallelinin uygun görmediği bir fiilin gerçekleşmesi halinde ve özellikle ahlaki değerlere zarar verildiğinde bu ihlallerin kamu düzenini tehdit etmesini önlemek amacıyla hareket edilmiştir.

---

<sup>769</sup> Karaman, a.g.e. , s. 11.

<sup>770</sup> Tülay Artan, "Mahremiyet: Mahremiyetin Resmi", *Defter*, sy. 20, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 109.

<sup>771</sup> Cem Behar, *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü 1494-2008 Osmanlı İstanbul'unda Kasap İlyas Mahallesi*, YKY, İstanbul, 2014, s. 24.

İdari bir birim olarak kabul gören, ancak ahlaki yasaları idari hüviyetinde birleştirerek bunu toplumsal bir denetim mekanizmasına dönüştüren Osmanlı mahallesinin bizim açımızdan önemi, sınırlar ve kuralların ihlali halinde uygulanacak olan yaptırımların cinsiyetler arası bir fark doğurup doğurmadığının tespiti. Bilindiği gibi tarihin hemen hemen her döneminde kadınların toplumsal kimlikleri, dini bağlamda kadına atfedilen değerlerin zihniyet dünyasında farklı şekillerde yorumlanarak uygulamada kendisine yer edinmesiyle şekillenmiştir. Bu durum, kadın cinselliğinin toplumun gözetimi altında olmasının en önemli nedenlerinden birini oluştururken, kadınların mekân içerisinde konumlandırılmalarını da etkilemiştir. Örneğin Köksal Alver'e göre mahalle mekân olarak kadınla özdeşleştirilmiştir. Osmanlı mahallelerine uygulanacak olan bu tanımlama hali kadının denetlenen ve denetleyen olma açısından mahalle içerisindeki konumunu açığa çıkarmıştır:

Evlerin ürettiği kültür mahallenin bel kemiğidir. Mahalle evdir. Sokak ve mahalle ev odaklıdır, dolayısıyla evin kişileri mahalle ilişkilerinin ana damarıdır. Kadınlar ve çocuklar bu ilişki ağında başı çeker. Mahalle ne kadar ev ise, ev de sanki o kadar kadındır. Erkek ise daha çok dışarıya yani çarşıdır. Erkek dışarıyı, dış işleri ve ilişkileri belirleyen, kolaçan eden figürdür. Çarşı insanıdır erkek kadınsa mahalle insanıdır.<sup>772</sup>

Yani mahalle Osmanlı'da bir hayat alanı olarak toplumsal sistemde kadını ilkeyi temsil etmiştir. Bunun tek nedeni kadınların büyük ölçüde özel dünya ile tanımlanmaları ya da kamusal alana erkekler kadar aktif çıkabilmelerinin engellenmesi değil, daha çok erkekler bu alana sahip olsalar bile aileyle ilişkilendirilen özelliklerin kadınlarla kavranması ve bu özellikler bazında bir kadınlık kavramının inşa edilmesidir.<sup>773</sup> Buna göre mahalle demek kadın demektir. Bu aidiyetlik durumu mahalleye hâle gelmemesi adına en fazla denetlenen kesimin kadınlar olmasında önemli bir etkidir.

Mahallenin kadınlar üzerinden tanımlanması Osmanlı Devleti'nde yaşam alanı ile çalışma alanının birbirinden ayrılmasını da beraberinde getirmiştir. Mahalleye mensup erkeklerin pek çoğu gün boyu mahalleden uzakta işi başındadır. Bu mekânsal ayrılık gün boyu yaşam alanından uzak olan erkeklerin gün içinde mahallede olup bitenlerden haberdar olmalarını etkilemiştir. Dolayısıyla mahallede yaşanan herhangi bir ihlalin mahkemeye taşınması hane halkı kadınlarının hane erkeklerine verdiği bilgilerin bir sonucu olarak tahayyül edilmiştir. Bunun üstü kapalı anlamlarından biri mahallede olup biten olayların kocalar, oğullar ya da erkek kardeşler vasıtasıyla mahkemeye

---

<sup>772</sup> Köksal Alver, "Komşular ve Komşuluklar", **Komşuluk Kültürü**, ed. Ahmed Koyuncu, Hece Yayınları, s. 60; "İslam kültür çevresi içinde bulunan tüm toplumlarda olduğu gibi Osmanlıların günlük yaşayışında da erkek ve kadının yeri ayrıdır. Erkek, günün aile hayatı dışındaki zamanını işyerinde, camide, kahvehane bozahane vb. umuma mahsus yerlerde hemcinsleri ile beraber geçirirken, kadınlar genellikle evdedir. Osmanlı şehrinin evi, etrafı yüksek duvarlarla çevrili bahçesi ile bir bakıma sadece kadınlara mahsustur." Özer Ergenç, **XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012, s. 208; Lütfi Bergen, "Medeniyetin Cüzü: Mahalle", **İdeal Kent**, sy. 2, Aralık 2010, s. 151; Halil İnalıcık, "İstanbul: Bir İslam Şehri", **İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler II**, İlke Yayınları, İstanbul, 1996, s. 329.

<sup>773</sup> Sorgulanmadan kabul gören yaygın savın aksine, Müslüman kadınların, ikiye bölünmüş olan uzamın iç yarısına havale edilmesi Kur'an-ı Kerim'in buyruğu değildir. H-r-m kökünden türetilmiş kelimeler Kur'an'da tam 83 kere geçmekteyse de bunlar yenmesi caiz olmayan maddelere, hac zamanında yasak olan fiillere, kutsal addedilen aylara ve Mekke'de can almanın yasaklanmış olduğu bölgelere işaret etmekte, kadınlar yahut kadınların ikamet ettiği yerler için kullanılmamaktadır. Schick, a.g.e., s. 163.

taşınmış olduğu gerçeğidir. Osmanlı coğrafyasının farklı şehirleri için yapılan çalışmalarda mahalle ahlakı adına söz söyleyenlerin erkek kesim olduğu ifade edilirken, bilgi kaynakları arasında mahalle kadınlarının olabileceği bilgisine yer verilmemiştir. Ancak bize göre kadınlar mahallede hem denetleyen hem de denetlenen olarak görünmeyen bir etkiye sahiptirler.<sup>774</sup> Bu durum insanların birbirleri hakkında sahip olduğu kişisel bilginin sosyal bir kontrol aracı olarak nasıl kullanıldığını yerel suçluların davranışlarında açığa çıkarması bakımından da önem kazanmıştır. İnsanlar fahişelik, kumar, şarap alma ve satma gibi hukuk dışı aktivitelere dâhil olan komşularını otoritelere şikâyet etmiş, hatta davranışları dolayısıyla komşularının mahalleden sürgün edilmesine neden olan süreçte etkin şekilde rol oynamışlardır. Ancak burada ahlaki standartlara saplantıdan çok daha fazlasının olduğu da bilinmektedir. Zira otoriteler her bir mahalleye onun kendi bölgesi içerisindeki davranışlar için ortak bir sorumluluk yüklemiştir.<sup>775</sup> Bu durum daha önce de ifade edildiği gibi Osmanlı idari-sosyal örgütlenme biçiminin mahallelerde kolektivist bir yaşam biçimi oluşturduğunu göstermiştir. Kolektivist kültürlerde ise gruptan homojen olması beklenmiştir. Buna göre herkes aynı düşünmeli, hissetmeli ve davranmalıdır. Bu tür topluluklarda uyum her şeyden önce gelmiştir. Bir grubun üyesi olmak beraberinde otomatik olarak başkalarının işine karışma imkânı vermiştir.<sup>776</sup> Dolayısıyla Osmanlı mahalle düzeni, ailevî ve kişisel mahremiyetin sınırlarını oldukça daraltmış, herkesin birbirini izlemesini ve karşılıklı kanaat sahibi olmasını sağlamıştır.<sup>777</sup> Her insanın kendi dışındakilerin mahrem dünyasından bu denli haberdar olabilmesi sonucu, kaçınılmaz olarak yine birbirleri hakkında kanaat geliştirmeleri mümkün olmuştur. Temkinli olarak kullanmak kaydıyla kamuoyu denilebilecek bu kanaat sadece bilgi olmakla da kalmamıştır. Çünkü gerektiğinde, resmi süreçler içinde başvurulmuş kamusal bir yargıya dönüşerek insanların toplumsal kurallar içinde hangi ölçüde uyumlu ve toplum tarafından ne kadar onaylandıklarını gösteren referans ifadeler haline gelmiştir.<sup>778</sup> Bu durum toplumsal hayatın devamlılığını üretilen değerler üzerinden sürdürmek ve dolayısıyla toplum yapısının ayakta kalmasını gerçekleştirmek için mahalle sakinlerinin birbiri ile olan ilişkisinin bir göz mesafesi kadar yakınlaşmasına da sebep olmuştur. Zira avlu ve çıkmaz sokaklarla oluşturulan mahrem sınırlar, kadınların mahallelerinden biri olabilmek için gerekli olan

---

<sup>774</sup> Konya Şer'iyye Sicillerinde bulunan kayıt bu durumu örneklemektedir: "22 Ramazan 1097 (13 Ağustos 1686) tarihinde, Çinioğlu Mahallesi'nde Mehmed b. Bedel'in, ailesi ile birlikte ikamet ettiği, evinin sokak kapısına katran sürülmüştür. Bunu fark eden Mehmed ve karısı olayı kimin yaptığını anlamak için olay mahallinde araştırma yaptıkları esnada, Şehri ve Aişe isimli iki kadın yanlarına gelmiştir. Muhtemelen olayın failleri olan kadınlar Mehmed'e "...katrânı avrâdının kırıkları sürmüştür gidi..." diye hakaret ettikleri gibi karısı diğer Aişe'ye de taşla saldırarak, yaralamak istemişlerdir. Şehri ve Aişe kapısına katran sürülerek zina iddiasında bulunulan haneye ikinci kez ve sözlü olarak, Mehmed'in karısının "kırıkları" olduğunu söyleyerek, zina iddiasında bulunmuşlardır." Görüldüğü gibi kapıya sürülen katranın o evde yaşanan gayriahlaki durumlar dolayısı ile gerçekleştiği bilgisine vakıf olan mahallenin kadınlarıdır. Cemal Çetin, "Anadolu'da Kapıya Katran Sürme Vakaları: "Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Hukuki, Kültürel ve Toplumsal Boyutları (1645-1750)", **Turkish Studies**, c. 9, sy. 1, 2014, s. 145.

<sup>775</sup> Abraham Marcus, "Privacy in Eighteenth Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals", **International Journal of Middle East Studies**, c. 18, sy. 2, 1986, s. 177; TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 65/2, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 16/7, 16/8.

<sup>776</sup> Nurcan Abacı, "Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş", **Şinasi Tekin Anısına Uygurlardan Osmanlıya**, İstanbul, 2005, s. 110.

<sup>777</sup> Cemal Çetin, "Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645-1750)", **History of Studies**, c.6, s. 6, 2014, s. 48.

<sup>778</sup> Fikret Yılmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", **Toplum ve Bilim**, sy. 83, 1999-2000, s. 96.



kuralları ihlal etmeleri ile kamusal mekânlara dönüşmüş ve bir kadının en mahrem sırlarının aşikâr edilmesinde hiç bir sakınca görülmemiştir. Çünkü bu durum genelin menfaatinin gözetildiğine dair yazılı olmayan bir sözleşmenin kuralıdır ve herkes tarafından da kabul edilmesi zorunlu görülmüştür. Örneğin Şaban 1038 (Ağustos/Eylül 1632) tarihinde Mustafa bin Mehmed ve İnsaf bint Abdullah arasında yapılan nikâha “iddeti münkızıye olmamış” şeklinde bir iddia ile mahalle halkı ve imamı müdahale etmiştir. Ancak iddet çıktıktan sonra nikâhın caiz olacağı, aksi durumda nikâhın fasid olacağı mahkemeye sunulan bir fetva ile de doğrulanmıştır.<sup>779</sup> Bu dava Trabzon mahallelerinde de var olan ortak sorumluluk anlayışının, iddet bekleyen bir kadının, kocasının ölümünden sonra yeniden evlenebilmesi için dört ay üst üste hayız görüp görmediği bilgisine erişebilecek kadar mahrem olanın bilgisine vakıf olabildiğini göstermiştir. Yani mahalleli özel yaşama ait konulara dâhil olmuş, özel olanın bilgisini elde etmiş ve bu bilgiyi mahkemenin de bilgisine sunarak kamusalılaştırmıştır. Toplumsal bağlamdan bakıldığında özel ve kamusal yaşam Osmanlı’da, Batı Avrupa’da olduğu biçimde bir kutupsallık oluşturmamıştır. O terimlerle adlandırılmakta ısrar edilirse Osmanlı’da kamusal yaşamın olduğu kadar özel ve özel olduğu kadar da kamusal olduğunu söylemek gerekecektir. İkisinin arasına bir çizgi çizmek neredeyse olanaksız gibidir.<sup>780</sup> Zira Artan’ında ifade ettiği gibi “XVIII. ve XIX. yüzyıl Londra ve Paris’inde ahlaksızlık alanı olarak tanımlanan kamusal alan Osmanlı başkentinde meydan ve sokaklarla sınırlı kalmamış, evlerin en mahrem köşelerinde dahi erotik eylemler, bir erkeğin kadına tecavüzü, iki aşığın ya da iki eşcinselin toplumsal kodlara tecavüzü gibi görülürken, diğer yandan bir karı koca arasındaki cinsellik toplum önünde tartışılmıştır.<sup>781</sup> Bu tartışmalar, çoğu zaman sınırların korunmasını kendine görev addeden kesim, çoğu zamanda bu kesimin gözünde vicdani olarak aklanmak isteyen bireyler tarafından mahkemeye getirilmiştir. Modern dönemde olağan dışı görülen, kimsenin bilemeyeceği ve bilmesinin zorunlu olmadığı konuların aleni hale getirilmesi, modern öncesi Trabzon’unda olağan kabul edilmiştir.

“Toplumsal ahlak nedir?” sorusunun cevabı cinsiyetlerin ahlak dışı eylemlerini yansıtan, toplum ve hukukun da bu eylemlere verdiği tepkileri ortaya çıkaran davalardan tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu tür davaların mahkemeye getirilme ya da getirilmeme sıklığı toplumun ahlaki değerlerinin tespitinde önem kazanmıştır. Trabzon Şer’iyye Sicilleri ’ne yansıyan davalardan “Kadın, Ahlak ve Şiddet” başlığının altını dolduracak toplam 140 (%4,66) dava tespit edilmiştir. Bu sayı kadınların davalı ya da davacı olarak dâhil olduğu 3.001 dava içerisinde oldukça az bir orana tekabül etmiştir. Acaba bu sayısal oranın azlığına sebep ahlaki konuların Trabzon toplumunda bir tabu olarak görülmesinden ve bu tür konular mahalleliyi rahatsız edecek boyutlara ulaşmadan aile içerisinde çözülmesinden mi kaynaklanmıştır? Ya da Trabzon toplumu iç bütünlüğünde farklı bir örgütlenme gerçekleştirerek yanı başındaki komşusunu şikâyet etmekten imtina etmiş, ancak

---

<sup>779</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 26/1, 26/2, 26/3; “İslam hukukuna göre kocası ölen bir kadının beklemesi gereken iddet süresi eğer hamile değil iseler dört ay on gün, hamile iseler doğuma kadardır.” Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 295; Karaman, a.g.e. , s. 331.

<sup>780</sup> Uğur Tanyeli, **İstanbul’da Konut Mekânında Mahremiyetin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe 16-21. Yüzyıl**, İstanbul, 2012, s. 15-16.

<sup>781</sup> Tülay Artan, “Mahremiyet: Mahremiyetin Resmi”, **Defter**, sy. 20, Metis Yayınları, 1993, s. 107.

saklanamayacak boyutlara gelen olaylarda idari yaptırımlardan kaynaklanan bir endişe ile mi hareket edilmiştir? Zira İslami geleneğin, aleniyet kazanmamış kişisel suçların araştırılmasını ve ifşasını hoş görmeyen tutumuna karşı, suçun yaygınlaşmaması ve suçluların cezasız kalmaması adına, ahali, mahallelerinde meydana gelen suçları ve faillerini resmî makamlara bildirmekle mükellef tutulmuşlardır. Eğer aksine davranılırsa, bireysel olarak ya da cemaat halinde suçlu duruma düşmeleri kaçınılmazdır.<sup>782</sup> Bu davalar içerisinde mahalle denetimini gözeten dava sayısı 13'tür ve davaya taraf olan kadınların hepsi Müslüman'dır. Bu sayı ve dini mensubiyet Trabzon toplumunun "ahlak" kelimesine ne anlam yüklediğini açığa çıkarmaya yetecek miktarda veriye sahiptir. Mahallenin cemaat liderliğini yapan imamın 13 dava içerisinde iki davaya başkanlık ettiği görülmüş, geriye kalan davalar ise devlet görevlileri ya da bireylerin kendileri tarafından mahkemeye taşınmıştır. Kayıtlar bireylerin yaşadığı denetlenme halinin bilincinde olduklarını göstermiştir. Özellikle mahkemede bireysel olarak görünen insanlar, toplumdan dışlanmamak, kendilerini güvence altına almak, toplum nazarında kaybettikleri ya da kaybedecekleri itibarlarını korumak ve mahalleliiden olma halini sürdürmek amacıyla mahkemeleri kullanmışlardır. Zilkade 1028 (Ekim/Kasım 1619) tarihinde Ketancı Mahallesi'nden mahkemeye gelen Emine Hatun'un vefat eden Karagöz adlı kimsenin karısı Ayni bint Mehmed adlı avradın vefat eden Karagöz'den dört aylık hamile olduğu bilgisini zaim-i şehr olan Mehmed Ağa karşısında kayıt altına aldırması böyle bir endişenin sonucu olmuştur.<sup>783</sup> 1600-1652 yılları arasında bu şekilde iki davanın mahkemeye yansması konuyla ilgili başka türlü kaygıların olduğunu göstermiştir.<sup>784</sup> Böylesi bir bilginin mahkemenin dikkatine sunulması özellikle Karagöz'ün ne zaman vefat ettiğinin belirtilmemesi sebebi ile önem kazanmıştır. Bu davanın satır araları, kocası ölen bir kadının hamileliğinden mahallelinin haberdar olmadığı bilgisini vermiştir. Hamilelik hali kocası olmayan bir kadın için mahalleli ve mahalleli aracılığıyla da hukuk nezdinde farklı cezai yaptırımların sebebi olacak bir özellik arz etmiştir. Dolayısıyla amaç bu cezai yatırımların önüne geçmektir. Bu bilgiyi mahkemeye getiren kişinin neden başka bir kadın olduğu konusu ise tartışmaya açıktır. Kayıtlarda yer alan bilgilerden aralarında herhangi bir akrabalık bağı ya da vekâlet ilişkisinin olmadığı anlaşılmış, dolayısıyla Emine Hatun'un mahalleliiden olma ihtimali muhtemel hale gelmiştir. Bu halde Emine Hatun komşusunun iffetine kefil olurken hamile bir kadının mahalleli ve devlet nezdinde zor duruma düşmesine neden olacak olayların oluşmaması için nasıl hareket edilmesi gerektiğini de bilmiştir. Bu davadan yaklaşık 24 yıl sonra Zilkade 1052 (Ocak/Şubat 1648) tarihinde bu kez Ayasofya Mahallesi sakinlerinden Hamza beşe ibn Ali zevcesi Ümmü bint Mustafa ile beraber mahkemeye gelerek "... diyar-ı gurbete gittiğimde ve ahar Şabanda geldiğimde mezbure Ümmü benden hamil olup hâlâ merkume Ümmü'nün hamili bendendir" şeklinde ikrarda bulunmuş ve Ümmü de "vech-i meşruh

---

<sup>782</sup> Çetin, "Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645-1750)", s. 54.

<sup>783</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/11.

<sup>784</sup> Bu tür davaların vefat eden kişi ile miras hukukuna yönelik bir endişe taşınması da muhtemeldir mahkemeye karısının hamileliğini kayıt altına aldırarak için gelen bir kocanın varlığı bu konularda başka türlü kaygıların olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira miras hakkının korunmasına yönelik bir tedbir olarak düşünülürse bu tür kayıtların daha fazla olması beklenmekte, dolayısıyla mahkemeye yansıyan miras ihtilaflarının çok az sayıda olması gerekmektedir.

üzere hamlim mezbur Hamza beşeden” diyerek kocasının ikrarını doğrulamıştır.<sup>785</sup> Hamza'nın, karısının hamileliğini mahkemede kayıt altına aldırması, kendi yokluğunda çıkmış olan bir takım söylentilerin önüne geçmek amacına matuftur. Hemen hemen bütün toplumlar için geçerli olan aile kadınlarının iffetli olma halinin aile erkeklerinin itibarları için önemli olması nedeni ile bu tip davranışların ne anlam ifade ettiğini anlamak zor olmamıştır. Hamza beşe itibarını korumak ve toplum nezdinde aklanmak için mahkemelerin etkili bir araç olduğunun bilincindedir ve bu bilinçle hareket etmiştir. Hamilelik halinin mahkemede kayda alınması ilişkilerin belirli bir zeminde şekillenmesine neden olan hukuki yaptırımların, mahalle ekseninde şekillendiği bir yargı sürecinin nasıl işlediğini göstermiştir.<sup>786</sup> Yani toplumca yapılan ahlak zabıtalığı, yargı sürecinin bir parçası olmuştur. Başkalarının nasıl davrandığı halkı çok yakından ilgilendirmiştir.<sup>787</sup> Ahlaki sorumluluk ile erişim ve kontrol, kollektif mahalle sorumluluğunda önemli pekiştiriciler haline gelmiştir.<sup>788</sup>

#### 4.1.2. Keyfiyet-i Hal: “Fahişe ve Yaramazdır”, “Mesture ve Saliha Bilirüz”

Müslüman toplumlar kadın cinselliğinin olumlu yönlerini kabul etseler de, buna farklı şekillerde meydan okuyan iki görüş tarihte hep yan yana bulunmuştur. İlk olarak, klasik Müslüman geleneğinin muayyen unsurları, kadın cinselliğini toplum üzerinde yıkıcı ve huzursuzluk çıkarma ihtimali bulunan tehlikeli bir güç olarak görmüştür. Tarihçiler, baştan çıkarma ve kadın cinselliği hakkındaki endişelerin, kadının kamusal alanlardaki görünürlüğünü kısıtlama hususunda ne kadar ısrarcı olduğunu göstermiştir. Müslümanların fitne endişeleri, genellikle hem kadınların kontrolsüz arzularının, hem de onların erkeklerde uyandırdığı bastırılması güç şehvetin neden olduğu cinsel dürtülere yoğunlaşmıştır.<sup>789</sup> Dizginlenmemiş cinsellik her iki cinsin karşılıklı çekiminden kaynaklandığı için kanunlar, hem cinslerin birbirinden uzak tutulmasını hem de gayrimeşru cinsel ilişkinin cinsiyet farkı gözetmeksizin cezalandırılmasını görev olarak benimsemişlerdir. Kadınlara hem uygulamada hem de temsiliyette sorumluluğun büyük payını yükleyen kuralların detaylandırılmasında bu eşitlik prensibi çiğnenmiştir. Zira cinsel çekimi en aza indirecek giyim ve davranış kodları büyük oranda kadınlara yöneliktir. Lakin modern dönem öncesi mahkemelerinin en azından Osmanlı döneminde yabancı erkek ve kadının özel alanda yaklaşmasını önleyen toplumsal normların ötesinde kıyafet ve davranışı düzenleme derdinde olmadığı da belirtilmelidir.<sup>790</sup> Buradan hareketle kadın bedeninin toplumların ahlaki düzenini inşa eden sembolik ve kültürel zeminler olarak

<sup>785</sup> TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638), 30/4.

<sup>786</sup> Yılmaz, insanlara ait en özel bilgilerin aşikâr edilmesini mahremiyetin ihlali olarak değerlendirmektedir: “Dışlanma korkusuna, resmi uygulamaların teşhir ve ibret gösterilerinin etkisini de katacak olursak başkasının mahrem dünyasına ait olan sırları bilmenin, kamusal alanda kişisel avantaj sağlayacağını ve bunun mahrem olanı öğrenme için çaba göstermeye neden olacağını varsayabiliriz. Hatta kamusal alanda dolaşan söylenti düzeyindeki mahrem bilgiler sonunda inanılan ve paylaşılan bir kanaati oluşturan veriler haline gelebilir. Bu durumun mahremiyetin alenileştirilmesi ve yok edilmesinden başka anlamı olamaz.” Yılmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, s. 102.

<sup>787</sup> Leslie Pierce, **Ahlak Oyunları**, çev. Ülkün Tansal Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, s. 119.

<sup>788</sup> Canbakal, a.g.e. , s. 134.

<sup>789</sup> Keçia Ali, **Cinsel Ahlak ve İslam**, çev. Adnan Bülent Baloğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 68.

<sup>790</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet**, s. 309.

kabul gördüğünü ifade etmek zor değildir.<sup>791</sup> Bu kabulün Osmanlı toplum yaşamındaki varlığı, kadınların mahalle içindeki konumu değerlendirilirken görülmüştür. Pierce “Ahlak Oyunları” adını verdiği çalışmasında bir bireyin namusunu ve güvenilirliğini yitirmesi durumunda toplum yaşamına katılımının imkânsız olduğuna ilişkin bir görüşün var olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bir insanın yöresinde saygı görmesi için ahlaklı davranışları ile tanınmış olması gerekmiştir.<sup>792</sup> Bu güvenilirliği pekiştirecek hususlar erkeklerin mahalle cemaatiyle namaza katılmaları, kadınların ise namusuna düşkün (ehl-i ‘ırz), dindar (salih) ve doğru yolda (müstakime) olmalarıdır.<sup>793</sup> Davranışların ahlaka uygunluğu noktasında, namus ve iffet kadınlarda olması gereken erdemler olarak kabul edilmiştir. Osmanlı mahallelerinde de mahalleliden olmak isteyen kadınlar bu sınırları gözetmekle mükelleftir. Mahalleli olma tanımı içerisinde cinsiyet ayrımı söz konusu olmasa da mahkeme tutanakları kadının özellikle gayriahlaki konularda mahalledeki konumunu farklı değerlendirmeyi gerektirecek veriler sunmuştur. Mahallenin düzenini bozan ve mahalleliye zararı dokunan her kim olursa olsun takibata uğrasa da gayriahlaki konuların mahalleli nezdinde eleştirisi cinsiyetler arası bir fark doğurmuştur. Bu farkın en açık göstergesi mahalleyi fiilleri ile rahatsız eden erkeklerin cinsel kimliği ile mahalleli olmadığı gerçeğidir. Rebiyülahir 1061 (Mart/Nisan 1651) tarihinde Trabzon’da subaşı olan Kadri Beşe’nin Molla Siyah Mahallesi’nde müezzin olan Mehmed Çelebi bin Ali’yi mahkemeye çıkardığı dava bu durumu örneklemiştir. Mecliste hazır olmadığı gibi adı da tutanaklarda görünmeyen bir kişinin, Fatma adlı Hatun namahrem iken Mehmed Çelebi’nin evine girdiğini gammazladığını ve bu yüzden Mehmed Çelebi’nin ahvalinin mahalle ahalisinden sorulmasını istemiştir. Aralarında mahalle imamının da bulunduğu mahalle halkı “Mehmed Çelebi mahalle-i mezburun müezzinidir eyü ve salih ve müstelim ve ehli ma’rifet kendü halindedir ve gaibi’l meclis olan mezbure Fatma dahi mezbur müezzinin rizaen kız karındaşdır” şeklinde şahitlik etmişlerdir.<sup>794</sup> Yapılan soruşturma sonucunda her ne kadar ahvali sorgulanan Mehmed Çelebi olsa da bahsi geçen Fatma Hatun’un Mehmed Çelebi’nin evine girdiğinin ifade edilmesi, ancak Mehmed Çelebi’nin Fatma Hatun’u evine aldığı konusuna değinilmemesi dikkat çekmiştir. Şikâyetin ve sorgulamanın bu şekilde yapılması gayri ahlaki bir durum halinde evine namahrem bir kadını alan Mehmed Çelebinin değil de namahrem birinin evine giren Fatma Hatun’un suçlanmasını muhtemel hale getirmiştir. Mahallelinin amacı Mehmed Çelebi’nin iyi haline kefil olmaktır ve bu nedenle Fatma’nın da iyi kadın olması gereklidir. Dolayısıyla Fatma’nın da iyi haline kefil olmak Mehmed beşeyi aklamak için bir gerekliliktir. Bir diğer şekliyle ifade edilirse bir erkeğin yaramaz bir kişilik olduğu birlikte olduğu kadının kimliğine göre değerlendirilirken, bir kadının mahalleli olma halini ihlali, birlikte olduğu ya da birlikte suç işlediği erkeklerin kimliğini ön plana çıkarmaktan uzaktır ve kadınlar, ispat karinesi olsun ya da olmasın “fahişedir” “yaramaz kadındır” şeklinde tanımlanmışlardır.

---

<sup>791</sup> Seyla Benhabib, **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**, Princeton University Press, 2000, s. 84.

<sup>792</sup> Pierce, **Ahlak Oyunları**, s. 7.

<sup>793</sup> Çetin, “Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645-1750)”, s. 49

<sup>794</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 18/1.

Üşür, kadın cinselliğinin, yaşam biçiminin erkeğin ailenin şerefi ile özdeşleştirildiği, kan bağına dayalı akrabalık sistemleri, kadının tecridi ve denetlenmesinin bilinen örneklerinden birini sergilediğini belirtmiştir. Ona göre kadının ahlak ve iffet ölçüsünün erkeğe, aileye, topluluğa bağlı olarak tanımlandığı bu değer sistemleri, kadının yaşamı ve cinselliğinin katı kurallar ile denetlenmesi üzerine kurgulanmıştır. Kan bağına dayalı akrabalık dünyası ile dış dünya arasında çatışma ve düşmanlığın yansıması olan bu değerler, kadınla erkek arasında asimetrik bir ilişki öngörmüştür. Aile şerefi adına ahlaki değerleri belirlenen başta cinselliği olmak üzere yaşamı denetlenen ve sınırlanan cins, erkek değil sadece kadındır.<sup>795</sup> Dolayısıyla genellikle ahlak tek cinsiyete indirgenmiş bir özellik arz edercesine bu ahlaksız kadınlarla birlikte suç işleyen “ahlaklı” erkeklere hiçbir yaptırım uygulanmamıştır.<sup>796</sup> Osmanlı toplumunun sahip olduğu bu tek taraflı ahlaki anlayış sicillere yansıdığı kadarıyla sadece mahalle insanının algısını değil aynı aile içerisindeki bireylerin birbirleri hakkındaki algısını da yönetmiştir. Muharrem 1032 (Kasım/Aralık 1632) tarihinde Trabzon Şer’iyye Sicilleri’ne yansıyan başka bir dava mahalle kanaatinin bir aile için ne denli etkili sonuçlar doğurabileceğini göstermiştir:

Medine-i Trabzon mahallatından İskender paşa mahallesi imamı İbrâhîm Çelebi ve Mehmed beşe ve Yakub ve Abdülbaki Çelebi nâm kimesneler meclis-i şer’-i şerifte Sinan nâm kimesneyi ihzâr ve bi-l muvacehe takrîr-i da’vâ idüp mezbûr Sinan’ın zevcesi Adile nâm avrat fahişe ve yaramazdır mahallemizde olduğunu istemeyiz veyahut mahallemizden itlafi olunsun dediklerinde gibbe-s su’âl mezbûr Sinan fi-l hakika ahaliyi mahalle avratım Adile hakkında şöhret ettikten sonra ben dâhî kabûl etmezim deyu cevap vermeğin ma hüve-l vaki’ bi-t taleb tescil olundu fi evail muhârrem li sene isneyn ve selâsun ve elf<sup>797</sup>

Bu dava mahalle denetiminde var olan iç içe geçmiş ilişkiler ağının mahkeme tutanaklarına yansımış bir diğer halidir. Yani mahallenin sahip olduğu denetim mekanizması hukuk ile bütünleşmiştir. Mahallelinin eliyle mahkeme toplumda onay görmeyen, dolayısıyla sınırları ihlal eden ya da ettiği düşünülen kadınları mahalleli olmaktan çıkarmıştır. Zira bir kadın namus ve iffetini ne kadar korursa o kadar mahallelidir. Ancak Adile bu kimliğini korumaktan taviz vermiştir. Dolayısıyla kocası ikinci kez mahkemeye gelerek “zevcem olan Adile nâm avrat hakkında ehli mahalle fahişe ve yaramazdır deyu âlâ tariki-ş şehade haber vermeğin ba’de-l yevm ben dâhi mezbure Adile’yi kabul etmezim” diyerek karısını istemediğini beyan etmiştir.<sup>798</sup> Anlaşıldığı üzere mahkemenin nihai amacı toplumsal düzen ve denetimi sağlamaktır. Bu talep ise mahalleliden gelmiştir. Ancak düzen sağlanırken suçlu olduğu iddia edilen kadının sesini mahkeme tutanaklarından duymak mümkün değildir. Bu durum, hakkında suçlama yapılan Adile’nin ifadesine başvurulmadığını göstermiştir. Mahallesi nezdinde kötü bir şöhret kazanması onurunu kurtarmak için kendisine ve kişiliğine şahitlik edecek olan “mahalleliden olma” kimliğinden de yoksun kalması anlamına gelmiştir. Belki de bu nedenle Adile mahkemeye gelmemiş ya da getirilmemiştir. Çünkü ahlaki kuralları ihlal ederek salih kadın olma vasfını kaybetmiştir ve dolayısıyla artık “biz” den

<sup>795</sup> Serpil Üşür, **Din, Siyaset ve Kadın**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 160.

<sup>796</sup> Abacı, “Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş”, s. 107.

<sup>797</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 57/6.

<sup>798</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623) 57/7.

değildir. “Fahişe” olarak damgalanan Adile için yapılan suçlama aslında bir zina suçlamasıdır. Ancak görülen o ki zinayı kanıtlayacak yeterli kanıtın olmaması dolayısıyla “fahişe ve yaramaz kadındır”, yani mahalleli olmak için gerekli erdemlerden yoksundur şeklinde su-i haline şahitlik edilerek mahalleden çıkarılması istenmiştir. Mahalleli böylesi durumlarda ahlaksızlığın belirsiz tanımlamalarını yapmıştır ve çoğu davacı belirli iddialar öne sürmektense üstü kapalı kelimeler ve genellemeler yapmayı tercih etmiştir. Bu gibi bulanık ifadeler davacılar için iki şekilde kullanışlı olmuştur. İlk olarak belirli bir eylemi ispat zorunluluğundan kaçmışlardır. Genellemeler sadece belirli bir eylemin şahitlerle ispatlanmasını değil aynı zamanda eylemin nerede ve ne zaman gerçekleştiğinin de ispat mükellefiyetini gerektirmemiştir. Şikâyet dilekçeleri genellikle ortak bir fikir birliği ile kötü karakterlerin tanınmasını sağlamıştır. İkinci olarak da mahalleli hukuki bir hata olan cinsel iftira suçu işlemekten genelleştirme yaparak kurtulmuştur.<sup>799</sup>

Üstü kapalı da olsa zina ile suçlanan bir kadın şeriat ilkeleri gereği kocası tarafından boşanmıştır. Osmanlı kanunnamelerinde ise kocanın eşi ile evliliğini devam ettirmeye istekli olduğu durumlarda kocaya para cezası ödemesi ve eşini boşamaması gibi bir seçenek sunulmuştur.<sup>800</sup> Uygulamada nadir olsa da kanun kadının kocasını aldatması durumunda evliliğin devam etmesine izin vermiştir. Ancak Adile’nin kocası kanunnamenin gerekli gördüğü tazminatı ödeyerek karısını boşamama yerine, mahallesi nezdinde itibarını korumak ve mahalleliden olma halini sürdürmek için karısından vazgeçmeyi kendi çıkarına daha uygun görmüştür. Ait olduğu toplumdan dışlanma korkusu kişisel tercih özgürlüğünün önüne geçebilmektedir ki bu durum daha önce de bahsedildiği üzere kolektif bir toplumun temel unsuru haline gelebilmiştir. Doğru kabul edilen davranış toplumun menfaatini düşünmektir ki bu menfaatler erkeklerin lehine baskın olan bir durum sergilemiştir.

Gayriahlaki bir davranışta bulunduğu düşünülen bir kadını kocası tarafından ödenecek tazminatla koruyan bir kanun hükmü başka kanun hükümleri ile geçerliliğini yitirmiştir. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim dönemi kanunnamelerindeki mahalleden ihracı gerektiren fiillerin, kadınları daha geniş kapsamlı yaptırımlara maruz bırakması bu minval üzerinedir. Adile’nin kocası tarafından boşanmasına giden süreçte kocanın dini dayanağı hukuki bir kaide ile güçlenmiş görünmektedir ve bu aynı zamanda kanunname hükümleri arasındaki çelişkiye rağmen bireylerin veya toplumların kendi çıkarları doğrultusunda hangi kuralları referans aldıklarını da örneklemiştir:

Dahi bir kimesne için hırsuz ve kahpedir deyü mahallesi ya karyesi cemâ’ati şikâyet edüb red ve tard murâd etseler, fil-vâkı’ ol kimesnenin beyn’en-nâs töhmeti ma’ruf olsa mahallesinden ya karyesinden red edüb süreler. Eğer varduğı yerde dahî kabul etmezlerse, şehirden süreler. Amma

---

<sup>799</sup> James E. Baldwin, “Prostitution, Islamic Law and Ottoman Societies”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012) s. 139-140; Elyse Semerdjian, “Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria”, *HAWWA* 1, 1, 2003, s. 72.

<sup>800</sup> Eğer zinayı avret etse, cürmin eri vere. Eğer avretin malı olup eri olup yine kabul ederse, köftehorluk kınlığı, gani olursa yüz akçe; orta hallüye elli akçe; fakir olursa otuz akçe alına; Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri*, s. 89.

birkaç gün tevakkuf edeler, belki ol kimesne tevbe ve istiğfâr ve islâh-ı nefis ede, etmezse süreler.<sup>801</sup>

Kanunname hükmünden de açıkça görüldüğü gibi kadınlar hırsızlık ve kahtelik suçlamalarından dolayı mahalleden ihraç edilirken, erkeklerin sadece hırsızlık suçundan dolayı ihracı gerekli görülmüştür. Dolayısıyla bir kadının mahalleli olma vasfını kaybetmesini gerektirecek şey onun cinsel suçlara karıştığı durumları içerecek şekilde genişletilmiş ancak aynı ifadenin erkekleri kapsamadığı görülmüştür. Hatta Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında yer aldığı üzere mahalle halkını fiilleri ile rahatsız eden erkeklerin mahallede mülk sahibi olması, mahalleden sürgün edilmelerine engel teşkil etmiştir.<sup>802</sup>

Bir erkeğin mensup olduğu mahalleden sürgün edilmesi ya da çıkarılması bize göre hane temel alınarak oluşturulan vergilendirme sisteminde aksaklıklara neden olacak bir boyuta sahiptir. Dolayısıyla erkekler devlet nezdinde önemli vergi mükellefleri olarak görülürken, mahalleli de vergi yükünün artmaması için erkeklere daha inisiyatifli davranmıştır. Kanunnamelerin gözettiği hususlar arasında bu ihtimalin olduğunu iddia etmek mümkündür. Bir kadının mahalleden sürgün edilmesi mahalle ya da devlet nezdinde çok önemli ekonomik sonuçlar doğuracak bir husus olarak düşünülmemiştir. Örneğin Muharrem 1053 (Ekim/Kasım 1625) tarihinde Kisarna adlı köy zaimi Ali Bey'in karye sakinlerinden Kara Mehmed'i davasını bu minval üzerinden okumak mümkündür. Ali Bey "kendü halinde olmayub kimin bıçak ile urup mecruh idüb ve kiminin ehl-i iyalin dahl idüb şarab-ı hamr ve ehl-i fesad olmağla reayaya zulüm ve teaddi idüb bu fesaddan hali olmadığından maada ziraat ve hırsaset eylediği yerlerin aşar-ı şeriyesin vermeyüb..." şeklinde tanımladığı Kara Mehmed'in köyden sürgün edilmesini istemiştir. Köy ahalisi için büyük bir fesad kaynağı teşkil eden Kara Mehmed'in sürgün talebinde en önemli sebep vergisini ödememesi halidir ki zaten köye sonradan yerleştiği ve vergisini ödememesi sebebiyle köy ahalisine hiçbir katkısının olmadığı anlaşılmıştır.<sup>803</sup>

Kadın cinselliğinin toplumların ahlaki değerlerinde bu denli etkili olması, beraberinde kadın bedenlerine ve kadın ahlakına yönelik algılar ve onları çevreleyen yasakların daha çok mekân tartışmalarının merkezinde yer almasına neden olmuştur; mekân hareket sınırlarının ve kadın namusunun boyutlarının belirlenmesi sürecinde kimliklerin nasıl sağlamlaştırılıp yaşandığını belirlemiştir. İnsanların yaşamlarına çok esaslı bir mekân anlatısı hükmetmiştir. Dişilik, cinselleştirme ve kadın bedeninin yanı sıra kadınların faaliyetleri hakkında dile getirilenlerin çoğu

---

<sup>801</sup> Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, c. VII, Fey Vakfı, İstanbul, 1992, s. 356; Uriel Heyd, **Studies in Old Ottoman Criminal Law**, ed. V.L. Menage, Oxford Press 1973, s. 92.

<sup>802</sup> **Mes'ele:** Tezvir ve şekavet ile meşhur olan Zeydin, sâkin olduğu şehri halkı, Zeydin fesadından âciz olup, şehirden sürülmesin istediklerinde, hâkim-ül-vakt mezburlar talebi ile şehirden sürmeğe kadir olur mu? **El-cevap:** Mülkü oluncak olmaz. Ta'zir ve habs ile şerrin def eder. Salâhı zahir ve muhakkak olmadan zindandan çıkarmamak gerektir." Düздаğ, a.g.e. , s. 181.

<sup>803</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 8/9; Bir başka karyeden sürgün talebinden de sürgün edilmesi istenen erkeğin "eyü adam değildir" şeklinde tanımlanması erkeklerin cinsel kimliklerinin mahalleliiden ya da karyeden olma halini ihlal eden bir gerekçe teşkil etmediğini görmek mümkündür. TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 7/1.

da bu ifade tarzında hayat bulmuştur.<sup>804</sup> Ramazan 1061 (Ağustos/Eylül 1651) tarihinde mahkemeye yansıyan bir yangın hadisesi kadınların mekânsal konumlarının cinsellikleriyle tanımlanıp sorgulanması açısından önem kazanmıştır. Yani bu davalar mahallede çıkan bir yangının bile içinde kadınlar olduğu zaman farklı toplumsal boyutlarının olduğunu ve farklı algılar üzerinden şekillenen sorgulanmalara maruz kalabileceklerini göstermiştir. Trabzon Valisi Abdülbaki Paşa'nın kethüdası Mahmud kethüda tarafından mübaşir tayin edilen Hasan Ağa ve subaşı olan Süleyman Ağa mahkemeye gelerek Trabzon mahallelerinden Debbağhane Mahallesi sakinlerinden Havva Hatun adlı kadının evinde yangın çıktığını ve bu yangının mahalledeki bazı rezil erkekler sebebi ile olduğunu bu nedenle de Havva'nın hüsn-ü halinin mahalle ahalisinden sorulmasını talep etmişlerdir. Mahalle imamı İbrahim Ağa'nın da bulunduğu mahalle halkından kimselerin “mezbure Havva'nın bu ana değin bir fiil-i şen'i üzere olduğun görmedik ve na-mahrem ile mükâleme ve muamelesin dahi görmedik töhmet-i sabıkasın dahi bilmeyüz mesture ve salih bilürüz” şeklinde şahitlik etmelerinden sonra Havva da “menzilimi hataen ben ihrak eyledim kimesnenin zannı yoktur” şeklinde cevap vermiştir. Dava mahkemeye ikinci kez geldiğinde bu kez mübaşir Hasan Ağa ve subaşı Süleyman Ağa Havva Hatun'un evinin ırzına tecavüz etmek isteyen bazı kimseler tarafından mı yakılmak istendiğini ve öyle ise de keyfiyeti ahvalinin mahalle ahalisinden sorulmasını istemişlerdir. Her ne kadar ikinci kayıt Havva'nın mahalle ahalisi ile yangına dair bir davası olup olmadığını bir araştırması gibi görünse de, kamu düzeninin sağlanması noktasında bir kadının iffet sahibi olmasının ne kadar gerekli olduğunu ispat edercesine Havva Hatun'un ahvali yeniden sorgulama altına alınmıştır. Havva Hatun ise cevabında köyde hastalık vaki olduğunda acele ile yemek pişirirken kendisinin hataen yaktığını ve kimse ile davasının olmadığını beyan etmiştir.<sup>805</sup> Kayıtlarda “evbaş” şeklinde tanımlanan ve evi yakma ihtimali bulunan erkeklerin ahvali için herhangi bir soruşturma içerisine girilmemiştir. Havva Hatun'un suçu kabullenmesi, mahalle ahalisinin de Havva Hatun'un namusuna kefil olması hasebiyle böyle bir araştırmanın önüne geçildiği anlaşılmıştır. Ancak aksi bir durumda namus ve iffet yoksunu bir kadının evinin yakılmasını haklı çıkaracak bir sürecin işleyeceği özellikle Havva Hatun'un kefiyet-i halinin soruşturulması ile açıklık kazanmıştır. Bu ifade ile Trabzon'da iyi halli olmayıp “fahişe” ya da “yaramaz kadın” olarak şöhret bulan kadınların evlerinin yakıldığı kastedilmemiştir. Ancak kadının kötü ahvale sahip olması evin neden yanmış olabileceğinin tespiti noktasında önem arz etmiştir. Zira dava süresince Havva'nın ahvalinin sorgulanması, mahalle sakinlerinin de “fiil-i şen-i üzere görmedik” şeklinde tanıklık etmeleri bunun göstergesidir. Kayseri Şer'iyye Sicilleri üzerinde yaptığı çalışmasında mahalleden ihraç kararlarının alınmasında gerekçe teşkil eden hususların başında, mahallelinin emniyet ve huzurunu teminin önemli olduğunu ifade eden Tok “böyle bir cezanın verilmesinin, mahalleli açısından şirretin mahalleli üzerinden def'i, din u devlete evla u elyak, ümmet-i Muhammed'e nafi, mahalleye zararların def'i, kalması halinde zararların devam edeceği, şerrinin def u ezasının kat'ı fukaraya enfa”

---

<sup>804</sup> Schick, a.g.e. , s. 180.

<sup>805</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 34/4, 35/1.



olduğu için önem arz ettiğini ifade etmiştir.<sup>806</sup> Ancak Trabzon örneğinde görüldüğü üzere namus ve iffetinden şüphe duyulmadığı mahalle ahalisinin kefilliği ile sabit olan bir kadının evinin yanmasına neden olan amillerin ne olduğunun araştırılması ya da mahallede düzeni bozma ihtimali olan erkeklerin kovuşturulmasından ziyade Havva Hatun'un salih bir kişilik olup olmadığı hususu davanın merkezinde yer almıştır. Bu durum ihlali mümkün olmayan sınırların kadınlar için daha net ve keskin çizilmiş olmasından kaynaklanmış ve mahalle ahlakı adına soruşturma yapmak istenildiğinde ahlak timsali olmaları açısından kadınlar daha çok kovuşturulmuşlardır.

Kamusal alanda uygunsuz hareket ettiklerine inanılan kadınların erkekler de suça ortak olmalarına rağmen mahkemede en çok görünen ve suçlanan taraf olması, toplum ahlakının oluşturulması için kadının timsal olduğu ve kamusal alanın kadınlardan çok erkeklere ait olduğu gerçeğini yansıtmaya bakımından bir anlam ifade etmiştir. Dolayısıyla ahlaki düzen korunmaya çalışılırken tüm mahallelinin hatta toplumun hemfikir olduğu bir ahlaki düzenin oluşturulmasında da ortak bir erkek bilinci oluşturulmuştur. Bu bilinç, dini ve toplumsal algıda kadına mahrem sayılan alanlarda kadının mahremiyetini ihlal eden, kendisine haram olduğunu bildiği halde bu alana girme cesareti gösteren erkekleri sorgulama altına almamıştır. Mahremine yabancı bir erkeğin dâhil olmasına izin vermesi hasebiyle tek suçlu kadın olmuştur.

## 4.2. Cinsel Şiddet ve Sömürü

### 4.2.1. Tecavüz: “Fiil-i Şeni Kasdıyla Döşegime Gelüp”

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri sözlüğünde “ırza vuku bulan tasallut hakkında kullanılan bir tabir” olduğu ifade edilen fiil-i şeni<sup>807</sup> cinsel şiddetin bir türü olarak İslam hukuk terminolojisinde de, “ırza geçme” olarak yer almıştır. Irza geçme kavramının Arapça karşılığı “hetk-i ırz“ olup bu da “namus perdesini yırtmak” anlamına gelmiştir. Sözlük anlamı duhul ile nefsanî hazların yatıştırılması, ırza geçmedir.<sup>808</sup> Fıkıh kitaplarının Kitab'ül İkraḥ kısmındaki zina tanımlamasından kasıt tecavüzdür. Buna göre Fetevay-ı Hindiyeye'de tecavüz “Bir kadın, zina etmeye zorlanırsa, ona had uygulanmaz. Erkek ise, ona ikdamla günahkâr olur. Çünkü zina zulümdendir” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>809</sup> Tecavüz ve bu suça verilecek ceza zina kavramı içerisinde değerlendirildiğinden kavram olarak tecavüzü ne şeriat, ne de Osmanlı kanunları kabul etmemiştir. Kadına karşı yapılan cinsel eylemin kadının isteği dışında olması tecavüz fiilini zina fiilinden ayırmıştır. Ebussuud Efendi'nin verdiği bir fetvada kullanılan cebr kelimesinden kasıt budur:

---

<sup>806</sup> Tok, a.g.e. , s. 166.

<sup>807</sup> Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. I, MEB, İstanbul, 1983, s. 629.

<sup>808</sup> Düzdağ, a.g.e. , s. 225.

<sup>809</sup> **Fetevay-ı Hindiyeye**, c. 10, ter. Mustafa Efe, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996, s. 306.

**Mesele:** Zeyd Hind'i nikâh olunmadan cebr ile tasarruf eylese şer'an Zeyd'e ne lazım gelir?  
**El cevap:** Muhsan ise katlolunur.<sup>810</sup>

Hanefî ve Maliki mezheplerinde, tecavüz, bir erkeğin kendi mülkü olmayan bir fecr ile cinsel ilişki kurması olarak tanımlandığından, kocanın kendi karısı ile zorla cinsel ilişki kurması tecavüz suçu olarak nitelendirilmemiştir. Zira kocanın karısı üzerinde bir hâkimiyet hakkı olduğu kabul edilmiştir.<sup>811</sup> Yani mezhepler cinselliği meşrulaştıran unsurun sahiplik olduğuna vurgu yapmışlardır.

İslam hukukunda zina yani rızayla ya da rıza olmadan gerçekleşen yasadışı ilişki Allah'a karşı bir suç olarak kabul edilmiş ve cezası evli bir Müslüman için taşlanarak öldürülmekten, evli olmayan bir Müslüman için ise yüz kırbaça kadar değişen hadd cezasından oluşmuştur. Ancak zaman içerisinde İslam mezheplerinin bu suça karşı tavırlarının değiştiği görülmüştür. Bu değişiklik ikinci halife Ömer'in tecavüz davalarını ya kadına saldırganla evlenme fırsatı sunarak, eğer reddederse, kadına tazminat verdirterek veya kadın bakire değilse tecavüzcüyü kırbaçlatıp sonra tazminat ödettirmeden sürgüne yollayarak çözmesi geleneğine dayanmıştır.<sup>812</sup> Dolayısıyla bir kadının cinselliğinden zorla faydalanmanın bir erkeğe bedeli, evlenmeleri halinde mehir, aksi durumda tazminat verilmesi şeklinde tespit edilmiştir. Tazminatın ödenmesi için gerekli koşul ise kadının bakire olması zorunluluğudur. Bu durum açıkça göstermektedir ki aslında kadınların tecavüze uğradıkları zaman medeni halleri dikkate alınmış tazmin edilmesi halinde kadının mağduriyetinin önlendiği düşünülmüştür.

Gayriahlaki konularda Kur'an'da öngörülen cezanın dışına çıkılması hususunda Sonbol, şeriata değişmez bir kod olarak mı bakmalıyız yoksa değişen koşullarla birlikte evrim geçiren bir kod olarak mı diye sormuş ve İslam hukukunda tecavüzün ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin ele alınmasındaki dayanak noktası İslami ilkeler olsa bile, çeşitli dönemlerde tecavüze uygulanan yasalar – ister şeriat adı altında olsun ister şeriata uygun sayılan dindışı yasalar söz konusu olsun- herhangi bir değişmez hukuk ya da şeriat kodu olmaktan çok, toplumsal koşulların ve belirli bir ataerkil düzenin yansımasıdır demiştir.<sup>813</sup> Yaman ise İslam hukukunda örfe bağlı olarak verilmiş her hüküm örf değiştiğinde yeni örfün gerektirdiği biçimde değişir, aksi tavır hukukun sosyolojik nüfuzuna ket

---

<sup>810</sup> Düzdağ, a.g.e. , s. 157; Aynı dönem Avrupa'sının birçok bölgesinde tecavüzcünün cezasının idam olduğunu ifade eden Weisner gerçekte verilen cezaların çoğunlukla para ve kısa süreli hapis cezası olduğunu, cezanın oranının da kurbanın ve suçu işleyen kişinin toplumsal statüsüne göre belirlendiğini ifade etmektedir. Hanks, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, s. 89.

<sup>811</sup> Belkis Konan, "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu", **OTAM**, c. 29, sy. 29, Bahar 2011, s. 153; "Diğer mezhepler tecavüzü Malik ve Ebu Hanife'den farklı tanımlamaktadır. Şafilerin tecavüz tanımı, "erkeklik organını, erkeğin ya da kadının muharrem yani haram kılınmış cinsel organlarına zorla sokmaktır. Hanbelilerinki ise yasak cinsel ilişki suçu işlemektir. Bu tanımlar çeşitli mezheplerin toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakış tarzını örneklemiştir. Şafilerin erkeğe tecavüzü açıkça zina olarak tanımladıklarını, Hanefilerin ise nesebi ilgilendiren bir yönü bulunmadığı için bir kötülük görmedikleri bu edimi hududdan çok tazir cezası saydıkları ve bu suçu işleyenlerin pişman oluncaya ya da ölünceye kadar hapisanede tutulmasını önerdikleri görülmektedir." Amira Sonbol, "Osmanlı Mısır'ı ve Modern Mısır'da Tecavüz ve Hukuku", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 214.

<sup>812</sup> Laiou, a.g.e. , s. 269.

<sup>813</sup> Sonbol, a.g.e. , s. 212.

vurur, onu uygulayanlara zarar verir ve kanuna karşı hile kapısını aralar demiştir. <sup>814</sup> Yavuz Sultan Selim ve Kanununun Kanunnamesinde öngörülen cezalar arasındaki fark Sonbol ve Yaman'ın ifadelerini güçlendirmiştir. Buna göre Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesinde “Bir kişi avretin yoluna varub yahud evine girüb saçın çekse veya donun veya destarin alsa, ba'des-sübût muhkem tazir edip dahi habs edip Dergâh-ı Mu'allamaya az edeler.”<sup>815</sup> şeklinde bir ceza öngörülürken, Kanuni'nin Kanunnamesinde: “ve eğer oğlan çeken veya kız çeken kimesnelerin, hıyanet ile evine girenin ve avret-kız çekmeğe bile varanun siyaset için zekerlerin keseler. Veya kız veya avret çeküb cebr ile nikâh etdürenin cebr ile yine boşadub ve dahi nikâh eden kimsenin sakalın kesüb muhkem let edeler”<sup>816</sup> şeklinde çok ağır bir ceza öngörülmüştür.

Mezheplerin çoğu aynı görüşte olmakla birlikte Ebu Yusuf'un aktardığına göre Ebu Hanife tecavüz suçunun hafifletilmesine izin veren tek hukuk bilginidir. Tanıklardan birinin hüküm verilmeden önce ölmesi durumunda ya da tecavüz edenin ırzına geçtiği kadınla evlenmesi durumunda erkeğin kadından yararlanma hakkı bakımından ve kadın evlenince kocasının malı olduğundan had cezasının hafifletilmesine izin vermiştir. Sonbol, Osmanlı yasalarıyla modern yasaların, Kur'an ya da hadislerde temeli bulunmamasına karşın Ebu Yusuf'a göre Hanefi yasasını uygulamayı yeğlemesini ilginç bulmuştur.<sup>817</sup> Bu durumlar için Heyd'in öngördüğü yorum, XVII ve XVIII. yüzyıllarda İslam ceza hukukunun aşamalı olarak Osmanlı ceza hukukunun bir kaynağı olmaktan çıkarılması ve sonunda tamamen unutulması şeklindedir.<sup>818</sup>

Trabzon Şer'iyye sicillerinde tecavüz hadisesi “fiil-i şen-i” tabiriyle geçmiştir. Zaman zaman yaşanan zina hadiselerinin de benzer tabirle kaydedilmesi hadisenin zina mı tecavüz mü olduğu noktasında bir belirsizliğe yol açsa da, davanın seyri hadisenin içeriğine dair gerekli bilgiyi vermiştir:

Budur ki emirü-l umera'i-l kiram ve kebirü-l kübera'i-l fehham zü-l kadr'il vel ihtiram Trabzon Beylerbeyi izzetlü (...) Ömer Paşa huzur-ı alilerinden hususu âfî-z zikre bölük başı Pervane Ağa ve Trabzon yeniçeri zabiti olan İbrahim Çavuş el mezbur tarafından Derviş beşe mübaşeretiyile Torul kazasına tâbi Zigana nam karyeden Aişe binti Bali nam bikrinin sol uyluğu mecruh ve vesair azası kara bere meclis-i şer'i şerifte gelip bundan akdem bahçe içinde oturur iken karye-i mezbureden cebeci fazlı fiili şeni' kasdıyla bana yanaşıp elvermemek ile beni kılıç ile urup mecruh eyledi vaki' hal keşf ve tahrir olunmasın talep eylemeyin mezbur Aişe'nin azası keşf olundukda sol uyluğunda kılıç yarası olup ve sair azasında dahi kara beresi olduğu mukarrer ve muhakkak olmağın ma hüve-l vaki' bi-t talep ketb sicil olundu Hurre evail şehri Şaban fî sene tis'a işrin ve elf.<sup>819</sup>

Oldur ki Fatıma bint Hasan nam acuze meclis-i şerde Mustafa bin Ramazan mahzarında üzerine takriri dava idüp tarih-i kitâbtan 3 gün mukaddem Mustafa beni evine davet eyleyip ben dâhi kendi nefsim ile ol gece karyesine varıp 3 gece onda sakine oldum ve iki üç kere zinayı mücamaat eyledi

<sup>814</sup> Ahmet Yaman, “İslam Hukuk Mirasını Algılama ve Uygulama Yöntemi Üzerine”, **Divan İlmi Araştırmalar**, s. 13, 2002, s. 311.

<sup>815</sup> Akgündüz, **Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri**, s. 90.

<sup>816</sup> Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, I. Kısım Merkez ve Umumi Kanunnameler**, Fey Vakfı, İstanbul 1992, s. 297.

<sup>817</sup> Sonbol, a.g.e. , s. 214.

<sup>818</sup> Heyd, a.g.e., s. 151.

<sup>819</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 43/4.

deyu makam-ı rabide iddia ve ikrar-ı zina eyleyip gıbbe-s su ‘al Mustafa cevabında Fatıma tarih-i kitâb gecesi evime geldi üç gece ben sakladım ama fiili şen-i kast etmedim deyucek hususa mübaşir tayin olunan Alay çavuşu (boş) marifetiyle hazihil vesika âlâ mâ hüvel hakika ketb ve yedi talibe vaki olundu tahriren fi yevmil 4 Receb 1053.<sup>820</sup>

Yukarıda verilen hükümler hem tarafların ifadeleri hem de davanın seyri dolayısıyla tecavüz ve zinanın farklı hadiseler olduğunu, Trabzon mahkemesinin de bu ayrıma dikkat ettiğini göstermiştir. Cezaî yaptırım ve hukuki müeyyidelerin ilgili fiile göre şekillenmesi mahkemenin bu konudaki hassasiyetini anlaşılır hale getirmiştir. Buna göre ilk dava kadına cebr kullanıldığını açıkça gösteren bir tecavüz davası olarak, ikinci dava ise dört ayrı mecliste ikrar edilmiş olan bir zina davası olarak kaydedilmiştir.

Trabzon mahkemesine gelen tecavüz davalarının XVII. yüzyılın mevcut siyasi ortamı ve toplumsal karmaşasının bir yansıması olduğu görülmüştür. İstikrarsız bir ortamın varlığı şehir ve özellikle köylerde eşkıyalık hareketlerinin artmasına neden olmuştur. Bu durum özellikle köylülerin mahkeme ile daha çok haşır neşir olmasını gerektirmiştir. Çünkü insanlar kendilerini güvende hissetmemiş, devletin koruma sağlamasını beklemişlerdir. XVII. yüzyılın ilk yarısında köylülerin sık sık mahkemeye başvurarak silahlı adamların gasplarından şikâyet ettiklerini dile getiren Barkey, köylülerin bir tür veba olarak gördükleri eşkıyalığa devletin güçlü bir şekilde müdahale etmesi gerektiğini çünkü birkaç iyi Müslümanın saldırılara kendi başlarına karşı koyamadıklarını ifade etmiştir:

Eşkıyalık giderek toplumun ekonomik, toplumsal ve ahlaki dokusuna yönelik bir tehdit olarak algılanmaya başlamaktadır. Yüzlerce mahkeme kaydında eşkıyaların köylüleri öldürdüğüne, genç kız ve erkekleri kaçırıp onlara tecavüz ettiğine, başkalarının topraklarına dalıp yağmaladıklarına, fahişelerle sokaklarda dolaştıklarına, hatta çeşitli tacizlerle camilere bile saygısızlık ettiklerine rastlanmaktadır.<sup>821</sup>

Trabzon Şer’iyye sicillerinde var olan toplam 19 tecavüz davasının 5’inde davalı taraf eşkıya olarak şöhret bulan kişilerdir. Özellikle Hoc adlı köyden cebeci namında olan Mustafa bin Abdullah adlı kimsenin toplamda dört kez dava edildiği görülmüştür. İlk dava köy ahalisinden pek çok kimsenin katılımı ile gerçekleşirken diğer davalarda bireysel başvurular dinlenmiştir:

Hâlâ Trabzon beylerbeyisi olan emirü’l ümerai’l kiram kebirü-i kübera’i-l fehham Ömer Paşa yeserallahu serade hazretlerinin canibi alilerinden fahrü-l akran Selim Ağa ve yeniçeri zabıtı olan fahrü-l ayan Mehmed çavuş tarafından Mehmed beşe nam odabaşı mübaşeretiyle Hoc nâm karyeden sava veled Yani ve Karagöz veled Paskal ve Yordan veled Trandafil ve Perişko veled

<sup>820</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 50/7.

<sup>821</sup> Karen Barkey, **Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, çev. Zeynep Altıok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Kasım 2011, s. 149; “Eşkıyalık sorununun Osmanlı yönetimi açısından siyasal bir önemi vardı ve merkezin çevre bölgelerde olup bitenleri daha iyi anlayabilmesi ancak erkeği ve kadını, Müslümanı ve gayrimüslimi ile ortalama Osmanlı tebaasının şikâyet, dava ve dilekçeleriyle olanaklı idi. Dolayısıyla dilekçe süreci tümleştirici bir işlev görmüş yargı sisteminin daha da gelişmesi anlamını taşıyordu.” Fariba Zarinebaf Shahr, “Osmanlı Kadınları ve 18. Yüzyılda Adalet Arama Geleneği”, **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, ed. Madeline Zilfi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 259.

Yor ve Yor veled Lefter ve Vasil veled Tınas ve Lefter veled Vasil nâm zimmiler ve yine karye-i mezburadan Başe binti Bendazi ve Mosko binti Savesto ve Şariste binti Manol ve Esnoha binti Yanol ve Zafire binti Bendazi ve Radostan binti Anderniko nâm zimmiyeler karye-i mezburadan cebeci namında olan Mustafa bin Abdullah nâm kimesne meclis-i şer'-i şerîfe ihzâr ve mahzarında takrirî kelâm idüp mezbûr Mustafa şaki ve ehli fesad ve gammaz ve şarabü-l hamr olub daima sakirane evimize dahil olup cebren ve kahren nice mekûlat ve esbab ve erzakımız gasb idüp ve ehl-ü ayalimize fiil-i şen-i kast idüp her vecihle sai-bi-l-fesaddır ve nicelerimize iftira ve bühtan idüp elbette bana şu miktar akçe vermezseniz sizi ehl-i örfe gammaz idüp nice malınız aldırırın deyu tahfif idüp daima eşkıya ile gezüb fitne ve fesaddan hali değildir kah acemi oğlanı ve kah cebeciğim deyu kelimat eder mezburun ser-fesadından firar etmemiz mukarrerdir keyfiyet-i hali ahali-i vilayetten tefhis olunup vukuu üzere tahrir olunmasın taleb ederiz dediklerinden sonra Kurd beşe bin Süleyman ve Ömer Çelebi bin Ahmet ve Mustafa beşe bin Ahmet erracil ve Ali beşe bin Murad beşe ve Mahmûd bin Abdullah ve zeyl-i kitabta mesturul esami olan arzı müselmanlar fi-l hakika mezbur Mustafa minvali mezbur üzere şaki ve ve ehli fesad ve gammaz ve şarabü-l hamr sai-bi-l-fesaddır nice eşkıya ile dâhi (...) olup daima ahali'i karyenin ve gayrın mekûlat ve esbabı erzakı gasb edüb ehl-ü ayallerine taarruzdan hali değildir nicesini ehl-i örfe gammaz idüp bu sebep ile tahfif edip nice akçelerin alub ve aldurub her vecihle şaki-i mezburun elinden aciz kalmışlardır fesadına nihayet yoktur deyu bilmuvacehe edayı şehâdet eyledikleri ma hüve-l vaki' bi-t taleb kâyd-ı sicil olundu tarîhi-l mezbûr.<sup>822</sup>

XVII. yüzyılın ilk yarısında mahkemeye yansıyan bu dava bir grup köylü zimminin tek başına da olsa bir eşkıyaya karşı koyamadıklarını ve mahkeme nezdinde devletten yardım istediklerini göstermiştir.<sup>823</sup> Canları, malları ve namusları için önemli bir tehlike arz eden bu kişinin fesadından firar edeceklerini ifade etmeleri devlet görevlilerine asayişî sağlamaları için bir tehdit niteliğindedir. Zira bölgeden toplu bir kaçış devletin yararına değil zararına bir eylemdir. Bunu bilen gayrimüslim tebaa haklı olarak bu kozu kullanmak istemişlerdir. Rebiyülahir 1030 (Şubat/Mart 1621) tarihli bu kayıttan sonra üç kez daha davası görülen Mustafa bin Abdullah'ın köy ahalisinin eş ve kızlarına tecavüz etmeye çalıştığı gerekçesi ile şikâyet edildiği görülmüştür.<sup>824</sup> Kendisini zaman zaman cebeci zaman zamanda acemi oğlanı olarak tanıtan Mustafa'nın bölgede korku salmak için tecavüzü bir araç olarak kullanması yeni bir olgu değildir. Bu durum erkeklerin iktidar ve güç oyununda en çok zarar gören kesimin kadınlar olduğunun da önemli bir göstergesidir.<sup>825</sup> Bir eşkıya grubuna mensup olmanın yanı sıra askeri kesimden olduğunu iddia etmesi bölge halkının savunmasız kalmasının en önemli gerekçelerini oluşturmuştur.

İslam hukukuna göre tecavüz suçunun mağduru olarak akla ilk kadınlar gelmiştir. Ancak Trabzon Şer'iyye sicillerinde erkeklerin de bu suçun mağdur tarafı haline gelebildiklerini gösteren kayıtlar mevcuttur.<sup>826</sup> Tecavüze maruz kalan erkeklerin davalarını mahkemeye getirme sebepleri kendilerini cinsiyetleri dışında bir eyleme maruz bırakan erkeklerin itibarını zedeleyerek intikam almaktır. Mahkeme bir cezaya hükmetmemiş olsa dahi kamusal alanda böylesi bir davanın görülmesi

<sup>822</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 77/7.

<sup>823</sup> Jennings, ateşli silahlarla terhis edilen askerlerin, savunmasız köylülere, zanaatkârlara ve köylülere karşı eşkıyalık, soygun ve yağma hareketlerinde bulunmalarının Anadolu nüfusunun bütününe önemli ölçüde etkilediğini ve Kayseri şer'iyye sicillerinin özellikle zimmilerin daha az savunmasız olduğunu kanıtladığını ifade etmiştir. Jennings, "Zimmis (Non-Muslims) in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", s. 348.

<sup>824</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 78/1, 78/2, 78/4.

<sup>825</sup> Bir erkeğin başka bir erkekle olan davasını çözmek için evliliği üzerine yemin vermesi halinde görüldüğü gibi.

<sup>826</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 26/3, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 14/8.

davayı getiren kişilerin kendi kişisel adaletlerini sağlamaları noktasında çekince yaşamadıklarının bir göstergesidir.

İslam hukukuna göre zina kapsamında değerlendirilen tecavüz bir kadın ve erkek arasında kabul edilebilir bir ilişki kurmamıştır; tecavüzcü kurbanını isteme hakkına sahip olmadığı gibi tecavüz had cezasını gerektiren yasadışı bir ilişkidir. Tecavüz iddiasının mahkemeye getirilmesi halinde mahkeme ya suçlananın ifadesini ya da yasadışı ilişkiye tanık olan ve dört erkek şahitten daha az olmayan yasal şahitlerin ifadesini almak zorundadır.<sup>827</sup> Tanık yoksa kurban genellikle mahkemeden tecavüz sanığının yemin etmesini istemiştir. Yemin mahkeme açısından çok önemlidir. Yemin ettirilen kişinin yalan yere yemin etmeyip doğruyu söyleyeceği düşünülmüştür. Bununla birlikte, gözden geçirilen davaların çoğunda yemin eden sanıkların neredeyse tümü savları reddetmiştir; bu da kadının mahkemeye kendisine kefil olacak uygun tanığı sunduğunda bile çoğu kez davanın düşmesi anlamına gelmiştir.<sup>828</sup> Şaban 1029 (Temmuz 1620) tarihinde kaydedilen bir dava bu minval üzerine değerlendirilmiştir. Fahrül-muhadderat Fatma bint Behram adlı hatun zevci Recep beşe ile meclise gelerek "...geçen gece üvey babam Erzincani Ali evime gelip ba'de-t ta'am zevcem mezbur Receb beşe bekçiliğe gidip mahremim olmakla oldukça riayet idüp döşek bırakıp yattıktan sonra nısfü-l leyle karib fiil-i şen-i kastıyla döşeğime gelüb ben dahi uyanıp hengâme eyledim döşeğimden bırakıp gidip bu minval üzere bana teaddi eyledi" şeklinde ifade vermiş ve dava kaydedilmiştir.<sup>829</sup> Üvey babasının kendisine mahrem olmaması hasebiyle kocası yokken evinde onu misafir ettiğini ifade eden Fatma Hatun'un "fahrül-muhadderat" olarak kaydedilmesi önemlidir. Zira bir kadının toplumsal konumu, sosyo-ekonomik düzeyi, ya da destek gördüğü birilerinin olup olmaması cinsel konularda mahkemede görünmesini etkileyen unsurlar olmuştur. Davanın ikinci kez mahkemeye gelmesi ve hatta Trabzon beylerbeyi olan Ömer Paşa'nın huzurunda bir mahkeme yapılması davanın kamusal anlamda ciddi bir tepki çektiğini göstermiştir.<sup>830</sup> Ömer Paşa'nın başkanlığında yapılan mahkemede bu kez Fatma Hatun mahkemede değildir ve vekil olarak zevci Recep Beşe'yi göndermiştir. Recep Beşe ilk davada olduğu gibi "zevcem mezbûre Fatıma Hatun'un üvey babası Erzincani Hoca Ali evime gelip bade't ta'am ben bekçiliğe gidip mahrem iken mezbûre Fatıma Hatun oldukça riayet edip döşek bırakıp yattıktan sonra nısfü-l leyle fiil-i şen-i kasdıyla döşeğine gidip teaddi eyledi vaki' hal sual ve icrayı hak olunmak taleb ederim" şeklinde ifade bulunmuştur. Hoca Ali ise bu kez mahkemededir ve cevabında "bu ahvalden haber ve alakam yoktur bana her vech ile bühtan-ı azimdir" diyerek olayı inkâr etmiştir. Bunun üzerine mahkeme Recep Beşe'den iddiasına şahit getirmesini istemiştir. Anlatılan hadisenin doğruluğuna ilişkin Recep Beşe'nin

---

<sup>827</sup> Tucker, *In the House of the Law*, s. 160.

<sup>828</sup> Sonbol, a.g.e. , s. 217.

<sup>829</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 38/8.

<sup>830</sup> Ronald Jennings Trabzon'da mahkeme her ne zaman askeri sınıfın üyelerini içeren bir dava ile ilgilense beylerbeyi ya da onun temsilcisinin mahkemeyi onurlandırdığını, hatta askeri sınıftan olmayan önemli cinayet davalarında bile mahkemeye gelmediğini dolayısıyla beylerbeyinin ilgisinin askerlerin dâhil olduğu davalara yönelik olduğunu belirtmiştir. Ronald Jennings, *Kadı, Court, and Legal Prosodüre in 17 th Century Ottoman Kayseri*, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 318.

şahit getirememesi olayı iftira boyutuna taşımıştır.<sup>831</sup> Bu durum hak iddiasının karşı tarafa geçmesine neden olmuştur. Mahkemenin teklif ettiği yemin etme talebini yerine getiren Hoca Ali tecavüz iddiası ile ilgili olarak kendisini aklamak istemiş ve davayı bir adım ileri taşıyarak bu durumda Fatma'ya tazir cezası verilmesi gerektiği hususunda mahkemeyi uyarmıştır. Yanında bununla ilgili bir de fetvası olduğunu dile getirerek fetvayı mahkemeye sunmuştur. “hind üvey babam olan zeyd bana fiil-i şen'i kasd eyledi deyu dava edip zeyd dâhi münkir olsa şer' an ne lazım gelir beyan buyrula, el-cevap hind-i mezbureden beyyine talep olur ikamet edip beyyinesi makbule ve mesmua olursa zeydi mezbur şedid ve ıslahı zahir olunca habs-ı medid lazım gelir eğer ikameti beyyineden aciz ise zeyde yemin verilip hind tazir olunur zeyd tazir olunmasın talep eder ise (...) mezbure avrata şer'an tazir lazım gelmeğin...” Mahkeme bu fetva gereği Fatma Hatun'un tazir edilmesine karar vermiştir. Mahkemeye sunulan fetvanın Kanuni'nin kanunnamesindeki bir hükümden destek aldığı da ortadadır:

Ve eğer avret ya kız bana zina kılın dese, er inkâr eylese, bunların sözüne itibar olmaya; ere and vereler; avreti kadı tazir edüb iki ağaca bir akçe cürm alına. Ve eğer avrete er ben sana zina kıldım dese, avret münkire olsa, avrete and vereler, eri kadi tazir ede, iki ağaca bir akçe cürm alına.<sup>832</sup>

Bütün mezhepler tecavüze uğrayan kadının cezalandırılmayacağı konusunda hemfikirlerdir, zira o bu duruma zorlanmıştır. Ancak kadınlar bu durumu otoritelere rapor ettiklerinde faili tanımlamış ancak olayın doğruluğuna dair herhangi bir kanıt getirememişlerse beklemedikleri sonuçlarla karşılaşmışlardır. Zira şahidin olmaması olayı iftira haline getirmiştir, çünkü kanıt olmadan birisi cinsel istismar ile suçlanmıştır. Fatma Hatun'un tazir edilmesine hükmedilmesinin sebebi budur. İddia edilen tecavüz girişimi kurmaca bir oyun olsa bile Fatma Hatun şahidi yok iken böyle bir davayı mahkemeye getirerek neyi amaçladığı sorusu önem kazanmıştır. Pierce göre bir kadının doğrulanamayacak iddiaları mahkemeye getirme nedeni öncelikli olarak yargı dışıdır. Kadınlar bu tür hadiselerde mahkemeye davalarını kazanmak için gelmemişlerdir, davanın yasal sonuçlarını dikkate almaksızın seslerini duyurmak ve kendi hikâyelerini anlatmak için gelmişlerdir.<sup>833</sup> Dolayısıyla aslında kadınlar mahkemelerden ne elde edeceklerini bilerek gelmişlerdir. Ergene'ye göre ise kadınların kanıtlanamayacakları tecavüz iddialarını mahkemeye getirmelerinin en önemli sebebi mahkemeden destek görerek davacı olduğu kişi ile bir anlaşma (sulh) elde edebilmek ve böylece mağduriyetine bir çözüm aramaktır.<sup>834</sup> Avrupa'nın pek çok bölgesinde de ırzlarına tecavüz edildiği suçlamasında bulunan kadınlar çoğunlukla saldırganın

---

<sup>831</sup> Fatma Hatun'un mahkemeye gelerek ifade verdiği ilk davada “ben dahi uyanıp hengâme eyledim” şeklindeki ifadesi Hoca Ali aralarında bir kavga ve gürültünün yaşandığını gösterse de, Trabzon mahkemesinin tecavüze maruz kalan kişilerin çılglık atmış olmasını ve bu çılgınlığın çevrede bulunan kişiler tarafından duyulmuş olmasını önemli bir ispat karinesi kabul ettiği, dolayısıyla Fatma'nın “hengâme eyledim” şeklindeki iddiasını ciddiye almadığı anlaşılmaktadır.

<sup>832</sup> Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, I. Kısım Merkez ve Umumi Kanunnameler**, s. 298.

<sup>833</sup> Pierce, **Ahlak Oyunları**, s. 218.

<sup>834</sup> Boğaç A. Ergene, “Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court? Ottoman Legal Practice between History and Anthropology”, **Islamic Law and Society**, 17, 2010, s. 215-244.

cezalandırılmasından çok şereflerini kurtarma çabasındadırlar; bu yüzden de bazen yargıçtan tecavüzcüleriyle kendilerini evlendirmesini istemişlerdir.<sup>835</sup>

Mahkeme karar verirken olayın gerçekleştiği yeri, zamanı ve kurbanın kişiliğini göz önünde bulundurmıştır. Bu nedenle tecavüz davalarında ya da tecavüz kastı davalarında kurbanın ve tecavüz isnadında bulunan kişinin toplumdaki ve mahalledeki ya da köydeki konumu, halkın ya da komşularının kurbanı bakış açıları birinci derecede rol oynamıştır.<sup>836</sup> Her ne kadar Fatma Hatun fahrü'l muhadderat olarak tanımlanan bir kadın olsa da tecavüz iddiasında bulunduğu kişinin “hoca” unvanına sahip olması Fatma'nın şahit bulma yönünde sıkıntı yaşamış olabileceğini düşündürmüştür. Dolayısıyla ikinci mahkemede olayın doğruluğunu kanıtlayacak karineden yoksundur ve belki de bu nedenle mahkemeye gelmek yerine kocasını göndermiştir. Abdul-Karim Rafeq, XVII. yüzyıl Şam'ı için yaptığı araştırmasında dini unvana sahip kişilerin yaramaz insanlar arasında baskın olduğunu ifade etmiş, özellikle hacı ve seyyid gibi dini unvana sahip bu kişilerin hem yasayı ihlal ettiklerini hem de halkın ahlaki yasalarının savunucusu olduklarını belirtmiştir.<sup>837</sup>

Tecavüz girişiminde bulunan erkeklerin, olay mahkemeye intikal ettiği zaman davanın ispatında, mahkemenin şahitliğe önem verdiği bilgisine sahip oldukları görülmüştür. Fatma Hatun'un davasında olduğu gibi kadınların hadiseyi şahitlerle kanıtlayamayacakları zamanları kolladıkları hatta karşı koyan kadınları tehdit ederek korkuttukları anlaşılmıştır. Bunun anlamı kadınların genellikle yalnız oldukları ya da yardıma ulaşamayacakları yerlerde ve genellikle gece saatlerinde tecavüze mağdur kaldıklarıdır.<sup>838</sup> Zilhicce 1039 (Temmuz Ağustos 1630) tarihinde Trabzon mahallelerinden Eskülüç Deresi'nde yaşayan Sakine bint Abdullah adlı hatunun beşlü taifesinden Davud nam kimse ile olan davasını kanıtlayamamasında bu durumlar etkindir. Zira Sakine'nin kocası evde değildir ve gece saatleridir:

Mahmiye-i Trabzon mahallatından Eskülüç Deresi sakinelerinden Sakine bint Abdullah nam hatun beşlü taifesinden Davud nam kimesneyi meclisi şeri şerife ihzar ve bil muvacehe taktırir dava edip bundan akdem zevcim olan Yusuf nam kimesne ile icare ile mezkur Davud'un evinde sakin olurduk zevcim yabana gidince gece mezkur Davud fiili şen-i kasdıyla üzerime gah bir zolata gah bir guruş ve gah rub guruş alıp benim ile bir ol benden ne kaçarsın deyu bana (...) beni kendi halime koyup faş ederim dedikde gece beni kendi halime komamağın evinden çıktım bana bi-huzurdur vaki hal sual olunup ihkakı hak olunmak matlubumdur, dedikde gibbet-sual vel-inkar müdde-i mezburdan taktirine muvafık beyyine talep olundukda ityan-ı beyyineden aciz ve kasır olup mezbur Davud mezkuru fiili şeni kasdıyla zolata ve guruş arz eylemediğine yemin teklif olundukda yeminden nükül eylemeğın bit talep kaydı sicil olundu evail Zilhicce.<sup>839</sup>

<sup>835</sup> Weisner, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, s. 89.

<sup>836</sup> Zübeyde Güneş Yağcı, “Osmanlı Taşrasında Kadınlara Yönelik Cinsel Suçlarda Adalet Arama Geleneği”, **Kadın Araştırmaları Dergisi**, c. VI, sy. 2, Aralık 2005, s. 51.

<sup>837</sup> Abdul-Karim Rafeq, “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus”, **Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée**, sy. 55-56, 1990, s. 188.

<sup>838</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 78/1, 78/2 78/4.

<sup>839</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 45/4.



Mahkeme Sakine'nin davasını dinlese de, Sakine hadisenin doğruluğunu kanıtlayacak şahitlere sahip değildir. Bunun üzerine davalıya yemin teklif edilmiştir ancak Davud kendisini aklamak için yemin etmekten imtina etmiştir. Davanın sonunda ne karara hükmedildiği açık değildir. Davud'un yeminden nükûl etmesi Sakine'nin haklı olma ihtimalini güçlendirmiştir. Hanefi hukukçuları yemini hukuki bir delil olarak kabul etmişlerdir. Özel haklarla ilgili davalarda hâkim yeminden kaçınan taraf aleyhine hüküm vermiştir. Yeminden kaçınma davacının iddiasını ikrar saymıştır.<sup>840</sup> Ancak mahkeme Sakine'nin davasında bunu pek dikkate almamıştır. Zira cezanın kaydedilmemesi böylesi davalarda mahkemenin tavrını belirsiz bırakmıştır.

Gündüz saatlerinde tecavüze uğrayan kadınların iddialarını gece saatlerinde uğrayanların aksine daha kolay ispatladıkları anlaşılmıştır. Bunun sebebi tecavüze maruz kalan kadınların çılglık atarak yardım istemesidir.<sup>841</sup> Rebiyülahir 1030 (Şubat/Mart 1620) tarihinde meydana gelen bir hadise bu durumu örneklemiştir:

Trabzon muzafatından Hoc nâm karye sakinlerinden Receb beşe nam yeniçerinin zevcesi olan Başe binti Bendazi nâm zimmiye bi-l fiil Trabzon beylerbeğisi olan emirü'ü-l ümera'i-l kiram kebirü-i'l kübera'i-l fehham Ömer Paşa edammallahu Teala iclalühu hazretlerinin canibi alilerinden fahrü-l emasil selim Ağa ve yeniçeri zabıtı olan fahrul ayan Mehmed çavuş tarafından Mehmed odabaşı mübaşeretleyle cebeci namında olan Mustafa bin Abdullah nâm kimesneyi meclis-i şer'i şerife ihzâr ve mahzarında takrîr-i da'vâ idüp mezkûr Receb beşe seferde iken mezkûr Mustafa ben evde değil iken sekirane kuşluk vaktinde evime dahil olup fiil-i şeni kastıyla Sünbül nâm bikri kızımın saçından yapışıp darb etmek istedikte ol dâhi feryat eyledikte ben gelip bana dâhi yapışıp badehu nice kimesneler feryadına duyup elinden güçle halas eylediler vâki hal su'âl ve icrayı hâk olunmak taleb ederim dedikte gıbbe-s su'âl ve-l inkâr müdde'i mezburadan takririne muvâfık beyyine taleb olundukta udul-ü ricalden Kurd beşe bin Süleyman ve Mehmed Çelebi bin Ahmet nâm kimesneler li ecli-ş şehade hazıran olup fi-l hakika mezkûr Mustafa merkum Receb beşenin evine dahil olup fiil-i şeyni kastıyla kızı mezbure saçından yapışıp feryad-ı fiğan eylemekle biz dâhi üzerine varıp elinden mezbure kızı ve validesini güçle halas eyledik şahitleriz ve şehadet dahi ederiz diye edayı şehadet-i şer'iyeye idüp.<sup>842</sup>

Bu dava gece saatlerinde tecavüze uğradıkları iddiası ile mahkemeye gelen kadınların neden çılglık atarak yardım istemedikleri sorusunu akla getirmiştir. Ancak kayıtların bu konuda sessiz kalması sorunun da cevapsız kalmasına neden olmuştur.

<sup>840</sup> Halil Cin, Ahmet Akgündüz, **Türk İslam Hukuk Tarihi**, c. I, Timaş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 414; Yeminin Osmanlı mahkemelerindeki yeri hakkında bkz. Ronald Jennings, "The Use of Oaths of Denial at an Ottoman Sharia Court Lefkoşa (Nicosia), 1580-1640", **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, The Isis Press, İstanbul, 1999, s. 539-552.

<sup>841</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 78/1, 78/2, 78/4, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 27/2; Salakides 17. yüzyıl Yenişehir Şer'iyeye sicil kayıtlarından verdiği üç tecavüz örneğinde kadınlar çılglık attığını bu nedenle mahallelinin imdatlarına yettiğini, böylece şer'i hukukun koyduğu şahit zorunluluğu yerine getirildiğinden, suçluların küreğe mahkûm edildiğini ifade etmiştir. Georgies Salakides, "Women in the Kadı Sicilleri of Yenişehir (Larissa) in the Middle of the Seventeenth Century", **İn Frauen, Bilder, und Glehrte: Studien zu Gesellschaft un Künsten im Osmanischen Reich=Arts, Women and Scholars: Studies in Ottoman Society and Culture**. Festschrift Hans Georg Majer, ed. Sabine Prator and Christoph Neuman c. 1, Simurg, İstanbul, 2002, s. 221; Avrupa'da da çılglığın bir ispat karinesi olduğu görülmüştür: "Kurban bağırarak yardım istediğini ve saldırganı engellemeye çalıştığını kanıtlamalıdır ve suçlamayı saldırı gerçekleştikten kısa bir süre sonra yapmalıdır" Weisner, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, s. 89.

<sup>842</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 78/2.

Trabzon mahkemesinin tecavüz, zina ve fahişelik konusunda hamileliği önemli bir karine saydığı anlaşılmıştır. Ancak suçlamalardan anlaşıldığı kadarıyla mahkemenin niyeti hamileliğin hangi gayri ahlaki yoldan gerçekleştiğini kadının ağzından öğrenmektir. Zira davaların seyri mahkemenin kadının ahvalinden haberdar olduğunu göstermiş, hukuk gereği suçun suçlu ya da mağdur tarafından kabul edilmesini beklemiştir.<sup>843</sup> Mahkemeye devlet görevlileri tarafından getirilen kadınlar “zinadan hamildir”, “hamili kimdendir” “hamili zahir olmağın” gibi ifadelerle sorgulanmışlardır. Aynı kişi tarafından bir kaç kez tecavüze uğradığını ifade eden kadınlar olduğu gibi, bir kişinin tecavüzüne uğradıktan sonra başka erkeklerin de kendisine tecavüz ettiğini ifade eden kadınlar vardır. Yomra nahiyesine tabi Galata adlı köyde yaşayan Ayni bint Murad’ın “bundan akdem Veli çelebiye hizmet ederdim bekâretimi evvel Hasan çelebi bozdu badehu karye-i mezbure sakinlerinden meram oğlu Kurd bana fi’l-i şeni eyledi bikrim lakin benim hamilim merkum Kurd’dandır <sup>844</sup> şeklindeki ikrarı ve Samaruksa adlı köyden Rabia binti Keyvan adlı acuzenin “...karyede Hüseyin nam kimesnenin evinde sakin idim Hüseyin üç dört def’a bana fili şen-i edip hala altı aylık hamilim Hüseyin’ dendir karye ahalisinden hilafı şer’ vaz görmedim ...”<sup>845</sup> şeklindeki ifadesi bu durumu örneklemiştir. Bu davalar tecavüze maruz kalan kadınların hamilelik zahir olmadığı müddetçe seslerini duyurmadıklarını ya da duyuramadıkları göstermenin yanı sıra Trabzon’da hamile kadınların bireysel olarak değil de devlet görevlileri eli ile mahkemeye getirildiğini kanıtlamıştır. Ergene, bireysel olarak mahkemede görünen ve tecavüze uğradıklarını dile getiren kadınların ellerinde hiçbir kanıt olmamasına rağmen bu yolu seçmelerinde menfaatin onur ve ünden daha önemli olmasının etken olduğunu belirtmiş, incelediği bir tecavüz davasında Ümmü Gülsüm’ün çocuğunun geleceği ve nasıl büyüteceği hakkında endişe duyması sebebi ile mahkemeye başvurduğunu ifade etmiştir.<sup>846</sup>

Devlet görevlilerinin yanı sıra eşler ya da hanenin diğer erkek üyeleri hamilelik zahir olduğu zaman mahkemenin kapısını çalmış ve tecavüz hadisesini aşikâr etmişlerdir. Aksi bir durumda ise tecavüzü gizleme yolunu tercih ettikleri görülmüştür. Olayın üstünden zaman geçmesi ve tecavüze maruz kalan kadının olayı aile bireylerine anlatmamasının bu süreci etkilediği düşünülmüştür. Ancak hamilelik hali kadının hadiseyi itiraf etmesinden başka bir yol bırakmamıştır. Bu şekilde uğradığı bir tecavüz sonrası hamile kalan Nazlı adlı kadının ahvali kayınbabası Osman beşe tarafından mahkemeye intikal ettirilmiştir:

Budur ki, Mahmiye-i Trabzon beylerbeyisi olan sahibü’l-hayrat saadetli Ali Paşa Hazretlerinin huzur-ı alilerinde husus-ı atii’l-beyan için akd-i meclis olundukta Roka nam karyeden Osman Beşe bin Abdullah nam racül meclis-i şer’i hatıru lazımut-tevkirde takrir-i kelâm edip karye-i mezbure sakinlerinden Şoni oğlu demekle ma’ruf Ali Beşe nam kimesne gelinim olup olan işbu hazıran-ı fi’l-meclis olan Nazlı nam avratı tasarruf edip hamile olmuştur vaki-i hal sual olunsun dedikde gibbe’s-sual merkume Nazlı cevabında fi’l-hakika merkum Şoni oğlu Ali Beşe gece tarlada yaturken beni tasarruf edip hamile oldum hamilim merkum Ali beşedendir deyü

<sup>843</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/13, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 4/9, 1830, 49/5.

<sup>844</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 4/9.

<sup>845</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 49/5.

<sup>846</sup> Ergene, a.g.e. , s. 241.

taliben ikrar ve itiraf eylediği bi't-talep ketb olundu. Tahriren fi Evasıt-ı Receb hamse ve erbaine ve elf.<sup>847</sup>

Davayı mahkemeye getiren kişinin kayınbaba olması kocanın şehirde olmadığı ya da vefat ettiği ihtimalini güçlendirmiştir. Coğrafi açıdan köylülerin mahkemeye erişme noktasında sıkıntı yaşamış olabilecekleri ihtimali, tecavüzün gizli kalmasının nedenleri arasında olabilmektedir. Ancak kocası olmayan bir kadının hamileliğinin toplum ve hukuk nezdinde farklı yaptırımları gerektirmesi mahkemenin kapısını çalmayı zorunlu hale getirmiştir.<sup>848</sup> İslam hukukunda çocuğun meşruiyeti yasal babalığın kurulmasına dayanmıştır. Yani bir çocuğun meşru bir ilişki yoluyla doğması yasal olarak kabul edilmekte dolayısıyla çocuk bu şekilde nafaka, vesayet ve miras hakkı kazanmaktadır.<sup>849</sup> Aksi takdirde çocuğun veled-i zina olarak kabul edilmesi, nesep başta olmak üzere pek çok haktan mahrum kalması durumu söz konusudur. Hamilelik dışında herhangi bir ispat karinesine sahip olmayan insanların bu kaygılarla da Trabzon mahkemesine geldikleri düşünülmektedir.

Bir kişiye tecavüz edilmesi ya da bekâretinin çalınması bir tür kişisel hak söz konusuymuş duygusu ile ele alınmıştır. Tecavüzün ne ölçüde onur kırıcı ya da ruhsal açıdan ne denli zararlı olabileceği, mahkemeyi çok fazla ilgilendirmemiştir; mahkeme daha çok kişiye gelen zararın nasıl tazmin edileceğiyle ilgilenmiştir.<sup>850</sup> Mahkemenin bu tavrına karşılık bireyler de çok farklı bir tutum içerisinde değildir. Zira Zilkade 1038 (Haziran/ Temmuz 1629) tarihinde (...) nahiyesine tabi Akçal adlı köy sakinlerinden Veli bin Sefer'in yine aynı köyden Aydın bin Ali ile olan davası bu minval üzerinedir:

(...) nahiyesine tabi Akçal nam karye sakinlerinden Veli bin Sefer meclisi şeri şerifte yine karye-i mezbureden Aydın bin Ali muvacehesinde takriri dava edip bundan akdem mezkur Aydın'ın sulbi oğlu Ali nam kimesne tahti tasarrufumda olan avratım Atike nam hatunu cebren ve kahren tutup tasarruf eyledi talep ve dava eylediğimde firar eyledi vaki hal sual olunsun dedikde gıbb-et-sual mezkur Aydın cevaba tesaddi olup oğlum mezbur Ali bir iştir eyledi yüzü kan olsun firar eyledi ise ben kefilim cemi ahvalin görürüm deyu ikrarı mezkur Veli talebiyle ketb olundu tahriren Evasıt Zilkade 1038.<sup>851</sup>

Hükümden anlaşıldığı üzere davalı taraf tecavüz nedeni ile mağdur olan tarafın mağduriyetini oğluna kefil olarak ve “cemi ahvalin ben görürüm” diyerek gidereceğini beyan etmiştir. Bu mağduriyetin nasıl giderileceği hakkında açık ifadelere rastlamak mümkün değilse de davalı tarafın zararı tazmin etmesi halinde davanın kapatılacağı anlaşılmıştır.

<sup>847</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 141/1.

<sup>848</sup> Ergene, incelediği bir tecavüz davasında, tecavüze uğrayan kadının tecavüze uğradıktan hemen sonra değil de hamileliği ortaya çıkınca gelmesinin sebebini planlı bir hareket olarak değerlendirmektedir. Ona göre Ümmü Gülsüm plan yapıp hazırlanmakla kalmamış, aynı zamanda yargı süreci hakkında çok daha tecrübeli olan kişilerden akıl almıştır. Ergene, a.g.e. , s. 238.

<sup>849</sup> Çocuğun meşruluğu hakkında bir tartışma için: M Mohamad Som Sujimon, “Implications and Consequences of Illegitimate Child (Walad al-Zinā) in Islamic Law: A Classical View,” *Jurnal Syariah*, c. 7, sy. 1, s. 1-22.

<sup>850</sup> Sonbol, a.g.e. , s. 217.

<sup>851</sup> TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 42/4.

Tecavüz davalarının şehirde mi köyde mi daha sık vukua geldiğinin tespiti önem arz etmiştir. Zira şehir hayatının aksine köy hayatı kadınların erkeklerle daha iç içe olduğu bir mekân olarak tahayyül edilmiştir.<sup>852</sup> Erkek ve kadınların bir arada bulunması keyfiyeti gayri ahlaki davranışların sayısını artırma gibi bir etkiye sahip olmuş mudur? Sicillerden elde edilen veriler Trabzon özelinde böylesi bir iddiayı geçerli kılmamıştır. Öyle ki, toplam 19 tecavüz davası incelendiğinde hükümler bu hadiselerin 9 tanesinin şehirde, 10 tanesinin ise köyde vukua geldiğini kanıtlamıştır. Dolayısıyla tecavüz erkeklerin köy ve şehirlerde kamusal ya da özel alan ayırt etmeksizin kadınları maruz bıraktıkları cinsel bir şiddet olduğunu göstermektedir. Zaman zaman erkeklerin de bu şiddete maruz kaldığını kayıtlar aşikâr etse de dava sayısı kadınların cinsel açıdan daha savunmasız olduklarını göstermiştir. Şahitliğin önemli bir ispat karinesi olması, tecavüze uğradığını iddia eden kadınların iddialarını delillendirmelerini zorlaştırmıştır. Bu zorluk gerek bireysel gerekse aile üyeleri vasıtasıyla ve hamilelik gibi zorunlu gerekçelerle aşılmaya çalışılmıştır. Bu konumdaki bir kadının mahkemede haklı çıkması çok zor olmasına rağmen, davalarını hâkim önüne getirmelerinin en önemli sebebi kendilerini cinsel şiddete maruz bırakan erkekleri teşhir etmek yoluyla en azından ahlaki olarak cezalandırmaktır. Zira kadınların pek çoğu tecavüz iddialarından elleri boş dönmüşlerdir.

#### **4.2.2. Zina: “Zinadan hamili vardır.”**

Kadın bedeni üzerindeki tasarrufun en açık göstergelerinden bir diğeri, kadın üzerindeki namus baskısı veya toplumsal zihniyetteki zina kavramıdır. İslam’da zina kadın için de erkek içinde gayr-i meşru cinsel ilişki anlamına gelmiştir ve İslam Hukuku’nda kadın ve erkek için de aynı ceza öngörülmüştür. Ancak bu gayr-i meşruluğun sınırları her iki cins için çok farklı noktalarda başlamıştır. Kadın için zina, daha çok kendi bedeni üzerinden tanımlanan bir kavram iken erkek için tam da kendi bedeni ile değil, birlikte olduğu kadının kimliği ile ve bu kadın üzerinden tanımlanan diğer erkeklerle arasındaki hukuka dayanan bir içeriğe sahiptir. Bir başka ifade ile erkek için sınır diğer hemcinslerinin mülkiyet alanı iken kocanın veraset ve mülkiyet hakkının korunmasının olmazsa olmaz koşullarından biri, tek eşli olduğu için kadının kocasından başka hiçbir erkekle birlikte olamamasıdır.<sup>853</sup> Erkek ve kadınlar arasındaki bu temel fark çok eşlilik ile cinsellik için erkeğe ayrıcalık sağlayan, şeriatın cinsellik hukukuna çizgi çekmesi ve erkek ile kadın için cezaları farklılaştırmasıdır.<sup>854</sup> Dolayısıyla zina yapan bir kadın evli ise kocasının mülkiyet hakkına zarar

---

<sup>852</sup> Nazlı’nın tecavüz davasında “...gece tarlada yaturken beni tasarruf edip...” şeklindeki bir ifade köydeki kadınların geceyi bile dışarda geçirebildiklerini göstermiştir.

<sup>853</sup> Art, a.g.e. , s. 27; Aynı düşüncenin eski toplumlarda da var olması dikkati çekmektedir. Öyle ki Antik Çağ’ın genel yasalarında evlilik dışı cinsel ilişkide bulunan kadının meşum yani kötü olduğu, fakat başkasının karısıyla cinsel birleşmede bulunmadıkça ki bu bir başkasının mülkiyetine tecavüz etme suçuydu erkeğin günahkâr olmadığı düşünülürdü. Russell, a.g.e. , s. 37; Geleneksel ve sivil yasalar hem zina yapan kadına hem aşığın ölüm cezası öngördüğü halde, haksızlığa uğrayan bir karının, en azından eklesiastik olmayan mahkemelerde başvuracağı hiçbir yasal merci yoktu. Opitz, a.g.e. , s. 265.

<sup>854</sup> Dror Zeevi, “Changes in Legal Sexual Discourses: Sex Crimes in The Ottoman Empire”, **Continuity and Change**, 16 2, 2001, s. 226.

vermiş, zina işleyen adam da büyük bir günah işleyerek, sirkat bi'z zeker ile (erkeklik organı yoluyla hırsızlık) birinin hakkını çalmıştır.<sup>855</sup>

Hanefiler zinayı “dinen, kendisine şehvet duyulacak bir kadınla ön taraftan, İslam’ın hükümlerini iltizam etmiş bir erkeğin, isteğiyle, dar-i adl yani İslam ülkesinde, mülk ve nikâh hakikati, mülk ve nikâh şüphesi bulunmaksızın yaptıkları haram cinsi münasebettir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>856</sup> Dolayısıyla zina tabiri, hukuk dışı cinsel münasebet, evlilikle gelen sahiplik olmaksızın cinsel münasebet ya da kadın köleye sahiplik olmaksızın yapılan cinsel münasebet olarak tanımlanmış, bazı zamanlar ise fahişeliği tanımlayarak fuhuş terimi ile değiştirilebilir şekilde kullanılmıştır.<sup>857</sup> Zina tabirinin hem fıkıh ve fetva kitaplarında hem de Osmanlı hukuk belgelerinde, genellikle evli veya bekâr bir kadınla evli veya bekâr bir erkeğin nikâhsız olarak cinsel ilişkide bulunması anlamına geldiğini ifade eden Mutaf, “fiil-i şen-i” ve “efal-i kabiha” terimlerinin ise bunların hepsini kapsayan bir anlamda kullanıldığını belirtmiştir.<sup>858</sup>

İslamiyet, Hristiyanlıktaki ilk günah kavramı gibi suçluluk duygusunun temelini atan ve bu konudaki toplumsal denetimi içselleştirmeye yarayan bir yöntemi benimsemediği, cinselliği başlı başına kötü bir şey olarak görmediği için, bütün tek tanrılı dinlerin ve toplumların reddettiği evlilik dışı cinsel ilişki yani zina sorununu, mekânı sıkı bir biçimde denetleyerek çözmeye çalışmıştır.<sup>859</sup> Buna göre cinsel ilişkiler, gayrimeşru ilişkilere uygulanan ağır cezalar ve mekân üzerinde kadın ve erkeğin bulunabilecekleri yerleri ayırıştırarak kurallar koyarak kontrol edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, kadının yakın aile bireylerinden olmayan erkekler ile herhangi özel ya da gizli bir ilişkisi olmamış, yalnız başlarına kalmaları halinde cinsel yakınlık kuracakları varsayılmıştır.<sup>860</sup> Bunun için cinsiyet ayrımı teşvik edilerek bir dizi çözüme sahip bir dizi mimari ve mekânsal zorunluluklar oluşturulmuştur. İslam cinsiyet temelinde görsel bir perde yaratarak yerleri ve işlevleri bölmüştür. Mekânın bu yapılanması erkek ve kadınların daha özgür bir şekilde karışık olduğu dokuların yaygınlığından daha farklıdır. Bu ayrı mekânlar kullanılan ancak tamamıyla memnun etmeyen alternatif dokular için işlevsel bir ektir. İslam şehrindeki alanın göstergebilimi kişilere kaçınılması gereken normları gözlemlerken, gerekli görevleri yerine getirmeleri için uyarılar vermiş ve yardım etmiştir.<sup>861</sup> Tek amaç farklı cinslere farklı işler tahsis edilip katı bir kamusal, özel sınırı yaratmak

<sup>855</sup> Sonbol, a.g.e. , s. 213.

<sup>856</sup> Vehbe Zuhayli, **İslam Fıkıhı Ansiklopedisi**, c. 7, Risale Yayınları, İstanbul, 1994, s. 332; Hüseyin Esen, “Zina”, **DIA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 44, İstanbul, 2013, s. 440.

<sup>857</sup> Eugenia Kermeli, “Sin and Sinner: Folles Femmes in Ottoman Crete”, **Eurasian Studies**, 1, 2002, s. 85; Schacht, a.g.e. , s. 183.

<sup>858</sup> Abdülmecit Mutaf, “Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı’da Recm Cezası; Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar”, **Turkish Studies**, c. 3/4, 2008, s. 579.

<sup>859</sup> Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s. 151.

<sup>860</sup> Özlem Sert, “Rodosçuk Kentinde Yasak Aşk (1546-1549): Şer’iyye Sicillerinden Zina Metinlerini Okumak”, **Osmanlı’nın Peşinde Bir Yaşam, Suraiya Faroqhi’ye Armağan**, İmge, İstanbul, 2008, s. 356.

<sup>861</sup> Janet L. Abu Luhod, “The Islamic City; Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance”, **International Journal of Middle East Studies**, c. 19, sy. 2, 1987, s. 163; “Osmanlı’daki çıkmaz sokak kültürünün İslam etkisindeki aile mahremiyeti ve masuniyeti ile kuşkusuz doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Klasik dönemin önde gelen İstanbul, Bursa, Halep, Kudüs, Şam, Kahire gibi şehirlerde böyle bir ev tipi doğal olarak aynı felsefeyi sokak ve mahalle kültürüne yansıtmıştır Aileyi toplumun gözü önünden çeken dinsel inançlar böylelikle mimari tarzı da etkilemiş olmaktadır. Özel

değil, düşünceler, yaklaşımlar ve gayrimeşru eylemleri kontrol altına almaktır. Hukukçular dikkatlerini başka noktalara, yani insan cinselliğinin gücüne ve toplumsal istikrar ve uyum için oluşturduğu tehdiye odaklamışlardır. Halkın yararını gözetmekle yükümlü yasalar, alan içindeki etkileşimleri düzenleyip uygun kıyafet kodları belirleyerek cinsel aktiviteleri kontrol etmeye çalışmıştır. Fakat koruma tedbirlerinin yetersiz kaldığı noktada, sınırları aşmanın karşılığında verilecek cezaları da detaylı olarak ele almışlardır.<sup>862</sup>

Pierce, zina hadiselerinde iffetin bakirelerden çok evli kadınlarla ilişkilendirildiğini, evli kadınlara yapılan bu vurgunun erkek soyunun saf tutulması, bir başka deyişle evlilikte doğan çocukların kocadan başka bir babadan olmaması kaygısı ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. Bekâr bir kadının hamileliği istenmeyen bir durum olmakla birlikte, hiçbir erkeğin soyunu tehdit etmediğinden evli kadınların zinasından daha önemsiz bir toplumsal rahatsızlık yaratmıştır.<sup>863</sup> Dolayısıyla, cinselliğin kontrolü sadece sosyal çatışmayı en aza indirmek için değil aynı zamanda üremeyi de gözetim altında tutmak amacına maruftur. Çocuğun kökeni ve kimliği güçlü bir şekilde babasoylu ailenin ve babasoylu ailenin politik ve ekonomik düzenlemeleri kuvvetlendirdiği toplumsal bir sistemin anahtar bir bileşeni olmuştur.<sup>864</sup>

Zinanın sübut bulması için zani, zina fiilini kendi isteğiyle ve serbest olarak yapmalıdır.<sup>865</sup> İcbar ve tehdit altında, tecavüzle, İslâm ülkesi dışında, nikâhlı eşi zannettiği biriyle, ters ilişki (livâta) tarzında ve hemcinsiyle olan münasebet teknik anlamda zina suçunu değil farklı cezaî yaptırımları gerektiren suçları oluşturmuştur.<sup>866</sup> Buna göre erkekle erkek veya kadınla kadın arasındaki anormal ilişkiler zina sayılmamıştır. Ebu Hanife bu görüşü ile bu fiillere meşruiyet vermemiştir. Sadece bunları had suçları arasında yer alan zina olarak isimlendirmemiş ve ona göre cezalandırmıştır.<sup>867</sup> Molla Hüsrev zina için “Kendi isteği ile yaptığı cinsi münasebet ile hadd gerekir. Bununla, başkasının zoru ile yaptığı zina hariç kalmıştır. Çünkü ikrah haddi düşürür. Bu zikredilen zina erkek hakkında olandır. Kadının zinası ise, bu gibi fiil için kadının temkininden ibarettir. Yani rıza göstermesidir. Nihayede böyle zikredilmiştir “ demiştir.<sup>868</sup> Hanefilere göre zinaya dair ikrar, akıllı ve buluğa ermiş olan şahsın zina ettiğini hâkimin huzurunda dört mecliste dört defa itiraf etmesinden ibarettir.<sup>869</sup>

---

yaşamı dışarı ile yalıtın bu anlayışın Osmanlıda ’da kabul gördüğü gözlenmektedir.” İsmail Doğan, “Osmanlı Ailesinin Sosyolojik Evreleri: Kuruluş, Klasik ve Yenileşme Dönemleri”, **Osmanlı V**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 384.

<sup>862</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 263.

<sup>863</sup> Pierce, “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcından Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”, s. 181.

<sup>864</sup> Tucker, **In the House of Law**, s. 150.

<sup>865</sup> Zuhayli, **İslam Fıkhi Ansiklopedisi**, c. 7, s. 331.

<sup>866</sup> Esen, a.g.e. , s. 440.

<sup>867</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 189.

<sup>868</sup> Molla Hüsrev, a.g.e. , c. III, s. 4.

<sup>869</sup> Zuhayli, a.g.e. , c. 7, s. 354; “Bize göre dört kere ikrar etmesiyle, sübutuna hükmeder. İmam Şafi’ye göre diğer haklarda olduğu gibi bir kere ikrar ile had olunur.” Molla Hüsrev, a.g.e. , c. III, s. 5.

Trabzon Şer'iyeye sicillerinde iddia ve ikrar yoluyla mahkemede kayıt altına alınan 5 zina hadisesi bulunmuştur.<sup>870</sup> Bu kayıtlardan 4 Receb 1053 (18 Eylül 1643) tarihinde Fatma bint Hasan nam acuzenin mahkemeye getirdiği dava, incelenen dönem aralığında dört ayrı mecliste yapıldığı ifade edilen tek zina ikrarı olması hasebiyle önem kazanmıştır:

Fatıma bint Hasan nam acuze meclis-i şerde Mustafa bin ramazan mahzarında üzerine takriri da'va idüp tarih-i kitâbtan 3 gün mukaddem Mustafa beni evine davet eyleyip ben dâhi kendi nefsim ile ol gece karyesine varıp 3 gece onda sakine oldum ve iki üç kere zinayı mücamaat eyledi deyu makam-ı rabide iddia ve ikrar-ı zina eyleyip gibbe-s su'âl Mustafa cevabında Fatıma tarih-i kitâb gecesi evime geldi üç gece ben sakladım âma fiil-i şen'i kast etmedim deyucek hususu mezbura mübaşir tayin olunan Alay çavuşu ... marifetiyle hazihil vesika âlâ mâ hüvel hakika ketb ve yedi talibe vaki olundu tahiren fi yevmil 4 receb 1053.<sup>871</sup>

Hukukçuların çoğunluğuna göre ikrarda bulunana zina suçunu kiminle işlediği sorulmamıştır. Eğer karşı tarafın ismini vermişse onun da bu birleşmeyi ikrar etmesi istenmemiş ve kendisine ceza uygulanması gerekmemiştir. Çünkü ikrar sadece sahibi aleyhine hukukî sonuç doğurabilen eksik bir ispat vasıtasıdır.<sup>872</sup> Dolayısıyla Fatma'nın zina ikrarı Mustafa'yı cezalandırmak için yeterli olmadığı gibi Ebu Hanife'ye göre bu durumda ikrarda bulunana da hadd cezası uygulanmamıştır. Çünkü taraflardan birinin suçu inkâr etmesi ile fiilde şüphe uyanmıştır.<sup>873</sup> Fatma'nın bu iddia ile mahkemeye gelme nedeni açık değildir. Mahkemenin “acuze” olarak tanımladığı bir kadındır. Kelimenin “koca karı”, “yaşlı kadın”<sup>874</sup> şeklinde anlamlandırılması Fatma'nın oldukça yaşlı bir kadın olduğunu düşündürürken Güneş'in acuze tanımlamasının yaşlı cariyeler için kullanılan bir tabir olduğunu da ifade etmesi<sup>875</sup> durumun farklı açıdan değerlendirilmesini de gerektirmiştir. Yani Fatma ekonomik ve toplumsal açıdan destekten yoksun yalnız ve muhtaç bir kadın görünümüne sahiptir. Diğer taraftan mahkeme zina iddiasını dinlerken ne Fatma'nın kendisine na-mahrem olan bir erkeğin evinde ne yaptığını, ne de Fatma'yı evinde sakladığını kabul eden Mustafa'nın kendisine mahrem olmayan bir kadını neden evine aldığını sorgulamamıştır.

“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye kadar Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.” ayeti gereği zina fiilinin ispatı dört şahidi gerektirmiştir.<sup>876</sup> Her şey iki şahit ile ispat olurken, zinanın ancak dört şahit ile sabit olması zinada farklı bir özelliğin var olduğunu göstermiştir. Bu özellik de, şeriata zinanın gizli kalıp sabit olmamasını istemesidir. Bunun için, zina nasıl dörtten az bir şahit sayısı ile sabit olmuyorsa, dörtten az bir sayıda ikrar ile de sabit olmamış, bu ikrarların da ayrı ayrı yerlerde

<sup>870</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 17/7, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 50/7, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 36/1, 55/5.

<sup>871</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 50/7.

<sup>872</sup> Esen, a.g.e. , s. 442.

<sup>873</sup> Nevil Ünal Özkorkut, **Türk Hukuk Tarihinde Zina Suçu**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2009, s. 104.

<sup>874</sup> Develioğlu, a.g.e. , s. 7; Saadet Çağatay, a.g.e. , s. 41.

<sup>875</sup> Zübeyde Güneş Yağcı, “H. 1015/1016 (M. 1606/1607) Tarihli İstanbul Gümrük Defteri”, **History Studies**, c.5, sy. 2, A Tribute to Prof. Dr. Halil INALCIK p. 507-537, Mart, 2013, s. 509.

<sup>876</sup> Kur'an, Nisa Suresi, Ayet: 4/15.

olması gerekmiştir.<sup>877</sup> Zinaya şahit olan kimseler açık bir şekilde suça şahit olsalar da diğer birçok durumda yapılan şahitliğin aksine tanıklık etmek zorunda değillerdir. Gerçekte hukukçular zina vakalarında yasal bir haktan mahrum olan kimse olmadığı zaman bu gibi uygunsuzlukların Müslüman toplumların itibarı için gizlenmesini tercih etmişlerdir.<sup>878</sup>

İtiraf ve şahitlik zinanın evrensel kabul görmüş ispatlarını oluşturmuştur.<sup>879</sup> Muharem 1061 Aralık/Ocak-1650-1651) tarihinde mübaşir Kenan Ağa tarafından mahkemeye getirilen ve hamile olduğu iddia edilen Yoroz'a tabi İskafiye adlı köy sakinlerinden Lindane adlı zimmiyenin "...karye-i mezbure sakinlerinden Ali bin Mustafa nam kimesne ile müşağ ve müşterek şerla işleyüb mezbur Ali kendü halime komayub beni tasarruf eyledi..." şeklindeki itirafı olayın bir zina hadisesi olduğunu göstermiştir ancak şahitlik unsuru eksik olduğundan mahkemenin bu itirafı dikkate almaması muhtemeldir.<sup>880</sup> Hukukçular, evlilik dışı gebeliğin zina delili olduğunu kabul etmişlerdir. Malikilerin çoğunluğu bu şekilde gebe kalan kadını suçlu bulmaya hazırdır. Aksini ispatlamak için kadının tecavüz göstergesi olarak kanama, morluk veya yara göstermesi gerekmiştir. Cinsel ilişki zamanında evli olduğunu iddia ediyorsa bunu kanıtlaması beklenmiştir. Diğer tarafta ise Hanefiler ve Şafiler gebeliği zina göstergesi olarak almaya pek meyilli değillerdir.<sup>881</sup> Onlara göre hamilelik yasak bir eylemin işlendiğini gösterecek zorunlu bir kesinlik derecesine sahip değildir.<sup>882</sup> Trabzon Şer'iyye sicillerinde bulunan kayıtlarda davanın mahkemede sorgulanma hali hamileliğin Trabzon mahkemesi için, bir zina delili olduğunu kanıtlamıştır. Rebiyülahir 1029 (Mart/Nisan 1620) tarihinde zaim-i şehh fahru'l-ayan Mehmed Çavuş'un mahkemeye getirdiği iddia bunun en önemli göstergesidir: "Za'im-i şehh olan fahru-l ayan Mehmed çavuş Mahruse'i Trabzon sükkanından Derviş beşe bin Ali beşe muvacehesinde takrir ve dava edip mezkûr Derviş Çelebinin validesi Emine binti Ahmed nam Gülizar nam mu'tekası zinadan hamildir zikrolunan cariyeye mezkûr Derviş beşe evindedir bi hasbü-ş şer' sual ve icrayı hak olunmak talep ederim deyucek gibbe-s sual mezkûr Derviş zikrolunan cariyede validemin alakası yoktur benim mülkü cariyemdir ve hamili dâhi bendendir deyu tali'an ikrarı ma hüve-l vaki' bi-t talep kayd sicil olundu hurrire fi -l tarihi-l mezbûr."<sup>883</sup> Kocasız olmayan bir kadının hamileliği, yapılan sorgulama neticesinde kadının dört ayrı mecliste zinayı ikrarı ile doğrulanmakta ve zina ettiği kimse de durumu kabul ederse zinanın sübut bulması mümkün olmaktadır. Ancak bu dava hür ve hamile bir kadının davasından ayrılan özelliklere sahiptir. Buna göre zaim-i şehh'in iddiasında cariyeye davalının annesine aittir ve yine dava esnasında davalının evinde ikamet etmektedir. Bu durum olayı zina boyutuna taşımaya yetmiştir. Zira daha öncede ifade edildiği gibi kadınlar için zina yasal eşi ya da köle ise sahibi ile olan ilişkisinin sınırlarını

<sup>877</sup> Merginani, a.g.e. , c. II, s. 210.

<sup>878</sup> Baldwin, a.g.e. , s. 123; Zuhayli, a.g.e. , c. 7, s. 331.

<sup>879</sup> Zina fiiline şahitlik yapan kişilerin olayı birebir görmüş olmaları gereklidir. Aksi durumda zinanın ispatı mümkün değildir. "Şahitler: "biz adamı, sürme çöpünü sürmeliğe sokar gibi zina ederken gördük, dedikten sonra hâkim bu sefer şahitlerin gizli ve açık hallerini araştırmaya koyulur ve şahitlerin hem görünürde hem gerçekte adaletli kimseler oldukları kanaati kendisinde hasıl olduktan sonra şahitlikleriyle hükmeder." Merginani, a.g.e. , c. II, s. 208.

<sup>880</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 55/5.

<sup>881</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 267.

<sup>882</sup> Kecia Ali, a.g.e. , s. 144.

<sup>883</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 17/7.



aştığı her türlü cinselliği içermiş, erkekler için ise zina dört yasal eş ve kişisel kadın köleleri dışındaki herhangi bir cinsel ilişki olarak yorumlanmıştır.<sup>884</sup> Dolayısıyla Derviş Beşe'nin kendisine ait olmayan bir cariye ile cinsel ilişki kurması zina sayılmıştır. Derviş Beşe'nin cariyenin kendisine ait olduğunu ve yine hamileliğin de kendisinden olduğunu beyan etmesi üzerine cezai bir yaptırıma maruz kalmadığı anlaşılmıştır. Zira İslam hukukuna dayandırılan geleneksel kabule göre kendisine ait olan bir cariye Derviş Beşe'nin cinsel ilişki kurması için izin verilen kadınlar arasındadır ve bu nedenle mülk şüphesi ortadan kalkmıştır.

“Zinadan hamili vardır” şeklinde bir iddia Hanefi hukukuna göre hadisenin zina olarak değerlendirilmesini güçleştirmesine rağmen Trabzon mahkemesinin hamileliği zina iddiasında önemli bir karine kabul ettiği diğer davalarla güçlenmiştir.<sup>885</sup> Ancak bu davaları ilginç kılan başka hususlar da bulunmuştur. Zina suçlamasını mahkemeye getiren kişiler hadiseye bizzat tanık olmadıkları gibi tanıklık edecek şahitlere de sahip değillerdir. Buna rağmen hadiseyi doğrudan zina olarak nitelendirmişlerdir. Zina hâkimin huzurunda ya beyyine ya da ikrar ile kanıtlanmalıdır. Çünkü beyyine de, ikrar da davanın doğru olduğu kanısını veren zahiri birer belgedir. Kesin bilgiye varmak ise mümkün olmadığından zahiri belge ile yetinilmiştir.<sup>886</sup> Zina iddiasının kanıtlanamaması iffete iftira atmaktır ve İslam hukukunda kazf olarak adlandırılmıştır.<sup>887</sup> Herhangi bir delile dayanmaksızın bu çirkin fiilin iftira edilmesi ve isnadı ahlaki bağların çözülmesine ve genç insanlardan bu fiili yapıp yapmama hususunda içinden tereddüt geçirenlerin söz konusu suça kolayca itilmesine yol açmıştır.<sup>888</sup> Trabzon mahkemesinin kanıtlanamayan zina iddialarını kazf davası olarak soruşturduğuna dair verilere ulaşmak mümkün değildir. Bu durum kazf davasının şikâyete bağlı olarak kovuşturulması hasebiyle kendisine zina isnat edilen bireylerin davayı sürdürmek için çok istekli olmadıklarını göstermiştir.

Ortaylı'ya göre Osmanlı'da kadınlar, zinanın sübut ettiği hükmüne hiç varmamışlardır. Mahalleli uygunsuz ilişki kuran insanların evine baskın yapıp onları teşhir ve alayla mahkemeye getirdiklerinde bile verilen hükmün zina isnadı şeklinde olduğunu, cezalandırmanın ise kürek ve hapis cezası şeklinde verildiğini beyan etmiştir.<sup>889</sup> Ancak Şaban 1045 (Ocak/Şubat 1636) tarihinde Trabzon mahkemesine gelerek kızının hâkim izni ile katledilmesini “kızım mezbure ve Bad-ı Saba nam çengiyi katli icab eder kabahati sübut bulmadan katl olundu baysi ne idü malum olmamağla vaki hali sual ederim” şeklinde sorgulayan Esmâ bint Mustafa nam Hatun'un davası Trabzon mahkemesinin kanıtlanan bir zina davasında ölüm cezasına hükmettiğini göstermiştir. Kayıtlar

---

<sup>884</sup> Zeevi, “Changes in Legal Sexual Discourses: Sex Crimes in The Ottoman Empire”, s. 226.

<sup>885</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 50/7, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 36/1, 55/5.

<sup>886</sup> Merginani, a.g.e. , c. II, s. 207; Şahitler: “biz adamı, sürme çöpünü sürmeliğe sokar gibi zina ederken gördük, dedikten sonra hâkim bu sefer şahitlerin gizli ve açık hallerini araştırmaya koyulur ve şahitlerin hem görünürde hem gerçekte adaletli kimseler oldukları kanaati kendisinde hasıl olduktan sonra şahitlikleriyle hükmeder. Merginani, a.g.e. c. II, , s. 208.

<sup>887</sup> Hanefiler kazfı ya açıkça zinayı isnad ederek ya da açıkça zina isnadı yerine geçecek nesebi nefyetmek şeklinde tanımlarlar; Zuhayli, a.g.e. , c. 7, s. 368.

<sup>888</sup> Muhammed Ebu Zehra, **İslam Hukukunda Suç ve Ceza**, c. II, Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 100.

<sup>889</sup> İlber Ortaylı, “Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, **Osmanlı Araştırmaları I**, İstanbul, 1980, s. 39.

davacı olarak mahkemeye gelen anneyi “Mahmiye-i Trabzon mahallatından Elhac Kasım Mahallesi sakinelerinden olup daima namahremler de ihtilat ve fiil-i şeni olup izn-i hâkim ile katl olunan Emine bint Bozacı Bali nam avratın validesi Esmâ bint Mustafa nam hatun” şeklinde uzun bir ifade ile tanımlamıştır. Bu tanımlama hali bir kadının mahkeme dilinde birinin eşi ya da kızı olarak kaydedilmesinin dışında bir durumdur. Bu kez birinin annesi olma durumuna vurgu yapılmıştır ki bu şekilde bir tanım mahkemenin çok sık kullanmadığı bir tanımdır. Trabzon valisi Ali Paşa'nın huzurunda gerçekleştirilen mahkemede Emine'nin zevci Abdurrahman Efendi ve mahalle imamı Ali Efendi el- hafız ve Ahmed Çelebi el-müezzîn ve Ömer Çelebi ibni Mamelik ve Ali Beşe ibni Musa ve Ramazan Beşe bin Mehmed ve gayrileri “merkume Emine ve Bad-ı Saba kendi hallerinde olmayıp leyi ü nehar evine namahrem eşhası girip ve çıkıp kadimden fi'li şen'i tastirleri olup zinadan ihtirazları olmadığına” şeklinde şahadet etmişlerdir. Şahitlerin dinlenmesinden sonra Esmâ Hatun davadan men olmuştur.<sup>890</sup> Kayıt kadının evli olduğunu ve açık bir şekilde zina ile suçlandığını göstermiştir. Dolayısıyla İslam hukukuna göre muhsan sıfatını taşımış ve İslam hukuku nazarında işlediği fiilin cezası recm olmuştur. Verilecek cezanın sübut kazanması için gerekli görülen dört şahit mahkemede hazır bulunmuştur. Şahitlerin yeterli sayıda olması iddianın kazf yani zina isnadına dönüşmemesi için ayrıca önemlidir. Hadisenin katledilen kadının kocası ve mahalleli tarafından “fiil-i şen-i ve “zina” kavramları ile tanımlanması, suçlamaların iç içe geçtiği kanaatini uyandırır da hem mahkeme hem de davacıların olaya bakışı zina fiiline gönderme yapmıştır. Zira hadise para karşılığı cinselliğini pazarlayan kadınların tanımlanması olsaydı ne davacılar ne de mahkeme “fahişe” tabirini kullanmaktan imtina etmeyeceklerdir.<sup>891</sup> Dava Trabzon mahkemesinde hükmedilen cezaların infazının gerçekleştirildiğine dair önemli bir örnek olmasının yanı sıra, mahkemenin ölüme hükmetmesi Trabzon kadısının kanunnamelerden hareketle para, kırbaç ya da sürgün gibi maddi cezalar yerine İslam hukuku ve fetvalar doğrultusunda bir cezaya hükmettiğine dair önemli bir veridir.

1600-1652 yılları arasında sadece 5 zina davasının mahkemeye getirilmesi bireylerin şahsi olarak mahallelerinde ya da köylerinde meydana gelen bir ahlaksızlığı mahkemeye taşıma noktasında zina iftirasına düşmekten korkmalarının bir yansıması olarak düşünülmüştür. Diğer taraftan Trabzon şehri özelinde böylesi hadiselerin mahkeme yerine aile içinde çözüme kavuşturulmuş olma ihtimali de yüksektir. Zira Ebussuud Efendinin bir fetvası zina halinde yakalanan kişilerin öldürülmesine cevaz vermiştir ki bu durum insanların mahkemeye gelmek yerine hadiseyi kendilerinin çözüme kavuşturmalarına zemin teşkil etmiştir.<sup>892</sup> Berktaş bu düşüncenin Tanzimat sonrasında da değişmediğine vurgu yapmıştır:

---

<sup>890</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 145/2.

<sup>891</sup> Fahişe olduğuna inanılan kadınlar hükümlerde açıkça “fahişe ve yaramaz kadındır” şeklinde tanımlanmışlardır. Bkz: “Fuhuş ve Fahişeler”

<sup>892</sup> “**Mesele:** Zeyd, zevcesi Hind ile Amr'ı hin-i zinada katl eyledikten sonra, Hind ile Amr verese Zeyd'i kısas yahud Zeyd'den diyet almağa kadir olur mu? **Elcevap:** Olmaz, kat'an teftiş olunmaz. Memnudur” Ebussuud Efendi Fetvaları, s. 202; Tevrat'ın Tesniye babında yer alan bir hüküm bu açıdan dikkat çekmektedir: “Eğer bir adam başka bir adamın karısı olan bir kadınla yatmakta bulunursa o zaman kadınla yatan adam ve kadın onların ikisi de öleceklerdir. Ve kötülüğü İsrail'den kaldıracaksın (Tesniye, baba, 22).” Muhammed Ebu Zehra, a.g.e. c. II, s. 98; Heyd, a.g.e. , s. 59.

Tanzimat sonrası Kanun-u Ceza'nın 54. maddesi ceza görme konusunda erkeklerin kadınlarla farklı olmadığını söylese de, zina ile ilgili olan 188. madde, bir erkek zevcesini ya da mahreminden birisini bir kişi ile fiil-i şen-i icra ederken görüp ikisini birden öldürürse mazurdur. Eğer zina eden bu kadın öldürülmekten kurtulur da yargılanırsa, üç aydan aşağı ve iki seneden yukarı olmamak üzere hapisle cezalandırılır. Oysa zevcesiyle birlikte oturduğu evde başka bir hatun ile zina durumunda olan ve karısının şikâyeti üzerine bu işi yaptığı anlaşılan koca, beş mecdiye ile yüz mecdiye arası bir cezaya çarptırılır.<sup>893</sup>

Zina edenlerin bu şekilde özel kişilerce cezalandırılmasına imkân tanınmasının gerçek nedeni İslam dünyasının örfi hukuku olarak görülmüştür. Hukukçuların popüler namus yasasını resmi hukuk uygulamasına dâhil ettikleri belirtilmiştir. Bu yasa temelde, ailenin namusunu, ailenin genç kadın üyelerinin davranışı kriteriyle ölçmüş ve aile üyelerine, özellikle erkeklere, iffetli kadın davranışı normlarını çiğneyenleri öldürme yetkisi vermiştir.<sup>894</sup>

#### 4.2.3. Fuhuş ve Fahişeler

Kelime ve terim olarak İslam dininde ve Müslümanlar arasında daha geniş bir kullanım alanı bulunmakla birlikte fuhuş genellikle “bir kadının evlilik dışında meslek edinerek veya başta para olmak üzere herhangi bir karşılık gözeterek vücudunu bir erkeğin cinsi tatminine sunması” anlamına gelmiştir. Bunun yanında kadının kadınlık ve erkeğin erkekle veya erkeğin anılan şartlarda başka bir kadınlıkla olan cinsi münasebeti de fuhşun tanımına girmiştir. Fuhşun tanımı, Talmud'da belirtildiği gibi hayvanlarla cinsel ilişkiye girmeye kadar genişletilmiştir. Bu şekilde gayri meşru yollara sapan kadınlara (bazı durumlarda erkeklere de) fahişe denilmiştir.<sup>895</sup> Fuhuş ve fahişe kelimeleri İslami kaynaklarda insanın iffet ve hayâ sınırlarını aşan, dinen ve ahlaken yasaklanıp kınanan cinsi suçlar ve davranış bozukluklarını ifade eden bir terim olarak tanımlanmıştır.<sup>896</sup>

İslam ve Osmanlı Kanunlarında zina ve fuhuş arasında kesin bir ayırım yapılmaması, kavramların bazı durumlarda Kur'an'da da aynı anlamda kullanılması sebebiyledir.<sup>897</sup> Yani hukuk dışı cinsel münasebet, olarak tanımlanan zina terimi, bazı zamanlar fahişeliği tanımlayarak fuhuş terimi ile değiştirilebilir şekilde kullanılmıştır. Kur'an'da fahşa, fahişe ve fevahiş terimleri sadece fuhuşu tanımlamak için değil aynı zamanda zina ve livata gibi diğer suçları tanımlamak için de kullanılmıştır.<sup>898</sup> Bu doğrultuda Osmanlı hukukçuları İslam hukuku altında cinsel ilişkiyi iki yasal şekilde, yani kocanın eşi ile olan ilişkisi ve sahibinin cariyesi ile olan ilişkisi şeklinde tanımlamıştır.

<sup>893</sup> Berktaş, **Tarihin Cinsiyeti**, s. 100.

<sup>894</sup> Cihan Osmanoğlu, **Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası**, **İÜHF**, c. LXVI, sy.1, 2008, s. 150.

<sup>895</sup> Günay Tümer, “Fuhuş”, **DİA**, c. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 209.

<sup>896</sup> Nebi Bozkurt, “Fuhuş”, **DİA**, c. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 211; “Avrupa'da namus kadınların toplumsal kimliğinde çok önemliydi; dolayısıyla birine veya bir şeye fahişe demek çok büyük bir hakaretti. Fahişe sözcüğü bu dönemde karşı dinden olanları tanımlamak için kullanılıyordu.” Weisner, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, s. 427.

<sup>897</sup> Aydoğan Demir, “Kanuni'nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler”, **Tarih ve Toplum**, c. 29, sy. 169, İletişim Yayınları, Ocak 1998, s. 7.

<sup>898</sup> Kermeli, a.g.e. , s. 85; Bozkurt, a.g.e. , s. 21.

Hem evlilik hem de cariyelik bir ödeme içermiştir- evlilikte mehir, cariyelikte satın alma parası- ve her iki durumda da yasa bu ödemeyi cinsel hakları da içeren sahipliğin bir formu olarak kabul etmiştir. Fahişe ve müşteri arasındaki ilişki hem koca ve eşi hem de cariyeye ve efendisi arasındaki ilişkiye benzemiş ayrıca bu durumda cinsel ilişki karşılığında bir ödemede bulunmuştur. Bu benzerlik müşteri ve fahişe arasındaki karşılıklılığın yasallığı hakkında bir belirsizlik yaratmış ve bu yüzden sabit cezalar uygulanmamıştır.<sup>899</sup>

Ebu Hanife'ye göre de, bir erkeğin bedel karşılığında, bir kadınla birlikte olması durumu taraflara had cezası verilmesini gerektirmemiştir. Çünkü burada bir tür mehir karşılığı nikâh akdi şüphesi, yani ücretin mehir olması şüphesi meydana gelmiştir. Ancak bu, taraflara tazir verilmesine engel değildir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise, böyle durumlarda taraflara had uygulanmalıdır. İmam Malik, Şafii ve Ahmed de aynı görüştedir. Burada bahsedilen fiil fahişeliktir. Fahişeliğin bir zina suçu olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Tartışmalı olan husus cezasının had olup olmadığıdır.<sup>900</sup> Mutaf, fahişeliği alışkanlık ve meslek haline getirmiş olan kadınların bu suçun yaygınlaşmasını önlemek amacıyla ölüm cezasına çarptırıldıklarını, erkeklerin ise bekâr olmaları hasebiyle tazir edildiklerini örnekleriyle ifade etmiştir.<sup>901</sup> Yani cinsel ilişkilerde suçun ve cezanın ağırlığını kadına yükleyen ahlaki yasalar fuhuş hadiselerinde de farklı bir özellik arz etmemiştir. Fahişeliği geçerli delillerle ispatlanmış olsun ya da olmasın fahişe olarak yaftalanan kadınların ölümüne ya da sürgüne mahkûm edilmeleri ancak bu kadınlarla birlikte olan erkeklerin çoğu zaman tazir ile cezalandırılmaları ya da hiçbir cezaya maruz kalmamaları Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde "esnaf-ı gidiyan-ı müflisan" başlığı altında 500 neferlik bir esnaf grubunun varlığı ile önemli ölçüde sorgulanmayı gerektiren ahlaki yasaların var olduğunu göstermiştir.<sup>902</sup> Dolayısıyla fahişelik cinsel ilişkiden çok daha fazlasını kapsamıştır. Öyle ki fahişelik, fuhuş, zorlama, medeni ilişkiler, köleler, kamu ahlaki ve mahalle güvenliği gibi pek çok konuyu içeren yasal ve ahlaki konular üzerinden şekillenmiştir.<sup>903</sup> Peki, fahişeler kimlerdir? Bir kadın hangi koşullar altında fahişe olmuştur? Eldeki belgeler çoğunun gençken ve evli değilken ırzına tecavüz edildiğini ve bunun fahişe olarak yaftalamaları için yeterli olduğu göstermiştir. Tecavüz edilmiş olmak onları toplumun kenarına itmiştir. Evlilik veya herhangi bir saygın yaşam biçiminden mahrum edildiklerinden, geçinmek için bilinçli olarak fahişelik yapmaktan başka çözümlerinin olmadığını görmüşlerdir.<sup>904</sup> Abacı, fuhuş davalarının bazılarında somut bir fuhuş suçlaması olmaksızın

<sup>899</sup> Baldwin, a.g.e. , s. 125.

<sup>900</sup> Özkorkut, a.g.e. , s. 72.

<sup>901</sup> Mutaf, "Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı'da Recm Cezası; Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar", s. 583; Elyse Semerdjian Osmanlı Halep ve Suriye'si üzerine yaptığı çalışmada fahişelik ya da pezevenklik suçlarında bedeni cezalar uygulanmadığını, buna dair karar alınsa da uygulandığına dair emarelere rastlamanın mümkün olmadığını belirtmiştir; Semerdjian, a.g.e. , s. 63.

<sup>902</sup> "Esnâf-ı gidiyân-ı müflisân: 500 nefer. Bu pâzeng ve deyyûsân ve gidiyân bî-hisâbdır ammâ herkes evli evinde olmağile nâ-ma'lûmdur. Ammâ bu tahrîr olunan hemyân kesiciler ve hırsızlar ve uğursuzlar ve nûrsuzlar cümle defter ile asesbaşı ve subaşıya vergi verüp İslâmbol'un izdihâm çârsû-yı bâzârlarında ve cem'iyet-i kübrâ yerlerinde taşradan gelmiş garîbü'd-diyârların sürmelerinden gözlerin çalup fakîr herifler sürme ile kalırlar" Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, c. I, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 243.

<sup>903</sup> Baldwin, a.g.e. , s. 120.

<sup>904</sup> Laiou, a.g.e. , s. 273.

kadınların fahişelikle itham edildiğini ifade etmiştir.<sup>905</sup> Bu durum ister istemez kolektif bir topluluk şuuruna sahip Osmanlı toplumunda/mahallelerinde fahişelikle yaftalanan kadınları ait oldukları topluluktan, hatta bu topluluk vasıtasıyla eşleri ve ailelerinden de uzaklaştırmıştır. Mahallesi nezdinde “fahişe” olarak yaftalanan, bunun üzerine kocası tarafından boşanan Adile’nin fahişe olduğuna dair kesin karinelerle ilgilenmeyen mahkeme, mahallelinin sürgün talebini kayıtlara geçirmiştir. Adile’nin sürgün edilmesi talebinin mahkemede karara bağlanıp, uygulandığına dair kayıtlara ulaşmak mümkün değilse de bir kadının fahişelikle yaftalanması oldukça kolay görünmüştür.<sup>906</sup> Hanefilerin çoğunluğu sürgünü bir ceza biçimi olarak görmemiştir. Çünkü zanileri toplumdaki uzaklaştırmanın onları aile ve toplum gözetiminde serbest bırakarak suçlarını artırmaya yönelteceğini düşünmüşlerdir. Maliki ve Şafiler ise kadınların değil ama erkeklerin sürgüne gönderilmesini uygun görmüşlerdir. Alıştığı aile korumasından ve desteğinden uzaklaştırılan kadının zina etmek için daha güçlü istek duyacağını ve ekonomik zorunluluktan dolayı fuhuş bile yapacağını öne sürmüşlerdir. Sonuçta hukukçuların çoğunluğu istemeden de olsa ahlaki ölçüleri tehlikeye atabileceği için sürgün cezasının sağduyulu biçimde uygulanması gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>907</sup> Gerber, Bursa üzerine yaptığı çalışmasında fuhuş suçundan yakalanan hemen hemen her kadının kırbaça cezalandırıldığını ifade etmiştir. Fahişelik konusunda dikkate değer şeyin bu suçun vukua gelme sıklığı olduğunu ifade eden Gerber, bu tür olaylarda, şehrin sosyal yapısının karakteristik yapısına rağmen fuhuş olaylarının meydana gelmesinin tesadüf olmadığını; oldukça muhafazakâr bir toplum olduğu bilinen Bursa toplumunda bazı küçük endişelerle birlikte fuhuşun, ailenin, grubun ya da kadın üzerinde etkin olan bireyin sahip olduğu sosyal baskının gevşekliği ile alakalı olduğunu ifade etmiştir.<sup>908</sup> Gerber’in bu ifadesi aile kontrolünden uzak kadınların fuhuş için etkin bireyler olacağı izlenimini oluşturmuştur. Ancak bize göre fahişelik ve fuhuş sosyo-ekonomik koşulların bir neticesi olabileceği gibi, kadın bedenini sömürü haline getirmekten çekinmeyen gerek aileden gerekse aile dışından olan erkeklerin ahlaki algılarının bir neticesidir.

Avrupa’da çoğu kadın arada sırada yaptığı fahişeliği çamaşırcılık, tavernalarda garsonluk veya pazarda satış yapmak gibi ücret getiren işlere ek olarak yapmıştır ve giderek evlenmemiş tüm yoksul kadınların fahişelik yaptıklarından şüphelenilmeye başlanmıştır. Dini ve sivil otoriteler fahişeleri diğer suçlulardan daha kötü olarak kabul etmişlerdir; çünkü fahişeler yurttaşları baştan çıkarıp onları, dindar bir toplum için gerekli olan ahlaken düzenli ve disiplinli bir yaşam sürmekten alıkoymuşlardır.<sup>909</sup>

---

<sup>905</sup> Abacı, **Bursa Şehri’nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)**, s. 193.

<sup>906</sup> Mahkemeye yansıyan bir nikâh yenileme kaydı, kocası tarafından boşanmak isteyen Adile’nin kocası ile nikâh tazelediklerini göstermektedir. Dolayısı ile bu kayıt fahişe olarak yaftalanan karısını boşamak istediğini ifade eden Sinan’ın pişmanlığını Adile’inde suçsuz olabileceği ihtiamli açığa çıkarmaktadır. TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 57/6, 57/7, 587/8.

<sup>907</sup> Tucker, **İslam Hukukunda Kadın**, s. 268.

<sup>908</sup> Gerber, a.g.e. , s. 239.

<sup>909</sup> Weisner, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, s. 427.

Kanunnamelerin fuhşa yaklaşımı geniş ölçüde fetvalardaki anlayışa benzemiştir. Fuhuş cinsel bir suçtan ziyade sosyal bir problem, kamu düzenini bozan ve sömürünün muhtemelliğini sağlayan bir kaygı olarak görülmüştür. Dahası fuhuşla ilgili hükümlerin hiçbiri kanunnamelerin cinsel saldırılarla ilgili bölümlerinde yer almamıştır. Kanunnamelerde daha çok dayak ve istismar, içki içme, hırsızlık, soygun ve diğer suçlarla isimlendirilen bölümler bulunmuştur. Bu hükümler fuhşun kendisinden çok parasal ve bedensel cezaların karışımını düzenlemeyi hedeflemiştir. Hiçbir cezada fahişeler ya da onların müşterilerinden bahsedilmemiştir.<sup>910</sup>

Belgeler XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da bir fuhuş sektörünün varlığını ortaya koymuştur. Evlerin dışında, kervansaraylarda, hanlarda fuhuş yapıldığı kanunnamelerden ve hükümlerden anlaşılmıştır. Fuhuş sektöründe esirciler önemli rol oynamıştır. Es'ar defterleri bu sistemin nasıl çalıştığını gözler önüne sermiştir. XVI. yüzyıl sonlarında İstanbul'da her türden en az bin fahişenin işlerini icra ettikleri ileri sürülmüştür. XVII. yüzyılda İstanbul, Kahire gibi büyük şehirlerde kadı ve subaşı defterlerine kayıtlı kiralık kadın zümreleri çalışmıştır.<sup>911</sup> Trabzon Şer'iyye sicillerinde var olan Safer 1031 (Aralık- Ocak/ 1621-1622) tarihli kayıt bu şehirde de fahişelerin varlığını doğrulamış, kale güvenliğinin ehil olmayan kişilere verilmesi hasebiyle kale içerisine bu türde pek çok kadının girip çıktığını hatta kale içerisinde başka bir kadından da koruma sağladıklarını göstermiştir:

Kule sakınlarından olup dergâh-ı âli yeniçerilerinden naibzade Mehmed Çelebi ve Ali beşe ve Yusuf beşe ve Hacı sefer Ağa ve Hüseyin beşe ve Ömer beşe ve İsmail beşe ve İlyas beşe ve kale dizdarı Kurd Ağa ve kale kethüdası Ömer Çelebi vesair ehl-i mahalle meclis-i şer'e gelip takrîr-i kelâm idüp kâdim-i eyyamdan beri kale-i mezbure kethüdasının kapucuları pir-ü ihtiyar olup kale-i mezbura hıfz ve hırsaset ederlerdi şimdi ise kale kapucusu yine erbab-ı devletten birisinin bize baliğ olmadık server kölesine verilmek ile kale-i mezbura mahfuz olmayıp ayende ve ravende girip çıkmak ile biruni avratlar gelip tavattun idüp fahişeler zûhur idüp üç gece de bir evler açılıp kale-i mezbura mahfuz değildir kibel-i şer'den naib gönderilip ol mekule biruni arsız avratlar fahişe avratlar teftiş olunup icla olunsun dediklerinde mir miran Batum canibinden Turhan beşe ve yeniçeri zabiti tarafından Derviş beşe bin Berber Mustafa ve kibel-i şer'den mahkeme-i Şerife naibi mevlânâ Ebubekir irsâl olundukta kale-i mezbureye varılıp akd-ı meclîs olunup evinde sâkin olan birunilere tenbih olundukta Şemail nâm fahişe için dâhi ehl-i mahalle arsız avrattır ve fahişedir ol dâhi iclal olunsun dediklerinde mezbure Şemail kaçıp Cebeci kızı derler bir hatunun evine girip intikal etmekle evinin etrafından Cebeci kızı olan dâhi haşâ sümme haşa Müslümanlığa şetm-i galiza ile şetm-i galiz idüp mezbure Şemail evin saklanıp ve bunun emsali nice fuhşiyatı söylenip şer' şerife muhalefet söylediği kelimatı naibi mezbur gelip ihbar ettikten sonra ayan-ı vilayetten keyfiyet-i ahvali teftiş ve su'âl olundukta bu makule fahişeleri daima evinde saklar yaramazdır eyu avrat değildir âlâ tariki-ş şehade ettikleri mâ vâki kayd şud hurrîre fi evahir şehri saferü-l hayr ehadi selaseyn ve elf.<sup>912</sup>

Kayıt kale güvenliğinin ehil olmayan kişilere verilmesi hasebiyle fahişe ve yaramaz avratların kale içerisine fuhuş yapmaya geldiklerini, hatta buraya yerleştiklerini ifade etmiştir. Kale ahalsinin mahallelerinde olan Şemail'in fahişeliğinden haberdar oldukları görülmüştür. Bu haberdar olma hali, bir başka mahallede fahişe olup olmadığı belli olmayan bir kadını sürgün talebiyle mahkemeye

<sup>910</sup> Baldwin, a.g.e. , s. 132.

<sup>911</sup> Aydoğan Demir, a.g.e. , s. 7.

<sup>912</sup> TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 11/6.

çıkartırken, bu işi meslek haline getirmiş olan bir kadın hakkında kale ahalisinin neden daha önce mahkemeye gelmediklerini sorgulamayı gerektirmiş ve bu durum Trabzon mahallelilerinin farklı ahlaki kaygılara sahip olabildiğini de göstermiştir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi her bir mahallenin sahip olduğu sosyoekonomik özellikleriyle farklı kimliğe sahip olmasıdır. Cebeci kızı olarak isimlendirilen kadının daha önceden burada olduğu ve Şemail'in Cebeci kızı denilen kadının varlığından haberdar olduğu teftiş esnasında onun yanına kaçmasından anlaşılmıştır. Açık anlamı ile Cebeci kızı "... bunun emsali nice fuhşiyatı söylenip..." ifadesinden hareketle bir genelev işletir görünmekte ve kaleye gelen fahişeleri sakladığı düşünülmektedir. Kalenin güvenliği kaleye giren fahişelerin sayısının artmasıyla endişe uyandırmaya başlamış, öncesinde bununla ilgili herhangi bir şikâyet mahkemeye taşınmamıştır. Dolayısıyla belirli bir sınır dâhilinde icra edilen fuhuş kalenin güvenliğini tehdit etmeye başladığı ölçüde açığa çıkmıştır. Kalenin güvenliğinden sorumlu olan kişilerin bu kadınlara izin vermesi onların da bu eylemlerden yarar sağladıklarını düşündürmüştür. Nitekim fuhuş vakaları mahkemeye taşındığı zaman bundan yarar sağlayan kesim içerisinde devlet görevlilerinin de yer aldığı farklı çalışmalarla doğrulanmıştır.<sup>913</sup>

Evli olmayan kadınların hamileliğini zina için önemli bir karine sayan ve dolayısıyla böyle kadınları kovuşturan mahkemenin hamilelik halini fahişelik için de bir karine olarak gördüğü anlaşılmıştır. Cemaziyülahır 1034 (Mart/Nisan 1625) tarihinde Trabzon eyaletine mutasarrıf olan Yusuf Paşa'nın kaymakamı Murtaza Ağa tarafından görevlendirilen Ali Ağa'nın Akçaabad nahiyesine tabi Kirsane adlı köyde yaşayan Hostine adlı avratın hamileliğini sorguladığı dava bunu göstermiştir. Ali Ağa'nın mahkemede "mezbur Hostine bıkır olub hala hamil bulundu vaki hal sorulsun" şeklindeki iddiasına Hostine, "benim hamlim işbu hazıru'l-meclis olan Mehmed bin Mustafa nam kimesnedendir" şeklinde cevap vermiştir. Ancak bahsi geçen Mehmed bin Mustafa durumu inkâr etmiş ve ispat sadedinde iken dava "mezbure Hostine hamline mukırr ve muterif olmağın fahişe olduğu mukırr olmağın mübaşir-i merkume teslim olunub" şeklinde sonlandırılmıştır.<sup>914</sup> Mahkeme için Hostine'nin kimden hamile olduğunun önemi yoktur. Önemli olan bu hamileliğin zinadan mı fuhuştan mı yoksa tecavüzdüden mi olduğunun ikrarıdır. Bu davada mahkemenin ve hadiseyi mahkemeye getiren tarafların farklı davalarda geçtiği şekliyle "zinadan hamildir" ya da "fahişedir" şeklinde doğrudan bir suçlama içerisine girmedikleri görülmüştür. Hostine'nin hamileliğinin mahkemede hazır bulunan Mehmed bin Mustafa'dan olduğunu iddia etmesi hadisenin tecavüz davası olarak değerlendirilmesine imkân sağlamamıştır. Dolayısıyla geriye zina ve fuhuş ihtimali kalmıştır ki Mehmed'in durumu inkâr etmesi ve ispat gücünün de olduğunu söylemesi nedeni ile zina ihtimali de ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla Hostine'nin hamileliğini itiraf etmesi hali onun fahişeliğine hükmedilmesini gerektirmiş ve mübaşire teslim edilmesi ile dava sona ermiştir. Hostine'nin davası Trabzon mahkemesinin hamileliği fahişelik için önemli bir ispat karinesi olarak kabul etmesinin yanı sıra, fuhuşun Trabzon köylerinde yapılabildiğini göstermesi açısından da

<sup>913</sup> Baldwin, a.g.e. , s. 117-152; Kermeli, a.g.e. , s. 85-96; Semerdjian, a.g.e. , s. 60-85; Yılmaz, "Fahişe Subaşıya Karşı", **Toplumsal Tarih**, sy. 220, 2012, s. 22-31.

<sup>914</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 18/7.

önemlidir ki bu durum bu olayların arkasındaki sosyal, politik ve ekonomik faktörlerin şehirliler gibi köylüler tarafından da paylaşıldığını göstermiştir.

Trabzon mahkemesine yansıyan fahişelik davalarında kadınların “fahişe” olarak yaftalanmalarını gerektirecek maddi unsurları açığa çıkaran delillere ulaşmak mümkün değildir. Ancak Recep 1053 (Eylül/Ekim 1643) tarihinde mahkemeye getirilen bir dava diğer davalardan bu yönü ile ayrılmıştır. Bu kez şikâyet edilen kişi kadının kendisi değil kocasıdır. Buna göre Trabzon valisi Mehmed Paşa'nın mübaşiri Ali Ağa mahkemeye gelerek Mencane adlı köy sakinlerinden Mustafa bin Osman karşısında “... Mustafa deyyus olup tahtı nikâhında olan zevcesini ahara vaz ettiği şayi olmağın vaki hal su'âl olunup matlubumdur” şeklinde iddiada bulunmuş, karye sakinlerinden Ömer bin Bayram ve Torlulu bin Aydın “...fil hakika Mustafa tahtı nikâhında olan zevcesini karyeden Dervîş oğlu Musa nam kimesnenin 14 kuruşun alıp zevcesini merkûm Mûsaya verdi Mustafa bu mekule su-i hali mukarrerdir deyu bu hususta şahitleriz ve şehadet dâhi ederiz ...” diyerek şahitlik etmişler ve dava kaydedilmiştir.<sup>915</sup> Kayıta zevcesine fuhuş yaptıran bir erkek için Trabzon mahkemesinin ne ceza öngördüğü açık değildir. Her ne kadar davanın seyri karısının cinselliği üzerinden para kazanan bir erkeğin varlığını tartışır yönde olsa da mahkemenin Mustafa'yı tanımlarken kullandığı kelime iffeti tek bir cinsiyet üzerinden şekillendiren algının başka türlü bir yansıması haline gelmiştir. Sözlük anlamı “karısının namussuzluğuna göz yuman erkek”<sup>916</sup> olan deyyus kelimesi Mustafa'nın mahkeme tarafından bu şekilde tanımlanmasında karısının ahvaline gönderme yapar görünmüştür. “Deyyus” kelimesinin erkeğin ahvalinden ziyade kadının ahvaline gönderme yaptığını Kınalızade Ali'de doğrular görünmüştür. Zira O, eserinde “keytetü'ı kafa” olan kadını tanımlarken “öyle kadındır ki, onun yüzünden halk eşinin ardından deyyus diye söz eder. Bu kadın iffetten uzaktır” demiştir.<sup>917</sup> Mustafa'nın davası hukukun karı-koca arasındaki ilişkiyi temel aldığına dair de önemli bir örnektir. Zira evli bir kadının cinselliğini para karşılığı kiralayan Musa için herhangi bir tanımlama öngörülmemiş, hatta suça iştirak etmesi noktasında dahi kovuşturulmamıştır.<sup>918</sup>

Trabzon mahkemesinde kayıt altına alınan davalar sınırları ihlal eden kadınlara verilecek olan cezalar hakkında veri sağlarken, erkekler için aynı bilgiye ulaşmaya imkân vermemiştir. Yani gayriahlaki bir suça dâhil olan kadınlara mahkemenin mesajı açıktır ve bu durum mahkemeye gelecek olan başka davalar için emsal teşkil etmiştir. Suçlanan taraf erkekler olduğu zaman mahkemenin öngördüğü cezaya dair bir emare bulunmaması hali cezalandırmanın keyfiliğe dönüşmesini muhtemel hale getirmiştir. Gayri ahlaki konular dışındaki hemen hemen her konuda kadınların taleplerini dikkate alan mahkemenin bu konularda cinsiyet kayırmaya yönelik bir tutum

---

<sup>915</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 27/7.

<sup>916</sup> Develioğlu, a.g.e. , s. 183.

<sup>917</sup> Kınalızade a.g.e. , s. 45.

<sup>918</sup> Abacı Bursa şehri için fuhuş suçunda suçlu olarak çoğu halde kadınların mahkemeye çıkarıldığını ancak erkekler belgelerde adları geçmesine rağmen kendilerine çoğu zaman bir suçlamanın yöneltildiğini ifade etmiştir. Abacı, **Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)**, s. 191.



içinde olduğunu söylemek mümkündür. Semerdjian, Halep ve Suriye üzerine yaptığı çalışmasında, fuhuş vakalarında zaman zaman tüm hane halkının işin içinde olduğu durumlarda fuhşun şiddetli bir şekilde cezalandırılmasında isteksiz davranıldığını, İslam dünyasının geleneksel ahlak değerlerinin karşısında yer alan bu işin, temel ya da tamamlayıcı bir gelir olsun ya da olmasın aileler için sosyo-ekonomik bir ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir.<sup>919</sup> Dolayısıyla bir erkeğin sınırları ihlal eden karısını ahlaki değerleri ihlal ederek aile şerefini lekelediği gerekçesi ile öldürülmesine ya da toplum tarafından sürgün edilmesine izin veren ahlaki kurallar, kendi iradesi dâhilinde karısının cinselliğini bir sömürü haline getiren erkeği ölüm ya da sürgüne gönderme noktasında oldukça esnek olabilmektedir.

### **4.3. Fiziksel Şiddet: Zarar Gören ve Zarar Veren Taraf Olarak Kadınlar**

#### **4.3.1. Zarar Gören Taraf Olarak Kadınlar**

Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarının ataerkil kültürü kadına karşı şiddeti dinden kaynaklandığı ileri sürülen geleneksel kabulleri temel alarak asi kadınları disipline etmek ya da aile onurunu düzeltmek adına belli bir aşamaya kadar hoş görmüştür. Kendisine çizilen cinsel sınırları geçen kadınların cezalandırılması bu minval üzerinedir. Zira mahkemeler yasa dışı cinsel eylemlerde dört erkek şahidin tanıklığını talep ettiği için, bazen erkek akrabalar hukuku kendi ellerine alarak ahlak dışı eylemlerde bulduklarından şüphe ettikleri kadınları cezalandırmışlardır. Ancak bu tür hadiseleri mahkeme tutanaklarında açık bir şekilde bulmak ne Trabzon özelinde ne de Osmanlı'nın diğer şehirlerinde söz konusu olmamıştır. Bu duruma dair veriler ancak mahkemeden keşfi talep edilen şüpheli kadın ölümlerinden tespit edilebilmiştir. Zeevi, Osmanlı Kudüs'ünde kayıp kuyuya düşen, damdan düşen veya taşların altında kalan kadınlarla ilgili raporların sayısının erkeklerin yer aldığı benzer vakalardan kesinlikle çok daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu durum, kadınların çatılarda, kuyuların yakınında veya küçük taş ocaklarında erkeklerden daha fazla çalıştıklarının göstergesi olabileceği gibi, bu olayların aile namusu ile ilgili sorunlarda, cinayet suçlamasından kurtulma çabalarının bir sonucu da olabilmektedir.<sup>920</sup> Zeevi'nin ifadesinden hareketle ölüm kaydının arkasındaki nedenlerin keşfi araştırmacıların kendi inisiyatifindedir denilebilir. Bunun sebebi Trabzon mahkemesinde de olduğu gibi mahkemelerin ölüm keşfini kayıt altına alıp mevcut emareleri incelemekten çok daha fazlası ile ilgilenmemesidir. Yani çoğu davada ölüm sebebi muğlak ifadelerle ya da tek bir sebep üzerine kaydedilmiştir. Trabzon Şer'iyye sicillerine 14 adet ölüm keşfi ve ölüm ihtimali olan yaralanma hadisesi kayıt ettirilmiştir. Bu kayıtlar arasında kadınların çıktıkları ağaçtan düşmeleri sebebi ile öldükleri/ölebilecekleri bilgisi neredeyse tüm kadın ölüm sebeplerinde başı çekmiştir.<sup>921</sup> Bunun dışında boğulma, düşme, yanma, duvar çökmesi ve hayvanların sebep

<sup>919</sup> Semerdjian, a.g.e. , s. 64.

<sup>920</sup> Zeevi, **Kudüs, 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi**, s. 201.

<sup>921</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 20/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 4/9, 12/7, 108/4, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 68/2.

olduğu ölüm/yaralanma vakaları da mevcuttur.<sup>922</sup> Trabzon Şer'iyye sicillerinde yer alan üç ölüm hadisesi diğer kayıtlara nazaran şüpheli addedilecek bir takım özelliklere sahiptir. Bunlardan ilki Trabzon beylerbeyi Mehmed Paşa'nın kapı ağalarından Rıdvan Ağa'nın Akçaabat Nahiyesi'ne tabi Şinik adlı köy kethüdası Mehmed bin Abdullah adlı muhızırı ihzar ettiği davadır. Rıdvan Ağa iddiasında "karye-i mezburede Musli nam kimesnenin kızı ağaçtan düşüp fevt oldukda lakin şer'i şerife vasab etmeden defn eylediler..." diyerek bu ölümün neden haber verilmediğini sorgulamıştır. Muhızır Mehmed cevabında "fil hakika mezburun kızı ağaçtan düşüp fevt oldukda izn-i şeri yoğ iken defn eylediler" şeklindeki ifadesiyle durumu izah etmiş ancak neden izin alınmadan defnedildiğine dair açıklama getirmemiştir.<sup>923</sup> Bu davadan anlaşıldığı üzere meydana gelen ölüm hadiselerinin otoritelere bildirilmesi zorunludur. Ölüm sebebi ağaçtan düşme olarak ifade edilse de ölünün haber verilmeden defnedilmesi sebebin farklı olduğunu düşündürmüştür. Otoriteleri bilgilendirmeden yapılan defin işleminde amaç büyük ihtimalle ölüm keşfinin yapılmasının önüne geçmektir. Zira böylesi bir keşif ölüm nedeninin farklı bir yoldan olması halini açığa çıkaracak özelliğe sahiptir. Böylesi bir keşif imkânı defin işleminin gerçekleşmesi nedeni ile mümkün görünmese de varislerin habersiz hareket etmeleri ölümün şüpheli bir hadise sonucu gerçekleştiğini düşündürmüştür. Şüpheyi artıran bir diğer ayrıntı ise muhızırın da defin işleminin habersiz yapıldığından haberdar olması durumudur. Otoritelerin varisler yerine muhızır sorgulaması bu tür hadiselerde muhızırın yetkili olduğunu dolayısıyla defin işleminin habersiz gerçekleştirilmesinin arkasında muhızır ve varisler arasında bir anlaşmanın yapılmış olabileceğini muhtemel hale getirmiştir.

Bu şekilde şüphe uyandıran bir diğer ölüm karısının taun sebebi ile vefat ettiğini mahkemede kayıt altına aldırın Veli bin Rüstem'in davasıdır:

Budur ki kaza-i Trabzon muzafatından Maçka nahiyesine tabi Köstere nam karye sakinlerinden Veli bin Rüstem meclis-i şer' hatırı lazımü-t tevkirde bast-i kelâm ve tabiri anil meram kılıp taht-ı nikahında olan zevcem Tamam binti Abdî nâm avrat 3-4 günden mütecavizdir ki taun olmuş idi dünkü gün başına girip zevcim beni darp eyledi deyu şeri şerife gelmiş hala fevt oldu üzerine varılıp vâki hal keşf ve tahrir olunması için naip taleb eylemeğin kibel-i şer'den mahkeme-i Şerife katip Süleyman Çelebi ve asalelerinden Fatıma binti Abdullah zeyli kitabta mesturu-l esami Müslümanlar ile üzerine varılıp nazar ve keşf olundukda sol koltuğunda iki çatal taunu ve gövdesinde (...) olduğu müşâhâde olunup taundan fevt olduğu mukırr olduğun gelip haber vermeğin ma hüve-l vaki' bit taleb kâyd-ı sicil olundu Evasıt şehr-i zilkaide sene seb ve selasun ve elf.<sup>924</sup>

Dava mahkemeden gönderilen keşif heyetinin kadının taundan öldüğüne hükmetmesi ile neticelenmiştir. Zira keşif heyetinin bulguları veba salgınında görülen emarelerle örtüşmüştür. Bu bulgular Fatma'nın taun olduğuna yönelik geçerli kabul edilebilecek emareler olmasına rağmen Fatma'nın kocasından şiddet görmediğini kanıtlayacak veriler değildir. Zira hastalığın belirtileri

<sup>922</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 14/6, 81/5, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 65/6, 111/1, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 70/6, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 8/4, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 3/8.

<sup>923</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 20/7.

<sup>924</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 43/2.

şiddetin belirtilerinden daha fazla olabilir. Fatma'nın ölümünü şüpheli hale getiren tauna tutulmuş bir kadının şer'i şerife nasıl ulaşabildiği ve kocasını şikâyet edebildiğidir. Nitekim hastalığın belirtileri ve Veli'nin ifadesine göre 4 gün içerisinde vefat etmesi bunu imkânsız kılacak ölçüdedir.<sup>925</sup> Evail Şevval 1044 (Mart/Nisan 1635) tarihinde mahkemeye gelen bir başka dava da en az Fatma'nın ölümü kadar şüphelidir. Zira davanın seyrinden anlaşılan kadının ölüm sebebi ya da öldürülmüş olma ihtimalinin incelenmesinden ziyade, bulunduğu konum itibari ile hangi mahallenin diyetten sorumlu olacağını tespit etmeye yöneliktir.

Mirimiran kaim-i makam fâhru'l-a'yan Şaban Ağa tarafından İshak Bey mahfil-i şer'e gelip Eksotha ile Faroz mahallesinin yanında dere kenarında bir meyyit zuhur eyledi üzerine varılıp keşf olunması için naib talep eylemeğin Mevlana Es'ad Çelebi kibel-i şer'i şerifden mahalle-i mezbure vanp nazar olundukta fi'l- hakika zikir olunan mahalle başında dere kenarında bir avrat meyyit bulunup sol kaşı üzerinde kara beresi olup sual olundukta Tüccar Resul'ün kız karındaşıdır dedikleri mahallinde tahrir olundu. Tahiren fi Evail-i şehri-i Şevval sene 1044.<sup>926</sup>

Kaydın “Tüccar Resul'ün kız karındaşıdır” şeklinde kaydettiği bu kadının neden öldüğü bilinmemektedir. Hukuki müeyyideler gereği katilin kim olduğunun bilinmediği durumlarda devlet ölüm davasını kendi yürütmüştür.<sup>927</sup> Böyle bir soruşturmanın yapıldığı mahkemeye yansıyan diğer davalardan anlaşılmıştır.<sup>928</sup> Kayıtlar bir mahallenin sakinlerinin fail-i meçhul bir cinayetin çözümlenmesinden sorumlu tutan idari anlayışın ve mahallenin yüklenmesi gereken ortak sorumluluğun önemli bir örneğidir.<sup>929</sup> Ancak maddi müeyyidelerin gölgesinde kalan davada varislerin nerede olduğu ve ölüm hadisesine neden bu kadar ilgisiz kaldıkları açık değildir. Hadise iktidar yetkilileri tarafından diyetle mükellef tutulan Eksotha Mahallesi sakinlerinin Hatuniye ve Tekfur Çayırı Mahallesi sakinleri arasında devam eden bir diyet davasına dönüşmüştür.

Ölüm kayıtlarının yanı sıra Trabzon Şer'iyye sicilleri kadınların hem özel alanlarda hem de kamusal sayılabilecek mekânlarda fiziksel şiddete maruz kaldıklarını gösteren başka verilere de sahiptir. Toplam 29 dava kaydında kadınlar zarar gören taraf olarak mahkemededir. Dini mensubiyet açısından bakıldığında 23 davada Müslüman kadınların 6 davada ise gayrimüslim kadınların yer aldığı görülmüştür. Kayıtlar ev içi şiddete maruz kalan ve destek görebilecekleri aile bireylerinden yoksun olan kadınların, bu desteği bireysel olarak mahkemededen talep etiklerini göstermiştir. Ancak hadise ve hadiseye karışan erkeklerin uyguladığı şiddet ev dışına taşıdığı ve başkalarının çıkarlarını zedelemeye başladığı zaman bu kez zarar gören diğer kişiler de olaya müdahale etmişlerdir. Zilhicce

<sup>925</sup> “Osmanlı kaynaklarında rastlanan terimler “taun” ve “veba”dır. Veba çok özel olarak salgın ve öldürücü bir hastalığı ifade eder, muhtemelen diğer salgın hastalıklara da bu isim verilmektedir; taun ise daha çok hıyarcık vebasının karşılığıdır”... “Vebanın başlıca özelliklerine ilişkin düşünceler, kasıklarda ve koltuk altlarında hıyarcıklar, kurbanı sersemleten şiddetli ağrılar, yüksek ölüm oranı...”. Daniel Panzac, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba 1700-1850**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997, s. 15-16.

<sup>926</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 115/12.

<sup>927</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 16/8.

<sup>928</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 116/15, 116/16.

<sup>929</sup> “ve eğer mahalle içinde ve yahud köy arasında maktul bulunsa elbette teftiş idüb katili bulduralar ve yahud diyet çekdüreler.” Yaşar Yücel- Selim Pulaha, **I. Selim Kanunnameleri (1512-1520)**, TTK, Ankara, 1995, s. 33.

1041 (Haziran/ Temmuz 1632) tarihinde Kisarna adlı köy sakinlerinden Fatma bint Yusuf Bey'in davası bu minval üzerinedir. Zevci Kara Mehmed El-Karahisari adlı kimseyi dava eden Fatma, “mezkur Kara Mehmed üç seneden mütecavizdir ki nafaka ve kisveme mukayyed etmediğinden maada babamdan müntakil olan evimi içinde olan esbabım ile kasden temadi-i ihrak-ı bi'n-nar edib cıranımızdan olan üç Müslümanın evi dahi ihrak olub tahlis eylediğim esbabım dahi hile ile elimden alıb ve bazısın dahi sırka edib geldikde kılıç ve tabanca ile beni katl etmeğe kasd edib bana nice büyük ikalesiyle külli taaddi eder” şeklinde bir iddiada bulunmuş, davalının durumu inkar etmesi üzerine köy imamı, müezzini ve sair ahali “... Kara Mehmed zevcesinin nafaka ve kisvesi ile mukayyed olmadığından gayri üç dört ayda evine geldikde biz dahi mezburdan zuhurdan gece sabahlara deyin rahat olmazız dediklerinden sonra hazır-ı fil meclis olan beşlü ağası Halil Bey ve Ömer Beşe bin Mehmed ve sair bi garaz Müslümanlar mezkur Kara Mehmed bundan akdem bir at ve bir katır ve tüfek sirkat eylediği bundan esbak valiyi vilayet olan Ömer Paşa huzurunda müseccl olunub mezburu salb etmek mahallinden firar eyledi ve bundan gayri nice fesatlan vardır...” diyerek şahitlik etmişlerdir. Dava Kara Mehmed'den kefil talep edilerek son bulmuştur.<sup>930</sup> Alada'nın ifadesi ile kefillik daha çok örfi emirlere uygun olarak mahalleliler arasındaki can ve mal güvenliğinin sağlanması, ahlaki değerlerin korunup kollanmasına yönelik olup yönetim açısından mekân ve insan ilişkisine kesin ve açık bir sınır kazandırmak için yürütülen idari ve toplumsal bir uygulamadır.<sup>931</sup> Dolayısıyla davanın kefil talep edilerek son bulması Mehmed'in köyde kalabilmesinin bir gerekliliğidir. Ancak karye ahalesinin kefil talebi böyle bir insanla aynı ev içerisinde yaşamak zorunda kalacak olan Fatma'nın durumunun ne olacağı ya da gördüğü zararların nasıl telafi edileceğine yönelik bir çözüm olmaktan uzaktır. Kocasından bu denli zulüm gören Fatma'nın mahkemeden boşanma talep etmemesi Hanefi mezhebinin boşanmayı gerektiren unsurlarının mevcut olmaması sebebi ile anlaşılır hale gelmiştir. Fatma'nın davası XVII. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'da asayişsizliğin aile içine kadar uzanan halinin kısa bir tasviridir. Zira tüm imparatorluğu saran kriz ortamı Trabzon'da kadınların hem fiziksel hem de cinsel şiddetin hedefi haline gelmelerinin bir nedeni olmuştur. Bu durum ahlaki yozlaşmanın ne derecede büyüdüğünün de bir göstergesidir. Kayıtlar özellikle eşkıyalık hareketlerinin Trabzon şehri için büyük bir fesat kaynağı haline dönüşmesinin uzun sürmediğini ve bu hareketlerin merkezinde gerek fiziksel gerekse cinsel açıdan şiddete maruz kalan kadınların yer aldığını göstermiştir.<sup>932</sup>

Bir kadının fiziksel şiddetin hedefi haline gelmesinde kamusal ya da özel alanda olması bir engel teşkil etmemiş, hemen hemen her yer ve zamanda doğrudan ya da dolaylı olarak şiddete maruz kalmışlardır. Bu durumlarda gerek Müslüman kadınlar gerekse de gayrimüslim kadınlar bireysel

<sup>930</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 15/6.

<sup>931</sup> Alada, a.g.e. , s. 151; “Kişilerin birbirlerine kefil olmaları toplumsal kontrol mekanizmasının işlemede önemli araçlardan birisidir. Zira kefil olunan şahıs gerek yargı karşısında gerekse halkın nazarında korunmaya alınmış demektir. Şayet herhangi bir kişi için kefil olacak kimse yoksa bu durum söz konusu kişinin toplum tarafından dışlanması ve hatta mahalleden ihracına kadar gidebilecek yolu açmıştır.” İbrahim Ethem Çakır, “XVI. Yüzyılda Ayıntab'da Kontrol Aracı Olarak Mahalle Halkının Rolü”, **Bilig**, 2012, s. 63.

<sup>932</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 77/7, TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623), 2/1, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 48/3, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 12/5.

olarak mahkemeye gelmekten ve devlet görevlileri de dâhil kendilerine zarar veren erkekleri şikâyet etmekten imtina etmemişlerdir.<sup>933</sup> Bu davalar kadınların haneden olmayan erkekler dışında başka erkeklerle de husumet yaşayabilecek kadar iletişim halinde olabildiklerini göstermesi bakımından da önemlidir. Örneğin Şevval 1028 (Eylül/Ekim 1619) tarihinde Komara adlı köyden Abide bint Mahmud beşe "... karye-i mezbûrdan Başmakçı Mustafa beni muhkem darb edip sol kolumu mecruh eyledi..." şeklinde bir iddia ile mahkemeye gelmiştir. Kayıtlar aradaki husumetin sebebine dair ifadeler yer vermemiştir. Ancak anlaşılana o ki Abide'nin darp edilmesinin nedeni davalının mahkeme nezdinde kendisini haklı kılabilecek bir gerekçe değildir. Zira ikinci kez mahkemeye gelen Abide, "Başmakçı Mustafa beni muhkem darb edip ispat sadedinde iken davamdan feragat ettim" diyerek davasından vazgeçtiğini beyan etmiştir.<sup>934</sup> Anlaşılana taraflar mahkeme dışında sulh yoluna gitmişlerdir. Pierce'e göre tarafların mahkeme dışında anlaşma yoluna gitmelerinin en önemli nedenlerinden biri mahkemeyi kullananlar ve stratejilerinin cezalandırılmayla doğrudan alakalı olmasıdır. Çünkü suçluyu neyin beklediğinin biliniyor olması insanların mahkemede takındıkları tavır da etkilemiştir.<sup>935</sup> Dolayısıyla Mustafa mahkemenin vereceği muhtemel cezadan kurtulmak için Abide ile sulh olma yolunu seçmiş, sonrasında oluşabilecek ihtilafların önüne geçmek için de sulh mahkemede kayıt altına alınmıştır.

Abide'nin davasından anlaşıldığı kadarıyla hukuki müeyyidelerin öngördüğünden daha ılımlı bir anlaşma her iki taraf içinde karlı hale gelebilmiştir. Ancak anlaşmaların her zaman yerine getirilmediği ya da zarar gördüğünü iddia eden tarafın daha fazla şey elde etmek adına mahkemeye gelerek iddiasını yenilediği anlaşılmıştır. Örneğin Rebiyülevvel 1053 (Mayıs/Haziran 1643) tarihinde mahkemeye gelen Trabzon sakinlerinden Anula adlı zimmiyenin davası bunu örneklemiştir. Mahkemede kayını Todori veled Sak adlı zimmiyi dava eden Anula "... mezbûr Todori tarih-i kitâbtan 5 sene mukaddem beni ormanda darbu şedid ile darb idüp mevzuu cümleden bir mikdar dem cereyan etmişti..." şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Ancak davalı durumu inkâr etmiştir. Anula'nın iddiasını kanıtlayacak şahitlerden yoksun olması mahkemenin Todori'den yemin talep etmesini gerekli kılmış, Todori'nin yemin etmesi üzerine dava sona ermiştir.<sup>936</sup> Anula ormanda saldırıya uğradığını ifade ederek zaten davasını kanıtlayamayacağını aşikâr etmiştir. Zira ormanın yerleşim yerlerinden uzak olması hadiseye şahit olan kişi sayısının az olacağını ya da hiç kimsenin olmayacağını göstermiştir. Dahası eğer gerçekten bir darp olayı söz konusu ise ödenmeyen tazminatı talep etmek için oldukça uzun bir süre beklemiştir. Osmanlı mahkemelerini kullanan gayrimüslim tebaanın mahkeme prosedürü hakkında önemli derecede bilgi sahibi oldukları düşünüldüğünde Anula dava sonunda herhangi bir şey elde edemese bile durumu kayıt altına alarak ileride yaşanacaklar için kendisini güvence altına almıştır.

---

<sup>933</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/3, 58/4, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 106/7, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 138/17, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 16/9, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 18/14, 19/12, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 18/6, 53/6, 54/1, 55/9, 73/6.

<sup>934</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 58/3, 58/4.

<sup>935</sup> Pierce, **Ahlak Oyunları**, s. 408.

<sup>936</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 16/9.

Kadınların uğradığı darp hadiselerinde zaman zaman istenmeyen sonuçlar vukua gelse de zararın tazmini yoluna gidilmesi tarafların davalarından vazgeçmelerinde önemli bir etken olmuştur. Fiziki olarak ciddi zararların yaşanması halinde dahi hukuki müeyyidelerin öngördüğü tazminatın ödenmesi davanın sulh ile sonuçlanmasını gerektirmiştir. Muharrem 1062 (Aralık/Ocak 1651/1652) tarihinde Trabzon'a tabi Akçaabat nahiyesine tabi Şinik adlı köy sakinlerinden Aişe bint Birişan adlı hatunun köy sakinlerinden İsa Beşe ibn Rıdvan adlı kimseyle olan davası bu minval üzerinedir. Aişe iddiasında su tokmağında birkaç hatun ile kendir döverken Ali'nin ateş istediğini kendisinin de ateş yoktur demesi üzerine İsa'nın hem küfür ettiğini hem de taş ile vurup sol gözünü yaraladığını beyan etmiştir. Şahitlerle hadisenin doğruluğunu kanıtlayan Aişe'nin gözü cerrah tarafından incelenmiş ve sol gözünün zayı olduğu mahkemede kaydedilmiştir. Ancak dava ikinci kez mahkemeye geldiğinde taraflar aralarında sulh yaptıklarını beyan etmişlerdir. Sulh gereği Aişe İsa Beşe'den on altı kuruş almış ve davasından vazgeçmiştir.<sup>937</sup> Sulhun daha çok bireyler arasında gerçekleşmesi Trabzon mahkemesinin kayıt altına aldığı sulh bedellerine herhangi bir müdahalesinin olmadığını, kişiler arasında yapılan anlaşma gereği Aişe'nin zayı olan gözüne on altı kuruş bedel biçilmiştir.

Kişiler arasında meydana gelen darp ve yaralama hadiseleri sonuçları itibariyle birden fazla kişiyi etkileyebilmiştir. Özellikle hamile kadınların mahkemeye getirdiği davalar ceninin de hukuki bir şahsiyet kabul edilmesiyle farklı boyutlara sahiptir. Zira bilindiği gibi kişilik İslam hukukunda sağ doğmak şartıyla ana rahminde teşekkül etmiştir. Bu sebeple ceninin eksik de olsa bir şahsiyeti ve ehliyeti bulunmuştur. İslam hukukçularının hamileliğin zaruret halleri dışında sona erdirilmesini kabul etmemeleri ve dışarıdan yapılan bir müdahale ile çocuğun düşürülmesini ona karşı bir cinayet addedip diyetle cezalandırmaları, çocuğun teşekkülden itibaren bir şahıs olarak kabul edilmesi sebebiyledir.<sup>938</sup> Dolayısıyla bir darp ve yaralama hadisesinde birden fazla kişinin zarar görmesinden kastettiğimiz mana budur. Rebiyülahir 1059 (Nisan/Mayıs 1659) tarihinde Mucliye adlı köyden Emine bint Timur nam avretin köy reayasından Kirako ve Todorı nam zimmiler ve başkaları karşısında köy cabisi Davud'a açtığı dava bu durumu örneklemiştir. Emine'nin iddiasına göre Davud anbarını mühürlerken kendisini itmiş ve o sırada üç aylık hamile olduğu için çocuğu bunun etkisi ile düşmüştür. Dolayısıyla davası Davud iledir ve köy ahali ile davasının olmadığını beyan etmiştir. Dava ikinci kez mahkemeye geldiğinde bu kez Emine'nin muhatabı Davud'dur. İlk davada olduğu gibi Emine "Davud karye-i mezburede benden mukataa mahsul talebine gelüb vireceğüm yokdur dediğimde mezbur Davud ile gelen müteveli adamı İbrahim nam kimesneye anbarım mühürletmek istedikde men eylediğimde mezbur Davud beni tahvif idüb itivirmekle üç aylık hamelim vaz eyledim" diyerek iddiasını yinelemiştir. Kıbel-i şerden ceninin meyyitini görmek üzere bir keşif heyeti gönderilmiş ve ceninin üç aylık olduğuna hükmedilmiştir. Ancak mahkeme Emine'den durumu doğrulaması için bir de şahit talep etmiştir. Diğer davalardan farklı olarak bu kez davalı davacıdan yemin etmesini talep etmiştir. Ceninin varlığı Emine'nin çocuk düşürdüğü iddiasını

<sup>937</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 54/1, 55/9.

<sup>938</sup> Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 209.

güçlendirmiştir ve kanıtın varlığı düşüğün doğal nedenlere dayanmadığı ve şikâyetin reddedilemeyeceği anlamına gelmiştir ancak kendisine teklif edilen yemin talebini geri çevirmesi kanıtı etkisiz kıldığı gibi bu durum Davud'un suçsuzluğunun da ikrarı olmuştur.<sup>939</sup> Eğer Emine davasını kanıtlayabilseydi hukuk gereği Davud ceninin diyetini ödemekle mükellef tutulacaktı. İslam hukukuna göre ceninin diyeti gurre olarak adlandırılan bir köle ya da cariye parasının karşılığı bir bedele eşitti.<sup>940</sup> Gurre yalnızca ebeveyn içindir ve mülkiyetin ebeveyne ait olduğunun altını çizmiştir; kısa bir süre için bile olsa ana rahmi dışında yaşamış olan çocukların ölümü durumunda ödenen diyet ise ölen çocuğun yasal mirasçıları arasında bölünmüş ve ebeveyn, diyeti diğer akrabalarıyla paylaşmıştır.<sup>941</sup>

Kadınları fiziksel şiddetin hedefi haline getiren bir diğer durum hane erkeklerinin başka erkeklerle olan davasıdır. Bu davalar evin avlusu hatta içine kadar uzandığı zaman kadınlarda kavganın taraflarından biri haline gelebilmişlerdir. Ancak bu davaların çoğunda kadınlar fiziksel şiddetin yanı sıra sözlü şiddete de maruz kalmışlardır.<sup>942</sup> Örneğin Zilhicce 1053 (Şubat/Mart 1644) tarihinde mahkemeye gelen Tekfur çayırı mahallesi sakinlerinden Hasan bin Abdullah yine mahalleden nazır Ömer nam kimesneyi karısına küfür ettiği gerekçesi ile dava etmiştir. Ömer durumu inkâr etse de mahalle ahalisinden aralarında kadınların da bulunduğu şahitler “Ömer Hasanın zevcesine kahpesin kucağın arkasına verip döktüyüm deyu edayı kahpe lafz ile şetm eyledi” diyerek durumun doğruluğuna şahitlik etmişlerdir.<sup>943</sup> Küfür davaları her ne kadar kadın bedenini hedef alsa da amaç hane erkeğini psikolojik bir şiddete maruz bırakmaktır ve erkekler için bugünde olduğu gibi bunun en iyi yolu hane kadınlarının namusunu hedef almaktır. Kadınların hadiseyle doğrudan ya da dolaylı bir şekilde muhatap olmamaları dahi durumu değiştirmemiştir. Erkek onurunun timsali olmaları noktasındaki algı cinselliklerinin her anlamda kullanılabilceği alanlar yaratmıştır. İnan'ın “seni üç güne değin bu vilayetten çıkarmazsam avratım üç talak boş olsun” şeklinde özetlediği dava bunun en güzel örneklerinden birisidir. Buna göre bir erkek başka bir erkekle olan iktidar savaşında

---

<sup>939</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 18/14, 19/12; “Kural olarak ispat yükü kendi üzerinde olan davacı iddiasını bir delil ile ispatlamakla yükümlüdür. Bu şekilde iddiasını ispatlayamayan davacı, davalıya yemin teklif edebilir. Yani iddiasını delillendirmek davacının yükümlülüğü iken yemin edip etmemek davalının hakkı olmaktadır.” Abdullah Demir, **Osmanlı Mahkemesi**, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2010, s. 195.

<sup>940</sup> Muhammed Ebu Zehra, a.g.e. , c. II, s. 534.

<sup>941</sup> Tucker, “Eksiksiz sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistin’inde İslam Hukukuna Göre Annelik” s. 233.

<sup>942</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 81/14, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 43/2, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 27/6, 28/1, TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 20/17, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 36/5; Osmanlı hukukçuları sözlü tacizi tacizin doğasına göre cezalandırmışlardır. Eğer sözlü taciz doğrudan bir bireye karşı yapılırsa onun sosyal statüsü dikkate alınmıştır. Diğer bir deyişle hukukçular hakarete uğrayan tarafın sosyal sınıfına ve akranları arasındaki durumuna bakmışlardır. Bu yüzden Müslüman hukukçular tarafından oluşturulan sosyal tabakalaşmanın içinde kadınlar ve Müslüman olmayanlar istismarcılarının cezalandırılmasını sağlayabilmişlerdir. Sözlü olarak hakarete uğrayan birey için hesaba katılan toplumun korumasını hak edecek bir kişi olup olmadığıdır. Eğer herhangi bir şekilde birinin ünü sorgulanırsa o zaman onun istismar edilmesi bir suç olmamıştır. Eugenia Kermeli-Ünal “Words are Magic: Orality in Ottoman Society and Jurisprudential Tradition”, **Tarih ve Edebiyat Yazıları**, Kebikeç Yayınları, İstanbul, 2016, s. 61.

<sup>943</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 44/10.

evliliği üzerine yemin vermiş, yeminini tutamaması halinde karısı boş olma tehlikesi ile yüz yüze gelmiştir.<sup>944</sup>

Trabzon’da kadınların sadece darp, küfür ve hakarete maruz kalmadıkları, hukuk literatüründe mülkiyete karşı işlenen bir suç olarak değerlendirilen hırsızlık ve gasp gibi hallere de maruz kaldıkları görülmüştür. Hanefi hukukçuları hırsızlık (sarika) ve gasp arasında ayırım yapmıştır. Gasp, başkasının malına el konması, (hür bir şahsın kaçırılması dahil), meşru zilyetliğin gayrı meşru bir zilyetliğin tesisi ile iptali şeklinde tanımlanmıştır. Gasp günahdır, gasp edeni ta ‘zir cezasına maruz bırakmıştır ve aynı yerde malın sahibine iade edilmesi mecburiyetini doğurmuştur.<sup>945</sup> Ramazan 1028 (Ağustos Eylül 1619) tarihinde Rıdvan bin Abdullah’ın mahkemeye getirdiği iddia ve mahkemenin tavrı da bu yöndedir. Rıdvan mahkemede Musa adlı kişi karşısında, karısı hasta iken zorla evine girip karısının bir çift küpesini gasp ettiğini ifade etmiştir. İkinci kez mahkemeye gelen davada Musa gasp ettiği küpeleri getirip Rıdvan’a teslim etmiştir.<sup>946</sup> Cami-i Atik müezzini olan Şaban Çelebi bin Kurd’un gasp davasında ise bu kez gasp edilen küpeler gaspçının kendisinden gasp edilmiştir ve bu kez gaspçı bir kadındır.<sup>947</sup> Bu üç gasp davasını ilginç kılan önemli bir ayrıntı vardır ki o da gaspçıların evi basarak küpeleri doğrudan kadınların kulaklarından alabilme cesareti göstermeleridir. Davalar özellikle hasta ve yalnız kadınların hane dışından kimseler tarafından her an saldırıya uğramalarının mümkün olabileceğini örneklerken, gaspın ciddi hukuki sonuçları olmadığını bilen kişilerin bir eve girerek mahremiyeti gasp etme noktasında da kaygı yaşamadıklarını göstermesi açısından önemlidir. Ancak mahkeme hadisenin bu boyutuyla ilgilenmemiştir. Mahkeme açısından gasp haksız bir fiil olarak görülmüştür ve hukukun amacı ilk olarak kurbanın zararını tazmin etmek daha sonra gerekli görülürse suçluyu cezalandırmaktır. Bu durum özel mülkiyet iddialarında aile ve toplum haklarının öncelik arz ettiğini göstermiştir.

Gasp hadiseleri zaman zaman kadına karşı fiziksel şiddet de içermiştir. Rebiyülahir 1061 (Mart/Nisan 1651) tarihinde Trabzon Kazası Muzafatından Yomra Nahiyesine tabi Samaruksa-i Sagir adlı köy sakinlerinden keşişin zevcesi Marule bint Kostantin adlı zimmiyenin Mehmed bin Abdullah ve Bali Beşe ve Hasan Çelebi ve Mehmed Çelebi adlı kişileri dava ettiği dava bu durumu örneklemiştir. Marule mahkemede “...ayinimiz üzere Kızıl Yomra cemiyetimizin Bazarı günün ertesi mezbur Mehmed bin Abdullah benim evim basub ve mahzenimi açub ve hamrımı tuluğa koyub ahz ve gasp eyledikten sonra beni muhkem darp eyledi” şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Bunun üzerine davalılardan Mehmed bin Abdullah “... mezkuran Bali Beşe ve Hasan Çelebi ve Mehmed Çelebi meclisi fisk idüb yirmi akçe cem’ idüb beni mezkur Marule’dan hamr iştira eyle deyü gönderdiler. Ben dahi gelüp hamır ettiğümde virmemekle varup mezkuruna cevap virdiğimden anlar

---

<sup>944</sup> Kenan İnan, “17. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Taşrasında Sosyal Hayat: “Seni Üç Güne Değın Bu Vilayetten Çıkarmazsam Avratım Üç Talak Boş Olsun”, **XVII. Yüzyıl Ortalarında Trabzon’da Sosyal ve İktisadi Hayat**, Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon, 2013, s. 347. TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 55/1.

<sup>945</sup> Schacht, a.g.e. , s. 165

<sup>946</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 54/5, 54/8.

<sup>947</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 57/1.



gelüb mahzeni açup şarap-ı gasp itdiler” demiştir. Bunun üzerine diğer davalılar da durumu doğrulamış ancak Marule’yi darp ettiklerini inkâr etmişlerdir.<sup>948</sup> Davalıların gasp eylemini kabul edip darp eylemini kabul etmemeleri her iki suçun farklı cezai müeyyidelere sahip olması açısından bir anlam kazanmıştır. Darp hadisesinin gerçekte yaşanıp yaşanmadığına dair kayıtlar açıklık getirmese de Marule’nin gasp ve darp eylemlerinin her ikisine birden maruz kaldığını ifade ederek tarafların alacağı cezayı ağırlaştırmak istemesi muhtemeldir.

Gasptan farklı olarak hırsızlık suçu daha çok hadd kapsamında değerlendirilmiştir. Trabzon mahkemesi incelenen dönemde bu suç için tek bir ölüm cezasına hükmetmiştir ancak suçlu asılmaktan kaçarak kurtulmuştur.<sup>949</sup> Diğer mevcut davalar gasp hadisesinde olduğu gibi çalınan malların iadesi ile kapanmıştır. Örneğin Debbağhane Mahallesi sakinlerinden olup “gaib-i ani”-meclis olan” İbrahim Yazıcı adlı kimsenin validesi Ayşe Hatun ibni (boş) adlı Hatun’un mahalle sakinlerinden Kabasakal Mehmed beşe’nin oğlu Süleyman çelebi ve ona tabi Piyale bin Abdullah adlı kimseyle olan davası bu minval üzerinedir. Piyale davadan üç gün önce gece saatlerinde İbrahim Yazıcı’nın Eski Saray Mahallesiindeki evine girip evde bulunan sandığı yarıp bir miktar altın ve kuruşu çalmıştır. Durum Trabzon muhafazasında olup yeniçeriler zabiti olan Fahrü’l-ayan Ahmed Ağa tarafından mübaşir olan odabaşı Ali Beşe tarafından sorgulanmıştır. Sorgunun yapıldığı ilk davada Piyale “... filhakika zıkr olunan eve Kabasakal Mehmed Beşe’nin oğlu Süleyman Çelebi ile girip sanduk içinden bir mikdar altın ve guruşu alub on yedi altunu ben aldım ma’dası mezkur Süleyman Çelebi’nin evinde toprak içindedir” şeklinde cevap vermiştir. Dava ikinci kez mahkemeye geldiği zaman Ayşe Hatun bahsi geçen ve çalınan parayı çalan kişilerden teslim aldığını ifade etmiştir.<sup>950</sup> Cezanın verilebilmesi için çalınan eşyanın değerinin Ebu Hanife’ye göre 10 gümüş dirhemden artık olması, çalanın çaldığı malda hiçbir biçimde payı bulunmaması, çalınan malın iyice korunmuş olması, çalınan malın çalanın yakın hısmının koruyuculuğu altında iken çalınması gibi koşulları gerektirmiştir.<sup>951</sup> Dava sonucunda çalınan mallar hukukun öngördüğü sınırı geçmesine rağmen, iade edilmeleri ve zararın tazmin edilmesi sebebi ile hırsızlığı yapan kişilere herhangi bir ceza verilmemiştir. Kayıtlardan anlaşıldığı üzere bahsi geçen mallar Aişe Hatun’un oğluna aittir. Ancak oğlunun nerede olduğunun bilinmemesi nedeni ile onun davasının takipçisi haline gelmiştir.

Ölüm, darp, yaralama ve gasp mağduru olan toplam 43 kadının 25’i karyede 18’i ise şehirde yaşamıştır. Bu sayısal yakınlık, kırsal kesimde olduğu gibi şehirde de ilişkilerin iç içe olduğunu göstermiş, kırsal kesimde kadınlar bağ, bahçe, tarla gibi yerlerde şehirli hemcinslerine göre çok daha fazla zaman geçirseler de şehirli kadınların da bu tür ilişkileri yaşayacak kadar dışarda olabildiklerini düşündürmüştür.

---

<sup>948</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 18/6.

<sup>949</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 15/6.

<sup>950</sup> TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 89/2, 89/3.

<sup>951</sup> Üçok ve Mumcu, a.g.e. , s. 63

### 4.3.2. Zarar Veren Taraf Olarak Kadınlar

Osmanlı mahallerinde gündelik yaşamı düzenleyen kuralcı sistem tamamıyla asimetrik değildir; erkekler işlerini sürdürürken kadınlar toplumsal ayrıma ve marjinal bir yaşama mahkum edilmemiştir. Her iki taraf da cinsiyetlerin ayrımı temeli üzerine kurulu kısıtlayıcı bir sistemin parçalarıdır. Bu sistem, mesafeleri korumaları koşulu ile kadınlara belirli bir hareket alanı, kendi ayrı ağlarında kullanabilecekleri görece bir özgürlük tanımıştır. Hukukun kamusal gözüyle birlikte, komşular ve akrabaların gözü de her iki cinsiyetin sınırları ihlal etmemelerini sağlama bağlamıştır.<sup>952</sup> Cinsiyet rollerinin belirgin ve kabul görmüş sınırlar dâhilinde kalması toplumsal istikrar ve düzenin güçlü bir unsuru olarak tanımlanmıştır. Ancak zaman zaman yaşanan hadiseler kadınların toplum tarafından kendilerine biçilen rollerden çıkabildiklerini göstermiştir. Bu durum gündelik hayat içerisinde zarar gören kadınların kendi menfaatlerini korumak pahasına başkalarına zarar vermekten imtina etmediklerinin de bir göstergesidir. Trabzon Şer’iyye sicillerinde yer alan toplam 16 adet kayıta kadınlar zarar veren taraf olarak mahkemeye şikâyet edilmişlerdir. Örneğin Hacı Kasım Mahallesi’nden Tatusa adlı zimmiyenin mahkemede şikâyet ettiği kişi bir kadındır. Tatusa “müddeti icare münkaziye olduğundan evimden çık dediğim için beni hilafı şerhan darb eyledi” diyerek aynı mahallede kiracısı olan Sakine’yi şikâyet etmiştir.<sup>953</sup> Bir kadının başka bir kadını gücü nispetinde darp etmesi olağan gibi görünmüştür. Ancak Rebiyülevvel 1041 (Eylül/Ekim 1631) tarihinde mahkemeye gelen başka bir dava kadınlardan zarar gören tarafta erkeklerinde yer alabildiğini göstermiştir. Trabzon sakinlerinden olan Yori veledi Emira adlı zimmi, davasında Aydanari adlı zimmiyeyi şikâyet etmiştir. Yori, “mezbure dellaleden iki gurus hakkım olub taleb eyledikte taş ile urub başımı mecruh eyledi” şeklindeki iddiasını şahitlerle doğrulamıştır.<sup>954</sup> Kanunnamelere göre yaralama ile sonuçlanan suçlarda verilen cezalar yaralanan organın durumuna göre belirlenen para cezalarından oluşmuştur. Aydari’nin Yori’yi taş ile yaralaması Yavuz Sultan Selim’in Kanunnamesinde “... ve iki kişi birbirin taş ile ya ağaç ile urub mecruh etse, tazir edüb ağaç başına bir akçe cürm alına...” şeklinde bir ceza öngörmüştür. Mahkemenin ne cezaya hükmettiğinin açık olmadığı bu kayıta Aydanari’nin neden şiddete başvurduğu da açık değildir.

Aydanari’nin davasında neden şiddete ihtiyaç duyduğu yolundaki belirsizlik Aşağı Hisar’da bulunan Bab-ı Pazar Mahallesi’nden Hızır Bey’in zevcesi Havva adlı Hatun’un davasında daha karmaşık bir hale gelmiştir. Zira kayıtlar Havva Hatun’un Trabzon mahkemesini bayağı meşgul ettiğini göstermiştir. Şevval 1041 (Nisan/Mayıs 1632) tarihinde ilk davası görülen Havva Hatun diğer kadınlardan çok farklı bir kadın imajı çizmiştir. Kayıtlarda birinin eşi, kızı, annesi olarak tanımlanma hali ataerkil zihniyetin kadını bir erkeğin himayesinde tutma eğiliminin bir göstergesidir. Ancak Havva Hatun Hızır Bey’in eşi olmanın dışında farklı kimliklere de sahiptir. Bu durum

<sup>952</sup> Zeevi, *Kudüs 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*, s. 215.

<sup>953</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619) 11/11.

<sup>954</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633)25/1.

incelenen dönem aralığında bir kadının ilk kez kendi kimliğini kendisinin şekillendirdiği bir hal alması nedeni ile de önemlidir:

Mahmiye-i Trabzon mahallatından Aşağı Hisar'da vaki Bab-ı Bazar Mahallesi sakinlerinden Ömer bin Abdullah nam kimesne mahfil-i şer'e gelip takrir-i kalam edip mahalle-i mezbure Hızır Bey'in zevcesi Havva nam hatun altı nefer cariyeleri ile evimi basıp bir kemer kılıç ve iki sade gümüşlü kılıcım ve otuz tob çadırım ve bir sepet sanduğum almışlardır mezbure Havva Hatun ihzar ı şer' olunup ihkak-ı hak olunmak taleb ederim dedikte kibel-i şer'den mezbure Havva davayı şer' olundukda firar edip Sansar Hasan Beşe'nin evine girip şer'-i şerife itaat iyilemediği ecilden merkumenin keyfiyyet-i ahvali mahallesi ahalisinden tefahhus olundukda imam İbrahim Efendi ve Müezzın Abdi Halife ve gayri mahalle-i mezbure ahali mahfil-i şer'de cevab virüb filvaki merkume Havva feşaridir ve dil-azardır bu makule halinden aciz ve hoşnud değiliz böyle feşarilikde hali değildir deyü ihbarları talebiyle ketb olunup yedine vaz olunduğu ledel-hace (...) ola. Tahriren fi evahir-i şehri-i Şevvali'l-Mükerrrem li-sene ehadi ve erbain ve elf.<sup>955</sup>

Kaydın “feşari ve dilazar” şeklinde tanımladığı Havva Hatun'un Ömer'e neden saldırdığı hususunda herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Altı nefer cariyeye sahip olması ekonomik açıdan iyi bir durumda olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Ömer'den gasp ettiği malların bir ihtiyaçtan kaynaklanmadığı açıktır. Davanın ikinci kez mahkemeye gelmesi Havva Hatun ve Ömer'in birbirine komşu olduğunu göstermiştir. Zira ilk davaya nazaran bu kez Havva Hatun “akreb-i ciranımız olan Hızır Bey zevcesi Havva nam hatun” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>956</sup> Aralarında komşuluk hukukunun olması yaşadıkları herhangi bir anlaşmazlığın şiddete dönüşmesini muhtemel hale getirirse de ilk kayıttaki mahallelinin de Havva Hatun'dan şikâyetçi olması bundan çok daha fazlasının olduğunu düşündürmüştür. Hızır Bey'in zevcesi olarak tanımlanması Havva Hatun'un toplumsal statüsüne bir gönderme yapmıştır ve bu tanımlamadan anlaşıldığı kadarıyla Hızır Bey hayattadır. Çünkü aksi bir durum “... nam müteveffanın karısı...” şeklinde tanımlanmasını gerektirmiştir. Hızır Bey'in şehirde olmadığı aşikârdır. Zira Havva Hatun toplumsal statü itibari ile daha güçlü olan kocasının himayesine girmek yerine Sansar Hasan Beşe adlı kişinin yanına sığınmıştır. Nerede olduğu bilinen Havva Hatun'un yakalanması için mahkemenin herhangi bir girişimde bulunmaması ilginçtir. Bu durum Havva Hatun'un eylemlerini fiziksel şiddete dönüştürmesine neden olmuştur. İkinci kez mahkemeye gelen Ömer'in “evimin duvarına bina ederken ellerine balta ve nacaklar alıp evimi basıp bina olunan ve evimin pencerelerini ve tarbalarını yıkıp harab edip bana külli cefa olmuştur” şeklindeki ifadesi Havva Hatun'un gasptan daha fazlasını istediğini belki de Ömer'in oradan taşınması için uğraştığını düşündürmüştür. Dava mahkemeye son kez geldiğinde ise Havva Hatun'un ev halkının canına kast ettiği görülmüştür. Ömer bin Abdullah durumu “Hızır Bey zevcesi Havva nam hatun cariyeleri ile evimi basıp ellerine balta ve nacak alıp beni yüzümden mecruh kılıp ve Emine nam hatunun bir dişini çıkarıp ve avratımın başın mecruh edip külli hasaret etmiştir” şeklinde özetlemiş ve olayın keşfini talep etmiştir.<sup>957</sup> Havva Hatun'un bu fiilleri sonucu ne ceza alacağına yönelik hukuki bilgiden arı olması mümkün değildir. Mahkeme Havva Hatun'un hukuk dışı eylemlerinin önünü almak için çok

<sup>955</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 9/6.

<sup>956</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 9/7.

<sup>957</sup> TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 9/8.

istekli davranmamıştır. Açık, Havva Hatun'un eylemleri dolayısı ile bir eşkıya olarak nitelendirileceğini ifade etmiştir. Eşkıya olarak nitelendirme gerekçesi ise, toplumsal cinsiyetin kadınlara biçtiği yaradılış ve yaşam biçimleri eksenli eşkıyalık yapamayacakları kanaatine rağmen, Havva Hatun'un tabir yerinde ise bileğinin hakkı ile bu fiili işlemekte erkeklerden hiç de geri kalmadığı, hatta bütün mahalleliyi bezdirecek kadar ileriye gidebildiği yönündedir.<sup>958</sup> Gerek sahip olduğu cariyelerini bir çete halinde örgütlemesi, gerekse Havva Hatun'un eylemlerinden rahatsız olmalarına rağmen bu şikâyet vukua gelene kadar mahalleliden herhangi bir şikâyetin gelmemesi Açık'ın ifadesini doğrular niteliktedir. Ancak yine Açık'ın belirttiği gibi, mahalleli ve mahkemenin Havva Hatun'u tanımlanırken kullandığı kelimeler onun eşkıya olarak değerlendirilmediğini göstermiştir. Bize göre bunun nedeni toplumsal algıda bir eşkıya grubuna mensup olmak ve bu gruptan destek görmek özelliğinden yoksun olmak hali Havva Hatun'un eşkıya olarak değerlendirilmemesinde etkindir zira kadın olarak bu gruplara dâhil olması mümkün değildir.

Havva Hatun'un davası köle ve cariyelerin kadınlar tarafından zaman zaman şer'e muhalif hadiselerde işbirlikçi olarak kullanılabilirdiklerini bir başka hadisenin varlığı ile doğrulamıştır. 10 Muharrem 1054 (19 Mart 1644) tarihine kayıtlanan bir dava mahkemeyi en az Havva Hatun'un davası kadar meşgul etmiştir. Rize kasabası mahallelerinden Emadinye mahallesi sakinlerinden olup Tarakçı Sefer bin Ahmed adlı kimsenin, Derden adlı zimminin kölesi olan Nesfede adlı kulu şikâyet ettiği dava bu durumu örneklemiştir. Sefer'in iddiasına göre Nesfede 10 gün önce Cuma gecesi mahallede olan evini yakmış ve bu yangın nedeni ile ismi mal olarak tabir edilen hiçbir şeyi kalmamıştır. Nesfede ise cevabında “fil vaki tarih-i kitâbtan 10 gün mukaddem Cuma gecesi müdde-i mezburenin mahalle-i mezburede vâki‘ evini hatunum bana ihrak eyle dedi ben dâhi ihrak binnar eyledim ve cümle malı ve esbabı yandı” diyerek durumu itiraf etmiş ve dava kaydedilmiştir.<sup>959</sup> Nesfede'nin ifadesinden anlaşıldığına göre kendisini azmettiren kişi sahibinin karısıdır. Bu davadan on gün sonra ikinci kez görülen mahkemeye başkanlık eden kişi vali Mehmed Paşa'dır. İlk mahkemede olduğu gibi iddiasını yenileyen davacıya karşılık davalı Derden “zikri sebk eden evi abdi mezbûr ihrak eylediğin bilmem ve haberim yoktur” diyerek olayı inkâr etmiştir. Hadise yeniden köleye sorulduğunda ise ilk mahkemede verdiği ifadesini tekrarlamıştır. Ancak mahkeme kadının emir verdiğiine dair herhangi bir karine olmadığına, sabit olsa bile fetva gereğince bir nesne lazım gelmeyeceğine ve yine fetva gereğince kölenin azat edilerek zararı tazmin etmesine hükmetmiştir. Ancak Sefer'in Derden'den olayla ilgisi olmadığına dair yemin istediği üçüncü bir kayıt davacının ikna olmadığını göstermiştir.<sup>960</sup> Kölenin ısrarla evi yaktıran kişinin sahibinin hanımı olduğunu iddia etmesi mahkemenin pek dikkatini çekmemiştir. Bu durum kölenin fiillerinden köle sahibinin sorumlu tutulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Emri veren kişi bahsi geçen kadın olsa bile kayıttan anlaşıldığına göre bu durumda herhangi bir ceza alması söz konusu değildir. Bu hukuki

<sup>958</sup> Turan Açık, “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Osmanlı Hukukunda Kadından Eşkıya Olup Olamayacağına Dair Bir Tartışma: Havva Hatun Örneği”, **KAREN**, c. 1, sy. 1, 2015, s. 77.

<sup>959</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 48/6.

<sup>960</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 51/1, 51/2.

boşluk hakkında bilgi sahibi olan kadının, gerçekten köleye böyle bir emri verebileceği muhtemel hale gelirken, yine bu hukuki bilgi hem köle hem de sahibi tarafından kullanılmış olabilir. Ancak köle sahibinin olayla ilgisi olmadığına dair yemin vermesi ve hadise nedeni ile kölesini azat etmek zorunda kalması onun bu işten zararlı çıktığını göstermiştir. Dolayısıyla köle sahibinin olayla ilgisi olmadığı açıktır.

Hanefi düşünme mantığı bir kimseye kendi mülkünde yapabilecekleri konusunda hiçbir sınırlama koymamış ve faaliyetlerinin komşularına verebileceği her türlü rahatsızlığı göz ardı etmiştir. Ancak bunlar Ebussuud'un kabul ettiği ilkeler değildir. Bunun yerine insanların zarar veren faaliyetlerini durdurma veya bitişik mülkteki zarar verici gelişmeleri engelleme hakkını kabul etmekle, rahatsızlık vermenin hukuki bir talebe konu olabileceğini benimsemiştir.<sup>961</sup> Safer 1060 (Şubat/Mart 1650) tarihinde mahkemeye gelen Mahmud Çelebi bin Toylu Mehmed Çavuş'un davası bu minval üzerinedir. Elhac Boşnak Hatunu demekle meşhur Emine bint Abdullah adlı hatunu dava eden Mahmud Çelebi durumu “merkume Emine carımla hakkım olub daima kavlınden ve fiilinden bana ve ehl-i iyalime eza ve cefadan hali olmadığından ma ‘da pencereden evim içine necaset ilka idüp külli teaddi eyledi” şeklinde ifade etmiştir. Durumun sual olunmasını ve fetva gereğince hakkın yerini bulmasını talep etmiştir. Emine Hatun'un kendisine isnad edilen suçlamaları kabul etmemesi üzerine kendisine mahkeme tarafından yemin teklif olunmuştur. Emine Hatun'un yeminden nükul etmesi üzerine mahkeme mevcut suçlamaların doğruluğuna hükmetmiş ve fetva gereğince de Emine'nin “takrir-i şedid” ine karar vermiştir.<sup>962</sup> Komşuluk hukukuna riayet edilmesinin gerekli olduğunun önemli bir göstergesi olan dava aynı zamanda Trabzon mahkemesinin karar alırken fetva müessesine büyük bir önem verdiğinin de ispatıdır. Zira çoğu davada ceza kısmının kaleme alınmasını gerekli görmeyen mahkeme konu ile ilgili fetvaların mevcudiyetinde cezaya hükmetmiştir.

Kadınların bireysel olarak sorumlu olduğu suçlara zaman zaman hane erkekleri, evli iseler kocaları kefil olmuştur. Cemaziyelahir 1061 (Mayıs/Haziran 1651) tarihinde Mesariye (...) adlı köy sakinlerinden Mustafa Çelebi bin Ali Çelebi'nin Mesariye Hoş oğlan adlı köy sakinlerinden Mehmed bin Abdulnebi'yi davası bu durumu örneklemiştir. Mustafa Çelebi'nin iddiası Mehmed Çelebi'nin zevcesi olan Aişe'nin bir baş karasığır danasının ayağını mecruh ettiği yönündedir. Davalı olan Mehmed “avratım mezbure Ayşe urub danayı mecruh eylemiş lakin benim haberim yokdur nihayet şer' en lazım olan her ne ise ben zamin olayım isterse noksan kıymetini ve isterse tamam kıymetin eda ideyim tanayı bana virsün” diyerek hem karısının suçunu kabullenmiş hem de zararı tazmin edeceğini beyan etmiştir.<sup>963</sup> Kayıt, davacının neden suçlu olan Aişe'yi değil de kocasını muhatap

---

<sup>961</sup> İmber, a.g.e. , s. 241.

<sup>962</sup> TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650), 41/11.

<sup>963</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 31/11.

alarak Mehmed'e dava açtığına dair bir açıklama getirmemiştir. Zira başka bir zarar davası da karısının zararını tazmin eden kocaya açılmıştır.<sup>964</sup>

#### 4.4. Dem ve Diyet Davalarında Kadın

Hukukçulara göre cinayet; insanın nefesine veya a'zâ ve kuvvetlerinden herhangi birine taalluk eden yasak bir fiilden ibarettir ki, ya kisası ya da diyeti gerektirmiştir. Bu zararlı fiil insan nefesine yapılırsa, buna "Katl" adı verilmiştir.<sup>965</sup> Kasten adam öldürme suçu sabit olursa verilecek ceza suçlunun kisas edilmesi yani öldürülmesidir. Ancak maktulün yakınları veya bunlardan sadece birisi diyete razı olup kısıstan vazgeçerse veya karşılıksız olarak suçluyu affederse kisas cezası uygulanmamıştır. Ölenin yakınları kısıstan vazgeçip diyet konusunda anlaşmaları takdirde diyeti bizzat katil ödemiştir.<sup>966</sup> Diyet belirli suçlar sebebiyle mağdura veya mirasçılara tazminat olarak verilmesi gereken maldır.<sup>967</sup> Ebu Zehra'ya göre diyet, sureten yani biçim itibarı ile olmasa bile manen kisas demektir. Hem manen hem de sureten kisas, yapılan tecavüz cana kasit şeklinde ise failin katledilmesi, organlar aleyhine işlenen suçlarda ise failin de aynı organının kesilmesi şeklindedir. Manen olan kisas ise diyettir ya da yaranın erşi yani maddi tazminatıdır.<sup>968</sup>

Trabzon Şer'iyye sicillerinde kadınların da taraf olduğu toplam 36 dem ve diyet davasında ölüm hadiselerine verilen cezaların çoğu maddi tazminat şeklindedir. Yalnızca bir davada, yol kesme, soygun ve cinayet unsurlarının bir arada bulunması hasebiyle şer'en gereken cezanın verilmesine hükmedilmiştir. Cemaziyülevvel 1053 (Temmuz Ağustos 1643) tarihinde Trabzon mahkemesine gelen bu davada, Karahisar-ı Şarki kazasına tabi Tomarza adlı köy sakinlerinden olup öldürülen Tator adlı zimminin küçük oğlu Martoros ve küçük kızı Şahbeşe adlı yetimlerin vasisi ve Tator'un kız karındaşı olan Hanbeşe binti Oran adlı zimmiyenin vekili ve yine Tator'un büyük oğlu olup Tatorla birlikte katledilen Tomacan'ın annesi Evandiki adlı zimmiye, Trabzon kazasına tabi Tonya adlı köyden Kurd bin Osman ve Mustafa bin Abdullah ve Emval adlı kimselerin Kinise Alanı adlı mevzide Tator ve Tonacan'ı katil edip emval ve erzaklarını yağmaladıklarını ifade etmişlerdir. Durumun sorulması üzerine davalılardan Mustafa "fil hakika merkuman Tator ve Tomacan ticaret için karye-i Tonya'ya gelip keten işti idüp yüklerin tutup mekanlarına avdet-i murad ettiklerinde iş bu hazır fil meclîs olan mezbûr Emval kılavuz olup Kinise Alanı nam mevzi'e konup nısfil leyde yatarken masiyyet ile kalkıp merkuman Ermenileri toyka ile tepeleyip katil eyledik keten ve esvablarını da mabeynimizde taksim idüp iki re's bargir helak eyledik deyu ikrar ve itiraf" ettikten sonra diğer davalı Kurd da "vech-i muharrer üzere olup mezbûran Ermenileri toyka ile urub katil eylemeye ben dâhi müdavemet idüp katil eyledim ve emval ve erzakların mabeynimizde taksim idüp

<sup>964</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 75/1.

<sup>965</sup> İbrahim Halebi, *Mülteka Tercümesi*, c. II, sad. Ahmed Davudoğlu, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 439.

<sup>966</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 198.

<sup>967</sup> Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 85; İbrahim Halebi, a.g.e. , c. II, s. 460.

<sup>968</sup> Muhammed Ebu Zehra, a.g.e. , c. II, s. 523.

iki res bargirlerin helak eyledik” diyerek Mustafa’nın ikrarını doğrulamıştır. Dava yeniden mahkemeye geldiğinde davacılar “mezbûran Tator ve Tomacanı karye’i mezbûrda Kurd bin Osman ve Mustafa bin Abdullah nam kimesnelerin Kinise Alanı nam mevzide katl edip emval ve erzakların garet ettiklerin mezbûran Kurt ve Mustafa ikrar idüp emval ve erzakların ve ketenlerin bize verip şer’an cezaların verilmekle zikrolunan mevzii ahalisinden mezbûranın dem ve diyetine müteallık da’va ve nizam kalmadı” diyerek mevzi halkının diyet yükümlülüğü olmadığını beyan etmişlerdir.<sup>969</sup> Kasten adam öldürme olarak değerlendirilecek bu dava “kat’ut-tarik” yani yol kesme hadisesi olarak da görülmektedir. Schacht, yol kesme suçu için; bu suç, bir taraftan hırsızlığa, öte yandan katle bağlı sayılır demiştir. Verilen cezaların, olayların durumuna göre değişiklik göstereceğini de ifade eden Schacht, hem yağma hem de katl suçu işlenmişse suçluların asılarak idam edileceğini ve bu cezaların, fiilleri ne olursa olsun, bütün suç ortaklarına uygulanacağını belirtmiştir.<sup>970</sup> Dolayısıyla kayıтта “şer’an cezaları verilmekle” bahsinden anlaşılan budur. Davayı mahkemeye getirenler, ölen kişilerin kadın akrabalarıdır. Yağma edilen malları alan kadınların suçlularla sulh yoluna gitmeyi denemedikleri anlaşılmaktadır ve bu özelliğinden dolayı diyet yerine ölüm cezasına hükmedilen tek dava özelliğindedir.

Ölüm hadiselerinde davayı mahkemeye getiren taraf yakın akrabalar olmuştur, çünkü onlar ölen kişinin davasının mirasçılarıdır.<sup>971</sup> Davacı olarak mahkemeye gelen kişiler davalarını kanıtladıkları takdirde hukuk kısas ya da diyet cezası öngörmüştür. Ancak kayıtlar tarafların kendi aralarında sulh yoluna gitmeyi tercih ettiklerini göstermiştir. Örneğin Şaban 1030 (Haziran/Temmuz 1621) tarihinde Torul kazasına tabi Reana adlı köyden mecruhan katlolun Behram bin Beddak nam kimsenin erkek ve kız kardeşleri, Osman bin Aslan adlı kimsenin vekili olan kardeşi Mustafa karşısında Osman’ın Behram’ı katlettiğini, yaşanan anlaşmazlık sonrası 2000 akçeye sulh olduklarını ve sulh bedelini Osman’dan aldıklarını beyan etmişlerdir.<sup>972</sup> Diyet alacağı kasten adam öldürme suçunda muaccel yani hepsi peşin, kastın aşılması veya taksirle adam öldürme suçlarında ise müaccel yani üç yıl taksitle ödenmiştir.<sup>973</sup> Trabzon mahkemesi sulh gerçekleşen davalarda ödemenin hemen yapıldığını kaydetmiştir.

Öldürme hadisesinin kasıtlı ya da kasıtsız olması hali davanın seyrini etkilemiştir. Trabzon şer’iyye sicilleri öldürme esnasında kullanılan aletler hakkında bilgi vermiştir.<sup>974</sup> Bu durum hukukun öngördüğü şekliyle kastın olup olmadığına dair bilgi edinmemizi sağlamıştır. Özellikle davalarda

---

<sup>969</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 22/7, 22/8.

<sup>970</sup> Schacht, a.g.e. , s. 186; “Eğer hem adam öldürdükten hem, hem soygunculuk yaptıktan sonra yakalanırlarsa şer’i ceza olarak öldürülürler” Merginani, a.g.e. , c. II, s. 271.

<sup>971</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 57/9, 61/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 2/5, 99/10, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 21/3.

<sup>972</sup> TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 99/10.

<sup>973</sup> Avcı, **Osmanlı Hukukunda Suçlar**, s. 85-86.

<sup>974</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1033/1617-1624), 40/7, TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 57/9, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/8, 43/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 45/8.

geçtiği şekliyle bıçak, hançer ve ok gibi aletler öldürme hadisesini kasıtlı hale getirmiştir ve bu kefareti değil kısası gerektirmiştir.<sup>975</sup>

Katledilen kimsenin katilinin bilindiği durumlarda davacıların katille yüz yüze gelmeden önce mahalle ahali ile dem ve diyete yönelik davaları olmadığına çözümlenmesi önemlidir. Zira bu durum mahalleli üzerinden diyet yükümlülüğünün kaldırılması ve daha sonra tarafların böyle bir iddia ile mahkemeye gelmemesi adına gerekli görülmüştür. Örneğin Kızılağaç adlı köy sakinlerinden olup katledilen Mustafa'nın çocuklarına vasi olan anneleri Fazile Hatun tarafından vekil olan İsmail beşe'nin katil ile olan diyet davasını görmeden önce mahkemeye gelerek karye ahali karşısında "... maktul mezbûr Mustafa beşe hususunda ahali-i karye ile min ba'd davamız ve niza'ımız yoktur bizim katilimiz Cafer beşedir" şeklinde ikrarda bulunması bu kaygının bir sonucudur. İkinci kez mahkemeye gelen İsmail beşenin ifadesi ölüm hadisesinin kasten ölüm olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Zira hadise esnasında bıçak kullanılmıştır. Hadise ispat edilecekken tarafların anlaşması kısas cezasından vazgeçilmesini gerektirmiş ve Cafer beşe "20 000 cedit akçe" ödeyerek kısas edilmekten kurtulmuştur.<sup>976</sup>

Siciller, gerek kendi hukuklarını gerek aile fertlerinin gerekse de vekili ya da vasisi oldukları kişilerin hukuklarını korumak isteyen kadınların dem ve diyet davalarında hem bireysel olarak hem de aile fertlerinden olan kişilerle mahkemede göründüklerini kanıtlamıştır.<sup>977</sup> Çoğu zaman katilin belirlenmesinde etkin fertler olarak hareket eden kadınlar, zaman zaman ölüm hadisesinde kimsenin zannı olmadığını, dem ve diyete konu olacak bir davanın gerekmediğini mahkemeye ilam etmişlerdir.<sup>978</sup>

Siciller mevcut 36 davanın çoğunda davacı tarafın eş, anne ve çocuklardan oluştuğunu, bu nedenle dem ve diyete konu olan davanın genellikle erkeklerin ölümü hasebi ile gerçekleştiğini göstermiştir. Bu durum erkeklerin başka erkeklerle ciddi boyutta münakaşa yaşamalarının bir sonucudur ve içki bu münakaşaları tetikleyen önemli bir amildir. Cemaziyülevvel 1041 (Kasım/Aralık 1631) tarihinde Trabzon mahallelerinden Orta Hisar mahallesi sakinlerinden Ömer Bey bin Fazlullah Ağa'nın mahkemeye gelerek Hacı bin Rıdvan adlı hizmetkârının ölümünün keşfedilmesini talep ettiği dava bu minval üzerindedir. Ölüm keşfinin gerçekleştirilmesinin ardından bu kez Hacı'nın annesi Nesimi bint Abdullah adlı kadın mahkemeye gelmiştir. Mahkemede, Ömer Bey karşısında, oğlunun Ömer Bey'in odasında maktul bulunduğunu ve katilinin de Ömer Bey'in hizmetinde olan İkbâl adlı kişi olduğunu belirtmiştir. Nesimi Hatun'un bu bilgiye nereden ulaştığı

<sup>975</sup> Schacht, a.g.e. , s. 187; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 198.

<sup>976</sup> TŞS, Defter no. 1820, (1026-1033/1617-1624), 40/2, 40/7.

<sup>977</sup> TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619), 57/9, 61/6, TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621), 2/6, TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626), 21/3, 22/3, 23/1, TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633), 71/6, 86/4, TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/9, 43/5, 91/3, TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630), 45/10, 74/9, TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636), 61/2.

<sup>978</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 48/4, 49/5, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 1/9.



belli değildir, ancak Ömer Bey'in diğer hizmetkarları Perviz ve Çerkez Behram “bu gece merkur Ömer Bey'in odasında biz ve Ömer Beğ ve İkbal ve Doğan nam beş nefer kimesne maan şüreb-ü hamr ederdük mezbür İkbal merkur Hacı'ya bir kadeh sunub elbette iç deyü ikram ettikde merkur Hacı içmemekle mesfur İkbal hançer ile mezkur Hacı'nın sol yanında göbeği beraberinde urub katl eyledi” diyerek iddiayı doğrulamışlardır. Dava ölüm hadisesinin bir içki meclisinde ve içkinin etkisiyle gerçekleştiğini göstermiştir. Ölüm nedeni ve katilin belirlenmesinin ardından Nesimi Hatun mahkemeye gelerek, İkbal'in firar etmiş olması sebebiyle mahkemede hazır olan Ömer Bey, İkbal ve Perviz'den maktulün dem ve diyetini istemiş, anlaşmazlıktan sonra sulh olduklarını ve sulh bedelini de bahsi geçen kişilerden aldığını beyan etmiştir. Bir diğer dava kaydı ise cinayeti itiraf eden Çerkez Behram bin Abdülmennan'la dem ve diyetine dair davası olmadığına yöneliktir.<sup>979</sup> Nesimi Hatun oğlunun ölümünden sorumlu kişilerin tespiti ve cezalandırılması için mahkemeyi etkin bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla kadınlar haneye mensup başka erkek bulunmadığında ya da haneye mensup bir erkeğin öldürülmesi durumunda davanın takipçisi olmaktan imtina etmemişlerdir.

Dem ve diyetine konu olan ölüm hadiselerinde kadınların dem ve diyetine yönelik yalnızca altı dava bulunmuştur.<sup>980</sup> Bu durum kadınların ölüm hadiselerinin bir kısmının bir kavga ya da anlaşmazlık ilişkisinden ziyade doğal yollardan gerçekleşmesi, bir kısmının da doğal yollardan gerçekleşmiş olduğu izlenimi verilmesinden kaynaklanmıştır. Trabzon beylerbeyi Ömer Paşa'nın kethüdası Mehmed Ağa tarafından İbrahim Ağa, Boşine ve Yetimne adlı köy ahalisinden bazı kimseler karşısında, köyden Osman beşenin, Üveys adlı kişinin sulbiye kızını katlettiğine dair bilgi istemiş ve köy ahali konu hakkında bilgileri olmadığına dair yemin vermişlerdir.<sup>981</sup> Zilhicce 1053 (Şubat/Mart 1644) tarihinde mahkemeye gelen bir başka davada ise Yavebolu kazasına tabi (...) adlı köyden Emine bint Mustafa, köy ahali karşısında, iki buçuk sene önce kız kardeşi Mercan adlı avradın köprü kurbunda maktul bulunduğunu, dem ve diyetini köy ahalisinden talep ettiğini beyan etmiştir. Ancak köy ahali Mercan'ın kendi haliyle fevt olduğunu ve maktule olduğundan haberleri olmadığını, hatta bu ana kadar oğulları ya da kocasının dava etmediğini belirtmişler, oğulları var iken kız kardeşinin dava açmasının şer'an caiz olmadığına dair ellerinde fetva olduğunu beyan etmişlerdir. Durum oğulları ve kocasından sorulduğunda Mercan'ın kendi eceli ile öldüğünü ve kimseden davaları olmadığını dile getirmişlerdir.<sup>982</sup> Emine bu davayı neden daha önce değil de iki buçuk yıl sonra mahkemeye getirmiştir? Ölen kadının eş ve çocukları varken kendisinin dava açmasının caiz olmayacağı hakkında bilgi sahibi olmaması mümkün değildir. Zira kayıtlar Trabzon toplumunun ciddi bir hukuki bilgiye sahip olduğunu göstermiştir. Kız kardeşinin kendi eceli ile değil de maktul bulunduğunu ifade etmesi ölüme dair farklı hadiselerin mevcut olduğunu düşündürmüştür. Bu minval üzerine bir başka dava bu kez bir baba tarafından mahkemeye getirilmiştir. Şevval 1062 (Eylül/Ekim 1652) tarihinde Trabzon Kazasına tabi Mesnakalinye adlı köy sakinlerinden Hasan bin

<sup>979</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 74/8, 74/9, 75/5, 75/8.

<sup>980</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 87/6, TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 16/8, TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 44/11, TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 90/2, 91/6

<sup>981</sup> TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632), 16/8.

<sup>982</sup> TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645), 44/11.

Ali'nin vekili Esseyid İsmail Çelebi, köyden Fazlı beşe, Bünyad ve Emirhan karşısında, müvekkili Hasan'ın kızı İnsaf hatunun üç sene evvel köyde ölü bulunduğunu ve şüphelendikleri kişilerin de zevci Fazlı ile Bünyad ve Emirhan olduğunu, dem ve diyetini de bu kişilerin ödemesi gerektiğini beyan etmiştir. Ancak davalılar durumu inkâr etmiştir. Davacının şahit getirememesi üzerine davalılar yemin etmiş ve kayıt davacıların köy ahalisinden konu ile ilgili davalarının olmadığı yönünde sona ermiştir.<sup>983</sup> İlk dava da olduğu gibi bu davada da dem ve diyet talebi ölen kadının eşinden değil babasından gelmiş ve bu kez ölüm hadisesinin üzerinden üç yıl geçmiştir.

Faili meçhul cinayetlerde dem ve diyet yükümlülüğünün kime ait olduğu ölünün bulunduğu yere göre değişmiştir. Ceset mahalle ya da köye tabi alanlarda ise sorumluluk onlara aittir, eğer cesedin bulunduğu yer sadece bir bireye aitse bu durumda sorumlu olan mülk sahibidir.<sup>984</sup> Hukuk diyetten sorumlu olan kişileri bu şekilde tayin ederken ölünün kimsesiz olması halinde diyet davasını kimin yürüteceğine dair tafsilatlı bilgi vermemiştir. Rebiülevvel 1062 (Şubat/Mart 1652) tarihinde Hatuniye Evkafı'ndan Hoç Kerasyo adlı köy ahalisinden Hakri veledi Nikola ve Yuri veledi İslanid ve Todori veled Karca adlı zımmilerin asaleten ve köy ahalisi taraflarından vekil olarak mahkemeye geldikleri dava bu durumu örneklemiştir. Köyden gelen kişilerin ifadesine göre köyde yaşayan Anastasya adlı zimmiye aklını kaybettiği için emval ve erzakını korumak ve kollamak için köy cabisi Mehmed Beşe Anastasya'ya vasi tayin edilmiştir. Ancak Anastasya kendi mülkünde ölü bulunduğu için mirimiran köy ahalisini hapsederek dem ve diyet talep etmiştir. Bunun üzerine köy ahalisi Anastasya'nın vasisi Mehmed Beşe'de olan seksen beş kuruşluk eşyasını almışlar, kendileri de altmış kuruş ekleyerek miri mirana dem ve diyet için vermişlerdir.<sup>985</sup> Dava her ne kadar Anastasya'nın cabide hiç bir eşyasının kalmadığına yönelik bir beyanı ifade eder görünse de, bizim açımızdan önemi kendi mülkünde ölü bulunan deli bir kadının diyetinin ödenme şeklidir. Anlaşıldığı üzere Anastasya'nın yaralı halde ölmesi, onun bir cinayete kurban gittiğine hükmedilmesini gerektirmiştir. Zira köy ahalisinden Anastasya için dem ve diyet talep edilmesi de ölümün doğal yollara gerçekleşmediğini göstermiştir. Köy cabisinin maktul kadının vasisi olması davasının mirasçısı olarak devleti yetkili kılmışa benzemektedir. Zira dem ve diyetinin mirimiran tarafından istenmesi bu ilişkiyi örneklemiştir.<sup>986</sup> Kimsesiz bir kadının malının her halükarda devlet hazinesine kalacağı yönündeki hukuki müeyyideye rağmen diyetin ödenme şeklini anlamak mümkün değildir. Zira Anastasya'nın malları ölümü sebebi ile beytümala intikal edecektir. Ancak işin ilginç yanı mallarının diyetine mukabil verilmesidir. Anastasya'nın ölümünden köy halisinin sorumlu tutulduğu

<sup>983</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 90/2.

<sup>984</sup> Bunun belirlenmesi fıkıh literatüründe kasame olarak geçmektedir. Kasamenin belirlenmesi için ise; "Hanefiler'e göre kasamenin uygulanması için yer olarak maktülün bulunduğu mekânı ve vücudunun bulunmuş olduğu yerde katl emarelerinin gayet açık ve net olara bulunmasını şart koşarlar. Yani Hanefiler'e göre mağdurun vücudu kasame yapılacak halkın sözünün geçtiği bir yerde olmalıdır. Bir başka ifade ile maktül onların köylerinde ya da mahallerinde ölü olarak bulunmalıdır. Maktül iki köyün arasında bir yerde ölü olarak bulunmuşsa bu köylerden maktüle e yakın olanı hangisi ise oraya itibar olunur. Herhangi bir mahallenin ya da köyün sözünün geçerli olduğu bir yerde değilse ancak devlet başkanının hâkimiyeti altında olan bir yerde bulunuyorsa bu durumda kasame uygulanmaz ve beytümalden diyet ödenmesi gerekir." Muhammed Ebu Zehra, a.g.e, c. II, s. 519.

<sup>985</sup> TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652), 91/6.

<sup>986</sup> "Maktul yakınları tespit edilemese veya şikâyet hakkı olmayan bir yakını bulunmayan birisi faili meçhul cinayete kurban gitse, devlet organlarının res'en harekete geçme yükümlülüğü doğar." Avcı, a.g.e. , s. 82.

anlaşmıştır. Ancak diyetin tamamının neden köy ahalisi tarafından değil de Anastasya'nın mallarından ödendiği açık değildir.

Bir kölenin cinayetlerinden doğan sorumluluk ise, apayrı bir konuyu teşkil etmiştir. Bu sorumluluk, hayvanın fiillerinden doğan sorumluluğa benzetilmiştir; köle sahibi, kölenin değerinden daha fazlası için sorumlu tutulmamıştır.<sup>987</sup> Yani müdebber, mukateb, ümm-i veled gibi hürriyet sebeplerinden birisi kendisinde bulunmadığı için, cinayet işlediği takdirde işlediği cinayet karşılığında kölenin cinayeti ne kadar çok olsa da, efendisi üzerine ancak bir defa vermek vacip olmuştur.<sup>988</sup> İncelenen Trabzon şer'iyeye sicillerinde kölelerin karıştığı ölüm hadiselerinde diyete hükmedilmemiştir. Ancak köleler işledikleri fiilin sorumluluğunu üstlenerek cinayeti itiraf etmekten imtina etmemişlerdir. Trabzon sakinlerinden Ayşe bint el-hac Süleyman hatunun İbrahim Beşe'nin kölesi olan Yusuf bin Abdullah'ı davası bu minval üzerinedir. Ayşe Hatun'un "... mezkûr Yusuf kız karındaşım Saliha ile yalağa giderken yolda katl eyledi" şeklindeki iddiasını Yusuf "...fil hakika mezbure Saliha'yı yalağa giderken yolda katl eyledim" şeklinde doğrulamış, ancak ahvalden sahiplerinin haberi olmadığını, sefine ile Rumeli'nde olduklarını beyan etmiştir.<sup>989</sup> Bir kölenin, kasten adam öldürdüğünü ikrar etmesi durumunda, ikrarı sahih olup, bu ikrarı yüzünden köle kısas olunmaktadır. Ancak davadan hükmedilen cezayı tespit etmek mümkün olmamıştır. Maçuka nahiyesine tabi Enka adlı köy sakinlerinden olup öldürülen Marandüz'ün babası Kiraki veledi Kostantin ve Marandüz'ün zevcesi Anastasya adlı zimmiyenin davasında, Mehmed Beşe'nin kölesi olan Siyavuş bin Abdullah da Yusuf gibi işlediği cinayeti itiraf etmiştir. Davacıların iddiasına göre Siyavuş, Marandüz'ü köyde sağ memesinin üstünden bıçak ile katletmiştir. Bu iddiaya karşılık Siyavuş "mezbur Marandüz efendim mezbur Mehmed beşenin fiil-i şen-i ile ağzına ve avradına şetm etmekle ben dahi bıçak ile urup katl eyledim..." şeklinde cevap vermiştir.<sup>990</sup>

Görüldüğü üzere, dem ve diyet davalarında hukukun mantığı verilen zarar sonucunda kaybedilen bir kişi ya da eşya olsa da fark etmemiştir. Yani amaç cezalandırmadan ziyade zararın tazmin edilmesine yöneliktir. Öyle ki bunun anlamı kaybedilen şey bir can olsa da bunun ekonomik değerlerle hesaplanan bir karşılığı bulunmuştur. Trabzon mahkemesi ve Trabzon mahkemesini kullanan insanların da kaygısı bu yöndedir ve diyet davalarının çoğu maddi tazminat ödenerek çözümlenmiştir. Ancak sulh davalarında ortalama bir sulh bedeli olmaması mahkemenin tarafların anlaşmasına müdahale etmediğini ve sabit bir cezanın olmadığını göstermiştir. Diğer taraftan davaların maddi ödeme yükümlülüğüne dönüşmesi Trabzon toplumunda bu anlamda barışçı ilişkilerin gelişebildiği bir formül olması açısından önem kazanmıştır. Bu şekilde düşmanlık ve husumetler sürekli hale getirilmemiştir.

---

<sup>987</sup> Schacht, a.g.e. , s. 190.

<sup>988</sup> İbrahim Halebi, a.g.e. , c. II, s. 483.

<sup>989</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 87/6.

<sup>990</sup> TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629), 31/8.

#### 4.5. Çıkarımlar

İdari örgütlenmenin temel ilkeleri ile ahlaki yasaların etkileşiminden doğan Osmanlı Mahallesi, güçlü denetim mekanizmalarının kurulduğu mekânlar olarak tahayyül edilmiştir. Bu mekânlarda yaşamak aynı zamanda oraya ait olmayı ve oraya ait kurallara saygı duymayı zorunlu hale getirmiştir. Klasik Osmanlı dönemi içerisinde mahalleliye ait olan ortak bir mekânı temsil eden mahalle, özel hayatın sınırlarını ihlal eden bir konumda yer almıştır. Bu durum çoğu zaman kişinin, başkasıyla paylaşmamaya özen gösterdiği ya da ihlal edilmesinden hoşlanmadığı durumların aşikâr edilmesine de sebep olmuştur. Üstün kamu menfaati gözetildiği gerekçesiyle gerçekleşen ihlaller cinsiyetler arası bir fark doğurmuştur. Bir kadının ya da bir erkeğin mahalleliiden olma halini farklı yükümlülüklerle bağlamak bu farkın en açık göstergeleridir. Cezaların tarif ve taksiminde de bu durumu görmek mümkündür. Zira gayri ahlaki eylemler içerisine giren bir kadın “fahişe” olarak yaftalanarak mahalleden sürgün talebi ile mahkemeye getirilmiş, karısının cinselliğinden para kazanan bir erkek ise “deyyus” olarak nitelendirilmekten öte bir yaptırıma maruz kalmamıştır. Yani ahlaki yasaların öngördüğü kadın erkek halleri ilişkisinin gayrimeşruluğu ölçüsünde değil, cinsiyet temelinde şekillenmiştir. Trabzon toplumunun çoğu zaman mahalleli olarak şikâyet etmekten imtina ettiği bir konu, eylemlerin önü alınmadığı zaman aşikâr edilmiştir. Mahalleden mahalleye fark eden bu ahlaki algılar kadınların iffetli olmaları ya da olmamalarından kaynaklanmamış, sosyo-ekonomik konjonktürde toplumsal menfaatlerin bir sonucu olmuştur.

Tecavüz, zina ve fuhuş gibi gayriahlaki eylemde kadına suçun da cezanın da ağır kısmını yükleyen ahlaki yasaların temel kaygısı her ne kadar kadın ve erkeğin ayrı alanlarda olmasına yönelik şekillense de fiziksel şiddete yönelik örnekler bu ayrılmış alanların çok da ayrı olmadığını göstermiştir. Söz konusu alan ayrımı doğrudan ve bilinçli olarak ayrılmış alanlar felsefesi ile değil, insan cinselliği ile ve cinsel çekimin toplumu bozup Müslüman toplumların birlik ve istikrarını tehdit etme gücüyle ilişkilendirilmiştir. Kadının ahlak ve iffet sınırlarını koruma ölçüsü kendi açısından değil de toplum açısından ele alınmış dolayısıyla ailenin ve toplumun ahlaki kaybının asıl sorumlusu da kadınlar olmuştur. Ancak ahlaki değerlerin korunması hem erkek hem de kadını ilgilendiren ortak bir sorumluluk gerektirmiştir.

## SONUÇ ve ÖNERİLER

Çalışma, XVII. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmiş ve bir Osmanlı şehri olan Trabzon'da her din ve statüye mensup kadının sahip olduğu konum ve rolleri açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu dönemde yaşamış olan kadınların kültürel ve sosyal konumları şer'iyye sicilleri temel alınarak yeniden inşa edilmiştir. Hukuki ve geleneksel uygulamaların kadın algısını ne derece şekillendirdiği, siyasi ve ekonomik koşulların kadınları ne oranda hedef alabildiğinin tespiti açısından batılı kadınların XVII. yüzyıl ekseninde sahip oldukları varlıkları da ele alınmıştır. Bu durum doğu ve batı arasındaki kadın imajlarının karşılaştırmalı perspektiften anlaşılmasına imkân sağlamıştır. İslam-Osmanlı hukukunun kadınları hukuki ve kültürel olarak nasıl konumlandığının ele alındığı çalışmada, kadın hayatlarına ilişkin anlamlı soruların pek çoğuna yanıt aranmıştır. Trabzon kadınının sahip olduğu hareket alanını kuşatan toplumsal sınırların nasıl ve neye göre belirlendiği ve bu sınırları belirleyen hukuksal ve fiziksel unsurlarda baskın olanın ne olduğu incelenmiştir. Buna göre Osmanlı Trabzon'unda kadın dinden bağımsız ele alınamayacak bir hüviyete sahip görünmüştür. Zira İslam dini prensipleri kadınları, aileyi ve cinsler arası ilişkileri kapsayıcı bir özelliğe sahip olmuştur. Bu nedenle İslam'da kadın olgusunu anlamak aynı zamanda Osmanlı Trabzon'unda kadının varlığını anlamlandırmak anlamına gelmiştir. Ancak İslam dini ve hukuku gerek tarihsel süreç içerisinde gerekse de Osmanlı'da kadını anlamak için tek başına yeterli olmamıştır. Gelenek hemen hemen her coğrafya ve zamanda olduğu gibi XVII. yüzyıl Trabzon'unda da etkisini sürdürmüştür. Buna göre İslam-Osmanlı hukukunun geleneğin etkisi ile şekillenen alanlar yaratmış olduğu gerçeği Trabzon Şer'iyye sicillerinden elde edilen verilerle doğrulanmıştır. Buna göre hukuk hem erkek egemenliğini onaylayan bir yapıya sahip olabilmiş hem de bu yapı içerisinde kadınların toplumsal ve hukuki varlık edinmelerini sağlayacak bir sistem geliştirmiştir. Zira hukuk kuralları haklar ve özgürlükler noktasında kadınların kendilerine ait alanlara sahip olmalarına imkân sağlarken diğer taraftan erkek egemenliğine ait alanları dilsel olarak işaretlemiştir. Eş-koca, anne- baba olma noktasında farklı roller ve haklarla eşit derecede muhatap alınmaları, ancak bekâr, dul ya da boşanmış olma açısından yalnızca kadınların cinsiyetlerinin dikkate alınması bunun en açık kanıtını sunmuştur. Yani hiçbir kayıtta bir erkeğin bu tür yaşam çevrimleri özellikle ele alınmamış ya da kurallar ve hukuki kaidelerle vurgulanmamıştır. İncelenen binlerce nikâh akdinde kadınların medeni hallerine dair kayıtlardan bu durumu görmek mümkün hale gelmiştir.

Trabzon, evlilik ve boşanma ilişkilerinde Hanefî mezhebine ait öğretilerin esas alındığı bir toplum hüviyeti sergilemiştir. Ancak mahkeme kayıtlarının satır aralarına girildiğinde mezhebin öngördüğü bir takım kuralların eksik bırakıldığı da tespit edilmiştir. Nikâh akitleri temelinde yapılan bir inceleme zaman zaman nikâhın sıhhat şartlarında eksiklik olduğunu göstermiş, ancak kadının

evlilikle birlikte elde ettiği mehir hakkına tüm kayıtlarda açık şekilde vurgu yapılmıştır. Bu hakkın kadının ölümü halinde dahi düşmeyeceği pek çok dava örneğinden anlaşıldığı gibi kocanın ölümü dahi bu hakkın erkek hesabına bir borç olarak yazılmasının önüne geçememiştir. Zira mehir nikâha taraf olan kişiler tarafından açık şekilde dillendirilmese bile kadının hukuki hakkı olarak sabitlenmiştir. Evlilikle birlikte kocasından nafaka alma hakkı kazanan kadınlardan kocalarına ve evliliklerine saygı duymaları istenmiştir. Kocasının rızası hilafına hareket eden kadınları nüşuz olarak işaretleyen hukuk, kadına nafaka sağlamayan erkeklerin hesabına borç vererek kadınların mağdur olmasının önüne geçecek bir sistem geliştirmiş ve mahkemeler bunun takibini sağlamıştır. Buna göre evlilik kadının maddi açıdan desteklenmesi gerektiğini öngörmüş, bir kadın ne kadar zengin olursa olsun ne kendisi adına ne de hane adına herhangi bir ödeme yapmakla mükellef tutulmamıştır. Bu durum ekonomik manada kadınların erkeklere bağımlı kılındığı şeklinde ifade edilse de, hukukun amacı ekonomik açıdan kadınların desteklenmesine yönelik olmuştur.

Evliliğin kurulması ve geçerli bir hal alması bir takım kurallara bağlandığı gibi bozulması da bazı kaidelere bağlanmıştır. Buna göre bir kadının kocasından ayrılması Hanefi mezhebince oldukça sınırlı şartlar altında izne tabi tutulmuş bu durumdan dolayı boşanma genellikle erkeklere ait bir hak olma hüviyetine kavuşturulmuştur. Herhangi bir şarta bağlanmamış olduğu iddia edilen boşama türünde erkeğin boşamaya yönelik niyetini belirtmesi yeterli görülmüş, kaydına ise gerek duyulmamıştır. Bu nedenle sicillerden Osmanlı Trabzon’unda bir erkeğin bu hakkı ne oranda kullandığı açığa çıkarılamamıştır. Mahkeme aile birliğinin çözülmesine ancak anlaşmalı boşanmalarda ve erkek tarafından belirli bir şartın ileri sürüldüğü boşanmalarda aracılık etmiştir. Muhalaa olarak nitelendirilen anlaşmalı boşanma türünde kadın evlilikle kazandığı tüm haklarından feragat etmeyi kabul ettiğini beyan ederek kocası ile anlaşma yoluna gitmiş ve kendisi için çekilmez bir hale gelen evlilikten kurtulmuştur. Bu tür boşanmalarda erkeklerin kadınları ne derece baskıladığı ve bu şekilde bir boşanmaya ikna ettikleri konusu ise açıklık kazanmamıştır. Ancak bu şekilde yapılan boşanmaların evlenme oranına nispeten az seviyede kalması anlaşmanın kadınların kendi tercihleri olduğunu düşündürmüştür. Muhalaanın aksine şartlı boşanma erkeklerin hane ve toplum içindeki yetkesini güçlendirmeye yönelik bir amaca hizmet etmiş, yani hukukun öngördüğü amaçtan saptırılmıştır. Karısını boşamaya şart eden erkeklerin gerçek niyetleri boşanma olmasa dahi evlilikleri üzerine yemin etmeleri nikâhın geçerliliğine ve sürdürülebilirliğine gölge düşürmüştür. Vaat edilen sözler gerçekleşmediği takdirde vaadi veren erkeklerin eşlerini boşayıp boşamadıkları belirlenemese de kadınlar evliliklerini kendi çıkarlarına araç eden kocalarını affetmemişlerdir. Yani şart yerine gelmediği vakit mahkemeye gelen kadınlar boşanmanın gerçekleştiğini dile getirmişlerdir. Bu kadınların mahkemeye gelmeye yönelik eylemlerinde hukuk ve dini prensipleri ne derece önemsedikleri konusu tartışmalı olsa da fırsat bulmuşken istemedikleri bir evlilikten kurtulmayı amaçlamış olmaları muhtemeldir.

Boşanma ya da ölüm ile çocukların bakım ve gözetim yükümlülüğü de gündeme gelmiştir. Bazı durumlarda çocukların yaşları dikkate alınarak annenin bakım ve gözetiminde kalmaları

öngörölmüş, ancak annenin yeniden ve bir başkası ile evlenmesi halinde çocuk erkek tarafından kadın akrabalar tarafından talep edilmiştir. Bu durum her ne kadar anneye ihtiyacı olan bir çocuğun aleyhine olsa da hukuki dayanaktan yoksun bir uygulama olmamıştır. Hidane hakkı olarak ifade edilen bu hak daha çok çocukların kadın akrabaları tarafından kullanılmıştır. Boşanmadan ziyade kocanın ölümü halinde ise çocuk konusunda annelerin daha etkin olmaya başladıkları anlaşılmıştır. Özellikle çok sayıda vasilik davasında vasi atanan kişiler arasında annelerin ilk sırayı oluşturması bu durumu doğrulamıştır. Vasi olan kişiler çocuğun bakım ve gözetiminin yanı sıra varsa miras mallarının idaresinden de sorumlu olmuşlardır. Bu durum aile bireyleri tarafından kadınların vasiliğine çok itiraz edilmediği ve malların idaresi ile mükellef tutuldukları noktada aslında iktisadi yetkinliklerinin de onaylandığı anlamına gelmiştir. Vasi olan kadınların bir kısmı işlerini vekilleri aracılığı ile yürütse de malların yönetimi ve idaresi ile ilgili kararları alan kişiler kadınlar olmaya devam etmiştir. Vasi olarak atanan kadınlar gibi diğer pek çok kadın da işlerini vekil aracılığıyla yürütmüşlerdir. Erkek vekillerle kıyaslandığında vekil oldukları dava sayısı %1 i dahi bulmayan kadınların, İslam hukuku konusunda sağlam bilgiye sahip oldukları aşikâr olmasına rağmen neden daha yüksek oranda birilerine vekâlet etmedikleri hususu açıklık kazanamamıştır. Kadınların vekillğine etki eden hususun hemen hemen her açıdan yetersiz olduklarına yönelik geleneksel algıdan kaynaklanması muhtemeldir. Dolayısıyla Trabzon toplumu işi iyi bilen birilerinin vekâletinde temsil edilmek ve haklı olduklarını düşündükleri bir davanın kazananı olmak istemişler ve geleneksel tabirle “işlerini kadınlara gördürmemişlerdir”. Trabzon’da vekillik bugünkü avukatlık sistemine benzer bir şekilde işlemiş ve toplum nazarında buna ehil kişilerin erkekler olduğu anlaşılmıştır. Vekillğe nazaran şahitlik konusundaki ayırım daha keskin olmuştur. Geleneksel kabulün bir getirisi olan bir erkeğe iki kadın formülü Trabzon mahkemesinde de kendisine uygulama alanı bulmuş ve kadınların bilgisi olsun olmasın her zaman şahitlik edemeyecekleri, çok gerekli durumlarda ise mutlaka iki kadının bulunması gerektiği kabul edilmiştir. Zira çok az sayıdaki örnek de kadınların şahit olarak her zaman yetkin görülmedikleri düşüncesinin varlığını doğrulamıştır.

Osmanlı Trabzon’unda kadın olmak her zaman Müslüman kadın olmak ile eşdeğer anlama gelmemiştir. Toplum içerisinde yer alan farklı din ve statüye sahip kadınlar da Osmanlı kadınlığı içerisinde ele alınmışlardır. Yani “Osmanlı kadını” tanımlaması Müslüman, gayrimüslim, köylü, şehirli ya da cariye olan tüm kadınları aynılaştıran bir unsur olmuştur. Hiçbir coğrafya ve dönemde aynı devletin egemenliği altında yaşayan kadınları kucaklayacak şekilde Bizans kadını, İran kadını gibi bir tanımlama yer almadığı halde, bütün coğrafyaları ve tarihi dönemleri, bütün sosyo ekonomik ve kültürel durumları aşan bir tanımlama haline gelmiştir Osmanlı kadını. Ancak zaman zaman küçük farklılıkların da olabildiği anlaşılmış özellikle mekânsal farklılık kadınların sahip olduğu imkânları farklılaştırmış ancak hakları değiştirmemiştir. Şehirli ve köylü kadınların eşit oranda mahkemeye erişememeleri hususuna bu açıdan bakmak mümkündür. Yani Osmanlı adalet mekanizmasının sembolü olan mahkemelerin şehir merkezinde yer alması nedeni ile köylü kadınların adalete erişimi daha sınırlı seviyede kalmıştır. Ancak mesafe engelini aşarak mahkemede görünebilen köylü kadınların varlığı bunun her zaman geçerli olmadığını, köyde olmak ya da köylü

olmak halinin bu kadınları hukuktan uzak bırakmadığını tıpkı şehirli hemcinsleri gibi hukuki açıdan bilgi sahibi olduklarını göstermiştir. Bu kadınların hukuk bilgisini aile bireylerinden ya da başka hanelere mensup kadın ve erkeklerden öğrenmeleri muhtemel hale gelmiştir. Hemen hemen her bölgeden gelen zimmi kadınlar da buna dâhildir. Osmanlı mahkemesini Müslüman hemcinsleri kadar etkin bir şekilde kullanan bu kadınlar İslam hukuku bilgisine sahip olmalarının yanı sıra kendi cemaat mahkemeleri yerine Osmanlı mahkemesini kullanma cesaretini göstermişlerdir. Hemen hemen her konuda mahkemenin kapısını çalan bu kadınlar, aile hukuku alanına giren konularda da kadıdan yardım istemişlerdir. Ancak mahkemeyi kullanan zimmiler arasında yalnızca kadınlar yer almamıştır. Zimmi erkekler ve bölgenin gayrimüslim cemaatine mensup yetkililerin de mahkemeye gelmesi Trabzon mahkemesini sadece cinsiyetler arası değil, aynı zamanda cemaatler arası ilişkiler de de etkin hale getirmiştir. Bunun zorlamadan ziyade bir tercih olduğu anlaşılmıştır. Zira gönderilen emirnamelerde devletin bu konudaki tavrı açıktır: Gayrimüslim cemaatin liderinin sorumluluğunda yer alan konularda bölgenin idarecileri olaylara dâhil olmasın.

Zimmi ya da Müslüman kadınların yanı sıra bölgede varlığına şahit olduğumuz bir diğer kadın grubunu cariyeler oluşturmuştur. Bu kadınlar ehliyet arızası nedeni ile diğer kadınlardan farklılaşan özelliklere sahip olmuşlar, özellikle alım satıma konu olmaları bu kadınların birilerine ait olma halini güçlendirmiştir. Bu ait olma hali sonraki süreçlerde birinin eşi, ya da kızı olmaya doğru şekillenen daha olumlu bir hal olsa da, bazı erkekler tarafından bu kadınların cinselliklerinden yararlanılması ve ona göre değer biçilmesi hali oldukça olumsuz bir tablo çizmiştir. Bu kadınların cinselliklerinden yararlanmak isteyen erkeklerin satın aldıkları cariyelerin “ayıpsız” olması gerektiği yönündeki istekleri bu durumu açıklamış, ümmü’l veledlerin varlığı bu kadınların cinsel manada bir işleve sahip oldukları halini doğrulamıştır. Ancak toplumun hemen hemen her kesiminde aynı muameleye maruz kaldıklarını söylemek de mümkün olmamıştır. Yani gerek kadın gerekse de erkek koruması altında olan cariyelerin pek çoğu haneden biri olmaya yönelik bir sürece dâhil olmuşlardır. Kendileri istemediği sürece uzun seneler köle olarak kalmayan bu kadınlar azat edildiklerinde de durum değişmemiş, daha önce ait oldukları hane halkı tarafından korunup gözetilmiş, hibeler ya da miraslar yoluyla hayatlarını idame etmeleri garantilenmiştir.

Kadınların belirli bir mülkiyete sahip olması ya da tasarruf etmesi hali ergenlik ya da evlilikle birlikte edinilen bir hak olmamıştır. İslam miras hukuku gereği hemen hemen her yaşta hatta doğmamış olan çocuklar bile mirasa hak kazanmıştır. Gerek miras gerekse de hibe, çeyiz, evlenme, boşanma ve alım-satım yoluyla pek çok kadın mülke sahip olmuş ve bu mülkleri istediği gibi tasarruf edebilmiştir. Kadınların mülklere sahip olması hem bu mülkleri edinecek maddi kaynaklarının olduğunu hem de bu mülkler vasıtasıyla maddi kaynaklara erişebileceklerini göstermiştir. Mülk alım satım davaları, borç alacak davaları kadınların mülkiyet haklarını doğrulayan veriler sunarken, aynı zamanda bu maddi unsurları tasarruf kabiliyetine sahip oldukları da anlaşılmıştır. Osmanlı’nın farklı coğrafyalarında yapılan incelemelerde kadınların mülk almaktan çok satmaya eğilimli oldukları yönündeki çıkarım Trabzon içinde geçerli olmuştur. Anlaşılan o ki, hayatlarını idame etmelerini



sağlayacak koşulların varlığı kadınların mülkiyetten ziyade nakit paraya ilgi duymalarına neden olmuştur. Mülkiyet hakları korunan kadınların miras hakları da önemli ölçüde korunmuş ve bölge özelinde kadınları özellikle mirastan mahrum etmeye yönelik bir miras politikası geliştirilmemiştir. Zaman zaman miras hisseleri erkek ve kız çocuk olma noktasında farklılaşsa da ciddi manada bir ayırımın olmadığı anlaşılmıştır. Kızları mirastan mahrum etmeye yönelik bazı verilerin varlığını ise tüm bölge halkına teşmil etmek mümkün değildir. Buna göre bazı ailelerde çeyiz hakkının miras alacağına sayılması kızları miras mallarından uzak tutmak isteyen bir anlayışa hizmet etmiştir. Babası hayatta iken hissesini çeyizi mukabelesinde alan kızlar bu nedenle mirasta alacakları olmadığını beyan etmişlerdir. Ancak açıktır ki çeyiz ve miras birbirinden tamamen farklı hukuki ve geleneksel uygulamalardır.

Din, hukuk ve geleneksel uygulamalar her zaman birbiri ile örtüşmemiştir. Osmanlı arazi kanunları çerçevesinde devlete ait arazilerin işletilmesi ve devredilmesinde kadınları uzun seneler dışarda bırakan anlayış bunun en güzel örneğini vermiştir. Zira İslam din ve hukuku böyle bir ayırım gözetmezken, geleneksel anlayış hemen her zaman ve coğrafyada toprağı erkekle bütünleştirmiştir. Ancak zaman içerisinde Osmanlı devleti, kural haline getirdiğı bu uygulamayı esnetmiş ve kadınların tapu bedeli karşılığında bu arazilere sahip olmaları gerektiğı kabul edilmiştir. Bu sahiplik anne, eş ya da kız çocuk olma noktasında geçerli olan bir takım prosedürlere bağılı kalmaya devam etmiştir. Devletin politikasında ciddi bir dönüşüm olarak görülen bu gelişme kadın haklarının iyileştirilmesinden ziyade devlet çıkarlarının korunmasına hizmet etmiştir. Yani bozulma ve çözülme sürecine giden devlet toprakların boş kalmaması ve terk edilen toprakların şenlenmesi amacını gütmüş ve bu noktada kadın emeğinin de işe dâhil edilmesini gerekli görmüştür. Trabzon bölgesinde bu tür toprakları kadınların da tasarruf edebildiğı anlaşılmıştır. Ancak erkek kardeşlerin varlığında kızların bu topraklara sahip olması askıya alınmıştır. Diğer taraftan pek çok mülk alım satım kaydında alınan mülkler arasında bu tür topraklarında var olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bölgede bu şekilde toprakları tasarruf etmek isteyen kadınlar başkasına ait toprakları da tasarruf edebilmişlerdir. Bölge yöneticisi marifetiyle tapu bedeli ödenerek alınan bu toprakların bu şekilde aile boyu değil de farklı ailelere geçebildiğı anlaşılmıştır. Bu durum hem toprak politikasında önemli bir dönüşüm olmuş hem de toprakların özel mülke dönüşmesini hızlandırmıştır. Diğer taraftan kadınlara kamusal bir varlık da kazandırmıştır. Tarım topraklarının işletilmesinden sorumlu olan kadınlar gibi bir vakıf kuran ya da vakfa bağış yaparak isminden söz ettiren kadınlar da kamusal varlık sergilemişlerdir. Aile vakfı olmaktan ziyade başkalarının yararı için oluşturulan bu vakıflarla kadınlar bu toplum içerisinde kendilerine ait alanlar açabileceklerini göstermişlerdir. Bu kadınlar isimlerine kamusal görünürlük sağlayarak hanelerinin dışında da kendilerinden söz ettirmeyi başarmışlardır.

Kadınların kamusal görünürlüklerinin iffetli olma sınırlarını aşmaması gerektiğı Trabzon mahalle anlayışı etrafında şekillenmiştir. Buna göre her kadın mensup olduğu cemaat içerisinde ve yaşadığı mahallede kendisine ait olan mahrem sınırları korumakla mükellef tutulmuştur. Bu

doğrultuda ciddi bir mahalle/mahalleli denetimine alınan kadınlar aileden mahalleye doğru genişleyen bir yelpazede ahlaki kaygıların merkezine yerleştirilmişlerdir. Zaman zaman fiziksel şiddet gören ya da birilerine fiziksel açıdan zarar veren kadınlar tecavüz, zina ve fuhuş gibi gayri ahlaki olaylarda da rol sahibi olabilmişlerdir. Ancak çoğu davada mağdur taraf kadın olmasına rağmen, iffetini koruyamadığı gerekçesi ile suçlanan taraf haline gelmişlerdir. Hatta bazı davalarda kadınların savunmalarını dahi almayan mahkeme toplumun beklentilerine cevap vermiş ve yaramaz olduğu iddia edilen kadınları cezalandırmıştır. Yaramaz olduğu aleni bir şekilde delillendirilen erkekler hakkında daha esnek davranıldığı hem toplumsal tepkilerden hem de mahkemenin tavrından anlaşılmıştır.



## YARARLANILAN KAYNAKLAR

### Arşiv Kaynakları

- TŞS, Defter no. 1819, (972-1016/1564-1607-1608)  
TŞS, Defter no. 1820, (1026-1037/1617-1628)  
TŞS, Defter no. 1821, (1028/ 1618-1619)  
TŞS, Defter no. 1821-4, (1028-1030/1618-1621)  
TŞS, Defter no. 1822, (1031-1032/1621-1623)  
TŞS, Defter no. 1823, (1033-1035/1623-1626)  
TŞS, Defter no. 1824, (1034-1042- 1624-1633)  
TŞS, Defter no. 1825, (1037-1038/ 1627-1629)  
TŞS, Defter no. 1826, (1038-1039/ 1628-1630)  
TŞS, Defter no. 1827, (1039- 1041/ 1629-1632)  
TŞS, Defter no. 1828, (1041-1045/1631-1636)  
TŞS, Defter no. 1829, (1046-1047/ 1636-1638)  
TŞS, Defter no. 1830, (1052-1054/1642-1645)  
TŞS, Defter no. 1831, (1058-1060/1648-1650)  
TŞS, Defter no. 1832, (1061-1062/ 1650-1652)

### Diğer Kaynaklar

Aristoteles (2006), **Politika**, 9. Basım, (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Abacı, Nurcan (2001), **Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

\_\_\_\_\_ (2005), “Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş”, **Şinasi Tekin Anısına Uygurlardan Osmanlıya**, 101-111.

Abu Luhod, Janet L. (1987), “The Islamic City; Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance”, **International Journal of Middle East Studies**, 19 (2), 155-176.

Açık, Turan (2014), “Bey”likten “Ağa”lığa: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da “Unvan Enflasyonu” **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, 8 (16), 9-38.

- \_\_\_\_\_ (2015), “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Osmanlı Hukukunda Kadından Eşkıya Olup Olamayacağına Dair Bir Tartışma: Havva Hatun Örneği”, **KAREN**, 1 (1), 2015, 35-94.
- Adıyeke, Nuri (2003), “Giritte Cemaatler Arası Evlilik”, **KEBİKEÇ**, (16), 2003, 17-25.
- Akdemir, Salih (1991), “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerimde Kadın”, **İslami Araştırmalar**, 5 (4), 260-270.
- Akgündüz, Ahmed (1992), **Osmanlı Kanunnameleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri, I. Kısım Merkez ve Umumi Kanunnameler**, Fey Vakfı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1992), **Osmanlı Kanunnameleri, 5. Kitap Kanunui Devri Kanunnameleri, II. Kısım, Eyalet Kanunnameleri**, Fey Vakfı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2012), **Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuk Külliyatı, Özel Hukuk II, c. III**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2013), **İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, 3. Baskı, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1992), **Osmanlı Kanunnameleri, VII**, Fey Vakfı, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1994), **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 9/I. Kitap- I. Ahmet Devri Kanunnameleri- 9/II. Kitap, II. Osman Devri Kanunnameleri**, OSAV, Ankara, 1994.
- \_\_\_\_\_ (2012), **İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı-2, Özel Hukuk/Şahsın Hukuku/Aile Hukuku**, OSAV, İstanbul.
- Akın, Haydar (2015), **Ortaçağ Avrupası’nda Cadılar ve Cadı Avı**, 3. Baskı, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Aksan, Yücel (2013), “Avrupa’da Cadılık”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, XXVIII/2, 355-368.
- Aksaray, Buse (2012), **Roma Hukukunda Kadının Hak ve Fiil Ehliyeti**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.
- AL Alwani, Taha J. (1996), “The Testimony of Women in Islamic Law”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 13, (2), 173-196.
- Alderson, A.D. (1998), **Osmanlı Hanedanının Yapısı**, (çev. Şefaattin Severcan), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Alphonse de Lamartine (2008), **Osmanlı Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Altınay, Ahmed Refik (2011), **Kadınlar Saltanatı**, 3. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Alver, Köksal (2010), “Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği”, **İdeal Kent**, (2), 116-139.
- \_\_\_\_\_ (2014), “Komşular ve Komşuluklar”, Ahmed Koyuncu (Ed), **Komşuluk Kültürü**, içinde (49-72), Hece Yayınları, Ankara.

- Anastasopoulos, Antonis (2013), "Non-Muslims and Ottoman Justice", Jorean Duindam, Jill Harries (Ed), **Law and Empire: Ideas, Practices, Actors**, içinde (275-292), Brill.
- Ansay, Sabri Şakir (2002), **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, 4. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara.
- Arslan Karakaküçük, Suna (2010), "Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık", **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, 13 (2), 41-64.
- Art, Gökçen (1996), **Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik**, 1. Baskı, Çivi yazıları, İstanbul.
- Artan, Tülay (1993), "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi", **Defter**, (20), 91-119.
- Augustinos, Olga (2009), "Doğulu Cariyeler Batılı Metresler: Prevost'nun Histoire d'une Grecque moderne'i", Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick (der.), **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, içinde (11-46), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Avcı, Mustafa (2004), **Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar**, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul.
- Aybicin, Zeynep (2008), "Osmanlı Devleti'nde Cadılar Üzerine Bir Değerlendirme", **OTAM**, (2), 55-69.
- Aydın, Erdoğan (2008), **İslamiyet'te Ahlak ve Kadın, İslamiyet Gerçeği III**, 9. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Mehmet Akif (1985), **İslam Osmanlı Aile Hukuku**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1992) Osmanlılar' da Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi**, II, Ankara, 434-456.
- \_\_\_\_\_ (2013), **Türk Hukuk Tarihi**, Beta Yayın, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1999), "Osmanlıda Hukuk", II, Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed), **Osmanlı Devleti Tarihi**, içinde (375-429), Zaman Yayınları, İstanbul.
- Baldwin, James E. (2012), "Prostitution, Islamic Law and Ottoman Societies", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, (55), 117-152.
- Bardakoğlu, Ali (1998), "Hidane", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde 17 (467-471), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ömer Lütfi, (1980), **Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1**, I. Baskı, Gözlem Yayınları, İstanbul.
- Barkey, Karen (2011), **Eşkıyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, (çev. Zeynep Altıok), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Barkey, Karen ve Rossem, Ronan Van, "Networks of Contention: Villages and Regional Structure in the Seventeenth- Century Ottoman Empire", **American Journal of Sociology**, 102 (5), 1345-1382.

- Bayındır, Abdülaziz (1984), **Şer'iyeye Sicilleri Işığında Osmanlılarda Muhakeme Usulü**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Bayramoğlu Alada (2008), Adalet, **Osmanlı Şehrinde Mahalle**, Sümer Kitabevi, İstanbul.
- Behar, Cem (2014), **Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü 1494-2008 Osmanlı İstanbul'unda Kasap İlyas Mahallesi**, YKY, İstanbul.
- Benhabib, Seyla (2000), **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**, Princeton University Press.
- Bergen, Lütfi, "Medeniyetin Cüzü: Mahalle", **İdeal Kent**, (2), 140-169.
- Berktaş, Fatmagül (1992), "Kadınların Tarihinden Tüylere Ürpertici Bir Yaprak", **Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler**, Barbara Ehrenreich, Deidre English, (çev. Ergun Uğur), Kavram, İstanbul, 73-78.
- \_\_\_\_\_ (2012), **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın; Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Metis Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2012), **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bock, Gisela (2004), **Avrupa Tarihinde Kadınlar**, Literatür Yayınları, İstanbul.
- Bostanzade Yahya (2016), **Duru Tarih**, (çev. Necdet Sakaoglu), Alfa Tarih.
- Bourdieu, Pierre, **Language and Symbol Power**, Polity Press, UK 1991.
- Boyle, J. A. (1997), "Khatun" **The Encyclopaedia of Islam**, içinde IV (1133-1134), Leiden.
- Bozkurt, Nebi (1996), "Fuhuş", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde 13 (211-214), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Braude, Benjamin (2014), **Christians and Jews in the Ottoman Empire**, Lynne Rienner, USA.
- Bulaç, Ali (1991), "Mekasidu's Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", **İslami Araştırmalar**, 5 (4), 292-309.
- Burhanüddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merginani (2015), **El Hidaye Tercümesi**, (ter. Ahmed Meylani), II, Kahraman Yayınları, İstanbul.
- Burhanüddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merginani (2015), **El Hidaye Tercümesi**, (ter. Ahmed Meylani), II, Kahraman Yayınları, İstanbul.
- Canbakal, Hülya (2001), "Some Questions on The Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire", **Anatolia Moderna**, (10) 2001, 131-138.
- Certeau, M. De. ve Giard, L. ve Mayol P. (2009) **Gündelik Hayatın Keşfi II**, Dost Kitabevi, Ankara.

- Cin, Halil (1972), “İslam Hukukunda Mehir”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, XXIX (1-2), 199-254.
- \_\_\_\_\_ (1974), **İslam Osmanlı Hukukunda Evlenme**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Cin, Halil ve Akgündüz Ahmet (1990), **Türk İslam Hukuk Tarihi**, 1, Timaş Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1990), **Türk İslam Hukuk Tarihi**, 2, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Clauson, Sir Gerard (1972), **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford At The Clarendon Press.
- Crawford, Patricia ve Gowing Laura (2000), **Women’s Worlds in Seventeenth Century England**, Rotledge London.
- Crow, W. B. (t.y.), **Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi**, (çev. Fulya Yavuz), Dharma.
- Çağatay, Saadet (1963), “Türkçe’de Kadın İçin Kullanılan Sözcükler”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 13-49.
- Çağbayır, Yaşar (2007), **Ötüken-Türkçe Sözlük**, 1, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Çakır, Serpil (2009), “Osmanlı’da Kadınların Mekânı Sınırlar ve İhlaller”, Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, içinde (76-101), Varlık Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2015), **Ataerkil İktidarın Eleştirisi, Siyasal İdeolojiler: 19 Yüzyıldan 20. Yüzyıla**, 8. Baskı, H. Birsen Örs (Der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Çakır, İbrahim Ethem (2012), “XVI. Yüzyılda Ayıntab’da Kontrol Aracı Olarak Mahalle Halkının Rolü”, **Bilig**, (63), 31-54.
- Çatalcalı Ali Efendi (2014), **Feteva-yı Ali Efendi**, (haz. H. Necati Demirtaş), Cild-i Evvel, 1. Baskı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- Çetin, Cemal (2014), “Anadolu’da Kapıya Katran Sürme Vakaları: “Konya Şer’iyye Sicilleri Işığında Hukuki, Kültürel ve Toplumsal Boyutları (1645-1750)”, **Turkish Studies**, 9 (1), 133-156.
- \_\_\_\_\_ (2014), “Osmanlı Toplumunda Mahalleden İhraç Kararları ve Tatbiki: Konya Örneği (1645-1750)”, **History of Studies**, 6 (6), 2014, 43-70.
- Çiçek, Kemal (1999), “Osmanlılar Zamanında Kıbrıs’ta Türk Adaleti ve Rumlar”, Kemal Çiçek, Abdullah Saydam (Ed), **Kıbrıs’tan Kafkasya’ya**, içinde (67-97), Derya Kitabevi, Trabzon.
- \_\_\_\_\_ (2001), “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi”, Kemal Çiçek (Ed), **Pax Ottomana, Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç**, içinde (31-49), Sota- Yeni Türkiye, Ankara.

- Dalgın, Nihat (2005), “Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, V (1), 2005, 7-38.
- Davies, Norman (2006), **Avrupa Tarihi**, İmge Kitabevi, (çev. Mehmed Ali Kılıçbay), İstanbul.
- Demir, Abdullah (2010), **Osmanlı Mahkemesi**, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul.
- Demir, Aydoğan (1998), “Kanuni’nin Bir Fermanı Vesilesiyle Zina Üzerine Düşünceler”, **Tarih ve Toplum**, 29 (169), 4-14.
- Demircan, Ali Rıza (2012), “Fıtrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış”, **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet**, 1, içinde (131-164) Ensar, İstanbul.
- Dengler, Ian C. (1978), “Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age”, Lois Beck and Nikkie Keddie (Ed), **Women in the Muslim World**, içinde (229-237), Harward University Press.
- Develioğlu, Ferit (2005), **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat**, 22. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara.
- Doğan, Cem (2013), “Osmanlı’da Cadı Avı Var mıydı? Karşılaştırmalı bir İnceleme”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, 2 (1), 218-240.
- Doğan, İsmail (1999), “Osmanlı Ailesinin Sosyolojik Evreleri: Kuruluş, Klasik ve Yenileşme Dönemleri”, Güler Eren (Ed), **Osmanlı**, V, içinde (371-396), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Doumani, Beshara (1998), “Endowing Family: Waqf, Property Devlution, and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860”, **Comparative Studies in Society and History**, 40 (1), 3-41.
- Dursteler, Eric R. (2012), **Dönme Kadınlar; Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Dürüşken, Çiğdem (2003), **Paulus’un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları**, Homer Kitabevi, İstanbul.
- Düzdağ, Ertuğrul (1972), **Şeyhülislam Ebussuud Eendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2012), **Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Eales, Jacqueline (2003), **Women in Early Modern England 1500-1700**, Routledge, London.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, (1997), **El-Cami’ül Ahkam’ül Kur’an**, c. I, (ter. Beşir Eryaysoy), Buruç Yayınları, İstanbul.
- Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberi (ty), **Taberi Tefsiri**, (çev. Mehmet Keskin), Ümit Yayınları, İstanbul.



- Ebu'l A'la Mevdudi (2005), **Tefhim'ül Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri**, c. I, (ed. Ali Bulaç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Eco, Umberto (2014), **Ortaçağ, Barbarlar-Hrsitiyanlar-Müslümanlar**, 2. Baskı, Alfa Tarih, İstanbul.
- Ehzenreich, Barbara ve English, Deidre (1992), **Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler**, (çev. Ergun Uğur, Kavram, İstanbul.
- Ekinci, Ekrem Buğra (2006), **İslam Hukuku Umumi Esaslar**, Arı Sanat Yayınları, İstanbul.
- Eliade, Mircea (2003), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Muhammed'den Reform Çağına**, III, (çev. Ali Berktay), Kabalcı, İstanbul.
- Elmalılı Hamdi Yazır (2002), **Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali**, (sad. Kasım Yayla), Merve Yayınları, İstanbul.
- Emecen, Feridun (2011), "Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, 1. Baskı içinde (270-285), Timaş Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2011), "Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Mütabakatı", **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, 1. Baskı içinde (286-300), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Engin, Nihat (1998), **Osmanlı Devleti'nde Kölelik**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Erbay, Celal (2006), "Nafaka", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde 32 (282-285), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, Mehmet Akif (2013), "Altı ve On Yedinci Yüzyıllarda İstanbul'da Hul ' Yöntemiyle Boşanma", **1. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri**, İstanbul, 273-281.
- Ergenç, Özer (2012), **XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Ergene, Boğaç A. (2010), "Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court? Ottoman Legal Practice between History and Anthropology", **Islamic Law and Society**, 17, 215-244.
- Ergin, Osman (1936), **Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul.
- Erickson, Amy Louise (2003), **Women and Property in Early Modern England**, Routledge, New York.
- Esen, Hüseyin (2013), "Zina", **DIA** içinde 44 (440-444), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, I, Robert Dandkoff, Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, (haz.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Fadal, Mohammed (1997), “Two Women One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought”, **International Journal of Middle East Studies**, 29 (2), 185-204.
- Farchilds, Cissie (2007), **Women in Early Modern Europe 1500-1700**, Pearson Education, UK.
- Faroqhi, Suraiya (2003), “Köle Pazarından Arafat’a, 15. Yüzyıl Sonunda Bursalı Kadınların Yaşamöyküleri”, **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak**, (çev. Gül Çağalı Güven, Özgür TÜresay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2004), “Krizler ve Değişim 1590-1699, Halil İnalçık, Donald Quataert (Ed), **Osmanlı İmparatorluğu’nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi**, II, içinde (543-743), Eren Yayıncılık, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2006), **Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_ (2009), **Orta Halli Osmanlılar**, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2011), **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağ’dan Yirminci Yüzyıla**, (çev. Elif Kılıç), 7. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Fay, Mary Ann (2000), “Kadınlar ve Vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır’ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nufuz Alanı”, Madeline C. Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (28-47 ), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Federici, Silvia (2012), **Caliban ve Cadı, Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim**, (çev. Öznur Karakaş), Otonom, İstanbul.
- Fetevay-ı Hindiyye** (1996), 10, Mustafa Efe (ter), Akçağ Yayınları, Ankara.
- Fidan, Hafsa (2006), **Kur’anda Kadın İmgesi**, Vadi Yayınları, Ankara.
- Filan, Kerima (2009) “Osmanlı Bosnası’nda Vakıf Kuran Kadınlar”, Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick (haz.), **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, içinde (109-136), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Finkel, Caroline (2010), **Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı İmparatorluğunun Öyküsü 1300-1923**, 4. Baskı Timaş, İstanbul.
- Forand, Paul G. (1971), “The Relation of The Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam”, **International Journal of Middle East Studies**, 2 (1), 59-66.
- Frize, Monique (2013), “Querelle des Femmes’ and Debates on the ‘Woman Question”, **Laura Bassi and Science in 18th Century Europe**, Springer Berlin Heidelberg, 9-23.
- Gara, Eleni (2007), “Marrying in Seventeenth Century Mostar”, Elias Kolovos (Ed), **The Ottoman Empire The Balkans, The Greek Lands: Toward a Social and Economic History**, içinde (115-134), Isıs Press, İstanbul.

- Gazali (1973), **İhyâ'u Ulûm'id-din**, II, II. Kitap, III. Bab, 2.Baskı, (ter. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Gelibolulu Mustafa Ali (2015), **Siyaset Sanatı: Nüshatü's Selatin**, (çev. Faris Çerçi), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.
- Gerber, Haim (1980), "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", **International Journal of Middle East Studies**, 12 (3), 231-244.
- Gibson, Wendy (1989), **Women in Seventeenth Century France**, Macmilan Press, London.
- Goffman, Daniel (2004), **Osmanlı Dünyası ve Avrupa, 1300-1700**, (çev. Ülkü Tansel), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Goody, Jack (2004), **Avrupa'da Aile**, (çev. Serpil Atasoy), Literatür Yayınları, İstanbul.
- Göçek, Fatma Müge ve Baer, Marc David (2000), "18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", Madeline Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (48-63), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.
- Gredeva, Rossitsa (1997), "Ortodoks Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", **İslamic Law and Society**, 4 (1), 37-69.
- Grosrichard, Alain (2004), **Sultanın Sarayı Avrupalıların Doğu Fantezileri**, (çev. Ali Çakıroğlu), Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- Güneş Yağcı, Zübeyde (2005), "Osmanlı Taşrasında Kadınlara Yönelik Cinsel Suçlarda Adalet Arama Geleneği", **Kadın Araştırmaları Dergisi**, VI (2), 51-81.
- \_\_\_\_\_ (2013), "H. 1015/1016 (M. 1606/1607) Tarihli İstanbul Gümrük Defteri", **History Studies A Tribute to Prof. Dr. Halil INALCIK**, 5 (2), 507-537.
- Harris, Marvin (1995), **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar; Kültür Bilmeceleri**, İmge Kitabevi, Ankara.
- Hatemi, Hüseyin (2013), **İlahi Hikmette Kadın**, 6. Basım, Milenyum Yayınları, İstanbul.
- Heyd, Uriel (1973), **Studies in Ottoman Criminal Law**, Oxford University Press.
- Işık Tamdoğan-Abel, "Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye'sine Bizim Mahalle", **os-ar.com**.
- Ivanova, Svetlana (2009), "Hristiyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. Ve 18. Yüzyıllar)", Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick (der.), **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, içinde (163-210), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- İmber, Colin (2000), "Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behçet'ül Fetevasında Mehr", Madeline C. Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (78-102), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- \_\_\_\_\_ (2004), **Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- İbn Kesîr (2012), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. IV, (ter. Beşir Eryaysoy, Savaş Kocabaş), Polen Yayınları, İstanbul.
- İbrahim Halebi (2008), **Mülteka Tercümesi**, II, (sad. Ahmed Davudoğlu), Sağlam Yayınevi, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1959), "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, (1), 29-46.
- \_\_\_\_\_ (1996), "İstanbul: Bir İslam Şehri", **İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler II**, İlke Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2004), **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1300-1600**, 1, Eren Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2014), **Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Tegayyür ve Fesad (1603-1656) Bozuluş ve Kargaşa Dönemi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnalcık, Halil, "Harem bir Okuldu", <http://www.inalcik.com>.
- İnan, Kenan (2013), "17. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Taşrasında Sosyal Hayat: "Seni Üç Güne Değın Bu Vilayetten Çıkarmazsam Avratım Üç Talak Boş Olsun", **XVII. Yüzyıl Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat**, içinde (307-650), Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon.
- \_\_\_\_\_ (2013) "Kadı Sicillerine Göre Trabzon Şehrinin Fiziki Yapısı," **Onyedinci Yüzyıl Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat**, içinde (29-56), Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon.
- \_\_\_\_\_ (2013) "1831 Nolu Şer'iyye Siciline Göre 17. Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Mülk Satışları", **Onyedinci Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat**, içinde (147-180), Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon.
- İpşirli, Mehmet (1981), "Hasan Kafi El- Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usulü'l Hikem Fi Nizami'l Alem", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, (10-11), içinde (239-278), İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1991), "Avarız Vakfı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde 4 (109), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Jean-Jack Rousseau (2016), **Emil Yahut Eğitim Üzerine**, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Jennings, Ronald (1993), **Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640**, New York University Press, New York.

\_\_\_\_\_ (1999), “Kadı, Court, and Legal Prosodüre in 17 th Century Ottoman Kayseri”, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (295-326), The Isis Press, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1999), “Pious Foundations in the Society and Economy of the Ottoman Trabzon 1565-1640”, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (613-666), The Isis Press, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1999), “The Office of Vekil (Wakıl) in 17th Century Ottoman Sharia Courts” **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (277-294), The Isis Press, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1999), “The Society and Economy of Maçuka in The Ottoman Judicial Registers of Trabzon 1560-1640”, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (583-612), The Isis Press, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1999), “Women in Early 17 th Century Ottoman Judicial Records The Sharia Court Of Anatolian Kayseri”, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (143-200), The Isis Press, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1999), “The Use of Oaths of Denial at an Ottoman Sharia Court Lefkoşa (Nicosia), 1580-1640”, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, içinde (539-552), The Isis Press, İstanbul.

Jorga, Nicolae (2009), **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, III, (çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe Yayınevi, İstanbul.

Kadioğlu, Süheyla (2001), **Bitmeyen Savaşım**, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Karadöl, Bünyamin (2006), **Şeyhü'l-İslâm Minkarî-zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana Çukurova Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaman, Abdullah (2008), **İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)**, Ebabil, Ankara.

Karaman, Hayreddin (1974), **Mukayeseli İslam Hukuku**, İrfan Yayınevi, İstanbul.

Kâtip Çelebi (1982), **Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstur'ul Amel li İslahi'l Halel)**, (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Keblee, N.H. (1994), **The Cultural Identity of Seventeenth Century Woman-A Reader**, Routledge, Newyork.

Keçia Ali, **Cinsel Ahlak ve İslam**, (çev. Adnan Bülent Baloğlu), I. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Keddie, Nikkie (1979), “Problems in the Study of Middle Eastern Women”, **International Journal of Middle East Studies**, 10 (2), 225-240.

Kelly, Joan (1982), “Early Theory and the Ouerelle des Femmes 1400-1789”, **Signs**, 8 (1), 4-28.

Kermeli, Eugenia (2002), “Sin and Sinner: Folles Femmes in Ottoman Crete”, **Eurasian Studies**, 1, 29-43.

\_\_\_\_\_ (2007), “The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries” ed. A. Christmann and R. Gleave (Ed), in **Studies in Islamic Law: A Festschrift to Colin Imber**, içinde (165-210), Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2016), “Words are Magic: Orality in Ottoman Society and Jurisprudential Tradition”, Hasan Çolak, Zeynep Kocabıykoğlu Çeçen, N. Işık Demirakın (Ed), **Tarih ve Edebiyat Yazıları**, içinde (53-61), Kebikeç Yayınları, İstanbul.

Kınalızade Ali Efendi (2010), **Devlet ve Aile Ahlakı**, İlgi kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Kızılov, Mikhail B. (2005), “The Black Sea and Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries,” **International Journal of Maritime History**, XVII (1), 211-235.

Koçi Bey (2011), **Koçi Bey Risalesi**, (çev. Yılmaz Kurt), 3. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.

Konan, Belkıs (2011), “Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu”, **OTAM**, 29 (29), 149-172.

Kurt, Abdurrahman (1999), “Osmanlı’da Kadının Sosyo-Ekonomik Konumu”, **Osmanlı V**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 434-479.

**Kutsal Kitap**, Yaratılış 1/21-23.

Laiou, Sophia (2009), “Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer’iyye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar), Amila Buturovic, İrvin Cemil Schick (haz.), **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları**, içinde (253-280), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Lamdan, Ruth (1996), “Child Marriage in Jewish Society in The Eastern Mediterranean During the Sixteenth Century”, **Mediterranean Historical Review**, 11 (1), 1996, 37-59.

Largueche, Dalenda (1996), “Confined, Battered and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century” Amira el- Azhary Sonbol (Ed), **Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History**, içinde ( 259-276), Syracuse University Press.

- Levack, Brian B. (1996), "State Building, and Witch Hunting in Early Modern Europe", Jonathan Barry, Marianne Hester (Ed), **Witchcraft in Early Modern Europe**, içinde (96-116), Cambridge University Press.
- Lowry, Heath W. (2012), **Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583**, 5. Baskı, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Mahmud Goloğlu, **Trabzon Tarihi; Fetihden Kurtuluşa Kadar**, Serander, 2. Baskı, Trabzon, 2013.
- Marcus, Abraham (1986), "Privacy in Eighteenth Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals", **International Journal of Middle East Studies**, 18 (2), 165-183.
- Martal, Abdullah(1994), "19. Yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti", **Tarih ve Toplum**, (121), 13-22.
- Martykanova, Darina, "Matching Sharia and Governmentality: Muslim Marriage Legislation in the Late Ottoman Empire, <http://www.clioeworld.net>.
- Master, Bruce (2001), **Christians and Jews in the Ottoman Arab World**, Cambridge University Press, UK.
- Maydaer, Saadet (2010), **XVI. Yüzyıl Bursa Kadınları**, Emin Yayınları, Bursa.
- Meriwerher, Margeret L. (2000), "Yeniden Kadınlar ve Vakıflar Üstüne: 1770-1840", ", Madeline C. Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (125-147), Tarih Vakıf Yurt Yayınları, İstanbul.
- Michel, Andre (1984), **Feminizm**, (çev. Şirin Tekeli) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Molla Hüsrev (1980) **Gurer ve Dürer Tercümesi**, II, (ter. Arif Erkan), Kitsan Matbaa, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1980), **Gurer ve Dürer Tercümesi**, III, (ter. Arif Erkan), Kitsan Matbaa, İstanbul.
- Moors, Annelies, (1996) "Gender Relations and İnheritance: Person, Power and Property in Palestine", Deniz Kandiyoti (Ed), **Gendering the Middle East Emerging Perspectives**, içinde (69-84), I. B. Tauris Publishers, London.
- Muhammed Ebu Zehra (1994), **İslam Hukukunda Suç ve Ceza**, II, Kitabevi, İstanbul.
- Murat Kocaaslan, **IV. Mehmed Saltanatında Topkapı Sarayı Haremi, İktidar, Sınırlar ve Mimarı**, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Musa Carullah (2000), **Hatun**, 2. Baskı, Kitabiyat, Ankara.
- Mutaf, Abdülmecit (2002), **XVII. Yüzyıl'da Balıkesir'de Kadınlar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- \_\_\_\_\_ (2004), "Amicable Settlement in Ottoman Law: Sulh System", **TURCICA**, 36, 125-140.

- \_\_\_\_\_ (2008), “Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı’da Recm Cezası; Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar”, **Turkish Studies**, 3 (4), 573-597.
- Naima Mustafa Efendi (1967), **Naima Tarihi**, I, (çev. Zuhuri Danışman), Bahar Matbaası. İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1967), **Naima Tarihi**, IV, (çev. Zuhuri Danışman), Bahar Matbaası, İstanbul.
- Nasreddin Tusi (2005), **Ahlak-ı Nasiri**, (çev. A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgöl), Fecr Yayınları, Ankara.
- Nizamü’l- Mülk (2011), **Siyasetname**, (çev. Mehmet Taha Ayar), III. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Opitz, Claudia (1992), “Geç Ortaçağ’da Yaşam”, Georges Duby, Michelle Perrot (Ed), **Kadınların Tarihi- Ortaçağ’ın Sessizliği, II**, içinde (255-299), (çev. Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İlber (1980), “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, **Osmanlı Araştırmaları I**, 33-40.
- Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2015), **Osmanlı Arşivinde Şeyhülislam Fetvaları**, İstanbul.
- Osmanoğlu, Cihan (2008), “Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası”, **İÜHFİM**, LXVI, (129), 109-178.
- Ömer Nasuhî Bilmen (1967), **Hukuk-ı Islâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, VII, İstanbul.
- Özdeş, Talip (2005), **Kur’an ve Cinsiyet Ayrımcılığı**, Fecr Yayınları, Ankara.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1983), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, I, MEB, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1983), **Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, 3, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- Panzac, Daniel (1997), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba 1700-1850**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Pierce, Leslie (2000), “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni, Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”, Madeline Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (166-193), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2002), **Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar**, 4. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2005), **Ahlak Oyunları**, (çev. Ülkün Tansal) Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Rafeq, Abdul-Karim (1990), “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus”, **Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee**, (55-56), 180-196.



- Roded, Ruth (1999), “Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması”, **Osmanlı V**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 418-427.
- Roy, Oliver (2005), **Siyasal İslam’ın İflası**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Russell, Bertrand (1983), **Evlilik ve Ahlak**, (çev. Vasıf Eranus), Say Yayınları, İstanbul.
- Sakaoğlu, Necdet (2008), **Bu Mülkün Kadın Sultanları**, 4. Baskı, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.
- Salakides, Georgios (2002), “Women in the Kadı Sicilleri of Yenişehir (Larissa) in the Middle of the Seventeenth Century”, Sabine Prator and Christoph Neuman (Ed), **In Frauen, Bilder, und Glehrte: Studien zu Gesellschaft un Künsten im Osmanischen Reich=Arts, Women and Scholars: Studies in Ottoman Society and Culture**, 1, içinde (209-228), Simurg, İstanbul.
- Sallmann, Jean-Michel (1992), “Cadılar”, Georges Duby, Michelle Perrot (Ed), **Kadınların Tarihi-Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları**, III, içinde (420-431), (çev. Ahmet Fethi), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Sarıçık, Murat (1999), **Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı’da Kölelik, Cariyelik ve Harem**, Isparta.
- Saydam, Abdullah (1996), “Esir Pazarında Yasak Ticaret: Hür İnsanların Satılması”, **Toplumsal Tarih Dergisi**, (28), 43-49.
- Schacht, Joseph (1986), **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Schick, İrvin Cemil (2001), **Batının Cinsel Kısıtı; Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık**, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2014), **Bedeni, Toplumunu, Kâinatı Yazmak; İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine**, (çev. Pelin Tünaydın), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Seignobos, Charles (1960), **Avrupa Milletlerinin Mukayeseli Tarihi**, (çev. Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1960.
- Semerdjian, Elyse (2003), “Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria”, **HAWWA** 1 (1), 60-85.
- Sert, Özlem (2008), “Rodosçuk Kentinde Yasak Aşkla (1546-1549): Şer’iyye Sicillerinden Zina Metinlerini Okumak”, Onur Yıldırım (der.), **Osmanlı’nın Peşinde Bir Yaşam, Suraiya Faroqi’ye Armağan**, içinde (327-373), İmge, İstanbul
- Sevim, Ayşe (2005), **Feminizm**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Shaham, Ron (2007), “Women as Expert Witnesses in Premodern Islamic Courts”, ed. Ron shaham (Ed), **Law, Custom and Statute in the Muslim World (studies in Honor of Aharon Layish)**, içinde (41-65), Brill.

- Shahr, Fariba Zarinebaf, “Osmanlı Kadınları ve 18. Yüzyılda Adalet Arama Geleneği”, Madeline C. Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (250-260), Tarih Vakıf Yurt Yayınları, İstanbul.
- Shaw, Stanford (2008), **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, (çev. Mehmet Harmancı), 3. Baskı, E Yayınları, İstanbul.
- Shehada, Nahda (2004), “Women’s Experience in the Sharia Court of Gaza City The Multiple Meanings of Maintenance”, **Review of Women’s Studies**, (2), 57-71.
- Singer, Amy (1996), “Marriages and Misdemeanors: A Record of Resm-i Arus ve Bad-i Hava”, **Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, Special Issue: Law and Society in Islam**, Princeton Papers, IV, 113-152.
- Sonbol, Amira (2003), “Women in Shari’ah Courts: A Historical and Methodological Discussion”, **Fordham International Law Journal**, 27 (1), 225-253.
- Sucu, Nurgül (2010), **Bostanzade Yahya Efendi ve Miratü’l Ahlak’ı (İnceleme Metin)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi-Soyal Bilimler Enstitüsü.
- Sujimon, M. Mohamad Som (2014), “Implications and Consequences of Illegitimate Child (Walad al-Zinā) in Islamic Law: A Classical View,” **Jurnal Syariah**, 7 (1), 1-22.
- Şemsettin Sami (1218), **Kamus-ı Türki**, İkdam Matbaası.
- Şeyhülislam Ebusssuud Efendi (2013), **Maruzat**, Pehlul Düzenli (haz.), Klasik, İstanbul.
- Tamdoğan, Işık (2008), “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, **Islamic Law and Society**, 15, 55-83.
- Tanyeli; Uğur (2012), **İstanbul’da Konut Mekânında Mahremiyetin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe 16.21. Yüzyıl**, İstanbul.
- Togan, İsenbike 2008), “Selçuklu ve Osmanlı Tarihi Bağlamında Cinsiyet Rollerini Farklı Algılama Yollarının İsim ve Ünvanlara Yansıması” Onur Yıldırım (Ed), **Osmanlı’nın Peşinde Bir Yaşam**, 1. Baskı içinde (45-96) İmge Kitabevi, Ankara.
- Tok, Özen (2005), “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehirlerindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (18), 155-173.
- Toktaş, Şule ve O’Neil, May Lou (2014), **Kadınların Mülk ve Miras Edinmesi: Kemalist Aydınlanma ve İslami Sosyolojik Süreçler**, Libra Kitap, İstanbul.
- Topaloğlu, Bekir (2013), **İslam’da Kadın**, 31. Baskı, Ensar Yayıncılık, İstanbul.
- Tucker, Judith (2000), “Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistin’inde İslam Hukukuna Göre Annelik”, Madeline C. Zilfi (Ed), **Modernleşmenin Eşğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (230-249), Tarih Vakıf Yurt Yayınları, İstanbul.

- Tucker, Judith E. (1998), **In The House of Law, Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine**, University of California Press, California.
- \_\_\_\_\_ (2015), **İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet**, (çev. Nazife Şişman), Açılım Kitap, İstanbul.
- Tümer, Günay (1996), “Fuhuş”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde 13 (209-211), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tülüveli, Güçlü (2002), **City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies The University of Birmingham.
- Uluçay, Çağatay (2001), **Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları**, 2. Baskı, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2013), **Harem**, 5. Basım, Ötüken, İstanbul.
- Usta, Sebahittin (2015), **Trabzon’da Vakıflar 1550-1650**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üçok, Çoşkun (1947), “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, IV (1), 48-73.
- Üçok, Çoşkun ve Mumcu, Ahmet (1987), **Türk Hukuk Tarihi**, Savaş Yayınları.
- Ünal Özkorkut, Nevil (2009), **Türk Hukuk Tarihinde Zina Suçu**, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Üşür, Serpil (1991), **Din, Siyaset ve Kadın**, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Vedris, Trpimir (2006), “Balkans (Western and Central)”, Richard M. Golden (Ed), **Encyclopedia of Witchcraft the Western Tradition, 1, A-D, ABC-CLIO**, içinde (83-87), California.
- Vedud Muhsin, Amine (2000), **Kur’an ve Kadın**, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Weisner- Hanks, Merry E. (2014), **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, (çev. Hamit Çalışkan), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Weisner Hanks, Merry E. (2015), **Women and Gender in Early Modern Europe**, 3. Baskı, Cambridge University Press.
- Wilkins, Charles L. (2012), “Masters, Servants and Slaves: Household Formation Among The Urban Notables of Early Ottoman Aleppo, Christine Woodhead (Ed), **The Ottoman World**, içinde (291-306), Routledge, New York.
- Yazbak, Mahmud (2002) “Osmanlı Filistin’inde Küçük Yaş Evlilikleri”, **Kebikeç**, 13, 49-64.
- Yılmaz Koca, Kadriye (1998), **Osmanlı’da Kadın ve İktisat**, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Fikret (1999-2000), “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, **Toplum ve Bilim**, (83), 92-110.

\_\_\_\_\_ (2012), FahiŒe SubaŒıya KarŒı, **Toplumsal Tarih**, (220), 2012, 22-31.

Yücel, YaŒar (1998), **Osmanlı Devlet TeŒkilatına Dair Kaynaklar, Kitab-ı Müstetab**, TTK, Ankara.

Yücel, YaŒar ve Pulaha, Selim (1995), **I. Selim Kanunnameleri (1512-1520)**, TTK, Ankara.

Zeevi, Dror (2000), **Kudüs, 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2000) “My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and State in Islamic Middle East”, Mira Toru and John Edward Philips (Ed), **Slave Elites in the Middle East and Africa**, içinde (71-79), London and New York.

\_\_\_\_\_ (2001), “Changes in Legal Sexual Discourses: Sex Crimes in The Ottoman Empire”, **Continuity and Change**, 16 (2), 2001, 219-242.

Zilfi, Madeline C. (2000), “Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul”, Madeline Zilfi (Ed), **ModernleŒmenin EŒiğinde Osmanlı Kadınları**, içinde (261-294), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Zuhayli, Vehbe (1994), **İslam Fıkı Ansiklopedisi**, 9, Risale Yayınları, İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

Aslı ÖZCAN, 12.11.1986 tarihinde Sivas İli Merkez İlçesi'nde doğdu. 2002 yılında Sivas Gazi Çok Programlı Lisesi'ni; 2009 yılında Erciyes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nü bitirdi. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda yüksek lisans programına başladı. 2011 yılında ÖYP (Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı) kapsamında Karadeniz Teknik Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 2012 yılının Kasım ayında yüksek lisansını tamamlayan Özcan, 2013 Şubat ayında Karadeniz Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda doktora programına başladı.

ÖZCAN, evli olup İngilizce bilmektedir.