

## TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA OSMANLI HUKUKUNDA KADINDAN EŞKIYA OLUP OLAMAYACAĞINA DAİR BİR TARTIŞMA: HAVVA HATUN ÖRNEĞİ

Turan AÇIK\*

*Ve henüz anlatılmamış çok hikâyeleri var<sup>1</sup>*

### Giriş

17. yüzyılın başında yaşayan, şaşırtıcı ölçüde “kamusal” bir görünüm sergileyen Havva Hatun’un yanındaki altı cariyesi ile birlikte Hicrî 1041 (M. 1632) senesindeki faaliyetleri, kadı mahkemesine ve dolayısıyla şer’iye sicillerine yansımıştı. Havva Hatun ve cariyeleri, Ömer b. Abdullah’ın evini basıp mallarını gasp etmişler; ayrıca Ömer ile eşini ellerindeki balta ve nacaklarla yaralamışlardı. Yargılanmaları için mahkemenin çağrısına uymayan söz konusu kadınlar firar etmişlerdi. Dolayısıyla Havva Hatun, -gayri meşru bir icraat sahibi olarak da olsa- o dönem “kamuoyunda” isminden oldukça bahsettirmişti.<sup>2</sup> Zira mahalleliye tabir yerinde ise kök söktürmekte idi ve Ömer b. Abdullah’a karşı işlediği suç da tek değil idi. Mahkemede verdikleri ifadede mahalle ahâlisi, Havva Hatun için “*feşârîdir ve dil-âzârdır bu makûle hâlimden aciziz hoşnud değilüz böyle feşârîlikden*

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya  
Üniversitesi, Fen-Edebiyat  
Fakültesi, Tarih Bölümü, Amasya,  
turanacik@gmail.com

<sup>1</sup> Ahıska, 1994: 39.

<sup>2</sup> İncelenmeye çalışılacak olan Havva Hatun’a dair elimizde olan üç ayrı kadı sicili kaydında kendisinin ismi sıkça zikredilmekteydi.

*hâlî değıldir*” demişlerdi. Bu nedenle mahallenin huzurunu bozan Havva Hatun, kadına biçilen “özel alan”daki konuma zıt bir konumlanma ile kendisinden beklenmeyen ölçüde “kamusal” bir görünüm sergilemişti. Bu kamusal görünüm ise mahallelinin ağzında iki kavramla ifadesini bulmaktaydı: Tam olarak ne anlama geldiğı açık olmayan “feşârî” ve “dil-âzâr.”

Bu makalede elden geldiğı kadarıyla söz konusu “feşârî” kavramı ekseninde Osmanlı toplumunda bir kadının eşkıya olup olamayacağı ya da eşkıya sayılıp sayılamayacağı tartışılacaktır. Çünkü fıkıh açısından kadından eşkıya olup olmayacağı tartışmalıdır. Fıkhi anlamda kadından eşkıya olup olmayacağı tartışması ile “feşârî” kavramının müphemliğı arasında ise bağlantı vardı.

Bu arada belki de Havva Hatun’un eşkıya olup olmadığından ziyade eşkıya sayılıp sayılamayacağı tartışması daha önemlidir. Zira bu sayılıp sayılmama hususu (kadının eşkıya olarak tahayyül edilebilmesi), sadece Osmanlı toplumu bağlamında değil, modern insan için de toplumsal cinsiyet kavramı nokta-i nazarından oldukça karmaşık bir durum arz etmektedir. Yani modern insanın zihninde kadın ve eşkıyalık bir araya gelmesi oldukça güç iki kavramdır; ya da gelse dahi, ancak, Eric Hobsbawm’ın eşkıyalar üzerine yazdığı kitabının “Kadınlar ve Eşkıyalık” başlıklı bölümünde zikrettiğı üzere, “Eşkıyalar kadınlara düşkün olduklarından ve hem gururları hem de statüleri erkeklik gösterileri yapmalarını gerektirdiğinden, kadınlara eşkıyalıkta düşen en bilinen rol âşık rolüdür”.<sup>3</sup> Dolayısıyla burada toplumsal cinsiyet kavramı karmaşık bir şekilde tersten işlemektedir. Kadının ikincil konumunu eleştirmek bağlamında üretilen ve oldukça işlevsel bir kavram olan toplumsal cinsiyet, bazen, kadını o kadar aşkın bir konuma yerleştirmektedir ki, eşkıyalık gibi ilk elden olumsuz anlamlar çağrıştıran bir kavramı kadına izafe etmekte gösterilen çekince, toplumsal cinsiyeti

<sup>3</sup> Hobsbawm, 2011: 195.

yeniden bir başka muhteva ile üretmekte ve tersten işleterek kadına tekrardan pasif bir konum biçmektedir.

Biz bu çalışmada, mümkün olduğu ölçüde kadınların tarihini tarih içine yerleştirebilmek<sup>4</sup> için, kadın ve eşkıyalık kavramını, Havva Hatun'dan güç alarak aktif bir ilişki içerisine sokup toplumsal cinsiyet kavramının kimi zaman gözden kaçabilen bu çelişik doğasına işaret etmekte kullanacağız. Bunun için de adı ve sanı olan, etten kemikten ve nefes alan bir *insan*<sup>5</sup> olarak Havva Hatun'un dünyasının perdesini aralayarak onun nefesini hissetmeye çalışacağız. Bu noktada Havva Hatun'u gözleyebileceğimiz bir "pencer"ye ihtiyacımız olacak. Yani Osmanlı kadını anlamlandırmak noktasında bizi anakronizmden kurtaracak bir bağlam arayacağız. Bu nedenle önce karmaşık tabiatlı toplumsal cinsiyet kavramını ele alacak, arkasından da Osmanlı kadını otantik bir zemine oturtmaya çalışacağımız aslî bir bakış açısı önereceğiz. Neticede dünyaya/dünyasına peçe ve perde arkasından baktığını düşündüğümüz Osmanlı kadınları arasından birinin eşkıya olabileceği ihtimali, yazının sonunda okuyucunun zihninde normalleşmiş olursa çalışma kendisini başarılı addedecektir.

#### **"Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur": Toplumsal Cinsiyet mi Hukukî Ferdler mi?**

Toplumsal olarak kurulmuş cinsiyetler<sup>6</sup> üzerinden kadının *kamusal alana* çıkışı problemi, günümüzün

<sup>4</sup> Mary Ann Fay (2000: 29), "Amerikalı ve Avrupalı kadınların iki seçkin tarihçisi" Elizabeth Fox-Genovese ve Joan Wallach Scott'un kadın tarihinin yetmezlikleri hususunda anlaştıklarını belirtmektedir. Fox-Genovese, kadınları tarihe eklemekle kadınların tarihini eklemenin aynı şey olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla onlar için tarihe kadınların tarihini yerleştirmeyip kadınları tarihe ekleyen bir kadın tarihinin ciddi yetmezlikleri bulunmaktadır. Amila Buturovic ve İrvın Cemil Schick (2009: 9), Osmanlı döneminde Balkan kadınlarına dair yayına hazırladıkları kitabın girişinde "*Tarih çok uzun zamandır basitçe erkeklerin tarihi anlamına geldi; artık kadınların tarihini basitçe tarih olarak görmenin zamanıdır*" demektedirler.

<sup>5</sup> Ergenç (2012: XVI), klasik halini almış doktora tezinin son baskısında, "*düşünen, üzülen, gülen, ağlayan insanlar*"ın tezinin kapsamında çok sınırlı olarak ele alınmış olduğunu söylemektedir. Bugün ise tezini yeniden yazmaya kalkışsa "*kitabın her yerinde önce 'insan'ı görürdünüz*" demektedir.

<sup>6</sup> Bu "cinsiyet kurulumu" çocukluk döneminden itibaren başlamaktadır. Toplumun hâkim yargılarına göre ve kültürel kodlarının getirdiği enstrümanlar ile şekillenen bu kurulumda, kız çocuk özel alan, erkek çocuk ise kamusal alan için hazırlanmaktadır. Toplumsal cinsiyet kuramları hakkında kısaca malumat edinmek için bkz. Güldü ve Kart, 2009: 101-108. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadınlardan ve erkeklerden beklenen davranış biçimleri için bkz. Bayhan, 2012-13: 158.

en önemli sosyo-politik tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Kamusal alan ve özel alan olarak bölünen modern siyasal zeminin bizi çevreleyen kapsayıcılığı ise hemen bütün düşünüş biçimimizi etkilemekte ve bu iki kavramın haricinde bir dünyanın var olabildiğini düşünmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bilinçli ya da bilinçsiz bütün tespitlerimizde bu kavram çifti başat bir rol oynamaktadır. Hâlbuki geleneksel dönemi itibariyle kamusal alan-özel alan ayrımının modern anlamı ile var olmadığı Osmanlı İmparatorluğu'nda bu kavram çiftinin aynıyla kullanılması bir takım nüansları gözden kaçırma veya sebep olabilmektedir.<sup>7</sup>

*Kamusal alanın erkek egemen yapısı, kadının pasif bir konumla müşahhaslaştırılmasına sebebiyet vermektedir.*<sup>8</sup> Burjuva kamusal alanının bu karakteri,<sup>9</sup> modern sosyo-politik zeminde ve zihinlerde bir gerilime neden olmakta, bu da kamusal alanı gerilimli bir havaya sevk etmektedir. Genelde özel alanın bir

<sup>7</sup> Fay (2000: 32-33), kadınların, tarihsel olarak, iktidarın merkezileşmiş, bürokratik devletlere ait resmi mekanizma ve yapılardan çok hanelerin elinde olduğu toplumlarda daha fazla özerklik ve/veya güç ve genellikle daha yüksek statü sahibi olma benzediklerini söylemektedir. Örneğin Suzanne Wemple, Batı Avrupalı soylu kadınların, güçlü ve merkezi bir devletin bulunmadığı koşullarda siyasal yetkenin uygulayıcısı olan ailelerin mensubu olarak iktidara ulaşabildiklerini göstermiştir. Yine Leslie Pierce de, Topkapı Sarayı'nı bir imparatorluk hanesi olarak yeniden kavramlaştırırken padişah haremindeki kadınların, özellikle valide sultanların saray içinde nüfuz ve iktidara nasıl ulaşabildiklerini göstermiştir. Fay'a göre politikanın hane biçiminde, kadınlar için en elverişli durum, hane içinde kamusal ve özel alan arasında sınır çizgisi olmamasıydı. Modern bürokratik devletin tersine, kadınların dışarıda bırakılabileceği bir kamusal alan ya da kadınların içine kapatılabileceği bir özel alan yoktu. Özel yaşamlar kamusal işti. Ev yaşamıyla kamusal işler aynı çatı altında, aynı fiziksel alanda yürütülüyordu.

<sup>8</sup> Modern siyaset düşüncesi kamusal alanı erkek egemen bir çerçevede kuramsallaştırmıştır. Örneğin Hegel için, kadın, erkeğinden bağımsız bir hükmi şahsiyet geliştiremez, bunun için kendi başına kamusal alanda yer alamaz; dolayısıyla tarihin bir objesi olma durumuna erişemez (Çaha, 2010: 41).

<sup>9</sup> Bilhassa 17. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan burjuva kamusal alanı hakkında bkz. Habermas, 2010. Modern siyaset düşüncesinde kamusal alan-özel alan ayrımı uyarınca kadının özel alana tahsis edilmesi hakkında ayrıntılı (Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Friedrich Hegel ve Karl Marx ekseninde) bir çözümleme için bkz. Çaha, 2010: 23-54. Sarıbay (1998: 98) da, çağdaş tüm toplumlarda kamusal alan ile düzenin eşleştirilmesi neticesinde, bu düzeni tesis ve devam ettirmenin önkoşulu olarak kadının uzun süre kamusal alandan dışlandığını; bu nedenle kamusal alanın erkeksi bir kavramlaştırması olduğunu söylemektedir. Türkiye'nin tarihsel yapısında burjuvanın tam olarak gelişmemiş olması bu bağlam içerisinde çok önemli değildir. Zira kamusal alanın oluşumunda burjuva zihniyeti oldukça etkin bir konuma sahip olmuştur. Berktaş'ın (2010: 38) dikkat çektiği üzere, İngiltere'de kadınların seçimlerde oy kullanmasını yasaklayan yasa, 1832'de, liberal özgürlük anlayışının en itibarlı döneminde çıkarılmıştı. Yine Türkiye'de II. Meclis'in ikinci yılındaki 13. toplantıda 1924 Anayasası üzerine yapılan tartışmalar sırasında 10. maddede yer alan "her Türk" ibaresinin kadınları da içerdiğini savunan ve bunun açıkça belirtilmesi için maddede değişiklik öneren milletvekillerinin bu önerisi kabul edilmeyip aksine ibare "her erkek Türk" olarak değiştirilmiştir. Carole Patemen, liberalizmin temelleri incelendiğinde, kadınları ilk toplumsal sözleşmeden dışlayanın tesadüfi bir ihmâl olmayıp, sözleşmenin gerektirdiği temel bir şey olduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre "birey, ataerkil bir kategoridir. Birey erildir..." (Phillips, 2012: 50).

ferdi olarak telakki edilen kadının bu konumlanma biçiminin somut düzlemdeki görünümünden birini ise *şiddet* kavramı şekillendirmektedir. Özel alanın yani örtük bir şekilde *güçsüz* olanın ferdi olan kadın, gerek çıkabildiği ölçüdeki kamusal yaşamında gerekse özel alanında şiddete maruz kalmaktadır. Dolayısıyla özel alanın kadın ile eşleştirilmesinden şiddet ve erkek arasında önemli bir paralellik tesis edilmekte ve bilhassa feminist teoride erkek ile şiddet eş anlamlı hale gelmektedir. Nitekim Gülnur Savran, erkek egemenliğinin sürekliliği ile erkeklerin kadınlara yönelik şiddeti arasındaki bağlantıları tartışırken “erkek olmayı mümkün kılan şey”in şiddet olduğunu ifade etmektedir. Erkekler hukuktan kültüre, medyaya, her alanda, kadınlara şiddet uygulamaya özendirilmektedirler. Ona göre evlilikle, “yani kadınların cinsel mülk ve bedava emek gücü olarak görüldüğü bu yapı” içinde, erkekler ihtiyaçlarını karşılamak için, hizmet vermeyen kadınlardan şiddete başvurarak hizmet almaktadırlar.<sup>10</sup> Böylece tarihsel ve toplumsal anlamda kurulmuş cinsiyetler olarak erkek ve kadın kategorileri kadını *mağdur* hale getirmektedir. Bunda ise kamu ve özel ayrımının ve bu ayrım üzerinden kamunun ataerkil karakterinin ürettiği toplumsal cinsiyet, kadını sürekli ikincil bir konuma itmektedir. Böylece kadın ve hak arasında da bir asimetri meydana gelmektedir.

Kadın hakları hususunda feminizmin ve feministlerin oldukça önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Bilhassa sivil toplum kavramına getirdikleri katkılar yadsınamayacak ölçüdedir. Feministler, tartışmaya açtıkları teori/siyaset, eşitlik/farklılık ve özel/kamusal gibi kavramlardan hareket ederek kadını kamusal alanın merkezine oturtmaya; özel alan ile kadın arasında kurulmuş olan ilişkiyi tersine çevirmeye çalışmışlardır.<sup>11</sup> İşte feministlerin bu mücadele esnasında üzerinde durdukları en önemli kavram “toplumsal cinsiyet (gender)”tir.

<sup>10</sup> Savran, 1994: 52.

<sup>11</sup> Çaha, 1994: 52. Feministlerin “özel olan siyasaldır” sloganı, özel alanı kamusal alandan ayıran ritüellere, kurumlara, anlayışlara, normlara ve değerlere son vermeyi amaçlamaktadır. Çaha, 2010: 16.

Toplumsal cinsiyet kavramını en iyi özetleyen ifade, Fransız yazar Simone de Beauvoir'in "kadın doğulmaz, kadın olunur" cümlesidir. Beauvoir, varoluşçuluğun "öz varoluşu önceleyemez" ya da "varoluş özden önce gelir" şeklindeki düşüncesini benimseyerek doğuştan kadınlık düşüncesini yadsımaktadır. Bu nedenle biyolojik cinsiyet ile toplumun dayattığı toplumsal cinsiyet kategorileri arasında keskin bir ayrıma varır. Kadınların "öteki" olarak telakki edilmelerinin sebebi bu "sosyal tanım" meselesidir.<sup>12</sup>

Toplumsal cinsiyet kavramı kadının erkeğe karşı konumundaki asimetriyi ifadenin en önemli ayağını teşkil etmektedir. Kavramın anlam yükleri *kadın* ve *mağduriyet* üzerinden temellenmektedir; bu ise kadın ve mağduriyet arasında bir paralellik kurmakta ve kadının mağduriyetini olağanlaştırma tehlikesi de taşımaktadır. Böyle bir önkabulün ise tarih araştırmalarında bir takım mevzuları gözden kaçırabilmesi mümkündür. Kavramın tarih araştırmalarında kullanılmasının sağladığı faydaları gözden kaçırmakla birlikte aşırı vurgunun meseleyi otantik zeminden ayırabileceği, hatta bir tür tersinden toplumsal cinsiyet üretiminin söz konusu olabileceğine dair çekincelerimiz bulunmaktadır. Yani kadının ezilmişliğine yapılan aşırı vurgu, kadını daha da pasifize edebilme ihtimali taşımaktadır. Ezilmişliğin normalleştirilmesi olarak niteleyebileceğimiz bu durum, kadına böyle bir rol biçme; hatta bazı kadınların bu rolü yeniden kimlikleştirmesine neden olabilir. Nitekim Elifhan Köse de, günümüzde toplumsal cinsiyet kavramının, sosyal bilimlerde erkek ve kadın arasındaki cinsel farkı kültürel olarak yeniden tartışmaya açan bir kavram olarak geniş ölçekte kullanılagelse de, aynı zamanda "bu farkın içerdiği tahakküm ilişkilerini doğallaştıran bir kavramsal manivela" olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup> Bilhassa tarih araştırmalarında bu kavram üzerinden hareket eden çalışmaların bazı noktaları ya da bazı tikel gibi görünen vakaları gözden kaçırma riski söz konusudur.

<sup>12</sup> Bayoğlu, 2010: 75.

<sup>13</sup> Köse, 2013: 50.

Dolayısıyla muhakkak kadına bakışın büyük oranda toplumsal cinsiyet üzerinden temellendiği gerçeği göz önüne alınmakla birlikte, kadınların tek düze bir konularının olmadığı, kimi zaman da baskın/"kamusal" görünüm sergileyebildikleri kabul edilmelidir.

Bu nedenle bu çalışma kapsamında büyük oranda modern kamusal alan/özel alan ayrışmasından kaynaklı alan toplumsal cinsiyet kavramından ziyade, hukuk eksenli bir bakış açısı kullanılarak Osmanlı kadınının bazı yönlerine açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Hukuk eksenli bir bakış açısı ile Osmanlı kadınlarını daha otantik bir zeminde irdeleme imkânı aranacaktır. Nitekim Colin Imber'in söylediği gibi,

*...genelde toplum tarihçileri, özelde de kadın tarihçileri, hukuki malzemelerin tarihsel değerini küçümsememeli. Hukuk normları, toplumun normlarını belirli ölçülerde etkiliyor olmalıdır; bu nedenle kadınların toplumdaki yerini inceleme işi zorunlu olarak hukukun da incelenmesini gerektiriyor.*<sup>14</sup>

### **Fıkıh ve Osmanlı Kadını: Hukukî Ferdler Olarak Kadınlar**

Geleneksel dönem itibarıyla bireyin, ailenin ve toplumun içerisinde yaşadığı dünyayı anlamlandırmanın en büyük ilmi amelî hikmet idi. Hikmet, ikiye ayrılmaktaydı. Bunlar *sophia* ve *phronesis*. İlki, hikmetin teorik (nazarî hikmet), ikincisi ise pratik (amelî hikmet) boyutuna delalet etmekteydi. *Phronesis*, Cicero tarafından Latinceye, günümüz İngilizcesinde *prudence* olarak kullanılan *prudencia* şeklinde aktarılmaktaydı ki, bu Arapça *fıkıh* kavramının karşılığıdır. Buna göre fıkıh (*prudence*), İslâm âlimlerinin *phronesis* kavramını tercüme ettikleri "hikmet-i ameliye"nin özel adı olmaktadır.<sup>15</sup> Fıkıh ise İmam-ı A'zam'ın tarifleriyle: "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi"dir. İbn Abbas'a göre de Kur'an'da hikmet, helal ve haramın öğrenilmesi

<sup>14</sup> Imber, 2000: 99 (vurgu bize ait).

<sup>15</sup> Gencer, 2011: 69.

yani fıkıh anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Bu husus hikmet ve fıkıh arasındaki bağı açıkça göstermektedir. Nitekim Şam kadısı olarak fıkıh ve hikmeti şahsında birleştiren Kınalızâde Ali Çelebi'nin eseri *Ahlâk-ı Alâî*, hikmet ve fıkıh arasındaki bağı yansıtan bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup> Kınalızâde, açıkça amelî hikmet ve fıkıh arasındaki bağlantıyı eserinde ifade etmektedir. Mukaddimede amelî hikmetin üç kısmını da (ilm-i ihlâk, ilm-i tedbîrü'l-menzi, ilm-i tedbîrü'l-medîne) kısaca açıkladıktan sonra bu tasnifin “kelâm-ı amme” ve “makâlât-ı cumhûr” olduğunu söyleyerek Nasîreddin Tûsî'nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını ve amelî hikmete “ehl-i şer”in “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtmiştir.<sup>18</sup> Dolayısıyla Osmanlıların geleneksel dönemi itibariyle sosyolojinin olmadığı bir zeminde bireyi ve toplumu anlamlandıran ilim, fıkıh olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayatın bütün yönlerini kapsamak iddiasındaki fıkıh,<sup>19</sup> hem toplumu anlamlandırmakta hem de bu anlamlandırma üzerinden adalet dağıtmakta idi.

Sosyoloji, 19. yüzyılda, Auguste Comte'un kullandığı şekliyle bilimi ve sosyal teoriyi kuşatıcı genel bir anlamı haiz olarak ortaya çıkmıştı. Bu yüzyılda dünyayı reform yoluyla dönüştürmek amacıyla ortaya çıkan sosyoloji, yeni ortaya çıkan sosyal mekanizmaları anlamlandırmanın ve dönüştürmenin en önemli bilimi idi. “Sanayi Devrimi sonucunda normatif ağırlıklı siyasal dünya, kendine özgü dinamiklerle işleyen sosyal (ekonomik) dünyaya, kısaca polis, topluma dönüşmüştü. Bu dönüşüme paralel olarak da Saint-Simon ile siyasaldan sosyal bilime geçiş gerçekleşti.” Dolayısıyla modern dönem öncesi Batı'da dünyayı anlamlandırmaya yarayan ana bilgi türü teoloji ve İslâm'da da fıkıh iken modern zamanlarda

<sup>16</sup> Konunun tafsilatı için bkz. Gencer, 2009: 14-21.

<sup>17</sup> Kâtip Çelebi (2008: 287), *Ahlâk-ı Alâî* için “... hikmet ile şeri'at beynini cem' iylemiş bir kitâb-ı mübârekdir...” demektedir. (Kâtip Çelebi'nin kendi el yazısıyla hazırladığı nüshayı esas alan *Mecmua-yı Ulûmun* tıpkı basımı).

<sup>18</sup> Çelebi, 2007: 51.

<sup>19</sup> Tanpınar (2012: 171-172), Ahmed Cevdet Paşa'nın, “ hazırladığı Mecelle vasıtasıyla fıkıhı, asıl malı olması lazım gelen hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe” indirdiğini söylemektedir.



bunların yerini sosyoloji almıştı.<sup>20</sup> Nitekim Osmanlı İmparatorluğu bağlamında modernleşme ile birlikte fıkıhtan sosyolojiye doğru yaşanan bu süreç, Bedri Gencer ve Recep Şentürk tarafından tahlil edilmiştir.<sup>21</sup> Bu bilgiler ışığında açıkça görülmektedir ki geleneksel dönem itibarıyla Osmanlı'da insana/topluma ya da topluluğa bakış sosyolojik bir perspektiften ziyade fikhî bir perspektif üzerinden hareket etmektedir.

Bu bağlamda fıkıhın müşterek hukuk olarak muhtevasına bir göz atmak toplum ile arasındaki bağlantıyı yakalamak noktasında oldukça önemlidir. Çin, İslâm veya İngiliz gibi bütün geleneksel müşterek hukûk sistemleri meseleci (casuistic, decisional) karakter taşımaktadırlar. "Hukukçu, evrensel kaideleri tikel vakalara uygulama ve problem çözme yoluyla hüküm vazetmektedir". İlahî hikmetten çıkarılmış tabii hukukun evrensel, külli kaideleri, müşterek hukukun "Berâet-i zimmet, asıldır; def-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır" gibi maddelerinde ifade edilmiştir. Nitekim *Mecelle*'nin başında derlenen 99 külli kaide, evrensel sosyal yasaları temsil etmektedir. Dolayısıyla müşterek hukûk, tümelden tikele, doğrudan gerçeğe giderek olan ile olmanın telifini öngörmektedir. Müşterek hukukçular, söz konusu küllî kaideleri, önlerine hukukî davalar olarak gelen birçok problemlili insanî duruma uygulayarak, ilahî hukukun evrensel emir ve yasaklarını uygulanabilir hükümlere dönüştürmektedirler.<sup>22</sup> Dolayısıyla fıkıh, Hamilton A.R. Gibb'in de belirttiği üzere, modern hukukta olduğu gibi bir halkın

<sup>20</sup> Gencer, 2008: 186-187. Sanayi Devrimi, sömürgecilik ve sanayi kentlerinin doğuşu ile birlikte sosyal hareketliliğin artışı üzerine yaşanan çalkantılar sonucunda büyüyen metropollerle birlikte gelişmekte olan modern devlet, Alim Arlı'nın belirttiği gibi, "nüfusun kayıt altına alınması, istatistik kurumlarının kurulması, toplumsal etkinliklerin kodlanarak sınıflandırılması, her bireye bir soyadının verilmesi, eğitimin millileştirilerek standardize edilmesi ve zorunlu hale getirilmesi, üretim organizasyonunun ve verginin sürekliliğinin garanti altına alınması için kamu sağlığı ve kentleşme politikalarının geliştirilmesi gibi konularda politika yapımına yöneldi." Ayrıca "devletler sadece fiziksel zoru yoğunlaştırarak ve toplumu pozitif hukuk yoluyla şiddetten arındırarak şiddet tekelini yasallaştırmayı denemediler, aynı zamanda yurttaşlarının nasıl kategorileştirileceği ve temel toplumsal tanıma kategorilerini yaratma tekelini ele alarak en büyük ve hâkim sınıflandırıcı olmanın yöntemlerini de keşfettiler." İşte bu bağlam içerisinde kent sosyolojisinin kuruluşu ve 1970 öncesi tartışmaları için bkz. Arlı, 2012: 107-149.

<sup>21</sup> Şentürk, 2008.

<sup>22</sup> Tafsilat için bkz. Gencer, 2008: 120-131. Pierce (2003: 161) da fıkıhın bu yapısına dikkat çekmektedir: "İslam hukuk dizgesinin başlıca ilgi alanlarından biri, -Allah'ın insanoğlu için yazdığına (insanoğlunun

tarihsel tecrübelerinin tedrici birikiminden müteşekkil bir hukukî sistem değildir.<sup>23</sup> Öncelik sonralık denkleminde fıkıh için önce ilâhi emirler/hukuk, akabinde toplum gelmektedir. Bu münasebetle toplum kurucu bir zaviyeden hareket eden fıkıh, sosyolojinin olmadığı bir zeminde toplumu/ferdi anlamlandıran birincil sistem olmaktadır.<sup>24</sup>

Ferdlerin tanımlanma biçimlerine baktığımızda, bunların genel itibariyle fikhî bir zaviyeden hareket ettiği görülmektedir.<sup>25</sup> Nitekim kadın ve erkek için kullanılan söz dağarcığında bireyin yaşam çevrimindeki aşamalara dikkat ediliyordu. Bu noktada “kız”, “avret”, “oğlan”, “ergen”, “dul” gibi terimler bu çevrimin önemli basamakları idi. Buradaki vurgu aslında hukukî anlamda sahip olunan hakların muhtevası ile doğrudan alakalı idi. Erkek olarak bir oğlanın ve ergenin hakları ve yükümlülükleri birbirinden farklı idi. Yine kız ve avretin hukukî konumları da farklılık arz etmekteydi. Örneğin I. Süleyman devri kanûnnâmelerinde “zinâyâ müte’allık cürmi beyân” eden bölümde “evlü”, “ergen”, “avret”, “dul” olanlara verilen cezalar birbirinden farklıydı. Yine “tedârûbe ve teşâtüme ve katl-i nefse müte’allık cürmi beyân” eden bölümde “sagîr oğlancıklar savaştense, cürm yok” denilmekteydi.<sup>26</sup> Bilhassa ergen olmak hukukî anlamda haklarını kendi elinde bulundurmak bağlamında önemli bir dönemeci temsil ediyordu. Baliğ olmayan bir kızın vâsisi vasıtasıyla hakları temsil edilmekteydi. Baliğ olduktan sonra ise

-----  
*kavramaktan aciz olduğu bir gerçeğe) akıl erdirmek yolundaki sürüp giden çabalar olarak gördüğü- genel buyrukların özel sorunlara nasıl sorumluluktan ayrılmadan uygulanabileceğiydi.”*

<sup>23</sup> Gibb, 2006: 85.

<sup>24</sup> Kadın ve erkeğin konumlandırılmasında, modern dönem öncesi başat rolü oynayan, Avrupa’da da aslında hukuktur. Michel Foucault (2007: 35-41), 18. yüzyıl sonlarına değin cinsel alışkanlıkları üç önemli kanunun düzene soktuğunu ifade etmektedir: Kilise hukuku, Hıristiyan öğretisi, Medenî kanun. Bunların hepsi evlilik ilişkilerini merkez olarak almaktaydı. Yine cinselliğe ilişkin yasaklar temelde hukukî özelliğe sahipti. Örneğin livata edimini işleyen kişi “*yalnızca hukuksal bir özneydi.*” Hâlbuki cinselliğin tubbîleşmesi ile birlikte bir “tür”e dönüşmüştü.

<sup>25</sup> Bütüncül bir mahiyeti haiz şer’iye sicillerinin Osmanlı toplumundaki ferdlerin algılanma biçimlerini gösteren aslı belgeler olduğuna dair bkz. Açıık, 2012: 8-16.

<sup>26</sup> Akgündüz, 1992: 366-367.

yetkin bir hukukî ferd olarak toplumsal hayata dâhil olmaktaydı.<sup>27</sup> Örneğin henüz baliğ değilken evlendirilen bir kız “baliğa” ve “âkila” olduktan sonra söz konusu evliliği reddetme hakkına sahipti.<sup>28</sup>

Yine Osmanlı toplumunda çocuklar sadece anne ve babalarının gözetiminde değillerdi. Anne-babalar da çocuklarının bakımı hususunda mahkemenin ve mahallenin gözetimine tâbi idiler. Destek ve koruma yükümlülüklerini yerine getirmedikleri zaman ebeveynlik haklarını yitirebiliyorlardı. “Çocuklar yalnızca ailenin malı değildi; gerektiği gibi bakım görmek ve çıkarlarının korunması gibi hakları vardı.”<sup>29</sup> Dolayısıyla anne ve babadan kısmen ayrı bu konulanma biçimi aslında onların hukukî birer kişi olduklarını gösteriyordu. Nitekim reşid oldukları an itibarıyla de anne ve babanın sorumluluğundan/”hızânet” hakkından çıkıyorlar ve *hukukî* fertler olarak ayrı bir *haklar*<sup>30</sup> dünyasına sahip oluyorlardı. Leslie Pierce’ın ifade ettiği gibi fiziksel olgunluk hukukî olgunluk anlamına geliyordu.<sup>31</sup> Bu hukukî olgunluk ise Osmanlı toplumunda ferdlerin her türlü haklarından haberdar olmalarına sebebiyet vermekteydi. Ayrıca sosyolojik bir perspektiften bakılınca anlamlandırılması güç bir takım alım-satım ve borç-alacak ilişkileri ferdlerin aslî olarak hukukî bir zeminlerinin olduğunun en iyi işareti idi. Öyle ki bir anne ve oğul arasındaki borç-alacak ilişkisi ya da mülk alım-satımı<sup>32</sup> ve ihtilafı<sup>33</sup> veya karı-koca arasındaki mülk ayrılığı rejimi<sup>34</sup> sosyolojik bir perspektiften bakıldığında oldukça soğuk bir ilişki biçimine

<sup>27</sup> İstanbul’da Laleli Çeşme’de Kuyumcu Bahşayış mahallesinde oturan Fatma bint-i Rıdvan buluşa erdikden sonra vasisi Hasan Bey b. Ferhad’da olan parasını almıştı. *İKS, Rumeli Sadâreti Mahkemesi (1647-1649), 210.*

<sup>28</sup> Jennings, 1975: 75-80; Sert, 2008: 333.

<sup>29</sup> Tucker, 2000: 239.

<sup>30</sup> Hukûk kelimesi lafzî olarak “haklar” demektir. Dolayısıyla *hukukî fertler* derken kelimeyi çifte anlamı ile kullanıyoruz. Yani hem bir sistem olarak hukuk kavramı hem de haklar anlamındaki hukuk kavramını kastediyoruz.

<sup>31</sup> Pierce, 2000: 166.

<sup>32</sup> *T.Ş.S.*, 1827, 61/3 (oğul, annesine mülk satıyor); *T.Ş.S.*, 1831, 5/2 (oğul, annesine mülk satıyor), 56/3 (baba, kızına mülk satıyor). Fatıma bint-i Abdülkerim İstanbul’da Mevlana Hüsrev mahallesinde bulunan oldukça büyük olan evini 60.000 akçeye oğlu Mustafa Çelebi bin Mehmed’e satmıştır. *İKS, Balat Mahkemesi (1563)*, No: 2, 2011, kayıt: 18a-1.

<sup>33</sup> *A.Ş.S.*, No: 2, 17/4. Evâhir-i Zilhicce 1042; *A.Ş.S.*, 2, 59/1 Evâhir-i Receb 1043.

<sup>34</sup> *T.Ş.S.*, 1825, 30/4: koca karısına mülk satıyor, *T.Ş.S.*, 1827, 16/9: koca karısına mülk satıyor; *T.Ş.S.*,

tekabül etmektedir. Zira “eksiksiz sevgi” sahibi bir annenin oğluna/kızına mülk satması, borç vermesi oldukça “soğuk” bir ilişki biçimi olarak algılanabilir. Ya da bir kadının mahkemeye başvurarak kocası ile ortak sahip oldukları evin kendi payına ve kocası payına düşen kısımlarını hüccet ile tescil ettirmesi,<sup>35</sup> kadının kocasına borç vermesi ve onun ölümünden sonra bu borcu kocasının kız kardeşinden tahsil etmesi<sup>36</sup> bu kabil ilişkilerdendir. Karısına bakmakla yükümlü olan bir kocanın ona borç vermesi de zikredilmelidir.<sup>37</sup> İki kardeş arasındaki bir borç-alacak ilişkisi de bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu “soğukkanlı” ilişki biçimini anlamlandırmak bizce ancak hukûkî bir perspektiften mümkündür. Zira bir annenin oğluna borç vermesi ya da ona mülk hibe etmek yerine satması hususu, bugünden bakıldığında ancak bu şekilde anlamlandırılabilir. Bu noktada ise fıkıhın “*hak*” konusundaki tutumu irdelenmelidir.

Bilindiği üzere tüzel kişilere dair bir hukukun olmadığı fıkıh, her hakkın ferdî karakteri üzerinden işlem görmekteydi.<sup>39</sup> Öyle ki kurulan şirketler bile tüzel bir yapı meydana getirmiyor, ortaklık içerisinde her ferd kendi hakkı doğrultusunda bu ortaklığa dâhil oluyordu. Yani fıkıhın bakış açısında aslolan ferdin hakkı idi. Bir ailenin her bir ferdi ayrı ayrı hukuk

1830, 50/3: koca, karısına mülk satıyor; *T.Ş.S.*, 1830, 64/7: koca, karısına mülk satıyor; *T.Ş.S.*, 1831, 29/17: kadın, kocasına mülk satıyor; *T.Ş.S.*, 1831, 34/5: kadın, kocasına mülk satıyor. *A.Ş.S.*, 4, 82-2: koca, karısına mülk satıyor, 84-3: koca, karısına mülk satıyor.

<sup>35</sup> Trabzon’da Hacı Kasım Mahallesi’nden Ayni bint-i Abdullah, kocası Mustafa b. Mehmed mahzârında ikrâr etmişti. Buna göre, adı geçen mahallede bulunan boş araziyi Mustafa kendi malıyla 50 kuruşa satın almış ve Ayni’nin 80 kuruşuna da üzerine bir ev bina etmişlerdi. Bu doğrultuda Ayni, evin 50 kuruşu kocasının ve 80 kuruşu kendisinin olmak üzere hüccet verilmesini talep etmişti. *T.Ş.S.*, 1831, 6/13. Andriye v. Foti, mülk menziline bazı bölümlerini zevcesi Eline bint-i Yakomi’ye satmıştı. *İKS, Eyüp Mahkemesi (1585-1587)*

No: 3, 2011, kayıt: 62a-2. İbrahim ile karısı arasında da bu minvalde bir satış gerçekleşmişti. *İKS, Galata Mahkemesi (1577-1578)*, No: 7, 2011, kayıt: 27b-1.

<sup>36</sup> Beşir Çelebi’nin karısı Rahime’ye 8.000 akçe nakit ve 12.000 akçe de mihr-i müccelinden borcu bulunmaktaydı. Çelebi’nin ölmesi nedeniyle bu borcu kızkardeşi Ayşe bint-i Mehmed Bey ödemişti. *T.Ş.S.*, 1821-4, 107/4. (Tarihsiz. Kendisinden önceki kaydın tarihi: Evahir-i Zilkade 1030).

<sup>37</sup> Ahmed Çelebi hayatta iken karısı Zakire’ye 5.000 akçe borç vermişti. Ahmed’in ölümünden sonra muhallefâtını elinde bulunduran kardeşi Pirî b. Derviş, bu borcu Zakire’den tahsil etmek için mahkemeye başvurmuş ve davayı da kazanmıştı. *T.Ş.S.*, 1826, 20/8. (Tarihsiz. Kendisinden önceki kaydın tarihi: Evâsıt-ı Şabân 1038).

<sup>38</sup> *T.Ş.S.*, 1824, 44/2. Evâsıt-ı Receb 1042.

<sup>39</sup> Bunun tek istisnası vakıflardır. Konu hakkında bkz. Özsunay, 1969: 9-10.

karşısında hak sahibi konumunda idiler. Dolayısıyla fıkıh, hak konusunda, vakıflar müstesna, ferdi bir bakışa sahiptir. Yani fıkıh nazarında herhangi bir tüzel kişiliğin hakkı söz konusu değildi. Aslolan gerçek şahsiyetlerin hakları idi. Sicillerde sıklıkla kullanılan ve talep edilen “ihkâk-ı hakk”, gerçek insanlara ait hakka dayanmakta idi.<sup>40</sup> Dolayısıyla bir anne ve çocuğu arasındaki örneğin maddi bir alış-verişi başka türlü anlamlandırmak mümkün olmamaktadır. Hele de bireyselleşmenin olmadığı bir dönemde, anne ve çocuğu arasındaki bu ferdiyetçi tutumu ancak her birinin ayrı haklara sahip hukukî birer evren<sup>41</sup> oldukları şeklinde düşünerek anlamlandırmak mümkündür.

Bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir diğer husus da Osmanlı İmparatorluğu’nda kadınların Kadı Mahkemesini kullanmaları ve hukukî hakları hakkındaki bilinçleridir.<sup>42</sup> Uzun zamandır Osmanlı tarihçiliğinde zikredile gelen ve artık kabul edilen bu durum, kadınların hukukî anlamda birer ferd olduklarının en iyi delilidir. Sosyolojik bir varlık olmaktan öte hukukî bir ferd olan kadın, içerisinde yaşadığı hukukî evrenin kurallarını bilmek zorunda idi. Zira “toplumsal” anlamda yaşamını idame ettirebilmek için kendi hukukundan (aynı zamanda hakları anlamında) haberdar olmak mecburiyetinde idi. Kendisini yaşadığı dünya içerisinde konumlandırabilmek için buna mecburdu. Avukatlık gibi bir müessesenin olmadığı hukukî bir sistemde ise tabir yerinde ise hemen herkes hukukçu idi. Nitekim Pierce, “Yargı sürecine yöre düzeyinde katılımın bir başka yaşamsal yanı da, genel ahlâkı ve davranışları izlemek

<sup>40</sup> Bu konuda, tüzel kişiler bağlamında ve Namık Kemal’in görüşleri ekseninde bir tartışma için bkz. Gencer, 2005: 135-146

<sup>41</sup> Amelî hikmet/fıkıh insanı âlem-i kebîrin bir prototipi olarak âlem-i sagîr olarak konumlandırmaktadır. Kınalızâde Ali Çelebi’de bu “hülâsa-i âlem” olarak karşımıza çıkmaktadır. Çelebi, 2007: 86.

<sup>42</sup> Jennigs,1975: 53-114; Gerber, 1980: 231-244. Abraham Marcus (1983: 145) da, kadınların gayrimenkul konusundaki bilinçlerini ve gayrimenkuller üzerinden edindikleri kârları ele almaktadır. Onlar, kadı mahkemesini sıklıkla kullanarak mülk alıp satmaktadırlar. Yağcı (2005: 69, dn. 3), kadınların hakları hakkındaki bilinçleri noktasında köylü ve kentli kadınlar arasında bir ayrım yapmakta ve köylü kadınların “kent merkezlerinde yer alan mahkemelere kadar gitme olanakları sınırlıdır” diyerek bunu Balıkesir mahkemesine gelen kadınların genellikle şehir merkezinden ve Balıkesir’e doğrudan bağlı olan yakın köylerden olduğu hususu ile delillendirmektedir.

üzere bireylere ve mahallelere sorumluluk verilmesiydi (...) Bu işlevlerin tümünde, yöre halkının belli bir hukuk bilgisi ve yargılama yeteneği taşıdığı varsayıyordu.” demektedir.<sup>43</sup> Bunun yanında Pierce’in kitabında başrolü verdiği üç kadın olan İne, Hacıye Sabah ve Fatma ile birlikte birçok kadın, mahkemede hukukî konulardaki bilgileri ile suçsuzlukları doğrultusunda karar çıkartmaya çalışıyorlardı. Ya da en azından Fatma örneğinde görüldüğü üzere iki kişiye birden zina suçu isnad ederek mahkemenin korumasını elde etmeye çalışmak şeklinde bir takım “strateji”ler geliştiriyorlardı. Ayrıca kadınların ev eşyası, iltizâm ve bağ-bahçe sahipliği üzerinden geliştirdikleri “mülkiyet stratejileri” de, bu hukukî evrendeki kadın varlığının mülkiyet ve hukuk üzerinden bir yansımasıydı.<sup>44</sup> Fikret Yılmaz’ın incelediği Sultan adlı “fahişe” ise bu noktada oldukça çarpıcı bir örneği temsil ediyordu. Yılmaz’ın “Sultan, Subaşıya Karşı Hukuk Savaşı Veriyor” şeklinde isimlendirdiği alt başlıktan da anlaşılacağı üzere burada, Sultan, hukukî konulardaki bilgisi ile dikkat çekiyordu.<sup>45</sup>

Peki, birey bu hukukî donanımı nereden elde etmekte idi? Detaylarını tam olarak bilmemekle beraber, bizce, bireyin hukuk bilgisi aynı zamanda fikhî bir birim olduğu anlaşılan<sup>46</sup> mahalleden kaynaklanmaktadır. Osmanlı döneminde, “çocuk bütün mahalleli arasında büyür. Akdeniz dünyasında kentsel-kırsal alanda anonim hitap biçimleri ‘amca’ ve ‘teyze’ ve ‘abla’ ve ‘ağabey’dir. Mahalle halkıyla çocuk arasında bu dört yakınlaştırıcı hitapla ilişki kurulur.” Mahalle mekteplerinde, çocuğun eğitim süreci ise bütün bir mahallelinin gözetimindedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla

<sup>43</sup> Pierce, 2003: 163.

<sup>44</sup> Mülkiyet ve kadınların bu bağlamdaki “strateji”leri için bkz. Pierce, 2003: 275-326.

<sup>45</sup> Yılmaz, 2012: 23.

<sup>46</sup> Açıık, 2012: 149.

<sup>47</sup> Ortaylı, 2002: 24-25. Muallimlerde aranan en önemli özellik ise iyi bir Kur’an bilgisi ve fıkıh ilmine vukufiyettir. Nitekim çocuğun mektebe gönderilmesinin nedenlerinden biri temel fıkıh bilgilerini öğrenmesiydi. Araz, 2013: 118, 123. Avrupa’da da burjuvazi öncesinde çocuğun eğitimi aileden ziyade onu çevreleyen toplumsal yapı tarafından tesis edilirdi. Nobert Elias (2009: 304), bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Çekinmenin ve gizliliğin henüz fazla gelişmediği ve dürtü yaşamının insanların toplumsal ilişkilerinin dışına çıkartılmadığı dönemlerde, çocukların ilk eğitim görevi çok fazla anne ve babaya ait değildir. O dönemlerde ailenin oldukça büyük olduğu, üst tabakalarda- hizmetkârların da fazla olduğu bir yana

mahallenin sahip olduğu hukukî yetkinlik çocuk tarafından tedricen tevarüs edilir. Yetişkin bir ferdi olduğunda ise kendi haklarına tam anlamıyla sahip olan kişi, mahallenin bir ferdi olarak o hukukî evrenin içerisinde hem kendi haklarının hem de mahallenin/mahallelinin haklarının bilincinde olarak “toplumsal” yapı içerisindeki yerini alır.<sup>48</sup> Yine modern kentlere nazaran oldukça küçük nüfusları bulunan geleneksel kentlerde cereyan eden bir muhakeme sürecine, toplumun birçok kesiminin vakıf olabileceğini düşünmek mümkündür. Yani modern bireyin hele de tüketim kapitalizminin içerisinde büyük oranda tecrit edilmiş bir hayat yaşayan bireyin<sup>49</sup> var olmadığı bir zeminde, çok daha geçirgen “sosyal” ilişkilerin olduğu geleneksel insanın diğer insanların hâli hakkındaki malumatının ve ilgisinin bugünkünden çok olduğunu düşünebiliriz. “Kamusal” bir mekân olarak dolayısıyla bir tür aleniyet taşıyan mahkemeye<sup>50</sup> gelen davaların birçok kişi tarafından takip edildiğini söyleyebiliriz.<sup>51</sup> Böylece kişilerin etrafında cereyan eden davalar, onların hukuk bilgisini arttırmıştır denilebilir. Pierce’ın ifade ettiği gibi Ayntab’da zina suçu ile mahkemeye gelen Fatma adlı kızın davası, köyü olan Hiyam’da, muhtemelen başkalarını da “eğitmeye” yardımcı olmuştu.<sup>52</sup>

*bırakılacak olursa, çocuğun iletişim kurduğu bütün insanlar çocuğun eğitiminde pay sahibidir, ki bunların sayısı gizliliğin fazla gelişmediği, evin dışarıya fazla kapalı olmadığı dönemlerde oldukça fazladır. (...) Toplumsal alışkanlıkların çocukta yeniden üretimi, çocuğun eğitimi özel bir mekânda, kapalı kapılar ardında değil, doğrudan doğruya insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler içinde gelişir.”* Osmanlıların geleneksel dönemi itibarıyla mahremiyet algısının farklı olduğuna ve evlerin bugünkü anlamda bir kapalılığının olmadığına dair bkz. Tanyeli ve Engin Gerçek, 2012. Süleyman Seyfi Ögün (2012: 69-70) de, burjuvazinin *kamusal hayatın* yorgunluğundan kaçmak için *özel alan* olarak inşa ettiği modern evlerden öncesi bir dünyaya doğan nesiller için “*eve dönmenin anlamını da çok iyi bilmezler. Çünkü her yer evdir. Kimse evini kıskanmaz. Kapıların eğreti kilitleri bunu anlatır. Sabahleyin evden çıkan çocuklar gün boyu, sokaklardan bahçelere, bahçelerden avlulara, sofalara, odalara, mutfaklara girer çıkar. Her noktada evin bir parçası olan bir teyze, amca, abi, ablayla karşılaşır.*” demektedir.

<sup>48</sup> Pierce (2003: 151) da, “*Ayntabluların gözünde şeriat, mahkeme duvarları arasına kapanmış bir yasa metni olmaktan öteydi. Bir kez, yöre halkınca öğretimi ve öğrenimi gelenekselleşmiş bir bilgi dalıydı.*” demektedir. Ayrıca şeriat, “*bir hukuk temeli olduğu kadar, bir yaşama göreneği, ‘doğru yol’du, ahlak kuralları toplamıydı. Birey hukuk bilgisini ona göre öncelikli olarak müftülerden, daha sonra da mahalle camiiinin imamından ediniyordu. Evinde kızlara ders veren Hacıye Sabah’ın davası ise “kız çocukların da kadın öğretmenlerden temel din bilgisi eğitimi alabileceklerini akla getiriyor”du.* (Pierce, 2003:152-153). Mullimeler hakkında ayrıca bkz. Araz, 2013: 121.

<sup>49</sup> Sennett (2010), bunu “*Kamusal İnsanın Çöküşü*” olarak isimlendirmektedir.

<sup>50</sup> Bu konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Açık, 2012: 157-165.

<sup>51</sup> Taş, 2008: 25-44.

<sup>52</sup> Pierce, 2003: 484.

Bunun yanında zimmet hukuku çerçevesinde zimmî statüsünün ve köleliğin olduğu bir toplumda, bizce ferdlerin öncelikli tanımlanma biçimi hukukîdir. Yani modern anlamda eşitliğin olmadığı, adaletin cezalandırma safhasının statü üzerinden farklılaşabildiği bir zeminde, kişilerin birbirlerine karşı konumlanış biçimleri (Müslim-zimmî, efendi-köle, koca-karı, erkek-kadın, yönetici-yönetilen) öncelikli olarak hukukî bir zaviyeden hareket eder. Modern zamanlarda hukuk karşısında tamamıyla eşit olan soyut bireyin statü noktasındaki konumlanışı ise sosyolojik bir hususiyet taşır. Zira sosyo-ekonomik dinamiklerin işlediği toplumda, süreç içerisinde bu dinamikler ekseninde bir statü oluşumu söz konusudur. Teoride herhangi bir hukukî dayanağı olmayan bu statüler ise sosyal hayatın işleminde oldukça etkili bir dinamiktir. Hâlbuki Osmanlı'da hukukî anlamda kazanılmış kişiliklerin yaşarken kendilerini konumlandırma biçimleri efendi-köle, Müslim-gayri Müslim, karı-koca gibi ayrımlardan hareket etmektedir. Hukukun gözetimindeki bu ayrımların olduğu bir dünyanın statü algısı bu bağlam içerisinde temellenmektedir. Nitekim zenginlik ve fakirlik dahi hukuk nezdinde bir veri olarak kabul edilmekte, dolayısıyla hukukî bir veccheye sahip olmaktadır.<sup>53</sup>

Elbette bu söylenenlerden Osmanlı'da “sosyal” yapıların hiçbir varlığının ve dinamiğinin olmadığı anlaşılmalıdır. İfade edilmeye çalışılan husus çocukluğundan itibaren aynı zamanda fikhî bir birim olan mahallede yaşayan Osmanlı insanı için öncelikli olanın hukuk olduğudur. Dolayısıyla Osmanlı ferdlerini anlamlandırırken önce hukukî bir perspektif, akabinde de sosyolojik bir perspektif kullanmak gerekmektedir. Nitekim sosyolojik bir perspektiften yaklaştığımızda Havva Hatun'u istisna kabilinden bir kişi olarak görüp geçme tehlikesi söz konusudur. Toplumsal cinsiyete uymayan tek bir örnek olarak bakarak onu anlamlandırma çabasına girişmemek

<sup>53</sup> I. Ahmed Kanunnâmesi'nde “Eğer bir kimesne zinâ etse üzerine sâbit olsa, evli ise ve gani olsa bin akçeye ve andan ziyâdeye kâdir ise dört yüz akçe cerîme alına; vasat ise ikiyüz; fakir ise, elli akçe alına. Zinâ eden ergen ise gani olsa yüz; vasat olsa elli; fakir olsa otuz akçe alına ...” denmektedir. Akgündüz, 1996: 494.



mümkündür. Bu ise tarihi bir karakter olarak belki de ona bir ayırım yapmak anlamına gelecektir. Hâl-buki ileride görüleceği üzere fıkıh, Havva Hatun’u “varsaymak” tadır.

***Hızır Bey Zevcesi Havva Hatun, Ömer bin Abdullah’a Karşı***<sup>54</sup>

Osmanlı İmparatorluğu’nun serhaddinde yer alan ve 17. yüzyılın ilk yarısında bir eyalet merkezi olan Trabzon’da eski şehir/kale; Aşağı Hisar, Yukarı Hisar ve Orta Hisar olmak üzere üç kısma ayrılmıştı. İşte bunlardan Aşağı Hisar’da bulunan Bâb-ı Pazar Mahallesi sâkinlerinden Ömer bin Abdullah, mahkemeye gelerek Hızır Bey’in zevcesi Havva Hatun’dan davacı olmuştu. Evâhir-i Şevvâl 1041(yaklaşık 10 Mayıs 1632-19 Mayıs 1632 tarihleri arası) tarihli kayda göre, Havva Hatun, altı cariyesi ile birlikte Ömer’in evini basıp bir kemer kılıç, iki sade gümüşlü kılıç, otuz top çadır ve bir sepet sandığını almışlardı. Dolayısıyla Ömer hakkını talep etmekteydi. Fakat Havva Hatun firar etmiş ve Sansar Hasan Beşe’nin evine kaçmıştı. Böylece şer’e mugayir hareket etmişti. Bunun üzerine “keyfiyyet-i ahvâli” mahallesi ahâlisinden sorulmuş ve İmam İbrahim Efendi ve Müezzîn Abdi Halife ile isimlerini bilmediğimiz bazı mahalleli, “*Havva feşârîdir dil-âzârdır bu makûle hâlingen aciziz hoşnud değılüz böyle feşârîlikden hâlî değıldir*” şeklinde haber vermişlerdi.<sup>55</sup>

Bu kaydın hemen altındaki aynı tarihli kayıta, Ömer bin Abdullah’ın Havva Hatun hakkındaki şikâyetlerinin devam ettiği görülmektedir. Buna göre Ömer

<sup>54</sup> Başlık Fikret Yılmaz’ın yukarıda zikredilen “*Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı*” adlı makalesinden mülhemdir.

<sup>55</sup> “*Oldur ki Mahmiyye-i Trabzon mahallâtından Aşağı Hisar’da vâki’ Bâb-ı Pazar mahallesi sâkinlerinden Ömer bin Abdullah nâm kimesne mahfil-i şer’e gelüb takrîr-i kelâm idüb mahalle-i mezbûrede Hızır Bey’in zevcesi Havva nâm Hatun altı nefer câriyeleri ile evim basub bir kemer kılıc ve iki sâde gümüşlü kılıcım ve otuz tob çadırım ve bir sepet sanduğum almışlardır mezbûre Havva Hatun ihzâr-ı şer’ olunub ihkâk-ı hakk olunmak taleb iderin didik de kibel-i şer’den mezbûre Havva davâ-yı şer’ olunub da firâr idüb Sansar Hasan Beşe’nin evine girüb şer’-i şerife itâat iyilemediğü ecilden merkûmenin keyfiyyet-i ahvâli mahallesi ahâlisinden tefahhus olunduk da İmam İbrahim Efendi ve Müezzîn Abdi Halife ve gayri mahalle-i mezbûre ahâlisi mahfil-i şer’de cevab virüb fi’l-vâki’ merkûme Havva feşârîdir ve dil-âzârdır bu makûle hâlingen aciziz hoşnud değılüz böyle feşârîlikden hâlî değıldir diyü ihbârları talebiyle ketb olunub yedine vaz’ olunduğu lede’l-hâce ..... müeddî (?) ola tahriren fi evâhir-i şehri-i Şevvâli’l-mükerrerrem sene ahdi ve erba’in ve elf.” T.Ş.S., 1824, 9/6.*

bin Abdullah, kendi malı ile evinin duvarını bina ederken Havva Hatun, altı cariyesi ile birlikte ellerine balta ve nacakları almışlar ve evini basmışlardır. Ömer'in bina ettiği duvarı ve pencereleri yıkmışlardır. Bu nedenle mahkemeden bir keşif heyeti talep edilmekteydi. Zira olayın mahallinde görülmesi ve zararın yazılması gerekmektedir. Bunun üzerine Beylerbeyi Yusuf Paşa'nın mütesellimi Murtaza Ağa tarafından mübaşir olarak atanan Hüseyin Ağa, söz konusu mahalle varmış ve gerçekten Ömer'in söylediği gibi evini harap halde bulmuştu. Bu nedenle Havva Hatun'un zulmünün kati olduğuna karar verilmişti.<sup>56</sup>

Ömer'in konuştuğu aynı tarihli diğer bir kayıta da, Hızır Bey'in zevcesi Havva Hatun'un câriyeleri ile Ömer'in evini bastıkları, ellerine balta ve nacak alıp onu yüzünden yaraladıkları, Emine adlı hatunun bir dişini çıkardıkları ve karısının başını yaraladıkları görülmektedir. Birçok hakaret ettikleri de ifade edilmiştir. Dolayısıyla Ömer, yine bakılmasını ve yaraların tespit edilmesini talep etmektedir. Bunun üzerine Murtaza Ağa tarafından Hüseyin Bey ile belgenin altında isimleri yazılı Müslümanlar varmışlar ve gerçekten Ömer'in yüzünün sol yanında taş yarası ve Emine'nin sol tarafından bir üst dişinin çıkmış olduğunu ve Ömer'in karısının da başının yaralı olduğunu tespit etmişlerdir.<sup>57</sup>

Ne yazık ki elimizde bu üç kayıttan başka Havva Hatun'a dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nedenle

<sup>56</sup> "Budur ki Mahmiyye-i Trabzon mahallâtından olub Bâb-ı Pazar Mescidi mahallesi sâkinlerinden Ömer b. Abdullah meclis-i şer'î şerîfe gelüb takrîr-i kelâm idüb mahalle-i mezbûrede vâki' akreb cirânımız olan Hızır Bey zevcesi Havva nâm Hatun altı nefer câriyeleriyle kendü malım ile evim divârın binâ iderken ellerine balta ve nacaklar alub evim basub binâ olunan divârı ve evimin pencerelerini ve torbalarını(?) yıkub harâb idüb bana külli cefâ olmuşdur taraf-ı şer'den üzerine varilub hakikat-ı ahvâli keşf ve tahrîr olunmak matlûbumdur didik de Mîr-i Mîrân olan izzetlü sâhibü'd-devlet ve'l-ikbâl Yusuf Paşa hazretlerinin mütesellimi fahrü'l-ayân Murtaza Ağa zîde kadrehu tarafından mübaşir nasb olunan kıdvetü'l-emâcîd ve'l-akrân Hüseyin Ağa zîde kadrehu ile mahall-i mezbûrun üzerine varilub nazar olunduk da fi'l-vâki' mezbûr Ömer'in evi divârları ve binâ iyledüğü divârların yıkulub harâb olmuş bulunmagın mezbûre Havva'nın zulm ve te'addileri mukarrer ve muhakkak olmagın ol ki vâki'-i hâldir mâ-vaka'a mübaşir-i merkûm talebiyle ketb ve terkîm olundu hurrîre fi't-târîhü'l-[mezbûr]". T.Ş.S., 1824, 9/7.

<sup>57</sup> "Budur ki Aşağı Hisar sâkinlerinden Ömer b. Abdullah nâm kimesne meclis-i şer'de takrîr-i kelâm idüb Hızır Bey'in zevcesi Havva nâm Hatun câriyeleri ile evimi basub ellerine balta ve nacak alub beni yüzümden mecruh kılub ve Emine nâm Hatun'un bir dişin çıkarub ve avretim başını mecrûh idüb külli hakâret iylemişlerdir nazar olunub eser-i cerâhatlar keşf olunmak taleb iderim didik de kâim-makâm-ı mir-i mi-

kendisini tanımak bağlamında elbette sınırlı veriye sahibiz. Fakat elimizden geldiği kadar, belgeler üzerinden Havva Hatun'u Osmanlı evrenindeki konumuna oturtmaya çalışabiliriz.

Öncelikle Havva Hatun'un Aşağı Hisar'da Bâb-ı Pazar mahallesinde oturduğu görülmektedir. 1648-1651 tarihleri arasında, Aşağı Hisar'da yapılan mülk satışlarına bakıldığında şehrin çarşısının da bulunduğu bu muhitteki satışların genellikle yüksek meblağlı olduğu görülmektedir. Alım ve satım yapanların çoğunun unvanı bey ve çavuştur, yine daha çok tüccarların ve çocuklarının kullandığını bildiğimiz çelebi<sup>58</sup> unvanlı kişiler de bu satışlarda taraf olmuşlardır.<sup>59</sup> Dolayısıyla Havva Hatun, daha çok askerî kesimin ve tüccar taifesinin bulunduğu, şehrin önemli merkezlerinden birinde oturmaktadır.

Kendisinden ısrarla “*Hızır Bey zevcesi*” olarak bahsedilmesi de bu durum ile uygunluk arz etmektedir. Taşrada daha çok sancakbeylerin, kapıkulu siphailerinin, müteferrikaların ve kimi zaman da yeniçeri zabitlerinin kullandığı bey unvanı, bilhassa bu dönem Trabzon'unda sıklıkla karşılaşılan ve daha çok şehrin bürokratik mekanizmalarını ellerinde bulduran kişilerin unvanları idi.<sup>60</sup> Hızır Bey'in kim olduğuna dair elimizde kesin bir veri yok, fakat unvanı kendisinin büyük ihtimalle yukarıda sayılan gruplardan birine dâhil olduğunu çağrıştırmaktadır. Bunun yanında bilindiği üzere kadınlar genelde babalarının isimleri ile anılmaktadırlar. Evlenseler dahi onlardan örneğin “Havva bint-i Mehmed” şeklinde bahsedilmektedir. Fakat burada Havva Hatun'dan ısrarla Hızır Bey'in zevcesi olarak bahsedilmesi, Hızır Bey'in “kamuoyu”nda oldukça tanınan bir kişi ol-

.....  
*rân-ı Trabzon olan fahrü'l-akrân Murtaza Ağa tarafından Hüseyin Bey ile ve zeyl-i kitâbda mestürü'l-esâmi olan Müslimîn ile üzerine varılıb nazar olunduk da fi'l-hakîka mezbûr Ömer'in yüzünün sol yanında taş yarası ve mezbûre Emine nâm Hatun'un sol tarafından bir üst dişi çıkmış bulunub ve avretinin dahi başı mecrûh bulunub vech-i muharrer üzere cerâhatleri müşâhade olunmagın mâ-vaka'a gıbbe't-taleb ketb olundu tahrîren fi evâhir-i şehri-i Şevvâl sene ahdi ve erba'în ve elf". T.Ş.S., 1824, 9/7.*

<sup>58</sup> Ergenç, 1982: 113-114; 18. Yüzyıl Halep'inde de çelebi unvanını genelde tüccarlar kullanmaktaydı. Marcus, 2013: 75. Çelebi unvanını Trabzon özelinde kimlerin kullandığı için de bkz. Açıık, 2012: 221-225.

<sup>59</sup> Söz konusu satışlar için bkz. İnan, 1999: 119.

<sup>60</sup> Konunun tafsilatı için bkz. Açıık, 2012: 264-273.

duğunu göstermektedir. Karısının da, baba adı yerine daha bilindik bir tanımlanma biçimi olduğu için Hızır Bey'e izafetle anıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka belgede karşımıza çıkan Mehmed Paşa'nın karısı, boşanmış dahi olsalar "sâbıkân Mehmed Paşa Hatunu Fahir Hatun" şeklinde anılmaya devam etmektedir.<sup>61</sup> Hızır Bey'in bu kadar tanınmış bir kişi olabileceğine dair çıkarımımız, ne zaman kurulduğunu bilmediğimiz "merhûm" Hızır Bey Vakfı'nın<sup>62</sup> vâkıfı olan kişinin Havva Hatun'un zevcesi olan Hızır Bey olabileceğine dair bir ihtimali akla getirmektedir. Fakat kesin bir delil bulunmadığı için ve Havva Hatun zevcesi Hızır Bey'in de Hızır Bey vakfının kurucusu gibi "merhûm" olarak zikredilmemesi nedeniyle bu durum sadece küçük bir ihtimal olarak kalmaktadır.

Bununla birlikte Havva Hatun'un 6 adet cariyesi olması kendisinin zengin bir kadın olduğunu göstermektedir.<sup>63</sup> Bu dönem için karşılaştığımız köle ve cariye fiyatları içerisinde 10.000 akçe,<sup>64</sup> 4.000 akçeye "16-17 yaşında bakire bir cariye",<sup>65</sup> 30 kuruşa "bir küçük cariye,"<sup>66</sup> "4.000 akçe kıymetli Mihriban adlı cariye,"<sup>67</sup> 77 kuruş,<sup>68</sup> 200 kuruşa bir köle ve bir cariye<sup>69</sup> gibi meblağlar söz konusudur. Oturulabilecek bir evin 60 kuruşa rahatlıkla alınabileceği bu dönemde<sup>70</sup> örneğin 50 kuruş üzerinden 6 cariyesi olan bir kişinin ekonomik durumunun iyi olduğunu düşünmek mantıklıdır. Bunun yanında 6 tane cariyenin olduğu bir evin ve hanımının, standartların üstünde bir hayatı olduğunu tahmin edebiliriz.<sup>71</sup> Neticede

<sup>61</sup> *T.Ş.S.*, 1820, 25/7. 23 Rebiülahir 1028.

<sup>62</sup> Bizim rastladığımız iki kayıta vakfın Trabzon'da Değirmendere mevkiinde 8 adet değirmeni (*T.Ş.S.*, 1828, 111/10. Evâhir-i Cemâziyelâhir 1044, 114/2. Selh-i Şabân 1044) olduğu görülmekte ve yine vakıf "nükûdu"ndan borç verilmektedir. *T.Ş.S.*, 1825, 60/11. Kendisinden önceki kaydın tarihi: Evâhir-i Rebiülevvel 1038.

<sup>63</sup> Zengin kadınlar ve köleleri hakkında bkz. Faroqi, 2004a: 219-236.

<sup>64</sup> *T.Ş.S.*, 1821, 23/4. Evâil-i Cemâziyelevvel 1026.

<sup>65</sup> *T.Ş.S.*, 1821-4, 13/6. Evâhir-i Rebiülevvel 1029.

<sup>66</sup> *T.Ş.S.*, 1825, 67/3. Evâhir-i Rebiülevvel 1038.

<sup>67</sup> *T.Ş.S.*, 1826, 23/3. Evâsıt-ı Şabân 1038.

<sup>68</sup> *T.Ş.S.*, 1828, 18/2. Evâil-i Rebiülevvel 1043.

<sup>69</sup> *T.Ş.S.*, 1830, 47/1. Evâil-i Muharrem 1054.

<sup>70</sup> Bu dönemdeki mülk fiyatları hakkında tafsilat için bkz. İnan, 1999: 113-119.

<sup>71</sup> Abraham Marcus, Halep'te "köle sahibi olmak bir mevki göstergesi ve varlıklı ailelerin genel bir özelliği" demektedir. Marcus, 2003: 76.

Havva Hatun'un oturduğu mahalle, kocasının ismi ile anılması ve unvanı ile altı cariyesini bir arada düşündüğümüzde, çok rahatlıkla kendisinin zengin bir kadın olduğuna hükmedebiliriz.

Havva Hatun, Hızır Bey zevcesi olmak ile ideal Osmanlı algısının onun için öngördüğü evli olma şartını yerine getiriyordu. Nitekim Kınalızâde Ali Çelebi, Osmanlı toplumunda *olması gerekeni* ifadeye çalıştığı kitabında “Evvelâ bir kimesneye lâzımdır ki te’ehhül ü tezevvüc eyleye...” demektedir.<sup>72</sup> Bununla birlikte çocuklarının olup olmadığı belli değildir. Fakat ev baskınından sonra firar etmesi, geride bıraktığı çocuklarının olmadığına dair yorumlanabilir. Yaşı hakkında da herhangi bir malumatımızın olmadığı Havva Hatun'un belki de çocukları bakıma muhtaç olmayan yetişkin kişilerdir.

Yine cariyeleri olan dolayısıyla evinin dışındaki işleri onlara yaptırabilecek olan Havva Hatun, bilhassa zengin kadınların evin dışındaki hayattan mümkün merteye tecrit edilmeleri gerektiği hususundaki ideal düzen algısının gereklerini de yerine getirebilecek bir konumdaydı.<sup>73</sup> Dolayısıyla “muhaddere” olarak anılması için aslında önünde hiçbir engel yoktur. Muhaddere olmak Osmanlı kadınları için ayırıcı bir vasıftır.<sup>74</sup> Toplumun yüksek zümrelerine dâhil olan kişilerin karılarına, kızkardeşlerine bilhassa bu unvanın verildiği görülmektedir. Örneğin bir sicil kaydında, “fahrü'l-ayân” Zeynelabidin Efendi'nin karısı, “fahrü'l-muhadderât” Emine Hatun olarak zikredilmektedir.<sup>75</sup>

Bu potansiyeline rağmen Havva Hatun için kayıtlarımızda “muhaddere” sıfatının kullanılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla sadece varlıklı olmanın ya da

<sup>72</sup> Çelebi 2007: 349.

<sup>73</sup> Pierce (2003: 466), daha yüksek toplumsal konum ve varlık sahibi kadınların, toplum içine çıkmamalarının, halka açık alanlardaki işlerini gördürebilecekleri kölelerinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Pierce, 2003: 466.

<sup>74</sup> Pierce (2003: 466), daha yüksek toplumsal konum ve varlık sahibi kadınların, toplum içine çıkmamalarının, halka açık alanlardaki işlerini gördürebilecekleri kölelerinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Pierce, 2003: 466.

<sup>75</sup> *T.Ş.S.*, 1824, 10/11. Evâhir-i Cemâziyelevvel 1041. Benzer diğer örnekler için bkz. *T.Ş.S.*, 1821-4, 72/2. Evâil-i Safer 1030, 73/1. Evâil-i Rebiülevvel 1030; *T.Ş.S.*, 1824, 12/12. Zilkade 1041; *T.Ş.S.*, 1827, 32/5. Evâil-i Şabân 1040; *T.Ş.S.*, 1828, 58/1. Evâhir-i Şevvâl 1043; *T.Ş.S.*, 1821-4, 73/1.

tanınmış birinin karısı olmanın muhaddere olarak anılmaya yetmediği anlaşılmaktadır. Zira kendisini tecrit edebilecekken “kamusal” görünüm sergilemek muhaddere olmaya mani teşkil etmektedir. Nitekim muhadderâttan olarak zikredilen kadınların genelde mahkemeye gelmek yerine vekil kullandıkları görülmektedir.<sup>76</sup> Pierce, en yakın olarak “saygıdeğer” sözcüğü ile karşılanabilecek olan muhaddere kavramının ahlâklı olmakla, kadın bedeninin kısıtlı görünürlüğü arasında bağ kurduğunu ifade etmektedir. Muhaddere olmak sadece varlıklı olmakla eşleşmemekte ayrıca ahlâklı olmanın da önemli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Havva Hatun ise muhaddere olabilecek potansiyele sahipken böyle bir tercihte bulunmayarak aksi istikamette “eşkıyalık” yapan bir kadın olmayı tercih etmiştir.

Şimdi elden geldiği kadarıyla Ömer bin Abdullah’ı tanımaya gayret edebiliriz. Abdullah baba adı kendisinin eski bir gayr-i Müslim olduğunu çağrıştırmaktadır ya da eski bir köle olması muhtemeldir. Osmanlı düzleminde en azından şer‘iye sicillerinin bize gösterdiği kadarıyla muhtediler ve eski köleler çok çabuk topluma entegre olabilmektedirler. Bu hususta birçok örnek gösterilebilir. Öyle ki Trabzonlu eski bir gayr-i Müslim rahatlıkla karşımıza zengin bir kapıkulu sipahisi olarak çıkabilmektedir. Örneğin Trabzonlu Konstantin’in torunu İbrahim Bey, Trabzon’da Kapıkulu sipâhisidir.<sup>78</sup> Ayrıca yeni Müslüman olmuş kişiler kisve bahası arzuhalleri ile devletten maddî yardım görebilmektedirler. Mühimme defterlerine yansıyan kayıtlarda, ihtida eden kişilere yoğun bir şekilde timar tevcih edildiği ya da daha önce ihtida etmiş olan akrabalarının yanında saraya bağlı bir işe alındıkları görülmektedir.<sup>79</sup> Yine eski

<sup>76</sup> Örnek olması açısından bkz. *T.Ş.S.*, 1823-1, 29/5. Evâil-i Zilkade 1034; *T.Ş.S.*, 1828, 15/2. Evâil-i Cemâziyel-evvel 1043; *İKS, Üsküdar Mahkemesi (1579-1580)*, No: 51, 2010, kayıt: 71b-1; *İKS, Üsküdar Mahkemesi (1590-1591)*, No: 84, 2010, kayıt: 11a-3, 11b-5, 27a-1, 41a-3, 45a-4; *İKS Balat Mahkemesi (1563)*, No: 2, 2011, kayıt: 34a-2.; *A.Ş.S.*, 2, 57/2. Evâsıt-ı Receb 1043.; *A.Ş.S.*, 2, 34-2. Gurre-i Ramazan 1044. *A.Ş.S.*, 3, 50-1. 5 Zilkade 1044.; *A.Ş.S.*, 4, 4/5. 6 Rebiülevvel 1052.

<sup>77</sup> Pierce, 2003: 209.

<sup>78</sup> *T.Ş.S.*, 1827, 54/3. Evâil-i Zilhicce 1040.

<sup>79</sup> Araz, 2008: 95. Elbette, ihtida etmiş olanların ilk zamanlarda bir takım uyum sorunları yaşamaları ve yeni katıldıkları Müslüman cemaati ya da bu cemaatin içerisindeki bir takım bireyler tarafından yadırgan-

köleler kimi zaman efendilerinin onları azat etmesinden sonra kendilerine yapılan hibelerle sosyo-ekonomik anlamda belli bir seviye tutturabilmektedirler. Örneğin Mustafa Çavuş kölesini azad ettikten sonra ona Orta Hisar'dan bir boş arazi hibe etmiştir.<sup>80</sup> Fatma Hatun da eski cariyesine 20 dip zeytin ağacı<sup>81</sup> ve 3 adet de asmalı karaağaç hibe etmiştir.<sup>82</sup>

Bu nedenle Ömer bin Abdullah da, şehrin önemli bir yerinde oturan ve kılıçları, otuz top çadırı ve büyük ihtimalle hizmetkârı olan bir kişi olarak böyle bir geçmişten geliyor olabilir. Bunun yanında evinde otuz top çadırı olan bir kişinin bu otuz top çadırı kullanmaktan ziyade ticaretini yaptığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Dolayısıyla Ömer'in oturduğu mahalle de hesaba katılırsa tüccar olması muhtemeldir. Üçüncü kaydımızda Ömer'in evinde bulunma nedeni açık olmayan bir kadından da bahsedilmektedir. Dişi çıkarılan bu kadın (Emine Hatun) eğer akrabadan olsa idi büyük ihtimalle kendisinden "kızım", "amcamın kızı" vb. ifadelerle bahsedilmesi gerekirdi. Diğer karısı ya da cariyesi olsa idi sicillerde gördüğümüz birçok kaydın göstereceği üzere bunların da zikredilmesi gerekirdi. Zira birçok kayıta bu sıfatlardan bahsedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu Emine Hatun, büyük ihtimalle Ömer bin Abdullah'ın yanında çalışan ve de çadırları diken kadın veya kadınlardan biridir. Osmanlı'da, köleliğin yanında sicillerde "hizmetkâr" şeklinde isimlendirilen bazı kişiler bulunmaktadır. Örneğin Mahmud bin Bahadır'ın kızı Fatma "hizmetkâr" olarak zikredilmektedir. Fatma'yı babası Mahmud, Galimona Mahallesi'nden Osman bin Arslan'a "hizmetkârlığa" vermiştir.<sup>83</sup> Yine Trabzon sâkinlerinden Mülkî bint-i Fazlı adlı "bikr-i baliğa", kendi isteği ile ve annesi

.....  
maları mümkündür. Fakat Araz (2008: 121)'ın ifadesi ile "*zaman ilerledikçe ilişkiler yeniden şekillenip yeni bir denge oluşuyordu.*"

<sup>80</sup> T.Ş.S., 1830, 65/1. Evâil-i Cemâziyelevvel 1054.

<sup>81</sup> Zeytin ağacının Trabzon'da önemli bir geçim kaynağı olduğu hakkında bkz. İnan, 1999: 118.

<sup>82</sup> T.Ş.S., 1830, 65/8. Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1054. El-hâcc İbrahim Beşe'nin Rus asıllı azadlı kölesi de el-hâcc Siyavuş adını taşımaktadır. T.Ş.S., 1824, 45/5. Evâhir-i Receb 1042. Dolayısıyla "hâcı" unvanının ona toplumda belli bir mevki sağladığı düşünülebilir. Mehmed Beşe'nin azadlı kölesi Kenan bin Abdullah ise yeniçeri olmuştur. T.Ş.S., 1828, 130/12. Evâsıt-ı Safer 1045.

<sup>83</sup> T.Ş.S., 1828, 66/5. Evâil-i Zilhicce 1043.

İnsaf'ın rızâsıyla Fatma Hatun'un terbiyesinde ve hizmetinde iken bazı kimselerin "bize hizmet iyle deyü" rencide etmeleri üzerine kendisinin Fatma Hatun'dan başka kimseye hizmet etmeyeceğini belirtmiştir. Annesi de bu durumu aynen onaylamıştır.<sup>84</sup> Dolayısıyla bazı kişiler kendi rızaları ve ailelerinin de onayıyla "hizmetkâr" olabilmektedirler. Bu nedenle Emine Hatun'un da bunlardan biri olması muhtemeldir. Ya da "hizmetkâr" değil de (zira hizmetkâr olmak daha çok ev işleri ile ilgili bir tabir olabilir) Ömer'in imâlathânesinin -ki burasının da evi olması kuvvetle muhtemeldir- maaşlı çalışanlarından birisi olabileceği akla yatkındır. Örneğin Yani veled-i Yorgi, "Üsküdar'da Eski Hamam kurbunda Yusuf nâm yeniçerinin evinde neccârlık işle"diğinden bahsetmektedir.<sup>85</sup> Yusuf'un evinin bir takım marangozluk işlerini mi yaptığı yoksa evi bir marangozhane gibi mi kullandığı tam belli olmamakla birlikte, belki Emine Hatun'un durumuna küçük de olsa açıklık getirebilir.<sup>86</sup>

Ömer'i tanımak bağlamında son söyleyeceğimiz husus ise kendisinin Havva Hatun'un "akreb cirânı" olmasıdır. Küçük bir ayrıntı gibi duran bu husus, aslında, Havva Hatun'un icraatlarını anlamlandırmakta önemli bir çıkış noktası teşkil etmektedir. En yakın komşu olan Ömer ile Havva Hatun arasındaki sorunun bu yakın komşuluktan kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bir takım bilgileri bir araya getirdiğimizde Havva Hatun'un planlı ve organize bir iş içerisinde olduğu izlenimi edinilmektedir. Öncelikli olarak söyleyeceğimiz husus, Havva Hatun ve cariyelerinin basit birer hırsız olmadıklarıdır. Zira otuz top çadır, kılıçlar ve sepet sandık bir araya getirildiğinde ve Havva Hatun'un firar etmesi ile beraber ele alındığında, bütün bunların bir tesadüf olduğunu düşünmek zor görünmektedir.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> T.Ş.S., 1827, 6/4. Evâil-i Ramazân 1039.

<sup>85</sup> İKS, *Üsküdar Mahkemesi (1590-1591)*, No: 84, 2010, kayıt : 78b-3.

<sup>86</sup> Halep'te kadınlar pamuğu evlerinde eğirmeye hazır hale getirmektedirler. Dokumacılar da kumaşları evlerinde üretebilmektedirler. Marcus, 2003: 215.

<sup>87</sup> Işık Tamdoğan, (2007: 94-95; vurgu bize ait), 1763 tarihli Üsküdar kadı mahkemesi sicilini esas aldığı çalışmada şiddetin cari olduğu mekânları ikiye ayırmaktadır: Hareketliliğin yoğun olduğu dış alanlar (iskeleler, işlek yollar, bağ, bahçe ve tarlalar) ile evler ve iç mekânlar. "Hareketliliğin yoğun olduğu dış a-



Havva Hatun'un şiddet kullanmakta oldukça mahir olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir evi basıp, duvarlarını, pencerelerini yıkmak ve içerisinde yaşayanları biri erkek olduğu halde yaralamak belli bir tecrübeyi gerektirse kanaatindeyiz. Nitekim balta ve nacak kullanmayı akleden bu kadınların,<sup>88</sup> şiddete başvurmak konusunda ilk icraatları olmadığı -mahallelinin kendileri hakkında verdiği malumatı doğru kabul edersek- bellidir.

Havva Hatun ve cariyelerinin, kayıtlarda neden Ömer bin Abdullah'ın evine saldırdıkları açıklanmamıştır. Bu suskunluk meselenin sadece bir hırsızlık olayı olarak telakki edildiğini düşündürebilir. Sicillerdeki kayıtların genelde tafsilat içermedikleri bilindik bir husustur. Kâtiplerin kaleminden çıkan bu kayıtlar, belli standartlar etrafında dava sürecinin özeti mahiyetindedirler. Dava sürecinde ortaya konulan nedenler, iş metin haline getirmeye gelince göz ardı edilebilmektedir. Bu nedenle Havva Hatun'un Ömer'in evini basmasının nedeni karanlıkta kalmaktadır. Fakat elden geldiği kadarıyla bazı küçük delillerden yola çıkarak muhtemel nedenler üzerinde durulabilir. Burada da, Ömer bin Abdullah'ın ikinci kayıтта, Havva Hatun'un "akreb cirân"ı olduğunu söylemesi, bu küçük ama faydalı delillerden biridir. İlk kayıтта değil de ikinci kayıтта bilhassa "akreb cirân" kelime grubunun zikredilmesi bu yakın komşuluk ile ikinci kaydın muhtevası arasında bir bağlantı olduğunu düşündürmektedir. Zira "mahalle-i mezbûrede vâki' akreb cirânımız olan Hızır Bey zevcesi Havva nâm Hatun altı nefer câriyeleriyle kendü malım ile evim *divârın* binâ iderken ellerine balta ve nacaklar alub evim basub binâ olunan *divârı* ve evimin pencerelerini ve torbalarını(?) *yıkub* harâb idüb bana külli cefâ olmuştur" cümlesinde

lanlarda kişiler, sosyal denetimden görece uzak ve dolayısıyla uzlaştırmacı olabilecek araçlardan yoksun bir alanda hareket edip, belki de bu nedenden ötürü anlaşmazlıkları daha ziyade şiddete başvurarak çözmek durumundaydılar. *İçe dönük, kapalı ev içlerinde ise, kişiler temel olarak çok iyi tanıdıkları, yakın ilişki içinde oldukları ve belki de bundan ötürü daha bilinçli ve önceden tasarlanmış bir şekilde şiddete başvuruyorlardı.*" demektedir.

<sup>88</sup> Amasya'dan Saliha da, Ayşe'yi balta ile yaralamıştı. *A.Ş.S.*, 4, 5/2. 22 Muharrem 1053.

Ömer bin Abdullah, vurguladığımız üç kelimesi ile bir hususa dikkat çekiyor görünmektedir.

Modern anlamda bir kamusal alan-özel alan dikotomisinin olmadığı geleneksel Osmanlı zihninde<sup>89</sup> mekânın yapılışısı da bugünkünden farklı idi. Uğur Tanyeli, kamusal alan ve özel alanın olmayışını şu şekilde anlamlandırmaktadır:

*Doğal olarak Osmanlı insanının yaşamının da, özel ve kamusal yarılmasına tabi olmadığı için, farklılaşmamış amorf bir bütün olduğu söylenemez. Anlatılmak istenen, burada bir ‘dikotomi’ yerine, mahremiyet ve toplumsallığın sayısız ara değerini içeren karmaşık bir yaşam düzeni ve mekan biçimlenmesinin geçerli olduğudur. Yani, toplumsal müdahalenin mümkün olduğu ve olmadığı alanlar arasında hassas bir denge vardır.*<sup>90</sup>

Nitekim Osmanlı evinde haremlik ve selâmlık<sup>91</sup> şeklinde düzenlenen evin haremlik bölümü “özel alan”ı, selâmlık ise “kamu”ya açılan ilk bölümü teşkil etmektedir. Buradan avluya oradan varsa bahçeye açılarak tedricen “kamusal”a doğru giden bir kurulum söz konusudur.

Dolayısıyla böyle bir “konut kültürü” ile “mekân organizasyonu”nun olduğu bir kentte, “birey”ler ve topluluklar, diğerleri hakkında şaşırtıcı ölçülere varan malumatın sahibi olabiliyorlardı.<sup>92</sup> Bu kişiler bir de en yakın komşular ise malumatın derecesi artabiliyordu. Nitekim Fikret Yılmaz, incelediği birçok örnekte bu şaşırtıcı dereceye varabilen malumatı tek

<sup>89</sup> Bu konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Açıık, 2012: 155-207.

<sup>90</sup> Tanyeli ve Gerçek, 2012: 17.

<sup>91</sup> Trabzon’da bu durum, “dâhiliye” ve “hâriciye mülk menzîl” olarak da ifade edilmektedir. Açıık, 2010: 227. Ayrıca bir kısım kişilerin evlerinin odalarını kiradadıkları görülmektedir. Örneğin Esmâ bint-i Abdullah adlı bir kadının Emine bint-i Hamza’nın evinin bir odasında kiracı olarak ikâmet ettiği görülmektedir. *T.Ş.S.*, 1824, 13/6. Evâhir-i Zilkade 1041. Esmâ adlı kadının “hâriciye” olarak isimlendirilen bölümdeki bir odayı kiralamış olması muhtemeldir ve bu durum hâriciye bölümünün isminden de anlaşılabilceği üzere “kamusal”lığa dair yorumlanabilir. Trabzon’da, 17. yüzyılın ilk yarısında ayrıca “selâmlık oda” olarak nitelendirilen bölümlere de rastlamak mümkündür. Bkz. *T.Ş.S.*, 1833, 7/4. Evâhir-i Cemâziyelahir 1062. Nitekim bu kayıta, taşra selâmlık odanın ve bahçenin Fatma Hatun’un kocası tarafından Ahmed Ağa adlı bir yabancıya hibe edildiğine dair bir iddia bulunmaktadır. Bu durum Osmanlı evinin bugün anladığımız manada bir bütünlüğe sahip olmadığını bir delilidir. Bir evdeki bir odanın, bir başkasına hibe veya satılmasının konu edilmesi bunu açıkça göstermektedir. Yine bir kısım kayıtlarda karşılaşılan “iç ev” ifadesi de bir bütün olarak evlerin hem “özel”lik hem “kamusal”lığı beraber barındırdığına dair yorumlanabilir. *T.Ş.S.*, 1833, 37/7. Evâil-i Cemâziyelevvel 1063.

<sup>92</sup> Şahitlik ve yemin edememe arasındaki bağlantı üzerinden bu konunun değerlendirildiği bir yazı için bkz. Açıık, 2013: 1-18.

tek örnekler üzerinden ortaya koymuştur.<sup>93</sup> Dolayısıyla Havva Hatun'un da en yakın komşusunun evindeki çadırlar, kılıçlar ve sandıktan haberdar olması ihtimali oldukça yüksektir.

Bu dönem Osmanlı toplumunda kadınların en çok önem verdikleri şeyler ev ve ziynet eşyalarıdır.<sup>94</sup> Havva Hatun'un da Üsküdar'daki "gurbet avretleri"nin İstimat adlı kadının evine girip bir gümüş kadehini çalmaları<sup>95</sup> gibi, Ömer bin Abdullah'ın karısının muhtemel eşyalarını çalmak yerine, kılıç, çadır ve sandık çalmasını manidar addetmemek mümkün değildir.<sup>96</sup> Elbette kadınlar da kılıç sahibi olabilirler. Örneğin başka bir kayıta karşımıza çıkan Nazenin bint-i Abdullah adlı kadının bir siyah kılıcı ve bir de kadife kaplı kılıcı vardır ve almış olduğu borca karşılık bunları rehin vermiştir.<sup>97</sup> Dolayısıyla ekonomik değer ifade eden kılıçlar, Nazenin adlı kadın için bir tür yatırım aracı gibi durmaktadır ya da hemcinsi Tacî Hatun gibi verdiği borçlara karşı kendisine rehin bırakılmış<sup>98</sup> ve daha sonra da kendisinde kalmış kılıçlar olabilir. Bir diğer ihtimal de babasından veya kocasından miras kalmış olabileceğidir. Ya

<sup>93</sup> "Kimin pezevenklik yaptığı, kimin şarap içtiği, kimin yasak bir aşk yaşadığı, kimin homoseksüel bir ilişkinin müptelası olduğu, hangi kadının evlilik öncesi bir ilişki yaşadığı, hatta bu ilişkinin nerede gerçekleştiği ve aracılık yapanın kim olduğu gibi kişisel yaşama mahsus ayrıntılar toplumun vakıf olduğu konular arasında bulunabilmektedir." Yılmaz, 1999/2000: 97-98. Trabzon sicillerinde bulunan gayr-ı meşru bir ilişkiye dair oldukça ayrıntılı bilgilerin verildiği bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1830, 27/7. Evâil-i Receb 1053.

<sup>94</sup> Konu hakkında bkz. Pierce, 2003: 291-298. Faroqî (2004b: 262) de aynı kanaattedir.

<sup>95</sup> İKS, Üsküdar Mahkemesi (1513-1521), No: 1, 2010, kayıt: 32b-3. Fatma bint-i Abdullah da, Üsküdar sâkinlerinden Sâime bint-i Abdullah'ın evine girerek bir kırmızı kemhasını çalmıştır. İKS, Üsküdar Mahkemesi (1590-1591), No: 84, 2010, kayıt: 39a-2. Raciye Hâtun bint-i Abdullah'ın da, "münakkaş iki boğça ve iki hamam makraması ve iki vakıyye keten ve bir siyah hamam makraması ve bir keten bezi gömleği ve dört don ve iki münakkaş yastık yüzü ve bir yelek ve beş beyaz çarşeb ve bir beyaz kuşak ve iki makrama ve iki çenber ve bir alaca peşkir ve yirmi zirâ' keten bezi ve bir küçük güğümü" çalınmıştır. İKS, İstanbul Mahkemesi (1618), No: 3, 2010, kayıt: 27a-5. Yine İstanbul'da Molla Hüsrev mahallesi sâkinlerinden Saliha bint-i Murad adlı kadının alaca al sandal kaftanı çalınmıştır ve kaftan Emetullah bint-i Ali'de bulunmuştur. İKS, Bâb Mahkemesi (1666-1667), No: 3, Yayınları, 2011, kayıt: 110b-3. İstanbul'da Sultanhamamı yakınında oturan Gülistan bint-i Abdullah tâife-i Kıbtîyân'dan Altın bint-i Hüseyin'den davacı olmuştur. Alem adlı kadın Gülistan'ın dolabından "dokuz cevâhirli düğmesini, bir al atlas kaftanını, bir Acem serâseri kaftanını ve sünbülî bir sofferâcesini" çalmıştır. Sonra ona yataklık yapan Altın'a vermiş ve firâr edip kayıplara karışmıştır. İKS, İstanbul Mahkemesi (1663-1664), No: 12, 2010, kayıt: 58a-4. Yine söz konusu "hırsızlık çetesine" dair bir başka kayıta da bu sefer, İstanbul'da Yatağançeşme yakınında oturan Sâkine Hatun davacıdır. Alem adlı hâtun bir Çinkârî atlas kaftanını, iki paşa dülbendini, bir dîbâ zıbını ve bir yeşil kadife serpüşunu almış, yine Altın adlı kadına vermiştir; sonra da firar etmiştir. İKS, İstanbul Mahkemesi (1663-1664), No: 12, 2010, kayıt: 58a-5.

<sup>96</sup> 1782'de Paris parlamentosunun karşısına çıkarılan 76 kadın hırsızın büyük çoğunluğu giysi ve kumaş çalmışlardı. Castan, 2005: 458.

<sup>97</sup> İstanbul Kadî Sicilleri İstanbul Mahkemesi (1618), No: 3, kayıt: 46a-5.

<sup>98</sup> İstanbul Kadî Sicilleri Üsküdar Mahkemesi (1590-1591), No: 84, kayıt: 57b-1.

da onlar da kimi zaman kullanmak için bu kılıçları edinmiş olabilirler; fakat Havva Hatun özelinde, söz konusu kılıçlar, Havva Hatun'un nacak ve baltalar ile olan münasebeti ve darp, gasp ve firar etmek gibi hususiyetleri düşünüldüğünde manidar görünmektedir. Ayrıca mahalleliyi sürekli rahatsız edebilen bir kadının muhakkak güvendiği bir şeyler ya da güvendiği birileri olması gerekir.

Zengin bir kişi olduğunu tahmin ettiğimiz Havva Hatun, gaspettiği bu malları satın alabilecek güce sahiptir; fakat hemen yanı başındaki komşusundan gaspetmeyi tercih etmesi onun bu işi “meslek” edindiğini düşündürmektedir.<sup>99</sup> Satın almak yerine gaspetmek daha kolayına geliyordu ki bu yolu tercih etmişti. Bu nedenle Havva Hatun'un burada planlanmış bir tavrı olduğu açıktır. Büyük ihtimalle ilerde yapmayı düşündüğü fiiller için bir altyapı olması bakımından Ömer'in evindeki malzemeler dikkatini çekmiş olmalıdır. Ya da Ömer'in evindeki malzemeleri gördükten sonra şiddete başvurabilecek potansiyeli olan biri olarak bu işi “profesyonel” şekilde yapmaya karar vermiş olması, daha küçük bir ihtimal olarak görülebilir.

Bu söylenenlerden hareketle Havva Hatun'un Ömer bin Abdullah'ın evini gözetlediğine hükmedilebilir. Zaten Ömer bin Abdullah'ın da evine duvar bina etmesini bir şekilde anlamlandırmak gerekmektedir. Stefanos Yerasimos'un belirttiği gibi geleneksel Osmanlı evlerinde cephe yoktur. Cephe, mülkün sınırında yükselen ve dışarıya bakan açıklıklarla bezenmiş bir duvardır. Duvarlar ise mülk sahibinin zenginlik ve gücünün sergilendiği bir vitrindir. Mahremiyetini tehdit eden unsurlar var ise bu duvar çoğu zaman üzerinde bir tek kapı açıklığı bulunan kör bir duvar olmaktadır. “İktidar mekânlarının dışa dönük tek ihtişam işareti kapıdır; sonuçta kapı ve iktidar kavramları özdeşleşir.”<sup>100</sup>

<sup>99</sup> 18. yüzyıl Avrupa'sında “nerdeyse tüm kadın hırsızlar, günden güne ücretleriyle geçinen muhtaç işçilerdi.” Castan, 2005: 458.

<sup>100</sup> Yerasimos, 1999: 17, dn 43.

Geleneksel Osmanlı evinin en önemli hususiyetlerinden biri bilindiği üzere avlulu olmasıdır.<sup>101</sup> Evlerin ön taraflarında olan bu avlular günlük hayatın büyük bir bölümünün geçtiği mekânlar olmaları ile de oldukça önemlidir ve bu bölümü diğer evlerden ve sokaktan ayıran kesit ise duvarlardır. Trabzon'un Aşağı Hisar tarafında olan evler de genellikle avluludurlar. Ömer bin Abdullah'ın evinin de avlulu olması oldukça mantıklıdır ve çadırlarını bu avluda ya da avludan geçişin olduğu bir ambar veya mahzende muhafaza ediyor olabilir. Hatta çalışanı olduğuna hükmettiğimiz Emine Hatun'un ve bilmediğimiz başka çalışanlarının, çadırları söz konusu avluda dikey olmaları da ihtimal dâhilindedir. Buradan hareketle Ömer bin Abdullah, evinin gözetlenmesine olanak veren bir açıklığı duvarla kapatmak istemiş olabilir. Zira yapacağı duvarın ardında gizlemek istediği bir şeyler vardır.<sup>102</sup>

Bu noktada, Ömer'in neden mahkemeye başvurmak yerine kendi başına bir duvar inşa ettirdiği sorulabilir. Bunun muhtemel bir sebebi arızanın kendi evinden kaynaklanıyor olmasıdır. Yani Havva Hatun'un evinden kaynaklanan bir sorun yoktur; gözetlenmeye müsait açıklık Ömer'in evindedir. Bir başka neden de Havva Hatun hakkında mahallelinin verdiği malumat ("merkûme Havva feşârîdir ve dilâzârdir bu makûle hâlinden *aciziz* hoşnud değilüz böyle feşârîlikden hâlî değildir") doğru ise ondan korkmuş olması da mümkündür. Nitekim sorun kendi evinden kaynaklansa dahi evi gözetleniyor ise bu durumu kadıya şikâyet etmek imkânı vardır; fakat Ömer de mahalleli gibi Havva Hatun'un fiilleri

<sup>101</sup> Faroqhi, 2009: 123.

<sup>102</sup> Osmanlı mahkemelerine duvar ve gözetlenmek hususunda kimi zaman bazı başvurular olmaktadır. Üsküdar şer'îye sicillerinden bir örnekte, Evliyâ Hoca mahallesinden Ümmî Hâtun bint-i Şucâ "*hemcivârı*" olan ebnâ-i sipâhiyândan Mahmud Bey bin Hüseyin'den davacı olmuştur. Kendisinin evinden tarafta olan Mahmud Bey'in bir duvarı tahtadandır ve "*delik delik*" olmuştur. Bu nedenle onun avlusunun içini gözlemektedir. Ümmî Hatun bunun men edilmesini talep etmiştir. *İKS, Üsküdar Mahkemesi (1590-1591)*, No: 84, kayıt: 38a-6. Mahremiyet ve duvar ilişkisini, Hasköy'den Ahmed Çavuş bin Abdullah, kardeşi Mehmed Bey ile kendisine babaları Avraham adlı yahudinin hibe ettiği ve kendi aralarında paylaştıkları evdeki yerlerinin arasına bir duvar gerektiği hususu üzerinden şu şekilde dile getirmektedir: "*mülk menzillerimiz mâbeyninde biribirimizin ehl ü iyâllerimiz görünmeden ve biribirimizin sadâlarımız işitilmeden mâni' ve hâciz bir duvarımız olmamaklığın, ber vech-i iştirâk beynimize hâil bir duvar çekilmesi...*" *İKS, Hasköy Mahkemesi (1612-1643)*, No: 5, kayıt: 84-2.

karşısında “aciz” olmalı ki, bu acziyetinden mütevellid belki birazcık gözünü karartarak duvar inşa etmeye cesaret edebilmiştir. Fakat görülebileceği üzere bu duvar inşasının akabinde Havva Hatun ve cariyeleri ellerine balta ve nacaklar alıp Ömer’in duvarını yıkmışlardır ve duvar inşası belki de Havva Hatun’un “operasyon” a başlamasını tetiklemiştir.

Havva Hatun’un altı cariye sahibi zengin bir kadın olması, onun bu gaspı ihtiyaçtan ya da zorunluluktan başka saiklerle yaptığını düşündürmektedir. Bu saikler ise zorunluluğun olmadığı yerde bir takım farklı durumlara işaret etmektedir. Elbette yüzyıllar önce yaşamış bir kadının halet-i ruhiyesini tahlil etmek zordur; fakat cariyeleri ile birlikte -her ne kadar belgede öyle geçmese de- “cem’iyet memnu’ iken cem’iyet idüb” bir eve baskın yapmaları onların suça eğilimlerini göstermektedir. Yani “Macar ovasının yoksul delikanlılarının at gördüler mi dayanamayıp çalmaya kalkmaları”<sup>103</sup> gibi Havva Hatun’da da böyle bir psikoloji olmuş olabilir. Ya da “eşkıyalık özgürlüktür” diyen Hobsbawm’ın bu sözü Havva Hatun için de geçerli olabilir mi? Mahkemeye gelmeyip firar etmesi bunun göstergesi sayılabilir belki ama bu sorunun cevabını verebilmek oldukça zordur.

Suçluluğu açıklayan yaklaşımları üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlardır.<sup>104</sup> Bir takım deneyler sonucu kişilerin kalıtsal olarak suça meylebileceklerine dair sonuçlar çıkmıştır. Çevresel faktörlerden birebir ayıramayacağımız bu konuda Havva Hatun’un durumunu anlamlandırmak olanaksızdır. Zira ailesinde suça eğilimli ya da suçlu kişiler var mı idi bilmiyoruz.<sup>105</sup> Yine sinirsel iletici olan seratoninin azlığı kişiyi şiddete ve saldırganlığa yönettirmektedir. Havva Hatun da seratonin düzeyinin

<sup>103</sup> Hobsbawm (2011: 47), bu “yoksul delikanlıların” önemli bir eşkıya kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

<sup>104</sup> Bu yaklaşımlar hakkında tanıtıcı bir yazı için bkz. Kaner, 1992: 473-496.

<sup>105</sup> Hobsbawm (2011: 57), suç âlemindeki işlerin miras gibi babadan kalabildiğini ifade etmektedir: “Bavyeralı kadın soyguncu Schattinger’in gerisinde iki yüz yıllık bir aile geleneği yatıyordu; babası ve kız kardeşi dâhil olmak üzere onun kanından yirmiyi aşkın kişi ya hapishanedeydi ya da idam edilmişti.”

düşük olması muhtemeldir. Ya da çocukken gelişimsel ihtiyaçları karşılanmadığı için bir takım normları ihlâl etmekte hiçbir beis görmüyor olabilir. Bu ihtiyaçların karşılanmamasından toplumu sorumlu tutuyor da olabilir. Bir diğer neden de, sosyal ve ekonomik başarı elde etmek noktasında toplum tarafından kendisinin engellenmiş olduğunu düşünmüş olan Havva Hatun, bunu suça meylederek bastırmaya çalışmış olabilir. Ya da “Ayrımcı Çağrışımlar Kuramı” (Differential Associations Theory)nın ortaya koyduğu, “birey için önemli olan yasalara karşı gelen kişilerin desteğiyle suçlu davranış ve tutumlar edinilir” çıkarımı doğrultusunda Havva Hatun, firar ettikten sonra yanına kaçtığı, lakabından çok da tekin olmayan bir kişi imajı veren *Sansar* Hasan Beşe’den mi ilham almıştır? Kriminolojinin olmadığı bir dönem için sayılan muhtemel gerekçelerin ne kadar geçerliliği olabileceği tartışılır; fakat son olarak söylediğimiz *Sansar Hasan Beşe* bağlantısı, belgelerimiz üzerinden baktığımızda en azından diğerlerine oranla daha muhtemel görünmektedir.

Havva Hatun’un yukarıda hukukî bireyler bahsinde ifade edildiği gibi, işlediği suçlardan dolayı alacağı cezaları biliyor olması gerekmektedir. Nitekim onun suçu işledikten sonra doğrudan firar etmesi ve *Sansar* Hasan Beşe’nin yanına sığınması, bu işin organize bir iş olduğunun bir diğer göstergesi addedilebilir. Yani *Sansar* Hasan Beşe ve Havva Hatun, bu işi beraber organize etmiş olabilirler ve daha sonra da beraber kaçmayı planlamış olmaları muhtemeldir.

Havva Hatun’un “cem’iyet” etmekte belki de başka eşkıyalardan çok daha avantajlıdır. Zira kendisine doğrudan bağlı cariyeleri ile kurduğu bir ortaklıkta koşulsuz bağımlılığın verdiği fırsatlardan faydalanabilir. Nitekim kölelerin ve cariyelerin bu şekilde bir takım gayr-i meşrû işlerde sahipleri tarafından kullanıldıkları görülmektedir.<sup>106</sup> Örneğin Eyüp’te Nakkaşbaşı mahallesinden Mahmud bin Mehmed’in karısı Yasemin bint-i Abdullah evinde iken kadının

<sup>106</sup> 17. yüzyıl başlarında Kıbrıs’ta kadınlar arasındaki darp vakalarına cariyelerin de karıştığına dair bkz. Erdoğan, 2000: 176.

eski efendisi olan Ahmed Çelebi, câriyesi Ferahşad ve kölelerinden Cafer ve Murad, Yasemin'i evde yalnız bulup sabah vaktinde baskın yapmışlardır. Evden “bir mükelled sandık ile esbâb ve bir mikdâr nukûd” alıp gitmişlerdir. Ferahşad ve Cafer de “mükelled sandık ile esbâbı” alıp efendileri Ahmed Çelebi'nin evine gittiklerini itiraf etmişlerdir.<sup>107</sup> Dolayısıyla bu gibi işlerde köle kullanmanın birçok avantajı olmalıdır. Zira ganimetin paylaşılması gibi bir sorun yoktur. Ferahşad ve Cafer'in gaspettiklerini efendileri Ahmed Çelebi'nin evine götürmeleri örneğinde görüldüğü gibi hepsi efendinin olacaktır. Yine hizipleşme ihtimalinin çok düşük olduğu böyle bir toplulukta “çete reisi” daha rahat hareket edebilecektir. Bunun yanında kölelerin alacağı ceza hür insanlarınkinden daha azdır.<sup>108</sup> Bir diğer örnek de, hizmetkârları ile birlikte benzer bir suç işleyen Mustafa Çelebi'ye dairdir. Eskiden elli dördüncü bölükte çorbacı ve talimhâ necibaşı olan Osman Ağa, Havâss-ı Aliyye kazâsına bağlı Terkos nâhiyesinde Ağaçalı köyünde bulunan çiftliğinin komşusu olan Mehmed Ağa'nın oğlu Mustafa Çelebi'den davacı olmuştur. Buna göre, II. Bayezid evkâfı arazisinden mukâtaa üzere tasarrufunda olan korusundan bundan önce Mustafa Çelebi izinsiz birkaç defa kereste ve odun kesmiştir. Bunun üzerine Osman Ağa, şeyhülislamdan tazir cezası verilmesi gerektiğine dair bir fetva alıp davacı olacakken Mustafa Çelebi dört hizmetkârıyla, ellerinde hançer, tüfek, balta ve “sâir âlât-ı harb” ile kapısına gelmişler ve “işte koca domuz korunu kesmeye gideriz eğer gelir[sen] seni dahi katl ederiz” diye kendisini tehdit ve üzerine hücum etmişlerdir. Bununla da yetinmeyip odun ve keresteleri kestikten sonra da her fırsatta kendisini öldüreceklerine dair tehditler savurmuşlardır.<sup>109</sup>

Dolayısıyla, aralarındaki ilişkinin mahiyetini derinlemesine bilemesek de, Havva Hatun ve Sansar Hasan Beşe'nin gayr-i meşru icraatlarında kullanabile-

<sup>107</sup> İKS, *Eyüp Mahkemesi (1585-1587)*, No: 3, 2011, kayıt: 31b-2.

<sup>108</sup> “Haddi gerektiren suçlarda genel prensip kölenin hür kimseye verilen cezanın yarısı ile cezalandırılmasıdır.” Aydın ve Hamidullah, 2002: 240.

<sup>109</sup> İKS, *Eyüp Mahkemesi (1661-1662)*, No: 74, 2011, kayıt: 53a-1.



redilen hırsız kadınlar örneğinde görülebileceği üzere Havva Hatun'a yardım ve yataklık yaptığı da ihtimaller arasındadır. Dolayısıyla belki de “soyguncu baronu”<sup>110</sup> Havva Hatun'du ve ona bu işte yardımcı olan kişi de Sansar Hasan Beşe idi. Hırsızlık konusunda yataklık ya da ortaklık eden kişilerin varlığı malumdur. Üsküdar'dan Mahmud bin Acem'in dükkânına girip mallarını çalan Hüsam Bey kulu Bilal'in “şerîki” Atik İsmail'dir.<sup>111</sup> Yine Cafer Bey bin Emir'in evinden eşyalarını çalan Fidan bint-i Hızır adlı kadının da ortakları bulunmaktadır.<sup>112</sup> Mücteba İlgürel “yatağı olmayan eşkıyanın uzun süre barınması mümkün değildi. Osmanlı arşiv kaynaklarında eşkıya yatağı olan kimselerin kimliğine dair verilen bilgiler, bazılarının şehir ve kasabalarda yaşayan güçlü ve zengin kimseler olduğunu göstermektedir.” demektedir.<sup>113</sup> Sansar Hasan Beşe'nin zengin bir adam olup olmadığını bilmemekle beraber beşe unvanı kendisinin yeniçeri, cebeci ya da topçu olabileceğine dair yorumlanabilir. Zira Trabzon'da bu dönemde bu unvanı, sayılan bu zümreler kullanmaktadır. Yine İlgürel, bilhassa 17. yüzyılda, taşrada devleti temsil eden yeniçeri, cebeci ve topçuların kimi zaman eşkıyalık yaptıklarını ifade etmektedir.<sup>114</sup> Yeniçerilerin eşkıyalık yapmaları Trabzon'da da görülmedik bir durum değildir. Bu nedenle Sansar Hasan Beşe'nin de bunlardan biri olması muhtemeldir. Ya da “mektup-beratlar”<sup>115</sup> yolu ile yeniçerilik elde etmiş bir kişi de olabilir, çünkü bu dönemde beşe unvanı kullanan birçok kişi bulunmaktadır ve bunların

<sup>110</sup> Kavram, Hobsbawm'dan ödünç alınmıştır. Hobsbawm 2011: 54.

<sup>111</sup> *İKS, Üsküdar Mahkemesi (1518-1521)*, No: 2, 2011, kayıt: 62b-2.

<sup>112</sup> *İKS, Üsküdar Mahkemesi (1590-1591)*, No: 84, kayıt: 67b-4.

<sup>113</sup> İlgürel, 1995: 467-468.

<sup>114</sup> Trabzon'da da, Sürmene yeniçerileri “umumen” Divân-ı Trabzon'a gelmişler ve Sürmene'deki yeniçerilerden Beşir Beşe, Bektaş Beşe bin İbrahim, Kara Mahmud oğlu Serdar Hamza Beşe ve Kayaoğlu Ahmed Beşe adlı kişilerin daima “şirretten ve fesaddan hâli” olmayıp, “alet-i cerh” ile gezip, pazarda ve köylerde kimini darp edip yaraladıklarını kiminin de mallarını ve erzaklarını gaspettiklerini bildirmişlerdir. Neticede ayâna ve ahaliye de söz konusu yeniçerilerin durumu sorulmuş ve onlar da “eşkıya” ve “sâî bi'l-fesâd” olduklarını ve ifade edilen suçları işlediklerini, hatta kendi başlarına vilâyete 400 kuruş “salyane idüb”, köy köy dolaşıp bunu tahsil ettiklerini ve bunun emsali birçok fiillerinin olduğunu bildirmişlerdir. *T.Ş.S.*, 1831, 43/1. Evâsıt-ı Safer 1060.

<sup>115</sup> “Mektup-berat” kavramı ile kastedilmeye çalışılan husus, örneğin Musa b. Şahsuvar'ın “...İslâmbol'da sâkin olan oğlum elli dokuzuncunun odabaşısından bana mektûb gönderüb seni yeniçeri iyledim didi hâlâ yeniçeriyim” ifadesinden anlaşılacağı üzere hükümdarın/merkezi iktidarının yanında bir takım iktidar odaklarının dağıttıkları payeleri muhtevi belgelerdir. Konunun tafsilatı için bkz. Açık, 2012: 225-230.

muharip bir zümre olmaktan ziyade dinamik bir şehirli hatta köylü sınıfı oldukları anlaşılmaktadır.<sup>116</sup> Hasan Beşe de belki bu dinamik şehirlilerden biridir ve söz konusu dinamizmini de eşkıyalık/hırsızlık için kullanmaktadır. Genelde hırsızlara verilen bir lakap olan “sansar” da bunu çağrıştırmaktadır.<sup>117</sup>

### Kadından Eşkîya Olur mu?

Şimdiye kadar zikredilenler üzerinden, bizim nazarılarımızda Havva Hatun’un organize bir suç şebekesinin başında olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.<sup>118</sup> Aşırı bir yorum olarak addedilmezse, hatta, çadırları bundan sonraki hareketli yaşamında<sup>119</sup> konakladığı yerlerdeki ibatesi için çalmıştır diyebiliriz. Zira Trabzon şer’iye sicilleri üzerinden evâhir-i Muharrem 1061 (14-23 Ocak 1651) tarihine kadar yaptığımız taramalarda Havva Hatun’un firar ettikten sonra bir daha ne adına ne de sanına rastlanmıştır.<sup>120</sup> Dolayısıyla hayatına bir başka yerde gasp ve benzeri suçları kılıçları ile işlemiş ve elde ettiği ganimeti de belli bir müddet Ömer bin Abdullah’dan aldığı sepet sandıkta muhafaza etmiş olabilir. Nitekim sepet sandık da demirden ve tahtadan sandığa<sup>121</sup> nazaran taşınması kolay olması hasebiyle çadırı ve hareketli ya da belgelerin ifadesi ile “kapusuz, bacasız”<sup>122</sup> bir hayat için daha uygun olabilir.

<sup>116</sup> Beşe unvanı hakkında bkz. Açıık, 2012: 215-220.

<sup>117</sup> 1751 yılında, Üsküdar’da top arabacılarından kahveci *Sansar* Mustafa, dükkânında esrar sattığı için Bursa’ya sürgün edilmişti. Çiftçi, 2010: 45.

<sup>118</sup> Kadınların bu gibi organize suç çeteleri içinde yer alabildiklerine bilhassa şer’iye sicilleri incelendiğinde rastlamak mümkündür. Örneğin 17. yüzyıl Balıkesiri’nden Selime adlı kadın, Şeyh Lütfullah Mahallesi’nde sâkin Raziye adlı kadına 2 kuruş karşılığında subaşının adamları ile birlikte olmasını teklif etmiştir. Raziye teklifi kabul etmeyince Selime gece evine adam göndermekle onu tehdit etmiştir. Selime’nin tehdidine boyun eğmeyen Raziye’nin evine gece dört beş levend gelmiş ve kapıyı kırarak içeriye girmeye çalışmışlardır. Neticede komşuların imdadına yetişmesi üzerine Raziye, bir “fuhuş çetesi”nin elinden kurtulabilmiş ve soluğu mahkemede almıştır. Yağcı, 2005: 63.

<sup>119</sup> Tamdoğan’ın yukarıda zikrettiğimiz makalesinde (“Atı Alan Üsküdar’ı Geçti ya da 18. Yüzyılda Üsküdar’da Şiddet ve Hareketlilik İlişkisi”) bilhassa üzerinde durduğu nokta, suç ve hareketli bir yaşam arasındaki ilişkidir.

<sup>120</sup> Burada bir ihtiyat payı bırakmak gerekmektedir. İncelediğimiz bu sicillerde küçük bir ihtimal de olsa gözden kaçırdığımız kayıtlarda Havva Hatun yer edinmiş olabilir. Ya da sicillerde bazı bölümlerin tahrif olmasından kaynaklanan okunamama problemi, Havva Hatun ile karşılaşmamızın bir diğer nedeni olabilir.

<sup>121</sup> Bazı sandık çeşitleri için bkz. *İKS, İstanbul Mahkemesi (1663-1664)*, No: 12, kayıt: 65b-3; *İKS, Galata Mahkemesi (1596-1599)*, No: 20, 2012, kayıt: 14b-1, 27a-1.

<sup>122</sup> 11 Mart 1699 tarihli bir hükümde, Anadolu’da “kapusuz, bacasız” gezen levendlerin köy köy “konup göçerek, halktan zorla yem, yemek, bayrak ve kurban akçesi adı altında para topladıkları, yol kesip, mal alıp, insan öldürdükleri belirtilmiş”tir. Yakut, 2012: 25.

Bütün bu söylediklerimizin olmuş olmama ihtimali de vardır; fakat şurası kesindir ki Havva Hatun, toplumsal cinsiyetin kodlamalarından ârî, mahallesi halkına ve Ömer bin Abdullah'a hayatı dar etmiştir. Hele cariyeleri ile birlikte, ister sayısal üstünlük nedeniyle olsun isterse ellerindeki balta ve nacaklardan kaynaklansın, Ömer'i, karısını ve Emine Hatun'u yaralamaları ve evlerini de tabir yerinde ise başlarına yıkmaları, bizim algımızdaki "biyolojik cinsiyeti (sex)" ile de zıt bir görünüm sergilemektedir. Suraiya Faroqhi'nin, mahkemede, biri kocasını biri de kızını/ailesini temsil etmekten fazla bir şey yapmayan iki kadın için kullandığı "kendilerine yalnızca kurban rolünü değil, aktör rolünü de biçmeyi denemiş kadınlar"<sup>123</sup> ifadesine Havva Hatun'un çok daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Hatta "denemek"ten öte aktör rolü biçtiğini zikredebiliriz. İfadelerinden uzun zamandır kendilerini rahatsız eden Havva Hatun'a karşı daha önce hiçbir şey yapmadıkları/yapamadıkları anlaşılan mahalleliye karşı konumlanış biçimi ise onun bu aktör ya da daha doğru bir ifade ile aktris rolünü perçinlemektedir.

Osmanlı kadınları içerisinde -şiddetle kurulan bağlantı olumlu addedilemeyecek bir durum olsa da toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet konusundaki kabullerimizi gözden geçirmek, en azından biraz törpülemek bağlamında- Havva Hatun gibi şiddete başvurmadan kendini ifade eden kadınlara da rastlamak mümkündür. Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Şinik Köyü'nden Ayşe bint-i Mehmed adlı bakire kız, üç yaşında yetime iken Mehmed Beşe'nin kendisini üvey oğlu Seydi'ye nikâhladığını, şimdi buluğa erdiğini ve söz konusu nikâhı kabul etmediğini, "lâzım gelirse Allah emriyle" İshak oğlu Bali'ye varacağını, ondan başka kimseye de varmayacağını belirterek aşkını itiraf etmişti.<sup>124</sup> Yine Emine bint-i Abdullah da "benim rızam yoğiken İbrahim nâm kimesne beni nikâhlamak ister ben mezbûr İbrahim'e varmağa

<sup>123</sup> Faroqhi, 2000: 8.

<sup>124</sup> T.Ş.S., 1827, 73/1. Evâsıt-ı Rebiülahir 1041. Benzer bir örnek için bkz. A.Ş.S., 3, 46/1. 29 Ramazân 1044.

rızâm yokdur iş bu hazır-ı fi'l-meclis Yusuf nâm ki-  
mesneye vardım”<sup>125</sup> diyerek büyük ihtimalle âşık ol-  
duğu adam ile evlenmişti. Nitekim hemen arkadan  
gelen kayıtta nikâhlarının kıyıldığı görülmek-  
teydi.<sup>126</sup> Hatta babasının kendisini nikâhladığı  
sipâhiyi istemediği için mahkemeye başvuran Hacı-  
bola (?) bint-i Hüseyin adlı “âkile ve bâliğa” kız, İb-  
rahim Çelebi bin Keyvân’a varacağını bildirmiş ve bu  
konuda da mahkemeye bir fetva sunmuştu. Kadı da  
kızın sevdiği ile evlenmesini karara bağlamıştı.<sup>127</sup>

Akçaabad Nahiyesi’ne bağlı Sera Ahur adlı köy  
zimmîleri ile birlikte, Ahirciyan (?) Mahallesi’nden  
iki dul kadın, cizye toplamaya memur Murtaza  
Bey’in “hilâf-ı şer’-i şerîf” kendilerinden fazla vergi  
talep ettiği doğrultusunda kadıya şikâyette bulun-  
muşlardı.<sup>128</sup> Trabzon’da el-hâcc Ali Tekkesi’nde gün-  
lük 1 akçe vazife ile şeyh olan Mehmed Dede’nin, ata-  
ları köle olan tekyedâr Gülsüm Hatun’a tekyedârlık  
konusunda açtığı davayı ise Gülsüm Hatun kazanmış  
ve tekyedârlığı teyid edilmişti.<sup>129</sup>

Yine *dergâh-ı muâllâ çavuşlarından* Sefer Çavuş’un  
oğulları Hasan ve Abdülbaki babalarının kardeşinin  
oğlu İshak Çavuş’un öldükten sonra geride bıraktığı  
ve babaları tarafından tapulanan Urumcuk köyün-  
deki tarlayı tasarruf etmektedirler; fakat İshak Çavuş’un  
kızkardeşi Bircan adlı kadın ortaya çıkmış ve  
adı geçen yerin kardeşinin yeri ve avlu içinde olduğu  
savı ile Hasan ve Abdülbaki’nin tasarrufuna mani ol-  
muştu. Sefer Çavuş’un iki oğlu bu durumun ortadan  
kaldırılması için hükümdara başvurmuşlardı.<sup>130</sup>  
Benzer bir örnekte bu sefer devlete karşı bir tasarruf  
söz konusu idi. Maçuka Kazası’na bağlı Mesarya (?)  
adlı köyden Yusuf adlı yeniçeri vefat etmiş ve geride

<sup>125</sup> T.Ş.S., 1827, 5/6. Evâil-i Ramazân 1039.

<sup>126</sup> T.Ş.S., 1827, 5/7. Evâil-i Ramazân 1039.

<sup>127</sup> A.Ş.S., 1, 16/2. Selh-i Cemâziyelevvel 1034. Benzer bir diğer örnek için bkz. A.Ş.S., 1, 6/5. Selh-i Rebiülevvel 1034.

<sup>128</sup> T.Ş.S., 1822, 4/2. Evâil-i Muharrem 1031.

<sup>129</sup> T.Ş.S., 1827, 78/9. Evâsıt-ı Cemâziyelahir 1041.

<sup>130</sup> A.Ş.S., 1, 148/2. Evâhir-i Rebiülevvel 1033. Hüma Hatun’un Halil Bey’in bağıını zorla zabtettiğine dair bir iddia için bkz. A.Ş.S., 2, 13/4. Evâil-i Zilhicce 1042.

varis bırakmamıştı. Köyde bir adet evi, ambarı ve asmalı mülkü bulunmaktaydı ve varisi olmadığı için bunlar *beytü'l-mâle* kalmıştı; fakat Maryore adlı zimmî kadın bu mülkleri “fuzûlen zabt” etmişti.<sup>131</sup>

Bir diğer örnekte de yine komşusunun duvarını yıkan bir kadın karşımıza çıkmaktadır. Orta Hisar Mahallesi sakinlerinden *Dergâh-ı âli müteferrikalarından* Mehmed Ağa, Ayşe bint-i Osman'dan davacı olmuştu. Avlusu üzerine inşa ettiği duvarı adı geçen kadın yıkmıştı ve tasarrufuna “mani” olmaktaydı.<sup>132</sup> Hüseyin Bey bin Ali Çavuş, Raziye bint-i Süleyman hakkında iddia edip, timârı köylerinden Hocbefkebe (?) köyündeki, sınırları malum olan boz yerler on seneden beri boş olup “kanûn üzere tapuya müstehak olmuş iken” Raziye Hatun zapt edip Hüseyin Bey'e *mani olmaktaydı*. Bu iddiaya karşılık Raziye boz yerleri bir müddet babasının tasarruf ettiğini; fakat babasının vefat ettiğini ve erkek evladı olmadığını, söz konusu boz yerleri “karye-i mezbûre ağaları el-hâcc Numan ve Zülfikâr nâm kimesnelerden tapuya” aldığını ve 30 seneden beri elindeki hüccet gereğince tasarruf ettiğini ifade etmişti. Bu ifadesini destekleyecek şahitlerinin de bulunması ile hakkı olan toprağı tasarruf etmeye devam etmişti.<sup>133</sup>

Görülebileceği üzere çavuş oğullarına, müteferrikalara, bey unvanına bakılırsa büyük ihtimalle kapıkulu sipahilerine ve hatta devlete karşı gelebilen ve haklı olduğunda da hakkını elde edebilen kadınlara rastlamak mümkündür. Örnekleri çoğaltmak da mümkündür; fakat bunun için öncelikle Osmanlı'da kadının varlık gösterebildiğini bizim de kabul etmemiz gerekmektedir. Hukukî ferdler olarak kadınlar,

<sup>131</sup> T.Ş.S., 1823-1, 3/2. Şabân 1034. İnsaf bint-i Veli adlı kadın da, Ümmühan bint-i Ömer'in Gümüşhane'de bulunan bahçesini zorla zabt etmişti. T.Ş.S., 1826, 19/10. Evâsıt-ı Şabân 1038. Hanife adlı hatun ise Ayni'nin mülklerini zorla zabt etmişti. T.Ş.S., 1830, 5/15. Muharrem 1053. Trabzon Kazası'na bağlı Sava adlı köyden Ahmed, südde-i saadete arz-ı hâl sunup, bundan önce yine aynı köy sâkinlerinden Abdi'nin vefat ettiğini ve borcu mukabilinde ev yerinin kendisine satıldığını, 25 senedir hiçbir anlaşmazlık olmadan burayı tasarruf ettiğini; fakat Abdi'nin kızı Saliha'nın şu anda “hilâf-ı şer” müdahale edip kendisini rencide ettiğini söylemişti. Bunun yanında elinde davasını destekleyecek fetvası olduğunu bildirip “mücebince amel olunub men' ve def' olunmak bâbında emr-i şerif” rica etmişti. T.Ş.S., 1829, 41/5. Evâil-i Cemâziyelevvel 1052.

<sup>132</sup> T.Ş.S., 1821-4, 96/8. Evâhir-i Receb 1030.

<sup>133</sup> T.Ş.S., 1828, 74/1. Evâil-i Safer 1044.

hukuk nezdinde birçok zaman haklarını savunabilmişler ve elde edebilmişlerdir.

Bu ifadelerden Osmanlı'da modern anlamda eşitliğe sahip bir kadın imajı çizilmeye çalışıldığı anlaşılmalıdır. Zira daha önce de belirtildiği üzere böyle bir şeyin Osmanlı'da tasavvur edilmesi dahi imkânsızdır. Burada kastedilmeye çalışılan husus, toplumsal cinsiyet kavramını Osmanlı tarihi bağlamında kullanırken dikkatli olmak gerektiğidir. Aslında bir nüanstan bahsettiğimiz söylenebilir. Osmanlı'da kadın ve erkeğin eşit olduğu bir hukukun hâkim olduğu zeminde, toplumsal ve eşitsiz olarak kurulmuş cinsiyetler yoktur. Henüz ne burjuva ahlâkı ne de burjuva sosyolojisi vardır. Burada zaten cinsiyetlendirilmiş<sup>134</sup> bir hukuk üzerinden toplumun organize edilmesi söz konusudur. Bu düzen içerisinde de erkeklerin modern hemcinsleri kadar sosyal hayatlarında hukuka karşı bir takım *de facto* eşitsizlikler tesis etmeye çalışmalarına çok da ihtiyaç yoktur.

Nitekim hukukun bu cinsiyetlendirilmiş karakteri Havva Hatun'a mahalleli ve dolayısıyla mahkeme tarafından verilen sıfatlarda da kendini belli etmektedir. Dikkat çekeceği üzere belgelerde Havva Hatun'a "şakî" ve cariyeleri ile birlikteliği için de "eşkiyâ" kelimeleri kullanılmamıştır. Havva Hatun için "feşârî" (sıkıcı, sıkkan) ve "dil-âzâr" (gönül inciten, hatır kıran) kelimeleri kullanılmıştır. Bilhassa "feşâr" kelimesine gerek kendi yaptığımız şer'îye sicili okumalarında gerekse transkripsiyonu yapılan ve inceleme fırsatı elde ettiğimiz çalışmalarda hiç rastlamadığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Yine İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından transkripsiyonları yapılan İstanbul'a ait 40 adet şer'îye sicilinde de bu kelime hiç geçmemektedir. Ayrıca Özen Tok tarafından yazılan ve mahalleden ihraç edilen kişileri konu alan makalesinde de bu kelimeye rast-

<sup>134</sup> Selma Zecevic (2009: 356 dn. 38), bunu "cinsiyetçi" olarak ifade etmektedir. -cı, -ci eki münasebetiyle ideolojik bir muhtevaya sahip olan bu ifadeyi biz ihtiyatla karşılıyoruz. Ona göre, "İslam hukuku cinsiyetçidir, çünkü bir cinsin (erkek) diğeri (kadın) üzerinde güç sahibi olduğu cinsiyete dayalı bir hukuk söylemi yaratmak için cinsler arasındaki farkları temel alır."

lanmamaktadır. Şikâyetçi olunan kişiler için genelde, “kendi halinde olmama, bed lisân, nâ-mahrem ile muhalâta, fitne ve fesad ehli olma, şirret ve şekavet üzre olma, ef'al-i şeni'a ve evzâ-i kabîhada bulunma, şürb-i hamr, hevâ ve hevesine tâbi olma, ehl u iyâle taarruzdan halî olmama”<sup>135</sup> gibi kelime ve kelime grupları kullanılmaktadır.<sup>136</sup> Dolayısıyla mahalleli ve mahkeme tarafından bu kelimenin bilhassa seçildiği söylenebilir.<sup>137</sup> Bu durum bize Havva Hatun ve cariyelerinin icraatları hakkında farklı bir durum ile karşı karşıya olduğumuzu ihsas ettirmektedir. Bu farklılık ise büyük ihtimalle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki fikhî uygulamanın ve/veya Trabzon kadısının/Bâb-ı Pazar mahallesinin bu fikhî yapı içerisinde Havva Hatun'un suçu hususundaki ictihadının nedenidir. Zira kadınların eşkiya olup olamayacakları hususu tartışmalıdır.

Eşkiya kelimesi, bilindiği üzere şakî kelimesinin çoğulu olup “bedbaht, talihsiz; günahkâr, âsi” gibi manalara gelmektedir. Türkçe'de farklı bir anlam kazanıp “yol kesen” manasındaki “kâtıu't-tarîk”, “haydut, harâmi” anlamına gelen kelimelerin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle eşkıyalık, fıkıhta had suçları arasında yer alan “hırâbe” suçuna karşılık gelmektedir. Osmanlılarda da genelde şakî ve eşkiyâ kelimeleri kullanılmıştır. Bunun yanında, Osmanlı kaynaklarında “Celâlî, eşirrâ, harâmi, ha-

<sup>135</sup> Tok, 2005: 160.

<sup>136</sup> “Feşârî”nin yerel bir tabir olma ihtimali de vardır. Nitekim Trabzon'da Beşikdüzü ve Vakfıkebir havaliğinde “feşel/feşal” kelimesi kullanılmakta ve “yaramaz, haşarı çocuk” manalarına gelmektedir. *Derleme Sözlüğü*, 1994: 1848. İncelenen belgede açık bir şekilde “ra” harfi ile yazılan “feşârî” kelimesi ile “feşal” kelimesi arasında bir bağlantı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte kelimenin “feşâr” ya da “feşal” olması semantik bakımdan çok da farklı bir tablo çizmemektedir. Son tahlilde, burada mahallelinin Havva Hatun ve cariyelerinden muzdarip olduğu açıktır ve bunu, eşkiya kavramı yerine “feşârî” kavramı ile belirtmeyi uygun görmüşlerdir.

<sup>137</sup> Elyse Semerdjian (2003: 72), Halep'te fahişelik yapan ve bilhassa evlerini genelev gibi çalıştıran kadınlar hakkında mahallelinin daha hafifletilmiş kavramlar üzerinden bir suçlama yapmayı tercih ettiklerini iddia etmektedir. Örneğin 1660 yılında fahişelik suçundan mahkemeye getirilen Zehra adlı kadın için mahalleli, “yaramaz, günahkâr” ve “doğru yoldan sapmış” gibi kelimeler kullanmışlardır. Bunun yanında “genelevi” ifade etmek için de oldukça yaygın bir şekilde “yabancıları kendi evine alıyor” şeklinde daha “hafifletilmiş” bir ifadeyi tercih etmektedirler. Bu şekilde aslında ispatlaması çok zor olan ve karşılığı recm, sopa ile dayak ve sürgün olan zina suçunun faileri, bedeni cezalarından ziyade sürgün kategorisine dâhil edilerek mahalleden ihraç ediliyorlardı. Böylece daha hafif bir ceza ile kurtulmuş oluyorlardı; Şer'îye sicilleri üzerinden recm cezasının Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanıp uygulanmadığını esneklik bağlamında tartışan bir çalışma için de bkz. Mutaf, 2008: 573-597.

ramzâde, türedi, haydut (hayduk)” ve “uğru” kelimelerinin de kullanıldığı görülmektedir.<sup>138</sup> Eşkîyalık (hırâbe veya kat’u’t-tarîk), “genelde silâhla yahut başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala ve cana tecavüz, kamu düzenini ve asayîşi ihlâl” olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eşkîyalık hakkında fakihler arasında bir takım ihtilaflı konular bulunmaktadır. Bunlardan şehir içinde gerçekleştirilen silahlı gasp ve soygunun eşkîyalık sayılıp sayılmayacağı hususu konumuz açısından önemlidir. Ebu Hanife ve bir kısım fakihler eşkîyalık suçunun ancak şehir, kasaba ve köy gibi meskûn mahallerin dışında işlenebileceğini söylemişlerdir.<sup>139</sup> Merginani de şehir içinde yapılan soygunun eşkîyalık suçu olmadığı kanaatinde. Çünkü şehrin içinde ve şehre yakın yerlerde olay yerlerine yardım gelebilir.<sup>140</sup>

Osmanlıların şehirde yapılan soygunu eşkîyalık sayıp saymadıklarına ise doğrudan pratiği yansıtan şer‘iye sicilleri üzerinden baktığımızda;<sup>141</sup> örneğin Trabzon’da, eski yeniçeri zabiti Mehmed Çavuş’un kardeşi Mustafa adlı yeniçeri, 15 adet eşkıya ile birlikte şakîlik yapmaktadır ve bu sırada Trabzon çarşısında bir kişiyi öldürmüşlerdir. Beylerbeyi Hüseyin Paşa’nın kethüdası Rıdvan Ağa’nın öncülüğünde dava açılmış ve yeniçeri zabiti Mumcu Mustafa Ağa mahkemede durumu izah etmiştir. Neticede “cemmi gâfir bi-garaz Müslümanlar”ın da Mustafa hakkında “ehl-i fesad, *şakî* ve izâlesi vâcib bir ferd” olduğunu beyan etmeleriyle dava son bulmuştur.<sup>142</sup>

Çarşıda cereyan eden bu olayın yanında ev basmanın da eşkîyalık suçuna dâhil edildiğini gösteren bir diğer örnekte de, bostancıbaşı olup “sürrâk ve kuttâ’-ı tarîki ahza memûr olan” el-hâcc Mustafa Ağa’nın hu-

<sup>138</sup> Öz, 2010: 227.

<sup>139</sup> Bardakoğlu, 1995: 463-464.

<sup>140</sup> El-Hidâye, 2004: 275.

<sup>141</sup> Bazı fakihler şehirde yapılanlarını da eşkîyalık kategorisinde değerlendirmişlerdir. Öz, 2010: 227.

<sup>142</sup> T.Ş.S., 1822, 12/5. Evâhir-i Safer 1031. Amasya’da el-hâcc Hamza mahallesi sâkinlerinden Mehmed bin Salih “nâm *şakî*”den el-hâcc Bekir şikayetçi olmuştur. Zira sâkin olduğu menzilde Mehmed’in “şirretinden âciz” vaziyettedirler. Nitekim Mehmed birçok “alât-ı harbî” ve kendi akranı kişiler ile mahalle ahalisini yaralamakta ve rahatsız etmektedir. Mahallelinin de bu istikametteki şahitlikleri üzerine Mehmed’in suçlu olduğuna karar verilmiştir. A.Ş.S., 3, 65-2. Evâil-i Zilhicce 1044.



zûrunda mahkeme kurulmuş ve Mustafa Ağa vilâyet-i Rumeli'nde bahçıvan tâifesinden olan Karaca Nikola veled-i Esteban adlı zimmî hakkında, Karaca Nikola bundan önce birkaç eşkiyâ ile “cem’ olup” bazı kimselerin “evlerin basıp nice fesâd etmişlerdir” demiştir. Sorgulanan Karaca Nikola cevâbında, mahkemede bulunmayan Eflak Balaban ve Bilas adlı zimmîler ve bundan önce yakalanan ve “katl olunan” Mustafa Bey ve yoldaşları ile “cem’ olup” Galata’ya bağlı Beşiktaş’da Paşa mahallesinde bulunan bir yahudinin evini basıp eşyalarını soyduklarını ve daha sonra da aralarında taksim ettiklerini söylemiştir. Bundan başka Mustafa, “şerîkleri” Eflak Ramazan ile Üsküdar’da Doğançılar meydanı yanında bulunan Oturak Ahmed Beşe’nin evini basıp onu da soymuşlardır. Bu soygunla da yetinmeyen eşkiya, Sarı Kurd, Eflak Ramazan, Bulgar Manol, Çavdar, Pahoşko, Bulgar Kara Süleyman ve “âbireci? ile [bir] yerde cem’ olup ben çavuşları ve mezbûr âbireci bayrakdarımız olup” Akhisar kasabasında iki kişinin daha evini basmışlardır. Bu sonuncu baskında Nikola evlere girmiş ve akçelerinin nerede olduğunu söylemek için iki defa “tava kızdırıp bir hâtunun memesi üzerine koyup” yakmıştır. Daha sonra yine elde ettikleri “ganimeti” paylaşmışlardır.<sup>143</sup> Zikredilen örnekler Osmanlı’da şehirde cereyan eden saldırı, ev basma ve yağmanın da eşkıyalık sayıldığını göstermektedir.<sup>144</sup>

Bu arada vurgulanması gereken bir husus da, Rumeli vilâyetinde Zavle adlı köyden olan bahçıvan Nikola ve avanesinin Beşiktaş’taki ve Üsküdar’daki soygunlardan sonra Akhisar’a gitmeleri üzerinden, onların da Havva Hatun’un çadırları gibi çadırlara sahip oldukları ve yolculuk esnasında çadırlarda ikamet etmiş olmaları ihtimalidir. Eşkıyalığın gerektirdiği hareketlilik ve çadırın bu hareketlilik ile olan uyumu

<sup>143</sup> *İKS, Bâb Mahkemesi (1666-1667)*, No: 3, 2011, kayıt: 108b-1. 17. yüzyılda, Balıkesir’de Hacı İshak Mahallesi’nden Mehmed’in evine, Ali Fakih Mahallesi’nden Çobanoğlu Mehmed gece ile baskın düzenlemiş ve karısına saldırıp mallarını da yapmalamıştır. Bunun üzerine Çobanoğlu Mehmed’in durumu şehrin ileri gelenlerinden sorulmuş ve onlar da eşkiya olduğu yönünde beyanat vermişler. Neticede Çobanoğlu’nun idamına karar verilmiştir. Yağcı, 2005: 60.

<sup>144</sup> Ebussu’ûd Efendi, bu husustaki bir fetvasında “... Amma İmam Ebû Yûsuf’tan rivâyet vardır ki: Eğer mırda dahi silah ile kat’a kast ederlerse, kuttâ-i tarîk olurlar...” demektedir. Düzdağ, 1998: 240.

bizi böyle düşünmeye sevketmektedir. Dolayısıyla Havva Hatun'un kılıçlar ve taşıması kolay sepet sandığı yanında çadır çalmış olması ve daha sonra da firar etmesi, onun hakkında soygunlara devam ettiği doğrultusunda bir kanaat edinmemize sebep olmuştur.

### **Eşkîya Kadın**

Havva Hatun'un icraatları ile paralellik arzeden Nikola ve avanesinin soygunları, onun eşkıya addedilebileceğine *kıyas* edilebilir. Dolayısıyla bu kıyas üzerinden Havva Hatun'un eşkıya olduğuna hükmedebiliriz. Fakat bu hükmün kati olduğunu iddia edemeyiz. Nitekim Nikola ve avanesi için "eşkîya" kavramı kullanılırken Havva Hatun için "feşârî" ve "dil-âzâr" denilmektedir.

Eşkîyalık suçunun gerçekleşmesi için suçlunun akıllı ve buluğa ermiş olması ve İslâm ülkesi tebaası olması gerekmektedir. Bununla birlikte kadınların eşkıya sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Hanefi fakihlerin çoğunluğu, kadınların fitratları itibarıyla ve "âdeten" böyle bir suçu aslî fail olarak işleyemeyecekleri, ancak erkeklerin yanında veya onların baskısı ile böyle bir suça katılabilecekleri kanaatindedirler.<sup>145</sup> Hanefi fakihlerden Tahâvî ve bazı diğer fakihler, kadınla erkek arasında bu konuda bir fark gözetmemişlerse de Osmanlıların ya da daha doğru bir ifade ile Trabzon kadısının ve Bâb-ı Pazar mahallesi ahalisinin kadınların eşkıya olamayacaklarını düşündükleri, dolayısıyla Hanefi fakihlerin çoğunluğuna tâbi oldukları söylenebilir. Nitekim eşkıya kelimesi yerine belki de eşkıyanın yaptığı fiiller ile aynı muhtevaya sahip "feşârî" kelimesini kullanmışlardır. "Gönül kırıcı" anlamındaki "dil-âzâr" kelimesi ise, Havva Hatun'un etrafındakilere Mustafa Çelebi'nin dört hizmetkârıyla, ellerinde hançer, tüfek, balta ve "sâir âlât-ı harb" ile Osman Ağa'nın kapısına gelip "işte koca domuz korunu kesmeye gideriz eğer gelir[sen] seni dahi katl ederiz" şeklinde küfür etmesine benzer bir şekilde sürekli küfür ettiğini

<sup>145</sup> Bardakoğlu, 1995: 463; Öz, 2010: 227.

ya da devamlı onları aşağıladığını düşündürmektedir. “Sıkıcı, boğucu” anlamındaki “feşâr” kelimesinden ise Havva Hatun’un mahallede huzur bırakmadığı, insanların yaşam alanlarını daralttığı; dolayısıyla eşkıyalık suçunun aslî unsuru olan “kamu” düzenini bozduğu anlaşılmaktadır. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi bariz bir eşkıyalık suçu var iken mahalleli ve mahkeme Havva Hatun’u eşkıya kategorisine koymamışlardır.

Bu bölüme “Eşkıya Kadın” başlığını uygun görmemiz ve dolayısıyla Havva Hatun’dan sürekli eşkıya olarak bahsetmemizin nedeni ise fiillerinin “toplumsal cinsiyetin” kadınlara biçtiği yaradılış ve yaşam biçimleri eksenli eşkıyalık yapamayacakları kanaatine rağmen, Havva Hatun’un tabir yerinde ise “bileğinin hakkıyla” bu fiili işlemekte erkeklerden hiç de aşağı kalmadığını, hatta bütün mahalleliyi bezdirecek kadar ileriye gidebildiğini düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Hatta mahallelinin bu kadar şikâyetçi olmalarına, onun bu fiillerinden “aciziz” demelerine rağmen onun hakkında “ihbâr”da bulunmayı, firarından sonra gerçekleştirmeleri ise Havva Hatun’un mahalleliyi oldukça korkuttuğuna dair de yorumlanabilir.<sup>146</sup> Nitekim toplumsal cinsiyeti işletip bir araya gelerek onu mahalleden ihraç etmeleri bugünden bakıldığında mümkün iken böyle bir yol takip etmemişler, Ömer’in evine yapılan baskından sonra kaçan Havva Hatun’un ancak arkasından kendisinin hilâfına beyanda bulunmuşlardır. Halbuki İstanbul’da Emin Nûreddin mahallesi ahâlisinden İmam İbrahim Efendi, Abdurrahman Beşe bin Süleyman, Hüseyin Bey bin Hasan, Mehmed bin Mustafa, Hasan bin Ömer, İbrahim Çelebi bin Mustafa, Mehmed bin Abdurrahman, Hacı Ali bin Hacı Ali, Hasan Beşe bin Abdi, Ahmed bin Cafer, Mehmed bin Abdi “ve sâirleri”nin Saliha bint-i Abdi ve kızı Fatıma bint-i Mehmed hakkında “bed-lisân ve bed-fi’l olub herbâr

<sup>146</sup> Bu gibi olaylara rastlamak mümkündür. Halep’te müftülük, mültezimlik, muhassıllık gibi görevler yapan Muhammed Efendi Tahazâde (ö. 1786) hakkındaki şikâyetler, kendisi 1768’de sürgünde iken vukubulmuştu. Örneğin bir yahudi, yıllar önce pazar vergilerinden topladığı 750 kuruşu Tahazâde’nin kendisinden nasıl zorla aldığını ancak o sürgünde iken mahkemede anlatabilmişti. Marcus, 2013: 117. Hatta mahkemeye getirilen eşkıya hakkında dahi şahitlik yapmaktan çekinen kişiler vardı. Yakut, 2012: 31.

ba'zılarımıza şetm ve ba'zılarımız darb ettikleri sebeb ile mezbûrelerin akvâl ve ef'alinden müte'ellim ve müte'zzileriz. Hattâ mezbûreler mahalle-i merkûmeden ihrâc olunmağa yedimizde buyruldu-i şerîf dahi olmağla mezbûreler mahalle-i mezkûreden çıkmaya tenbîh olunmak murâdımızdır ” şeklinde “ittifak” halinde ifade vermelerine benzer bir tutum ile mahalleden ihrâc edebilirlerdi.<sup>147</sup> Ya da Dellâl Receb zevcesi Fâtıma Hâtun'u, Defterdâr Ahmed Çelebi mahallesi ahâlîsinin “evine her gece nâ-mahrem ricâl getirip fisk u fücûr üzre olduğu” yönünde haber vermeleri ve evini “cebren” sattırıp başka mahalleye gitmesine vesile olmaları gibi<sup>148</sup> bütün mahallelinin bir “ittifak” tesis etmesi ile ister yapmış olsun isterse ittifakın ve “ataerkil” yapının vermiş olduğu güçle atılabilecek muhtemel bir iftira ile göndermek mümkün olabilirdi. Zira dikkat çekeceği üzere mahalleden ihraç kayıtlarında hemen hemen hiç bir olayın doğrudan bireysel şahidi bulunmamaktadır. Zaten fıkıh açısından da zina suçunun ispat edilmesi neredeyse olanaksızdır. Fakat birçok örnekte görüldüğü gibi mahallelinin ortak beyanı sonucunda kadınlar “nâ-mahrem ile muhalâta” yaptıkları gerekçesi ile ihraç edilebilmektedirler.<sup>149</sup> Dolayısıyla Havva Hatun'un da böyle bir usul üzere ihraç edilebilmesi imkânı -belki de- varken böyle bir yol tercih edilmeyip Ömer bin Abdullah'ın davası beklenmiştir.<sup>150</sup>

Bu kadar çekinilen bir kadın hakkında verdiğimiz eşkiye olduğu yollu kararda ise Osmanlı dönemi için

<sup>147</sup> İKS, İstanbul Mahkemesi (1663-1664), No: 12, kayıt: 67b-1. Amasya'da Devehane mahallesinden bir zimmî kadın da, mahallelinin kadının sürekli eşkiye ile birlikte şarap içip daima mahallede “fesâd üzere” olduğu yönündeki beyanları üzerine mahalleden ihraç edilmişti. A.Ş.S, 3, 47-3. 26 Şevvâl 1044.

<sup>148</sup> İKS, İstanbul Mahkemesi (1618), No: 3, kayıt: 34b-1.

<sup>149</sup> Pierce (2003: 507), Kanuni dönemi kanunnâmeleri ile başlayan bir süreç itibariyle, daha kolay kanıt biçimlerine olanak verilerek cinsel suçların kovuşturulabilir hale getirildiğini ifade etmektedir. Bu genişletme sürecinde ise cinsel suçun daha çok “kamu”yu ilgilendiren mahiyeti vurgulanmıştır. Bu tür ihraçlara örnek olması açısından bkz. İKS, İstanbul Mahkemesi (1618), No: 3, kayıt: 34b-1, 51a-4, 62b-5; İKS, Bâb Mahkemesi (1691), No: 54, 2011, kayıt: 75b-1. Örneklerin sayısını arttırmak mümkündür; fakat son olarak bir erkeğin de “nâ-mahrem ricâl ve nisvânı kendi menziline cem' edip fisk u fücûr ettirmekle” suçlanarak mahalleden ihraç edilmesine dair bkz. İKS, Eyüp Mahkemesi (1679-1680), No: 90, 2011, kayıt: 12b-1.

<sup>150</sup> Mahkeme, toplu tanıklık yoluyla bir kişinin “fitne sebebi” ve “itiyadi suçlu” (sâin bi'l-fesâd, müstemirru'd-darar li'l-ibad) olduğuna hükmedebiliyor ve onu idama mahkum edebiliyordu. 18. yüzyıl Haleb'inde sürekli evlere girip eşya çalan silahlı soyguncu Halil bin Cebir bu şekilde idam edilmişti. Marcus, 2013: 156.

yalnız olmadığımızı belirtmek gerekmektedir. Osmanlı mahkemelerinde sıkça başvurulduğunu bildiğimiz *Dürrü'l-Hukkâm fî Şerhi Gurerü'l-Ahkâm* adlı fıkıh kitabının yazarı meşhur Şeyhülislam Molla Hüsrev şöyle demektedir:

*...bir kimse şehirde insan boğmayı i'tiyâd edinse, bu sebeple öldürülür. Çünkü yeryüzünde fesâd çıkarmaya çalışmış olur. Bu durumda onun kötülüğü, onu öldürmekle savrulur. Yol kesen kimselerle beraber bir kadın da bulunup, o kadın insan öldürüp mal alsın, erkekler öldürmeseler ve mal almasalar, kadın öldürülmez, erkekler öldürülür. On kadın toplanıp yol kesse ve mal alıp insan öldürseler, o kadınlar öldürülürler ve çaldıkları malı da öderler.<sup>151</sup>*

Görülebileceği üzere Molla Hüsrev, kadınların da eşkıya olabileceklerine dair görüş beyan etmektedir.<sup>152</sup> Fakat burada bizce toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınması gereken ilginç bir husus vardır. “Yol kesen kimselerle beraber bir kadın da bulunup, o kadın insan öldürüp mal alsın, erkekler öldürmeseler ve mal almasalar, kadın öldürülmez, erkekler öldürülür.” hükmü, kadın ve erkek arasında toplumsal anlamda kurulmuş cinsiyetler üzerinden bir fark olduğu istikametinde değerlendirilebilir. Zira kadın her ne kadar adam öldürmüş ve mal almış olsa da

<sup>151</sup> Hüsrev, 1980: 59 (vurgu bize ait).

<sup>152</sup> Hatta 18. yüzyıl Balıkesir’inde Sabire adlı bir kadının eşkıyalığına hükmedilmişti. Bigadiç Kasabasından olup Balıkesir’de Umur Bey mahallesinde oturan Sabire bint-i Nurullah, Karesi Sancağı mutasarrıfı Mehmed Paşa tarafından mübaşir tayin edilen kapıcılar bölükbaşı Sarı Mustafa Ağa bin Abdullah eliyle mahkemeye getirilmiş ve hakkında dava açılmıştı. Sabire’nin “muhtâle ve sâi bi’l-fesâd ve zâniye ve fâhişe olub kendüye nâmahrem ecnebi yaramazlar ile dâima ihtilat” eylediği, bundan önce Bigadiç’te eşeğe bindirilip ibret olsun diye çarşıda/pazarda gezdirildiği ve mahkeme tarafından kendisine birçok defa tembihte bulunulduğu ve “men u zecr” olunduğu ifade edilmişti. Fakat asla bunlara boyun eğmemiş ve “meslek-i kadîmine” dönmüş, hatta günbegün de faaliyetlerini arttırmıştı. Bunun üzerine bu sefer “marifet-i şer’le” kasaba ahalisi “ittifâk ve ittihâd” edip Sabire’yi Bigadiç kasabasından Balıkesir’e kovmuşlardı. Sabire Balıkesir’e geldiğinde mahallesinde bulunan evini zina ve hırsız yatağı haline getirmişti. Bazı kişilerin karılarını ve çocuklarını hile ile veya korkutarak zorla evine götürüp eşkıyanın eline bırakmıştı. Bu işlerin yanında ise hırsızlığı zaten adet haline getirmişti. Dolayısıyla Sarı Mustafa Ağa gereğinin yapılmasını istiyordu. Sabire ise bütün suçlarını inkâr etmişti. Bunun üzerine mahalle ahalisinden 19 kişi de Sarı Mustafa Ağa’nın ifadesi doğrultusunda şahitlik yapmışlardı. Bundan sonra ise müftü Ali Efendi’den fetva talep edilmişti: “Hind’in zulüm ve şekâvet adet-i müstemirresi olub sâi bi’l-fesâd olduğu şer’ân sâbit olsa Hind’in emr-i veliyyü’l-emirle katli meşrû’ mudur? El-cevâb meşrû’dur.” Ali Efendi’nin bu fetvası üzerine de Sabire’nin katline hükmedilmişti. Su, 1937: 107-109; Mutaf, 2008: 589-590. 28 Zilhicce 1147 (21 Mayıs 1735) tarihli bu kayıttan açıkça anlaşılmaktadır ki müftünün fetvasında Sabire’nin eşkıya olduğuna karar verilmişti. Dolayısıyla 18. yüzyıldan elimize kalan bu kayıt, Osmanlı İmparatorluğu’nda kadınların da eşkıya sayılabildiklerini göstermektedir. Burada da yine hem mahalle halkının hem de kapıcılar bölükbaşısının

ölüme mahkûm edilenler o değil de erkekler olduğu için erkeklerin daha baskın oldukları ifade edilmiş olmaktadır; dolayısıyla kadın ve erkek arasında bir asimetri vardır. Fakat buradaki asimetri, toplumsal cinsiyet kavramının mantığına mugayir durmaktadır. Zira burada erkeklerin baskın olması durumu kadını canından olmaktan kurtarmakta ve zahiri bir bakış üzerinden değerlendirirsek onun “çıkartına” bir durum vücuda gelmektedir. Burada bir mağduriyet durumu söz konusu olmamaktadır.

Hâlbuki Havva Hatun’un çağdaşı ya da yüzyıl sonraki Avrupalı hemcinsleri dahi, toplumsal cinsiyet ve ataerkilliğin en acımasız yüzü ile cadı avları vasıtasıyla yüz yüze geliyorlardı. Sadece kadın olmaları nedeniyle suçlanan bu kadınlara karşı 1484’te VIII. Innocentus’tan “Almanya’da cadılığın kökünü kazımak” için izin alan iki Dominiken rahip Heinrich Kraemer ile Johann Sprenger, 1486’da *Malleus Maleficarum* adlı bir metin yayınlamışlardı. Sonraki üç yüz yılda da ciddi bir otoriteye sahip olan bu metinde, bütün kadınların şu ya da bu ölçüde cadılıkla ilgili oldukları öne sürüldü. Örneğin New England’da 1689 yılı öncesinde çoğunluğunu orta yaşlı kadınların oluşturduğu 103 kişi, başlarına gelen talihsizliklerden dolayı onları sorumlu tutan komşuları tarafından cadılıkla itham edilmişlerdi. Bunun yanında genel itibariyle suçlanan cadıların çoğu, yerleşik düzene tehdit olarak görülen kadınlardı. Bunlardan bazıları erkek kardeşleri ya da oğulları

verdiği ifadede, Sabire eşkıya olarak nitelenmemişti; fakat müftünün fetvası “şekâvet” kavramı üzerinden Sabire hakkındaki hükmünü vermişti. Bu nedenle belki de “fesâd-ı ümmeti” ve Sabire’nin uslanmaz tavrını gözetken müftü, 17. yüzyılda Trabzon’daki Havva Hatun örneğinden farklı olarak bir yüzyıl sonra bir kadının eşkıya olabileceğine dair fetva vermişti. Dede Cöngi’nin *Siyâset-i Şer’iye* adlı eserinde “ehl-i fesâd”ın artmasına dair önemli bir tartışma vardır. Mehmed Sebzi Efendi tercümesine göre mevzu şu şekilde izah edilmiştir: “...*Zamâne ehli fesâdınun keşreti için ahkâm-ı siyâsetde daği vüs’at cā’iz oldı. Hâlbuki ‘Ömer bin ‘Abdul’azîz hazretleri zamân-ı bâ-sa’âdetlerinde buyurmuşlar ki* *سنتحدث للناس اقصية بقدر ما احثوا من الفجور* *ya’ni bundan sonra nâs için niçe kâziyyeler hâdiş olur fücûrdan ihdâş eyledükleri kadar. Zahîretü’l-Mâlikiyye nâm kitâb şâhibi İmâm ‘Irâkî hazretleri buyurur hiç şekk yokdur ki bizüm zamânımızun kuzât u şuhûd ve vülât ü ümenâsi ‘aşr-ı evvelde olsalar idi emr-i dînde anlarun birine i’timâd olunmazdı. Zirâ bunlar ‘aşr-ı evvele göre fâsıklar dur. Anun için ki bizüm zamânımızun eyüleri ‘aşr-ı evvelün erâzilidür. Erâzili ise kâdî vü vâlî ve şâhid ü emîn eylemek fisk-ı mahzûdur. Veli-zâlike ‘aşr-ı evvelde kâbiğ olan bizüm zamânımızda hasen oldı. ‘Aşr-ı evvelde ziyk olan ihtilâf-ı zamân ve ihtilâf-ı ahkâm sebebiyle bizüm zamânımızda vüs’at buldı.” Mehmed Sebzi Efendi, 06 Mil Yz A 9124, varak: 7a.*

olmayan dolayısıyla doğrudan mülkiyeti tevarüs edebilecek kadınlardı.<sup>153</sup>

Havva Hatun ile aradaki benzerlikler dikkat çekicidir, fakat New Englad'taki kadınların cadılık suçlaması ile idam edilmelerine nazaran Havva Hatun firar ettiği için cezaya çaptırılmamıştı. Firar etmeyip de cezaya maruz kalsa idi de bu Avrupalı ve Amerikalı hemcinslerinininkinden oldukça hafif bir ceza olacaktı. Bilindiği üzere eşkıyalık suçu had grubuna dâhildir. Fıkıhçıların çoğunluğu bu konuda, suçun dört kademesine verilen dört çeşit cezadan bahsetmektedirler. Buna göre adam öldürüp mal yağma eden eşkıyanın öldürülmesi veya asılarak öldürülmesi, sadece adam öldürenin öldürülmesi, mal yağma edenin el ve ayaklarının çapraz kesilmesi, sadece yol emniyetini ihlâl edenin de sürgün edilmesine hükmedilmiştir.<sup>154</sup> Dolayısıyla Havva Hatun'un eşkıya olarak kabul edilmesi halinde verilecek olan cezanın el ve ayaklarının çaprazlama olarak kesilmesi olduğu söylenebilir.<sup>155</sup> Bunun yanında "kamu" düzenini bozması sebebiyle mahalleden ihraç edilebilmesi ihtimal dâhilindedir; fakat eşkıya olmadığı için sadece darp ve gasp suçundan ceza alacak olan Havva Hatun, ağır bir ceza olan el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesinden kurtulmaktadır. Bir ta'zir suçu olan gasp nedeniyle Havva Hatun, gaspettiği malı iade etmekle mükellef olacaktı.<sup>156</sup> Bunun yanında yaralama (cirâh) fiilinden dolayı da baş ve yüze yönelik yaralama (şecce) söz konusu olduğu için kısas edilmesi gerekmekte idi.<sup>157</sup> Ya da birçok örnekte gördüğümüz üzere diyet vererek kurtulması mümkündü. Hatta Osmanlı'da sulhun yaygınlığı düşünüldüğünde sulh bile yapabilirlerdi.<sup>158</sup> Dolayısıyla

<sup>153</sup> Toplumsal cinsiyet bağlamında cadılık hususuna dair ufuk açıcı bir yazı için bkz. Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 218-231.

<sup>154</sup> Bardakoğlu, 1995: 465.

<sup>155</sup> Bununla birlikte I. Ahmed Kanunnâmesi'nde "... ve dükkân açanı ve eve gireni ve birkaç hırsızlığı zâhir olanı, salb edeler." denilmektedir. Akgündüz, 1992: 500. Bu hükme göre Havva Hatun'un ev basması, erkek olsa idi onun asılmasına neden olacaktı.

<sup>156</sup> Aydın, 1996: 389.

<sup>157</sup> Eş-Şâzeli, 1993: 24.

<sup>158</sup> Sulh hakkında bkz. Tamdoğan, 2008: 55-83.

kadın olması Havva Hatun'u bu ağır cezadan kurtarmıştı.

### Sonuç

Toplumsal cinsiyet kavramını muhakkak analizlerimizde işlevsel bir kavram olarak kullanmak gerekliliği açık olmakla birlikte, kullanırken aşırı yorumlardan kaçınmak gerektiği de açıktır. Nitekim aşırılaştırılmış bir toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden baktığımızda, Havva Hatun'un büyük ihtimalle mahalleli tarafından saf dışı edilmek istenen bir kadın olduğuna hükmedebiliriz. Yani aslında mahalleli açısından dava kaydının yansıttığı bağlamda haksız bir tasarrufu olmayan Havva Hatun, ataerkil yapı (mahalle ve hukuk) tarafından *hükümsüzleştirilmek* istenmektedir. Mahallelinin, kendisine karşı bir konumlanmış olduğunu düşündüğü bir *kadım* saf dışı etmek için bir "ittifak" vücuda getirerek ona iftira atmış oldukları söylenebilir. Bu durumda ise Havva Hatun'un 1041 yılındaki bu faal konumu yine pasifize edilerek toplumsal cinsiyet tersinden işletilmiş ve Havva Hatun, bizce gerçekçi olmayan ikincil bir pozisyona itilmiş olur. Burada Havva Hatun'un Ömer bin Abdullah'a karşı işlediği fiillerin bir şahidinin olmaması gerçekten bu bağlamda düşünmeye sevkedebilir. Fakat mahalleli tarafından kullanılan ve mahkeme tarafından teyid edilen ve bizce özenle seçilmiş olan "dil-âzâr" ve "feşâr" kelimeleri böyle düşünmenin önünde engeldir. Zira birçok örnekte görüldüğü gibi Havva Hatun'dan kurtulmanın en kolay yolu olan "nâ-mahrem ile muhalâta" ile suçlamak yerine, mahallede "terör estirdiği" anlamına gelen "feşâr" kelimesini seçmeleri, Havva Hatun'un gerçekten bu fiilleri işlediğine dair önemli bir göstergedir. Çünkü Havva Hatun, her ne kadar eşkıyalık suçu işlemiş olsa da Osmanlı hukuku/kadı ve mahalleli açısından eşkıya olarak değerlendirilmemekteydi. Nitekim mahalleli de "şakî" yerine özenle seçtikleri bir kavram olan "feşârî"yi kullanarak onu hırabe suçundan ayrı bir kategoriye yerleştirmişlerdi. Hâlbuki kendileri için çok ciddi sorun çıkardığını dü-



şündükleri Havva Hatun'u toplumsal cinsiyeti işleterek eşkıya olarak nitelendirip ağır bir ceza almasını sağlamaları bugünden bakıldığında daha mantıklı idi.

Bunun yanında toplumsal cinsiyet kavramının aşırı bir versiyonu ile tarihçiliğimiz de önemli bir sorunla karşı karşıya kalabilir. Zira Ömer'in ve mahallelinin vermiş olduğu bilgilerin birer düzmece olduğuna dair bir kanaat, tarihçi ve belgesi arasındaki ilişkiyi krize sokar. Muhakkak belgelere dair bir takım sorgulamalar elzemdir, fakat modern bir kavramsallaştırmanın aşırı bir versiyonu üzerinden yapılacak güvenilmezlik ithamı, vesikalar üzerinden yapılan tarihçiliği de *hükümsüzleştirme* tehlikesi barındırmaktadır. Dolayısıyla belgelerimizle kuracağımız ilişkide, bilhassa merkezî devlet kaynaklı belgelerin, en azından yönetebilmenin gerektirdiği doğru bilgilendirme lüzumu nedeniyle hakikat kısıntıları taşıdığını düşünmek mantıklıdır. Elbette gerekli tenkit metodları uygulandıktan sonra.

Havva Hatun'un hikâyesi üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda dilediğini yapabilen, her türlü negatif/pozitif özgürlük ile donanmış kadınların yaşadığı bir zeminin var olduğu iddia edilmemektedir; ya da bütün Osmanlı kadınlarının Havva Hatun gibi "muktedir" olabildiklerini çıkarmak da mümkün değildir. Fakat Osmanlı "toplum yapısı" Havva Hatun ve ona benzer kişilerin ortaya çıkabilecekleri bir gedik taşıyordu. Bunu gedik olarak da nitelememek belki daha doğru olabilir; zira hukuk zaten Havva Hatun'u "varsayıyordu", fakat eşkıya olarak değil.

## KAYNAKÇA

### Arşiv Belgeleri

*Amasya Şer'îye Sicilleri (A.Ş.S.)*, No: 1, 2, 3, 4.

*Trabzon Şer'îye Sicilleri (T.Ş.S.)*, 1820, 1821, 1821-4, 1822, 1823-1, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1833.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Bâb Mahkemesi (1666-1667)*, No: 3, (haz. Rifat Günalan), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Bâb Mahkemesi (1691)*, No: 54, (haz. Hüseyin Kılıç vd), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Balat Mahkemesi (1563)*, No: 2, (haz. Mehmet Akman), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Eyüp Mahkemesi (1585-1587)*, No: 3, (haz. Baki Çakır vd.), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Eyüp Mahkemesi (1661-1662)*, No: 74, (haz. Hüseyin Kılıç vd.), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Eyüp Mahkemesi (1679-1680)*, No: 90, (haz. Fuat Recep vd), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Galata Mahkemesi (1577-1578)*, No: 7, (haz. Mehmet Akman-Fethi Gedikli), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Galata Mahkemesi (1596-1599)*, No: 20, (haz. Mehmet Akman-Fethi Gedikli), İsam Yayınları, İstanbul 2012.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Hasköy Mahkemesi (1612-1643)*, No: 5, (haz. Baki Çakır vd.), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) İstanbul Mahkemesi (1618)*, No: 3, (haz. Yılmaz Karaca vd.), İsam Yayınları, İstanbul 2010.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) İstanbul Mahkemesi (1663-1664)*, No: 12, (haz. Rasim Erol vd.), İsam Yayınları, İstanbul 2010.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Rumeli Sadâreti Mahkemesi (1647-1649)*, (haz. Fuat Recep-Rasim Erol), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Üsküdar Mahkemesi (11513-1521)*, No: 1, (haz. Bilgin aydın-Ekrem Tak), İsam Yayınları, İstanbul 2010.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Üsküdar Mahkemesi (1518-1521)*, No: 2, (haz. Rifat Günalan vd), İsam Yayınları, İstanbul 2011.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Üsküdar Mahkemesi (1579-1580)*, No: 51, (haz. Rifat Günalan), İsam Yayınları, İstanbul 2010.

*İstanbul Kadı Sicilleri (İKS) Üsküdar Mahkemesi (1590-1591)*, No: 84, (haz. Rifat Günalan), İsam Yayınları, İstanbul 2010.

#### **Modern Kaynaklar**

Açık, Turan (2010), “Bir Yeniden İnşa Denemesi: 18. Yüzyılın Ortalarında Trabzon Evleri Hakkında Bazı Tespitler,” (ed. Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli), *Trabzon Kent Mirası: Yer-Yapı-Hafıza*, içinde (215-235), İstanbul Klasik Yayınları, İstanbul.

Açık, Turan (2013), “Yeminin İki Yüzü: Vicdanı ve Toplumsal Kanaat Arasında Osmanlı Bireyi”, *History Studies*, 5/2, 1-18.

Açık, Turan (2012), *Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da Siyaset*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon.

Ahıska, Meltem (1994), “Yoksa Kadınlar Var mı?”, *Defter*, 21, 31-41.

Akgündüz, Ahmed (1992), *Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 4. Kitap-1. Kısım, Fey İstanbul: Vakfı Yayınları.

\_\_\_\_\_ (1996), *Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, Osmanlı İstanbul: Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Araz, Yahya (2008), *Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Müslim Gayrimüslim İlişkileri Bağlamında Lise Tarih Ders Kitaplarında “Öteki” Sorunu*, Dokuz

Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir.

\_\_\_\_\_ (2013), *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Arlı, Alim (2012), “Şehir sosyolojisi: 1970 Öncesi Tartışmalar Hakkında Bir Yeniden Değerlendirme”, (ed. Köksal Alver), *Kent Sosyolojisi*, içinde (107-149), Ankara: Hece Yayınları, Ankara 2012.

Aydın, M. Akif ve Muhammed Hamîdullah (2002), “Köle”, *D.İ.A.*, 26, Ankara, 237-246.

Aydın, M. Akif (1996), “Gasp”, *D.İ.A.*, 13, İstanbul, 387-392.

Bardakoğlu, Ali (1995), “Eşkîya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 463-466.

Bayhan, Vehbi (2012-2013), “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”, *Doğu Batı*, 63, 147-164.

Bayoğlu, Filiz (2010), “Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın”, *Kaygı*, 15, 71-78.

Berktaş, Fatmagül (2010), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.

Buturovic, Amila ve İrvin Cemil Schick (2009), “Giriş”, *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları: Toplumsal Cinsiyet, Kültür Tarih*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1-10.

Castan, Nicole (2005), “Suçlular”, (ed. Natalie Zemon Davis-Arlatte Farge/çev. Ahmet Fethi), *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, C. III, içinde (449-460) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çaha, Ömer (1994), “Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın”, *Türkiye Günlüğü*, 26, 42-57.

\_\_\_\_\_ (2010), *Sivil Kadın: Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*, Ankara: Savaş Yayınevi.

*Derleme Sözlüğü*, C. V, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Çiftçi, Cafer (2010), “Osmanlı Taşrasında Yeniçerilerin Varlığı ve Askerlik Dışı Faaliyetleri”, *OTAM*, 27, 27-57.

Düzdağ, M. Ertuğrul (1998), *Şeyhülislâm Ebussu’ûd Efendi’nin Fetvalarına Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı (Fetâvâ-yı Ebussu’ûd Efendi)*, İstanbul: Şûle Yayınları.

Elias, Norbert (2009), *Uygarlık Süreci*, C. I, (çev. Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.

Erdoğru, M. Akif (2000), “Osmanlı Kıbrısı’nda Kadınlar (1580-1640)”, *Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri-Bildiriler*, içinde (155-200), İstanbul: Globus Dünya Basımevi.

Ergenç, Özer (1982), “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, *Osmanlı Araştırmaları*, III, 105-118.

\_\_\_\_\_ (2012), *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Eş-Şâzeli, Hasan Ali (1993), “Cirâh”, *D.İ.A.*, 8, 24-25.

Faroqhi, Suraiya (2000), “18. Yüzyıl Anadolu Kırsalında Suç, Kadınlar ve Servet”, (ed. Madeline C. Zilfi / çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, içinde (7-26), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2004a), “Köle Pazarından Arafat’a: 15. Yüzyılın Sonunda Bursalı Kadınların Yaşamöyküleri”, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, (çev. Gül Ç. Güven-Özgür TÜresay), içinde (219-236), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2004b), “Varlıklı İki Kadın”, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, (çev. Gül Ç. Güven-Özgür TÜresay), içinde (249-264), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2009), *Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri’de Ev Sahipleri ve Evler*, (çev. Hamit Çalışkan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Fay, Mary Ann (2000), “Kadınlar ve Vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır’ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı”, (ed. Madeline C. Zilfi / çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, içinde (27-46), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Foucault, Michel (2007), *Cinselliğin Tarihi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gencer, Bedri (2005), “Namık Kemal’in Modern Devlet’e Karşı ‘Hak’ Arayışı”, *İnsan Hakları Araştırmaları*, 3(5), 135-146.

\_\_\_\_\_ (2008), *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2009), “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” *Eski Yeni*, 13, 14-21.

\_\_\_\_\_ (2011), *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul: Kapı Yayınları.

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.

Gibb, H.A.R. (2006), *İslâm’da Modern Eğilimler*, (çev. M. Kürşad Atalar), Ankara: Çağlar Yayınları.

Göcek, Fatma Müge ve Marc David Baer (2000), “18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları”, (ed. Madeline C. Zilfi/çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, içinde (47-62), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Güldü, Özgür ve Müge Ersoy Kart, “Toplumsal Cinsiyet Roller ve Siyasal Tutumlar: Sosyal-Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 64 (3), (2009), 101-108.

Habermas, Jürgen (2010), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.

Hobsbawm, J. Eric (2011), *Eşkılar*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Imber, Colin (2000), “Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah’ın *Behcetü’l-Fetâvâ*’sında Mehr”, (ed. Madeline C. Zilfi / çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İlgürel, Mücteba (1995), “Eşkya (Osmanlılarda Eşkılık Hareketleri)”, *DİA*, 11, 466-469.

İnan, Kenan (1999), “1831 Nolu Şer’iye Siciline Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Trabzon’da Mülk Satışları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 120, 103-124.

Jennings, C. Ronald (1975), “Women in early 17th century Ottoman judicial records-The Sharia court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18(1), 53-114.

Kaner, Sema (1992), “Suçluluğu Açıklayan Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 473-496.

Kâtip Çelebi (2008), *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyârî’l-Ehakk*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Kınalızâde Ali Çelebi (2007), *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.

Köse, Elifhan (2013), “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa ‘Doğal mıdır?’”, *Doğu Batı*, 64, 37-52.

Marcus, Abraham (1983), “Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in the 18th Century Aleppo”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, 137-163.

\_\_\_\_\_ (2013), *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep*, (çev. Mehmet Emin Baş), İstanbul: Küre Yayınları.

Mehmed Sebzî Efendi, *Terceme-i Siyâset-i Şer’iyye*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 9124.

Merginâni (2004), *El-Hidâye*, C. II, (çev. Ahmed Meylâni), İstanbul: Kahraman Neşriyat.

Molla Hüsrev (1980), *Düreru'l-Hukkâm fî Şerhi Gurerü'l-Ahkâm*, (çev. Arif Erkan), C. III, İstanbul: Eser Neşriyat.

Mutaf, Abdülmecit (2008), "Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı'da Recm Cezası: Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar", *Turkish Studies*, 3(4), 573-597.

Ortaylı, İlber (2002), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Öğün, Süleyman Seyfi (2010), *Politika ve Kültür*, Bursa: Dora Yayınları.

Öz, Mehmet (2010), "Modernleşme Öncesinde Osmanlı Toplumunda Eşkıyalık Hareketlerinin Niteliği ve Özellikleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan Özel Sayısı, 226-233.

Özsunay, Ergun (1969), *Medenî Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları

Phillips, Anne (2012), *Demokrasinin Cinsiyeti*, (çev. Alev Türker), İstanbul: Metis Yayınları.

Pierce, Leslie (2000), "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı", (ed. Madeline C. Zilfi / çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, içinde (161-187), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2003), *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, (çev. Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar (1998), *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları.

Savran, Gülnur (1994), "Feminist Teori ve Erkek Şiddeti", *Defter*, 21, 45-53.



Semerdjian, Elyse (2003), "Sinful Professions: İlle- gal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria", *Hawwa*, 1, 60-85.

Sennett, Richard (2010), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ay- rıntı Yayınları.

Şentürk, Recep (2008), *Türk Düşüncesinin Sosyolo- jisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Sert, Özlem (2008), "Rodosçuk Kentinde Yasak Aşk- lar (1546-1549): Şer'îye Sicillerinden Zina Metinle- rini Okumak", (der. Onur Yıldırım), *Suraiya Fa- roqhi'ye Armağan: Osmanlı'nın Peşinde Bir Yaşam*, içinde (327-371), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Su, Kamil (1937), *XVII. ve XVIII'inci Yüzyıllarda Ba- lıkesir Şehir Hayatı*, İstanbul: Balıkesir Halkevi Ya- yınları.

Tamdoğan, Işık (2007), "Atı Alan Üsküdar'ı Geçti ya da 18. Yüzyılda Üsküdar'da Şiddet ve Hareketlilik İlişkisi", (der. Noémi Lévy-Alexandre Toumarkine), *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza 18.-20. Yüzyıllar*, içinde (80-95), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2008), "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana", *Islamic Law and So- ciety*, 15, 55-83.

Tanpınar, Ahmed Hamdi (2012), *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanyeli, Uğur ve Engin Gerçek (2012), *İstanbul'da Mekân Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf*, İstanbul: Akın Nalça Ki- tapları.

Taş, Hülya (2008), "Osmanlı Kadı Mahkemesinde 'Şühûdü'l-Hâl' Nasıl Değerlendirilebilir?", *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 44, 25-44.

Tok, Özen (2005/1), "Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle

Ahalisinin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 155-173.

Tucker, E. Judith (2000), “Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistin’inde İslam Hukukuna Göre Anne-lik”, (ed. Madeline C. Zilfi / çev. Necmiye Alpay), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, içinde (222-240), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yağcı, Güneş Zübeyde (2005), “Osmanlı Taşrasında Kadınlara Yönelik Cinsel Suçlarda Adalet Arama Gelenegi”, *Kadın/Women 2000: Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 51-81.

Yakut, Esra (2012), “Osmanlı Hukukunda Bir Suç Olarak Eşkivalık ve Cezalandırılması”, *Kebikeç*, 33, 21-34.

Yerasimos, Stefanos (1999), “Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine”, (der. Paul Dumont ve François Georgeon/çev. Ali Berktay), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, içinde (1-18), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yılmaz, Fikret (1999/2000), “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, *Toplum ve Bilim*, 83, 92-109.

\_\_\_\_\_ (2012), “Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı”, *Toplumsal Tarih*, 220, 22-31.

Zecevic, Selma (2009), “Geç Osmanlı Bosnası’nda Kayıp Kocalar, Bekleyen Kadınlar, Boşnak Müftüler”, (der. Amila Buturovic-Irvin Cemil Schick/çev. Güliz Erginsoy), *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları: Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 347-371.

### TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA OSMANLI HUKUKUNDA KADINDAN EŞKIYA OLUP OLAMAYACAĞINA DAİR BİR TARTIŞMA: HAVVA HATUN ÖRNEĞİ

**Özet:** Toplumsal olarak kurulmuş cinsiyetler üzerinden kadının özel alan ile eşleştirilmesi kadını ikincil, hatta mağdur hale getirmektedir. Bilhassa feminist teorinin toplumsal cinsiyet kavramı ekseninde değerlendirdiği bu olgunun modern zamanlarda birçok yansımasını görmek mümkündür. Bununla birlikte tarih araştırmalarında da işlevsel bir kavram olarak başvurulan toplumsal cinsiyet, bir takım nüansları gözden kaçırma riski taşımaktadır. 1632 tarihinde Trabzon’da eşkıyalık yapan, “sessiz kalabalığın” bir ferdi olan Havva Hatun ve altı cariyesinin durumu buna örnek gösterilebilir. Mahallesi ahalisine hayatı dar eden, ev basıp ev ahalisini balta ve nacaklar ile darp eden, evin duvarlarını yıkan, evden otuz top çadır, üç kılıç ve bir sepet sandık çalan Havva Hatun ve cariyeleri, mahkemenin çağrısına da uymayıp firar etmişlerdir. Kendisine yataklık yapan Sansar Hasan Beşe’nin yanına kaçan Havva Hatun’a dair bir daha haber alınamamıştır. Bugünkü algımızla kendisinden beklenmeyen ölçüde “kamusal” bir görünüm sergileyen Havva Hatun’un bu icraatlarının eşkıyalık sayılıp sayılmayacağı ise fıkıh açısından tartışmalıdır. İşte bu makalede, Trabzon şer’iye sicillerinde karşılaştığımız Havva Hatun’un bu fiilleri ve kendisinin eşkıya sayılıp sayılmayacağı tartışması ekseninde, Osmanlı kadının dünyasına “bir pencere” açmaya gayret edilmektedir. Mahkemece kendisinin eşkıya olduğuna karar verilmesi halinde el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi gereken Havva Hatun, bazı fakihlerin kadından eşkıya olamayacağı şeklindeki görüşleri nedeniyle eşkıya olarak addedilmezse bu cezadan kurtulacaktı. Belgelerimizde kendisinden eşkıya olarak değil de bizce benzer bir anlama sahip ama meseleyi yumuşatan bir semantiği olan “feşâr” kelimesinin kullanılması, Havva Hatun hakkındaki hükmü hafifletmiştir. Dolayısıyla benzer icraatların sahibi olan Avrupalı hemcinsleri cadılık ithamı ile katledilirken Havva Hatun sadece işlemiş olduğu suçların tek tek tazmini ile mükellef olacaktı. Bu durum ise Osmanlı hukukunun ve pratiğinin “ataerkil”liğe benzer bir bakış açısı olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet üzerinden kadını sürekli mağdur eden bir yapısı olmadığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Havva Hatun, kadın, eşkıya, toplumsal cinsiyet, hukuk

**A DISCUSSION ABOUT WHETHER WOMEN CAN BE  
BANDIT IN THE OTTOMAN LAW ON GENDER CONTEXT:  
HAVVA HATUN SAMPLE**

**Abstract:** As the women are captured within the private area through the socially established rules of gender, they become a secondary, or even the victim. The feminist theory evaluates this phenomenon in the axis of the concept of gender. In modern times, the reflection of this phenomenon is observed. However, the gender, which is also referenced as a functional concept in historical studies, has the risk of losing sight of the nuances. The situation of Havva Hatun, who was engaged in banditry in Trebizond in 1632 as a member of “silent crowd”, and her six concubines forms an example. Havva Hatun and her concubines, who made the life difficult for the inhabitants of the neighborhood, assaulted them with axes and hatchets, tore down the walls of the house and stole thirty rolls of tent canvases, three swords and a basket, did not surrender the court’s call and escaped. Nothing further was heard from Havva Hatun, after she went to Sansar Hasan Beşe, who helped her. Havva Hatun exhibited an unexpected “public” appearance with today's perception. In terms of Islamic canon law, it is controversial whether her acts can be defined as banditry. In this paper, as we discuss the acts of Havva Hatun that we encounter in the Kadi court records of Trabzon and evaluate whether she could be considered as a bandit, we also make an effort to open a “window” to the world of the Ottoman women. If it was decided by the court that she was a bandit, her hands and feet should have been cut diagonally. However, she would get rid of the penalty if some scribes argued that women could not be regarded as bandits. In the documents, she was called “feşâr”, instead of “bandit”, which has a similar meaning, but softens the situation as a matter of semantics. This probably eased the verdict of Havva Hatun. Therefore, while the European women with similar acts were accused of witchcraft were murdered, Havva Hatun was only sentenced to the material compensation of the committed crimes. Although this situation reflects the “patriarchal” aspect of the Ottoman law and practice, it also implies that it does not victimize the women through the socially established rules of gender.

**Keywords:** Havva Hatun, women, bandit, gender, law