

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Marc David Baer

Atmeyedanı'nda Ölüm

7. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida



Armeydanı'nda Ölüm: 17. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida

Marc David Baer

İngilizceden çeviren: Pınar Yanardağ

Yayına hazırlayan: Rana Alpöz

Düzeltili: Nihal Boztekin

Kitap ve kapak tasarımı: Gökçen Ergüven

Ön iç kapak görseli: Topkapı Sarayı Birinci Kapısı (Bab-ı Hümayun). Guillaume Joseph Greilot. *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, 1680. S.94-95.

Arka iç kapak görseli: Yeni Valide Sultan Camii. Guillaume Joseph Greilot. *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, 1680. S.283-284.

©2014 by Marc D. Baer

©Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011 Sertifika No: 18318

1. Baskı: İstanbul, Mayıs 2016

Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendisine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendisinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını, eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul eder.

Baskı: 12.matbaa Sertifika no: 33094

Nato Caddesi 14/1 Seyrantepe Kâğıthane/İstanbul +90 212 284 0226

Koç Üniversitesi Yayınları İstiklal Caddesi No: 181 Merkez Han Beyoğlu/İstanbul +90 212 393 6000

kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kiraç Library Cataloging-in-Publication Data

Baer, Marc David, 1970-

At meydanında ölüm : 17.yüzyıl İstanbul'unda toplumsal cinsiyet, hoşgörü ve ihtida / Marc David Baer ; İngilizceden çeviren Pınar Yanardağ, yayına hazırlayan Rana Alpöz.

pages ; cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9786055250959

1.Muslim converts from Judaism--Turkey--History. 2. Muslim converts from Christianity--Europe--History. 3. Turkey--History--Ottoman Empire, 1288-1918. 4.Mehmed IV, Sultan of the Turks, 1642-1693. 5.Turkey--History--Mehmed IV, 1648-1687. 6.Jews--Turkey--History. 7.Women--Turkey--Ottoman Empire, 1288-1918. 8.Turkey--Ethnic relations. 9. Dönme--History. I. Yanardağ, Pınar. II. Alpöz, Rana. III. Title.

BP170.5.B347 2016

Atmeydanı'nda Ölüm

17. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida

MARC DAVID BAER

İngilizceden çeviren: Pınar Yanardağ



İçindekiler

Teşekkür	7
Okura Not	9
GİRİŞ	13
Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaygın ve Devlet Eliyle Yürütülen Ahlâk Geliştirme Kampanyaları	
Tabandan Gelen Halk Hareketleri	13
Devlet Öncülüğünde Yukarıdan Aşağıya Politikalar	16
Toplumsal Cinsiyet, Din ve Şiddet	18
BİRİNCİ BÖLÜM	23
Kadınların İhtida Anlatıları: Erken Modern Osmanlı İstanbul'unda Toplumsal Değişim ve Cinsiyete Göre Kurulmuş Dini Hiyerarşi	
İhtida Hikâyelerini İki Kademedede Yorumlamak	28
İstanbul'da Cinsiyete Göre Kurulmuş Dini Hiyerarşi	31
Toplumsal Sınırların Geçirgenliği ve Tarihsel Bağlam	35
İslam'ın Şerefiyle Müşerref Olmak: Osmanlı İhtida Anlatıları	40
İhtida Hakkındaki Osmanlı Fetvaları ve Kanunları	41
"Kocam İhtidayı Reddetti ve Kadı Bizi Boşadı": Özgür Kadınların İhtidası	43
"Cariyemken Aynı Zamanda Karım Oldu": Cariyelerin İhtidası	48
"Beni Bir Kâfire Satılmaktan Kurtarın": Cariyelerin İhtidası ve Hiyerarşinin Sürdürülmesi	50
Sonuç: Kısmi Özgürleşme, Devam Eden Hiyerarşi	54
İKİNCİ BÖLÜM	59
Büyük 1660 Yangını ve İstanbul'daki Hristiyan ve Yahudi Mekânlarının İslamlaştırılması	
Tarihsel Bağlam: Bunalımlar Dönemi	62
İslamlaştırma: Otoritenin Sembolü	66
Osmanlı Yenilikçiliği ve Kiliselerle Sinagogların Statüsü	69
Yahudi Mahallelerinin İslamlaştırılması	72
Hristiyan Mahallelerinin İslamlaştırılması	78
Hristiyanlar ve Yahudiler Arasında Yapılan Ayırım	81
Sonuç	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	89
Atmeydanı'nda Ölüm: IV. Mehmed Döneminde Cinsiyete Dair Politikalar ve Hukuk Kültürü	
Olayın Osmanlı Metinlerinde Anlatımı	94
Toplumsal Norm: Ahlâki Suçlarla Şiddete Başvurmadan Başa Çıkmak	100
On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Müslümanlar: Şiddet Yoluyla "İyiliği Emredip Kötülükten Menetmek"	103
IV. Mehmed, Sultan Fazileti ve Yahudilerin İhtidası	106
Sultanın İradesi	113
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	117
On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Sarayında Erkeklik, Erkek Fazileti ve Tarih Yazımı	
Müslümanların Çoğunlukta Olduğu Toplumlarda Erkekliğin Tarihselleştirilmesi	119
Valide Sultanın Yükselişi, Gazanın Düşüşü ve Köktendinci Kadızâdeliler Hareketinin Etkisi	122
Sultan İbrahim: Kendine ve Kadınlara Hâkim Olma Biçimindeki Erkeklik, 1640-48	126
IV. Mehmed'in Çocukluk Döneminde Tarih Yazımı, 1648-60	131
IV. Mehmed'in Yetişkinlik Dönemi ve Tarihyazımı: Cesurluk, Avcılık ve Savaşçılık Olarak Erkeklik	133
Dini Bütün Gazi Olarak IV. Mehmed	137
Erkek Fazileti ve Tarihsel Hafıza: Kendine Hâkimiyetin Vurgulandığı Erkeklik Modelinin Geri Dönüşü	141
BEŞİNCİ BÖLÜM	147
Osmanlı İmparatorluğu'nda Hoşgörü ve İhtida: Andrew Shryock'un Marc Baer ve Ussama Makdisi ile Söyleşi	
Kaynakça	163
Dizin	177

Teşekkür

Yazar, aşağıdaki makalelerin bu çeviride yeniden yayımlanması için verilen izinden dolayı ilgili akademik yayınlara müteşekkirdir.

“Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul,” *Gender & History* 16, sayı 2 (Ağustos 2004): 425-458.

“The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul,” *International Journal of Middle East Studies* 36, sayı 2 (Mayıs 2004): 159-181.

“Death in the Hippodrome: Sexual Politics and Legal Culture in the Reign of Mehmet IV,” *Past & Present* 210, sayı 1 (Şubat 2011): 61-91.

“Manliness, Male Virtue and History Writing at the Seventeenth-Century Ottoman Court,” *Gender & History* 20, sayı 1 (Nisan 2008): 128-148.

“Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation with Marc Baer and Ussama Makdisi,” *Comparative Studies in Society & History* 51, sayı 4 (Ekim 2009): 927-940.

Reccep Tayyip Erdoğan, başbakanlığı döneminde yayınlanan *Muhteşem Yüzyıl* Radlı televizyon dizisini kınamak için yaptığı bir açıklamada, “Bu, bizim bildiğimiz Süleyman değil,” demişti. Osmanlı saray hayatının cinsellik ve şiddetle tasvir edilmesine karşı çıkarak, “Biz öyle bir Kanuni tanımadık. Onun ömrünün otuz yılı haremde değil, at sırtında geçti,” diye eklemişti.¹ Dizide, sultanın vaktinin çoğunu yatakta geçirmesi, ayrıca Hristiyanların, özellikle de Hürrem Sultan ve İbrahim Paşa gibi önde gelen şahısların imparatorluk hizmeti için köleleştirilmesi vahşetinin açıkça anlatılması AKP milletvekili Oktay Saral gibi bazı Erdoğan taraftarlarını da kızdırdı. Saral, geçmiş “yanlış yorumladığı” için diziye yasaklatacağını söyleyerek yapımcıları tehdit etti. Bir başka AKP milletvekili de 16. yüzyılın Osmanlı hükümdarının aile hayatına uyumlu görüntüsünün korunması için bir yasa teklifi verdi.² Şanlı Osmanlı tarihinin efsanelere hiç de uymayacak şekilde yansıtılmasını bir tehdit olarak gören bu düşünce, Türkiye’deki siyasetçilerin tıpkı dünyanın her yerindeki siyasetçiler gibi, tarihi nasıl kendi inanışlarını ve kendilerine ilişkin tanımları doğrulamak için bir araç haline getirdiklerini gösteriyor. Geçmişle ilgili geleneklere uymayan ve övücü olmayan görüşleri sansürleme girişimleri akıllara bazı sorular getiriyor: Osmanlı tarihini anlamanın en iyi yolu nedir? Tarihi yorumlama vasfına en çok kim sahiptir?

Milliyetçi efsanelerin ve oryantalist karikatürlerin ötesine geçmek için mücadele veren bir tarihçi olarak, yirmi yıl boyunca arşivlerdeki ve İstanbul kütüphanelerindeki³ Arapça ve Osmanlıca orijinal belgeleri ve el yazmalarını⁴ analiz ederek Osmanlı tarihini keşfe çıktım. Modern tarihçiler tarafından çoğu okunmamış

1 25 Kasım 2012’deki Kütahya Zafer Havalimanı açılış töreni konuşması (<http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-muhtesem-yuzyila-agir-elestiri-22009998>)

2 Elif Batuman, “Ottomania,” *The New Yorker* 90, sayı 1 (17 Şubat 2014).

3 Kütüphaneler: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü Kütüphanesi; arşivler: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Şer’iyye Sicilleri Arşivi (İstanbul Müftülüğü) ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi.

4 Hukuki kaynaklar arasında İslami mahkeme kayıtları (*şer’iyye sicilleri*), fermalar, kanunnameler; edebi kaynaklar arasında, vakayinameler, risaleler, şehnameler, ferihnameler ve nasihatnameler; arşiv kaynakları arasında ruznamçeler, şikâyet defterleri, arzlar ve

olan bu kaynakları tercüme edip yorumlarken, Osmanlıların kendilerini anlatma şekilleri ve kurdukları toplum modeliyle ilgili alışılmadık hususlar ortaya çıktı. Bu hususlar, hanedan ve imparatorluğun Türkiye’de “bilinen” yönleriyle çelişiyordu. Bunlar arasında, özellikle on yedinci yüzyıl İstanbul’unda yaşanan –sadece Hristiyanlar ve Yahudiler gibi dini azınlıklara değil, diğer Müslümanlara ve kadınlara da yönelik– hoşgörü ve ayrımcılığın nasıl işlediği, din içi ve dinler arası ilişkilerde şiddetin rolü, insanların İslam’a geçmesinin neden ve sonuçları ile bölgenin İslamlaştırılması sayılabilir.

Bu kitap geçtiğimiz on yılda, İngilizce yayın yapan akademik dergilerde basılmış (ve bir de hiç yayımlanmamış) çığır açıcı bir dizi makalenin Türkçe çevirisinden oluşmaktadır.

Bu kitap için kaleme alınmış olan “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaygın ve Devlet Eliyle Yürütülen Ahlâk Geliştirme Kampanyaları” başlıklı giriş bölümü, on yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun tanık olduğu, daha önce görülmemiş, yaygın ve resmi ahlâk kazandırma çabalarıyla ilgilidir. Bu yeni işleyişi açıklamak amacıyla bu bölüm, güç ve otoritenin merkezinde ve uçlarında yer alan farklı sosyal zümrelerin ahlâklı ve ahlâksız, Müslüman ve kâfir, kendi ve öteki arasındaki sınırları korumak suretiyle çağın krizi olarak algıladıkları şeye nasıl tepki verdiklerini inceliyor.

“Kadınların İhtida Anlatıları: Erken Modern Osmanlı İstanbul’unda Toplumsal Değişim ve Cinsiyete Göre Kurulmuş Dini Hiyerarşi” başlıklı birinci bölümde on yedinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da ağırlıklı olarak Hristiyan, Yahudi ya da Müslümanların yaşadığı bölgelerdeki yüzlerce şer’iyye sicil kaydı ile İstanbul müftüsü ve şeyhülislamın verdiği düzinelerce fetva temel alınmıştır. Hristiyan ve Yahudi kadınların Müslümanlığa geçmeleriyle ilgili Osmanlı kayıtları analiz edilerek erken modern İstanbul’da toplumsal hiyerarşi incelenmektedir. Hristiyan ve Yahudi kadınların ihtidalarını takiben toplumsal iktidar ilişkilerinden korunmak, kısmen ve geçici de olsa talihlerini değiştirebilmek için şer’i mahkemeleri nasıl kullandıkları ele alınıyor. İslam’a geçiş, gayrimüslim kadınlara çekilmez kocalardan ya da köle sahiplerinden kaçış imkânı ve bireysel konumlarıyla ilgili pazarlık edebilmeleri için alan yaratma fırsatı sunuyordu. Ne var ki bu sadece geçici bir değişimdi, çünkü bu kadınlar yeniden evleniyor ya da satın alınıyor ve kurtulmayı başardıkları ilişkilere benzer yeni ilişkiler içerisine giriyorlardı.

“Büyük 1660 Yangını ve İstanbul’daki Hristiyan ve Yahudi Mekânlarının İslamlaştırılması” başlıklı ikinci bölüm, İstanbul’un yaşadığı bu en büyük yan-

gının Osmanlı hanedanı için şehrin görüntüsünün yeniden tasarlanması ve İslamlaştırmanın yaygınlaştırılması için nasıl bir fırsat vazifesi gördüğüne odaklanıyor. 1660 yangını valide sultana, şehirdeki en büyük Yahudi mahallesinin orta yerine cami ve külliye yaptırmak suretiyle bir Yahudi bölgesini Müslüman bölgesine dönüştürmek gibi daha önce görülmemiş bazı politikalar benimseyerek dindarlığa dönüşünü sergileme fırsatı verdi. Müslümanlar için İslamlaştırma, Zümrüdüanka kuşu misali küllerinden yeniden doğan hanedanın ve dinin muvaffakiyetinin görsel emarelerini sunuyordu.

“Atmeydanı’nda Ölüm: IV. Mehmed Döneminde Cinsiyete Dair Politikalar ve Hukuk Kültürü” başlıklı üçüncü bölüm, zina yaptıkları iddia edilen Yahudi bir adamla Müslüman bir kadının 1680’de İstanbul’da idam edilmelerini değerlendiriyor. İşledikleri suç, yasalara iki yönden aykırıydı: Hem kadın evliydi hem de Yahudi erkeklerle Müslüman kadınlar arasında cinsel ilişki kanunen yasaktı. İktidardaki Sultan IV. Mehmed, Osmanlı’nın İstanbul’daki 465 yıllık hâkimiyeti boyunca, zina yapan bir kadının recmedilmesi emri veren tek sultan oldu. Bu makale, IV. Mehmed’in bunu neden yaptığı sorusunu cevaplarken, erken modern dönemde Müslüman çoğunluğun bulunduğu toplumlarda cinsel ve ahlâki suç ve cezalarla yine bu dönemdeki dindarlık siyasetine ilişkin tartışmalara katkıda bulunuyor.

“On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Sarayında Erkeklik, Erkek Fazileti ve Tarih Yazımı” başlıklı dördüncü bölüm, IV. Mehmed’in yarım yüzyıllık saltanatı boyunca yazılmış olan vakayinameleri inceliyor ve sarayda edebi üretimi elinde bulunduran hizipler arasındaki canlı rekabetin, Osmanlı sultanına yakışan role ilişkin rakip görüşleri açığa vurduğunu öne sürüyor. Bu, yazarların edebi tür seçimlerine yansıyor, erkeklik ve erkek faziletine dair düşüncelerdeki değişimi yansıtan söylemsel müdahalelere neden oluyordu. Cinsiyetçi düşüncelerin yayılması, büyük siyasi değişimleri teşvik ya da himaye etti. Siyasi hizipler sarayda nüfuz sahibi olmak için mücadele ederken kendi zümrelerinin görüşlerini kolayca ifade edebilecekleri bir dil arayışı içine girdiler ve en ikna edici olanın cinsiyetçi bir dil olduğunun farkına vardılar.

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Hoşgörü ve İhtida” başlıklı beşinci bölüm, Osmanlı tarihinde hoşgörü ve mühtediliğin anlamı üzerine bir tartışma yürütüyor. Bu bölümde hoşgörünün temelinde bir eşitsizlik durumu olduğunu savunuyorum. Böylesi bir durumda daha az güçlü bir zümrenin var olup olmayacağına ya da bu zümrenin mensuplarının farklılıklarını ne dereceye kadar ifade etmesine izin verileceğine en güçlü taraf (örneğin hükümdar) karar veriyor. Bir rejim, bir zümreye karşı ayrımcılık yaparken aynı zamanda onların farklı olmalarına da hoşgörüyle yaklaşabilir. Aslında Osmanlı yönetiminde toplumsal cinsiyet, din ve sınıf farklarının normal işleyişi de böyleydi. Öte yandan hoşgörü sadece rejimin azınlıklara karşı tutumuyla

sınırlandırılmamalıdır. On yedinci yüzyılın sonları Osmanlı tarihinde, sultan ve çevresinin artık farklılıkları hoş görmediği, özellikle de Müslümanlar arasındaki farklılıklara tahammül göstermediği bir dönemdi ve bu durumun kadınlar ve Yahudiler üzerinde çok ciddi etkileri oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaygın ve Devlet Eliyle Yürütülen Ahlâk Geliştirme Kampanyaları

On yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu daha önce benzeri görülmemiş yaygın ve resmi ahlâk kazandırma çabalarına tanık oldu. Bu yeni işleyişi açıklamak amacıyla bu bölüm, güç ve otoritenin merkezinde ve uçlarında yer alan farklı sosyal zümrelerin, ahlâklı ve ahlâksız, Müslüman ve kâfir, kendi ve öteki arasındaki sınırları korumak suretiyle çağın krizi olarak algıladıkları şeye nasıl tepki verdiklerini inceliyor.

Tabandan Gelen Halk Hareketleri

Her Müslüman kuşağı kendine “İyi Müslümanlar mıyız?” sorusunu yöneltir. “İslam’ı olması gerektiği gibi uyguluyor muyuz? Allah’ın Hazreti Muhammed’e Cebrail aracılığıyla vahyettiği çağrısından saptık mı?” Bugünkü Suriye’de ve Irak’taki DAEŞ ve Afganistan’daki Taliban’ı, on sekizinci yüzyılda Arabistan’da etkili olan, taraftarları Vehhâbîler’in hâlâ önem teşkil ettiği Abdülvehhâb’ı herkes bilir. Oysa on yedinci yüzyıldaki İslami dindarlığın en belirgin örneği olarak, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Kadızâdeliler daha az bilinmektedir.¹

Hareket ilhamını on altıncı yüzyılda yaşamış bir âlim olan Birgivi Mehmed Efendi’den (ö. 1573) almaktaydı. Birgivi, taşralı, Müslüman Türk bir din bilginiydi; ulema sınıfının katı hiyerarşisi içinde yükselebilecek bir konumda değildi. Kendi dönemi için önemli gördüğü iki bid’atı yerden yere vurdu. Birincisi dini hizmetler karşılığında para ödenmesiydi. Ona göre bu, imamların para almak için kullanabilecekleri bir ayrıcalık değil, yerine getirmeleri gereken vazifeleriydi. Karşı çıktığı ikinci husus da tefecilik diye adlandırdığı, özellikle dini vakıflara para bağışı yapılmasıydı. Para, faizle çoğalacak ve bu faiz, medrese ve camilerdeki dini çalış-

1 Bu bölüm, Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (New York: Oxford University Press, 2008) kitabına, özellikle kitabın üçüncü bölümüne dayanmaktadır. Türkçe çevirisi *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupasında İhtida ve Fetih* (İstanbul: Hil, 2010).

malara kaynak sağlanması için kullanılacaktı. Birgivi, bu iki uygulamayı da İslam hukukunun ve ahlâkî geleneklerinin ayan beyan ihlal edilmesi olarak görüyordu.

Kendinden önceki dindarlar gibi Birgivi de Müslüman kardeşlerini bu tür uygulamalara karşı çıkmaya ve bunlar aleyhinde yazmaya çağırırdı. “Allah’ın yasakladıklarından insanları kalemimle ve sözümle korumak boynumun borcudur ve bunlar karşısında sessiz kalmam günahıdır,” diyordu. Hiçbir yerde Müslümanların diğer Müslümanları bilfiil engellemelerini savunmadı, yalnızca hatalarını anlayıp bu tür uygulamalarla meşgul olmaktan ya da bunlardan fayda sağlamaktan vazgeçmelerini ısrarla tavsiye etti.

On yedinci yüzyıldaki yeni gelişme ise Kadızâde Mehmed’in (ö. 1635) ardından kendilerini Kadızâdeliler diye adlandıran Birgivi müritlerinin, İslam’a aykırı gördükleri bu tür fikir ve uygulamalara karşı çıkmak için şiddet kullanılmasını teşvik etmeleri idi. Kadızâde Mehmed kendini dine vermiş bir Müslümandı. Daha önceleri sıkı bir dindarlığı ve inzivayı zorunlu kılan Halveti tarikatından bir sufiydi; tarikatın bazı alt grupları devleti yönetenlere ve onların politikalarına güçlü eleştiriler yöneltiyorlardı. Kadızâde Mehmed tarikatına sırt çevirdi, sufi olarak o güne kadar uyguladığı, yozlaştırıcı bid’atlardan temizlenmiş ve normatif olduğunu düşündüğü İslam inancına yöneldi. Sufilerin sema ayinlerine ve yine hep birlikte kendilerinden geçerek Allah’ın doksan dokuz adını ezberden söyledikleri zikre özellikle karşıydı. Kadızâde bu ikinci pratiği “kâfirlik” olarak damgaladı. Bu nedenle buna katılanlar da artık Müslüman olmayacaklardı. Halk arasında oldukça yaygın olan, çocuk sahibi olmaktan geçim sağlamaya kadar her türlü sorun karşısında ölümlerden mucizevi dilekler dilemek için sufi türbelerine yapılan ziyaretlere, mucize diye bir şey olmadığını ve gerçek dinde Allah ile insan arasında bir aracı bulunmadığını söyleyerek karşı çıkıyordu. Kadızâde, büyük Osmanlı şehirlerinin bilhassa Hıristiyan ve Yahudi mahallelerinde göze çarpan yeni kahvehanelerde ve meyhanelerde o dönemin Müslümanlarınca çokça tüketilen kahve ve tütün gibi yeni keyif verici ürünler ile afyon ve şarap gibi günaha yol açan eski maddelerin satılmasından dolayı öfkeliydi. O dönemde yeni tamamlanmış (1616) ve altı minaresi övgü konusu olan cüretkâr selatin camisi ise üstüne tuz biber ekmişti. Kadızâde’nin başlıca rakibinin vaaz verdiği, Sultan Ahmed’in İstanbul’daki camisinin, peygamberin Mekke’deki camisindekine eşit sayıda minaresi vardı. Kadızâde, Osmanlıca ya da Arapça değil, Türkçe yazdı ve son derece yaygınlaşacak olan gündelik ahlaki yaşam kılavuzlarını kaleme aldı.

Kadızâde ile İstanbul’daki başlıca selatin camilerinde vaizlik yapan rakiplerine özenen ve büyük oranda Kadızâde’nin kendisi gibi ikinci sınıf taşra vaizleri olan taraftarları, Müslümanları Kuran’da yer alan “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-

münker” [“İyiliği emret, kötülükten menet”] hükümlerine uymaları için sözle, yazıyla ve güç kullanarak harekete geçirdiler. Önce kendi kendini dönüştürerek dini içselleştirmiş rasyonel bir özneyi yüceltiler. O özne, artık Muhammed’in adını andıktan sonra “*Sallallahu aleyhi ve sellem*” [Allah’ın selamı üzerinize olsun] demeyecek; Peygamber’in doğumunun kutlandığı mevlilere katılmayacaktı; Ramazan ayı boyunca geceleri camilere akın eden Müslümanların, Kuran’ın ilk olarak vahyedildiğine ve meleklerin mutlaka inananların dualarına kulak verdiği-ne inanılan Kadir Gecesinde kıldıkları nafile namazları kılmayacaktı. Kadızâde Mehmed, bir kez gerçek mümin olmak için kendi manevi değişimini ya da dönüşümünü geçirdikten sonra tıpkı suya düşen bir çakıl taşı etkisi yarattı ve değişim dalgalarını giderek genişletti. Sadece kendini dönüştürmekle yetinemezdi. Aile üyelerinin de iyi Müslümanlar olarak yaşamalarını sağlamak gibi bir görevi vardı. Kendi mahallesindeki adamları kollamalı, onları kollarından yakalayıp camiye getirmeli; kadınlara, özellikle yalnız yaşayan, erkek gözetiminde olmayan ve dini beklentilere aykırı davranan, “fahişelikle” ve “genelev işletmekle” suçlanabilecek dullara göz kulak olmalıydı. İhtida etmiş Hıristiyan ve Yahudi cariyelerin Müslüman erkekler tarafından satın alınmasını ve bu kadınların gayrimüslim kocalarından boşanarak Müslüman erkeklerle yeniden evlendirilmelerini sağladı.² Şarap içenler, fahişeler ve kumarbazlar mahallelerden kovulmalıydı.

Evlerini kaçak ibadethanelere dönüştüren Hıristiyan ve Yahudiler o yörenin kadısına bildirilmeliydi. Kadızâdelilerin teyakkuz halleri kendileri, aileleri ve mahalleriyle sınırlı kalmadı. İslam’ın müsaade ettiklerine dair taşıdıkları görüşe aykırı davranışlarla yüzleşmek ve bunları ihbar etmek üzere şehri baştan başa dolaştılar. Nihayetinde kendi seçtikleri İslam yolunu izlemeleri için hükümdarları ve tüm Müslümanları etkilemeyi denediler.

Osmanlı tarihinde ilk defa bu dindarlar zümresi daha Müslüman bir toplum oluşturulması için şiddeti gerekli görüyordu. Nefret besledikleri tarikatlara mensup sufilere saldırıp onları öldürdüler. Tekkelerini yakıp kül ettiler. Afyonkeş olması, tütünün yaygın biçimde tüketilmesini onaylaması ve sultanın diğer bid’atları kurumsallaştırmasına müsaade etmesi gibi şahsi hatalarından dolayı imparatorluğun başlıca dini otoritesi olan İstanbul müftüsüne ya da şeyhülislama saldırdılar.

Keskin vaazları artık payitahtta daha çok duyulur hale gelen ve sultanın dikkatini çektikleri için etkileri daha da artan bu taşralı türediler, hiddetlerine hedef olan ulemanın, şehirli aydınların, tasavvuf şeyhlerinin ve halkın belirli unsurlarının muhalefet etmesine sebep oldular. Yazar Kâtip Çelebi, halkın yaygın olan ve

2 Bkz. Birinci Bölüm.

uzun süredir tecrübe edilen alışkanlıklardan nasıl menedilebileceğini sordu. Bu alışkanlıklar yaygınlaşmışsa demek ki durdurulması mümkün değildi. Ona göre eğer Allah için yapılıyorsa dans ya da sema makbuldü ve zaman içinde meşrulaşan alışkanlıkların bid'at içeriyor olması akıldışıydı. İç çamaşırı ve kaşık örneğinden bahsederek, “Sırf bunlar yeni icatlar diye insanlar çamaşırsız mı dolanmalı, elleriyle mi yemek yemeli?” diye soruyordu. Fakat hayra yorulmayacak bir yazısında, insanların ahlâklarını kontrol altına almanın yalnızca bağnazlığı dirilteceğini ve kan dökülmesine yol açacağını öngörmüştü. İstanbul'daki Müslümanlar –yeni ibareler ya da dualar ekleyerek de olsa– dindarlıklarını ifade edecek yeni yöntemler yarattılar. Aynı zamanda çengiler, köçekler ve fahişeler eşliğinde kahvehanelerde ve meyhanelerde keyif de sürdürdüler. Bu insanların hem dindar hem de sosyal olma yöntemlerini yasaklamak için güç kullanmak gerekiyordu. Hedeflenen tarikatlara mensup sufiler de Kadızâdelilerin kötücül ve şiddet içeren saldırılarına karşı çıktılar ve onlara isimler taktılar. Padişahın Mevlevi müneccimbaşı, Kadızâdelileri gözdağı vermek için şiddet kullanan, “bayağı ve cahil vaizler” tarafından yönlendirilen “bir grup pejmürde yobaz ve kara cahil” olarak nitelendiriyordu. Şurası unutulmamalıdır ki, halk arasında rağbet gören Kadızâdeli vaizler tabandan bir hareketin mensupları olarak kadıların, ulemanın ve sufi liderlerin otoritesine meydan okudular, dini ayaklanmayı kışkırttılar, hakikatin ne olduğunu belirleme yetkisinin kime ait olduğu gibi kışkırtıcı bir soruyu gündeme getirdiler.

Devlet Öncülüğünde Yukarıdan Aşağıya Politikalar

1650'lere gelindiğinde Kadızâdelilerin keyif düşkününü Müslümanlarla çatışmaları ve ulemayla yaşadıkları anlaşmazlıklar şiddete dönüştü. İstanbul'un başlıca selatin camilerinde kılınan cuma namazları, yaşanan ağız dalaşları ve hatta arbedelerle yozlaştı. Osmanlı din görevlileri öfkeli kalabalıklarla karşı karşıya geldi ve tükürük yağmuruna tutuldular, Kadızâdelilerle Kadızâdeli olmayan imamlar ve vaizler birbirinin sakallarını çekiştirdi. Durum kontrolden çıktığı için Kadızâdelilerin o dönemde liderliğini yapan Suriyeli Üstüvani Mehmed (ö. 1656) ve aralarında Türk Ahmed'in de bulunduğu yardımcıları, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661) tarafından Kıbrıs'a sürüldü.

Tarihçiler için Köprülü Mehmed Paşa'nın göreve gelmesi payitahtta düzene dönüş ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu dini eğilimin baskı altına alınması anlamına gelir. Oysa benim araştırmalarım şunu ortaya koyuyor: 1650'lerin öncesinde imparatorlukta yapılan dini reform, Kadızâdeliler olarak bilinen taşralı türediler tarafından yürütülen ve tabandan gelen popüler çabaların ürünüyken, 1660'tan sonra merkezden, yani sultanın kendisinden kaynaklanan ve devlet eliyle yürütülen

bir ahlâk geliştirme çabası söz konusuydu. IV. Mehmed'in saltanatı (hük. 1648-87, ö. 1693) Osmanlı tarihinde ender rastlanan bir dönemdi; padişah ve çevresi artık farklılıklara, özellikle de Müslümanlar arasındaki farklılıklara karşı hoşgörülü değildi. Onlar dindarlığa dönmüşlerdi ve diğer Müslümanların da onların İslam yorumunu izlemelerini istiyorlardı. Bu nedenle artık diğer Müslümanların inanç ve uygulamalarına göz yummayacaklardı.³

IV. Mehmed tahta daha yedi yaşındayken çıkarılmış olsa da yirmi yaşlarına ulaştığında imparatorluğu idare etmekte olan iki hizipten –sadrızamdan ve naibe olan annesi de dahil saray kadınlarından– iktidarın dizginlerini geri alabilmek için elinden gelen her şeyi yaptı. Sultanlık makamını ve iktidarını yeniden ele geçirme çabalarının bir parçası olarak İstanbul'u ve sarayı terk ederek Avrupa'nın geri kalanının derinliklerine doğru sefer yapmak için daha iyi bir konumda olan eski Osmanlı başkenti Edirne'ye yerleşti. Yokluğunda annesi ve Kadızâdelilerle bağları olan, 1660 sonrasının sadrazamı kendi dini politikalarıyla ilgilendiler ve 1660 yangınını takiben Hıristiyan ve Yahudi mahallelerinin İslamlaştırılması yoluyla daha İslami bir İstanbul'un oluşturulmasına önyak oldular.⁴ Büyük yangın, şehrin sakinlerinin yaşadığı en tahrip edici felaketti. Yangın, Müslümanların ahlâksızlıklarına verilen kutsal bir ceza olarak görülmekle kalmadı, Allah'ın Yahudilere gazabının emaresi olarak da değerlendirildi. Böylelikle eskiden Yahudilerin ana ikametgâhı olan mahallede yeni bir selatin camisi külliyesinin inşa edilmesi gerekçelendirilmiş oldu. Ayrıca, IV. Mehmed saltanat gücünü yeniden kazanma çabalarının bir parçası olarak idealleştirilmiş bir sultan imgesi sunmaları için vakanüvisleri görevlendirdi. Bu, modern tarihçiye IV. Mehmed'in gelecek nesiller tarafından nasıl hatırlanmak istediğini anlatmaktadır. IV. Mehmed'in saray tarihçilerine göre sultan saltanatının ikinci yarısının çoğunu İstanbul'dan uzakta, Habsburg'a, Romanov'a ve Venedikli düşmanlara karşı sefere çıkarak; erkekçe ve faziletli bir uğraş olan av ile meşgul olarak geçirdi. Ayrıca Hıristiyan ve Yahudilerin bireysel olarak ve gruplar halinde Müslümanlığa geçmelerini kolaylaştırdı, hatta kimi zaman onları buna mecbur etti. IV. Mehmed'in sadrazamı, daha önce taşradaki görevi sırasında tanıştığı Vani Mehmed'in (ö. 1683) sultan tarafından fark edilmesini sağladı ve sultan bu Kadızâdeli lideri yakınında tutmak amacıyla dini atamalarındaki hiyerarşiyi göz ardı ederek kendi vaizi olması için yanına çağırdı.

Bir Kürt taşra vaizi olan Vani Mehmed, kendisiyle aynı düşünceye sahip, mevki ve dini meşruiyet heveslisi bir grup Kürt din adamı ile Erzurum'dan geldi. Tıpkı

3 Bkz. Beşinci Bölüm.

4 Bkz. Üçüncü Bölüm.

saray vaizi olarak hizmet veren Arap Üstüvani Mehmed gibi. Vani Mehmed'in esas derdi, Müslümanların Muhammed'in sürdürdüğü örnek yaşamla uyumlu bir şekilde yaşamaları, "kâfir şeytanlar" olarak damgalanan sufilerin asılsız iddialarıyla yoldan çıkmamalarıydı. Bu yüzden sema yapan Mevlevi dervişler ve Allah'ın doksan dokuz adının topluca söylendiği zikir yine yasaklandı, Halveti sufi liderler idam edildi ya da sürgüne gönderildi, tekkeleri kapatıldı ya da yıkıldı ve sufi mezarlarının olduğu ünlü türbeler yerle bir edildi. Bir grup sufi, Vani'ye "Vani Cani" adını takmıştı. Sufizmin belli başlı yaygın pratiklerine ve bunları uygulayanlara yönelik bu saldırılara ek olarak müzik icrası ve kamusal alanda şarkı söylenmesi de yasaklandı. Tüm kahvehanelerin kapatılması emredildi. Tüm meyhanelerin yıkılması için ekipler seferber edildi.

Önceden yasal olan alkol ticareti sona erdi. Müslümanların dindarlığa yönelmesinin Hristiyan ve Yahudilerin hayatlarına da yansımaları oldu. Müslümanların da yaşadığı ve ibadet ettiği mahallelerde alkol tüketimi, Hristiyan ve Yahudiler için bile tümünden yasaklanmıştı. Bu, neredeyse İstanbul'un tamamını kapsıyordu çünkü mahallelerin çoğunda en az iki farklı dinin mensubu insanlar bulunuyordu. Bu girişim başarısız olsa da ilişkilerin bozulmasına, Müslümanlar ile Hristiyanlar ve Yahudiler arasında büyük ihtilafların doğmasına, hatta şiddete yol açtı.

Toplumsal Cinsiyet, Din ve Şiddet

Şiddet, kadınlara ve gayrimüslimlere yönelik devlet şiddetini de içeriyordu. Buna 1680'de alınan, bir gâvurla zina yapan Müslüman kadını recmetmek üzere şehrin ana kamusal mekânı olan Atmeydanı'na bir kitlenin çağrılması ve bu kalabalığın kadının âşığı olduğu iddia edilen mahalle esnafı Yahudi'nin kafasının kesilmesine tanıklık etmesi yönündeki emsalsiz karar da dahildi.⁵ Yahudi'nin içeride olduğunu bildikleri bir anda kadının Aksaray'daki evine baskın yapan komşular çiftin cinsel ilişkide bulunduğunu iddia etmişti. Bu durum iki açıdan yasaya aykırıydı: Hem kadın evliydi hem de Müslüman kadınların Hristiyan ya da Yahudi erkeklerle cinsel ilişkide bulunması kanunen yasaklanmıştı.

Sanıklar herhangi bir kabahatlerinin olduğunu reddetti fakat bir grup ikisini Rumeli kazaskerinin önüne sürükledi, kazasker pek akla yatkın olmasa da tanıkların ifadelerini kabul etti. Sanıkların yargılanmasını reddederek çifti ölüme mahkûm etti.

Sadrazam kararı IV. Mehmed'e bildirdi, o da şer'i hukukla çelişmesine rağmen cezayı onayladı. Sultan çiftte idama bizzat katıldı ve adama İslam'a geçmesini önerdi; bu sayede hızlı ve onurlu bir şekilde boynu vurularak idam edilecekti. IV. Mehmed

5 Bkz. Üçüncü Bölüm.

İstanbul'daki 465 yıllık Osmanlı hâkimiyeti boyunca zina yapan bir kadına recm cezası veren tek sultan oldu. Aslında zina yapanların recmedilmesi ortaçağ ve erken modern İslam tarihinde o kadar az rastlanan bir durumdu ki cinsel normları ihlal edenleri bu şekilde cezalandıran başka bir İslam hükümdarı örneği bulmak güçtür.

Dindarlığa ilişkin tabandan gelen halk girişimlerinin ve devlet eliyle yukarıdan aşağıya doğru benimsenen yaklaşımların birbiriyle benzeşmesi, kadının Müslüman komşularının, Osmanlı hukuk otoritelerinin ve nihayetinde sultanın kadının recmedilmesini arzulamasına yol açan olağanüstü şartları yarattı. Kadını teslim eden Aksaray halkının derdi, mahallelerinin müşterek ahlâkıydı. Aslında kadın son ana kadar suçunu inkâr ettiği için idamın durdurulması gerekirken kadının müdafaası kulak ardı edildi. 1660 yangınının ardından Yahudilerin yıllardır yaşadığı mahallelerden büyük çapta dağıtılıp başka yerlere yerleştirilmeleri, özellikle önceden pek fazla –ya da hiç– Yahudinin bulunmadığı ve ağırlıklı olarak Orta Anadolu Müslümanların yaşadığı Aksaray gibi Müslüman mahallelerinde gerilimlere yol açmıştı. Bu mahallelerde Müslümanlar yeni gelen Yahudileri kovmak için kadından yardım istemişlerdi. Bu vakada, zina iddiaları onların daimi olarak ihraç edilmelelerine sebep oldu. Zina yaptığı için bir Yahudinin öldürülmesi görülmüş şey değildi. Evli değilse, Osmanlı metinlerinde ifade edildiği üzere alması gereken en ağır fiziki ceza kırbaçlanmak olmalıydı. Buna benzer pek çok vakada, Müslümanların alacağı cezanın yarısı kadar para cezası kesiliyordu.

Ahlâki cemaatleri sürekli denetim altında tutan, failleri cezalandırmak için şiddet uygulanmasını savunan, hatta bizzat şiddet uygulayan, lafını esirgemez ünlü Kadızâdeliler, yetkilileri kadının recmedilmesi yönünde düşünmeye zorladılar. Ahlâki suçlarda en ağır cezaları vermesiyle nam salmış olan kazasker Beyâzîzâde de onlarla ittifak içindeydi. IV. Mehmed, adamın ihtidasını sağlayıp boynunun vurulmasına ve kadının recmedilmesine onay vererek bu davaya müdahil oldu, çünkü kendisinden önceki sultanlardan, özellikle de görevden alınıp boğdurtulan selefî, babası I. İbrahim'den daha farklı bir yol izleme arzusundaydı. Saray vakânüvislerinin anlatılarına göre Mehmed bu amaçla, methedilen bir sultanlık ve Müslümanlık fazileti olarak kadınlar üzerindeki erkek hâkimiyetini vurguladı,⁶ vaktiyle çok iyi olan, Yahudilerle saray arasındaki ilişkileri kopardı, elitleri de sıradan halkı da İslam'a geçmeye zorladı.

Modern dönem öncesi toplumda en çok öfke yaratan ihlal, çoğunluk dinine mensup kadın ile azınlık dinine mensup erkek arasındaki cinsel ilişkiydi. Kadın, günah keçisi işlevi görüyor, hem aradaki ayrılığın simgesi hem de (gerektiğinde)

6 Bkz. Dördüncü Bölüm.

bu ayrılığın denetlenmesinde etkin özne haline geliyordu. Müslüman çoğunluklu ortaçağ ve erken modern toplumlarda Müslüman kadınların Müslüman olmayan erkeklerle zina yaptıkları için recmedilmeleri rastlantı değildir. Kocasını evde yokken âşığını evine davet ederek zinaya önayak olan Müslüman bir kadının daha sonra tecavüze uğradığını söyleyerek durumu örtbas etmeye bile çalışmadan kendi isteğiyle cinsel ilişkiye girmesi, toplum için bir tehdit oluşturmuyordu çünkü bu kadın, Müslüman erkeklerin en avantajlı konuma sahip olduğu toplumsal cinsiyet düzenini ve dini hiyerarşiyi tersyüz ediyordu. Sultan, böylesi bir davranışın cezasız kalmasına izin veremezdi. Burada söz konusu olan, ideal Müslüman toplumu ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerdi.

Cezalandırma, suçla mücadele işlevi görüyordu şüphesiz, ancak daha da önemlisi kişisel sorumluluklar ve doğru toplumsal düzen kavramlarının yeniden teyit edilmesini sağlıyordu. Geç on yedinci yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda cezalandırma, o dönemde yaygın olan "iyiliği emredip kötülüğü menetmek" ifadesine dayanıyordu. Halkın önünde infaz edilen idamlar ve cesedin sergilenmesi, orada bulunan hedef izleyici kitlelerine yönelik bir uyarıydı. Suça ya da yolsuzluğa karışmayı düşünenler ya da halihazırda kanunsuz işlere bulaşmış olanlar için kamusal idamlar ibretlikti ve hem ilk kez suç işleyenler için hem de suçu ve asiliği alışkanlık haline getirenler için caydırıcıydı.

Fiziksel cezalandırmanın amacı hükümdara karşı gelenlerin ödediği ağır bedeli vurgulamaktı. Aynı zamanda, kutsallığına leke sürülmüş bedenlerin sergilenmesiyle insanlara, sultanın gereken cezayı verdiği ve aralarındaki saldırgan ya da yozlaşmış kişileri ve devlet görevlilerini ortadan kaldırarak halkını koruduğu gösterilmek isteniyordu. Egemen güç, cezalandırmayı ve can almayı içerdiği için (vaizler değil) sultan, kendi topraklarında yaşam ve ölüm konusunda mutlak söz sahibiydi.

Hâkimiyeti altındaki herkesin uyacağı modeli oluşturmaktan sorumlu kişi olarak IV. Mehmed, toplumsal düzenin nasıl olacağını, hangi örf ve âdetlerin makbul olduğunu belirliyordu. Üstelik Müslüman olmanın ne demek olduğuna dair toplumsal çekişme ve mücadelenin sürdüğü, "toplum ahlâkının oluşturulması"yla ilgili fikir ayrılıklarının olduğu bir dönemde, ahlâki düzen tartışılırken kamusal cezalandırma herkesin üzerinde fikir birliğine vardırdığı bir ahlâki düzen konusunda toplu bir bilinç ya da anlayış yaratılmasında rol oynayabilirdi.

"Müslümanların savunucusu" olarak tanımlanan IV. Mehmed ile onu destekleyen, Vani Mehmed'in liderlik ettiği Kadızâdeli reformistler, Osmanlı İmparatorluğu'nda tasavvuf tan esinlenmiş İslam pratiklerinin, ilk Müslümanların niyetlerine aykırı düştüğüne inandıkları bid'atlardan arındırılarak dinde akılcılık

sağlanmasını savundular. Dinin içselleştirilmesini, manevi dönüşümü ve memlekette İslami dindarlığa ve fazilete bağlılığın yeniden canlandırılmasını teşvik ettiler. Bu da ahlâklı ve ahlâksız, Müslüman ve kâfir, kendi ve öteki arasındaki sınırların denetim altına alınmasına yol açtı. Aynı zamanda dışarıdaki Hıristiyan güçlerle yapılan bitmek bilmez savaşları da körükledi. 1683'teki başarısız Viyana Kuşatması'na yol açan sebeplerden birisi de buydu. Kuşatma sonucunda Habsburg başkenti İslamlaştırılamadı; onun yerine Vani Mehmed sürgün edildi, IV. Mehmed tahttan indirildi ve Osmanlı İmparatorluğu'nda erken modern dini reform dönemi fiili olarak sonlandı.

Kadınların İhtida Anlatıları: Erken Modern Osmanlı İstanbul’unda Toplumsal Değişim ve Cinsiyete Göre Kurulmuş Dini Hiyerarşi

İstanbul Galata’da özgür bir Hristiyan kadın olarak yaşayan, Andrea kızı Safira, 1657 yazında mahallesindeki şer’i mahkemeye başvurdu. Kelime-i şهادet getirdikten sonra küfürden ve şirkten kurtulduğunu beyan etti. Önceki adına benzeyen Saliha adını aldı. Daha sonra Hristiyan kocası kadının huzuruna çağrıldı ve ona kendisinin de İslam’a geçip geçmeyeceği soruldu. Adam bunu reddettiği için Saliha kocasından hemen orada boşandı ve bir Müslümanla yeniden evlenmesine izin verildi.¹

On sekiz yıl sonra Çerkez ya da Gürcü Hristiyan bir cariye Kırım’dan İstanbul’a Karadeniz üzerinden yaptığı yolculuk sırasında Müslüman olmaya karar verdi. Kadın, kendisini memleketindeki Tatar tüccarlardan satın alan Müslüman Osmanlı köle tüccarı Recep’e bu niyetini söyledi. Daha sonra kelime-i şهادet getirdi ve yaygın bir cariye adı olan Gülistan adını aldı. Artık Müslüman olduğu için gayrimüslimler tarafından satın alınamazdı. Gemi Osmanlı başkentine vardığında Recep kadını simsarlık yapan bir Yahudi kadına sattı. Gülistan’ı Beşiktaş ilçesinden bir gayrimüslim satın almıştı. Uyanık cariye başına gelenleri birine anlatmayı becerdi. O kişi, şer’i mahkemeye gitti ve naibi kadının durumu konusunda uyardı. Naip, Gülistan’ı gayrimüslim sahibinin evinden almayı başardı. Mahkeme oturumunda mühtedi adına bir kâtibe Divan-ı Hümayun’a verilmek üzere hararetli bir müdafaa dilekçesi yazdırdı ve Gülistan’ın tekrar bir gayrimüslime satılmayacağını bildiren bir ferman çıkarılmasını talep etti.²

Kadın mühtedilere ait bu iki kısa hikâye, erken modern dönem İstanbul’unda şehrin şer’i mahkemelerinin katiplerince kaydedilen emlak alım satımı, borçların

1 Şer’iyye Sicilleri Arşivi (İstanbul Müftülüğü, Süleymaniye, İstanbul), Galata Şer’iyye Sicilleri, 14/80, vr. 1a, 7 Temmuz 1657. Bu makalede kullanılan tüm orijinal şer’iyye sicilleri aynı arşivde yer almaktadır, mikrofilmleri İslâm Araştırmaları Merkezi’nde mevcuttur (Bağlarbaşı, İstanbul).

2 Beşiktaş Şer’iyye Sicilleri 23/79, vr. 125a, tarih yazılmamış, 1675–76.

kaydedilmesi ve ödenmesi ile diğer sıradan olaylar hakkındaki binlerce dava arasından göze çarpmaktadır. 1650 ve 1700 arasında özgür ve köle yüzlerce Hristiyan ve Yahudi kadın ihtida etti; statü değişiklikleri kadı önünde kayda geçti. Özgür kadınlar ve cariyeler ihtidayla öncelikli olarak ne elde ettiler? Devlet neden mühtedi kadınların toplumsal ilişkileriyle ilgileniyordu? İhtida hikâyelerini anlatan arşiv kayıtları kadınların faaliyetleriyle yargısal müdahalenin nerede kesiştiği hakkında bize ne söyleyebilir? Kadınların ihtidaları ve onların din değiştirmelerini kayıt altına alan mahkeme sicilleri Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle kadınlar ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilere dair bize ne anlatır?

On yedinci yüzyılın ikinci yarısındaki şer'iyye sicillerine dayanan bu makale, Hristiyan ve Yahudi kadınların İslam'a geçmelerine ilişkin Osmanlı kayıtlarını çözümleyerek erken modern dönem İstanbul'unda toplumsal hiyerarşiyi incelemektedir.³ 1970'lerden itibaren tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan, Yahudi ve Müslüman kadınların özellikle de ekonomik faaliyetleri için şer'i mahkemeleri kendi çıkarlarına kullandıklarını örneklerle ortaya koymaya başladı.⁴ Erken modern Osmanlı İmparatorluğu'na, özellikle Arap illerine dair tarihçiler arasında sağlanan mutabakatı özetleyen Margaret Meriwether ve Judith Tucker, Müslüman kadınların "mülk alıp sattıklarını, miras devralıp bıraktıklarını, vakıf kurduklarını, borç para alıp verdiklerini, hatta kimi durumlarda mültezim olarak ve iş ortaklıklarında tımar hakkı ve miri arazilerden yararlanma hakkı elde ettiklerini" aktardılar.⁵ Bu tarihçiler, kadınların mülk edindiğini, servetlerini idare edip yatırım yaptıklarını ve hakları herhangi bir şekilde ihlal edildiğinde itiraz ettiklerini göstererek bundan önce akademik literatürde (bahisleri geçmişse bile)

3 İdari sebeplerden dolayı şehir üç ana bölgeye ayrılmıştı: İstanbul, Galata ve Üsküdar. Her bölgenin bir kadısı ve şer'i mahkemesi vardı. Vekil kadılar da (naipeler) her ana bölgenin çevre mahallelerinde görev yapıyordu. Bu makale, İstanbul ve Galata bölgelerinin şer'iyye sicillerine ve Boğaz'da yer alan Beşiktaş ve Yeniköy naibinin ve Haliç'teki Hasköy naibinin mahkeme kayıtlarına dayanmaktadır.

4 Son derece önemli olan bu çalışmalar arasında şunlar yer almaktadır: Ronald C. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975), 53–114; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600–1700," *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), 231–44 ve Abraham Marcus, "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983), 137–63.

5 Margaret Meriwether ve Judith Tucker (der.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* (Boulder: Westview Press, 1999), giriş bölümü, 11.

beklenenden çok daha fazla edilgen ve oryantalist karikatürler olarak gözüken bu özneler eski rollerini iade etmiştir.⁶

Kadınların mahkemeleri kullanması, “yaşamlarını sarıp sarmalayan ailevi ve toplumsal ilişkiler dahilinde yaptıkları pazarlıklarda ellerini güçlendirdi”.⁷ Yahudi ve Hristiyan kadınlar Müslüman olduklarında evliliklerini ve boşanmalarını kayıt altına aldirmek, çeyiz ve nafaka haklarını talep etmek için çoğunlukla mahkemenin huzuruna çıktılar ve bu suretle toplumsal ilişkilerini değiştirmiş oldular. Mühtedi cariyeler daha çok efendilerinin mirası kayda geçirilirken mahkemeye gitti. Bu tür durumlarda özgürlüklerini ve efendilerinin malvarlığından pay alma haklarını savundular. İhtida, hem özgür hem de köle kadınları hukuki haklarını savunabilecek hale getiren bir dönüşüm anı, hemen toplumsal sonuçlar doğuran bir eylemdi. Burada kayda değer olan husus, kadınların ihtida vasıtasıyla toplumsal iktidar ilişkilerinden korundukları, kısmen ve geçici de olsa talihlerini değiştirdikleridir.

Gayrimüslim kadınlar için ihtida, çekilmez kocalardan ve köle sahiplerinden kaçış imkânı ve bireysel konumlarıyla ilgili pazarlık edebilmeleri için alan yaratma fırsatı sunuyordu. Ne var ki bu sadece geçici bir değişimdi, çünkü bu kadınlar yeniden evleniyor ya da satın alınıyor ve kurtulmayı başardıkları ilişkilere benzer yeni ilişkiler içerisine giriyorlardı. Cariyeler anne ve eş olabiliyordu, ki bunların daha iyi konumlar olduğu muhakkaktı, ancak nikâhsız eş olarak çocuklarının babalığını reddetme ihtimalleri bulunan efendilerinin iradesine bağımlıydılar. Eş olduklarında, bazı özgür gayrimüslim kadınlar ihtida edip hemen boşanarak kurtuldukları katlanılmaz durumlarla karşılaşma riskini göze alıyorlardı. Eşler ile

6 Bkz. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 195–212; Amira El Azhary Sonbol (der.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996) içindeki makaleler; Madeline C. Zilfi (der.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (New York: E.J. Brill, 1997) içindeki makaleler; Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998); Margaret Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840* (Austin: University of Texas Press, 1999) ve Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003).

7 Margaret Meriwether ve Judith Tucker (der.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* (Boulder: Westview Press, 1999), 14. Ayrıca bkz. Dror Ze'evi, “The Use of Ottoman Sharia Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal,” *Islamic Law & Society* 5 (1998), 35. “Daha önceleri mazlum ve istismara uğramış olarak nitelendirilen erken modern dönem Müslüman kadınlar, mahkemenin tozlu kayıtları içinde yeniden keşfedildi ve nispeten bağımsız oldukları, mülklerinin kontrolünü ellerinde bulundurdıkları, toplumsal ve ekonomik faaliyetlere bilfiil katıldıkları ortaya çıktı.”

kölelerin durumu bir yönden birbirine benzerdi; her ikisi de ihtida ederek özgür olmuyor, sadece efendi değiştiriyordu.

Kadınların din değiştirmesi, Osmanlı İstanbul'unda insanları sınırlayan, kâğıt üstünde sıkıymış gibi görünen sınıfsal ayrımların esnekliğini sergilemesi bakımından önem teşkil eder. Sınırların öbür tarafına geçenlerin deneyimlerinin anlatılması sayesinde, toplumsal hiyerarşinin insanların gündelik hayatlarını şekillendirme becerisinin, başlangıçta öyle görünmesine rağmen nasıl olup da zayıflamadığı, aksine güçlendiği ve sağlamlaştığı gözler önüne serilir. İhtida, kadınların toplumsal koşullarında kısmi ve anlık bir iyileşme sağladı. Saliha gibi özgür kadınlar ihtida ederek sorunlu Hristiyan ya da Yahudi kocalarından kurtuldular ve hemen yeniden evlenebildiler. Gülistan gibi, halk tabakasından gayrimüslim efendileri olan ve ihtida eden cariyeler efendilerinden kurtuldular ve çoğunlukla onlara daha iyi bir yaşam sunabilecek seçkin Müslüman erkekler tarafından satın alındılar. Ancak tarihçiler erken modern Osmanlı kadınının hangi saik ve niyetle, nasıl hareket ettiğini açıkça ifade etme konusunda fazla hevesli olmuşlar, bu kadınların davranışlarının ilerideki sonuçlarını göz önüne almamışlardır. Örneğin Fariba Zarinebaf-Shahr, geç on yedinci yüzyıl İstanbul'undaki kadınlara ilişkin önemli bir makalesinde haklı olarak der ki, kadınlar sultana dilekçe vererek şikâyetlerini bildirmişler ve bunu da "toplum içinde hem ailevi hem de kamusal alanlarda pazarlık gücü olan bir pozisyon" kazanmanın ve "daha iyi bir sosyoekonomik pozisyon elde etmek için mevcut yasal kısıtlamaları manipüle etme sürecine bilfiil katılmanın" yolu olarak kullanmışlardır. Daha sonra Zarinebaf-Shahr, kadınların yasal süreçlere aktif katılımlarının "çoğunun kendi yaşamları üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağladığı" sonucuna vararak durumu abartır.⁸ Erken modern Osmanlı İmparatorluğu üzerine yazılmış birçok çalışmada olduğu gibi Zarinebaf-Shahr da makalesinde Osmanlı kadınını Müslüman kadınla özdeşleştirme eğilimindedir ve Hristiyan ve Yahudi kadınlara çok az ilgi gösterir. Oysa bu kadınların eylemlerinin sonuçları, kadınların kendi yaşamlarına hâkim olabilme becerilerinin kapsamını tartışmaya açmaktadır.⁹ Onların önemi hem kadın hem de dini azınlık olmalarında yatmaktadır.

8 Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman İstanbul in the Late Seventeenth Century," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 83.

9 *Women in the Ottoman Empire* kitabındaki yalnızca bir makale esas olarak Hristiyan ve Yahudi kadınların deneyimine odaklanmaktadır. Bkz. Fatma Müge Göçek ve Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, Madeline C. Zilfi (der.), (New York: E.J. Brill, 1997), 48–65.

Osmanlı İmparatorluğu'nda mühtedi kadınlar, onlara kısmen de olsa güç kazandıracak araçlar sağlayacak şekilde, erkek egemen bir sistem içinde yeni ilişkiler üzerine pazarlık etmekle kalmayıp aynı zamanda dine dayalı toplumsal ayırıştırma sistemini yeniden onaylamış oldular. Cinsiyete göre düzenlenmiş ve dini olarak tanımlanmış toplumsal hiyerarşinin gücü geçirgenliğinden ileri geliyordu. Geçirgen sınırlar, bundan en çok fayda sağlayan Müslüman erkeklerle birlikte toplumsal hiyerarşi sistemini koruyordu. Müslüman erkekler, Saliha gibi kadınlarla evlendiler, Gülistan gibi köleleri satın aldılar. Osmanlı kaynakları, özgür kadınların ve cariyelerin ihtida ederek sınırları nasıl aştıklarını, ancak sonra kendilerini, eski sınırları muhafaza eden ve gayrimüslimler, köleler ve kadınlara uygun görülen yeri zorla kabul ettiren yeni bir düzen içinde bulduklarını anlatır. Gauri Viswanathan'ın kadınların ihtidaları üzerine yakın zamanda yaptığı zekice analiz, ister modern seküler Hindistan ve Britanya'da isterse İslami erken modern Osmanlı İmparatorluğu'nda olsun, ihtidanın kadınları sınırın eşiğine yerleştirdiğini görmemizi sağlar. Bu sayede devlet mühtedilerin kadın olmalarından kaynaklanan haklarını gasp ederken elde ettikleri yeni hakları garanti altına alıyordu.¹⁰ Kadınlar erkek egemenliğine direnmek için çözümü devlet müdahalesinde aradılar fakat böyle yaparak etkin olma haklarından mahrum kaldılar. Osmanlı İmparatorluğu için bu, dinle toplumsal cinsiyetin kesiştiği can alıcı noktayı ortaya koymaktadır.

Tarihçiler, (içinde bulunduğu sınıfa göre şekil alan) toplumsal cinsiyetin mi yoksa dinin mi Osmanlı toplumunun en belirleyici özelliği olduğu konusunda farklı düşünürlər.¹¹ Bu tartışma yanıltıcıdır çünkü kişilerarası etkileşimlerin her birinde ilişkisel bağlam önemliydi. Fatma Müge Göçek ve Marc Baer'in savunduğu gibi, şer'iyye sicillerinin dili "erkekler ve Müslümanlara, kadınlar ve gayrimüslimler karşısında ayrıcalıklı bir toplumsal statü vermiştir".¹² Kadınların İslam'a geçmesinin anlamını değerlendirirken dini ve toplumsal cinsiyeti birbirinden ayırmak güçtür.

10 Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 17.

11 Fatma Müge Göçek ve Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, Madeline C. Zilfi (der.), (New York: E.J. Brill, 1997), 61 ve Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 174-5, ilk bakış açısını taşımaktadır. Najwa al-Qattan, "Textual Differentiation in the Damascus Sijill: Religious Discrimination or Politics of Gender?" *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 201, ikinci bakış açısını aktarır.

12 Fatma Müge Göçek ve Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records," *Women in the Ottoman Empire:*

Önemli olan, kadın ve yeni Müslüman olmalarıydı. Yoksa devlet özgür ya da köle mühtedilerin gayrimüslim erkeklerden ayrılmasını sağlamakla ilgilenmezdi. On yedinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca olduğu gibi, özellikle Müslümanlarla gayrimüslimler arasında uygulanagelen ayrımcılığa ilişkin farkındalığın yükseldiği bir dönemde Müslüman kadınlar devletin öncelikli meselesiydi. Bu nedenle şer'iyye sicillerindeki ihtida hikâyeleri, Müslüman erkeklerin imtiyazlı konumuna dayalı olan dini hiyerarşiyi korumaya ve sürdürmeye hizmet etti. Her İslami imparatorlukta kanuni uygulamaların amacı Müslüman cemaatin genişlemesi olduğu için, Müslüman kadınları korumak ve sadece Müslüman çocuklar doğurmalarını garanti altına almak konusunda ahlâki bir zorunluluk hissedilirdi. İhtida eden Hristiyan ve Yahudi erkekler o kadar ilgi çekmedi, çünkü kadının inancı ne olursa olsun çocukların dinini zaten erkek belirleyecekti. Yeni Müslüman olmuş kadınlar geçici olarak kırılğan bir pozisyondaydılar. Resmi merciler, sosyal ilişkilerin gayrimüslimlikten Müslümanlığa geçişi yansıtmamasını sağlamak için ihtida ânında ellerinden gelen her şeyi yapıyordu. Kadınlar, geçerli olan toplumsal sınırların ve ataerkil düzenin bir anlığına ortadan kalkmasına izin veren bir eylem olarak Müslüman tarafa geçtikten sonra kendilerini yepyeni bir ataerkil ilişkiler silsilesi içinde buluyordu.

İhtida Hikâyelerini İki Kademedede Yorumlamak

Bu makalede kadınların şer'iyye sicillerindeki ihtida hikâyelerini iki kademedede yorumluyorum. İlk kademedede bu hikâyelerin kadınlara açık olan yasal yollar hakkında bize ne tür bilgiler verdiğini gösteriyorum. Bu yaklaşım, kadınların kadı huzuruna çıkarak kendilerini içinde buldukları sıkıntılı durumlardan nasıl kısmen özgürleşebildiklerini görmemize olanak sağlıyor. İkinci kademedede, aynı şer'i mahkeme belgelerinin kadınların ihtidasına ilişkin temel Osmanlı bakışını anlamamıza izin verdiğini ortaya koyuyorum. Bu yorumlama, Osmanlıların yarattıkları ve sürdürdükleri, cinsiyete göre kurulmuş dini hiyerarşinin içyüzünü anlamamızı sağlar. Her iki kademedede de, mühtedilere sunulan yasal imkânların ve ihtida sonrasında devletin mühtedilerin yaşamlarına müdahale etme biçiminin merkezinde kadın olmak vardı. Şer'iyye sicillerinde belirtildiği gibi ihtida davaları, bize kadınların hayatları hakkında bilgi verdiği kadar Osmanlı temsili pratikleriyle ilgili de önümüze bir pencere açar. Literatüre mahkeme kayıtlarını birinci kademedede ele alan çalışmalar hâkimdir. Sicillerin, kadınların haklarını bildiklerini ve mahkemede bunları savunduklarını vurgulaması da bu durumu kolaylaştırmıştır. Tarihçilerin çoğu, ataerkil düzenin belli başlı dezavantajlarını ortadan kaldırmalarına yardımcı

olmak için mahkemeleri işbirlikçi olarak kullanan, ihtiyatlı ve hukuki donanımına sahip kadınların faal ve öznel olmalarına vurgu yapar, örneğin aile içinde “insanların önceden bazı hesaplar yapmadan, gönüllüce mahkemeye gitmediklerini” söylerler.¹³ Bu yaklaşımı destekleyecek fazlaca kanıt mevcuttur. Örneğin Nelly Hanna on yedinci yüzyıl Kahire’sinde tüccar ailelerine mensup, zengin ve önceden evli olan kadınların, üzerlerine kuma ya da cariyeye gelmesinden korkmadan keyfi alışkanlıklarını sürdürmelerini garantileyen maddeler içeren evlilik sözleşmeleri yapabildiklerini anlatır.¹⁴ Kadınların mahkeme ile ittifak halinde yaptıkları eylemler, “hane reisinin onlarla kurduğu dikey ilişkiyi dengeleme” işlevi görüyordu. Bu, ataerkil kalıpları yıkmıyor, fakat ataerkilliğin daha az hissedildiği bir hanenin doğmasına imkân veriyordu.¹⁵ Benzer şekilde, Margaret Meriwether da on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyılda Halep’te kadınların “kanundaki ataerkil önyargıları göz ardı ediyormuş gibi göründüklerini” ya da çocukların velayetini erkeklere değil, kadınlara vererek ailenin, toplumun ve kanunun ataerkilliğine karşı çıktıklarını ileri sürer.¹⁶ Leslie Peirce on altıncı yüzyılda, Antep’teki şer’i mahkemeyi kadınların müttefiki olarak betimlemektedir. Mahkeme özellikle aile servetinin bölünmesini istemeyen dik başlı erkek kardeşlere karşı mirastan pay almaları konusunda kadınlara yardımcı olmuş ve onlara kendi düşüncelerini ifade edebilecekleri ve bu sayede itibarlarını temizleyebilecekleri bir alan açarak kanunun cinsiyetçi önyargıları karşısında bir orta yol bulmuştur.¹⁷ Bu, on altıncı yüzyıl Osmanlı Kudüs’üne ilişkin daha eski bir çalışmanın bulgularıyla da uyushmaktadır. Amnon Cohen çalışmasında, Yahudi ve Müslüman kadınların yasal hakları için “nasıl direteceklerini bildiklerini” ve bu hakları almaları için Müslüman kadılarca desteklendiklerini savunur.¹⁸

-
- 13 Fatma Müge Göçek ve Marc David Baer, “Social Boundaries of Ottoman Women’s Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records,” *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, Madeline C. Zilfi (der.), (New York: E. J. Brill, 1997), 382.
 - 14 Nelly Hanna, “Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo,” *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 143–54.
 - 15 Amira El Azhary Sonbol (der.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 154.
 - 16 Margaret Meriwether, “The Ties That Bind: Women and Households in Eighteenth-Century Egypt,” *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 233–4.
 - 17 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 373–4.
 - 18 Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 137.

Şer'iyye sicilleri kadınları kanundan ve haklarından tümüyle haberdar davacılar olarak tasvir etmekte, tarihçiler de genellikle durumla ilgili yapılan bu tanıımı doğru kabul etmektedir. On dokuzuncu yüzyılda Yafa ve Hayfa'daki mahkeme kayıtlarını inceleyen Iris Agmon haklı olarak kadınlar "gerçekten bu kadar bilgili ve becerikli miydi, yoksa kadılar, kadınların mahkemede anlattığı karmakarışık şikâyetleri ve iddiaları daha sonra şeriatın mantığına uygun olacak şekilde yeniden mi düzenliyordu?" diye sormaktadır.¹⁹ Kadınların faal olduğunu kadılar neden bu kadar vurguluyordu? Bunu anlamak için belgeleri ikinci kademededen bir okumaya tabi tutmalıyız. Bu kadınların hareketlerinin önemini anlayabilmek için zamansal çerçeveyi genişletmek gerekir. Uzun vadede bakıldığında kadılar toplumun katı ataerkil kurallarını esnetmediler ya da hafifletmediler. Ne de olsa, kadınların yasal ve toplumsal olarak erkeklerden daha aşağıda olması üzerine kurulu bir sistemin sürdürülmesinden sorumluydular. Burada asıl zorluk, mahkemede görülen davaların kısa vadeli ve uzun vadeli sonuçları arasındaki farkı, kadınların yaşamlarının halen ne ölçüde erkeklerin kararlarına bağlı olduğunu ve kadın-erkek, Müslüman-gayrimüslim ve özgür-köle arasındaki ilişkilerin daha geniş bağlamını anlayabilmektir.

Dror Ze'evi'nin aktardığı gibi "toplumu istatistiklere dayanarak tartışmalı bir şekilde; İslami hukuku ve düzeni de taraflı temsil ettiklerinden" Osmanlı şer'iyye sicilleri, "gerçeğin basit yansımaları olarak sınıflandırılmazlar".²⁰ Bir tarihçi, kadının kullandığı "temsili dili"ni de inceleyebilir, çünkü kadı gerçekte ne olduğundan ve insanları onun huzuruna gelmeye neyin zorladığından daha çok, ister boşanma davası isterse ihtida olsun doğru kanuni usulü uygulamakla ilgiliydi.²¹

19 Iris Agmon, "Muslim Women in Court According to the *Sijill* of Late Ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 132.

20 Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal," *Islamic Law & Society* 5 (1998), 35.

21 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 106, 112, 132, 135. Ayrıca bkz. Iris Agmon, "Muslim Women in Court According to the *Sijill* of Late Ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 126–140 ve Najwa al-Qattan, "Textual Differentiation in the Damascus Sijill: Religious Discrimination or Politics of Gender?" *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, Amira El Azhary Sonbol (der.), (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 191–201 ve Najwa al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 429–44.

Leslie Peirce'in de yakın zamanda işaret ettiği gibi şer'iyye sicilleri orada tanımlanan olayların ayrıntılı açıklamaları değil, kadının huzurunda olan bitenlerin özetidir.²² Kadı, birçok oturum süren dava süreci boyunca davacının, davalının ve şahitlerin ifadelerini ve davayı soruşturanların raporlarını dinledikten sonra bunları basmakalıp bir yasal dille kâtibe yazdırırdı. Bir dava için önem arz eden kişilerin kadının huzuruna çıkmaları arasına uzun zaman aralıkları girebiliyor ve taraflar celseler arasında müzakere edip uzlaşmaya varmak için aylarını harcayabiliyordu. Neyin kayda geçirilip neyin geçirilmeyeceğine kadı karar veriyordu ve bu da genellikle "kanunen mevzubahis olanın ana esasları" olarak değerlendirdiği önemli yasal hususların son bir özeti oluyordu.²³ Bu özetlerde nadiren davaların sonucu yer alıyordu.

Bu makale, kadınların Osmanlı arşiv kaynaklarında yer alan ihtida anlatımlarını, yalnızca belli bir günde yaşanan olayları anlatan, dolaysız ve olgusal, zengin bir kaynak olarak yorumlamak ve sicillerin yaptığı gibi sadece kadınların görünür olan faaliyetlerini vurgulama aracı olarak görmek yerine, normatif hikâyeler olarak da değerlendirmektedir. Ayrıca bu anlatımların modern tarihçiye mevcut iktidar ilişkileri ve erken modern Osmanlı otoritelerinin toplumlarının ne şekilde işlemsini arzuladıkları hakkında dersler sunduğunu savunmaktadır. Şer'i mahkemeler, ihtidaları kayıt altına alarak Müslümanlara da gayrimüslimlere de, toplumu meydana getiren farklı grupların nasıl bir etkileşim içerisinde olması gerektiğine dair dersler verme fırsatına sahip oldu. Bu anlatımlar, özellikle Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlar ile kadın ve erkekler arasındaki kabul edilebilir sosyal ilişkilere dair bir yönere görevi görüyordu.

İstanbul'da Cinsiyete Göre Kurulmuş Dini Hiyerarşi

Osmanlı İmparatorluğu'nda ayırıştırmanın en önemli göstergeleri her bir bağlam için kişinin Müslüman ya da gayrimüslim (Yahudi ya da Hristiyan) oluşuna, asker ya da reaya sınıfından oluşuna, köle ya da özgür oluşuna, erkek ya da kadın oluşuna bağlıydı. Erken modern Osmanlı'da kullanılan bağlamda sınıf, mali bakımdan ya da yasalar önünde görece bir imtiyazı ifade ediyordu. Ordu mensuplarının yanında hanedan mensupları, yöneticiler ve dini hiyerarşinin de dahil olduğu askeri sınıfta yer alanlar, vergiden muaftı ve özel askeri mahkemelerde yalnızca kazasker tarafından yargılanabilirdi. Buna karşın reaya vergilerini öderdi

22 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 100.

23 Agy., 102.

ve İslam, Hristiyan ya da Yahudi mahkemelerine tabiydi. Reaya sınıfındakiler askeri sınıfa geçebilirdi; bunun birincil yolu sultana hizmet etmek üzere göreve getirilmekten geçiyordu.

Osmanlı toplumundaki bir başka temel ayrım da köleler ve özgürler arasındaydı. Özgür doğmuş Müslümanlar köleleştirilemezdi. Fakat sultanın tebaası olmayan, özgür doğmuş Hristiyan ve Yahudiler, örneğin Akdeniz ve Orta ve Doğu Avrupa'daki savaşlarda ele geçirilen Hristiyanlar ya da Rus İmparatorluğu'nun halkından olanlar meşru olarak köleleştirilip satılıyordu. Dolayısıyla erken modern İstanbul'da Hristiyan, Yahudi ve Müslüman köleler vardı. Kölelik ırka dayalı ve kalıcı bir durum değildi; bu dönemki şer'iye sicillerinin gösterdiği gibi, her dinden köle sıklıkla sahibi tarafından azat ediliyor ve özgür olanların hak ve ayrıcalıklardan yararlanıyordu.

Kadın-erkek ayrımı bakımından düşünülürse erkeğin yasalar önünde itibarı çok daha yüksekti çünkü şer'i mahkemelerde en çok onlar şahitlik yapmaya ve ifade vermeye çağrılıyordu. Kadınların şahitliği erkeklerinkine eş görülüyordu ve kadınlar mirastan da daha az pay alıyordu. Adalet cinsiyete dayalıydı, bedenler ve hayatlar eşit şekilde değer görmüyordu çünkü reaya içerisinde en ayrıcalıklı konumda olanlar özgür Müslüman erkeklerdi.²⁴ Müslüman olmaktan en fazla fayda elde edecek olanlar, toplumun her tabakasında en dezavantajlı konuma sahip durumdaki gayrimüslim cariyelerdi.

Amerika ve Avrupa tarihi üstüne yapılan akademik çalışmalar, her ne kadar ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin insanların hayatlarını ne ölçüde şekillendirdiğini vurgulasalar da, erken modern İslam dünyasını inceleyen tarihçiler ırk ve etnik kökenden çok dinin bir insanın toplumsal ve yasal konumunu belirleyen önemli bir faktör olduğunu uzun zaman önce kabul etmişlerdir.²⁵ Irk ve etnik köken Osmanlı toplumunda statüyü belirleyen birincil göstergeler değildi, çünkü mesela Araplar gibi bazı halklar Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman olabiliyordu ve bu üç temel dini kategori de farklı halkları barındırıyordu. Müslüman ve gayrimüslim halka, kural koyucu Osmanlı hukukuna ve şeriata göre farklı statüler veriliyordu. İslam toplumlarında Hristiyan ve Yahudiler zimmî, yani ödedikleri cizye karşılığında sosyal ve dini kısıtlamalarla canları ve malları (ve dinlerini özgürce yaşama hakları)

24 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 174.

25 Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt (New York: Holmes & Meier, 1982), Giriş Bölümü, 1:4.

koruma altına alınan gayrimüslimler olarak sınıflandırılıyordu.²⁶ Özellikle inançlarına sıkı sıkıya bağlı hükümdarların saltanatlarında ve toplumsal kriz dönemlerinde Hristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlara zorunlu kılınan kısıtlamalar, gayrimüslim nüfusun devamını sağlamaya, aynı zamanda da Müslümanların demografik büyümesini teşvik etmeye yönelikti. Toplumsal sınırların muhafaza edilmesinin merkezinde toplumsal cinsiyete ilişkin kaygılar yatıyordu. Müslümanların menfaatine olan durumlar haricinde Müslümanlar ve gayrimüslimler arası cinsel ve fiziksel temas ve ilişkilere karşı caydırıcı olması için engeller getirildi. Örneğin bir gayrimüslim erkek Müslüman bir kadınla evlenemiyordu, fakat Müslüman bir erkeğin gayrimüslim bir kadınla evlenmesine izin veriliyordu. Gayrimüslim bir anne ile Müslüman bir babadan doğan çocuk Müslüman kabul ediliyordu. Gayrimüslim anne ve babadan biri ihtida ederse küçük çocukları da Müslüman olmuş sayılıyordu. Gayrimüslimlerin Müslüman köleye sahip olmasına izin verilmiyordu çünkü onlarla cinsel ilişkiye girebileceklerinden, dinlerini değiştirmeye çalışacaklarından endişe ediliyordu. Buna karşın Müslümanlar gayrimüslim cariyelere sahip olabiliyor, onlardan dinlerini değiştirmelerini isteyebiliyorlardı.²⁷ Bu yüzden gayrimüslimlerin sabit gibi görünen konumları na karşın Osmanlı hukuku, özgür ya da köle gayrimüslim kadınların ve çocukların Müslüman cemaatine katılmasını nispeten kolaylaştırmıştı.

Osmanlı Devleti, sosyal ayrımların sürdürülmesi için kanunlar çıkardı, kurumlar kurdu. Osmanlılar, Hristiyan ve Müslümanları saflarına katmaktan çok, farkın korunmasıyla ilgilidiler. Modern döneme kadar İstanbul toplumunun işleyişi, belirgin sınırlarla ayrılmış özerk dini grupların çoğulluğunun sürdürülmesine bağlıydı. Devlet bu dini grupları kurdu, teşvik etti ve onlara yardımda bulundu. Osmanlılar dini liderlere idari, mali ve yasal güçler verdi, buna ayrı mahkemelelerinin olması ile özel ve manevi meselelerin düzenlenmesinde özerklik de dahildi.

26 R. Stephen Humphreys, "Non-Muslim Participants in Islamic Society," *Islamic History: A Framework for Inquiry* içinde, gözden geçirilmiş baskı (Londra: I.B. Tauris, 1991) bölüm 11 ve *Encyclopedia of Islam, New Edition (EI2)*, "Dhimma," başlığı altında, Claude Cahen.

27 C.E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), 2 cilt. (New York: Holmes&Meier, 1982), 1:49. Nüfusu Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlardan oluştuğu için Osmanlı İmparatorluğu ile benzer olan geç ortaçağ İspanya'sında dinler arası cinsel ilişkiler konusunda çok fazla kaygı bulunuyordu. Dolayısıyla farklı dini cemaatler ve krallık bunun gerçekleşmemesi için bariyerler oluşturdu. Ayrıca, Hristiyan fahişeler bedenlerini Yahudi ve Müslüman erkeklerden alıkoyarak farkı ayırt etmek ve sınırlar koymak durumundaydı. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 127-65.

Her dini cemaat kendi topluluğunun eğitiminden, refahından, yoksul ve hastalara yardım edilmesinden, hastanelerden, mezarlık ve cenazelerden, din görevlilerinden ve ibadethanelerden ve Osmanlı devletinin cemaatin tamamına tahakkuk ettirdiği vergilerin toplanmasından sorumluydu. Cemaat kurumlarının işleyebilmesi için vergileri, örneğin koşer ete uygulanan vergiyi artırımlarına izin veriliyordu. Hristiyanlar ve Yahudiler özerk dini kurumları sayesinde müdahaleden nispeten uzak bir şekilde kültürel, dinsel ve dilsel bağımsızlıklarının keyfini sürdüler. Hristiyanlar ve Yahudiler kendi dini liderlerinin gözetimi altında ibadetlerini yapabiliyor, bayramlarını kutlayabiliyor ve inançlarının gereklerini yerine getirebiliyorlardı.²⁸

Hristiyan ve Yahudi liderler yasal hüküm verme hakkını en önemli hak ve sorumlulukları olarak gördüler. On yedinci yüzyıl İstanbul’unda şer’i mahkemelerin yanı sıra mevcut olan Ermeni, Ortodoks Hristiyan ve Yahudi mahkemeleri, ceza davaları ve Müslümanları ilgilendiren irtidat ve İslam’a küfredilmesi gibi davalar dışında her konuda bağımsız şekilde adaleti sağlayabiliyordu. Gayrimüslim mahkemeleri cemaat içindeki çoğunlukla miras, borç, mülk satışı ile velayet, drahoma, evlilik ve boşanma gibi aile ilişkilerine dair konulardaki anlaşmazlıkları hükme bağlardı.²⁹ İlgili cemaatin lideri kendi temsil ettiği dinin kurallarını ihlal edenleri tutuklayarak hapisten sürgüne, aforozdan dini törenle gömülmeğe men edilmesine

28 Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System,” *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), 2 cilt. (New York: Holmes&Meier, 1982), 1: 69–88; Kevork Bardakjian, “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople,” Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt. (New York: Holmes & Meier, 1982), 1: 89–100; Mark Epstein, “The Leadership of Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,” Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt (New York: Holmes&Meier, 1982), 1: 101–15; Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire,” Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt (New York: Holmes & Meier, 1982), 1: 185–207 ve Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries* (Berkeley: University of California Press, 2000), 16–35. S.D. Goitein’e göre gayrimüslimlere bağımsız statü verilmesinin sebebi, Müslüman tebaanın da “asıl olarak kendi imkânlarına bırakılmış olmasıdır”. S.D. Goitein, “Minority Self-rule and Government Control,” *Studia Islamica* 31 (1970), 101–16.

29 Fatma Müge Göçek ve Marc David Baer, “Social Boundaries of Ottoman Women’s Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records,” *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, Madeline C. Zilfi (der.), (New York: E.J. Brill, 1997).

kadar çeşitli cezalar verirdi. Hristiyan ve Yahudi cemaatlerinin kendi muhtesipleri bile vardı. Özerk cemaat kurumları, çoğulcu bir toplumun devamını sağladılar ve grup düzeyinde dini ayrımlara göre belirlenmiş kimlikleri muhafaza ettiler.

Toplumsal Sınırların Geçirgenliği ve Tarihsel Bağlam

Müslümanları gayrimüslimlerden, askeri sınıfı reayadan, özgürleri kölelerden ayıran teorik olarak katı sınırlar gerçekte bir hayli geçirgendiydi. Hristiyanlar ve Yahudiler İslam'a geçebiliyordu; reaya askeri sınıfa katılabiliyor ve köleler özgür olabiliyordu. Dini grupların normatif ayrımlarına ve özerkliklerine rağmen bireyler dini cemaatlerin sınırlarının üstesinden geldiler. Hristiyan ve Yahudi bireyler, ne merkezi yönetimle sadece liderleri aracılığıyla ilişki kuruyor ne de daima liderlerinin kararlarına bağlı kalıyor ya da uyarılarına kulak veriyorlardı.³⁰ En şahsi meselelerini kendi dini kurallarına göre çözebilecekken bazen kendi hâkimleri yerine şer'i mahkemelerin kararlarına uyuyorlardı. Buna 1665'te Yahudi çiftlerin boşanması ve 1670'te nişanlarını atan Ermeni çiftin kavgalı aileleri arasındaki anlaşmazlıklar da dahildi.³¹ Ruhban sınıfından olmayan Ermeniler ya da Ortodoks Hristiyanlar, rahipler ve papazlarla yaşadıkları anlaşmazlıklara şer'i mahkemelerinde çözüm aradılar. Yirmi beş Ortodoks Hristiyan erkek 1665'te iki rahibi dava etti.³² Aynı yıl, İstanbul Ermeni cemaatinin liderleri vaftiz yağı ve Kudüs patriğiyle ilgili dava açtı.³³ Yine 1665'te Ermeni tüccarlar kendilerine borçlu olduğu için patrik aleyhinde dava açmışlardı.³⁴ Şer'i mahkemeleri kullanan gayrimüslimler, liderleriyle aralarındaki kişisel ve siyasi farklılıklar yüzünden ya da İslam hukukunda kendi hukuklarına göre daha cömert olan miras hissesi tayininden veya boşanma ödemelerinden yararlanma maksadıyla bu şekilde davranıyorlardı. Hristiyan ve Yahudi mahkemeler devlet otoritesini arkalarına almış olsalar da Müslüman kadılar son karar mercii olarak görülüyordu, çünkü devlet tüm Osmanlı tebaasını şer'i mahkemelerin kararlarına uymaya mecbur tuttuğu için onların kararlarının ağırlığı Hristiyan ve

30 Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, Benjamin Braude and Bernard Lewis (der.), 2 cilt (New York: Holmes&Meier, 1982).

31 İlk duruma bir örnek şurada kaydedilmiştir: İstanbul Şer'iyye Sicilleri 15, vr. 1b, 21 Mart 1665. İkinci durum ise şurada görülmektedir: Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/78, vr. 22b, 19 Ocak 1670.

32 İstanbul Şer'iyye Sicilleri 15, vr. 22a, 25 Nisan 1665.

33 İstanbul Şer'iyye Sicilleri 17, vr. 2a, 20 Ekim 1665.

34 İstanbul Şer'iyye Sicilleri 16, vr. 82b, 2 Eylül 1665 ve İstanbul Şer'iyye Sicilleri 16, vr. 119b, 20 Eylül 1665.

Yahudi mahkemelerinkinden daha fazlaydı. Hristiyan ve Yahudi mahkemelerin sadece kendi cemaatlerinde yasal yaptırım gücü vardı.

Hristiyan ve Yahudi kadınlar İslam hukukunun daha cömert olan yönlerinden faydalandı. İleride İslami kurallardan istifade etmek için evlilik ve boşanmalarını şer'i mahkemelerde kayıt altına aldılar.³⁵ 1660'lar ve 1670'lerde o kadar çok Ortodoks Hristiyan şer'i mahkemelerde boşandı ki 1672'de Patrik IV. Dionysius, Hristiyanlar arasındaki boşanmaları onaylama yetkisinin patrikte olduğunu ifade eden bir berat çıkarılmasını talep etti.³⁶ Hristiyanların şer'i mahkemeleri tercih etmesinin sebeplerinden biri, Ortodoks Hristiyan hukukuna göre evlilik akdi feshedildiğinde erkeğin, karısının ailesinin evlenmeden önce çeyiz olarak verdiği drahomayı geri vermemesiydi.³⁷ Kadın kendi evlilik payını alıyordu fakat bu çoğunlukla drahomadan oldukça az oluyordu. Bu da evlenip boşanmış bir kadının İslam hukukuna göre sahip olduğu haklarla çelişiyordu. Müslüman bir kadın evlenirken mehr-i muaccel, ölüm ya da boşanma sebebiyle evlilik sonlandığında ise mehr-i müccel alıyordu. Bununla birlikte, Judith Tucker'ın bize hatırlattığı gibi, erkeğin talak verme gücü, yani evliliği herhangi bir gerekçe sunmaksızın istediği anda sonlandırabilmesi, erkekleri imtiyazlı kılan bir boşanma sisteminin merkezine oturuyordu.³⁸

Dini grupları birbirinden ayıran sınırları aşmanın nihai yolu İslam'a geçmekti. Manevi ve dini nedenlere ek olarak Hristiyanların ve Yahudilerin ihtida etmesi için birçok saik vardı. Devlet, Hristiyan ve Yahudileri belli menfaatlerden alıko-yuyordu ve bunları elde etmenin yegâne yolu ihtidaydı, tıpkı din değiştirmenin ödüllendirildiği erken modern Rusya ve modern Prusya'da olduğu gibi.³⁹

35 John Alexander, "Law of the Conqueror (the Ottoman State) and Law of the Conquered (The Orthodox Church): The Case of Marriage and Divorce," *XVI Congrès international des sciences historiques, Rapports*, 2 içinde, (Stuttgart, 1985), 369–70.

36 N.J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, no. 92 (Selanik, 1967), 103. Benzer süreçler başka imparatorluklarda da görüldü. Rusya İmparatorluğu'nda her dini cemaat evlenme ve boşanmayla ilgili konuları kendi kanunlarına göre hükme bağlıyordu. Yahudi kadınlar on dokuzuncu yüzyılda kendi cemaat kurallarına aykırı bir şekilde dinin boşanma kurallarını alt üst ettiler, Yahudi dini otoritelerinin özel alana müdahale ayrıcalıklarını ihlal ettiler ve bu alana devlet müdahalesini çağırdılar. Bkz. Chaeran Freeze, *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia* (Hanover, NH: University Press of New England, 2002).

37 N.J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, no. 92 (Selanik, 1967), 57.

38 Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 80.

39 Christopher M. Clark, *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 92, 99; Michael Khodar-

Bazı mühtediler hapisten dahi çıkarılıyordu. Hahambaşı ile Ermeni ve Ortodoks Hristiyan patriği hariç tutulursa, herkesin önünde şatafatlı kıyafetler giymek ve devlette önemli görevlere gelebilmek için kişinin Müslüman olması gerekiyordu. Ayrıca gayrimüslim bir erkeğin Müslüman bir kadınla evlenebilmesi, Müslüman bir köleye sahip olması ya da mühtedi kölesini elinde tutabilmesi için ihtida etmesi şarttı. Bir Hristiyan ya da Yahudi bir kez Müslüman olunca ayrımlar çoğunlukla ortadan kalkıyordu. Kadın ya da erkek daha önce yapamadıkları şekilde, evlenebiliyor ya da giyinebiliyordu. Yeni Müslüman olmuş bir kişi devlet tarafından “hidayete ermiş, doğru yolu seçmiş kişi” yani mühtedi olarak adlandırılıyor, dolayısıyla Hristiyan ve Yahudilerden ayrı bir yere konuyordu. Ancak mühtedinin çocukları çoğunlukla diğer Müslümanlardan ayırt edilmiyordu.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’un sosyal, siyasi ve dini şartları sınırların normalden çok daha fazla açılmasına imkân sağladı ve yetkilileri yasadışı geçişlere karşı sert önlemler almaya zorladı. İlk olarak, Hristiyan erkek çocuklarının toplanarak Müslümanlaştırıldığı ve imparatorlukta önemli asker ve yöneticiler olarak yetiştirildiği devşirme sisteminin çözülmesinin gayrimüslim erkeklerin kolayca ihtida edebilmesi ve elit kademelere gelebilmesi üzerinde ciddi bir etkisi oldu. Çok az sayıda genç Hristiyan erkek sultana hizmet etmek üzere görevlendirilirken, çok daha fazla sayıda mühtedi erkek sıkı bir saray eğitiminden geçmeden asker oluyordu. Bu yol, imparatorluğun sınırlı sayıdaki profesyonel askeri güce bel bağladığı daha önceki yüzyıllarda bu kadar açık değildi.⁴⁰ İkinci olarak, Akdeniz ve Orta ve Doğu Avrupa’daki Osmanlı fetihlerinden dolayı çok sayıda köle, özellikle cariyeler, Kafkasya’daki tüccarlardan satın alınan kölelerle birlikte başkentteki köle pazarına yığıldı. Kölelerin ihtidası, gayrimüslim efendiler ve yeni mühtedi olmuş Müslüman köleler arasındaki dinler arası anlaşmazlıkları körükledi. Bu anlaşmazlıklar çoğunlukla şehrin şer’i mahkemelerine taşındı.

Çok sayıda özgür Hristiyan erkek ve köle Hristiyan kadın İslam’a geçince Müslümanlar dinlerinin doğru yorumu üzerine birbirleriyle çatışmaya girdi. Bu tartışmanın sonuçları yetkilileri, Müslümanları gayrimüslimlerden ayıran sınırları daha ince eleyip sık dokumaya sevk etti. Sultan vaizi Vani Efendi’nin (ö. 1685) liderlik ettiği (1661-83), Kadızâdeliler olarak bilinen ünlü köktendinci grup, Sultan

kovsky, “‘Not by Word Alone’: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia,” *Comparative Studies in Society and History* 38 (1996), 274.

40 Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 36–9, Halil İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700,” *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), 283–337.

IV. Mehmed (hük. 1648-87, ö. 1693) ve Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'yı (sadrazamlık 1661-76, ö. 1676) en sadık destekçileri arasında sayıyordu. Bu müminler kendi manevi dönüşümlerinden geçtiler ve İstanbul'da uygulanan İslam'ı ilk Müslüman toplumunun yaşamına aykırı olduğuna inandıkları bid'atlardan arındırmaya çalıştılar. Bu bid'atlara zikir, sema ve türbelerde dilek dileme gibi sufi ayinleri de dahildi.⁴¹ Diğer Müslümanlar Kadızâdelilerin pek uzlaşmacı olmayan İslam anlayışlarına itiraz etti.⁴² İki grup arasındaki anlaşmazlıklar kavgalara ve şehrin önde gelen cami ve medreselerindeki önemli görevler için rekabete yol açtı. Savaşı bağnazlar kazandı. Eskiye yeniden canlandırmak isteyen Kadızâdeliler, kendi İslam anlayışlarını dayattılar ve gayrimüslimlerin kamusal alandaki davranışları ve dış görünüşleriyle ilgili mevcut olan ancak genellikle göz ardı edilen yasakların idareciler tarafından uygulanmasını sağladılar. Onlara göre, gayrimüslimleri Müslümanlardan ayıran sınır koruyucu mekanizmaların katı bir biçimde uygulanması gerekiyordu. Hristiyan, Yahudi ve Müslümanları açıkça ayırt etmek için kıyafetlerin biçim, çeşit ve renkleriyle ilgili kısıtlamalar getiren kanunlara ek olarak dinler arası sosyal ilişkilere dair kanunlara da özel bir önem veriliyordu. Devlet, Müslüman kadınların gönüllü ya da gönülsüz biçimde Hristiyan ya da Yahudi erkeklerle samimi temas içerisinde olmamasını sağlamak için daha dikkatli hareket etmeye başladı. Bunu yapmayı seçenler sert şekilde cezalandırılabilirdi. Erken modern İstanbul'da zina yapan bir kadının recmine ilişkin tek kaydın Kadızâdelilerin etkisinin en yüksek olduğu dönemde görülmesi tesadüf değildir.⁴³ Kurban, evli bir Müslüman kadındı ve Yahudi bir erkekle cinsel ilişkiye girmekle suçlanıyordu. Adam ihtida etti ve sevgilisi olduğu iddia edilen kadının uzun ve acılı sonundan kurtularak kılıçla infaz edildi.

Müslümanlar nasıl iyi mümin olunacağı konusunda kamplara ayrılmış ve kazanan taraf, devleti yönetenleri –kimi aşırı durumlarda ölümcül sonuçları olan–

41 Madeline Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251–69; Madeline Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulama in the Post-Classical Age (1600–1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 146–59 ve Norman Itzkowitz (der.), Lewis V. Thomas, *A Study of Naima* (New York: New York University Press, 1972), 106–10.

42 Bkz. *The Balance of Truth, by Katib Çelebi*, çev. G.L. Lewis (Londra: Allen & Unwin, 1957) ve M. Tayyib Gökbilgin, "Katip Çelebi, Interprete et rénovateur des traditions religieuses au XVIIe siècle," *Turcica* 3 (1971), 71–9.

43 Bu olaya ilişkin Osmanlı yazılı ve hukuki kaynaklardaki tartışma için, bkz. Marc David Baer, "Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century İstanbul and Rumelia" (doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2001), 182–7.

grup farklılıklarının denetlenmesine dikkat etmeleri için ikna etmişti. Ortodoks Hristiyanlar ve Yahudiler de hanedanın en makbul gayrimüslim grubu olarak kabul görmek için rekabet halindeydiler. Sonuç itibariyle Ortodoks Hristiyanlar Yahudileri saraydaki hekimlik, özel diplomatlık, tercümanlık ve müşavirlik gibi önemli görevlerinden ettiriler.⁴⁴ Sarayda görev yapan (Hayâtîzâde ismiyle tanınmış olan) hekimbaşı gibi bazı Yahudiler, bu gidişatı durdurmak ve konumlarını ellerinde tutmak için ihtida etti.⁴⁵ Hayâtîzâde'nin ihtidası aynı zamanda Müslüman yöneticilerin Yahudilerle ilgili pek de olumlu olmayan bir bakış açısına sahip olduklarını gösterir. Bu da 1660'ta İstanbul'a büyük hasar veren yangından sonra Yahudilerin yarımadaadan sürülmesi ve buralara yeniden yerleşmelerinin yasaklanması da dahil olmak üzere çok daha sert politikalarla sonuçlandı.⁴⁶ Yangının ardından yetkililer Hristiyanların ve Yahudilerin yaşayabileceği bölgeleri sınırlandırdı; buna karşılık Müslüman halk yerlerinden edilen Hristiyan ve Yahudilerin kendi mahallelerine yerleşmelerine izin vermemeleri için yetkililere dilekçeler yazdı ve şehrin daha önce Hristiyan ve Yahudilerin yaşadığı bölgelerinde kiliselerin ve sinagogların yerini camiler aldı. Korkunç yangın ve yangının ardından yaşanan kargaşa da pek çok gayrimüslimin dinini terk etmesine yol açmış olabilir. Yangından sonraki yıllarda çok sayıda Yahudi umutlarını İzmirli haham Sabetay Sevi'nin mesihlik iddialarına bağladı.⁴⁷ 1665'te kendini mesih ilan ettiğinde Yahudiler onu destekleyip desteklemeyecekleri konusunda ayrıştı. Sabetay Sevi 1666'da sultanın huzurunda İslam'a geçtikten sonra, dinini terk eden bu kişiye inanmaya devam edip etmeyeceklerine göre yine ayrıştılar. Yüzlerce ailenin tercihi belliydi: Onlar da ihtida etti.

-
- 44 Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt (New York: Holmes&Meier, 1982), Giriş Bölümü, 1: 17–26; Benjamin Arbel, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 17.
- 45 Marc David Baer, “Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century İstanbul and Rumelia” (doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2001), 191–204, Osmanlı arşiv ve yazılı kaynaklarında ihtida etmesine ve saraydaki hekimlik kariyerine ilişkin bir tartışma yer almaktadır.
- 46 Marc David Baer, “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in İstanbul,” *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004), 163–85.
- 47 Hareketin 1665-1676 arasında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarihi için bkz. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*, çev. R.J. Zwi Werblowsky (Princeton: Princeton University Press, 1973), 199–460, 603–749, 821–929. Mısır'daki Yahudilere yönelik uygulamalar ile Kadızâdeli bağnazlığı arasındaki olası bağlantılara dair bir tartışma için, bkz. Jane Hathaway, “The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt,” *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 665–71.

İslam'ın Şerefiyle Müşerref Olmak: Osmanlı İhtida Anlatıları

Geç on yedinci yüzyıl boyunca İstanbul'da gayrimüslimlerin pek çok farklı şartta Müslüman olmasına rağmen şer'i mahkemelerdeki Osmanlı kâtipleri Ermenilerin, Ortodoks Hristiyanların ve Yahudilerin ihtidalarını her durumda dört aşamalı bir süreç olarak sunuyordu. Mühtedi, eski dinini terk eder, İslam'a geçer, kelime-i şehadet getirir ve yeni bir Müslüman ismi alırdı. Anlatı, yanlış olarak nitelendirilen bir dine mensup Hristiyan ya da Yahudi ile başlar. Bu kişi yanlış olan Hristiyanlığın ya da Yahudiliğin usullerini terk ederek ya da reddederek gerçek din olarak anılan İslam'a geçmiştir. İhtida etme eylemi, "İslam'ın şerefiyle müşerref olduğu" için gayrimüslimin statüsünü yükselten bir süreç olarak aktarılırdı. Mühtedi, şer'i mahkemede kelime-i şehadet getirerek Müslüman oluyordu. Son olarak eski kimliğini sildiğini, yeni bir sosyal ve dini kimlik benimsediğini göstermek için bir Müslüman ismi alıyordu.

Aşağıdaki iki temsili örnek, sürecin neredeyse hiç değiştirilmeden nasıl anlatıldığını gösterir. İlki Yahudi bir erkeğin, ikincisi Ortodoks Hristiyan bir kadının ihtidası üzerinedir:

Şer'i mahkemedeki duruşmaya katılan İshak oğlu İshak dinin mahkemesini methetti. Kâfirliği reddetti, Müslüman oldu ve İslam dinine geçti. "Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur ve yine şehadet ederim ki, Muhammed onun kulu ve elçisidir," dedi ve kutsal Recep ayının on dokuzunda Mehmed adını aldı. [1679].

Şer'i mahkemedeki duruşmaya katılan Nikola kızı Zumina dinin mahkemesini methetti. Kâfirliği reddetti ve İslam dinine girerek Müslüman oldu. "Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur ve yine şehadet ederim ki, Muhammed onun kulu ve elçisidir," dedi ve kutsal Recep ayının yirmi beşinde Fatma adını aldı [1679].⁴⁸

Bu anlatılarda giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşan doğrusal bir düzen kullanılır. Hikâyenin mantığı her seferinde zirvedeki ihtida eylemine ulaşır, anlatılar hiç değişmez. Şer'iyye sicillerindeki ihtida anlatıları, alçak bir mevkiden ve hatadan ayrılıp onura, imana ve toplumun doğruyu yanlıştan ayırmış, aydınlanmış kesimine dahil olmaya giden, sade ve ilerlemeci bir yolculuğu ifade eder. Anlatılar kişinin yanlış yolda yürümeye nasıl başladığından ya da doğru yolu neden seçtiğinden bahsetmez. İhtida bir oldubittidir; müstakbel mühtedi din değiştirme kararını zaten vermiş ve mahkemeye başvurmuştur. Din değiştirmenin karmaşık insani süreci birkaç basmakalıp söze indirgenir: Şu kişi, şu tarihte Müslüman oldu

48 Sırasıyla, Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/10, vr. 98a, 26 Ağustos 1679; Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/10, vr. 99a, 1 Eylül 1679.

ve şu ismi aldı. Önemli olan “hidayet”e ermektir ve bu sayede gayrimüslimlerin mevkisi yükselir.

Osmanlı ihtida anlatıları, erken modern Amerika, İngiltere, Fransa ve Rusya’daki Katolik ve Protestan ihtidalarına çok benzer şekilde yanlıştan doğruya bilinçli bir dönüşü ifade etmektedir.⁴⁹ Bu anlatı mühtedinin daha önceki karanlık durumu ile mevcut kutsanmışlığı ya da aydınlanmışlığı arasında zıtlık kurarak din değiştirmeyi meşru hale getirir. Osmanlı anlatısında mühtedi kendi eski dininin yanlış ve İslam’ın hakikat olduğunu idrak ediyordu. Geçmiş ve şimdi keskin bir şekilde karşılaştırılıyordu: Geçmiş inançlar kesinlikle yanlış ve hata doluydu, şimdiki inanç ise doğrudu. Geçmiş yaşam, yeni bir hayat için bir engel oluşturuyordu. Elisheva Carlebach erken modern Almanya’da Hristiyanlığa geçmiş olan Yahudilerin “yeni cemaat içerisinde yeniden doğabilmeleri için geçmişlerinin reddedilmesi ve yok edilmesi gerektiğini” ortaya koymuştur.⁵⁰ Bu tarihçinin sert dili erken modern Avrupa’da Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki çok gergin ve sık sık şiddet içeren ilişkiler konusunda bizleri uyarır. Osmanlı İmparatorluğu’nda ihtida etmiş Hristiyan ve Yahudiler için ortam daha az gerilimli olabilir, ancak yine de mühtedinin İslam dışındaki dinlerin yanlışlığını ve kendi kişisel geçmişinin öldüğünü herkesin önünde ilan etmesi gerekliydi. Yeni Müslümanlar için ihtida ikinci doğum demektir. Rahmin karanlığından dünyanın aydınlığına çıkan bir bebek gibi bir mühtedi de cehaletin karanlığından çıkıp hakikatin aydınlığına giriyordu. Yeni doğmuş bir bebek gibi mühtedi de yeni bir ad alıyordu; sanki çıplakmış gibi yeni Müslüman kıyafetleriyle örtünüyordu.

İhtida Hakkındaki Osmanlı Fetvaları ve Kanunları

İhtida gündelik hayatın bir parçası olduğu için, dini otoritelerin yasal tartışmalarında ve resmî kanunlarda bahsi geçiyordu. Kadınların daha sık ihtida etmesine

49 Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Michael Questier, *Conversion, Politics, and Religion in England, 1580–1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Judith Pollmann, “A Different Road to God: The Protestant Experience of Conversion in the Sixteenth Century,” *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* içinde, Peter van der Veer (der.), (New York: Routledge, 1996), 47–64 ve Michael Khodarkovsky, *Russia’s Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 195. Rusya’daki ihtida sürecini özetleyen bir fermana göre İslam’dan ihtida etmiş olanların sahte peygamberi ve onun yanlış ve günahkâr kanunlarını reddettiklerini söylemeleri ve Hristiyan kurtuluş inancıyla kutsanmak için samimi arzularını açıklamaları gerekmektedir.

50 Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750* (New Haven: Yale University Press, 2001), 109.

karşın Osmanlı siyasi ve dini otoriteleri erkeklerin ihtidasını vaka-yı adiyeden sayıyordu. Örneğin, geç on yedinci yüzyılda imparatorluğun önde gelen dini otoriteleri olan Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'nin (şeyhülislam 1662-73, ö. 1677) ve Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin (şeyhülislam 1673-86, ö. 1692) fetvaları nadiren mühtedi kadınlarla ilgiliydi. Kadınların ihtidalarının geçtiği yerlerde, kadınları evin içinde ihtida ederken, gayrimüslim erkekleri ise Müslümanlarla sosyalleşirken ve ortaklık yerde ihtida ederken resmediyorlardı. Bir kadın çoğunlukla eş olarak ya da diğer kadınlarla etkileşim halinde betimleniyordu. Minkârîzâde, gayrimüslim kadınların haklarını korumuş, Müslüman kocalarının zoruyla değil, kocaları ne isterse istesin kendi rızalarıyla ihtida etmelerini savunmuştu.⁵¹ Her iki durumda da karı-koca arasındaki ilişkiler ve ihtidanın gönüllü doğası merkezde yer alıyordu. Bir başka fetvada şeyhülislam Hristiyan bir kadının ihtidasının geçerli olduğunu açıklamıştı çünkü kadın Ramazan orucu tutuyordu ve bir komşusuna "Senin dinine geçtim," demişti.⁵²

Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında kadın mühtedilere daha da az yer ayrılmıştı. Selefî gibi Çatalcalı da mühtedi kadınların eş olarak kocalarına bağlımlı konumlara sahip olduklarını düşünüyordu. İhtida etmiş erkeklerin eşlerinden çok çocuklarının dininin ne olacağına ilgi göstermişti.⁵³ Minkârîzâde erkeklerin Müslüman olduğu daha pek çok olayı değerlendirdi ve erkekleri yalnızca kadınlarla olan ilişkileri ya da özel alanları içerisinde görmedi. Mühtedi erkekler daha ziyade, halk içerisinde Müslümanlarla etkileşim halinde tasvir edildi. Kadınların aksine erkeklerin hem gönüllü hem de zorunlu ihtida etmeleri mümkündü. Minkârîzâde fetvalarında Müslüman erkeklerle savaşırken ya da esir alınırken, sarhoşken, hapis-tenken, tutukluyken ya da Müslümanlarla tartışma yaşarken kendilerini ihtidaya zorlayan bir kadı ya da bir din görevlisinin huzurunda din değiştiren gayrimüslim erkeklerden bahsediyordu.⁵⁴ Erkeklerin ihtidasının geçerli sayılması başına sarık

51 Minkârîzâde Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Kol. 610, vr. 34a. "Soru: Eğer zimmi Zeyd ihtida ederse, Hristiyan karısı Hind'e 'İslam'a gel' der ve onu ihtida etmeye zorlarsa bu ihtida geçerli midir? Cevap: Değildir." Minkârîzâde Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, MS. Hamidiye 610, vr. 34a. "Soru: Eğer Müslüman Zeyd'in Hristiyan karısı Hind 'Ben Müslüman oldum, yanlış dini terk ettim ve doğru dine geçtim' derse Müslüman sayılır mı? Cevap: İhtidası geçerlidir."

52 Minkârîzâde Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Kol. 610, vr. 34b.

53 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-i Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez Kol. 1113, vr. 46a.

54 Minkârîzâde Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Kol. 610, vr. 34a-b.

bağlama, kelime-i şehadet getirme ve Müslümanların önünde Müslüman olduğunu açıklama kadar basit şartlara bağlı olabiliyordu.

Minkârîzâde'nin halefi de mühtedi erkekleri benzer şekilde gösterdi. Çatalcalı Ali Efendi gayrimüslim erkekleri, eğer namaz vakti camiye gidiyorlarsa, müezzi-ne uyuyor ve müminlerle namaz kılıyorlarsa Müslüman olarak kabul etti.⁵⁵ Son olarak, önde gelen şeyhülislam Hıristiyan ya da Yahudi bir adam ihtida edip karısı etmediğinde ne olacağına ilişkin fetva vermediler. Böyle bir durumda çift boşanmaz, çocuklar Müslüman olarak yetiştirilirdi. İki Müslüman din otoritesi de Yahudi olan Hıristiyan cariyeye ya da Hıristiyan olan Yahudi cariyeye ilişkin görüş sunmadı çünkü burada Müslüman kadınların sosyal ve cinsel ilişkileri söz konusu değildi.

Ne şeyhülislam ne de devleti yöneten erkekler genel olarak kadınların ihtidasına önem verdiler; Osmanlıların gözündeki tipik mühtedi, Hıristiyan erkekti. 1676'da düzenlenen "kanun-ı nev-müslim" sultanın ve sadrazamın huzuruna bir Hıristiyan gelip Müslüman olmayı arzu ettiğinde uygulanacak usulü oluşturdu:

Divan-i Hümayunda vezir-i azam huzurunda bir gâvur [Hıristiyan]
Müslüman olmak isterse derhal şehadet telkin olunup bir avuç akçe
ihşan olunarak elbisesi için defterdara emir olunur ve hemen
kendisini divan çavuşlarından biri alıp cerrahlardan o gün divanda
nöbetçi olan cerraha götürüp oradaki muayyen yerde sünnet edilirdi.⁵⁶

Kanunname, din değişikliğinden mühtedi adamın ailesinin nasıl etkileneceğine değinmiyordu. Kadınların ihtidalarıyla karşı karşıya kaldığındaysa devlet çok farklı şekilde davranıyordu.

"Kocam İhtidayı Reddetti ve Kadı Bizi Boşadı": Özgür Kadınların İhtidası

Şer'i mahkemelerdeki ihtida etmiş, boşanmış, çocuklarının velayetini almış ve yeniden evlenmiş kadınların anlatıları, onların yasal olarak güçlenmiş olduklarının kanıtıdır. Bu kayıtlar aynı zamanda, kadınların ihtida kararlarının sonucunda en kazançlı çıkanın Müslüman erkekler olduğunu, yeni Müslüman olmuş kadınların onlara göre daha az fayda elde ettiğini, en zararlı çıkan kesiminse gayrimüslim erkekler olduğunu göstererek toplumsal hiyerarşiyi gözler önüne sermektedir. Şer'i mahkeme kâtibi tarafından kaleme alınan ancak mühtedi kadınların dile getirdiği bu anlatılar gayrimüslim kocaya bir mesaj gönderir. Bu ihtida anlatılarında gayri-

55 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-i Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez Kol. 1113, vr. 46a.

56 "Osmanlı Kanûnnâmeleri," *Millî Tettebular Mecmûası* 1(1916), 542.

müslim kadınlar İslam'ın kendi dinlerinden üstün olduğunu fark ederek Müslüman olmuşlardı. İslam'ın üstünlüğünü anlayamayan ve İslam'ın şerefiyle müşerref olmak istemeyen inatçı Hıristiyan ya da Yahudi kocalar, eşlerini ve çocuklarını kaybettiler ve İslam hukukuna göre boşanma tazminatı ödemek zorunda kaldılar. Eski eşlerinin kimi zaman hidayete ermiş mühtedi erkeklerle evlendiklerine tanıklık ettiler. Dolayısıyla bu ihtida anlatımları, mühtedi kadını ve hayatındaki yeni Müslüman erkeği destekleyen, eski kocayı dışlayan bir mesaj iletiyordu.

Örneğin, Beşiktaş'taki Bayezid Mahallesi'nden Abdullah kızı, Yahudi mühtedi Hatice, eski kocası, Salamon oğlu Yahudi Yako aleyhine bir dava açmıştı.⁵⁷ Kadın, naibin huzurunda "Bahsi geçen Yako benim kocamdı. Hidayet yolu önüme açıldığında şeref-i İslam'la müşerref oldum. Fakat naip İslam'ı kendisine önerdiğinde Yako bunu reddetti ve naip bizi boşadı," dedi. Akabinde şöyle söyledi: "Bu vesileyle bana mehr-i müeccel olarak borçlanılan 1200 İspanyol realini (riyal guruş) talep ediyorum."⁵⁸ Kâtip tarafından kayıt altına alınan pek çok davada olduğu gibi bu kayıta da Hatice'nin davayı kazanıp kazanamadığını öğrenemiyoruz. Benzer bir davada, Abdullah kızı mühtedi Rahma Hatun, kocası Shmuel oğlu Yahudi Menahem ile birlikte Hasköy'deki mahkemeye çıktı.⁵⁹ Kadın, "Bahsi geçen Yahudi benim kocamdı ve ben İslam'ın şerefiyle müşerref olduğumda sık sık ve birçok kez kendisinden Müslümanlığı kabul etmesi istendi ancak Menahem bunu reddetti," dedi. Kadın daha sonra kocasının mehr-i müeccel olarak ödemesi gereken yüz riyal guruşluk borcundan dolayı bir dava açtı, fakat kocası bu parayı ödemeyi de reddetti. Taraflar ihtilafa düştü ve sonunda kadın, en başta istediği mehr-i müccelin yaklaşık yarısına tekabül eden 4500 akçenin ödenmesi karşılığında uzlaşmayı kabul edip Menahem'in asıl borcu ödemekten muaf olduğunu beyan ederek onu mehr-i müecceli ödemekten kurtardı.⁶⁰ Karakaş oğlu, Samatyalı Ermeni Krikor'un karısı Havva ihtida etti. İkiisi İstanbul şer'i mahkemesine başvurdu; Krikor'a İslam'a geçmek isteyip istemediği üç kez soruldu. Reddettiği için kadı İslam hukukunun hükmüne göre evliliklerini bozdu ve Havva'ya yeniden evlenme izni verdi.⁶¹

57 Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/77, vr.18a-b, 10 Kasım 1666.

58 Geç on yedinci yüzyılda günlük ticari faaliyetlerde yabancı paralar kullanılıyordu ve Osmanlı parası tek hesap birimi haline geldi.

59 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/8, vr. 51a, 10 Eylül 1662.

60 1659 ve 1668 arasında İspanyol reali'nin akçe cinsinden değeri 88 ile 110 arasında değişiyordu. Şevket Pamuk, "Money in the Ottoman Empire, 1326–1914," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert ve Şevket Pamuk (der.), 2 cilt (New York: Cambridge University Press, 1994), cilt. 2: 1600–1914, 964.

61 İstanbul Şer'iyye Sicilleri 13, vr. 6b, 25 Ocak 1664.

Gayrimüslim kocalar, eşlerinin ihtidasının ardından din değiştirmeyi reddederlerse çocuklarını kaybediyorlardı. Bu döneme ilişkin fetvalarda gayrimüslim bir adamın karısı ihtida ettiğinde çiftin ergenliğe girmemiş çocuklarının mühtedi kadına tabi sayıldıkları için Müslüman olacakları belirtilmektedir.⁶² Mesela başlıca Yahudi mahallesi olan Hasköy'deki Kiremitçi Ahmed Çelebi Mahallesi'nden bir anne ve küçük oğlu, ihtida ettikten sonra Meryem Hatun ve Abdurrahman adlarını almışlardı.⁶³ Hasköy'de ikamet eden ve yeni ihtida etmiş olan Fatma, sultana bir dilekçe göndererek Hasköy naibine, bekâr kızının velayetini ve mülkiyeti ile evindeki eşyaları alınması için kendisine müsaade etmesi yönünde talimat vermesini istemişti.⁶⁴ Naip bu isteği yerine getirdi.

Devlet tarafından uygulanan ihtida ve zoraki boşanmalar öncelikle Müslüman kadınların sadece Müslüman erkeklerle cinsel ilişkide bulunmasını ve evlenmesini hükmeden köklü İslam hukukundan ve örflerden, ikinci olarak da önemli Osmanlı din otoritelerinin fetvalarından kaynaklanıyordu. Örneğin Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi bir gayrimüslimin karısı ihtida ettiyse ve kendisine sorulduğunda Müslüman olmayı reddettiysen karısından boşanmasının sağlanacağını teyit etti.⁶⁵ Osmanlı ihtida anlatıları çağdaş Yahudi hukukunun bakış açısıyla okunduğunda, kadınların Yahudi kadınlara, sosyal sınırları Yahudi eşlerinin aleyhine olacak şekilde aşmaları için yardım etmiş oldukları daha açık görülmektedir.

Erken modern İstanbul'da uygulanan normatif Yahudi hukukuna göre boşanma süreci erkek kendi özgür iradesiyle karısına bir boşanma belgesi (*get*) verdiğinde başlıyordu. Sadece bir koca boşanmaya hükmedebilirdi.⁶⁶ Kararı koca veriyor, inatçı erkekler karılarını serbest bırakmayı reddedebiliyordu. Diğer tarihçilerin Rusya İmparatorluğu'nda karşılaştığı gibi, Osmanlı Yahudi mahkemeleri kendi iradelerini kabul ettiremiyordu, çünkü kocaları boşanma hükmü vermeye razı edebilmek için sadece ikna ve tavsiye yöntemlerini kullanabiliyorlardı.⁶⁷ Yahudi erkekler eşlerine ilk kısmı düğün sırasında, geri kalanı ise boşanma ya da ölüm durumunda ödenmek

62 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-i Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez Kol. 1113, vr. 46a.

63 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 299a, 7 Aralık 1687.

64 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 161a, 16–25 Haziran 1683.

65 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-i Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez Kol. 1113, vr. 8a.

66 Victor H. Weissberg, "Jewish Life in Seventeenth Century Turkey As Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandari and Rabbi Joseph Katzavi" (doktora tezi, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion-Cincinnati, 1970), 124.

67 Chaeran Freeze, *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia* (Hanover, NH: University Press of New England, 2002), 140.

üzere bir düğün hediyesi vermek mecburiyetindeydi. Ortaçağdaki Yahudi evlilik sözleşmeleri kadınların da “evlilikten kurtulmanın fidyesi olarak” ertelenmiş evlilik ödemesi haklarından feragat edip boşanma sürecini başlatabileceğini taahhüt ediyordu.⁶⁸ On yedinci yüzyıl hahamlarının bu şekilde bir boşanmaya izin verdiğine dair bir kanıt bulunmuyor, ancak izin vermiş olsalar bile kocanın rızası gerekliydi. Başka bir erkekle evlenmek için boşanmaya izin verilmiyordu. Eğer koca ayak diriyorsa, öldüyse ya da şahit bırakmadan ve boşanma ilanını (*get*) vermeden ortadan kaybolduysa kadın daha düşük bir seviye olan terk edilmiş (*aguna*) konumuna düşüyordu, “yeniden evlenemiyor” ve dolayısıyla “ömrünü yalnız ve kimsesiz bir halde ve yokluk içinde geçirmek” durumunda kalıyordu.⁶⁹ Ne hahamlar ne de devlet kocasının boşanmayı reddederek “zincirlemiş olduğu” kadına yardım edebiliyordu. Yahudi kadınlar erkek iradesine tabi olmalıydı; Yahudi kocalarının aksine, hiçbir zaman tek taraflı bir boşanma belgesi sunma gücüne sahip olmadılar. On yedinci yüzyılda Yahudi boşanması “kolayca gerçekleşmiyor ve kolayca talep edilemiyordu”.⁷⁰ Kocalar iade etmekten sorumlu oldukları para, ev eşyası, kumaşlar ve kadının servetinin diğer kaynaklarından oluşan drahomaları geri verme konusunda isteksizdi çünkü bu, ekonomik refahlarını bozuyor ve özellikle eğer boşanma aileler arası çatışmalara yol açıyorsa ticari bağlarına da zarar veriyordu.⁷¹ Hahamlar ise aileyi bir arada tutmanın ve cemaat içindeki ihtilafların yatıştırılmasının derdindeydi. Kocanın ölümüne dair bir kanıt ya da geçerli bir boşanma belgesi olmadığı sürece ya da erkeğin denizde kaybolması, seyahat ederken eşkıyalarca öldürülmüş olması ya da geride hiçbir iz bırakmadan yok olması gibi bir durum söz konusu değilse hahamlar genellikle kadınların yeniden evlenmelerine izin vermelerini yasaklayan kanuna harfiyen uyuyordu.⁷² Yahudi erkekler, eşlerinin *aguna* konumuna düşmesi ihtimalinin önüne geçmek için uzun ve tehlikeli seyahatler öncesinde haham mah-

68 M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980), cilt 1: *The “Ketubba” Traditions of Eretz Israel*, 312–13; M. A. Friedman, “Termination of Marriage upon the Wife’s Request,” *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 27 (1969), 29–55; M.A. Friedman, “The Ransom-Divorce,” *Israel Oriental Studies* 6 (1976), 288–307 ve M.A. Friedman, “Divorce Upon the Wife’s Demand,” *Jewish Law Annual* 4 (1981), 103–26.

69 Victor H. Weissberg, “Jewish Life in Seventeenth Century Turkey As Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandari and Rabbi Joseph Katzavi” (doktora tezi, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion-Cincinnati, 1970), 129–30.

70 Agy., 124.

71 Agy., 125.

72 Agy., 137–40.

kemelerinde koşullu boşanma belgeleri yazdırıyor, bu belgeler kocanın vekilleri tarafından gönderiliyor ve eşlerin eline teslim ediliyordu.

On yedinci yüzyıl İstanbul'unun önde gelen iki hahamı olan, Jacob Alfandri oğlu Haham Hayyim (ö. 1690) ve Yahudi mahkemesi hâkimi (*dayyan*) ve hahambaşı, Nissim Katzavi oğlu Haham Yasef'in (hahambaşı 1680-96, ö.y. 1696-98) fetvaları (*responsa*), her ne kadar kadınların kocaları kaybolduğunda daha yumuşatılarak uygulanmış olsalar da Yahudi hukukunun normatif ruhunu sürdürmektedir.⁷³ Kocanın ölümüne ilişkin kanıt ya da boşanma belgesi olmamasına ya da geçersiz bir boşanma belgesine sahip olunmasına rağmen hahamlar çoğunlukla dinden dönmüş kişilerin karılarının ve dulların boşanıp yeniden evlenmelerine izin verdiler.⁷⁴ Yahudi olmayanların ve kadınların normalde kabul görmeyen şahitliklerini kabul ettiler ve bu vakalarda şahitlerin ifadelerini ince eleyip sık dokumadılar. Örneğin bir olayda şahitler adamın boğulduğundan emin olacak kadar olay yerinde beklememişlerdi. Başka bir olayda daha sonra ortadan kaybolan bir adamın, karısına *get* vermek üzere yazdığı niyet mektubu, gerçek bir boşanma belgesi olarak kabul edilmişti. Bir diğer olayda ise görgü tanıklarının bir boğulmaya ilişkin ifadelerinde çelişkiler vardı ve anlatılanlar pek ikna edici değildi.⁷⁵ Bütün bunlara rağmen her bir olayda iki haham da kadınların yasal olarak boşanmalarına ve böylelikle yeniden evlenebilmelerine izin verdi.

On yedinci yüzyıl İstanbul'unda Yahudi dulların yeni hayatlar kurmasına çoğunlukla müsaade ediliyordu, ancak boşanmak isteyen diğer Yahudi kadınlar bu durumdan o kadar da kolay kurtulamıyordu. Kocaları ya da Yahudi mahkemeleri boşanma izni vermeyi reddederse Yahudi kadınların başka bir seçeneği daha bulunuyordu: Şer'i mahkemede ihtida ederek kocalarından derhal boşanabiliyorlardı. Kocalarının Müslüman olmayı reddedeceğini bildiklerinden onlardan kaçmak için son çare olarak ihtida edebiliyorlardı. Bu kadınlar kendi istekleriyle ve çoğunlukla kocalarının iradesine karşı gelerek boşanıyorlardı. İslam hukuku gayrimüslim kadınların ihtida ederek boşanmalarına ve benzer bir durumda Yahudi hukukuna göre kaybedecekleri ertelenmiş çeyiz ödemelerini talep etmelerine izin veriyordu.⁷⁶

73 Victor H. Weissberg, "Jewish Life in Seventeenth Century Turkey As Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandari and Rabbi Joseph Katzavi" (doktora tezi, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion-Cincinnati, 1970), 52–3.

74 Agy., 27, 47–8.

75 Agy., 137–40.

76 Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın tarafından uygulanan boşanma (*hul*) için, bkz. Madeline Zilfi, "'We Don't Get Along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde,

Müslümanlığa geçmek, bu kadınları zorunlu, görücü usulü ve başarısız evliliklerden, kötücül ve istenmeyen kocalardan kurtarıyordu. Aynı zamanda, pek çok Osmanlı hahamı çokeşliliğe müsaade ettiği için, eve gelen ikinci bir eşi doğrudan doğruya kabul etme ya da Osmanlı hahamları Kutsal Kitabın emrine uyarak çocuksuz dul kadınları kayınbiraderleriyle evlenmeye zorladığında yaşadıkları gibi, istemedikleri biriyle evlenme mecburiyetinden kaçınabilmelerini de sağlıyordu.⁷⁷ Din değiştirmiş evli bir kadın zina dahil olmak üzere “Tevrat’ın emirlerini ihlal etmiş” sayıldığı için, kocasının onunla olması engellenebilirdi.⁷⁸ Benzer şekilde, zina yapmış bir Yahudi kadın İslam’a geçerek hayatına yeni baştan başlayabilirdi.⁷⁹ Yahudi otoriteleri istikrara bir tehdit olarak gördükleri mühtediyi cemaatlerinden kovuyorlardı. Ancak İslami hukuka göre boşanan Müslüman kadınlar, çeyiz haklarından feragat ederek “fidye verip” kendilerini kurtarıyorlardı. Kadın yalnızca kocasından, verdiği taviz karşılığında kendisini boşamasını talep edebildiği için boşanmaya ilişkin son söz hâlâ kocadaydı. Dolayısıyla mühtedi kadınlar her iki bakımdan da avantajlıydı. Boşanma sürecini kendileri başlatmış olsalar da ertelenmiş çeyizlerini ellerinde tuttukları için kocaları kendilerini boşamış muamelesi görüyorlardı.

“Cariyemken Aynı Zamanda Karım Oldu”: Cariyelerin İhtidası

İhtida, cariyeler için kısmi özgürleşmenin daha belirgin bir yolu olarak görünüyordu. Müslümanlığa geçiş ya da özgür bir erkekle evlenmek bir köleyi özgürleştiremiyor ancak tamamen farklı bir toplumsal statüye kavuşturabiliyordu.⁸⁰ Çoğu köle İstanbul’un merkezindeki köle pazarında satıldıktan sonra Müslüman efendisiyle yaşıyordu ve hangi kökenden gelirlerse gelsinler İstanbul yaşamına kültürel olarak uyum sağlıyorlardı. Ehud Toledano’nun on dokuzuncu yüzyıl kölelerine ilişkin olarak aktardığı gibi, Orlando Patterson’ın meşhur ettiği, kölelerin “toplumsal yabancılaşması” kavramı, Osmanlı’daki durumu tam anlamıyla karşılayamıyordu, çünkü “köle ve sahibi arasındaki gündelik etkileşimlerden doğan yakınlık ve

Madeline C. Zilfi (der.), (New York: E.J. Brill, 1997), 264–96 ve Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 95–100.

77 Victor H. Weissberg, “Jewish Life in Seventeenth Century Turkey As Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandari and Rabbi Joseph Katzavi” (doktora tezi, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion-Cincinnati, 1970), 133–4.

78 *Encyclopaedia Judaica* (1971), “Apostasy” başlığı.

79 Leah Bornstein-Makovetsky, “Hit’aslamut bakhilol ha-’orth’maniyot ve hitnatrut be’Italyah ve be-Germaniyah bema’ot ha-16 ve ha-17,” *Pe’amim* 57 (1993), 35.

80 Bkz. Judith Tucker, “The Practice of Slavery: Women as Property,” *Women in Nineteenth-Century Egypt* içinde, (New York: Cambridge University Press, 1985), 164–93.

mahremiyet, bazen ‘hayali akrabalık’ diye de adlandırılan ilişkileri üretiyor, köleyi elit hane aracılığıyla Osmanlı toplumunun sosyal ağlarına bağlıyor (*intisap*) ve çoğunlukla doğal akrabalık ilişkilerinin eksikliğini etkin bir şekilde telafi ediyordu”.⁸¹ Cariyeler hem efendileri, efendilerinin aileleri ve arkadaşları aracılığıyla ihtidaya uzanan bir yol haline gelen yeni sosyal ilişkilerin içine giriyor hem de kaldıkları evlerde kendi dillerini konuşan ve kendi memleketlerinden gelmiş olan çok sayıda başka kişi bulunduğu için anadillerinden ve dinlerinden tümüyle tecrit edilmiş olmuyorlardı. Örneğin geç on yedinci yüzyıl İstanbul’unda yedisi Rus, altısı Macar ve beşi Romanyalı on dokuz mühtedi köle, Abdülmenan oğlu Abdurrahman Efendi tarafından alınmış ve sonra azat edilmişti.⁸² Müslümanlığa geçmiş olan on Rus ve bir Çerkez köle, Cibali Kapısı’nın dışında oturan eski bir mimarbaşının evinde birlikte yaşıyordu.⁸³ Kendileriyle aynı ulusal ve dini kökenlere sahip başka cariyeler arasında yaşayan kadınlar, önceden ihtida etmiş olanlardan İslam’a geçmenin sağladığı faydaları öğrenebiliyordu. Bu cariyeler, eski Hristiyan isimlerini reddedip bunların yerine Müslüman isimleri alarak eski Hristiyan kimliklerini terk ettiklerini, Müslüman olarak yeniden doğduklarını ifade ediyordu.

Cariyeler için en iyi sosyal değişim fırsatı varlıklı, özgür bir Müslümanla evlenmek ve onun çocuğunu doğurmaktı. Bir adam, “Şahbaz adlı cariyeyi 105 riyal guriş aldığını, kadının cariyesiyyken aynı zamanda nasıl karısı olduğunu” anlatıyordu.⁸⁴ Efendisinden çocuk (*ümm-i veled*) sahibi olan bir cariyenin kazandığı toplumsal statünün getirdiği yasal avantajlar da vardı. Cariye, sahibinin çocuğunu dünyaya getirdiğinde, doğan çocuk özgür oluyordu. Eğer efendisi anneyi azat etmezse, efendi öldüğünde kadın özgür oluyor, ayrıca anne ve çocuk mirasın vârisleri arasında sayılıyordu.⁸⁵ İhtida etmiş Ortodoks Hristiyan cariyelerin miras paylaşımıyla ilgili davalardan dolayı şer’i mahkemeye başvurduğu sayısız örnek bulunmaktadır. Örneğin Abdullah kızı Hatice Hatun, Menlâ Ahmed Efendi’nin muhtemelen bir kadı olan merhum oğlu Ali Efendi’nin cariyesiydi.⁸⁶ Hatice Hatun,

81 Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), 165. Bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

82 İstanbul Şer’iyye Sicilleri 11, vr. 73a-b, 14 Mart 1663.

83 İstanbul Şer’iyye Sicilleri 9, vr. 44b, 12 Temmuz 1661.

84 İstanbul Şer’iyye Sicilleri 9, vr. 20b, 27 Haziran 1661.

85 Halil Sahillioğlu, “Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries,” *Turcica* 17 (1985), 59 ve Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı’da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), 127–8.

86 İstanbul Şer’iyye Sicilleri 13, vr. 27a, 19 Şubat 1664.

bir cariyeyken merhumla nişanlanmış, sonra azat edilmişti. Ali Efendi'nin belirsiz bir bağımlılıktan kaynaklanan kronik bir rahatsızlığı vardı ve bu, hayatının son bir buçuk yılını hasta geçirmesine sebep olmuştu. Hatice Hatun, ölümünden on beş gün önce, ölüm ya da boşanma halinde ödenmesi gereken 15 bin akçe mehr-i müeccel karşılığında Ali Efendi'yle evlendi. Ali Efendi öldükten sonra Hatice Hatun şer'i mahkemeye beraberinde itibarlı şahitlerle giderek merhumun mirasına dair bir dava açtı. Kadı, ona bu miktarın verilmesine hükmetti.

İhtida etmek ve yaşlı, itibarlı bir Müslümanın çocuğunu dünyaya getirmek bir cariyenin menfaatineydi. Bazı araştırmacılar bunun gerçekten de on yedinci yüzyıl İstanbul'unda pek çok cariyenin izlediği bir yol olduğunu göstermektedir. Bin kadar tapu sicilini inceleyen bir araştırma ekibi, köle sahiplerinin yüzde 80'den fazlasının seçkin erkekler olduğunu ve evlerdeki kölelerin üçte ikisinin kadın olduğunu ortaya koymuştur. Cariye sahibi erkeklerin yarısından fazlasının sadece bir cariyesi vardı ve bu durum cariyelerin *ümm-i veled* statüsü elde etme fırsatlarını artırıyordu.⁸⁷ Şer'iyye sicillerinde bu duruma ilişkin çok sayıda örnek bulunmaktadır. Örneğin, Mustafa oğlu Hacı İsmail, önceden ihtida eden ve kendi çocuğunu dünyaya getiren Macar cariyesi Rabia'yı azat etmişti.⁸⁸ Ancak *ümm-i veled* olarak kabul edilmek için girişimde bulunmanın riskleri de yok değildi.⁸⁹ Bu arzu edilen statünün mevzubahis olması, babanın açık bir şekilde çocuğun kendisinden olduğunu kabul etmesine bağlıydı. Kadınla cinsel ilişkisi olduğunu, dolayısıyla çocuğun babalığını reddedebilirdi. Cariye kadının kaderi hâlâ efendisi olan erkeğin iradesine bağımlıydı.

“Beni Bir Kâfire Satılmaktan Kurtarın”: Cariyelerin İhtidası ve Hiyerarşinin Sürdürülmesi

Toplumsal cinsiyete göre kurulmuş dini hiyerarşi, şer'iyye sicillerinde cariyelerin ihtida anlatılarında, özgür kadınların ihtida anlatılarından çok daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bunun sebebi yeni Müslüman olmuş bu kadınların gayrimüslim erkeklerden kimi zaman zor kullanılarak fiilen alınmış olmalarıydı. İslami toplum içerisinde zaman zaman Hristiyanların ve Yahudilerin gayrimüslim köle sahibi olmalarına izin veriliyordu, ancak hiçbir zaman Müslüman kölelerin efendisi olma-

87 Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995) 172-3.

88 Galata Şer'iyye Sicilleri 14/152, vr. 58a, 27 Ekim 1691.

89 J. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (New York: Cambridge University Press, 1985), 184.

larına müsaade edilmiyordu.⁹⁰ On yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen Müslüman dini otoriteleri, bir gayrimüslime ait olan gayrimüslim köle Müslüman olduysa, sahibinin köleyi bir Müslümana satmaya mecbur edilebileceği konusunda hemfikirdi.⁹¹ Üstelik bir Müslüman ihtida etmiş Hristiyan cariyeyi, bir Müslümana satılmak üzere kadiya teslim etmesi şartıyla Yahudi sahibinden zorla alabilirdi.⁹² On yedinci yüzyılda köle ya da özgür Müslümanlar tarafından sıklıkla dile getirilen şikâyetler, bu kuralın ihlal edilmiş olduğuna delalet etmektedir.⁹³ Kanuna göre eğer Hristiyan ve Yahudilerin Müslüman kölelere sahip olduğu görülürse, kölelerin Müslümanlara satılması ve gayrimüslim efendilerine kürek cezası verilmesi gerekliydi.

On yedinci yüzyıl şer'iyye sicilleri Osmanlı otoritelerinin Müslüman kölelere sahip gayrimüslimlerle nafiye bir savaş sürdürdüğünü kanıtlamaktadır. Sayısız belge, Ortodoks Hristiyanların ve Yahudilerin, Müslüman kölelerini kanun uyarınca serbest bıraktığını göstermektedir.⁹⁴ Ermeniler ve Yahudiler yeni ihtida etmiş Gürcü ve Rus cariyelerini azat etmek için mahkemeye başvurdu.⁹⁵ Ancak başka Hristiyanlar ve Yahudiler Müslüman kölelere sahip olmaya devam ediyordu. 1674'te köle tüccarlarının kâhyası tarafından yazılan bir dilekçede, Müslüman kölesi olan Hristiyan ve Yahudilerin tutuklanmaları için sultandan bir ferman çıkarılması isteniyordu.⁹⁶ 1680'de Galata kadısına gönderilen bir ferman, Hristiyanların ve Yahudilerin kadınların ve kolluk kuvvetlerinin tüm gayretlerine rağmen mühtedi

90 EI², "Dhimma," başlığı, Claude Cahen. Ayrıca bkz. Halil Sahillioğlu, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries," *Turcica* 17 (1985).

91 Örneğin bkz., Minkârîzade Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Kol. 610, vr. 35a-b.

92 Minkârîzade Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Kol. 610, vr. 35b.

93 Ahmed Refik Altınay, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688)* (yeniden basımı 1931, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 25-6.

94 Örneğin bkz., Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/9, vr. 9a, 25 Haziran 1671; Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/9, vr. 39a, 25 Nisan 1674; Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/9, vr. 46a, 7 Ağustos 1670; Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 22a, (günü yazılmamış) Nisan 1680; Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 257a, 13 Temmuz 1686; ve Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 265a, (günü yazılmamış) Eylül 1686.

95 Bkz. Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/77, vr. 112b, 18 Haziran 1668; Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/77, vr. 125b, 30 Eylül 1668; ve Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/78, vr. 84a, 1 Temmuz 1671.

96 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/9, vr. 38a, 10 Haziran 1674.

köleleri çalıştırmaya devam ettiğini göstermektedir.⁹⁷ Ve köle tüccarlarının kâhyası 1682'de talebini yineleyerek, daha önceki ihtarlara aldırış etmeyen Yahudi ve Hristiyanların yakalanıp adalet önüne getirilmeleri için bir yargı kararı çıkarılmasını istemişti ve bu karar çıkarıldı.⁹⁸

Gayrimüslimlerin Müslüman kölelere sahip olması sosyal hiyerarşilere bir tehdit oluşturduğu için Hristiyan cariyelerin ihtida anlatılarının sonuç bölümü, her zamanki hikâye anlatımına başka bir boyut katar. Bu kayıtlarda anlatılar genellikle Rus İmparatorluğu'ndan gelen, bir Hristiyanın ya da Yahudinin mülkiyetinde olan, ihtida ettiği için Müslüman bir efendiye satılması gereken bir cariye ile başlar. Dolayısıyla gavur cariyenin ihtida anlatısı, başlangıçta ikili bir olumsuzluk içerir: Yanlış bir dinin mensubu olmak ve başka bir gavurun malı olmak. Cariye doğru dine geçtiğinde Hristiyanlığın yanlış pratiklerini terk etmekle kalmaz, aynı zamanda gayrimüslim bir efendiye kölelik etmekten de kurtulur. Aslında bir gayrimüslimin bir Müslümana sahip olması geç on yedinci yüzyıl İstanbul'unda geçerli olan toplumsal düzene öylesine aykırıydı ki şer'i mahkeme kâtipleri mühtedi kadınlar adına sultana umutsuzca dilekçeler yazarak imam ve müezzinlerin gayrimüslimlerin satın aldığı mühtedi köleleri tespit etmek için belli bir mahalleyi ya da haneyi aratmalarını istediler.⁹⁹

Dilekçelerin yer aldığı anlatıların sonunda Osmanlı kadısı yeni ihtida etmiş Müslüman cariyenin gelecekte benzer bir yazgıyla karşılaşmamasını garanti altına alıyordu. Mahkeme kayıtlarında durum yüksek statüden ya da ehl-i din olan Müslüman bir erkeğin mühtedi cariyeyi satın almasıyla ya da bir Müslümana satılmak üzere yeniden İstanbul'un merkezindeki köle pazarına götürülmesiyle çözümleniyordu. Bu örneklerde anlatılan ahlâki hikâyelerin ders verici bir olay örgüsü vardır. Hikâye hakkaniyetsiz bir durumla başlar, çünkü ya bir gayrimüslim bir Müslüman köleye sahiptir ya da gayrimüslimden Müslüman olmadığı için "gaflet içinde" diye bahsedilir. Köle ya ihtida eder ya da eğer halihazırda Müslüman olmuşsa itibarlı Müslüman erkekler tarafından satın alınır. Örneğin, Abdullah kızı Demirhan'dan bahseden ilk belge, kadının 30 Ekim 1682'de ihtida ettiğini ve Fatma adını aldığını kaydeder.¹⁰⁰ İhtidasına ve isimlendirilmesine şahadet eden üç şahit vaiz Abdülbaki Efendi el Hatib, muhtesip Süleyman Ali ve Ali oğlu Mehmed'dir. İki gün sonra 1 Kasım 1682'de Abdülbaki Efendi El Hatib, Abdullah kızı mühtedi

97 Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/82, vr. 92b.

98 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 317a, tarih yazılmamış, 27 Ekim -1 Kasım 1682.

99 Bkz. Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/79, vr. 125b, tarih belirtilmemiş, 1675-6 ve Galata Şer'iyye Sicilleri 60, vr. 141a, 10 Ağustos 1674.

100 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 137a.

در مقام بنیت عباده دخلت فی دین الاسلام و بنیت غی اللہ و بنیت
 اشہاد لا الہ الا اللہ و اشہاد ان محمد اعبده و سولہ و بنیت
 اسمہا فاطمہ و حق التحریر ۲۸
 عبدالحامد اصدی
 الخطیب

ŞEKİL 1.1 Abdullah kızı, cariye Demirhan'ın ihtidası hakkındaki İstanbul Hasköy şer'i mahkemesi kaydı. Belge, 28 Şevval 1093/30 Ekim 1682 tarihinde, Demirhan'ın İslam dinine nasıl geçtiğini, küfrü reddettiğini, kelime-i şهادet getirdiğini ve Fatma adını aldığını anlatmaktadır. Vaiz Abdülbaki Efendi ilk şahit, muhtesip Süleyman Ali ise ikinci şahittir.

Kaynak: Şer'iyye Sicilleri Arşivi, İstanbul Müftülüğü, İstanbul.

cariye Demirhan'ın kadı Mahmud oğlu Mahmud Ağa'nın himayesine verildiğini doğrulamıştır.¹⁰¹

1670'lere ve 1680'lere ait Hasköy mahkemesi sicilleri, özellikle cariyelerin toplumsal yükseliş sürecine tanıklık eder. Mühtedi cariyelerin büyük kısmı köle pazarında mezatla beyefendi, çebe, efendi, müezzin, imam, kolluk, çorbacı, şeyh ve hatta sadrazam hazinedarı gibi unvanlara sahip Müslüman erkekler aracılığıyla ve bu erkeklere satıldı. Bu ihtidaların şahitleri de şöyle unvanlar taşıyordu: şeyh, imam, hacı, sipahi, bevab (kapıcı), müderris ve hafız. Köleleri satın alan, alımlara aracılık eden ve cariyelerin ihtidalarına şahitlik yapanlar arasında din görevlilerinin sık ve çoğunlukta olması, bu adamların gayrimüslimlerin ihtidasında rol oynamayı dini bir görev addettiklerini gösterir; onları yeni inançları konusunda bilgilendirmek de bu göreve dahildir. Müezzin Abdülbaki Efendi'nin ve vaiz Abdülbaki Efendi'nin adları bu ihtida belgelerinde sık sık geçer. Müezzin, daha önce Yahudi Hekimoğlu'nun

101 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/11, vr. 317a.

sahibi olduğu Gülistan'ı 1670'te, Bilkis'i de 1679'da satın aldı.¹⁰² Hasan Çelebi, ihtida ettikten sonra Yahudi sahibi İlya tarafından satılan Haniye'yi 1674'te aldı.¹⁰³ Ertesi yıl Yeniçeri Hüseyin Ağa mühtedi cariyeye Gülistan'ı aldı.¹⁰⁴ 1676'da Menahem adlı bir Karay Yahudisinin sahip olduğu Gülistan isimli başka cariyeye de Müslüman bir adama satıldı.¹⁰⁵ Sadrazam hazinedarı, mühtedi cariyeye Rukayye'yi 1679'da Hasköy'de satın aldı.¹⁰⁶ Mahmud oğlu Yeniçeri Halil Beşir 1679'da Fatma'nın sahibi oldu.¹⁰⁷ Son olarak, daha önce Hunana isimli bir Yahudi kadına ait olan mühtedi cariyeye Fatma, 1686'da Hasköy'de naibin huzurunda Bektaş Çelebi'ye satıldı.¹⁰⁸ İhtida, sıradan Yahudilerden alınıp Müslüman seçkinlere satılınca cariyelerin toplumsal yükselişlerini kolaylaştırdı.

Sonuç: Kısmi Özgürleşme, Devam Eden Hiyerarşi

On yedinci yüzyıl İstanbul'unda Hristiyan ve Yahudi kadınların ihtidaları, erken modern Osmanlı toplumunda sosyal hiyerarşilerin hem sabit hem de sürekli değişken oluşunu sergiler. Kadınların şer'i mahkemelerde bulunması, dini sınırları aştıklarında yaratılan gerilimi ortaya çıkardı. Her bir gayrimüslim cemaatin lideri, korumak üzere yetkili kılındığı sınırları muhafaza edecek mekanizmaları idame ettirerek kendi cemaatinin istikrarını artırıyordu. Kadınların din değiştirmesi bu beklentilerine aykırıydı, çünkü gayrimüslimlerin anlaşmazlık ve anlaşmalarını Müslüman kadı mahkemelerine taşımalarını önlemenin yollarını arıyorlardı. Bu liderler medeni hukukla ilgili meselelerin, kişilerin ihtida edebilecekleri, boşanıp evlenebilecekleri Müslüman mahkemelerinde değil, gayrimüslim mahkemelerinde çözümlenmesini tercih ediyordu. Osmanlı idaresi dini gruplar arasındaki sınırların korunması için gayrimüslimlerin özerk olmasına izin vermiş, erkeklerin daha kolayca ihtida edeceğini farz ederek buna olanak sağlamıştı. Fakat Müslüman otoriteleri kendi inançlarını saflaştırma çabasına girdikleri için bu dönemde Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında keskin ayrımlar yapmaya başladılar. Dolayısıyla gayrimüslim kadınlar Müslüman olduğunda, mühtedilerin toplumsal ilişkilerinin yeni dini konumlarını yansıttığından emin olmak için devlet doğrudan doğruya müdahalede bulundu. Köle ya da özgür mühtedi kadınların mülkiyeti, evlilik

102 Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/9, vr. 46a ve Hasköy Şer'iyye Sicilleri 19/10, vr. 90a.

103 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/9, vr. 39a.

104 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/10, vr. 25a.

105 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/10, vr. 41a.

106 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/10, vr. 80a.

107 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/10, vr. 105a.

108 Hasköy Şer'iyye Sicilleri, 19/11, vr. 265a.

ve boşanmaları gibi konularda devlet, gayrimüslimlerin ve eskiden gayrimüslim olanların hayatlarına müdahale etti. Önceden gayrimüslimler çoğunlukla özel yaşamlarında cemaatlerinin özerk konumlarına uygun yaşadıkları için devletin bu alana erişimi yoktu. Ancak bir kadın Müslüman olduğunda, mühtedinin ilişkilerine dair konulara Müslüman bir kadı tarafından bakılması gerektiği için hayatındaki gayrimüslim erkeklerin yasal özerklikleri ortadan kalkıyordu.

Şer'iyye sicilleri bir açıdan, kadınların İslam hukukunu kullanmanın kendilerini baskı altına alan toplumsal ilişkileri kısmen değiştirebileceğini bildiklerini gösteriyor. Kadınlar Müslüman olup ilişkilerini tersine çevirerek güç sahibi olmanın keyfini sürüyordu. Bu kademede güç ve otorite kocada tesis ediliyordu fakat Hristiyan ve Yahudi kadınlar boşanmayı ya da evlenmeyi kolaylaştırmak için kelime-i şehadet getirerek ailelerinin hiyerarşik yapısından kısa süreli bir kaçışın ve yeni ilişkileri müzakere etmenin yolunu bulmuş oldular. Doğuştan gelen gayrimüslim kimliklerinin sınırlarından kurtulmalarını sağlayan bu deneyim, kadınları diğer gayrimüslimlerle ilişkilerde yasal aktör olarak güçlendiriyordu. Bu eylem, karı-koca arasındaki alışkın olunan güç ilişkilerine rakip oldu ve kadınların yaşamlarını dönüştürdü. Şer'iyye sicilleri gayrimüslim kadınların bir kez özgür iradelerini ortaya koyup toplumsal beklentilerden bağımsız davrandıklarında, öncelikle toplumsal olarak nasıl dönüştüklerini anlatmaktadır.

İhtida görünüşte ailelerinin patriyarkal düzenini kısıtladı, değiştirdi, bu düzene direndi ve karşı koydu. Karı-koca ilişkisinde kadın güçsüz taraftı; önceden evliliğe dair kararlar –evlenip evlenmeyeceği, kiminle evleneceği, evlendikten sonra boşanıp boşanmayacağı– çoğunlukla kadının kontrolünde değildi. İhtida, örneğin Yahudi kadınlar gibi, evliliği nadiren sonlandırabilen gayrimüslimler için manevra kabiliyetinden yoksun olma haline karşı koymakta geçerli yollardan biriydi. Yahudi kadınlar, Yahudi kocalarından boşanmak için ihtida edebiliyorlardı; böyle yaparak boşanmanın kadının iradesine bakılmaksızın erkek tarafından uygulanacağını varsayan Yahudi hukukunun beklentilerini tersine çevirebiliyorlardı. Müslümanlığa geçmek kadınlara bir evlilikten hızlı bir çıkış yolu sunabiliyordu. İhtida, boşanma ve yeniden evlenme bu kadınlar için yeni alanlar –yeni evlilikler– yarattı ve kendilerini içinde buldukları kısıtlayıcı alanların –mevcut evliliğin– etrafından dolaşıp bu alanı aşmalarına olanak verdi.

Kocasından ya da ailesinden istediğini almak için bir kadın ihtida kozunu kullanabilirdi. Evlilik akdinde yazan hakkını alabilmesi için Hristiyan ya da Yahudi mahkemelerini kocasını boşanmaya mecbur bırakmaya zorlamak da buna dahildi. Carlebach da, erken modern Almanya'da Yahudi bir kadının boşanması için kocası ya da ailesi tarafından Hristiyanlığa geçmeye zorlanmasının da olası

olduğunu anlatır. Eğer Yahudi bir kadın din değiştirirse kocası yeniden evlenebilirdi; eğer Yahudi bir erkek din değiştirirse karısı yeniden evlenebilsin diye adamın boşanma hükmü vermesi gerekiyordu.¹⁰⁹ Karısının ihtida etmesi kocanın, Yahudi hukukunda boşanmayla gelen maddi ve yasal yükümlülükleri karşılama gereğini ortadan kaldırıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi erkeklerin bu seçeneği cazip bulacaklarını düşünmek oldukça zor çünkü İslam hukukuna göre erkek, eski karısına bir boşanma parası ödemeli ya da en azından bir uzlaşmaya varmalıydı ve çocukların velayetini de kaybediyordu. Yeni ihtida etmiş kadınların boşandıktan sonra yeniden evlenme sıklığı, yeniden evlenmeleri için eski kocalarının değil, ihtidanın bir ön koşul olduğu savını desteklemektedir.

Osmanlı toplumunda en fazla sömürülen grup olan köleler için toplumsal baskılar çok daha şiddetliydi. Bir köle kişiliğine, bedenine ve emeğinin ürünlerine efendisi tarafından el konulan bir maldı. Sınıf, toplumsal cinsiyet ve din meseleleri, tüm sosyal etkileşimlerde en dezavantajlı konumda olan ve kendi cinsellikleri üzerinde de hiçbir kontrolleri bulunmayan gayrimüslim cariyelerde birleşiyordu. Emekleri ve bedenleri efendilerinin hizmetindeydi.¹¹⁰

Gayrimüslimlerin gayrimüslim köleleri sosyal sermayenin, kaynakların ve kültürel araçlara erişim imkânları olmadan efendilerinden kurtulup özgür kalmanın yollarını arayabiliyorlardı. Bu yollardan biri İslam'a geçmekti. Gayrimüslimlerin köleleri, ihtida ettikten sonra gayrimüslim efendileriyle yaşadıkları belli başlı sorunlardan kurtulup Müslüman efendileriyle yeni bir ilişki içerisine giriyorlardı. Hem bir şahıs hem de bir mal olarak efendilerine ait olan cariyeler, efendilerinin çocuklarını doğurduklarında aile hayatına ve anne gibi muamele görmeye hak kazanıyorlardı.¹¹¹ Toledano'ya göre "sanayileşme öncesi, toplumsal cinsiyete göre ayrılmış, erkek egemen, hiyerarşik bir toplumda bile" adalet, "güçsüz, çileli bir kadının köleye kadar" ulaşabilmekteydi.¹¹² Bu sebeple, düşük konumdaki gayrimüslim cariyeler bile ihtida ederek yasal faillik, mülkiyet hakkı ve sosyal sermaye elde etti.

İhtidaya ilişkin şer'iyye sicilleri başka bir açıdan okunduğunda, dini sınıflandırmanın esnek ve açık oluşunun sadece kadınlara kaçış yolları sağlamakla kalmadığını, aynı zamanda cinsiyete göre kurulmuş dini hiyerarşinin işleyişini güçlendirmeye

109 Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750* (New Haven: Yale University Press, 2001), 25, 30–1.

110 J. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (New York: Cambridge University Press, 1985), 191.

111 Agy.

112 Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), 80.

yaradığını da göstermektedir. Dini sınıflandırma ne kadar geçirgen olursa olsun insanları kategorize etme, ayırıştırma ve ayırma gücü bazılarını zayıflatırken bazılarını da güçlendirir. Osmanlı toplumsal hiyerarşisinin daimi gücü, açık doğasından kaynaklanmaktadır. Hiyerarşi sınırları aşıldıktan sonra tüm bu parçaları tekrar yerli yerine koymak için duyulan kaygı, şer'i mahkemelerde kâtipler tarafından kaleme alınan anlatılarda açıkça ortaya çıkar. Bu ihtida hikâyeleri kadınların faal ve özne oluşlarına dair alışıldık betimlemelere derinlik katan bir tablo ortaya koyuyor. Kadılar, kadınların ihtidalarının hür iradelerine dayanan gönüllü edimler olarak kaydedilmesinde ısrar etmiş ve kadınlara, toplumsal ve dini hiyerarşiler arasındaki ayrımı sözlü olarak onaylatmıştır. Bu, kadıların hem (kural olarak kadınlar gönüllü ihtida ettikleri için) İslam hukuku çerçevesi içerisinde davrandıklarını hem de erkeklerin ve Müslümanların imtiyazlarını koruduklarını göstermektedir. Din ve toplumsal cinsiyet bir noktada kesişerek bu davranışlarının sürmesini sağladı ve bu da gayrimüslim kadınların statülerinin biçim değiştirmesini teşvik ederken bu kadınların hayatlarındaki ihtida etmemiş gayrimüslim erkekleri bu menfaatten mahrum bıraktı.

Osmanlı otoritelerinin temel görevlerinden biri, toplumsal hiyerarşinin sınırlarını denetlemektir. Mühtediler, özellikle de kadınlar, bir geçiş aşamasındaydı, bu da toplumsal düzene geçici bir tehdit oluşturuyordu. Bu nedenle normalde bireylerin özel ilişkilerine müdahale etmeyen devlet, Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle uygunsuz ilişkilere girmemesini sağlamak için her türlü olağanüstü yola başvuruyordu. Osmanlı otoriteleri, Müslüman kadınların yalnızca Müslüman erkeklerle cinsel ilişkiye girmesini ve Müslüman cariyelerin yalnızca Müslüman efendileri olmasını garantiye almayı görevleri bildi. Mühtedi erkeklerle ilgilenmediler çünkü onların gayrimüslim kadınlarla cinsel ilişkiye girmesi yasak değildi. Devlet, mühtedi kadınlarla gayrimüslim kocalar arasındaki evlilikleri önleme, çocukların velayetini mühtedi annelere verme ve ihtida etmiş cariyeleri Müslüman efendilere devretme yönünde hareket etti. Özgür kadınlar ve cariyeler, ihtida ederek bir hiyerarşiyi ya da güç ilişkisini reddettiler ancak bir başkasını kabul ettiler. Cariyeler, köleleştirilerek dahil oldukları sınıftan kaçmayı başaramadı ve başlangıçta kendilerini baskı altına alan kölelik sistemini muhafaza eden bir dine geçtiler.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hukuk sistemi, başka yerlerde de olduğu gibi, toplumsal ahlâki düzenin koruyucusuydu. İmparatorluk, toplumu gelenek ve kurallara uygun davranmaya zorladı ve sınıfsal, dini ve toplumsal cinsiyetçi kuralların geçerli olduğu sistemi muhafaza etti. Kadınların ihtidaları başlangıçta kendilerine ve çocuklarına fayda sağlamış olabilir, ama sonuç olarak toplumsal hiyerarşi yeniden tasdik edildiği için bu durumdan en fazla Müslüman erkekler menfaat sağladı.

Devlet, toplumsal ilişkilerinde kısmi bir iyileşme sağlamak üzere özgür kadınların ve cariyelerin özel hayatlarına girdi. Devlet müdahalesi, Müslüman olarak haklarını teminat altına almak yoluyla, bu kadınların aktif failliklerini bastırdı ve onları toplumsal hiyerarşi içinde daha aşağı bir seviyeye yerleştirdi. Mühtedi kadınlar Müslüman kocalarından boşanmak ya da Müslüman efendilerinden kurtulmak istediklerinde, yeniden kadiya başvurmak zorundaydılar.

Büyük 1660 Yangını ve İstanbul'daki Hristiyan ve Yahudi Mekânlarının İslamlaştırılması

24 Temmuz 1660'da, İstanbul'da kontrol altına alınamayan büyük bir yangın çıktı. Bir Osmanlı yazarı olayın dehşetini şöyle aktarmaktadır: “Binlerce ev ve hane yandı ve takdir-i ilâhi, Allah gecenin ve gündüzün ayırt edici işaretlerini değiştirdi, kıvılcımlar saçan ateş kapkaranlık geceyi aydınlattı ve ıslıl ıslıl günü is ve dumanla kararttı.”¹ Yangın, Eminönü'nün batısında yer alan, ismiyle müsemma Odun Kapısı'nın dışındaki bir hasırcı dükkânında başladı ve ahşap evlerin bulunduğu yoğun nüfuslu semtleri harap etti. Balta, kanca ve sakalarla yangını kontrol altına almak gibi imkânsız bir uğraş içine giren kaymakam ve diğerlerinin çabalarına rağmen sert İstanbul rüzgârlarının etkisiyle alevler hızla yayıldı. Sultan IV. Mehmed'in nedimi vakanüvis Abdi Paşa, yangının şehirde bir işgal ordusu gibi ilerlediğini, alevlerin “kollara ayrıldığını ve her bir kolun, Allah'ın emri üzere başka bir mahalleye yayıldığını” ifade eder.² Yangın kuzeye, batıya ve Unkapanı'na doğru ilerledi. Mehmed Halife'ye göre Süleymaniye'deki büyük caminin dört minaresinin külahları mum gibi yandı.³ Alevler Beyazıt'a ve daha sonra Davutpaşa, Kumkapı ve hatta daha da batıdaki Samatya'ya doğru şehrin güneyine ve batısına ulaştı. Yangın doğudaki Atmeydanı'nı, Mahmut Paşa'yı ve yarımadanın merkezindeki çarşıları da es geçmedi. Abdi Paşa, tam 48 saat süren yangının ardından 280 bin evin küle döndüğünü tahmin etmektedir.⁴ Bu felaket İstanbul'un üçte

1 Nasuh Paşazade Ömer Bey, *Turhan Vâlide Sultan Vakıfnamesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Turhan Vâlide Sultan El yazmaları 150, Şubat 1663, vr. 17b.

2 Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, Köprülü Kütüphanesi, İstanbul, nr. 216, vr. 128b–29b.

3 Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmani* (İstanbul: Türk Tarihi Encümeni Mecmuası, 1924), 67.

4 Bu rakamlar abartılmış olabilir. Osmanlı cizye kayıtlarına göre 1690-91 yıllarında İstanbul'da 62.000 Hristiyan ve Yahudi hanesi vardı, bunların yüzde 80'i Hristiyandı. Eğer gayrimüslimler bir önceki yüzyılda olduğu gibi şehir nüfusunun yüzde 42'sini oluşturuyorsa, o halde şehirde 86.000 Müslüman hanesi olduğu tahmin edilebilir. 200.000–250.000 arasındaki Hristiyan nüfusu ve 50.000-60.000 arasındaki Yahudi nüfusu da dahil toplam yaklaşık 600.000-750.000 arasında bir nüfus olduğu düşünülebilir.

ikisini tahrip ederken 40 bin kadar kişi de hayatını kaybetti. Her ne kadar yangın on yedinci yüzyıl İstanbul'unda sık yaşanan bir olaysa da bu seferki şehrin başına gelen en korkuncuydu.⁵ Binlerce kişi yangının ardından yaşanan veba salgınında öldü; sıçanlar gömülmemiş cesetlerle karınlarını doyurup hastalığın yayılmasına yol açtı. Bundan üç ay önce Haliç'in Eminönü kıyılarındaki Galata semtinin kalbinde başka bir yangın daha çıktığı için 1660 yazında şehrin büyük bir kısmı yıkıntı halindeydi.

Bu makale, Osmanlı'nın yangının ardından izlediği yeniden inşa politikalarını incelemektedir. Osmanlılar, şehri yeniden kurarken Hristiyan ve Yahudi ibadethaneleri ile ilgili bu zamana dek görülmemiş tasarruflarda bulundular. İlk olarak, padişahların kilise ve sinagogların inşasına ya da yeniden inşasına çoğunlukla engel olmadığı önceki dönemlerin aksine, bu dönemde yeniden imarı katı bir biçimde yasaklayan şer'i kanunlar uygulandı. İkincisi, Osmanlı otoriteleri gayrimüslim ibadethanelerinin imarına izin verirken tüm dini cemaatlere eşit davranmadılar. Şaşırtıcı olan şu ki, önceleri Hristiyanların, kiliselerin bulunduğu arazileri satın almasına ve buralarda ev benzeri binalar inşa etmelerine izin verildi. Buna karşın Yahudiler mülklerini terk etmek zorunda kaldı, evlerini ya da sinagoglarını yeniden inşa edemediler, hatta çoğu, yangından önce yaşadıkları bu bölgeden de kovuldu. Neticede Eminönü ve Galata'nın önemli camilerinin görsel mevcudiyeti bu iki semtin İslamlaştırılmasının sembolü oldu.

Tarihçiler yangının etkilerinden bazıları üzerine tartışmalar yürüttü. Louis Mitler, ağırlıklı olarak Avrupa kaynaklarına dayanarak, Hristiyanların Galata'daki harabeye dönmüş kiliseleri yeniden inşa etme girişimleri sırasında karşılaştıkları güçlükleri ele alır. Uriel Heyd, yangından sonra Yahudilerin yerlerinden edilmelelerini analiz eder, Karay ve Romanyot Yahudilerinin yaşadıkları mahallelerin tahrip olmasının, bu cemaatlerin sağ kalan Sefarad cemaatlerince massedilmesine yol açtığı sonucuna ulaşır. Hanedan politikaları ve Osmanlı kadınlarının vakfettiği kamu binaları arasındaki ilişkiyle ilgilenen Leslie Peirce ve Lucienne Thys-Şenocak, Valide Hatice Turhan Sultan'ın ticaretin yapıldığı bölgeyi İslamlaştırmak, kendi siyasi gücünü pekiştirmek ve hanedanın meşruiyetini ve dindarlığını göstermek amacıyla Eminönü'ndeki Valide Sultan Camisi'nin (Yeni Cami) imarını nasıl emrettiğini

Bkz. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionnelle, économique, et sociale* (Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1962), 44–47.

5 Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler," *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri* (İstanbul, 1963), 1:327–414; Mantran, *Istanbul*, 36 ve Halil İnalçık, "İstanbul" maddesi altında, *İslam Ansiklopedisi*, 2. baskı. (E²).

anlatırlar.⁶ Fakat şimdiye kadar yapılan hiçbir çalışmada, İstanbul'daki Hıristiyanları (özellikle de Galata'da yaşayan Katolikleri) ve mülklerini, Eminönü'ndeki Yahudiler ve mülkleriyle, Osmanlı'nın uyguladığı farklı politikalar bakımından karşılaştırmamıştır. Şu ana kadarki araştırmalar hikâyenin yalnızca bir yönünü sunmaktadır, çünkü tarihçiler Osmanlı'nın tüm şehri kapsayan yeniden inşa planlarını ve bu planların arkasındaki saikleri ihmal etmişlerdir.

Kaynak olarak Osmanlı arşivlerine ve anlatılara dayanan bu makale, ağır siyasi ve ekonomik bunalımın yaşandığı ve dinin yükselişe geçtiği bir dönemin ardından bu yangının Valide Hatice Turhan Sultan, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ve sultanın vaizi (hünkâr şeyhi) Vani Mehmed Efendi'ye kendi farklı siyasi ve dini çıkarları adına İslamlaştırmayı teşvik etme fırsatını nasıl verdiğini ele alıyor. İslamlaştırma, hanedanın, devletin ve dinin zaferlerinin gözle görünür bir simgesi oldu. Valide sultanın Eminönü'ne kendi selatin camisi külliyesini yaptırması sadece temsilcisi olduğu hanedanın dindarlığını ve meşruiyetini göstermeye yaramadı, aynı zamanda yangını Yahudilerle ilişkilendirerek hem caminin inşasını meşrulaştırdı hem de cemaatin gerilemesini vurgulamış oldu. Sadrazam devlet otoritesinin memlekette ve memleket dışında tesis edilmesini amaçlıyordu; bu nedenle caminin inşası, şehirde daha geniş bir İslamlaştırma sürecinin başlangıcı oldu. O dönemde Osmanlı askeri politikaları, özellikle de Girit kuşatması ile ilgili olarak pek az zafer alameti sunuyordu ve kendilerini İslam'ın koruyucusu olarak gören Osmanlıların morali bozuktu. Hıristiyan muhitinde yaşanan yangın, imparatorluk başkentinin imarı vasıtasıyla gayrimüslimleri itaatkâr kılma fırsatı sağladı. İslamlaştırma politikaları –yeniden kilise yapmayacaklarına dair taahhütlerine uymayan Galata'daki Hıristiyanlar da

6 Galata'daki Katolik kiliselerinin yeniden inşa edilmesi hakkında, bkz. Louis Mitler, "The Genoese in Galata: 1453–1682," *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 86–91. Ayrıca bkz. Halil İnalçık, "Ottoman Galata, 1453–1553," aynı yazar, *Essays in Ottoman History* (İstanbul: Eren, 1998), 275–376. Yahudilerin yerinden edilmesi hakkında, bkz. Uriel Heyd, "The Jewish Community of Istanbul in the Seventeenth Century," *Oriens* 6 (1953): 311–13. Ayrıca bkz. Avram Galanté, *Histoire des juifs d'Istanbul* (İstanbul: Imprimerie Hüsnotabat, 1941), 15, 53; ve Stéphan Yerasimos, "La Communauté juive d'Istanbul a la fin du XVIe siècle," *Turcica* 27 (1995): 108. Romaniyotlar, Bizans İmparatorluğu'ndaki Rumca konuşan Yahudilerdi. Karaylar, Rabbinik Yahudilerinin Talmud'unu (sözlü kurallar) değil, yalnızca Tevrat'ı (yazılı kurallar) kabul eden bir Yahudi mezhebidir. Valide Sultan Hatice Turhan hakkında, bkz. Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), 206–209; ve Lucienne Thys-Şenocak, "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü," *Muqarnas* 15 (1998): 58–70. Ayrıca bkz. Ali Saim Ülgen, "Yenicami," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 387–97; ve Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimari* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1986), 347–55.

dahil olmak üzere— tüm Osmanlı tebaasının kanuna bağlı davrandığını gösteriyor. Ayrıca sadrazam, Eminönü'ndeki mal kayıpları için tazminat talep eden Müslüman vakıf sahiplerine destek olmanın yollarını aradı; bu sayede Galata'daki eski kilise mülklerini ele geçirmelerini mümkün kıldı. Vaizin iyiliği emredip kötülükten menetmesinin amacı, Müslüman davranış biçiminin yeniden düzenlenmesini ve İstanbul'daki gayrimüslimlerin görünürlüğü'nün azalmasını zorunlu kılıyordu. Valide sultana ve sadrazama, Akdeniz'deki gavurların hezimete uğratılmasını, imparatorlukta hidayetin yolu olarak gördüğü fikirlerin teşvik edilmesini ve payitahttaki gayrimüslimlere, özellikle de Hristiyanlara itaat çağrısı yapılmasını salık verdi. Ekonomik, ticari ve kentsel zorunlulukların yanında fırsatçılık ve kişisel menfaat meseleleri de kararlarını etkilerken Hatice Turhan, Fazıl Ahmed Paşa ve Vani Mehmed Efendi, Eminönü ve Galata'daki Hristiyan ve Yahudi mekânlarının İslamlaştırılmasına karşı benimsedikleri farklı yöntemlerde kendini gösteren çeşitli siyasi ve dini amaçlara yöneldiler.

Bu makale, bir yandan kilise ve sinagogların İslam toplumlarındaki normatif ve fiili konumlarını tarihi bir örnek üzerinden incelerken, diğer yandan geri planda kalmış bir konu olan mekânın İslamlaştırılmasını inceleyerek bu konuya dair teorik ihtiyaca da işaret etmektedir. 1660 yangınından sonra İstanbul'un yeniden inşasının tarihi, on dokuzuncu yüzyıl öncesi dönemde Osmanlı başkentinin İslamlaştırılması sürecinin daha az bilinen bir evresine ışık tutmaktadır.

Tarihsel Bağlam: Bunalımlar Dönemi

1648'den 1661'e kadarki dönemde yaşanan olaylar İstanbul'daki İslamlaştırmanın içinde yaşadığı tarihsel bağlamı tanımlar. Osmanlı İmparatorluğu on yedinci yüzyılın ortalarından sonlarına kadar ciddi siyasi ve ekonomik sorunlarla karşı karşıya kaldı. Bu dönem, Müslümanlar arasında makbul görülen dini pratikler üzerinde süren mücadeleye tanıklık etti. Gayrimüslimler açısından, sarayda önemli görevlerde bulunan Yahudilerin yerini Ortodoks Hristiyanlar aldı. Hatice Turhan Sultan, Fazıl Ahmed Paşa ve Vani Mehmed Efendi bu sorunlara ilişkin farklı yaklaşımlara sahipti.

Yüzyılın ortalarına gelindiğine siyasi ve finansal sorunlar imparatorluğu dört bir yandan kuşatmıştı. Sultan Deli İbrahim'in tahttan indirilmesi ve infazının ardından 1648'de tahta yedi yaşındaki Sultan IV. Mehmed çıktı. Kırım Hanı tarafından çocuk yaşta esir alınıp Osmanlı sarayına sunulan bir Rus olan annesi Hatice Turhan Sultan (ö. 1683), Mehmed'in naibesi olabilmek için kayınvalidesi Kösem Sultan ile rekabet etti. Üç yıllık amansız bir saray mücadelesinin ardından Hatice Turhan Sultan, Kösem Sultan'ı öldürtmeyi başardı fakat sultan bundan kısa bir süre sonra

böyle bir zamanda imparatorluğu yönetmenin çok zor olduğunu gördü. 1648 ve 1656 yılları arasında, bir ila on iki ay hizmet eden on iki zayıf ve yetersiz sadrazam göreve geldi. Yalnızca 1656'da beş sadrazam görev yaptı. Osmanlı vilayetlerinde, devlet tarafından silahlandırılan sekbanların yanı sıra isyancı askerlerin ve Abaza Mehmed Paşa gibi valilerin başlattığı isyanlar görülmüyordu. Sadrazamlar düzeni tesis etmeye çalışırken “sultanın Müslüman hizmetkârları da şeytan kulaklarına fısıldayınca isyan ettiler”⁷. Bununla beraber Osmanlı otoriteleri tedavüldeki para üzerindeki kontrollerini kaybettikleri ve bu nedenle kendi ekonomilerini düzene sokamadıkları için mevcut durumla baş edebilecek finansal kaynaklara sahip değillerdi.⁸ Para basabilmek devletler ve imparatorluklar için önemli bir meseleydi; bu haktan vazgeçmek, halka imparatorluğa karşı güven aşılama fırsatından yoksun kalmak demekti. İstanbul'da 1650 ve 1659'da tüccarlar ve yeniçeriler arasında, paranın değer kaybetmesi yüzünden çatışmalar yaşanıyordu.⁹

İmparatorluğun finansal ve siyasi sorunları Akdeniz'deki askeri yenilgilerle bağlantılıydı. Venediklilerle yapılan savaşın, -uzun süreli, masraflı ve beyhude olduğu belli olan Girit Adası'nın fethi de dahil olmak üzere- ekonomik krizde payı vardı.¹⁰ Girit kuşatması çeyrek yüzyıl boyunca Osmanlı hazinesini gerçekten de kurutmuştu. 1646-56 arasında yaşanan on üç muharebenin on ikisinde Venedik savaş gemileri Osmanlı donanmasını yendi ve Akdeniz'deki bu yenilgi İstanbul halkını ekonomik açıdan sarstı. 1656'da Venedikliler, Bozcaada (Tenedos), Limni (Limnos) ve Semadirek (Samothraki) gibi Çanakkale Boğazı'nın girişinde bir yay oluşturan önemli adaları işgal etti. İstanbul'un Akdeniz'le denizden bağını kese-

7 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3. baskı, cilt. 3, bl. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 388.

8 Şevket Pamuk, “In the Absence of Domestic Currency: Debased European Coinage in the Seventeenth Century Ottoman Empire,” *Journal of Economic History* 57 (1997): 345–66. Osmanlı akçesi tek hesap birimi oldu, çünkü ödemelerde Hollanda taleri (*esed-i gıruş*) ya da İspanyol *reales de la ocho*'su (sekiz parça, *riyal gıruş*) kullanılıyordu.

9 1650 olayları için, bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 27a–28a; 1656 olayları için, bkz. Hrand d. Andreasyan, “Çınar Vakası,” *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957): 57–83.

10 M. Cavid Baysun, “Mehmed IV” maddesi altında, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1960). M. Tayyib Gökbilgin ve R. C. Repp “Köprülü” maddesi altında EI²; Halil İnalcık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700,” *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 283–337; Suraiya Faroqhi, “Crisis and Change, 1590–1699,” *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Vol. 2: 1600–1914* içinde, der. Suraiya Faroqhi vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 423–24; ve Kenneth M. Setton, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1991), 137–205.

bilecek duruma geldiler ve imparatorluğun başkentini ablukaya aldılar.¹¹ Adaların kaybı ciddi sıkıntılar yarattı; mal ve erzak kıtlığı yaşandı ve fiyatlar fırladı. Hanedan ailesi de dahil olmak üzere binlerce İstanbullu şehrin Anadolu yakasına göç etti.¹² Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661) 1656'da sadrazamlık görevine geldikten sonra halk biraz soluk almış olsa da, Hatice Turhan Sultan hanedanın ve imparatorluğun yenilenmiş gücünü gösterecek kuvvetli sembollerden yoksundu.¹³

Siyasi ve ekonomik bunalımların tam ortasında, Hatice Turhan Sultan ve saraydaki destekçileri, on yedinci yüzyıl başlarında, IV. Murad döneminde (1623-40) ortaya çıkan Kadızâdeli İslami köktendinci hareketine yöneldiler. Bu hareket yüzyılın ortalarında yeniden ortaya çıkmış, 1661'den sonra çok etkili hale gelmişti. Hareketin liderleri İstanbul'da uygulanan İslam'ın yerine, bid'atlardan (yenilenmeler) arınmış bir din getirmeyi amaçlıyordu.¹⁴ Bunlara sema ya da zikir gibi yaygın pek çok sufi ayini de dahildi. Kadızâdeliler, imparatorluğun dışarıdaki askeri yenilgilerinin ve memleketteki ekonomik zorlukların suçunu, Osmanlı'nın dini ve idari kurumlarının bazı sufi tarikatlarıyla ortak hareket etmesine ve bu tarikatları korumasına yüklüyordu. Kısmen Osmanlı politikalarının başarısızlığına duyulan tepki yüzünden etkilerinin artmasıyla Kadızâdeliler, Osmanlı'nın ihtişamını geri getirmek için adımlar önerdiler.¹⁵ Fakat Kadızâdelilerin İslam'a yaklaşımından Müslümanların tamamı memnun değildi ve şiddetli çatışmalar meydana geldi.

11 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 328.

12 Kürd Hatib Mustafa, *Risale-i Kürd Hatib*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul, Eski Hazine el yazmaları 1400, vr. 7b-8a, şehirdeki umutsuzluğu tarif eder.

13 1657'de Osmanlıların Venedik donanmasını yenilgiye uğratarak Bozcaada ve Limni adalarını fethetmesiyle boğazlar ve İstanbul, Osmanlı gemilerine açıldı. Ayaklanan sipahiler idam edildi; Anadolu'daki isyanın elebaşı olan Abaza Hasan Paşa'nın ayaklanması bastırıldı, devletin ekonomisi sağlamlaştırıldı, böylece 1660-61'e kadar devlet bütçesi hemen hemen dengelendi. Bkz. Mantran, *İstanbul*, 254.

14 Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi," *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21, nr. 1-2 (1979-83): 208-25; Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, ed. Norman Itzkowitz (New York: New York University Press, 1972), 106-10; Madeline Zilfi, "The Kadızâdelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69 ve aynı yazar, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 146-59. Ayrıca bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire" (Doktora tezi, Princeton University, Princeton, N.J., 1990).

15 Halvetiler ve sultanlar arasındaki bağ üzerine, bkz. F. de Jong, "Khalwatiyya," maddesi altında, EI². Kadızâdelilerin etkilerinin artması üzerine, bkz. Mustafa Naimâ, *Târih-i*

Müslümanlar İslam'ın doğru yorumlanması için payitahtta mücadele ederken, Yahudiler ve Ortodoks Hristiyanlar saraydaki imrenilen makamları ele geçirmenin peşindeydi. Kadızâdeliler ve Ortodoks Hristiyanlar sarayın desteği sayesinde üstünlük kazandılar. Daha önceleri, Yahudi seçkinler sarayda hekimbaşılıktan baştercümanlığa ve Osmanlı elçiliklerine kadar pek çok önemli mevkiyi ellerinde bulunduruyordu. Fakat 1660'ların başlarında Osmanlı otoriteleri bu mevkilere patrikleri ve artan finansal güçleriyle şehirdeki en büyük gayrimüslim topluluğu olan Ortodoks Hristiyanları getirmeyi tercih etmeye başladı.¹⁶ Tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi seçkinlerin yükselişini ve düşüşünü, ardından on yedinci yüzyılda yerlerini Ortodoks Hristiyanların alışını tartışmışlardır.¹⁷ Yine de bu çalışmalar, Osmanlı'nın Yahudilere karşı olan tutumunun önemi ya da 1660'ların neden bu kadar önemli bir on yıl olduğu üzerinde durmamıştır. Bu dönemde zengin olan, Avrupa'da eğitim gören ya da işe yarar uluslararası bağlantıları olan Yahudi sayısının az olduğu doğrudur. Daha fazla sayıda Yahudi seçkin olsaydı bile, onlara karşı duyulan antipati nedeniyle önemli görevlere seçilmemiş olmaları muhtemeldir. 1665'ten itibaren istikrarsız ve güvenilmez bir grup olarak görüldükleri için Yahudilerin önemli görevlere getirilmesinden kaçınıldı, çünkü toplum düzenini sarsma tehdidi yaratan Sabetay Sevi'nin mesihi hareketini desteklediklerine dair yaygın bir kanı vardı. Hareket, imparatorluğun pahalıya mal olan Girit'i alma girişimi de dahil olmak üzere yaşanan ciddi askerî ve finansal sorunlar karşısında, hanedanın tartışılmaz nizamına doğrudan meydan okumuştur. İstanbul'daki Katoliklerin arkasında Osmanlı'nın müttefiki olan Fransa'nın ve İstanbul'daki Fransız büyükelçisinin siyasi, askeri ve ekonomik ağırlığı bulunuyordu. Her ne

Naimâ, cilt 5–6 (İstanbul: Matbaa-i Amire, tarihsiz), 5:54–59, 6:227–41 ve Thomas, *Naimâ*, 106–10.

16 Hahambaşılık makamı 1835'e kadar kurumsallaşmamıştı.

17 Benjamin Arbel, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 17, 193–94; Faroqi, "Crisis and Change," 452–60; William McNeill, "Hypotheses concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century," *Social and Economic History of Turkey (1071–1920)* içinde, Birinci Uluslararası Türkiye Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi'ne sunulmuş bildiriler, der. Osman Okyar ve Halil İnalcık (Ankara: Meteksan Limited Şirketi, 1980), 127–29; Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," *Journal of Economic History* 20 (1960): 234–313; Benjamin Braude ve Bernard Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 2 cilt (New York: Holmes and Meier, 1982), 1:1–34 ve Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, Fourteenth to Twentieth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 2000), 36–49.

kadar 1660'larda Venediklilere Girit savunmasında sundukları destek ve Fransız büyükelçisi ile sadrazam arasındaki kişisel husumetler nedeniyle saraydaki Fransız etkisi azalmış olsa da, Fransa Osmanlı Katoliklerinin çıkarlarının önemli bir savunucusu olmayı sürdürdü.¹⁸ Bu etmen ve tutumların ışığında bakıldığında, Yahudiler, Ortodoks Hristiyanlardan ya da Katoliklerden daha korumasız ve daha değersiz görülüyor olabilirdi ve kendi yaşam alanlarının İslamlaştırılmasına direnebilecek daha az üst düzey insana sahipti.

İslamlaştırma: Otoritenin Sembolü

1648'le 1661 arasındaki kaotik dönem boyunca siyasal sembolizm giderek daha fazla önem kazandı. Valide sultan, sadrazam ve saray vaizi farklı, fakat birbiriyle keşişen menfaatlerini destekleyen, otoritenin ortak bir sembolü olarak İslamlaştırmayı teşvik ettiler. Hanedan içerisinde sembolik olarak ikna edici davranışlar içine girebilecek en yetkili kişi valide sultanı. Rifa'at Ali Abou-El-Haj'ın belirttiği gibi, Osmanlı yazarları sultanların "daha çok sembolik liderler olarak hareket ettiğini, eski pratikleri sürdürüyormuş görüntüsü vererek yeni pratiklerin meşrulaştırılmasına destek olduklarını" kabul etmektedir.¹⁹ Leslie Peirce'a göre, "Politik güç ve askeri liderlik yetkileri sadrazama devredilince, hükümdarın yerine getirebileceği en faydalı işlev, tebaanın sadakatini ve topluluk duygusunu devam ettirmek için devletin haşmetini ve dindarlığını sergileyen görünür semboller sağlamaktı."²⁰ Sultan IV. Mehmed bu rolü oynayamadı, çünkü tahta çocukken çıkmıştı, olgunlaştığında devlet işlerine pek az ilgi gösterdi ve bu yüzden İstanbul'da yaşanan olaylar üzerinde asgari bir etkisi oldu.²¹ Tarihçi Mehmed Halife bunu şöyle ifade etmişti: "Talihli hükümdarımız Edirne'deki avdan o kadar memnun olmuştu ki, İstanbullular onun şehre geri döneceğinden ümidi kesmişlerdi."²² Valide sultan, padişahın yokluğundan dolayı payitahtta "güç ve meşruluk simgelerini" sağlama görevine mecbur olmuştu.²³ Sultanın keyfine aşırı düşkün olduğu ve bu yüzden

18 Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923* (Londra: Cambridge University Press, 1983), 100–102.

19 Rifaat Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991), 38, 44.

20 Peirce, *Imperial Harem*, 257.

21 IV. Mehmed'in, saltanatının son döneminde (1661-87) huzurunda ihtida etmiş yüzlerce Hristiyan ve Yahudinin yaşadığı Edirne ve Rumeli'deki gayrimüslimler üzerinde bir etkisi yoktu.

22 Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmani*, 96.

23 Faroqi, "Crisis and Change," 609–22.

imparatorluk yararı için hareket etmediği gibi bir endişe olduğu için valide sultan ikamet ettiği İstanbul'dan oğlunun saltanatının çoğunu geçirdiği Edirne'ye sık sık ziyaretler düzenleyerek eksikliği kapatmaya çalışıyordu. Valide sultan, Osmanlı'nın azametini, âlicenaplığını, adaletini ve dindarlığını sergileyen upuzun kafilerle, müsrif seyahatler yapıyordu. Ayrıca, payitahtın içinde ve yakınlarındaki kamu binalarının yapımı ve onarımı için emir verdi. Bunlara İstanbul Boğazı'nı (Rumeli Hisarı ve Anadolu Hisarı), Karadeniz'i ve özellikle Çanakkale Boğazı'nı (Kilidbahir/ Seddülbahir ve Kale-i Sultaniye) koruyan kaleler de dahildi. Valide sultan, bu himmetinden dolayı övgüler aldı, çünkü "gâvur kapitanlar boğaza girmeyi akıllarından bile geçiremiyor", Müslüman gemileri "boğazlarda yine su gibi akıyordu".²⁴

Valide sultanın görkemli kamusal hizmetlerinin en manidar olanı Eminönü'ndeki selatin caminin inşasıydı. Valide Sultan Camisi'nin konumu, onu yaptıran kişinin amaçlarını ve çıkarlarını sergiliyordu. Camiler ve kitabeleri İslam toplumlarında çok büyük anlamlar taşıyordu. Irene Bierman selatin camilerinin, mekânları imleyerek sınırlar çizdiğini, gücün ifadesi olduklarını, siyasi ve hegemonik menfaatleri beslediklerini ve hem içine girenlere hem de yanından geçip gidenlere anlamlar sunduklarını belirtmektedir.²⁵ Deniz kenarında, İstanbul'un ana limanında yer alan Valide Sultan Camisi, bakıldığında hemen göze çarpıyor, gelip geçen en yüksek sayıda Hristiyan, Yahudi ve Müslüman tarafından görülebiliyordu. Süleymaniye Camisi tepedeki konumu nedeniyle şehrin üzerinde kule gibi yükseliyor olsa da Valide Sultan Camisi ondan daha da hâkim bir konumdaydı, çünkü limana gelenleri karşılayan bir imparatorluk yapısı işlevi görüyordu. Hem yapının kendisi hem de kitabeleri hedeflenen Müslüman ve gayrimüslim seyircilere çeşitli anlamlar sunuyordu. Kitabelerde yazılanların ne anlama geldiğini sadece bazı Müslümanlar biliyordu, fakat tüm Hristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar bunların Arap alfabesiyle yazılmış Kuran alıntılarını olduğunun farkındaydı. Bölgede yaşanan radikal dönüşümü anlamak için Arapça bilmelerine gerek yoktu.

Eski bir müderris olan ve babası Köprülü Mehmed Paşa'nın ardından Ekim 1661'de sadrazam olan Fazıl Ahmed Paşa da (ö. 1676) İslamlaştırma ile ilgiliydi. Kendisi on beş yıllık görev süresiyle Osmanlı tarihinde en uzun süre görev yapan sadrazamlardan biridir ve imparatorluğun siyasi, ekonomik ve askeri olarak güçlendirilmesi kaygısı ile anılır.²⁶ Fazıl Ahmed Paşa, bunalım içindeki bir devlette icraatların başındaki kişi olarak sembolik başarıların değerini gördü ve gâvur toprak-

24 Peirce, *Imperial Harem*, 194–96, 211; Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, vr. 17a–b.

25 Irene Bierman, "Preliminary Considerations," *Writing Signs: The Fatimid Public Text* içinde (Berkeley: University of California Press, 1998), bl. 1.

26 Gökbilgin ve Repp, "Köprülü."

ların fethinin fiiliyatta pek olası olmadığı bir durumda içeride İslamlaştırmanın ne kadar önemli olduğunu kavradı. Kadızâdeli hareketini desteklemeyen babasının aksine, köktendinci bir vaiz olan Vani Mehmed Efendi'yi (ö. 1685) İstanbul'a getirip sultanın ve valide sultanın dikkatine sunarak sarayın İslami karakterini daha da pekiştirdi.²⁷ Fazıl Ahmed Paşa, Vani Mehmed Efendi'nin vaizlik yaptığı Erzurum'da valilik yaparken bu din âlimiyle dostluk kurmuştu.²⁸ Vani Mehmed Efendi, Sultan IV. Mehmed'e manevi kılavuz ve vaiz olarak hizmet etti ve 1665'te Eminönü'nde İslamlaştırmanın vitrini olan camide ilk vaazı veren kişi oldu.²⁹

Vani Mehmed Efendi, kendi İslam anlayışının üstünlüğünü sergilemek istiyordu. Kısa zamanda sultanın, valide sultanın ve sadrazamın sırdaşı oldu. Heyecan verici vaazlarından dolayı ve Kadızâdeliler hareketinin lideri olarak son derece etkili bir şahsiyet haline geldi. Arşivler ve anlatılar, hanedandaki ve bürokrasideki kilit isimlerle yakın ilişkiler içinde olduğunu göstermektedir.³⁰ Seyircilerini müjdeli haberlerle sevindirmiş, ihtarlarla korkutmuş ve dinleyenleri hutbeleriyle aydınlatmıştı.³¹ Vani Mehmed Efendi, itibarının önemli kısmını Kadızâdeli kimliğine borçluydu; kendisinden önceki diğer Kadızâdeli liderler gibi onun amacı da caiz olmadığını düşündüğü Müslüman davranışlarını yok etmek, bid'atlara yani yeniliklere karşı şeriatı ve sünneti sağlamlaştırmaktı. Gazabının hedefinde öncelikle “yenilikçi” sufiler vardı. Vani Mehmed Efendi sapkınlık tehdidi karşısında Müslümanların savunucusu, hamisi ve koruyucusu olarak sultan ve sadrazamla işbirliği yaparak Bektaşilerin ve Halvetilerin siyasi güçlerini ve dini etkilerini bastırmayı amaç-

27 Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, vr. 14a–b.

28 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 108b–109b; Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, cilt 1–2 (İstanbul: yer belirtilmemiş, 1866–67), 1:483 ve Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiât* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 210. Vani Mehmed Efendi Kürtçe konuşuyordu ve “Kürdistan uleması arasında” gösteriliyordu.

29 Râşid, *Târih-i Râşid*, 1:106–107.

30 1666'da, Sultan IV. Mehmed evini ziyaret ederek vaizi onurlandırdı.; bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 228a–b, ve Râşid, *Târih-i Râşid*, 1:134–35. Vaiz, seferlerde de sultanın yanında yer aldı; örneğin, 1673–74'teki Lehistan seferi sırasında vekilharca Vani Mehmed Efendi'ye kumanya temin etmesi emredilmişti. Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul, Ali Emiri Tasnifi, Mehmed IV: 1169–72, 1986. Vaiz ayrıca 1672'de İstanbul'dan Edirne'ye seyahat ederken valide sultana eşlik de etmişti. Bkz. Peirce, *Imperial Harem*, 194.

31 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 197a–b, 29 Ocak 1666. Kandiye kuşatması sırasında Osmanlı ordusu için Dimetoka'da namaz kıldırması için çağrılan vaiz, sultanın otağında minbere çıkmış ve “Kuran hakikatleri hazinesinin kıymetli cevherlerini yaşlı gözlere ve hayranlık dolu kalplere saçmıştı”. bkz. Agy., vr. 234a–b, 13 Haziran 1667.

ladı.³² 1664-67 arasında sultana verdiği vaazlarda ve sadrazamla yazışmalarında yenilikçiler tehdidinden bahseden Vani Mehmed Efendi, sultanın ve sadrazamın devlete yönelmiş tehditleri geri püskürterek İslam âlemini kurtardıklarını anlatıyor, imparatorlukta Sünni İslamın yeniden canlandırılması için çağrı yapıyordu.³³

Kadıızâdeliler hareketinin önceki liderleri sadece Müslümanların tavırlarını ıslah etme niyeti taşıyordu; oysa Vani Mehmed Efendi Müslümanların inanç ve pratikleri ile aynı zamanda Hristiyanlar ve Yahudilerin toplumdaki konumlarını değiştirmenin de yollarını aradı. Böylece 1661'den itibaren, gayrimüslimleri Müslümanlardan ayıracak kısıtlayıcı farkları vurgulamaya başladı. Ona göre toplumdaki kargaşa ve sosyal ayrımların olmaması, Müslümanların inançlarında ve amellerinde gösterdikleri laçkalıkların ve yanlışların sonucuydu. Gayrimüslimlerin sahip olduğu yüksek statünün, siyasal yapının yozlaşmasının sembolü olduğuna inanıyordu. Daha da kötüsü, meyhaneler ve alkol satışı özellikle Müslüman mahallelerinde ahlâki yozlaşmaya sebep oluyordu. Dolayısıyla Vani Mehmed Efendi, Fazıl Ahmed Paşa'yı şehirdeki meyhanelerin kapatılmasına ve alkol satışının yasaklanmasına ikna etti. Bu durum, pek çok Hristiyan ve Yahudinin ekonomik durumunu etkiledi.³⁴

Osmanlı Yenilikçiliği ve Kiliselerle Sinagogların Statüsü

Osmanlı yetkili makamları, yangından sonra Hristiyanların ve Yahudilerin ibadethanelerini yeniden yapıp yapamayacağına karar verecekleri zaman başvuracakları zengin bir şer'i ve örfi hukuk geleneğine ve teamüllerine sahipti. Ortadoğu'da Müslüman hâkimiyetinin başlangıcından itibaren Müslüman hükümdarlar gayrimüslimlerin yaşadığı bölgeleri fethettikçe, kilise ve sinagogların statüsü sorgulanmıştı. İslam tarihinin en erken döneminde kilit nokta, "yeni" kiliselerin yapılmasının yasaklanmasıydı.³⁵ Teoride, belli bir bölgede İslami hâkimiyet başladığında mevcut

32 F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, der. Margaret Hasluck, 2 cilt. (Oxford, 1929; yeni basımı New York: Octagon Books, 1973), 1:419–23.

33 Vani Mehmed Efendi, *Münşeat Vani Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, el yazması Aya-sofya 4308, vr. 1b–15a. Vani Mehmed Efendi 1665'te "daima muzaffer olduğu ve din ve devlet düşmanlarına, kâfirlere ve bid'atçılara karşı muvaffak olduğu" için sultanı methettiği bir vaaz verdi. 1666 yılındaki bir vaazında sultanı "dinsizlere ve mütevezilere doğru dini ilan ettiği ve kafirlerin ve günahkârların lakırdılarını aşağıladığı için" övüyordu.

34 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 302a, 1 Ağustos 1670. ayrıca bkz. Râşid, *Tarih-i Râşid*, 1:250 ve Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi*, cilt. 1–2 (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 1:559.

35 Müslümanların egemen olduğu ülkelerde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen örnek bir anlaşma olan Ömer Paktı'na göre, İslam tarihinin en eski dönemlerinde Hristiyanlar "yeni bir manastır, kilise, hücre ya da inziva yeri kurmaya-

olan yapıların ayakta kalmasına izin veriliyordu sadece. Erken ve ortaçağ İslam tarihi, sinagog ve kiliselerin durumuna karar verilirken bu ölçütün kullanıldığı örneklerle doludur. İslam hukuku âlimleri yeni kilise ve sinagog yapımını yasakladı fakat yanan ya da yıkılan yapıların yeniden yapıp yapılmayacağı konusunda fikir ayrılığına düşüyordu. Çoğu, hasar görme ile tamamen yıkılma arasında bir fark olduğu konusunda hemfikir idi. Eğer bir ibadethaneden geriye hiçbir şey kalmamışsa o yapı yeniden inşa edilemezdi.³⁶

Osmanlıların 1453'te İstanbul'u fethetmelerinin ardından kilise ve sinagogların kalmasına müsaade edip etmeyeceklerine karar vermeleri gerekti. Konstantinopolis kendi rızasıyla teslim olmadığı, zorla ele geçirildiği için mevcut usullere göre gayrimüslimlere ait dini yapılar yıkılabilirdi.³⁷ Fakat Osmanlı uleması Hristiyanların ve Yahudilerin şehrin fethine destek olduğunu ve bu nedenle halihazırda mevcut olan ya da "kadim" ibadethanelerinde ibadetlerine devam etmeleri gerektiğini savundu.³⁸ Ancak kilise ve sinagoglar bazen camilere çok yakın oldukları için ya da önceden ev ya da ibadethane dışı özellikteyseler "yeni" addedildikleri için yıkılabiliyordu. Örneğin, 1564-65 arasında Balat'taki ve İstanbul'un başka yerlerindeki kiliseler bu sebeplerle yıkıldı.³⁹Yıkımlar, Kanuni Sultan Süleyman'ın meşhur müftüsü Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin (şeyhülislam, 1545-74; ö. 1574) fetvalarına uygundu. Bir dizi fetvasına göre yeni kiliseler yıkılmalıydı; fakat yangından sonra eski kiliseler tamamen yıkılmamış ve orijinal kiliseye göre genişletilmemiş olmak kaydıyla yeniden yapılabildi.⁴⁰

caklarını, gece ya da gündüz Müslüman mahallelerindeki binalarını yenilemeyeceklerini" taahhüt etmişlerdi. Bu anlaşmanın tarihsel gerçekliği tartışılabilir, yine de ilkeleri kilise ve sinagogların statülerinin belirlenmesine temel oluşturmuştur. Bkz. Bernard Lewis, der., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 cilt (New York: Oxford University Press, 1987), 2:118; ve Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 58-60.

- 36 Claude Cahen, "Dhimma" maddesi altında, EI². Abbasi Bağdat'ından ve Fatımi ve Memlük Kahire'sinden örnekler için, bkz. Lewis, *Islam*, 2:224, 231, 234; ve Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979), 189-91. Daha fazla örnek için, bkz. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1958), 174-78, 180-203.
- 37 Halil İnalçık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City," *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-70): 248-49 ve aynı yazar, "İstanbul."
- 38 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı: Fetâvâ-yı Ebussu'ud Efendi* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 165, dn. 456.
- 39 Ahmed Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı* (1495-1591) (İstanbul, 1917; yeni basımı İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 44-45.
- 40 Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussu'ud Efendi*, 166-68. Yeni kiliselerin yıkılması hakkında, bkz. dn. 460, 461, 463; eski kiliselerin yeniden inşa edilmesi konusunda, bkz. dn. 465; geniş-

Yeni kilise ve sinagoglar kimi zaman yıkılıyor olmasına rağmen, gayrimüslim ibadethanelerinin sayısı geçen iki yüzyılda en az on kat artmıştı. On sekizinci yüzyılın sonunda İstanbul’da kırk kadar Ortodoks kilisesi bulunuyordu; bunların yalnızca üçü fetih sırasında mevcuttu. Benzer şekilde, 1453’te şehirde sadece üç sinagog vardı; iki yüz yıl sonra sinagogların sayısı bunun on katından fazlasına ulaşmıştı.⁴¹ Bu kilise ve sinagogların çoğu şer’i ve örfi hukuka göre “yeni” sayılırdı ve yıkımlarına karar verilmeliydi; ancak yıkılmadılar.

Bu durumda 1660 yangınından sonra kilise ve sinagogların mülklerine el konması nasıl gerekçelendirildi? Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi’nin (şeyhülislam 1662-73; ö. 1677) fetvaları da Ebussuud Efendi’ninkilere çok benzer. Minkârîzâde bir fetvasında, “Eğer yeni bir kilise ya da sinagog, camisi olan Müslümanların da yaşadığı bir bölgeye inşa edilmişse, bu durumda yıkılmalıdır,” diye yazmıştı. Eğer kilise halihazırda mevcutsa, genişletilmemek kaydıyla tamir edilebilir, mevcut kilise binalarına yeni bina ya da yapı eklentileri yapılamazdı. Yine Minkârîzâde’ye göre eğer eski bir kilise, manastır ya da ruhban okulu bakımsız kalmışsa ya da neredeyse yıkılacak hale gelmişse sahipleri yine de binayı tamir ve yeniden inşa edebilirler, ancak binanın orijinal yapısına herhangi bir ekleme yapamazlardı.⁴² Bu fetvalara göre Hıristiyanlara ve Yahudilere bu kurallara bağlı kaldıkları müddetçe kilise ve sinagoglarını yeniden inşa etme izni veriliyordu. Aynı zamanda bu gruplardan birine yeni bina yapma izni verip diğerini bu izinden mahrum bırakmak için hiçbir sebep olmuyordu. Bir fermanda, fıkha göre, yanmış kiliselerin yeniden yapılmaması gerektiğini iddia ediliyordu. 1660’ta yanan kilise ve sinagoglardan geriye neredeyse hiçbir şey kalmadığına göre bu, devlet hazinesinin bu mülklere el koyabileceği anlamına gelmektedir.

İstanbul şer’iyye sicillerinde nüshası bulunan bir başka fetva, sinagogların niye yeniden inşa edilmediğini ortaya koymaktadır. Yangının ardından yaşanan olağanüstü dönemde çıkarılan bir fetva, yangında harap olan eski sinagogların istimlak edilebileceğini bildiriyordu. Başka bir şer’iyye sicilinde ise Galata’daki yanmış kiliselerin arazilerini istimlak eden hazinenin tutumunu gerekçelendiren bir fetvaya atıf yapılmaktadır.⁴³ Her iki durumda da hazine araziye el koyabiliyordu, çünkü fıkha göre “yanmış bir eski kilisenin (ya da sinagogun) arazisinin sahibi

lemenin yasadışı olması hakkında, bkz. dn. 466 ve 467.

41 İnalçık, “İstanbul”; Galanté, *Histoire*, 162.

42 Pek çok fetvada bundan bahsedilir. Minkârîzâde Yahya ibn Ömer, *Fetava-i Minkârîzâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, el yazmaları, Hamidiye 610, vr. 37a–b.

43 İstanbul Müftülüğü, *Şer’iyye Sicilleri Arşivi*, İstanbul Şer’iyye sicilleri (bundan böyle İŞS) 9, 52a, 8 Temmuz 1661; 86a, 13 Ağustos 1661.

yoktur” ya da “eski kiliseyi (ya da sinagogu) kimin yaptığı bilinmez”.⁴⁴ Bunun yanı sıra Osmanlı yetkilileri, Hristiyanların kilise değil ev yapmak ve yaptıkları evleri kilise olarak kullanmamak üzere verdikleri taahhüdü bozduklarına kanaat getirdi ve bunu binaların yıkılmasına gerekçe olarak kullandılar. Fakat Osmanlı otoritelerinin Galata Katoliklerinin kiliseleri yeniden yapmayacaklarına gerçekten inanıp inanmadıkları merak konusudur. Bu fetva ve taahhüt, hem Hristiyanların Ömer Paktı zamanında yeni kilise inşa etmeyeceklerine dair verdikleri ilk taahhütleri hem de Osmanlıların bu meseleye verdiği son tepkileri yansıtmaktadır. Osmanlılar, İslam hanedanlarının en yenilikçilerinden biridir; devşirme, vakıflar gibi İslam hukukunda pek az temeli bulunan uygulamaları kurumsallaştırmışlardır. İstanbul’un fethinin ardından da gösterdikleri gibi, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında da teamüller Osmanlıları kısıtlamamıştı; esnektiler, güncel siyasi ve dini çıkarları doğrultusunda hareket ediyorlardı.

Yahudi Mahallelerinin İslamlaştırılması

Yüzyıllar boyunca Eminönü, İstanbul’un başlıca Yahudi mahallesiydi ve Bizans döneminde Yahudi Kapısı (*Porta Hebraica*) olarak anılıyordu.⁴⁵ Bu Yahudi mevcudiyeti Osmanlı döneminde de devam etti. Fatih Sultan Mehmed’in fetihden hemen sonra yazılan vakfiyesi, Eminönü bölgesinin neredeyse tamamının Yahudilerden olduğundan söz eder.⁴⁶ Bir Osmanlı yazarı kapının adı için başka bir kelime türetilmesini önerir. Evliya Çelebi, şehrin fethinden sonra İstanbul’a sürülen çok sayıda Selanikli Yahudinin Şehitler Kapısı’na (*Şuhîd Kapısı*) yerleştiğini, bu yüzden buranın ismini Yahudiler Kapısı (*Çufûd* [Çıfıt] *Kapısı*) olarak değiştirmek zorunda kaldıklarını öne sürer.⁴⁷ Fatih Sultan Mehmed’in vakfiyesi için 1595-97 arasında tutulan bir başka kayıt, İstanbul Yahudilerinin yüzde 60’ının Eminönü, Sirkeci ve Tahtakale’de ikamet ettiğini gösterir.⁴⁸

On altıncı yüzyılın sonuna kadar İstanbul Yahudileri ağırlıklı olarak şehrin Haliç üzerinde yer alan finansal merkezinde yaşadılar ve çalıştılar. Burası aynı zamanda

44 Arapçada sinagog (*kanis*) ve kilise (*kanisa*) ayrımı bulunmasına karşın şer’iyye sicillerinde hem kilise hem de sinagog için tek terim olarak *kanisa* (Türkçede *kenise*) kullanılmıştır.

45 Galanté, *Histoire*, 59.

46 Yerasimos, “La Communauté juive,” 119–20, 124.

47 *The Seyahatname of Evliya Çelebi, Book One: Istanbul* (bundan böyle, *Evliya*), *Topkapı Sarayı Bağdat* kopyası, 304, bl. 1, vr. 1a–106a, *Sources of Oriental Languages and Literatures* 11, der. Şinasi Tekin, *Turkish Sources* 9 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), vr. 31b, 13–14.

48 Yerasimos, “La Communauté juive,” 101–102.

valide sultanın selatin camiye yaptırmaya karar verdiği bölgeydi. Safiye Sultan, 1597 yazının sonlarında mimarbaşı Davud Ağa'ya caminin temelini atılmasını emrettiğinde Müslüman ve Venedikli tacirlerin Yahudi tüccar ve mültezimlere karşı dillendirdiği öfkeden faydalandı.⁴⁹ Yahudilerin dokumacılık ve diğer ticaret alanlarında tekelleştiklerini ve piyasaya girmeye çalışan Avrupalılara ve Müslümanlara kabul edilemez şartlar koştuklarını öne sürüyorlardı. Müslümanlar sultana dilekçe verdiler ve gümrük vergilerini toplayan Yahudilerin Müslümanlara karşı yakışsız davranışlarda bulunduğunu iddia ettiler. Yahudilerin vergi tahsil etmesinin yasaklanmasını istediler ve bu istekleri yerine getirildi. Safiye Sultan, Yahudi tüccarların ve bölge sakinlerinin mülklerini istimlak ederek cami inşasına başladı. Eminönü Yahudileri, mülklerini kaybetmelerinin ardından şehrin başka kesimlerine göç etmeye başladılar.

Yapılması öngörülen cami kısa süre içinde birçok sorunla karşı karşıya kaldı. Mimarlar temelini bitirmiş ve hatta camiye ilk pencerelerin üzerindeki kemerlere kadar inşa etmiş olmalarına rağmen, bazı faktörler yapının tamamlanmasının önüne geçti. Bunlar arasında bazı saray çevrelerinde projenin eleştirilmesi, Davud Ağa'nın 1598'de ölümü, o bölgeye geniş bir yapının yerleştirilmesinin güç olması ve 1603'te hem Sultan III. Mehmed'in hem de annesi Safiye Sultan'ın ölmesi bulunuyordu.⁵⁰ IV. Mehmed'in saray vaizlerinden Kürd Mustafa şöyle yazmıştı:

Büyük temeller ve kaideler konup, hatta bazı kemerler biraz yüksek olup, iktidar ebedi olmadığından valide sultan ölüm şerbetinden içerek Hakk'ın rahmetine kavuşunca, cami tamamlanmamış vaziyette ve kemerler küçük birer yetim oğlan gibi eksik ve tamamlanmamış halde kaldı, o haliyle de terk edildi.⁵¹

Bitmemiş camiye *Zulmiyye* ismi takıldı, çünkü Osmanlıların tamamlayamadığı bir imparatorluk yapısı için yapılan büyük masraftan birçok kişi şikâyet ediyordu.⁵² Kısa süre içinde Yahudiler Eminönü'ne yeniden yerleşmeye başladı. Fakat cami 1660'taki büyük yangına kadar bu harabe haliyle kaldı. Yangın, etrafta caminin temellerini gizleyen tüm yapıları ortadan kaldırarak temelleri ortaya çıkardı.

Hatice Turhan Valide Sultan bölgeyi Yahudilerden temizleyerek cami inşaatına yeniden başlamak için yangından istifade etti; böylece ikinci kez bir valide sultan

49 Thys-Şenocak, "Yeni Valide Mosque Complex," 62–63.

50 Agy. Ayrıca bkz. Ügen, "Yenicami," 389.

51 "*azim bünyâdlar ve esâslar tarh olunub hattâ bâzı tâklar biraz mürtefi' olub devlet pâyidâr olmamağın vâlide-i mesfûre ecel câmin nûş kılub rahmet-i Hakk'a vâsıl olmağla câmi-i mezkûr nâ-temâm ve tâklar ferzend-i yetim gibi kemâle bâliğ olmayub nâkıs u nâ-temâm kalub ol hâl-i sâbık üzre mu'attal oldu*", Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, vr. 18a–b.

52 *Evliya*, 1:87b, 1–20.

Eminönü Yahudilerini sürgün etmiş oluyordu.⁵³ Yahudiler valide sultanın emrinin geri çekilmesi için caminin toplam maliyetinin üçte biri tutarında rüşvet teklif etmiş olsa da bu teklifleri reddedildi. Dahası, tarihçi Silâhdar'ın aktarımına göre Yahudiler eğer mülklerini satmazlarsa ölümle tehdit ediliyorlardı.⁵⁴ Büyük ihtimalle bu kararın değiştirilmesi için saraydaki önemli bir ismi kendi yanlarına çekmek ya da Divan-ı Hümayun'a dilekçe vermek gibi başka yolları da denemiş olmalıdırlar, buna karşın Yahudilerin sultanın fermanına engel olmak yolunda başka bir girişi açığa çıkmamıştır. Yahudiler fermana boyun eğdiler ve yangının üzerinden bir yıl geçmeden Hatice Turhan Sultan kendi servetinin bir kısmını kullanarak, yarım yüzyıldan uzun bir zamandır imparatorluğun ilgi alanından çıkan cami ile külliye inşasını başlattı.⁵⁵ Vaiz Kürd Mustafa, Hatice Turhan Sultan'a ithaf ettiği ilmî eserinde bundan övgüyle bahseder:

Valide Sultan hazretlerinin hayırlı ve güzel işlerinin sonu yoktur ve övgüye değer huyları gibi eserleri de çoktur. Bunlardan biri de İstanbul'da Eminönü diye bilinen yerde yaptırdığı camidir ki bu caminin eşi benzeri ne görülmüş ne de duyulmuştur.⁵⁶

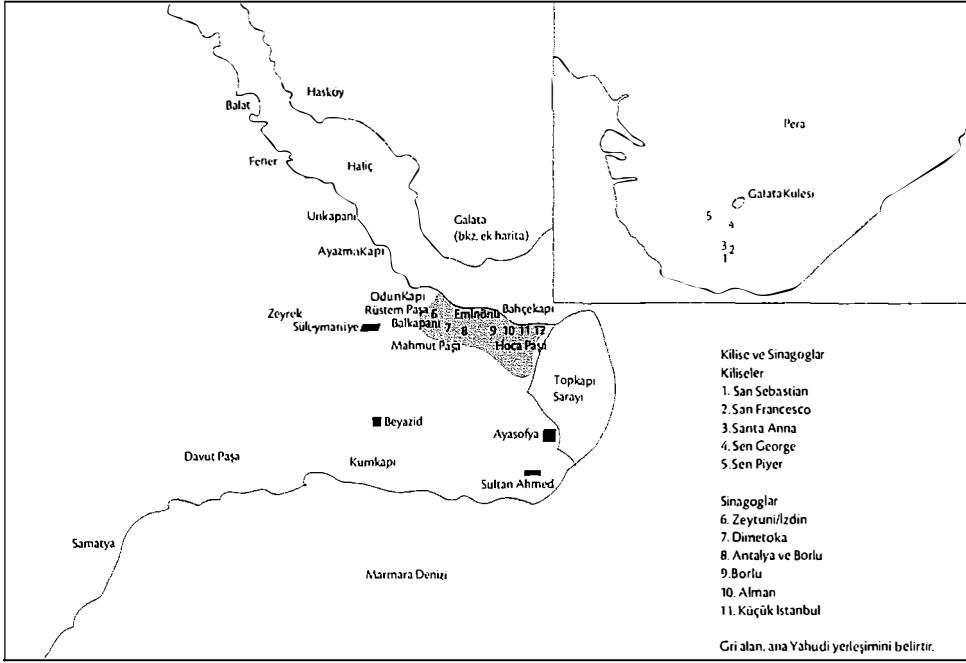
Şehrin büyük bir bölgesinde yaşayan Yahudiler evlerini, mülklerini, sinagoglarını önce yangın ve ardından valide sultanın el koymasıyla cami külliyesi yüzünden kaybettiler. Şehirdeki kırk kadar olduğu tahmin edilen sinagogdan en az yedisi büyük yangında yandı. Bunlar, orta ve güneydoğu Avrupa, Kırım, Anadolu ve İber

53 Safiye Sultan da Hatice Turhan da sarayda yetiştirilen mühtedilerdi. Bir ihtimal Yahudilere karşı olan tutumlarında aldıkları eğitimin payı olabilir.

54 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:218; ve Kürd Hatib, *Risale-i Kurd Hatib*, vr. 22a–b. Kürd Hatib, cami külliyesinin toplam maliyetinin 3080 kese altın olduğunu iddia eder. Evliya Çelebi, maliyetin 5000 kese altın olduğunu yazdı: *Evliya*, 1:87b.

55 Yangın, 24 Temmuz günü öğleden sonra başladı ve 26 Temmuz öğleden sonraya kadar devam etti; inşaat bir sonraki yıl 22 Temmuz günü başladı. Bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 128b, ve Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:218. Hatice Turhan'ın kendi servetini kullanması hakkında, bkz. *Evliya*, 1:87b, 10–15.

56 “Vâlîde Sultân hazretlerinin hayrât u hasenâtına nihâyet yokdur ve ahlâk-ı hamîdesi gibi âsârı çokdur. Cümleden biri dahi mahrûse-i İstanbul'da Eminönü demekle mâ'ruf mabalde binâ itdikleri câmi-i şerîfdür ki nazîri görülmemiş ve adili işildilmemiştir.” Kürd Hatib, *Risale-i Kurd Hatib*, vr. 18a. Silâhdar'a göre, *Silâhdar Tarihi*, 1:218, yangından sonra Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, önce Avret Pazarı'ndaki Cerrah Mehmed Paşa Camisi'nin onarılması için valide sultana ısrar etti. Sadrazam daha sonra mimarbaşı Mustafa Efendi'nin tavsiyesine dayanarak valide sultanın dini duygularına hitap etti ve bunun yerine Allah'ın günahlarını affetmesi için Valide Sultan Camisi'ni tamamlatmasını tavsiye etti. Sultan bu tavsiyeyi dinledi ve Eminönü'ndeki camiye yeniden inşa ettirmeye karar verdi. Kürd Hatib, sadrazamın tavsiyesinden hiç bahsetmez.



ŞEKİL 2.1 1640'ta İstanbul ve Galata.

Yarımadası kökenli farklı Yahudi topluluklarını temsil ediyordu.⁵⁷ Bu sinagoglar arasında on beşinci yüzyılda şehre kendi rızalarıyla göç eden Alman Aşkenaz Yahudilerinin cemaatinin; Fatih Sultan Mehmed tarafından şehre getirtilen Anadolu ve Rumeli Romanyot Yahudilerinin Antalya ve Borlu, Dimetoka ve Zeytuni/İzdin cemaatlerinin; Kırım, Kefe'den sürülen Karay Yahudilerinin Küçük İstanbul cemaatinin ve İber Yarımadası'ndan kovulduktan sonra gönüllü olarak şehre göç eden Yahudilerin Aragon cemaatinin sinagogları vardı.⁵⁸ Sinagogların yer aldığı parseller ve cemaatlerin mülkleri devlet hazinesine aktarıldı ve devletin malı haline geldi, daha sonra Müslüman vakıflara mezarla satıldı.

Yahudiler sadece sinagoglarını kaybetmediler; bölgeyi de terk etmek zorunda kaldılar. Uriel Heyd'in aktarımına göre, Zeyrek, Balkapanı, Hoca Paşa da dahil

57 Tahmini olan kırk sayısı Heyd'de yer alır, "Jewish Communities," 303. bkz. Galanté, *Histoire*, 162–73.

58 Zeytuni / İzdin hakkında bkz. İŞS 9, vr. 52a, 8 Temmuz 1661, ve agy. 10, vr. 82a, 5 Haziran 1662; Alman hakkında bkz. agy. 9, vr. 85a, 31 Temmuz 1661, ve agy. 9, 216a, 18 Aralık 1661; Küçük İstanbul hakkında bkz. agy. 9, vr. 86a, 13 Ağustos 1661; Dimetoka hakkında bkz. agy. 9, vr. 177b, 27 Ekim 1661; Aragon hakkında bkz. agy. 9, vr. 216a, 18 Aralık 1661; Antalya ve Borlu üzerine bkz. agy. 10, vr. 113b–14a, 16 Eylül 1661 ve Borlu hakkında bkz. agy. 9, vr. 143b, 29 Eylül 1661.

olmak üzere İstanbul'un on mahallesinde yaşayan Yahudi cemaatleri, on yedinci yüzyıl başlarındaki bir nüfus kaydında görünürken (ŞEKİL 2.1) 1691-92 arasındaki başka bir kayıta (ŞEKİL 2.2) yer almamaktadır. Heyd, bu mahalleler yangından dolayı tahrip olduğu için Yahudilerin buraları terk etmiş olduğu sonucuna varır.⁵⁹ Fakat onları buralardan uzaklaştıran yalnızca yangın değildir. Yangından kısa bir süre sonra çıkarılan bir fermanda “yangından sonra İstanbul'da (doğuda Topkapı Sarayı'nın surlarına komşu olan) Hocapaşa'dan Zeyrek'e kadar Yahudiler ikamet edemez,” denmektedir. Bir başka fermanda “İstanbul'da, Hocapaşa ve dolaylarında, Yahudilerin yaşadığı, 16 Zilkade 1070 [24 Temmuz 1660] tarihindeki büyük yangında yanan özel mülklerin Müslümanlara satılması, vakıfların sahip olduğu mülklerin de Müslümanlara verilmesi” buyurulmaktaydı.⁶⁰ Tarihçi Silâhdar, (Rüstem Paşa Camisi yakınlarındaki) Tahtakale'den Hocapaşa'ya kadar olan bölgenin, odaları Yahudi ailelere kiralanan büyük evlerle (*yahudhâne*) dolu olduğunu, bu evlerin yangında yandıktan sonra yeniden inşa edilmelerinin çıkarılan bir fermanla yasaklandığını doğrulamaktadır.⁶¹ İstanbul'daki Yahudilerin neredeyse üçte ikisi Eminönü ve çevresinde yaşamaktaydı. İçinde bir cami (Yeni Cami), türbe, çeşme, okul ve baharat pazarı (Mısır Çarşısı) bulunan külliye, mahallenin tam ortasına inşa edildi. Bu büyük çaplı kamu hizmet projesinin başlaması Yahudi nüfusun şehrin her yanına dağılmasına yol açarak onları köklü bir şekilde etkiledi.⁶²

Yetkililer, Yahudileri bu bölgelerde kiraladıkları odalardan da çıkardılar. Örneğin Balkapanı yakınlarında oda kiralayan Sefarad Yahudileri—Menahem oğlu Gedelya, Avraham oğlu Musa ve Avraham oğlu Menahem—kiraladıkları mülkleri Müslüman bir yedimeine devretmek zorunda kaldı. Benzer şekilde, Portekiz Yahudisi, Yako oğlu Yasef, üzerinde bir *yahudhâne* yer alan araziden feragat etmek zorunda kaldı. Bir *yahudhâne*'de ikamet eden başka bir Portekiz Yahudisi olan, Avraham oğlu İshak yaşadığı odalarla ilgili hak talep etmekten vazgeçti.⁶³ *Yahudhâne*'ler genellikle Müslümanların mülkiyetinde olduğu için devlet, Eminönü'nde kaybedilen mülklerin sahiplerine, karşılık olarak, Galata ve İstanbul'un başka yerlerinde, önceden gayrimüslimlere ait olan mülkleri teklif etti.

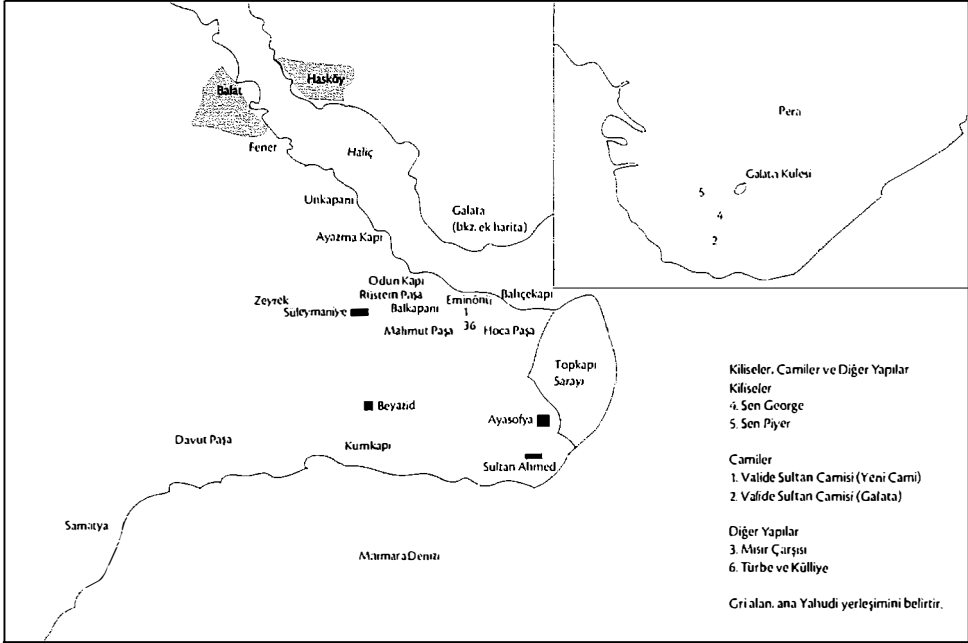
59 Heyd, “Jewish Communities,” 300–305.

60 İŞS 9, vr. 143b, 29 Eylül 1661; agy. 10, vr. 82a, 5 Haziran 1662.

61 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:218–19.

62 Yerasimos, “La Communauté juive,” 119–20, 124, 130.

63 Sefarad cemaati üyeleri hakkında bkz. İŞS 9, vr. 110a, 31 Ağustos 1661; Yasef hakkında bkz. agy. 9, vr. 174a, 30 Ekim 1661; Avraham oğlu İshak hakkında bkz. agy. 9, vr. 194b, 26 Ekim 1661.



ŞEKİL 2.2 1700'de İstanbul ve Galata

Pek çok Yahudi önce yangında evlerini ve sinagoglarını kaybedip ardından valide sultanın camisi yapılabilsin diye mülklerini boşalttıktan sonra kendini Haliç'in karşı kıyısındaki Hasköy'de buldu. Hasköy'ün Yahudi nüfusu neredeyse ikiye katlandı, on bir olan mahalle sayısı yirminin üzerine çıktı. Hasköy'de o kadar çok (Yahudilerin Eminönü'nden kovulmasından sonra yaklaşık 11 bin) Yahudi bulunuyordu ki bu durum şu şekilde anlatılıyordu: "Hasköy, Selanik ya da Safed şehirlerindeki gibi Yahudilerle hıncahınc doluydu."⁶⁴ Heyd'e göre bu yerinden etmeler İstanbul'daki Yahudi halkını tamamen dönüştürdü. Yerinden edilen bağımsız Anadolu ve Rumeli cemaatlerinden olan Romanyotlar ve Karaylar, Haliç ve Boğaziçi kıyılarına yerleştiler ve İber Yarımadası'ndan göç eden Yahudi cemaatlerine karışarak asimile oldular.⁶⁵ Yahudilerin Eminönü'nden çıkarılıp Hasköy'e yerleştirilmesi kararının arkasında bir halk desteği olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ancak, yangının ardından yaşanan dinler arası gerginlik düşünüldüğünde, onları ağırlıklı olarak Yahudilerin yaşadığı bir köye göndermek mantıklı görünmekteydi. Bazı Hristiyan ve Müslümanlar Yahudilerin daha önce oturmadıkları mahallelere yerleşmelerine

⁶⁴ *Evlîya*, 1:124a, 20–25.

⁶⁵ Heyd, "Jewish Communities," 310–14. Yangın, veba ve yerinden edilmenin sonuçlarından bir diğeri de İzmirli Sabetay Sevi 1666 kışında şehre geldiği zaman pek çok İstanbul Yahudisinin onun mesihî hareketine katılmaları oldu.

karşı çıktıkları için Osmanlı yetkilileri, Yahudilerin Fener ve Galata'daki yeni evlerinden sürülmeleri için fetvalar ve fermanlar çıkardı.⁶⁶

30 Ekim 1665'te, gösterişli bir açılış töreninin ardından Müslümanlar Valide Sultan Camisi'nde ilk cuma namazını kıldı.⁶⁷ Valide sultan oğluna kabzası som zümrütten, kını mücevherlerle süslü bir hançer, elmas işlemeli bir kuşak ve tuğ hediye etti. Bir zamanlar "Zulmiyye" diye anılan cami, "Adliye" olarak anılmaya başlandı, çünkü valide sultan camiye yaptırmaya karar verdiğinde, "Bu iş adalet içinde yerine getirilsin," demişti.⁶⁸ Caminin yanına valide sultanın ve diğer hanedan üyelerinin ziyaretleri sırasında geçici ikametgâh olarak kullanılacak bir hünkâr kasrı yapıldı.⁶⁹

Hristiyan Mahallelerinin İslamlaştırılması

Yangın, şehrin Hristiyan nüfusunu da fazlasıyla etkiledi. 1660'taki yangından önce Galata'da ve İstanbul'da yer alan tahminen elli-altmış civarındaki kiliseden (otuz-kırk Ortodoks, on Ermeni ve on Katolik) en az yirmi beşi yanıp kül oldu.⁷⁰ 1662 fermanı uyarınca, yanmış olan Hristiyan ibadethanelerinin yer aldığı mülkler istimlak edildi. "Halife hazretlerinin ikametgâhı, himaye altındaki Kostantiniyye şehrinde bulunan ve kâfirlere, müşriklere, yoldan çıkmışlara ait bazı kiliseler 16

66 İŞS, 9, vr. 244a, 13 Ocak 1662, ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şikâyet Defteri 6, 105, no. 456, Aralık-Ocak 1668. Hristiyanlar da daha önce yaşamamış oldukları mahallelere yerleşme girişimlerinde bulundular, fakat Müslümanlar onların bu sızma girişimlerini direnişle karşıladılar ve uzaklaştırıldıklarından emin oldular. Bkz. İŞS 10, vr. 110b, 7 Temmuz 1662. Nihayetinde yaklaşık 100 Yahudi aile Eminönü'ne yeniden yerleşti. Ancak Yahudiler pek çok "menfur faaliyette" bulunmakla suçlandıkları için 1727'de kovuldular ve caminin civarına sadece Müslümanların yerleşmesine izin verildi. Bkz. Ahmed Refik Altınay, *Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1689-1785)* (İstanbul, 1930; yeni basımı İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 88-89.

67 Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 193a; ve Râşid, *Târih-i Râşid*, 1:106-107.

68 *Evlîya*, 1:87b, 10-15. "Adalet" hanedanının servetinin adil bir şekilde harcanması anlamına geliyordu. 16. yüzyılda Mustafa Ali, devlet hazinesinden para kullanılması serveti azaltacağı için imparatorluk külliyeleri gibi hayır kurumlarının savaş ganimetleri ile finanse edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Gülru Necipoğlu-Kafadar, "The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation," *Muqarnas* 3 (1985): 113.

69 Lucienne Thys-Senocak, "The Yeni Valide Mosque Complex of Eminönü, Istanbul (1597-1665): Gender and Vision in Ottoman Architecture," *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* içinde, der. D. Fairchild Ruggles (Albany: State University of New York Press, 2000), 74-75.

70 İŞS 9, vr. 83b-96b, 142a-57a, 247a-253a; agy. 10, vr. 82a-95a, 156b. Kiliselerin sayısını tahmin etmek için bkz. İnalçık, "İstanbul"; Eremya Çelebi Kömürciyan, *İstanbul Tarihî: XVII. Asırda İstanbul*, çev. Hrand D. Andreasyan, 2. baskı (İstanbul: Eren, 1988) ve Mantran, *İstanbul*, 51, 54-55.

Zilkade 1070 Cumartesi [24 Temmuz 1660] günü büyük yangın felaketinde yandıktan sonra, fıkha göre [önceki halleri gibi] yeniden inşa edilemeyecekleri için devlet hazinesince bunlara el konmuştur.”⁷¹ Bir ferva ile desteklenen bir fermanda Fener ve Balat kapıları civarında bulunan ve 1633 yangınında yanmış olan Ortodoks kiliselerinin mülklerine devlet hazinesince el konması emrediliyordu.⁷²

Başlarda, Hristiyanlara yönelik Osmanlı politikası Yahudilere uygulananndan önemli derecede farklıydı. Yangından bir yıl sonrasından itibaren, Hatice Turhan Sultan hâlâ saraydaki en etkili kişiyken, Galata ve İstanbul’daki Ermeni, Katolik ve Ortodoks Hristiyanlar ve Galata’da yaşayan Fransız ve İtalyanlar yanan kiliselerinin olduğu arazileri satın aldı. Buralara evlerini inşa ettiler, çünkü yetkililer kilise yaparlarsa arazilerini kaybedecekleri konusunda ısrarcıydı. Ayrıca bu yeni evleri ibadethane olarak kullanmamaları konusunda da devlet tarafından uyarıldılar. 1661 yazının sonları ve sonbaharı ile 1662’nin kışında Hristiyanlar on sekiz kilise mülkünü bu şekilde geri kazandı.

Katoliklerin durumu ise ivediydi, çünkü sadece Galata’daki kiliselerini muhafaza etmelerine izin verilmişti ve Galata’da kullanımda olan yedi kilisenin altısı 1660 yangınında yanmıştı. Bizans döneminde Galata, Cenevizlilerin ticari sömürgesiydi.⁷³ 1453’te Osmanlı ordusuna teslim olmalarını takiben Galata Katoliklerinin çoğu *zimmi* olurken bazı tüccarlar da *müstemin* oldu. Bölge halkının Fatih Sultan Mehmed’e teslim olmasından sonra kiliselerinin bazıları hemen camiye çevrildi. Çan kulesi minareye çevrilerek Arap Camisi olan San Paolo-Domenico Kilisesi bunlar arasında yer almaktadır. St. Michele gibi diğer kiliseler bir sonraki yüzyılda dönüştürüldü.

Yıkılmış beş Katolik kilisesinin mülkleri ilk olarak mezarla satıldı.⁷⁴ Yangından bir yıl sonra Ortodoks Hristiyan tercüman, Lazari oğlu Georgi, Bereketzâde mahallesindeki Sen Piyer Kilisesi’nin arazisini satın aldı. Kilise arazisinin bitişiğinde bir bahçesi bulunan Georgi, niyetinin buraya kendi oturacağı bir ev inşa etmek

71 İŞS 10, vr. 106b, 9 Mayıs 1662.

72 agy. 9, vr. 83b, 11 Ağustos 1661; agy., vr. 86a, 3 Ağustos 1662; ve agy., vr. 177b, 27 Ekim 1661.

73 İnalçık, “Ottoman Galata,” 275–99, 349–50.

74 Ayrıca bkz. Mantran, *İstanbul*, 561–62; Eremya, *İstanbul Tarihi*, 223–26. Bu beş kilise Bizans’tan Cenevizlere geçen Fransız Capuchin Saint-George Kilisesi (İŞS 9, vr. 96b, 17 Ağustos 1661); İtalyan San Francesco Kilisesi, Santa Anna Kilisesi, bir çan kulesi (agy., vr. 247a, 3 Ocak 1662) ve 18. yüzyılın başlarında bir Fransız kilisesi haline gelen Cenevizli Dominikan Sen Piyer Kilisesidir (Santi Apostoli Pietro e Paolo) (agy., vr. 96a, 17 Ağustos 1661).

olduğunu söyledi. “Eğer bir şekilde bir kilise inşa edecek olursam devlet mülküne yeniden el koyup onu benden alsın,” diye yemin etti.⁷⁵ Aynı gün, Andrea oğlu Constantine de benzer bir taahhütte bulunarak aynı mahallede bir kilise mülkünü satın aldı. Martin oğlu, *müstemin* Riboni de onları takip etti ve o mahallede yer alan, yanmış Sen George Kilisesi’nin mülkünü aynı mezatta satın aldı.⁷⁶ İtalyan isimli yedi erkekten oluşan bir grup da diğerleriyle aynı taahhütleri vererek, Galata Katoliklerinin ana kilisesi olan ve Müslümanların “süslü kilise” dediği, on üçüncü yüzyıldan kalma İtalyan Fransiskan San Francesco Kilisesi’nin arazisini ve bir çan kulesi ile Santa Anna Kilisesi’nin arazisini satın aldılar.⁷⁷

Ancak 1662 yılının Mayıs ve Haziran aylarında yetkililer bu on sekiz mülkün on ikisine el koydu. Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa, bir padişah fermanına dayanarak Hristiyanların ev kisvesi altında kiliseleri yeniden inşa ettiklerine ve içlerinde dini ayinler yaptıklarına, “kâfirlik, müşriklik ve dalalet” içinde olduklarına karar verdi.⁷⁸ Yeni binalar yıkıldı ve valide sultan tarafından Eminönü’ndeki (dükkânlar ve *yahudhâne*’ler gibi) mülklerine el konduğunda uğradıkları zarara karşılık tazminat olarak Müslüman vakıflarına verildi.⁷⁹ Ali Çelebi’nin Eminönü’nde, yangında yanmış bir *yahudhâne*’si vardı. Fakat arazi valide sultanın Adliye Camisi yapılmasını tasarladığı yerin yakınında olduğu için mülkünü kaybetti. Bunun karşılığında Galata’da, daha önce bir kiliseye ve *yahudhâne*’ye bağlı bulunan bir arazinin sahibi oldu.⁸⁰ İstanbul’daki bir vakfın yöneticiliğini yapan ve yeni caminin yakınlarında dükkânları olan Mehmed Cemal Efendi, bu mülklerinden feragat etti ve bunların yerine Galata’da, San Francesco Kilisesi’nin yakınlarındaki Fransiskan Katolik kilisesi Santa Maria Draperis’e ait olan mülkleri devraldı. Kilise, Pera’ya taşındı.⁸¹

75 İŞS 9, vr. 96a, 17 Ağustos 1661.

76 Agy. 9, vr. 96a–b, 17 Ağustos 1661.

77 Agy. 10, vr. 247a, 3 Ocak 1662. Carlo oğlu Giovanni; Franco oğlu Nicola; Giovanni oğlu Francesco ve Giovanni oğlu Domenico bu adamlar arasında yer alıyordu.

78 Agy., vr. 156b, 9 Mayıs 1662.

79 agy., vr. 156b. Toprak satın alınması için bkz. agy. 9, vr. 96b, 17 Ağustos 1661. Toprak kayıpları için bkz. agy., 10, vr. 86a, 3 Haziran 1662; agy. 10, vr. 82b, 84b–85a, 2 Haziran 1662. El konmuş arazilerle ödüllendirilme örnekleri için bkz. 2–9 Haziran 1662 haftasında girilen kayıtlar, agy. içinde 10, vr. 82a–86b, 88a–89b.

80 Agy. 9, 95a, 22 Haziran 1662.

81 Agy. 82b, 2 Haziran 1662. Bu kilise bugün İstiklal Caddesi’nde Hollanda ve Rusya Konsolosluklarının arasında yer alır. İçinde 1660 yangınından kurtulmuş 500 yıllık bir Meryam Ana ikonu bulunmaktadır.

Yangından iki yıl sonra Hristiyanların elinde, daha önce üzerinde yangının tahrip ettiği kiliselerin olduğu altı arazi kaldı. İki Katolik kilisesi, Sen Piyer ve Sen George bugün kullanılmaktadır.⁸² Hristiyanlar, yanmış kiliselerin yer aldığı arazilerinin yaklaşık beşte birini ellerinde tutmayı başarmalarına rağmen on dokuzunu da kaybetmişlerdi.⁸³ San Francesco da yıkılan kiliselerin arasındaydı; 1696-97'de IV. Mehmed'in hasekisi ve Sultan II. Mustafa ile Sultan III. Ahmed'in annesi olan Gülnûş Emetullah Sultan tarafından Valide Sultan Camisi'ne dönüştürüldü. Bir Osmanlı tarihçisi Gülnûş Emetullah Sultan'ı yanmış bir kiliseyi camiye çevirme konusunda "kesin kararlı" olduğu ve eskiden Hristiyanlara ait olan mahallelerde sadece Müslümanların yaşamasına izin verdiği için methediyordu.⁸⁴ Galata'daki camiden bakan biri, Eminönü'ndeki aynı ada sahip camiyi görebiliyordu.⁸⁵

Hristiyanlar ve Yahudiler Arasında Yapılan Ayrım

İstanbul'da İslamlaştırma, devleti ve hanedanı yönetenler açısından ortak bir otorite sembolüydü ancak herkese eşit oranda uygulanmamıştı. Valide sultan İslamlaştırma sürecini Yahudi mekânlarını hedef alacak şekilde yönlendirirken, Fazıl Ahmed Paşa Hristiyan mekânlarını İslamlaştırdı. Her iki tutum da Yahudilerin düşüşünü ve Ortodoks Hristiyanların yükselişini göstermektedir.

Valide sultanın selatin cami külliyesinin inşasına ilişkin Osmanlı anlatıları, onun Yahudilerle ilgili kaygılarını sergiler. Osmanlı tarihçileri, yazarları ve saray vaizleri Yahudileri caminin temellerinin yakınlarında yaşadıkları için lanetlediler ve onların evlerinin yıkılmasını ilahi bir ceza olarak gördüler. Valide Sultan Camisi'nin orijinal ancak yarım kalmış temellerinden bahseden o dönemin bir Osmanlı tarihçisine göre, "caminin birçok Yahudi mahallesinin süprüntüleri arasında harap bir halde

82 St. Georg, farklı Katolik mezheplerine bağlıdır. Bugün Avusturya Lazarist cemaatine aittir ve Avusturya Lisesi'nin kampüsü içinde yer alır.

83 Kumkapı'daki Surp Sarkis ve Surp Nigoğos Ermeni kiliseleri yangında zarar görmüş ve daha sonra onarılmıştır. Surp Nigoğos 1661'de, Surp Sarkis ise 1674'te sadrazamın emriyle yıkılmıştır. Bkz. Eremya, *İstanbul Tarihi*, 3, dn. 84–85.

84 Defterdar, *Zübde-i Vekayiât*, 606–607. Ayrıca bkz. *The Garden of the Mosques: Hafız Hüseyin Al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane (Leiden: E.J. Brill, 2000), 357–58: "Başlangıçta bu caminin olduğu bölgede bir kilise bulunuyordu. Kilise yanınca yeniden inşa edilmesi için yasal izin verilmedi ve arazi boş olarak kaldı. Akabinde bu cami yapıldı. [Bu,] tamamlanması için yapılan bir kronogramdır: "Valide sultanın ibadethanesi dindarlığın mekânı olsun!" 1109 [1697–98]."

85 Galata'daki Valide Sultan Camisi, Perşembe Pazarı'na yer açılması için 1936'da yıkılmıştır. Bkz. Semavi Eyice, *Galata ve Kulesi* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1969), 16.

durması, dinen ve imparatorluk açısından yakışıksızdı”.⁸⁶ Saray vaizi Kürd Mustafa bunun nasıl olduğunu şöyle açıklar:

Terk edilmiş ve harap olmuş cami, Yahudilerin arasında kalmıştı. Tıpkı kâfirliğin karanlığının dinlerini örtmesi gibi onlar da adı geçen caminin temellerini ve kaidelerini çerçöple öyle bir sakladılar ki, kimse orada aslında bir caminin temeli olduğunu bilmez oldu. Yetmiş bir senesinde (Hicri, 1071) bir gün, tesadüfen, ilahi bir bilgelikle adı geçen caminin temelleri etrafında büyük bir yangın ve yanan bir ateş belirmiş, İstanbul’da birçok yeri yakmış, bazı camiler ve mescitler de yanıp kül olmuştur.⁸⁷

Bazı yazarlar yangını Yahudilere verilen bir ilahi ceza olarak algıladı: “Allah’ın emri ile, tüm Yahudi evleri yanıp kül oldu ve tüm Yahudiler o bölgeden sürüldüler,” ve “ne zaman İslambol’da bir yangın olsa Yahudi Kapısı içerisinde yaşayan Yahudilerin pis evleri alevlerde yanıp harap oluyordu.”⁸⁸

Caminin vakfiyesi, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ve imparatorluğun iki kazaskeri, -Abdülkadir Efendi ve olayları anlatırken şaşırtıcı biçimde sert bir dil kullanan Abdurrahman Efendi- tarafından akdedildi. Belgenin kendisinin görünüşü ise daha önemliydi: Birinci sayfayı Sultan IV. Mehmed’in tuğrası süslüyordu. Caminin tarihçesi, sultanı ve valide sultanı tasdik etmek için yangını şu şekilde anlatıyordu:

Hak Teâlâ’nın emriyle ilahi gazabın ateşi Yahudilerin mahallelerini alt üst etti. Allah’ın gazabının alevleri bu yolunu kaybetmiş cemaate ait olan evleri ve meskenleri küle çevirdi. Her bir Yahudi hanesi kıvılcımlarla dolu ateş tapınaklarına döndü. İslam düşmanı Yahudilerin evleri ve yerleşimleri cehennemin en dibine benzediği için, ‘şeytana uyanların varacağı yer ateştir,’ (Kuran 32:20) diyen ve inkârı mümkün olmayan ayetin hikmeti apaçık ortaya çıktı. Aynı zamanda İslam’ı inkâr edenleri korkunç şeylerle tehdit etmek için ‘şiddetli bir azaptan dolayı vay kâfirlerin haline’ ayeti de (Kuran 14:2) apaçık hale gelmişti.⁸⁹

86 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:218.

87 “câmi’ mu’attal ve harâb Yehûdiler içinde kalub zulmet-i küfrî dinlerini büriüdüğü gibi has ü bâşak ile câmi’-i mezkûrın esâs u bünyâdın setr idub bir mertebeye vardı ki câmi’ esâsı idüğüni kimse bilmez oldu. İttifâkan günlerden bir gün yetmiş bir târihinde [Hicri 1071] hikmet-i Hakk’la câmi’i mezbûrın esâsının etrâfından bir nâr-ı azîme ve âteş-i süzende zâhir olub mahrûse-i İstanbul’un ekser yerlerini ibrâk idüb ve bâzı cevâmî’vü mesâcid dahi münharik ü münbedim oldu.” Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, vr. 19b–20a. Yangın, milâdî takvime göre 1660’ta gerçekleşmiştir. (Hicri, 1070).

88 *Evlîya*, 1:87b, 13–14; agy., 124a, 20–22.

89 Nasuh Paşazâde Ömer Bey, *Turhan Vâlîde Sultan Vakıfnamesi*, vr. 17b–18a. Kuran’ın 32. suresinin 20. ayeti şöyle der: “İnanıp yararlı iş işleyenlere gelince, onların yaptıklarına karşılık, varacakları cennet konakları vardır. Ama yoldan çıkanların, işte onların varacağı yer

Eminönü'nün İslamlaştırılmasını anlatanlar, Yahudilere karşı uygulanan, onları yangınla ilişkilendirip güncel bir kavram olan “gâvur mekânların fethedilmesi”nden istifade ederek belki de başka alanlardaki başarısızlığın acısını bu şekilde çıkaracak, daha önce benzeri görülmemiş politikalara açıklama bulmaya çalışıyordu. Saray vaizi Kürd Mustafa şöyle açıklıyor:

Bu cami, tıpkı kâfirliğin karanlığından çıkan Muhammed'in dini gibi kendini gösterip meydana çıktı.⁹⁰

İmparatorluğun önde gelen kadın ve erkeklerinin, Yahudilerin sürülmesini ve Valide Sultan Camisi'nin inşasını daha önce kâfirlerce işgal edilen toprakların yeniden fethedilmesi olarak görmesi çarpıcıdır. Camiyi inşa edenler hatırı sayılır bir tarih bilinci sergilediler; hünkâr mahfilinin çevresindeki üst katı süslemek için Kuran'dan “Haşr” (Sürgün) suresi seçildiğine göre, Eminönü ve Hasköy'deki Yahudilerin taşınması, Yahudi kabilesi Banu Nadir'in Medine'den sürgün edilmesine benzetiliyordu.⁹¹ Bu sure, Allah'ın, inanmayan Yahudileri nasıl sürgün ettiğini ve inananları bundan ibret almaları için uyardığını anlatmaktadır. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında, İstanbul'da yaşanan olaylara bir gönderme olarak anlaşılabilecek şekilde sure, gelecekte de Yahudileri cehennem azabının beklediğine dair uyarıda bulunmaktadır.⁹²

Hatice Turhan Sultan'ın İstanbul'daki vesultanın yakın çevresindeki Yahudilerden duyduğu endişenin kaynağını belirlemek zor olsa da, sonuçları açıktı. Sultana hizmet eden en önemli Yahudi doktoru Müslüman olmaya ikna etmeye karar verdi, doktor aksi takdirde mevkiini kaybedecekti.⁹³ Hatice Turhan'ın Yahudilere yönelik daha önce görülmemiş uygulamaları, iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca önemli görevlerde bulunmalarını sağlayan olumlu Osmanlı tutumundaki değişimi yansı-

ateştir. Oradan çıkmak isteyişlerinin her defasında geri çevrilirler ve onlara: ‘Yalanlayıp, durduğunuz ateşin azabını tadın,’ denir.”

90 “*camî-i mezkiûr dahi zulûmât-ı küfürden dîn-i Muhammedi gibi kendiyi gösterüb nümâyân oldı.*” Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, vr. 20a.

91 Thys-Şenocak, “Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü,” 67.

92 Kuran 59:3. Müslümanlar Banu Nadir'in hurma ağaçlarının bir kısmını kesmiş ve diğerlerini köklerine kadar yakmışlardı. Bu, yangına ilişkin bir başka göndermeydi ve bu ayetin seçilmesinin muhtemel sebebiydi. Şehirdeki kadı mahkemelerinin kâtipleri de Hristiyan ve Yahudi mahallelerinin İslamlaştırılmasına anlam kazandırdılar. Bazıları mahkeme sicillerindeki “kiliselere (ya da sinagoglara) el konması” ifadesinin üzerine altın tozu serpiştirdi. Bir kâtip “Bu dünyada Allah için bir cami yapana Allah da cennette ev yapar” hadisini Arapça olarak yazmıştı.

93 Kürd Hatib, *Risale-i Kürd Hatib*, 18b–19b. Rafael Abravanel oğlu Sefarad Yahudisi hekim Moses, Hayatizâde Mustafa Fevzi Efendi oldu.

maktadır. Yahudiler 1660'ların başlarında hanedan ailesinin yanında ayrıcalıklı bir konuma sahipti ve şehrin merkezinde yaşıyorlardı. 1660'ların sonuna gelindiğinde coğrafi konumları önem kaybettiklerini gösteriyordu. İstanbul'daki çoğu Yahudi Haliç ve Boğaz'da ikamet ediyordu ve saraydaki önemli görevlerini sürdürenler ihtida etmişti. Siyasi konumları öylesine zayıflamıştı ki yangından sonra Eminönü'nden sürülme kararını değiştirmek için kimse müdahalede bulunamadı. Sarayda kalanlar ise konumlarını kaybetmemek için kendi mücadelelerini veriyorlardı.

Hatice Turhan, Hristiyanlarla Yahudileri aynı şekilde görmüyordu. Öyle olsaydı her iki grup için aynı politikaları desteklerdi. Ancak Vani Mehmed Efendi ve Fazıl Ahmed Paşa, İstanbul'daki Yahudilerden çok Hristiyanlarla ilgiliydi. İngiliz Sir Paul Rycaut'a göre Vani Mehmed Efendi, Fazıl Ahmed Paşa'yı İstanbul ve Galata'daki yangınların ve imparatorluğun askeri yenilgilerinin, "Hristiyan dinine verdikleri aşırı müsamahaya karşılık Müslümanlara verilen ilahi cezalar" olduğuna ikna etmişti.⁹⁴ Bu nedenle 1661'de iktidara geldiklerinde, Hristiyanların ev kisvesi altında kiliselerini yeniden yapmaları için verilen izni kaldırdılar. Galata'nın Eminönü'ne bakan kısmı İslamlaştırıldı, çünkü Fazıl Ahmed Paşa ve Vani Mehmed Efendi Hristiyanların, kanunlara ve payitahttaki teamüllere karşı gelmelerinden dolayı dehşete düştü ve Eminönü'ndeki mülklerini kaybetmiş olan Müslüman vakıf sahiplerinin menfaatlerini desteklediler. Siyasal açıdan duydukları kaygılar, tıpkı yangından hemen sonra Yahudi mülkleri için bulunulan tasarrufta olduğu gibi, bu binaların yıkılmasını ve Müslüman vakıflarına devredilmesini sağlayan 1662 tarihli kararda görülüyordu.⁹⁵

Osmanlılar Girit'in kentsel yenileme sürecinde de benzer sorunlarla karşılaştı ve Valide Sultan Camisi'nin 1665'teki açılışından sonra bu sorunlara yöneldiler. Dört yıl sonra Kandiye fethedilince şehirdeki kiliselerin durumunun ne olacağını belirlemek çok zor değildi. Surların içerisindeki on dört kilise Sultan IV. Mehmed, Hatice Turhan Sultan, Fazıl Ahmed Paşa ve diğer devlet adamları adına camiye dönüştürüldü.⁹⁶ Yetmiş dört başka kilise de camiye dönüştürüldü. Burada çarpıcı olan, İstanbul'daki valide sultanın ve sadrazamın Yahudilere ve Hristiyanlara yö-

94 Zilfi'de alıntılandığı şekliyle, *Politics of Piety*, 151.

95 Çağdaşları olan Paul Rycaut ve Antoine Galland gibi Avrupalılar, Fazıl Ahmed Paşa'nın ve Vani Mehmed Efendi'nin tüm İstanbul'un tamamını gayrimüslimlerden temizlemeyi amaçladıklarını iddia ediyordu. Bkz. agy., 149–53. Korkuları, Osmanlı toplumunu yanlış anladıklarını ve devşirmeliğin kapsamını ve doğasını abarttıklarını gösteriyor. Hristiyanlar ve Yahudilerin çoğulcu Osmanlı toplumunda organik bir yeri vardı ve devlet, gayrimüslimlerin çoğunu ihtida etmeye zorlamamıştı.

96 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, 1:525–26; aynı konudaki fetva hakkında bkz. *Fetava-i Minkarizâde Efendi*, 32a–33a.

nelik farklı yaklaşımlarının yankılarının yeni fethedilen bu adaya da yansımasıydı. Kandiye'deki eski Yahudi mahallesinin tamamı ve dışarı taşan kısımları, tıpkı İstanbul Eminönü'ndeki gibi "esas hak sahibi [Kandiye'deki] Valide Sultan Camisi olacak şekilde gelir getirici vakıf mülkü ilan edildi."⁹⁷ Sinagoglar vakfa günlük kira ödüyordu ama yine de Fazıl Ahmed Paşa, Yahudileri şehre yerleşmeleri ve mülk almaları için teşvik etti.⁹⁸ Yahudilerin Hristiyanlar tarafından terk edilen evleri mezatla almalarına, eski mahallelerinden çıkmalarına ve kuşatma sırasında zarar görmüş "eski" sinagogları onarmalarına izin verildi.⁹⁹ Ayrıca Fazıl Ahmed Paşa, önemli görevlerdeki Yahudilerin yerlerini Ortodoks Hristiyanların aldığı bu on yıllık döneme uygun şekilde Girit'teki Ortodoks Hristiyanlarla iyi ilişkiler içine girdi ve Katolikleri yok sayarak Ortodoks kiliselerinin yeniden yapılması için çalıştı.

Sonuç

Hatice Turhan Sultan, İstanbul'da 1660 yılında yaşanan büyük yangından yaklaşık bir yıl sonra Eminönü'nde Valide Sultan Camisi'nin (Yeni Cami) yapımını başlattı. Yahudilere doğuda Topkapı Sarayı'nın surlarından batıda Zeyrek'e kadar uzanan geniş bir bölgeyi terk etmeleri emredildi. Kiraladıkları odalardan kovuldular, mülklerini satmaya mecbur bırakıldılar ve vakıflarını Müslümanlara devretmeye zorlandılar. Bu olağandışı durum için çıkarılan bir fetva uyarınca yangında tahrip olan "eski" kiliselere, sinagoglara ve bunların mülklerine devlet hazinesince el konacak ve bunlar mezatla satılacaktı. Bu politika daha önceki İslami uygulamalarla ve Osmanlı uygulamalarıyla çelişiyordu, çünkü bu zamana kadar sadece "yeni" yapılan gayrimüslim ibadethaneler yıkılıyor ya da istimlak ediliyordu. Bazı durumlarda İstanbul'da yeni ibadethanelerin yapımı konusunda Yahudilere daha ayrıcalıklı muamele ediliyordu.¹⁰⁰ Ancak bu dönemde tam tersi geçerliydi. Louis Mitler yangından sonra yetkililerin Hristiyanların yanmış ve yıkılmış kiliseleri-

97 Zvi Ankori, "From *Zudecha* to *Yahudi Mahallesi*: The Jewish Quarter of Candia in the Seventeenth Century (A Chapter in the History of Cretan Jewry under Muslim Rule)," *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume* içinde, 2 cilt, der. Saul Lieberman (Kudüs: American Academy for Jewish Research, 1974), 1:96.

98 Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 78–87.

99 Ankori, "Zudecha to Yahudi Mahallesi," 1:89–91, 93, 96, 127. Valide Sultan Camisi ve Kandiye'deki Yahudi mahallesi 20. yüzyılda yıkıldı.

100 Mark Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, *Islamkundliche Untersuchungen* cilt 56 (Freiburg: K. Schwarz, 1980), 28–30.

nin yeniden yapılması için izinlerini “defaatle reddettiklerini” ifade etmektedir.¹⁰¹ Aslında Yahudilerin aksine Hıristiyanların Galata ve İstanbul’da mülk satın almasına müsaade edildi. Tüm bu olaylar, İstanbul yangınına takip eden on dört ay içinde oldu ve bu, valide sultanın saraydaki en etkili kişi olduğu dönemdi. Hıristiyanların durumu 1661 sonbaharında, Fazıl Ahmed Paşa sadrazam olunca ve Vani Mehmed Efendi sultana, valide sultana ve sadrazama vaizlik yapmaya başladığında değişmeye başladı. 1662 ilkbaharı ve yazında, Hıristiyanlar tarafından mezatlarda satın alınan mülklere devlet tarafından el kondu ve bunlar Müslüman vakıflara hibe edildi. Buna gerekçe olarak Galata’da, önemli bir Katolik kilisesinin yıkıntılarının üzerine bir selatin camisinin inşa edilmesi gösterildi.

Yeni kilise ve sinagogların yapımına getirilen kısıtlamaların geçmişi İslam tarihinin başlangıcına kadar uzanır. Fakat bu mevzuat, “kayıtlarda” yer almasına rağmen çoğunlukla yok sayılıyordu. Yeni gayrimüslim ibadethanelerinin inşa edilmesi ve eskilerin restore edilip genişletilmesi İslam dünyasının her yerinde görülen bir durumdu. İslam hükümdarları, daha önceki uygulamalarla çelişse de kendi politikalarına uygun olan kararlar alıyordu. Kısıtlamaların yapılıp yapılmayacağını güncel çıkarlar belirliyordu. Hükümdarlar dindar gözükmek, siyasi güç kazanmak ya da halkın dikkatini içerideki toplumsal baskılardan ya da yabancı işgalcilerden uzaklaştırmak istediklerinde bu kısıtlamaları hayata geçiriyorlardı.¹⁰² Aynı zamanda, hükümdarın kilise ve sinagogları koruyarak elde edeceği çıkarlar ve bu yönde uyguladığı siyasetle halkın bir kesiminde ara sıra görülen onları yıkmaya arzusu arasında bir gerilim yaşanabiliyordu.¹⁰³

İslamlaştırma politikaları din ve siyasetin kesişim noktasını yansıtıyordu. Tarihsel bağlamı içerisinde anlaşıldığında, İslamlaştırma dindarlıktan çok şahsi menfaatlerin ve önemli siyasi aktörlerin karar alma süreçlerinin sonucu olarak görünmektedir. On yedinci yüzyılın sonlarında İstanbul’da İslamlaştırma siyasetinin uygulanmasında görülen farklılıklar, Osmanlı karar alma süreçlerinin bu dönemde ne kadar parçalı olduğunu gözler önüne serer. İslamlaştırma ortak bir simgeydi ancak farklı nedenler için kullanılıyordu, bu yüzden de eşit olarak uygulanmıyordu. Devlet

101 Mitler, “The Genoese in Galata,” 91.

102 Örnekler arasında Kuzey Afrika ve İspanya’daki Almohad (1130-1269) hanedanı, Haçlı ve Moğol işgalleri ve 13. ve 14. yüzyıl Kahire’si sayılabilir.

103 Bazen bu durumun tersi de oluyordu. Fâtîmî halifesi el-Hakim (h. 996-1021) Birinci Haçlı Seferini tetiklemiş olma olasılığı olan Kutsal Kabir Kilisesi de dahil olmak üzere tüm kiliselerin yıkılması emrini verdi. Ancak o bir istisnaydı. Halefleri kiliselerin yeniden inşa edilmesine izin verdiler ve diğer Fâtîmî hükümdarları inşa masraflarını finanse ettiler, hatta temel atma törenlerine katıldılar. Bkz. Marius Canard, “al-Hakim” maddesi altında, EI².

politikasına yön veren başlıca kişilerin Hıristiyanlara ve Yahudilere ilişkin değişken tutumları, 1660'daki korkunç yangının ardından İstanbul'un yeniden inşasının planlanmasında, farklı gayrimüslim grupları arasında herhangi bir ayırım yapmayan şer'i hukuktan ve fetvalardan daha önemli bir rol oynadı. Hıristiyanların mülk edinmesine izin verip Yahudileri aynı seçenekten mahrum bırakan herhangi bir yasal teamül bulunmuyordu.

İslamlaştırılan ilk bölge olan Eminönü, yarım bırakılmış bir selatin camisinin temellerini bünyesinde bulunduruyordu. Burada yaşamakta olan Yahudiler bir direniş gösteremedi, çünkü ekonomik ve siyasi nüfuzları giderek zayıflamıştı ve valide sultan Yahudilerin, kendisinin ve diğer hanedan üyelerinin civarında yaşamalarını ya da hanedana yakın bir mevkide hizmet etmelerini istemiyordu. Hatice Turhan Sultan'ın 1660'ta sarayda aldığı ya da etkilediği kararlarla Yahudilere karşı benim-senen tutumların İstanbul'daki Yahudi halkının yaşadığı çok önemli coğrafi ve kültürel dönüşümde payı bulunmaktadır. Galata başlangıçta İslamlaştırılmamıştı, çünkü Hıristiyanlar, valide sultanı Yahudiler kadar endişelendirmiyordu. Hıristiyan Ermenilerin, Katoliklerin ve Ortodoksların yerel ve uluslararası destekçileri vardı ve Hıristiyanlar –özellikle Galata'daki Hıristiyan mülklerini yeniden satın alabilen Ortodokslar– Osmanlı yönetiminin ve hanedanın kilit üyelerinin nazarında itibar kazanmıştı. Yahudilere göre daha iyi konumda olmalarını sağlayan bu statüye rağmen iadesi istenen tüm mülklerin istimlakine direnmekten acizdiler. Sadrazamın ve vaizin saraydaki yükselişi, Hıristiyanların mülk satın almasından bir yıl sonra kiliselerle ilgili uygulamaların değişmesine yol açtı, çünkü sadrazam ve vaiz, valide sultanın yeniden inşa girişimleri sırasında mülklerini kaybeden Müslümanların menfaatlerini savunuyorlardı.

Başlıca siyasi aktörlerin niyetlerini ve bu aktörlerin kendilerini içinde buldukları siyasi durumları göz önünde bulundurmadan Osmanlı otoritelerinin tutumlarını ya da 1660 yangınından sonraki yeniden inşa planlarının sonuçlarını kestirmek pek mümkün değildir. Eminönü ve Galata'nın İslamlaştırılması ne önceden belirlenmişti ne de yalnızca İslam'ın yorumlanmasına dayalıydı. Uygulanabilecek başka seçenekler vardı. Valide sultan, Fazıl Ahmed Paşa'nın selefinin önerdiği gibi, başka yerde bir cami yapabilir ya da onarabilirdi. Böylelikle Eminönü'ndeki Yahudilerin ve Galata'daki Hıristiyanların işleri yolunda gidebilirdi. Şeyhülislam Minkârîzâde gibi kimi önemli devlet adamları, Kadızâdeli hareketini desteklememiş, gayrimüslimlere karşı farklı bir tutum benimsemişlerdi. Örneğin, Minkârîzâde, askeri seferlerin başarılı geçmesi için Vani Mehmed Efendi'nin karşı çıktığı toplu dua uygulamasını

sürdürdü.¹⁰⁴ Müslüman âlimler arasında başka fikrî akımlar da yaygındı.¹⁰⁵ Ne var ki siyasi istikrarsızlık, ekonomik bunalımlar, ordunun şansının yaver gitmemesi ve dinin yeniden tanımlanmasından kaynaklanan şiddetli huzursuzluğun yaşandığı bir dönemde, İstanbul'da gayrimüslimlerin yaşadığı yerlerin İslamlaştırılması Hatice Turhan Sultan, Fazıl Ahmed Paşa, Vani Mehmed Efendi'nin ve temsil ettikleri hanedan, devlet ve dinin otoritesinin gözle görülür bir sembolü olarak işlev gördü.

104 Zilfi, "The Kadızadeli," 264–65.

105 Bir fetva uyarınca, İmam Lari Mehmed Efendi Kıyamet günü ölülerin dirileceğini ve namaz, oruç gibi dini farzları reddettiği ve şarap tüketimini caiz gördüğü için 1665'te idam edildi. bkz. Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, vr. 158a–b; Silâhdar, *Silâhdar Tarihî*, 1:378; Râşid, *Târih-i Râşid*, 1:94; ve Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998), 245–47.

Atmeydanı'nda Ölüm: IV. Mehmed Döneminde Cinsiyete Dair Politikalar ve Hukuk Kültürü

28 Haziran 1680 Cuma günü öğle saatlerinde İstanbul'un başlıca kamusal mekânı olan Atmeydanı'na bir kalabalık doluşmuştu. “Abdullah Çelebi'nin karısı” olarak tanımlanan Müslüman bir kadını bir kâfirle zina ettiği için recmetmek ve sevgilisi olmakla suçlanan mahalle esnafı Yahudi'nin kafasının kesilmesine şahitlik etmek üzere oradaydılar.¹ Yahudi'nin içerde olduğunu bildikleri bir anda kadının evini basan komşular, çifti cinsel ilişki içerisindeyken yakaladıklarını iddia ediyordu. Bu durum iki açıdan kanun dışıydı: Hem kadın evliydi hem de Hıristiyan ya da Yahudi erkeklerle Müslüman kadınlar arasındaki cinsel ilişki yasaktı.² Sanıklar suçu reddetti fakat güruh ikisini, daha önce İstanbul kadısı olan Rumeli kazaskeri Beyâzîzâde Ahmed'in (ö. 1686) önüne sürükledi.³ Beyâzîzâde tanıkların ifadelerini kabul etti. Sanıkların yargılanmasını reddetti ve ikiliyi ölüme mahkûm etti. Sadrazam Kara Mustafa Paşa (ö. 1683) bu kararı Sultan IV. Mehmed'e sundu (hük. 1648-87, ö. 1693) ve o da cezayı onayladı. Sultan çifte idama bizzat katıldı ve adama İslam'a geçmesini önerdi; bu sayede başı kesilerek çabuk ve onurlu bir şekilde ölebilecekti. IV. Mehmed, İstanbul'daki 465 yıllık Osmanlı hükümdarlığı boyunca zina yapan bir kadına recm cezası veren tek sultandı. Aslında zina yapanların recmedilmesi ortaçağ ve erken modern (1500-1800) İslam tarihinde öylesine nadir görülen bir olaydı ki cinselliğe dair normları ihlal edenlerin İslam hükümdarları

- 1 Osmanlılar başkentlerini “Kostantiniyye” diye anıyorlardı ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti kuruluncaya kadar şehrin adı resmi olarak “İstanbul”a dönüştürülmedi; buna karşın ben Osmanlı şehriden bahsederken “İstanbul”, Bizans şehriden bahsederken “Konstantinopolis” adını kullanıyorum.
- 2 Osmanlı kaynakları Müslüman kadından “Abdullah Çelebi'nin karısı”, Yahudi adamdan “bir Yahudi tüccar” diye bahsetmektedir.
- 3 26 Kasım 1676'da İstanbul mahkemesinden azledildi ve 26 Şubat 1680'de Rumeli kazaskeri olarak atandı. Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiât* (Olayların Özü) (Ankara, 1995), 78, ve 112.

tarafından bu şekilde cezalandırıldığı bir örnek bulmak oldukça güçtür.⁴ Öyleyse, IV. Mehmed bunu neden yaptı?

Erken modern dönemde Müslüman çoğunluklu toplumlarda cinsel ve ahlâki suç ve cezalandırma üzerine yakın zamanda yapılan çalışmalar recm meselesini göz ardı etmiştir. Bu, bir dereceye kadar tarihçilerin kâğıt üzerindeki sert kuralları, fiiliyattaki hafifletilmiş uygulamalarından ayrı tutmaya istekli olmasından kaynaklanmaktadır. Son çalışmalar, on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında Osmanlı adli makamlarının çoğunlukla teoride mevcut olan bedensel cezalar yerine para cezasını ve başka ödeme yollarını ikame ettiklerini sergilemektedir.⁵ Betül Başaran, kadıların “Osmanlı hukuki geleneklerinin uzlaştırmacı doğasına uygun bir şekilde” ağır cezalardan kaçındığını ortaya çıkarmıştır.⁶ Elyse Semerdjian kadıların “suçun gerçekleşmesini önlemek için yetkisi dâhilindeki her şeyi yapmak”tan sorumlu olduğunu savunmaktadır.⁷ Kadılar belli ki çoğunlukla –biraz da kanıtlanmasının zorluğundan dolayı– cinsel suçlara merhametsiz cezalar vermekten sakınmışlardı.⁸ Leslie Peirce, Osmanlı ceza davalarındaki “[etkili] kişilerin ikna edici aracılıkları” hakkında yazmaktadır.⁹

Fakat bu görüşler buradaki vaka için geçerli değildir. Olağanüstü koşullar, Müslüman komşuların, Osmanlı adli makamlarının ve nihayetinde sultanın, kadının recmedilmesini istemesine yol açmış olmalıdır. Kadını teslim edenler mahallelerinin ortak ahlâkiyla ilgilidiler. Kadının savunmasına herkes kulakla-

4 1417’de Kahire’de Müslüman bir kadın ve Hristiyan bir erkek zina yüzünden recmedildi. Markus Köhbach, “Ein Fall von Steinigung wegen Ehebruch in Istanbul im Jahre 1680,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, lxxvi(1986), 189. Köhbach recmin İslami yasal arka planını tartışır fakat 1417 ya da 1680 olaylarının tarihsel analizini sunmaz.

5 Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender & Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, 2000); Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, 2003); Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley, 2006) ve Elyse Semerdjian, *Off the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse, NY, 2008). İstanbul Yahudileri de İncil’in zina yapan kadının ve erkeğin öldürülmesi emrine rağmen açıkça zina dâhil, suç işleyen dindashlarına karşı daha merhametli davranıyorlardı. (Bkz. Lee Leviticus 20:10). Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, çev. Yohail Goell (Tübingen, 2008), 404–5.

6 Betül Başaran, “Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control, and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793,” 2 cilt. (Chicago Üniversitesi doktora tezi, 2006), ii, 260.

7 Semerdjian, *Off the Straight Path*, 21.

8 Tucker, *In the House of the Law*, 177.

9 Peirce, *Morality Tales*, 112.

rını tıkadı, oysa suçunu son ana kadar reddetmesi idamını önlemiş olmalıydı.¹⁰ Yahudi adamın zinadan ötürü öldürülmesi de teamüllere uymuyordu. Osmanlı metinlerinde belirtildiği üzere, adam evli değilse alması gereken en ağır bedensel ceza kırbaçlanma olmalıydı.¹¹ Çoğu benzer vakadaki gibi yalnızca para cezasına çarptırılması, ödeyeceği paranın miktarının da Müslümanlara uygulananın yarısı kadar olması gerekirdi.¹²

Bu olağanüstü cezanın gerçekleşmesinde iki ana etmen keşişmişti. İlk olarak, suç işleyenlere şiddet uygulanmasını savunan, hatta bizzat şiddet uygulayarak ahlâki cemaatleri denetim altında tutan, lafını esirgemez Kadızâdeli bağnazlar, yetkilileri kadının recmedilmesini düşünmeye mecbur bıraktılar ve ahlâki suçlarda en ağır cezaları vermesiyle ün yapmış olan kazasker Beyâzîzâde de onlarla ittifak halindeydi. İkinci temel etmen ise IV. Mehmed'in bizzat kendisiydi; davaya –adamın ihtidasını sağlayıp boynunun vurulmasına ve kadının recmedilmesine onay vererek– müdahil oldu, çünkü kendisinden önceki sultanlardan, özellikle de boğdurtulan selefî, babası I. İbrahim'den farklı bir yol izlemek konusunda istekliydî. IV. Mehmed bunu yapmak için iyi bir sultanda ve iyi bir Müslümanda bulunması gereken bir erdem olarak kadınlar üzerindeki erkek hâkimiyetini vurguladı. Sarayla Yahudiler arasındaki vaktiyle çok iyi olan ilişkileri kopardı, Yahudileri ihtida etmeye zorladı ve buna kolaylık sağladı.

Bu anlatımda göze çarpan eksiklik ise cezanın şeriata dayandığı saviydi. Dror Ze'evi'nin yakın dönemde üzerinde tartıştığı fikre göre, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı kadıları cinsel suçlarda hükme varırken örfî kanunda belirtilen hafif cezalardan vazgeçerek bunun yerine şeriatın ağır cezalarına yönelmişlerdi.¹³ Fakat buradaki vaka için kanunun uygulanmaması, ceza yargılamasında şeriatın uygulanması sonucunu doğurmamıştır, çünkü 1680 yılında İstanbul'da zina yaptıkları iddia edilen çifte verilen ceza, kanıt olması mecburiyeti karşılanmadığı için şeriata da uygun değildi.

10 Colin Imber, "Zina in Ottoman Law," Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont (der.), *Collection turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'empire ottoman* içinde (Louvain, 1983), 84.

11 Ze'evi, *Producing Desire*, 56.

12 Sultan Süleyman'a ait on altıncı yüzyıl kanununa göre. Aktaran Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, der. V. L. Ménage (Oxford, 1973), 102–3. IV. Mehmed'in vakanüvisi Abdi Paşa aynı zamanda vezirlik de yapmıştır. Bu görevdeyken 1676 yılında derlediği temelde saray merasimleri ve resmi protokolle ilgili olan kanunname suç meselesini ele almamıştır. Kanunname şurada basılmıştır: "Osmanlı Kanunnameleri," *Millî Tettebular Mecmu'ası*, i (1913), 497–544.

13 Ze'evi, *Producing Desire*, 70.

Buradaki çelişkinin teşhis edilmesi, bu davanın İslam hukukundaki cezalandırma yöntemlerinin acımasızlığına bir örnek oluşturmayacağı için risk taşımaktadır. Buna bağlı olarak, “Abdullah Çelebi’nin karısı”nın recmedilmesi, İslam’a ilişkin tarihdışı iddialarda bulunmanın dayanağı değildir. Kuran, fıkıhçılar ve şeriat kanunlarını uygulayanlar en ağır cezaların uygulanmasını mütemadiyen engellemişlerdi. Osmanlı tarihinde ağır cezalar, bu noktaya kadar rutin olarak para tazminatıyla ikame edilmişti. Osmanlılar zina gibi suçlamalar konusunda makul ve ihtiyatlı bir adalet sistemini destekledi ve Osmanlı fıkıh âlimleri kanun ve nizamın sağlanması adına şiddete başvurma konusunda isteksizdiler.

Kadının recmedilmesini isteyen sofuları ve bunu onaylayıp aynı zamanda Yahudi adamın ihtidasını ve infazını talep eden sultanı harekete geçiren kendi İslam yorumlarıydı. Yine de Müslüman çoğunluklu toplumları sadece din penceresinden görmemek önemlidir. Hiçbir İslam anlayışı bu cezayı uygun görmez, çünkü IV. Mehmed bu davadaki kararını ne şeriata ne de bir fetvaya dayandırmıştı. İkisi de recme ya da infaza izin vermezdi. IV. Mehmed, Beyâzîzâde’nin çiftin infazı için verdiği kararı reddedebilirdi. Bunun yerine kazaskere kanuni usulleri uygulamadığı ve şahidi iftiradan dolayı cezalandırmadığı için ceza vermeyi tercih edebilirdi. Sultan bunları yapmak yerine Beyâzîzâde’nin verdiği cezayı onaylayarak –örfi hukuk kendisine böyle bir hak verdiği için– kamu yararına olduğunu düşündüğü şeyi yaptı.

On yedinci yüzyıl, Osmanlı tarihinin kara deliği olagelmıştır. Yakın zamana kadar tarihçiler Osmanlıların on dördüncü yüzyıldaki yükselişine, on beşinci ve on altıncı yüzyıllardaki fetihlere ve kendine has bir Osmanlı kültürü ve idaresi oluşturulmasına ve –Osmanlıların Avrupa tarihi sahnesinde önem taşıdıkları son dönem olan–on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla odaklanmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla tarihçiler daha çok Osman (1299?-1324?), II. Mehmed (1444-46; 1451-81), I. Süleyman (1520-66) ve II. Abdülhamid (1876-1909) dönemlerine yoğunlaştılar. Buna karşın, IV. Mehmed tahtta en uzun kalan ikinci padişah olmasına ve imparatorluğu en geniş sınırlara kavuşturmasına rağmen pek üzerine çalışmaya değer görülmemiştir. Bir kuşak önce Cavid Baysun, IV. Mehmed’e ilişkin yaygın kanıyı “Osmanlı tarihinde oldukça önemli bir dönemde tahtta olmasına rağmen çok önemli bir figür değildi” sözleriyle özetlemiştir.¹⁴ Onu takip eden tarihçiler de bu kanıyı kabul ettiler. IV. Mehmed’in dönemi yaygın biçimde sultanın adıyla değil ona hizmet eden, öncü sadrazamların ailesi Köprülülerin adıyla anıldı.¹⁵

14 M. Cavid Baysun, “Mehmed IV,” *İslam Ansiklopedisi*, 13 cilt (İstanbul, 1940–86), ix, 556.

15 Bu dönem bu yüzden “Köprülüler Devri”, “Köprülü Dönemi”, “Köprülüler Restorasyonu”, “Köprülü Yılları 1656-83” ve en son olarak “Köprülü Restorasyonu”, “Askeri Başarı

Modern tarihçi kuşakları için, IV. Mehmed'in dönemiyle ve kişiliğiyle ilgili bilinmeye değer ne varsa saltanatının başında ve sonunda gerçekleşmiştir: İlk küçük yaşta olduğu 1648-56 arası dönem, ikincisi ise 1683'teki yenilgiyle sonuçlanmış Viyana kuşatmasından 1687'de tahttan indirilmesine kadar geçen dönem. IV. Mehmed, saray kadınları (1648-56), Osmanlı devletindeki ileri gelen aktörler (1651-61) ve son olarak da etrafındaki yobazlar (1661-83) tarafından manipüle edilen, talihsiz bir budala olarak kötü bir üne sahiptir. Bu şahısların gölgesi altında kalırken, bir yandan da avda ya da haremde zamanını boşa harcadığı düşünülüyordu.¹⁶ Moğol hanedanı gibi bu dönemdeki İslam hanedanlarını inceleyen tarihçiler de, IV. Mehmed döneminin önemli konularını ele alırken bile sultanı göz ardı etme eğilimi gösterdiler.¹⁷

Erken modern dönem hükümdarlarının dindar bir tutum takınması alışılmadık bir durum değildi. Örneğin, İngiltere kralı III. William'ın savunucuları onu "İngiltere'deki Protestan kilisesini korumak ve ülkeyi eski inanç, dindarlık ve erdemine geri döndürmek gibi kutsal bir görevi olan, mukadder bir kral" olarak betimliyorlardı.¹⁸ Benzer şekilde, IV. Mehmed de "Müslümanların savunucusu"

İçin Aranan Çözüm: Köprüler" ve "Sadrazamların Hâkimiyeti" olarak adlandırıldı. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, iii (1), 3. baskı. (Ankara, 1983); Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago, 1972), 77-85, 99-100; Hans Kissling, "Die Köprülü Restauration," *Internationales kulturhistorisches Symposium Mogersdorf 1969* içinde (Eisenstadt, 1972), 75-84; Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt (Cambridge, 1976), i, 207-16; Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change, 1590-1699," Halil İnalcık ve Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde, 2 cilt (Cambridge, 1994), ii, 419-20; Suraiya Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (München, 2000), 61-2; Feridun Emecen, "From the Founding to Küçük Kaynarca," Ekmeleddin İhsanoğlu (der.), *History of the Ottoman State, Society and Civilisation* içinde, 2 cilt (İstanbul, 2001), i, 49-52 ve Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923* (New York, 2005), 253-88.

16 Şu çalışmalarda IV. Mehmed'in çok az bahsi geçer; Daniel Goffmann, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge, 2002); Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (Londra, 2004); Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (Londra, 2006) ve Virginia Aksan ve Daniel Goffman (der.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge, 2007). Baki Tezcan, "The Politics of Early Modern Ottoman Historiography," *The Early Modern Ottomans* içinde, 167-98, IV. Mehmed'in resmi vakanüvisi olan Abdi Paşa'yı ele almamış olmasına rağmen bahsi geçen eserler içinde bu sultandan kısaca bahseden tek çalışmadır.

17 Örneğin bkz. Ali Anooshahr, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam: A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods* (New York, 2009).

18 Tony Claydon, *William III and the Godly Revolution* (Cambridge, 1996), 3. Ayrıca bu görüşün bu ana hususlara getirilen eleştirileri de dikkate alan daha incelikli bir incelemesi için

olarak tanımlanıyordu ve kendisini destekleyenler –özellikle de Vani Mehmed’in liderlik ettiği Kadızâdeliler– dışarıda Hıristiyan güçlerle sürekli savaş halinde olmayı, içeride de İslami dindarlığa ve erdeme bağlılığın yeniden canlandırılmasını teşvik ettiler. Kadızâdeliler dini ilk Müslümanların niyetlerine aykırı olduğuna inandıkları, ilhamını tasavvuftan alan bid’atlardan arındırarak dinde akılcılığı savundular. Bu açıdan, uğraşları Hıristiyan reformcularınıninkine benzemektedir. Osmanlıları Avrupa’nın bu ortak eğilimi içerisine dâhil etmek, onların farklı fakat yine de Avrupa’daki Reform ve Reform sonrası döneme benzer dini yönelimlere tabi olduklarını görmemizi sağlar. Erken modern dönem hükümdarları dindar bir tutum takınıp ağırlıklarını radikal reformcuların gündemlerini desteklemekten yana kullandıklarında ise, bunun sonuçlarıyla toplumlarının pençeleşmesi gerekiyordu.¹⁹

Olayın Osmanlı Metinlerinde Anlatımı

“Abdullah Çelebi’nin karısı”nın 1680’de recmedilmesine dair bugüne ulaşmış bir anlatı kaydı bulunmamaktadır. Bunun yerine olayı IV. Mehmed tahttan indikten bir ya da birkaç kuşak sonra yazan üç tarihçiden; Silâhdar, Defterdar ve Raşid’den öğreniyoruz.²⁰ Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa (ö. 1723) recm olayı yaşandığında IV. Mehmed’in Hasbahçe bostancısıydı, dolayısıyla olayın görgü tanığı olarak en erken kaydı kaleme alan odur.²¹ Silâhdar, iki yıl sonra çuhadar oldu ve felaket getiren Viyana kuşatması sırasında giysilerin taşınmasından sorumlu kişilerden biriydi.²² 1703’te saraydaki görevinden emekli olmadan önce III. Ahmed’in silâhdarı oldu ve tarihe Kâtip Çelebi’nin kaleme aldığı Osmanlı tarihinin devamını yazan kişi olarak geçti. Kâtip Çelebi, aşağıda da anlatılacağı üzere bağnazlar dediği Kadızâdelilere karşıydı. Bu düşünceler Silâhdar’ın anlatısında da yer alıyordu. Daha da önemlisi,

bkz. Tony Claydon, “Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William’s War Propaganda, 1689–1697,” Esther Mijers ve David Onnekink (der.), *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde (Burlington, VT, 2007), 125–42.

19 “Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation with Marc Baer and Ussama Makdisi,” *Comparative Studies in Society and History*, li (2009), 934.

20 Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi*, 2 cilt (İstanbul, 1928), i, 731–2; Defterdar, *Zübde-i Vekayiât*, 114–15 ve Raşid Mehmed Efendi, *Târih-i Raşid*, 2 cilt (İstanbul, 1865), i, 362–3.

21 1654-94 arasındaki olayları içeren *Fezleke-i Tarih*’i (Tarihin Özeti) yazdı, daha sonra silahtar olarak hizmet ettiği ve tarihini kendisine sunduğu III. Ahmed’in (hük. 1703-30) saltanatının 1695-1720 arasındaki kısmını *Nusretname*’de anlattı.

22 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, ii, 118.

on sekizinci yüzyılda IV. Mehmed dönemini yazan diğer vakanüvisler gibi Silâhdar da bu dönemde hâkim olan bağnazlığı eleştiriyordu. Kendilerini ahlâken doğru olarak yansıtan fakat davranışlarıyla aksini kanıtlayan bu kişilerin ikiyüzlülüğünü ortaya koymaktan keyif alıyordu. Örneğin, Viyana kuşatmasında, yozlaşmış Osmanlı ordu komutanlarının ahlâki ve cinsel günahları nedeniyle Habsburg başkentinin fethedilemediğini savundu.²³

Silâhdar, sadece ordu komutanlarının değil, aynı zamanda IV. Mehmed'in ahlâki kusurlarının da altını çiziyordu. Sultanın ahlâki bir lider olarak başarısız oluşunun en göze çarpan örneği, 1680'de bahsi geçen çiftin infaz emrini vererek aldığı tutumdu. Silâhdar'ın anlatısında olay üç ayrı kısma ayrılabilir. Önce çiftin masum olduğunu kanıtlayan delilleri sunar. Komşuların Yahudi adamla Müslüman kadını "sakin ve serinkanlı" bulduklarını öne sürer. Abdullah Çelebi'nin karısı adamın, evine zorla girerek kendisine tecavüz ettiğini iddia etmemiştir; oysa tecavüz kurbanı olarak mahkûmiyet ve ceza almayacağı için zinayla suçlanan kadınlar sıklıkla böyle yapardı. İkili uygunsuz bir halde bulunmadıkları için kadın bu alışılmış savunmayı yapma gereği görmemiştir.²⁴ Silâhdar, sanıkların aslında zina yaparken yakalanmadıklarını savunur: "Onları bulduğumuzda örtülerin altından iniltileri duyuluyordu" sözleriyle ikisine iftira atmışlar, onları yakalayıp bağlamışlardır." Kazasker de buna dayanarak hüküm vermiştir. Silâhdar, "Tanıklar, diğerlerini işlemekle suçladıkları günahlardan dolayı cezalandırılmalıydı," diye ekler.

Dolayısıyla anlatının ilk kısmı okuyucunun çiftin haksız yere suçlandığının farkına varmasını sağlar. İkinci kısımda Silâhdar, sultanın masum çiftin cezalandırılması konusunda ne kadar hevesli olduğunu ortaya koyar. Sultanın, "[İnfazlarını] şahsen göreyim," dediğini ve bu sebeple "ögle vakti Üsküdar'dan çıkıp İbrahim Paşa'nın Atmeydanı'na bakan konağına vardığını" anlatır. Sultan meydana bakan konumuna yerleşince, "o sırada kadını ve Yahudi'yi infaz edilecekleri yere getirdiler. Kendisine, 'Müslüman olursan günahlarından arınıp cennete gidersin,' denen Yahudi, İslam'ın nuruyla şereflelendirildi ve başı tunç bir ejderha kaidesi üzerinde kesildi".²⁵

23 Agy., ii, 91–2.

24 Ze'evi, *Producing Desire*, 58.

25 Tepesinde iç içe geçmiş üç yılın başı olan spiral bir sütundan bahseder. Sütun, MÖ 479'da Yunanlıların Platea Savaşı'nda Perslere karşı kazandığı zaferin anısına yapılmıştır ve Delphi tapınağındaki Apollo'ya adak olarak sunulmuştur. Dördüncü yüzyılda İmparator Konstantin bu ilginç sütunu Konstantinopolis'e getirdi. Bkz. Thomas F. Madden, "The Serpent Column of Delphi in Constantinople: Placement, Purposes, and Mutilations," *Byzantine and Mod. Greek Studies*, xvi (1992), 111–45. Sağlam kalan yılın başlarından birisi British Museum'da sergilenmektedir.

Silâhdar, anlatısının son bölümünde çiftin haksız yere infaz edildiğine ilişkin başka kanıtlar sunar. “Ağlayarak ve dövünerek, ‘Bana iftira atıldılar. Ben masumum ve hiçbir günah işlemedim. Şehzadelerin hatırına beni öldürmeyin, serbest bırakın!’ diye bağırdı. Fakat kadını bırakmadılar,” diye yazar. Anlatısında “iftira” sözünü tekrarlar ve sultanın tavırlarını bu iki kanıtın arasında sunarak ne kadar adaletsiz olduğunu sergiler. Birlikte ele alındığında bunlar, saray vakanüvislerinin dindarlığın ve adaletin kusursuz örneği olarak resmettiği IV. Mehmed’in bu tasvirini çürütmektedir.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ö. 1717) *Zübde-i Vekayîât*’ı (*Olayların Özü*) yazmaya muhtemelen IV. Mehmed döneminde başladı, fakat kendi idamından birkaç yıl öncesine kadar eserini bitirmedi. Kendi ahlâki değerlendirmelerini *Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ* (*Devlet Adamına Öğütler*) isimli bir başka eserinde sunar. Bu eserinde sadrazamlara uygun davranışlar konusunda rehberlik etmeyi amaçlamıştır.²⁶ Devlet adamlarında hırs, kibir ve ikiyüzlülük olarak değerlendirdiği davranışlar gözlemlediği için, doğruluk ve adaletin bir idari görevde bulunmanın mutlak ön şartı olduğunu savunur. Devlet adamlarına Allah’a itaat etmelerini, şeriata uymalarını, herkese eşit davranmalarını, rüşvet ve haksız kazanç istememelerini ve sultanın kullarına baskı yapmaktan sakınmalarını tavsiye eder.

Osmanlı devlet görevlilerinin ahlâki zaaflarından kaygı duyan Defterdar, kazaker Beyâzîzâde’nin adaletsiz uygulamalarına odaklanır. Onun haksız olduğunu kanıtlamak için olayı anlatmaya, iki tanığın tutumlarıyla başlar. “İki alelade tanığın, ‘Kunduracı Abdullah Çelebi’nin karısını Yahudi ipek tüccarı ile zina yaparken yakaladık,’ dediklerini” aktarır. Derhal araya girerek bu tip bir suçlama yapılabilmek için gereken yasal zorunlulukları tartışır:

Şeriata göre, böyle bir tanıklığın kabul edilmesi için tanığın bu durumu kendi gözleriyle görmesi, yani adamın penisini kadına ‘diviti hokkaya sokup çıkarır gibi’ sokup çıkarttığını gerçekten görmüş olması gerekir. Fakat bu, böylesi suçlamaların yapılması ve verilen cezanın yerinde olduğunu kesinleştirmek için sağlanması gereken en imkânsız koşullardan biridir. Üstelik kadının kendisinin suçunu itiraf etmiş olması ya da kabul etmesi de gereklidir. Ancak bu vakada kadın suçlamayı ısrarla reddetmiştir. Yahudi de sürekli olarak bir ilişkisi olmadığını savunmuştur.²⁷

26 Abdülkadir Özcan, “Defterdar Sarı Mehmed Paşa,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35 cilt (Ankara, 1988–), ix, 98–100; ve Özcan, “Mehmed Paşa (Defterdar, Sarı, Bakkalzade),” *Historians of the Ottoman Empire*, şuradan erişilebilir: <https://ottoman-historians.uchicago.edu> (erişim tarihi 27 Mart 2016).

27 Defterdar, *Zübde-i Vekayîât*, 114.

Defterdar, kazaskerin tüm bu gerçeklere karşın tanıkların ifadelerini kabul ettiğini belirtir.

Beyâzîzâde'nin recm olayından yalnızca üç ay sonra verdiği bir başka infaz kararına ilişkin anlatısı Defterdar'ın recmedilen kadının kaderini nasıl gördüğüne dair daha fazla fikir veriyor. Maliye kâtibi Patburunzâde Mehmed Halife özgür ruhlu, çenesi düşük, şaka yapmayı seven ve kasıtlı olarak kaba şeyler söyleyen bir kişiydi.²⁸ Rencide edici sözleri pek çok kişide rahatsızlık yaratıyordu. Patburunzâde, birlikte çalıştığı kişilerin, sapkın yorumlar yaptığına dair aleyhinde şahitlik yapacaklarını duyunca şeyhülislama gitti ve "Bazı düşmanlarım bana benim dine küfrettiğim iftirasını atacaklar ancak ben onaylıyorum ki Allah'tan başka tanrı yoktur. Her zaman caiz olanı yaptım, haram olanından sakındım," dedi. İslam'ın temellerini kabul edip onlara bağlılığını ifade ettiği için şeyhülislam da ona, "O iftiracıların ifadeleri kanunen kabul edilemez," dedi. Beyâzîzâde, şeyhülislamın bu görüşüne rağmen görgü tanıklarını dinledi, tanıklıklarını kabul etti ve zındık olduğu gerekçesiyle Patburunzâde'nin infazına karar verdi. Kâtip, daha sonra IV. Mehmed'in huzurunda kafası kesilerek idam edildi.

Defterdar, olayları bu şekilde anlattıktan sonra kâtip hakkında verilen idam kararını şiddetle kınar. Öncelikle Patburunzâde nükteleri ve hakaretleri nedeniyle kötü tanınsa da namazlarını kılıyor ve İslam'ın diğer şartlarını yerine getiriyordu. Bu, onu kendisine yapılan haksız suçlamalardan temize çıkarıyordu. Buna rağmen kendisine iftira atanların şahitlikleri kabul edilmişti. Patburunzâde, Divan-ı Hümayun'a dilekçe bile vermiş, kadının kararının temyiz edilmesini istemiş ve "Allaha ibadet etmeyenlerin" yani "iyi Müslüman olmayanların iftiralarının kabul edilmesinin" adaletsizliğinden yakınmıştı. Defterdar, Patburunzâde aleyhinde şahitlik edenlerden birinin, cariyesini kasten öldüren bir hovarda olan Deli Halil olduğuna değinir. Bir diğer şahitse sadece başkalarına ettiği hakaretlerle tanınıyordu. Yani bu iki adamın şahitliği, Patburunzâde'nin dine küfrettiğinin yasal delili olarak asla kabul edilmemeliydi.

Defterdar daha sonra Abdullah Çelebi'nin karısının recmedilmesine dönüp olayı kınayarak anlatısını sonlandırır.²⁹ Bunu dünyanın en tuhaf hadiselerinden biri olarak adlandırır, çünkü Osmanlı tarihinde böyle bir olay daha önce hiç görülmemiştir. Onun yerinde bir başkası olsaydı böyle hükmü vermeye tereddüt ederdi, oysa "Beyâzîzâde hiç tereddütsüz, pervasızca kararında ısrar etmiştir". Defterdar, kazaskerin aşırı zengin olduğunu ve masum insanları ölüme gönderen bu vicdan-

28 Agy., 123.

29 Agy., 124.

sız kararlarının “gençlerin ve yaşlıların ondan iğrenerek yüz çevirmelerine” yol açtığını, kazaskeri “itibarının zirvesinden düşürdüğünü ve azametinin yıldızının söndüğünü” söylemektedir.

Târîh-i Raşid'in yazarı Mehmed Raşid (ö. 1735) 1715-30 arasında saray vaküvisi olarak görev yaptı. Raşid'in anlatısında recm olayı Defterdar'ınkine çok benzemektedir, çünkü Defterdar'dan kapsamlı bir alıntı yapmıştır. Raşid, recm olayını “tuhaf bir hadise” olarak tanımlar. Anlatısı çiftin zina yaparken bulunmasıyla başlar. Daha sonra bu konuyla ilgili mahkeme kararının şeriata göre verildiğini söyler. Fakat Defterdar gibi Raşid de burada araya girerek bu tip durumlarda şahitlerin çiftin ilişki içerisinde olduklarını fiilen görmeleri gerektiğini kanunun açıkça söylediğini Arapça olarak ifade eder. Ayrıca, böyle bir durumu bir kişinin kendi gözleriyle görmüş olması son derece zor olduğu için İslam'ın en başından bu yana (itiraftan ziyade) bu tip delillere dayanan zina vakalarında ceza uygulanmadığını ifade eder. Kazaskerin zinanın aksi iddia edilemez delillerle kanıtlanmasından sorumlu olduğu halde, yasal durumları şüpheli ve dürüstlükleri tartışmalı kişilerin şahitliğini kabul ettiği sonucuna varır. Dolayısıyla kazasker, zinanın fiili kanıtlarına değil, bu kişilerin kuşkularına dayanan bir hüküm vermiştir.

Silâhdar, Defterdar ve Raşid okurlarına çiftin suçlu olduğu iddiasını kabul etmediklerini açıklıyorlardı. İddia edilen suçun şahitleri güvenilir kişiler değildi ve çift suçu itiraf etmemişti. Sonuç olarak infaz edilmemeleri gerekliydi.³⁰ Silâhdar, infazlarda kilit rol oynayan kişi olarak anlattığı sultanı açıkça kınar. Oysa diğer tarihçiler IV. Mehmed'in muhakemesini ve imparatorlukta adaleti muhafaza etmekten aciz oluşunu zımnen eleştirmektedir. Daha çok yozlaşmış bir devlet görevlisine yüklenmesine rağmen Defterdar, sultanın hem kadının recmedilmesine hem de kâtibin infazına bizzat şahitlik ettiğini belirterek her ikisinin ölümünde de sultanın payı olduğunu söyler. Bu üç metnin okurları sultanın masum insanları ölümüne gönderdiği sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla bu anlatılar, şariat cezalarının yanlış uygulanmasının detaylı bir şekilde tartışılmasını, IV. Mehmed döneminin kapsamlı bir eleştirisine dönüştürür.

Osmanlı'nın önde gelen yasal otoritelerinin görüşleri, tarihçilerin eleştirileriyle uyumludur, çünkü onlar da Beyâzîzâde'nin adamın infazına ve kadının recmedil-

30 Saraya hizmetinden olmayan yazar Evliya Çelebi, sultanın saltanatının önceki dönemlerdeki bir katliamı eleştiriyordu. Özellikle bkz., Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, 2. baskı (Leiden, 2006), 209. Haydutlara ve asilere ait çok sayıda ceset, görenlere ibret ve ihtar olsun diye sultanın alay güzergâhı üzerindeki ana yollara asılıyordu. Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, i, 165.

mesine ilişkin verdiği kararın yasallığından kuvvetle şüphe etmektedir. Kendisinden önce görev yapan Rumeli kazaskeri, zina sırasında buna şahitlik etmenin pratik olarak imkânsız olduğunu kaydetmiştir.³¹ On altıncı yüzyılın ortalarından on yedinci yüzyılın sonlarına kadar hiçbir önemli şeyhülislam, Müslüman bir kadınla zina yapan fakat daha sonra ihtida eden bir Hıristiyan ya da Yahudinin idam edilmesi yönünde bir görüş belirtmemiştir. Böyle bir gayrimüslim adamın hak ettiği ceza kendisine sorulduğunda Ebusuud Efendi (şeyhülislam 1545-74, ö. 1574) şu cevabı vermiştir: “Öldürülmezler. Zina suçu sabit görüldükten sonra zindanın en ücra yerinde uzun bir süre hapsedilirler.”³² Ayrıca, evli bir Müslüman kadınla zina eden gayrimüslim erkek Müslüman olursa nasıl cezalandırılacağı sorulduğunda, “İhtida ederse infazdan kurtulur” cevabını vermiştir.³³ Şeyhülislam Zekeriyazâde Yahya Efendi (ö. 1644) de Müslüman bir kadınla cinsel ilişkide bulunan bir Yahudinin şeriata göre uzun süre hapsedilebileceğini ve bedensel olarak cezalandırılacağını ama öldürülmeyeceğini belirtmiştir.³⁴ Minkârîzâde Yahya Efendi (şeyhülislam, 1662-73; ö. 1677) Müslüman bir kadını kendisiyle zina yapmaya ikna eden bir Hıristiyan ya da Yahudinin bedensel olarak cezalandırılacağını ve daha sonra “zindanda uzun bir süre hapsedileceğini” ifade etmiştir.³⁵ Çatalcalı Ali Efendi (şeyhülislam, 1673-86; 1692; ö. 1692) Müslüman bir kadına tecavüz eden bir gayrimüslimin suratına vurulacağına ya da bedensel cezanın ardından uzun süre hapiste kalacağına dair görüş bildirmiştir.³⁶ 1680’de şeyhülislam olan Çatalcalı Ali Efendi’nin Abdullah Çelebi’nin karısının recmine ya da âşığının infazına onay verdiğiğine ilişkin bir kanıt bulunmamaktadır.

Fakat kanun, zina ile ilgili sadece şüphenin mahkûmiyet için dayanak olmasına izin veriyordu. Eylemi gören şahitler olmasa da niyet, suçun kanıtı olarak yeterliydi. Namahrem bir kadın ve erkeğin baş başa yakalanmış olduğu gerçeği de toplum

31 Köhbach, “Ein Fall von Steinigung,” 192; Hans Joachim Kissling (der.), *Usaqızade’s Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des osmanischen Reiches im 17. Jahrhundert* (Wiesbaden, 1965), 531.

32 M. Ertuğrul Düzdağ (der.), *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı: Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (İstanbul, 1998), 162, #448.

33 Agy., 162, #449. Buna karşın, Müslüman kadın “ihtiraslarına teslim olursa” taşlanacaktı.

34 Şeyhülislam Yahya ibn Zekeriyâ b. Bayram, “Fetava-i Yahya Efendi,” Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, el yazması V. Carullah 963, vr. 90

35 Minkarîzâde Yahya b. Ömer, “Fetâvâ-yı Minkarîzâde Efendi,” Süleymaniye Kütüphanesi, el yazması Hamidiye 610, vr. 49’. Eğer Müslüman kadın evli olsaydı recmedilirdi, olmasaydı yüzüne vurulurdu.

36 Çatalcalı Ali ibn Mehmed Efendi, “Fetava-i Ali Efendi,” Süleymaniye Kütüphanesi, el yazması. Serrez 1113, vr. 37’.

için yeterli bir kanıt sayılmış olabilir.³⁷ Bu yüzden bu vakada neden ölüm cezası verildiğini anlamak için kanun dışı etmenlere bakmamız gerekmektedir.

Toplumsal Norm: Ahlâki Suçlarla Şiddete Başvurmada Başa Çıkmak

Silâhdar zina yapan kadını, emekli bir yeniçerinin karısı olarak tanımlar. Yeniçeriler, İstanbul'un denetiminden ve toplumun dirlik ve düzenliğinin korunmasından sorumlu başlıca gruplardan biriydi. Kamusal düzen, ahlâkın ve doğru davranış biçiminin gözlenmesi konusunda duyulan ortak sorumluluk ilkesine dayanıyordu.³⁸ Kanun, mahallelere suçluların bulunması ve yetkililere teslim edilmesi de dâhil olmak üzere ahlâktan sorumlu yasal varlık muamelesi yapıyordu.³⁹ Bir mahallenin sakinlerinin "diğerlerini denetleme ve herhangi bir uygunsuz davranış konusunda yetkilileri bilgilendirme hakkı ve sorumluluğu" vardı.⁴⁰ Sultan Süleyman'ın çıkardığı bir on altıncı yüzyıl kanunnamesine göre eğer bir kişinin yaşadığı mahallenin halkı, o kişinin bir suçlu ya da fahişe olduğuna dair şikâyetle bulunup "Bu kişi bizle yaşamaya uygun değildir," diyerek onu reddederse ve o kişi gerçekten de insanlar arasında herkesçe bilinen, kötü bir şöhrete sahipse mahalleden kovulurdu.⁴¹

On yedinci yüzyıl İstanbul'u aile, sokak ve mahalleden oluşan ahlâki cemaatlere bölünmüştü. Aile bireyleri ve komşular toplumsal kuralların ihlal edilip edilmediğini saptamaktan sorumluydu. Zina şüphesinin olduğu durumlar çoğunlukla aile içerisinde ele alınıyordu. Suç, toplum üyelerini birleştiriyordu, çünkü aralarındaki suçluları gözleyip yakalıyorlar, toplumun değerlerine uyum göstermeyenleri dışlıyorlardı.⁴² Toplumsal ahlâka aykırı davranarak mahalledeki herkesin ahlâkını sorgulatan kişilerin mahalleden kovulması için yetkililere dilekçeler verdiler. Daha zayıf hukuki ve sosyal konumlarından dolayı Osmanlı toplumsal yapısı içerisinde daha güvencesiz olan kişiler, savunmasız hedeftiler, çünkü devletin onların aleyhinde işlem yapması hayli olasıydı. Bu yüzden ahlâki suçlamalar çoğunlukla bekâr ya da yaşlı, toplumun kıyısında kalmış kadınlara yöneltiliyordu; onların evlerinde vakit geçiren, adı sanı bilinmeyen erkekler bu suçlamalara maruz kalmıyordu.⁴³ Suç

37 Imber, "Zinâ in Ottoman Law," 68–9; Semerdjian, *Off the Straight Path*, 43–4.

38 Peirce, *Morality Tales*, 123; Başaran, "Remaking the Gates of Felicity," i, 144.

39 Ze'evi, *Producing Desire*, 60.

40 Başaran, "Remaking the Gates of Felicity," i, 145.

41 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 130.

42 Bkz. esp. Semerdjian, *Off the Straight Path*, 73–88.

43 Karşılaştırmak için: Halep'te zina ile suçlanan kadınların yüzde 90'ı alt sınıflardandı. Ayrıca çoğunu mahkemeye getiren suçlamaların tek delili namuslu erkek komşularının şahitliği idi. Semerdjian, *Off the Straight Path*, 80–1.

atmak, rakiplere ve kişisel düşmanlara saldırmanın iyi bir yoluydu. Aynı zamanda nasıl bir ideal dünyanın sunulduğunu, komşuların ve ailelerin ahlâki suçlara ve içlerindeki suçlulara nasıl tepki verdiğini gösteriyordu.

Kadılar ahlâk kurallarının ihlal edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için mahallenin namuslu Müslüman erkekleriyle birlikte çalıştılar. Sıklıkla namahrem kadın ve erkekleri kendi evinde buluşturduğu iddiasıyla getirilen kadınlara yöneltilen suçlamalar hakkında karar verileceği zaman bu adamlara başvuruluyordu. Ya da komşular, evlerini bastıklarında kadınları namahrem erkeklerle uygunsuz durumda bulduklarını iddia ediyorlardı. Bu durumların her ikisi de fuhşu ima ediyordu. Bu tip şikâyetlerin hedefi ve mahalleden⁴⁴ ve hatta şehirden⁴⁵ kovulmaları talebiyle yazılan dilekçelerin konusu çoğunlukla kadınlar oluyordu.

Sürgün cezasıyla karşı karşıya kalan kadınlar mahalleden ayrılmayı kabul edebilir ya da itibarları için mahkemede mücadele edebilirlerdi. Kişisel itibar genel olarak Osmanlı halkı ve özel olarak kadınlar için büyük önem taşıyordu. Kadınlar ahlâki duruşlarını savunmak için mahkemeye gidiyordu;⁴⁶ özellikle itibarları söz konusu olduğunda sesleri daha gür çıkıyordu, çünkü “bir kişinin ahlâki itibarı, şahsiyetinin özüne eşitti”.⁴⁷ İzledikleri strateji, açılan bir dava olmasa da suçlamaları dile getirerek meseleyi, örneğin tecavüzü kamusal olarak duyurmak ve bu duruma dikkat çekerek cemaatin bu konuda bilgi sahibi olmasını sağlamak şeklindeydi.⁴⁸ Ne gariptir ki, kadınlar ceza almış ya da lekelenmiş olsalar da, bir strateji olarak tecavüze uğradıklarını söyleyerek namuslarını temizlemiş oluyorlardı.⁴⁹ Örneğin, Müslüman bir kadın dilekçesinde bir pansiyondaki Müslüman komşusu ve iki yeniçeriden şikâyetçi olmuştu; kadın komşusunu reddedince üçü kadına “iğrenç şeyler yapmışlardı” ve kadın kendisini öldüreceklerini düşündüğü için korkuya kapıldığını ifade etmişti.⁵⁰ Uğradığı tecavüzün kamusal kayıtlara geçmesini sağlayarak, kadın muhtemelen yalnızca kendisine saldıranların kovuşturulmasını amaçlamıyor, aynı zamanda yaşadığı pansiyondaki insanlar arasındaki ahlâki duruşunu da muhafaza etmeye çalışıyordu. Etraftakiler olayın bir kısmını görüp yanlış fikirlere kapılmış

44 Özellikle bkz. Başaran, “Remaking the Gates of Felicity,” ii, 232–41.

45 1541’de Hacıye Sabah isimli bir kadının namahrem kadın ve erkekleri kendi evinde buluşturduğu için Antep şehrinden sürülmesi emredilmişti. Peirce, *Morality Tales*, 251–75.

46 Agy., 157–66.

47 Agy., 197.

48 Agy., 203, 362.

49 Agy., 207, 374.

50 İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi, Beşiktaş Şer’iyye Sicilleri, 23/83, 1685–6, ön kapağın içinde.

olabilirdi. Bu kadın, masumiyetini kamusal olarak telaffuz ederek, adamın ahlâk dışı tekliflerini geri çevirdiğini ilan ederek ve cinsel ilişkinin kendi rızası dışında gerçekleştiğini söyleyerek kendi itibarını korumaya çalışıyordu.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'daki şer'iyye sicillerinde daha pek çok tecavüz, cinayet ve ahlâki suç ithamları yer almaktadır.⁵¹ Ahlâki suçlar daha çok fuhuş yoluyla gayrimeşru ilişkilerden oluşmaktaydı. Bu tarz fiiller mahallenin ahlâki duruşuna zarar veriyordu. "İstinye Köyü halkı" tarafından sultana yazılmış bir dilekçede Ayşe ve Avaz adındaki iki Müslüman kadının köyden sürülmesi talep ediliyordu, çünkü kadınlar kendilerine mukayyet olmamış ya da kendi işlerine bakmamışlardı, kötü yaradılışlı kişilerdi ve namahrem erkeklerin evlerine girip çıkmasına izin veriyorlardı (genelev işletme ve fuhuş yapmanın hukuk dilinde örtülü anlatımı). Köylülerin kadınları bu uygunsuz davranışlarından ötürü mahalleden kovacaklarını söyleyerek ihtar etmiş olmasına rağmen iki kadın uyarılara kulak asmamıştı. Köylüler kadınların zararlı ahlâki davranışlarının kendi edeplerini de tehdit ettiğini iddia ediyorlardı. Sultan suçlamaları araştırması ve eğer suçlamalar doğruysa kadınları sürgün etmesi için bostancıbaşı görevlendirdi.⁵² Fakat kadınlar bu fiillere karşın zina yaptıkları ve zinayı teşvik ettikleri için fiziksel ceza almadılar. Benzer bir olayda Yeniköy'deki Hacı Osman Mahallesi'nin imamı, müezzini ve Müslüman erkekleri, sultana sundukları dilekçede Gülistan adlı Müslüman kadını, kötü davranışlarda bulunduğu gerekçesiyle (fuhuş yaparak gayrimeşru cinsel ilişkide bulunma kastediliyor) mahalleden kovmak için izin istiyorlardı.⁵³

Müslüman kadınların mahallelerden kovulduğu sayısız başka örnek bulunmaktadır. Ayrıca Yahudi kadınlar da ahlâki suçlarla itham ediliyordu. Hasköy'deki Kiremitçi Ahmed Çelebi Mahallesi'nde oturan bir Yahudi kadın, Aharon kızı Flori, fahişe olduğu için ya da mahkeme sicillerindeki ifadelere göre "hiç yalnız kalmadığı ve evine namahrem erkekleri getirdiği, yabancılardan uzak durmadığı ve ahlâksızlıklardan asla kopmadığı" için kadı vekilinin huzuruna çıkarılmıştı. Mahallenin Müslüman erkekleri Flori'nin "yalnızca kendi derdiyle meşgul olmadığı ve evine namahrem erkekleri getirdiği" konusunda hemfikir di. Mahallenin

51 Bir Müslüman kadın yeniçeri olan kocası Hüseyin'in bir grup Yahudi tarafından saldırıya uğradığına ve demir çubuklarla öldürüldüğüne dair saraya bir dilekçe vermişti. Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri, 23/81, 1678–9, vr. 137'. Tanıklar, Ermeni kadın Hurik kızı Bekbima'nın, Avram isimli bir Yahudi tarafından, kadın kendisini reddedince karnından tekmelendiğine, bebeğini düşürdüğüne ve sonra öldüğüne şahitlik ettiler. Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri 23/81, 20 Ocak 1677, vr. 32'.

52 İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Yeniköy Şer'iyye Sicilleri, 61, 1 Ocak 1679, vr. 182'.

53 Yeniköy Şer'iyye Sicilleri, 61, 1676–7, vr. 193.

Müslüman erkekleri, Flori'nin "hareketlerinden ve konuşmalarından hoşnut değillerdi ve bahsi geçen kadının," kan bağı olmayan, bu yüzden de yakın ilişkide olması yasak olan erkeklerle samimiyet kurarak "toplum düzenini bozduğu için mahalleden kovulmasının mümkün olup olmadığını" soruyorlardı.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi komşular zapt edemedikleri kadınların mahalleden kovulmasını istedikleri zaman kadılar, zina yapıldığı aşikâr olsa bile kadınlar hakkında gayrimeşru cinsel ilişkiden dolayı takibat yapmıyordu. Kadının şöhreti hakkında bir soruşturma yapıyordu ve eğer komşular kadının lekesiz olduğu kanıdaysa çoğunlukla kadın hakkında kovuşturma yapmıyorlardı.⁵⁴ Yalnızca şüphelinin uygunsuz davranışlarını sürdürdüğü ve kabahatlerini huy edindiği durumlarda ağır cezalar veriyorlardı.⁵⁵ Çoğunlukla bu, komşular tarafından mahalleden kovulma anlamına geliyordu, çünkü kadılar ahlâkın mahalleli tarafından denetimine nadiren müdahale ediyordu.⁵⁶

Kanunda uygunsuz cinsel ilişkiler için toplu cezalandırma yoktu. Süleyman'ın kanunnamesine göre bir kişi zina yapıldığını biliyor ve bunu kadıya bildirmiyorsa bu durumda hiçbir ceza uygulanmıyordu.⁵⁷ (Failleri ihbar etmedikleri için tüm mahallenin cezalandırılabilirdiği) Hırsızlık ve cinayet gibi suçlardan farklı olarak yasak ilişkiler içerisinde yer alan kişiler, eğer kimse onları ihbar etmediyse ya da yakalamadıysa cezalandırılmıyordu.⁵⁸ Kanun, "hem cezalandırma hem de bağışlama gücünü doğrudan cemaate veriyordu," çünkü eğer suçlu daha sonra tövbe edip dindar bir hayat sürmeye başlarsa komşular sürgün kararını feshedebiliyordu.⁵⁹ Abdullah Çelebi'nin karısının ve sözde Yahudi sevgilisinin komşuları bağışlayıcı değillerdi ve onları ihbar ettiler.

On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Müslümanlar: Şiddet Yoluyla "İyiliği Emredip Kötülükten Menetmek"

Zina ile ilgili son derece az sayıda vaka "mahkemeye geliyordu", çünkü "caiz olmayan cinsel ilişki meseleleri çoğunlukla aileler ya da cemaatler tarafından çözülüyordu ve bu tip olaylar en azından pratikte mahkemelerin bilgisi ve yar-

54 Peirce, *Morality Tales*, 178–9.

55 Başaran, "Remaking the Gates of Felicity," ii, 240.

56 Başaran, "Remaking the Gate of Felicity," ii, 230–41; Semerdjian, *Off the Straight Path*, 73–88.

57 Heyd, *Studies in Old Ottoman Law*, 111.

58 Semerdjian, *Off the Straight Path*, 83.

59 Agy., 84.

gılaması dışında kalıyordu”,⁶⁰ buna karşın buradaki zina vakası sultana kadar ulaşmıştı. Ne İstanbul mahkemelerinden birinde ne de Divan-ı Hümayun’da bir yargılama yapılmış olması ve hızla verilen bu ağır ceza sanıkların defalarca bu tip eylemlerde bulunduğunu düşündürüyor.⁶¹ Ancak hiçbir yerde kadın ve erkekten “günahkârlar”, toplum ahlâkına karşı müzmin suçlular ya da fuhuş yapanlar diye bahsedilmiyordu. Daha önce cinsel bir suç şüphelisi oldukları ya da böyle bir suç işledikleri iddia edilmemişti. Daha önce hiç suç işlememiş bu kişilerin otomatik olarak cinsel suç ithamına karşı korunması gerekirdi.⁶²

Her Müslüman kuşağında, kendilerine iyi Müslümanlar olup olmadıklarını soran dindarlar vardır. İslam inancını olması gerektiği gibi uygulayıp uygulamadıklarını değerlendirirler. Yaşamlarında Muhammed Peygamber’i örnek alıyorlar mı? İbadetlerine onları doğru yoldan saptıran bid’atlar sızmış mıdır? On yedinci yüzyıl İstanbul’unda bu dindarlar Kadızâdeli adıyla biliniyordu.

Kadızâdeliler, on altıncı yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimi olan Birgivi Mehmed Efendi’den (ö. 1573) etkilenmişlerdi. Birgivi, “diliyle ve kalemiyle insanları haramdan korumanın kendi vazifesi olduğunu ve sessiz kalmasının günah olacağını” savunuyordu.⁶³ Onu en çok öfkelenndiren, dini hizmetler karşılığında para ödenmesi ve vakıflara yapılan, tefecilik diye adlandırdığı para bağışlarıydı. Birgivi Mehmed, Kadızâde Mehmed’e (ö. 1635) ilham vermişti. Kadızâde Mehmed başlangıçta bir sufiydi fakat daha sonra Birgivi Mehmed’in daha katı olan İslam yorumuna geçti. Kadızâde Mehmed gerçek dinin bid’atlarla yozlaştırıldığını iddia ediyordu. Bu bid’atlara, sufi müziği, sema, zikirler ve Allah’ın iradesine müdahale etmeleri için ölümlerden yardım dilemek üzere türbelere yapılan ziyaretler de dâhildi. İstanbul’daki Müslümanların yaygın bir şekilde kahve, tütün, afyon ve şarap tüketmesi onu öfkelenndiriyordu.⁶⁴ Hatta Muhammed Peygamber’in adı anıldıktan sonra salavat getirmek, Mevlid Kandili’nin kutlanması ve Kadir Gecesi’nde fazladan kılınan

60 Tucker, *In the House of the Law*, 166–7.

61 Sultan Süleyman’ın kanunnamesine göre “sürekli muzır faaliyetlerde bulunarak huzuru kaçıran kişi” kadının huzurunda yargılanma hakkını kaybeder ve bunun yerine sert fiziksel cezalarla veya idamla cezalandırılır. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 130–1.

62 Peirce, *Morality Tales*, 133.

63 Aktaran Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (Oxford, 2008), 65.

64 Osmanlı’da “sarhoş edici” maddelerin tüketimini baskı altına alma girişimleri için, bkz. James Grehan, “Smoking and ‘Early Modern’ Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries),” *American Historical Review*, cxi (2006), 1362–5.

namazlar gibi Müslümanların dindarlıklarını göstermek üzere oluşturdukları pratiklere bile karşı çıktı. Onun için bardağı taşıran son damla, yeni tamamlanan Sultan Ahmed Camisi'ne eklenen minare oldu. Sufi bir rakibinin vaaz verdiği Sultan Ahmed Camisi'nin altı minaresi vardı ve bu, Mekke'deki Mescid-i Harâm'ın minare sayısı ile aynıydı (bunun üzerine yedinci minare eklendi).

Etrafındaki tüm bu ahlâki yozlaşmayı gören Kadızâde, Kuran'da yer alan “İyiliği emret, kötülükten menet” ifadesinden etkilendi. Kendisinden önceki Osmanlı Müslümanları da bu ifadede ilham almışlar, bid'atlar aleyhinde konuşmuş ve yazmışlardı, ancak Kadızâde bu amaçlara ulaşmak için şiddetin kullanılmasını teşvik etti. Başka bir deyişle, kişinin yasak davranışlardan sakınması ya da yalnızca kendini dönüştürmesi yeterli değildi. Kadızâde, Müslümanları mahalledeki, şehirdeki, ailenin yanı sıra tüm Müslümanlar arasındaki ahlâki suçları hedef almaları konusunda yüreklendirdi. On yedinci yüzyılın ortalarında ve sonlarında, Kadızâde'den etkilenen Müslümanlar –tütün gibi bid'atları görmezden geldiği, rüşvetçi ve afyonkeş olduğu için– şeyhülislama karşı çıktılar, tekkeleri yakdılar, sufilere saldırıp onları öldürdüler.

Bu sert vaazlar ve yol açtığı şiddet, mevcut dini anlayışa, Müslümanların çoğunun ve ulemanın görüşlerine aykırıydı. Osmanlı tarihinde bu ana kadar, “iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün menedilmesi” her koşulda “yürek ve dille” (kendisine ve diğerlerini uyararak) yapılıyor, “elle” nadiren uygulanıyor, “kılıçla” neredeyse hiç uygulanmıyordu. Mesela, on altıncı yüzyılın en etkili âlimlerinden biri olan Taşköprüzâde suç işlemiş bir kişiye karşı yalnızca sultanın izni olursa şiddet uygulanabileceğini savunur.⁶⁵ Ayrıca bir kişinin bu amaçla silaha sarılmasına izin verilmemeliydi. Müslümanlar başkasının hayatına şiddet kullanarak müdahale etmekten vazgeçiriliyordu, çünkü bu, öldürülmek yerine ıslah edilebilecek Müslümanların ölümüne yol açabilirdi.

Otoritelerinin sarsılması tehdidiyle karşı karşıya kalan kadılar ve din âlimleri, Kadızâdelilerin ahlâki kusurlarına, isyana teşvik etmelerine ve bağlı oldukları sufi tarikatlarına yapılan saldırılara işaret ettiler. Keyfine düşkün, sıradan Müslümanlar da eski güzel günlerinin bitişine karşı çıktı. Kâtip Çelebi, Kadızâdelilere karşı keskin çıkışlar yaptı; halkın yaygınlaşmış ve uzun zamandır uygulanan pratikleri yapmasının nasıl engellenebileceğini sordu. Ayrıca, bir uygulamanın yaygınlaştıktan sonra nasıl durdurulabileceğini sordu.⁶⁶ Ona göre sema, eğer Allah adına

65 M.A. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, 2000), 322.

66 Aktaran Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 73.

yapılıyorsa makbuldü ve bu kadar zaman uygulanıp meşruluk kazandıktan sonra bid'atları sınırlamak akılsızcaydı. Dahası, diğerlerinin ahlâkını denetlemeye çalışanların sadece bağnazlığa sebep olduğunu ve kan dökülmesine yol açtığını düşünüyordu. Mevlevi müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi de onunla hemfikirdi ve Kadızâdelileri muhalifleri susturmak için şiddet kullanan “bağnaz ve cahil bir grup süfli” olarak adlandırdı.⁶⁷ Aslına bakılırsa bu iki yazarın yazdıkları doğrulanmıştı, çünkü 1650'lerde Müslümanlar arasında yaşanan çatışmalara şiddet bulaştı. İstanbul'un başlıca camilerindeki cuma namazları kavgalara ve hatta arbedelere sahne oldu.

1660'tan sonra bir başka Kadızâde taraftarı öne çıktı. Sultan IV. Mehmed'in son derece etkili saray vaizi Vani Mehmed (ö. 1685) Müslümanların, Peygamber'in sunduğu örneklerle uygun şekilde yaşamaları ve sufilerin yanlış iddialarına kanmamaları gerektiğini savundu. Vani Mehmed, caiz olmayan Müslüman davranışlarını yok etmeyi ve bu davranışlarda bulunanları cezalandırmayı amaçladı. 1660-1680 arasında Köprülü Fazıl Ahmed (sadrazam 1661–76, ö. 1676) ve Kara Mustafa Paşa (sadrazam 1676–83, ö. 1683) onun vaazlarından etkilenerek müzik icrasını ve halk önünde şarkı söylenmesini yasakladı; kahvehaneleri kapattılar. Tüm meyhaneleri kapatmaya bile kalkıştılar. Müslümanların yoldan sapmasını engellemek için yasal içki satışını resmen kaldırdılar, gayrimüslimlerin tekel oldukları ve en çok kâr ettikleri faaliyetlerini yasadışı ilan ettiler. Bu sadrazamlar toplu zikir ve sema ayinlerini yasakladı, bunların yapıldığı yerleri kapattılar ya da yıktılar, türbeleri harap ettiler ve şeyhleri sürdüler ya da öldürdüler.⁶⁸

IV. Mehmed, Sultan Fazileti ve Yahudilerin İhtidası

Etkili Kadızâdeli vaizler, Müslümanların ahlâksızlıklarının şiddetle cezalandırılmasını savundular. Onların çağrıları kabahat işlemekle suçlanan Müslümanların mahallelerinden şer'iyye mahkemesine getirilmelerini mümkün kıldı. Ancak Abdullah Çelebi'nin karısının recmedilmesi çağrısı olağanüstüydü ve eğer bu sofular ve başı çeken devlet adamları işbirliği içinde olmasaydı bu ceza uygulanmazdı. IV. Murat (hük. 1623–40; ö. 1640) gibi önceki sultanlar Kadızâdelilerle sufileri birbirine düşürüyor, sufileri küçümseyip Kadızâdelerin kahvehanelerin kapatılması gibi bazı isteklerini kabul ediyor, ancak yalnızca kendi iktidarlarına yarayan istekleri uyguluyorlardı. IV. Mehmed'den önce hiçbir sultan daha dindar bir toplum yaratmak için fiili olarak Müslümanları zorlamamıştı. Olayın recme

67 Agy., 73.

68 Agy., 109–19.

kadar gitmesine izin verilmesi ve kadının Yahudi sevgilisinin öldürülmeden önce ihtida etmeye mecbur bırakılması tamamıyla Mehmed'in yüzündendi.

Mehmed'in ve saltanatının farklılığını anlamak için, tahta çıkarılmasından önce meydana gelen geniş çaplı değişimleri göz önünde bulundurmak gereklidir. Babası I. İbrahim 1641'de tahta çıkarıldığında Osmanlı İmparatorluğu artık savaş ve topraklarını genişletme üzerine kurulu, sınır odaklı bir devlet olmaktan çıkmıştı. Yerleşik bir bürokratik devlete dönüşmüştü. Sultan, devletin icraatlarından uzaklaştırılmış, seferlere katılması ya da ordulara komutanlık etmesi daha az olası hale gelmişti. Çünkü şehzadeyken savaş sanatları konusunda eğitim görmüyor, bunun yerine etrafı harem ağaları, oğlanlar ve kadınlarla çevrili olarak haremde yaşamaya zorlanıyordu. On altıncı yüzyılın sonuna kadar şehzadeler, savaş ve devlet yönetimi konularında eğitilmeleri için sancaklara gönderilirdi. Sultan öldüğünde şehzadeler tahta kimin çıkacağını belirlemek için birbiriyle savaşırdı ve içlerinden biri tahta çıkınca hayatta kalan kardeşlerini öldürtürdü. Ancak on yedinci yüzyılın başından itibaren taht, yaş sıralamasına göre şehzadeden şehzadeye, bir erkek kardeşten diğerine geçti.⁶⁹ Sultanlar herhangi bir mücadele vermek zorunda kalmadan, pasif bir biçimde tahta çıkarıldı. Yaşamalarına izin verilmiş olsa da şehzadeler neredeyse tamamen güçsüz bir şekilde sarayda tutuldu.⁷⁰ Güçlü sultanların düşüşü, nüfuzun çoğunlukla naibe olarak devleti yöneten valide sultanlara geçmesine yol açtı ve valide sultanlar hanedanın en yetkili şahısları haline geldi.⁷¹ Bu nedenle on altıncı yüzyılın ortalarında başlayıp on yedinci yüzyılın ortalarında sona eren dönem genelde "kadınların saltanatı" olarak bilinmektedir.⁷²

Mehmed'in saltanatının başlangıcına, sultana özgü faziletlerin eksikliği, saray kadınlarının hâkimiyeti ve sultanın ilgisizliği eleştirileri damga vurmuştur. Mehmed, 1648'de yedi yaşındayken, babası ve selefi İbrahim idam edilmeden kısa bir süre önce tahta çıkarıldı. İbrahim'i tahttan indiren darbe, sultanın erkeklik faziletlerinden yoksun olduğu ve kadınların iktidarda olmasına izin verdiği gerekçeleriyle haklı gösterildi.⁷³ Devletin istikrarı, imparatorluktaki erkek otoritesinin

69 Özellikle bkz., Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford, 1993), 91–112.

70 Nicholas Vatin ve Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé: Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe–XIXe siècle)* (Paris, 2003), 266, 185–92.

71 Peirce, *The Imperial Harem*, 91–112; Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650*, 153; Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge, 1997), 139–40.

72 Özellikle bkz., Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 141–4.

73 Özellikle bkz., Marc Baer, "Manliness, Male Virtue and History Writing at the Seventeenth-Century Ottoman Court," *Gender and History*, xx (2008), 134–6.

ana mevzisi olarak yorumlanan hanedan ailesinin düzenine bağlı görülüyordu; İbrahim'in kadınlara ayrıcalıklar vermesi ise ahlâki, siyasi ve ekonomik yozlaşmanın kaynağı olarak kabul ediliyordu.⁷⁴ Gariptir ki, İbrahim'in yerinden edilmesi saray kadınlarını hanedan ve imparatorluk politikalarında daha da önemli hale getirdi. Çocuk sultanın naibeleri olarak hareket eden büyükanne Kösem Sultan ve anne Hatice Turhan Sultan, hükümdarlığının ilk on yılında IV. Mehmed'i gölgede bıraktı.

Tarihçiler IV. Mehmed'in yetişkin olduktan sonra nasıl değiştiğini görmezden gelmiştir. Erdemli bir sultan olabilmek için ilk olarak Osmanlı'nın doğal toplumsal düzenini yeniden kurması gerekiyordu; bu düzende sultan, bir kadının kendisine naibelik etmesi yerine devleti bizzat yönetmeli ve ikinci olarak askeri fetihlere girişmeliydi. Birincisi, imparatorluktaki makbul cinsiyet rollerini yeniden kuracak, ters yüz olmuş toplumsal cinsiyet rollerine bağlı ahlâki yozlaşmayı ortadan kaldıracaktı. İkincisi, sözü geçen bir erkek ve sultan olarak kendini kanıtlamış olacaktı. 1660'tan sonra IV. Mehmed bu amaçlarına haremde ve haremde bulunduğu şehirden kaçarak erişmiş oldu; annesini kendisinin yerine hanedanı temsil eden merasimleri sürdürmesi için İstanbul'da bıraktı. Serhat başkenti Edirne'de kendine yeni bir ikametgâh inşa ettirdi, burası ona (erkeklerin faziletli bir faaliyeti olarak görülen) sefere çıkmak için azami hareketlilik ve erdem yoksunu babasının hatırasından kaçış imkânı sağladı.⁷⁵ Yirmi yıl boyunca imparatorluğun Akdeniz ve Orta ve Doğu Avrupa'daki Venedik, Habsburg, Lehistan-Litvanya ve Romanov gibi düşmanlarına karşı başarılı seferleri Edirne'den yönetti ya da yönlendirdi. Osmanlı orduları Polonya'nın güneyindeki Lviv'e ve Ukrayna'da yer alan Podolya'ya kadar ilerledi ve Girit Adası'nın tamamını fethettiler. Abdullah Çelebi'nin karısının recmedilmesinden iki yıl önce, 1678'de Osmanlı güçleri Ukrayna'da Rus güçlerini bozguna uğrattı. 1680'e gelindiğinde IV. Mehmed, Osmanlı İmparatorluğu'nun en geniş sınırlara ulaşmasını sağlayarak gücünün zirvesine ulaştı.

Müslüman hükümdarların savaş alanından uzak tutuldukları için çoğunlukla sultanlara özgü askeri meziyetleri ve güçlü bir hükümdarın niteliklerini gösteremez hale getirildiği bir dönemde, IV. Mehmed kendi tarihçileri tarafından gazi ya da kâfirlerin karşısında bir muzaffer olarak sunuldu. IV. Mehmed'in vakanüvisleri onu şevkle savaş yöneten, çarpışmaları komuta eden ve kendisine meydan okumaya cüret edenleri infaz eden bir sultan olarak betimledi. Sultanın gücünü göstermek ve kullarına bir yenilmezlik duygusu vermek için orduları düşman topraklarının

74 Agy., 135.

75 Agy., 144.

içlerine doğru ilerledi, düşmanı yenilgiye uğrattı, mağlup olanların kadınlarını ve ailelerini köle olarak sattı ve kiliselerini camiye dönüştürerek onları aşağıladı.⁷⁶

Mehmed Müslümanları, Hristiyanları ve Yahudileri arınmış bir İslam olarak gördüğü düşünceye teşvik etti. 1660'tan itibaren resmi vakanüvisi Abdi Paşa sultanın dindarlığından bahsetmeye başlar, Mehmed'in çok sevdiği bazı ayetlerden alıntılar yapar.⁷⁷ Bu alıntılara Kadızâdeli vaizleri harekete geçiren düşünce olan "İyiliği emret, kötülüğü menet" ifadesini hatırlatan, "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder"(16:90) ayeti de dâhildir. Mehmed'in, Kadızâdeli lideri Vani Mehmed ile çok yakın bir ilişkisi vardı.⁷⁸ Vaiz seferlerde dahi sultana eşlik etmişti. Vani Mehmed sultanın vaizi olmadan önce IV. Mehmed derviş tarikatlarıyla, özellikle de Mevlevilerle iyi ilişkiler içindeydi. Fakat daha sonra Mevlevi pratiklerini yasaklayacaktı. Sultanın sufilerle ilişkileri değişti, çünkü 1660'tan itibaren sufilere tutumu çoğunlukla Kadızâdeli menfaatlerini yansıttı. IV. Mehmed haramı menetme ve hayrı teşvik etme konusunda Kadızâdelilerle ittifak içine girdi. Ayrıca ihtidayı destekledi ve saray hizmetindeki Yahudilere yüz çevirdi.

Hristiyanların ve Yahudilerin Müslümanlaşmasında oynadığı aktif rol, Sultan IV. Mehmed'i Osmanlı tarihinde bir istisna haline getirir. Vakanüvisi Abdi Paşa bu alışılmadık rolü, verdiği sayısız örneklerle vurgular. Hükümdar, zinayla suçlanan Yahudi'yi ihtida ettirmeden on beş yıl önce bir başka gayrimüslimi benzer bir dil kullanarak imana getirmişti. Abdi Paşa, sultanın 1665 baharında Edirne civarında avlanırken bir Hristiyan çobanla nasıl karşılaştığını anlatır.⁷⁹ Sultan adama Müslüman olup olmadığını sormuş, aldığı olumsuz cevap üzerine, "Haydi, Müslüman ol, Allah bütün günahlarını affeder. Öteki dünyada seni doğrudan cennete gönderir" demiştir.

Özellikle Güneydoğu Avrupa'da yaptığı av gezileri sırasında ve Kandiye kuşatması, Girit kuşatması (1666-9), Lehistan-Litvanya Birliği'ne karşı yapılan iki savaş (1672, 1674) ve Rus İmparatorluğu ile yapılan savaş sırasında seyir halindeyken karşılaştığı yüzlerce gayrimüslim, sultanın huzurunda Müslümanlığa geçti. Zaferle sonuçlanan bu sonuncu seferin ardından da çok sayıda kişi sultanın huzurunda ihtida etti. Bir Osmanlı arşiv belgesinden 1679 sonbaharından 1680 kışına kadar

76 Özellikle bkz.. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 145-6.

77 Abdurrahman Abdi Paşa, "Vekayi' name," Köprülü Kütüphanesi, İstanbul, el yazması 216, vr. 165-166.

78 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 111.

79 Abdi Paşa, "Vekayi' name," vr. 161-162. Aktaran Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 186-7.

yirmi beş kişinin sultan Trakya'da avlandığı sırada Müslüman olduğunu anlıyoruz.⁸⁰ Bir başka belge, 1679 yazından 1680 baharına kadar 379 gayrimüslimin daha ihtida ettiğini kaydetmiştir.⁸¹ Saltanatı boyunca nadiren bulunduğu İstanbul'dayken de çok sayıda kişi sultanın huzurunda ihtida etmiştir. Örneğin, 1685'te Edirne'den İstanbul'a seyahat ettiği sırada elli kişi sultanın önünde Müslüman olmuştur. 1686'da padişah payitahtta iken sadece bir ay içerisinde kırk üç kişi daha Allah'ın bir ve Muhammed'in onun peygamberi olduğunu kabul etmiştir.⁸²

Abdi Paşa ayrıca sultanın esirleri din değiştirmeye zorladığı sayısız olayı da kaydetmiştir. Venedikli amiraller, Kazak savaş esirleri, Habsburglu ve Fransız askerler ve Leh elçileri önünde diz çökerek Müslüman olmuşlardı.⁸³ Buna rağmen sadece zina yapan Yahudi idam edilmişti. Mahkemede kendini savunmasına bile izin verilmemişti. Bu durum, 1660'larda Yahudi seçkinleri ve saray arasındaki ittifakın bozulmasıyla bağlantılıydı.

İmparatorluğun ilk dönemlerinden itibaren Yahudilerle Osmanlı sultanları arasında karşılıklı faydaya dayalı bir ilişki olduğu herkesçe bilinmektedir.⁸⁴ Önceden Bizans'a ait olan topraklarda ve Avrupa'nın diğer yerlerinde eziyet gören Yahudiler, Osmanlı tarafından hoş karşılandılar ve burada iyi muamele gördüler.⁸⁵ II. Mehmed 1453'te Konstantinopolis'i fethettiğinde harap olmuş şehri yeniden iskân etmek ve geliştirmek için kırktan fazla Anadolu ve Güneydoğu Avrupa şehrinden getirdiği Yahudileri buraya yerleştirdi. Yahudilere (ve diğer gayrimüslim cemaatlere) kendi dini ve medeni işlerini kendi liderleri altında yürütmeleri için özerklik verdi. On altıncı yüzyılın başında Sultan II. Bayezid on binlerce İspanyol ve Portekizli Yahudinin ilticasına izin verdi. Yahudiler 1537'de papalık kontrolündeki bölgelerden, 1542'de

80 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 201.

81 Agy.

82 Agy., 227–8.

83 Agy., 202–3.

84 Bkz. Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts, Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950* (New York, 2006); Avigdor Levy, *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History Fifteenth Through Twentieth Century* (Syracuse, NY, 2003); Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries* (Berkeley, 2000); Avigdor Levy (der.), *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton, 1994); ve Stanford Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic* (New York, 1991).

85 On beşinci yüzyılda Edirne'den Haham Yitzhak Sarfati tarafından Batı ve Orta Avrupa'daki Yahudi cemaatlerine gönderilen mektup açıklayıcıdır. Haham, Osmanlı İmparatorluğu "hiçbir şeyin noksan olmadığı, ne dilerseniz bulabileceğiniz bir ülke. Müslümanların yönetiminde yaşamak Hristiyanların yönetiminde yaşamaktan daha iyi değil mi?" diyerek böbürleniyordu. Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, 1984), 135.

Kral Ferdinand tarafından Bohemya'dan sürüldüler ve Osmanlı İmparatorluğu'nda güvenli bir sığınağa kavuştular. Son olarak Sultan Süleyman, Osmanlı tebaası olduğunu açıklayarak, papadan Ancona'daki *konversolar*'ı serbest bırakmasını istedi. Bu politikaların sonucunda İstanbul'un nüfusunun yüzde onundan fazlası Yahudilerden oluşuyordu ve en büyük Yahudi mahallesi şehrin önemli ticari merkezi olan Haliç'ten saray yakınlarına kadar uzanan muhitte kuruldu.

Yahudiler kendilerine bir sığınak bulup çoğalırken, Osmanlılar da Yahudilerin sultana sunduğu hizmetlerden yararlandı. Osmanlı yönetiminin ilk üç yüz yılı boyunca hekimbaşların, baştercümanların ve yabancı ülkelerdeki Osmanlı elçilerinin büyük bölümünü Yahudiler oluşturuyordu. Ancak 1660'ların başlarına gelindiğinde IV. Mehmed'in reşit olması, Kadızâdelilerin yükselişi ve Vani Mehmed'in hünkâr şeyhi olarak görevlendirilmesiyle Osmanlıların politikası hızla değişti. Şehrin gördüğü en korkunç felaket olan 1660 yangınından sonra hanedan şehrin merkezini daha İslami bir hale getirmeye karar verdi.⁸⁶ Yangın sadece Müslümanların ahlâksızlıklarına verilen ilahi bir ceza olarak değil, aynı zamanda çoğunlukla yaşamakta oldukları muhitten kovulan Yahudilere Allah'ın gazabının bir işareti olarak sayılıyordu. Yanan evlerin, dükkânların –II. Mehmed'in şehre getirdiği cemaatler tarafından inşa edilenler de dâhil olmak üzere– sinagogların yeniden inşa edilmesine izin verilmedi. Önceden Yahudilerin yaşadığı Eminönü mahallesinde yeni bir selatin camisi yükseldi.⁸⁷ Caminin yapılmasına ilişkin resmi belge ve hünkâr mahfilinde yazılı olan Kuran ayetleri, yangının Allah'ın İslam'ı reddeden Yahudilere verdiği bir ceza olduğuna işaret ediyordu.

Yahudilerin şehrin ekonomik merkezindeki mahallelerden büyük ölçüde dağıtılması ve başka yerlere yerleşmeleri gittikleri yerlerde, özellikle de Müslüman mahallelerinde gerilime yol açtı, çünkü buralarda daha önce pek Yahudi yerleşimi görülmemiş, belki de hiç Yahudi yaşamamıştı.⁸⁸ Bu mahallelerde Müslümanlar yeni gelen Yahudilerin kovulması için kadılarından yardım istedi. Bu mahallelerden biri, İstanbul Yarımadası'nın merkezinde yer alan Aksaray'dı. Aksaray'ın nüfusunun çoğunu Orta Anadolu Müslümanlar oluşturuyordu.⁸⁹ Burası, 1680'de Yahudi adamla Abdullah Çelebi'nin karısı arasında iddia edilen zinanın yaşandığı yerdi.⁹⁰

86 Özellikle bkz.. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 81–96.

87 Agy., 90.

88 Agy., 103.

89 Orhan Şaik Gökyay (der.), *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi, 1 Kitap: İstanbul*, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini (İstanbul, 1996), vr. 31.

90 Silâhdar, *Silâhdar Tarihi*, i, 731.

Artık Yahudi seçkinleri İslam'a geçmeye zorlanıyordu. Bu ihtidaların ilk ve en önemli olanı Haham Sabetay Sevi'nin 1666'daki ihtidasıydı. Pek çok Yahudi onun mesih olduğuna inanıyordu; Osmanlılar kendisini mesih ilan ettiğini duymuşlardı. Ölüm ve ihtida arasında bir seçim yapması istenen Sabetay Sevi, Edirne'de sultanın huzurunda İslam'a geçti. Bir yıl önce ihtida eden Hristiyan çoban gibi o da saray kapıcısı olarak mükâfatlandırıldı.⁹¹ Abdi Paşa, "külli kelimadan sonra" kendisine "Bu meclisten sonra kurtuluş yoktur; ya imana gelirsin, ya hemen şimdi katlolunursun, nihayet Müslüman olursan, inayetli padişahımızdan senin için şefaât dileyelim" dediğini nakletmektedir.⁹² IV. Mehmed, Sabetay Sevi'yi diğer Yahudileri ihtidaya ikna etmek için kullandı.

Sabetay Sevi'nin ihtidasının ardından sarayda hizmet eden diğer Yahudiler de Müslüman olmaya zorlandı. Aralarında hekimler de bulunuyordu.⁹³ 1660'a gelindiğinde saraydaki Yahudi hekimlerin sayısı yarıya inmişti.⁹⁴ Yahudi hekimbaşı (*seretıbbâ*) Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunda ikamet ediyordu, ancak Edirne'de, av gezilerinde ve askeri seferlerinde sultana eşlik eden tek bir hekim vardı ve o da bir mühtedi idi. Rafael Abravanel oğlu Sefarad hekim Moses, 1669'da ihtidaya mecbur edildi. Bir vakanüvise göre, "şeref-i İslam'la müşerref olmadığı ve kâfirlik pisliğinden temizlenip kurtulmadığı için", hanedan hekimbaşının "padişah hazretlerinin nabzını tutup hastalığını teşhis etmesinden" memnun değildi. "İslam sancağı altına girerek kendini diğer Yahudilerden ayırmadığı" için sultanı tedavi etmesine izin verilmiyordu.⁹⁵ Diğer saray hekimleri de onu takip etti. Sarayda Yahudi hekimlerinin üçte biri oranında Müslüman hekim bulunurken 1680'e gelindiğinde (çoğu mühtedi olan) Müslüman hekimlerin beşte biri kadar Yahudi hekim kalmıştı. Yahudi seçkinleri o yıl kaybettikleri ayrıcalıklı siyasi konumu bir daha asla geri kazanamadı.

Yahudi seçkinlerin sayısı daha çok olsaydı bile, kendilerine yönelik antipati nedeniyle önemli görevlere seçilmezlerdi. 1665'ten sonra toplumsal düzeni tehdit eden bir hareket olan Sabetay Sevi'nin mesih inancını kabul ettiklerine dair oluşan yaygın kanı yüzünden Yahudilerin sarayda önemli görevlere getirilmesinden kaçınıldı. Girit'in çok pahalıya mal olan fethi gibi ciddi askeri ve ekonomik sorunlar

91 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 121–32.

92 Aktaran agy., 127.

93 Özellikle bkz.. agy., 132–8.

94 Karşılaştırm: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul, Küçük Ruznamçe Defteri 3405, vr. 47' ve vr. 40'–41' ile Küçük Ruznamçe, 3406, vr. 48' ve vr. 41'–42'.

95 Aktaran Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 135–6.

yaşanan bir dönemde Sabetaycılık, hanedanın tartışılmaz hükümranlılığına meydan okuyordu.

Özellikle saraydaki Yahudi hekimlerin ihtidaya zorlanması ve şehrin önemli Yahudi mahallelerinin İslamlaştırılması gibi kendilerini etkileyen politikalara direnebilecek güçte olan yüksek mevkilerde az sayıda Yahudi vardı.⁹⁶ Yahudiler artık şehrin merkezinde ikamet etmiyordu; bu, önemlerini kaybettiklerinin bir göstergesiydi. Sarayda önemli görevlerinde kalabilenler de ihtida etmişti. Oysa on altıncı yüzyılda sarayda öylesine imtiyazlıydılar ki Sultan Süleyman papalık devletlerinde bulunan, tehdit altındaki Hristiyan olmuş Yahudiler adına müdahalede bulunmuştu. Yüz yıl sonrasına gelindiğinde ise bir Müslümanla zina yapmaya kalkan tek bir Yahudi'nin hayatını kurtarmak için müdahale edebilecek hiçbir Yahudi bulunmuyordu.

Sultanın İradesi

1680'de Atmeydanı'nda gerçekleşen infazların sebeplerini anlamak için şeriat odaklanmak yerine IV. Mehmed'in karakterine ve Osmanlı örfi hukukuna bakmak gerekir. Kanun, toplum düzeninin korunması, fesatlığın ve hilekârlığın ortadan kaldırılması için Osmanlı sultanlarının insanları, aleyhlerinde suç delili olmasa dahi yargılamaksızın cezalandırmalarına ve idam da dâhil fiziksel cezalara çarptırmalarına izin veriyordu.⁹⁷ Kanun genellikle asilerin ve sapkınların infazına gerekçe olarak kullanılsa da aynı zamanda devlete ya da kamu menfaatine tehdit oluşturduğu varsayılan kişilerin halkın önünde lekelenmesi ve uzuvlarının kesilmesi için de kullanılabiliyordu.⁹⁸ Yasadışı cinsel suçların kovuşturulması, "agresif bir toplum mühendisliği uygulamak ya da toplumun hedef alınan kesimlerini gözetim altında tutmak" amacıyla cinsel suçları cezalandırabilecek olan hükümdarın görevi olarak görülüyordu.⁹⁹

En çok öfke yaratan ihlal, çoğunluk dinine mensup kadın ile bir azınlık dinine mensup erkek arasındaki cinsel ilişkiydi.¹⁰⁰ Kadın, hem farkın belirleyicisi hem de (gerektiğinde) farkın gözetlenmesinin etkin eyleyicisi oluyordu. Müslüman çoğunluklu ortaçağ ve erken modern toplumlarında Müslüman kadınların Müslüman

96 Agy., 137–8.

97 Bkz. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law* (Cambridge, 2005), 69–102; ve Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 192–5.

98 Peirce, *Morality Tales*, 313.

99 Agy., 357.

100 David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996), 127–64.

olmayan erkeklerle zina yaptıkları için recmedilmeleri rastlantı değildi. Kocas evde yokken sevgilisini evine davet ederek zinaya önyak olan ve kendi isteğiyle cinsel ilişki yaşayan Müslüman bir kadının, daha sonra tecavüze uğradığını söyleyerek durumu örtbas etmeye bile çalışmaması toplum için bir tehditti. Çünkü böyle yaparak, Müslüman erkeklerin en iyi konuma sahip oldukları cinsiyet düzenini ve dini hiyerarşiyi tersyüz ediyordu. Sultan böylesi bir davranışı cezasız bırakmazdı.¹⁰¹ Burada söz konusu olan, ideal Müslüman toplumu ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerdi.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısından bir Osmanlı yazarına göre imparatorluğun mevcudiyeti sultanın cezalandırma tehdidinde dayanıyordu ve kulları “korku ile ümit arasında” yaşamazsa toplumsal düzen çökerdi.¹⁰² Diğer bir deyişle sultanın mutlak gücü üzerine kurulan dünya, mutlak acı çektirebilme becerisine bağılıydı.¹⁰³ Sultan IV. Mehmed’in çağdaşı Çin imparatoru Kangşi’nin de yazdığı gibi:

Can almak ve can vermek; bunlar bir imparatorun sahip olduğu güçlerdir. Devlet yönetimindeki idari yanlışların düzeltilebileceğini biliyorum. Ancak kesilmiş bir ip nasıl tekrar birleştirilemezse infaz edilen bir suçlu da yeniden diriltilemez. Bazen insanları ahlâklı olmaya ikna etmek için ibret olsun diye idam etmek gerektiğini de biliyorum.¹⁰⁴

IV. Mehmed de bu konuda onunla hemfikir mi gibi görünüyor.

Elbette cezalandırmanın suçla mücadele işlevi vardı, ama bundan daha önemlisi cezalar ahlâki bir ders ve caydırıcılık sağlıyor, kişisel mesuliyete ve doğru toplumsal nizamla ilişkin düşünceleri teyit ediyordu.¹⁰⁵ On yedinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu’nda cezalandırma o dönemde yaygın olan “İyiliği emret, kötülüğü menet” ifadesine dayanıyordu. Halkın önünde infaz edilen idamlar ve cesedin sergilenmesi, orada bulunan hedef izleyici kitlesine yönelik bir uyarıydı. Suça ya da yolsuzluğa karışmayı düşünenler işleyecekleri ilk suçtan ya da hâlihazırda kanunsuz işlere bulaşmış olanlar suç ve kıyamla bir hayattan vazgeçsinler diye idamlar halkın gözü önünde yapılıyordu. Fiziksel cezalandırma, hükümdara karşı

101 Özellikle bkz.. Marc Baer, “Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul,” *Gender and History*, xvi (2004), 431–3.

102 Hezarfen Ahmed, aktaran Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 195.

103 Bkz. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford, 1985), 27–59.

104 Jonathan D. Spence, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-Hsi* (New York, 1988), 29.

105 James B. Given, *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc* (Ithaca, NY, 1997), 66.

gelenlerin ödediği ağır bedeli vurgulamaya yarıyordu.¹⁰⁶ Aynı zamanda, lekelenmiş, uzuvları kesilmiş bedenlerin sergilenmesiyle insanlara, sultanın gereken cezayı verdiği ve içlerinde yer alan saldırgan ya da yozlaşmış sıradan halkı ve devlet memurlarını ortadan kaldırarak halkını koruduğu gösterilmek isteniyordu. Egemen güç, cezalandırmayı ve can almayı içerdiği için (vaizler değil) sultan, ülkesinde yaşam ve ölüm konusunda mutlak söz sahibiydi.

IV. Mehmed emrindeki herkesin uygun olarak hareket ettiği örneğin oluşturulmasından sorumlu kişi olarak toplumsal düzene ve kabul gören geleneklere dair ortamı belirledi. Ayrıca Müslüman olmanın ne demek olduğuna dair sosyal çatışma ve mücadelenin ve “toplumun ahlâki inşası” üzerine bir çarpışmanın sürdüğü bir dönemde kamusal cezalandırma, üzerinde uzlaşılan bir ahlâki düzenle ilgili kolektif bir bilincin ya da anlayışın yaratılmasına yarayabilirdi.¹⁰⁷ En önemlisi, infaza şahitlik edenlerin ya da bunu duyanların üzerinde yaratacağı etkiydi.¹⁰⁸

Ancak kadının recmedilirkenki haykırışlarını ve sevgilisinin ret çığlıklarını, masumların adalet için ıstıraplı yakarışları olarak da okumak mümkündür. Bu, idamlar hakkında yazan Osmanlı tarihçilerinin metinlerinde görülebilir. İtiraf etmedikleri için çiftin suçu uygun şekilde oluşmamıştı ve bu nedenle verilen ceza yasal olarak şüpheliydi. Toplanan kalabalık kadının cezalandırılması hakkında ne düşünmüştü? Adaletin yadsındığını görebilmişler miydi? Ya da yalnızca padişahın gücünden mi etkilenmişlerdi? Kamusal idamlar IV. Mehmed’in, tebaasının bedenleri üzerinde güç ve denetim sahibi olduğunun değil de, daha çok bu denetimi kaybetmeye başladığının mı göstergesiydi? Böylesi olaylar cezalandırmanın tartışmalı doğasını ve bunları kamusal bir gösteriye çevirmenin hükümdar açısından barındırdığı tehlikeyi göstermektedir.¹⁰⁹

Abdi Paşa *Vekayi'nâme*'sine, kırk sekiz varağa kadar varan uzunluklarda, 1660'ların ortalarına kadar her bir yılı kapsayan bölümler koymuştu ancak Mehmed'in saltanatının son yıllarında yazarın anlatısı her yıl için üç varağa kadar kısalmıştı. Artık övünülecek daha az şey vardı. Yazar, Abdullah Çelebi'nin karısının recmedilmesi ve sözde sevgilisinin başının kesilmesi hakkında yazmamayı tercih etti. Çünkü bu, 1683'teki başarısız Viyana kuşatmasından sonra tahtını kaybeden Sultan

106 Agy., 75.

107 Agy., 72–3.

108 Esther Cohen, “‘To Die a Criminal for the Public Good’: The Execution Ritual in Late Medieval Paris,” Bernard S. Bacharach and David Nicholas (der.), *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon, Studies in Medieval Culture* içinde, xxviii (Kalamazoo, MI, 1990), 287.

109 Given, *Inquisition and Medieval Society*, 76–7.

IV. Mehmed'in adına leke sürebilirdi. Ordu ve yöneticiler Orta ve Güneydoğu Avrupa'daki önemli imparatorluk topraklarının kaybından dolayı IV. Mehmed'i suçladı ve sultan iktidardan uzaklaştırıldı. Din âlimleri şeriata aykırı davrandığı gerekçesiyle tahttan indirilmesini onayladılar.¹¹⁰ O zaman da görülmüş olduğu gibi recm, ihtida ve idam kesin olarak, böylesi korkunç sonuçları önlemek için tedbirler geliştirmiş olan şeriatın yaptırımları değildi. Sorumluluk doğrudan, kendisine seküler hukukla verilen hakları kullanan sultanın omuzlarındaydı.

110 Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 231–40.

On Yedinci Yüzyıl Osmanlı Sarayında Erkeklik, Erkek Fazileti ve Tarih Yazımı

[v]e Sultân İbrâhîm Azağ'ı ve Girid'i alacağın ve Kilis'i ve Dirniş'i kâfire vereceğın ve zekerin [penisini] eline alup şehid olacağın ve İbrâhîm oğlu Yûsuf-sıfat dilîr [Yusuf yüzlü yiğit] Mehmed Hân'ın elinde bâzı [şahini] ve doğanı ile Yanova'yı ve kal'a-i Varat'ı ve Erdel'i ve Uyvar'ı ve Kandiye'yi feth edüp¹

On yedinci yüzyıl Osmanlı Avrupa'sını anlama arayışında olan bir tarihçi öncelikle bu dönemde yazılmış vakayinamelere başvurur. 1683'teki feci Viyana bozgununu kapsadığı için yüzyılın ikinci yarısı bir dönüm noktasıydı ve bu yüzden IV. Mehmed (hük. 1648-87; 1642-93) döneminde yazılan kayıtlar özellikle ilgi konusudur. Viyana kuşatmasının ardından yazılan vakayinameler 1682'den öncekilerle ve 1658'de tamamlananlarla karşılaştırıldığında ilk olarak cinsiyetçi düşüncelerin yazarların dönem tasvirlerinin merkezinde yer aldığı, ikinci olarak da yazarların yarattığı erkeklik ve erkek fazileti kalıplarına ilişkin algılarının fazlasıyla değiştiği görülür. Yazarların tümü, seçkin kadın ve erkeklerin geleneksel cinsiyet rollerini sürdürmeleriyle ilgiliydi: Erkekler, sultanlar olarak gerçek gücü ellerinde bulunduruyor, saray kadınlarının siyasi bir rol oynamasını engelliyordu. IV. Mehmed döneminin ilk on yılı boyunca yazan yazarlara göre erkek fazileti kendine hâkim olma, kendine tabi olanlar, özellikle de kadınlar üzerinde hâkimiyet kurma ve finansal kaynakları kontrol altında tutma ile ifade ediliyordu. 1658-82 arasında yazan yazarlar erkekliği, (avcılıkta ve gaza ya da cihat olarak adlandırılan savaşta ortaya konan) cesarete ve İslam adına ne kadar gayret gösterdiğine göre değerlendiriyordu. 1682'den sonra yine kendine hâkim olmayı merkeze alan bir erkeklik ve erkek fazileti anlayışına geri döndüler.

Erkeklik ve erkek fazileti anlayışındaki bu değişimi açıklayan üç neden vardır: Birincisi, yazarlar saray siyasetinde valide sultanın etki kazanmasına ve muktedir

1 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, aktaran Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: E.J.Brill, 2004), 103-4.

padişahın gerilemesine tepki veriyordu. Bu, on yedinci yüzyılın ortalarında imparatorlukta yaşanan büyük sosyoekonomik buhranlarla aynı döneme rastlıyordu. Yazarların, iktidar hâkimiyetinin kadınların elinde olması ile askeri yenilgiler ve iktisadi sorunlar arasında bağlantı kurması zor değildi. 1658'den önce, henüz IV. Mehmed bir çocukken ve saray, naibesi tarafından kontrol edilirken yazılanlar bu konuyu vurguluyordu. İkincisi, valide sultanın uzun vadeli yükselişi, ordu komutanı ya da gazi olan padişahın da yok oluşu anlamına geliyordu. IV. Mehmed'in yetişkin olup seferlere katıldığı 1658 ile 1682 arasında yazılan tarihi anlatılarda gazi sultanın dönüşü ana temayı oluşturuyordu. Son olarak, kısmen on yedinci yüzyıl ortasında yaşanan krizlere karşılık Kadızâdeli hareketi (1631-83) 1660'larda Osmanlı sarayında etkili hale geldi ve bu, burada incelenen ara dönem boyunca tarih yazımına da yansdı. Ancak, Kadızâdeli hareketinin liderinin önemli bir rol oynadığı ve en sonunda IV. Mehmed'in tahttan indirilmesine yol açan Viyana bozgununun ardından, yazarlar gaza ve dindarlık gibi temalardan sakındı, bunun yerine temel meselesi nefsin hâkim olmak olan sultana özgü erkeklik modellerini savundular.

Bu makale öncelikle erkeklerin lehine ve aleyhine işleyen erkeklik fazileti anlayışlarını ve erkeğin nasıl olması gerektiğine dair tanımlamaları ele almaktadır, ama aynı zamanda tarih yazımıyla da ilgilidir. Sarayda edebi üretimi elinde bulunduran hiyerarşiler arasındaki canlı rekabet, Osmanlı sultanına yakışan role ilişkin rakip görüşleri açığa vuruyordu. Bu, yazarların edebi tür seçimlerine de yansıyor, hem padişaha ve valide sultana ilişkin olarak sunulan farklı tasvirlere söylemsel olarak etki ediyor hem de erkeklik ve erkek fazileti anlayışlarındaki değişimleri gösteriyordu. 1658'den önce yazan ve gözden düşen ya da iktidarın merkezinden uzak tutulan tarihçiler, Valide Kösem Sultan'a (y. 1589-1651) ve yeniçeri ağalarına karşı sadrazamın yanında yer aldı. Bu olgu, bu tarihçilerin saraydaki kadınların gücüne ve yeniçerilerin saray üzerindeki etkisine karşı kullandığı keskin söylemi kısmen açıklamaktadır ve nasihatname türünde yazma kararlarında da gözlenmektedir. Tarihçiler, anlatılarında güçsüz sultanları tarif ettiler ve siyasete kadınların müdahalesini eleştirdiler. (Bu konudaki hassasiyetin izleri on birinci yüzyıl Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sine kadar sürülebilir.) Bir valide sultanın göz korkutucu gücüyle karşı karşıya kalan Nizâmülmülk, Kuran'da kadınların erkeklere değil, erkeklerin kadınlara hükmedip onları kontrol altında tutması gerektiğinin emredildiğini vurguluyordu.² Valide Kösem Sultan gibi güçlü bir kadın öldürülüp siyaset sahnesinden silinince, 1685'te Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın (ö. 1661) baskıcı uygulamaları nedeniyle yeniçeriler etkilerini önemli ölçüde yitirdi. Köprülü

2 Bkz. Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. Hubert Darke (1960; Londra: Curzon, 2002), 185-6.

Mehmed Paşa'nın oğlu ve halefi Fazıl Ahmed Paşa'nın (1635-1676) destekleyicileri olan Valide Hatice Turhan Sultan (d. 1683) ile Vani Mehmed Efendi'nin (d. 1685) öncülük ettiği köktendinci Kadızâdeliler hareketi, saraydaki en önemli hizipler haline geldi. 1685 ile 1682 arasında yazan, özellikle de sultan ve valide sultan ile azami yakınlık ve samimiyet içerisinde olan ve sarayda görevlendirilmiş vakanüvisler bu üç şahsı ve gazi sultanın dönüşünü destekleyen kesimi temsil etti. Eserleri daha çok sultanı Hak yolunda savaşan bir cengâver, valide sultanı da dine hizmet eden dindar bir kadın olarak betimleyen şehname ve fetihnamelerdi. Son olarak, 1683 Viyana yenilgisinin ardından yazanlar, sefere giden savaşçı sultandan ziyade yerleşik bir sultan fikrinin arkasında durdu ve IV. Mehmed tarafından kayırılan Kadızâdeliler hareketine karşı çıktılar. Bu nedenle bazı yazarlar nasîhatnâmenin eleştirel diline dönmenin en hayırlısı olacağına hükmetti.

Değişen erkeklik ve erkek fazileti modellerinin incelenmesi, tahayyül edilen Osmanlı düzenini anlamamızı sağlayan bir araç olduğu için, aynı zamanda cinsiyetçi düşüncelerin yayılmasının büyük siyasi değişimleri nasıl teşvik ya da himaye ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Siyasi hizipler sarayda nüfuz sahibi olmak için mücadele ederken, kendi zümrelerinin görüşlerini kolayca ifade edebilecekleri bir dil arayışı içine girdiler ve en ikna edici olanın cinsiyetçi bir dil olduğunun farkına vardılar. Nasıl ki on altıncı yüzyılda Osmanlı sarayında grup çıkarılarını ifade etmenin en önemli yolu dinse, burada ele alınan yüzyılda da bir erkeklik ve erkek fazileti modelini ifadelendirerek toplumsal cinsiyet ilişkilerini kurmak, dönemi değerlendirmenin, değişimi teşvik etmenin ve açıklamanın bir yoluydu.

Müslümanların Çoğunlukta Olduğu Toplumlarda Erkekliğin Tarihselleştirilmesi

Sultan İbrahim (ö. 1648), “dairelerine kapanıp kadınlarla çok fazla vakit geçiren sultanın, haysiyetten yoksun olduğu”³ şeklindeki dönemin hassasiyetlerine uygun olarak 8 Ağustos 1648’de tahttan indirildi, yerine yedi yaşındaki oğlu Mehmed geçti. İbrahim kısa bir müddet sonra öldürüldü ve imparatorluğun kurulduğu 1299 yılından beri Osmanlı hanedanında böyle bir kaderi yaşayan ikinci padişah oldu. Fakat oğlu kırk yıla yakın tahtta kaldı ve Osmanlı tarihindeki en uzun süre hüküm süren ikinci padişah olmasına rağmen o da en sonunda tahttan indirildi. Vakanüvisler tüm bu olayları anlatırken cinsiyetçi yöntemlere başvurdu; bunu yaparak aynı zamanda okura bir erkeklik ve erkek fazileti modeli sunuyorlardı.

3 Nihâdî, *Târîh-i Nihâdî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul, el yazması, Bağdat 219, vr. 145b.

On yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçilerine göre, erkeklik ve erkek faziletinin temsili sultanların yükselişi ve çöküşü için merkezi önemdeydi. Bu makale, tarihçilerin seçkin bir erkek olmanın anlamına dair değişen yorumlarını ayrıntılarıyla ortaya koymakta ve analiz etmektedir.

O dönemde erkekliğin nasıl algılandığını anlamak için bir tarihçi erillik üzerine yapılmış çalışmalara bakar, fakat Müslüman çoğunluklu toplumlarda yapılan erillik çalışmaları genellikle modern öncesi dönemi es geçmektedir.⁴ “Erillik” daha önceki dönemlere dair kullanım için doğru bir terim değildir. Modern dönemden önce erillik ve dişillik ayrımı başka yerlerdeki yazarlar gibi Osmanlı’daki yazarlarca da kullanılmamıştır, çünkü bu dönemde henüz toplumsal ve bireysel cinsiyetler birbirinden ayrılmamıştır.⁵ Yazarlar bunun yerine Rönesans Avrupa’sında olduğu gibi, insanları dişil ya da eril faziletlerine ve cinsiyetlerine göre belirlenmiş rollerini sergilemeleri üzerinden değerlendirmiştir. Şu halde, benim ilgilendiğim, “erillik” öncesindeki erilliktir. On yedinci yüzyıl Osmanlı tarihçileri erillik çerçevesinde değil “erkek fazileti” ve “erkeklik” çerçevesinde düşünmüştür.

Osmanlıca üzerinde değişiklikler yapılmış Arapça, Farsça ve Türkçe sözcük dağarcığının ve dilbilgisinin bileşiminden oluşan bir dildir. Vakanüvislerin on yedinci yüzyılda “erkeklik” (*merdânegî*) için kullandığı terim, İslami kültürde cesareti ifade eden mertlikle ilişkilidir. Farsçada *merd* sözcüğü, erkek, kahraman, cesur, gözü pek, yetenekli anlamına gelmektedir. Kelimenin çoğulu kahramanlar ve cengâverler anlamında kullanılır. *Merdâne* cesurca, erkekçe, mertçe, kuvvetlice anlamında kullanılmaktadır. Erkekliğin kanıtlandığı savaş alanı anlamındaki *arsa-i merdânegî* de aynı kökten gelir. Osmanlıcada *merd* erkek, adam, yiğit anlamlarında; *merdâne* ise cesur anlamında kullanılmıştır. *Merdânegî* de mertlik, cesaret, yiğitlik ve erkeklik anlamlarına gelir.

Erken modern dönem İslam tarihçileri bu dönemdeki mertlik ve erkek fazileti kavramlarını kuramlaştırmak için yeterince uğraşmamıştır. Harem konusundaki

4 Bkz. Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair-Webb (der.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East* (Londra: Saqi, 2000); Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The “Manly Englishman” and the “Effeminate Bengali” in the Late Nineteenth Century* (Manchester: Manchester University Press, 1995). Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi (der.), *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal and Geographical Zones of Desire* (Cambridge: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2008) içindeki makaleler, Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) içerisindeki kısımlar gibi istisnalar olacaktır.

5 Robert A. Nye, “Locating Masculinity: Some Recent Work on Men,” *Signs* 30 (2005), 1, 937–62, burada 937–8.

öncü çalışmasıyla Osmanlı tarihi üzerine yapılan çalışmaları, hanedanın üreme politikalarını ve cinsiyetleri ustalıklı birleştiren Leslie Peirce'den itibaren Osmanlı tarihçileri, hanedanının toplumsal cinsiyet politikalarını özellikle kadınları göz önüne alarak tartışmaya başladı.⁶ Pierce, valide sultanın imparatorluğun idaresini kontrol altında tuttuğu, siyasi değerleri aktardığı ve hanedanı koruyup kolladığı, 1566'dan 1656'ya kadar olan döneme, "Kadınların Saltanatı"na odaklanmıştır. Bu aynı zamanda iktidara gelmek için gerekli bir nitelik olan askeri başarının yerini tanımlı bir nitelik olan yaşça büyük olmanın aldığı bir dönemdi. Bu döneme odaklanmak Peirce'in değişen egemenlik söylemlerini anlamasını mümkün kıldı. Peirce, kadınların siyasi rolündeki değişikliklerin endişeye ve aynı zamanda imparatorluğun kötüye giden durumunun nedeninin hanedan kadınlarının siyasete müdahale etmesi olduğu suçlamalarına yol açtığını gördü. Burada benim katkım erkekliği de oyuna dâhil ederek Peirce'in savını bir adım ileriye götürmek olacaktır, çünkü cinsiyete dayalı saltanat rollerinin yapıları arasında diyaloga dayalı bir ilişkinin var olduğunu kabul ediyorum.

Erkekliğin tarifleri erkeklerin olduğu kadar kadınların toplumsal cinsiyet rolleriyle de bağlantılıydı. Yazarların, saray kadınlarının oynadığı kamusal rol karşısında yaşadığı üzüntü, erkeklerin özel yaşamlarına ve sergiledikleri erkek faziletine dair duydukları endişenin yansımasıydı. 1658'e kadar yazılan çalışmalarda açık, 1658-82 arasında yazılan çalışmalarda üstü kapalı ifadelerde, kadınların siyasetteki o zamana kadar görülmemiş hâkimiyetinin eleştirilmesi ile sarayda tahayyül edilen, her şeye kadir sultanın geri dönüşünün teşvik edilmesi bahsi bir arada yer alıyordu. Siyasi söylemin cinsiyete dayandırılması, sultanın meziyetlerinin yorumlanmasında merkezi önem taşıyordu ve yazarların, annesi ve gözde hasekileri tarafından kontrol edilen bir sultandan duyduğu korkuyu gösteriyordu. On yedinci yüzyıl tarihçileri değişen egemenlik taleplerine, sultanın zayıflayan rolüne, savaşçı padişahın düşüşü ve valide sultanın yükselişine yanıt olarak münasip bir erkek iktidarının gerekliliğine ilişkin net bir görüş sundu. Sultanların yükseliş ve düşüşlerinde merkezi önemde olduğunu düşündükleri bir erkeklik anlayışını öne çıkardılar, çünkü faziletlerin sergilenmesi, erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkili olarak da, sürekli sınındığı ve ölçüldüğü için güvensizlikle damgalanıyordu.⁷

Benim savım, erken modern dönem vakanüvislerinin eserlerini, seleflerinin çalışmalarıyla diyaloga dayalı bir ilişki içerisinde yazdıkları önermesi üzerine kurulmaktadır.

6 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993).

7 John Tosh, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain: Essays on Gender, Family, and Empire* (New York: Longman, 2005), 20.

Gabriel Piterberg, Sultan II. Osman'ın (hük. 1604-22) 1622'de tahttan indirilmesi ve öldürülmesi üzerine yazılan dört eserdeki metinlerarasılığı (*intertextuality*) inceleyen çalışmasında, her ne kadar öncelikli olarak toplumsal cinsiyet ya da erkeklik konularıyla değil Osmanlı tarih yazımının gelişimiyle ilgilenmiş olsa da beni çok etkiledi.⁸ Bu makalede de şu dört tarihinin çalışmalarındaki metinlerarasılık öne çıkmaktadır: Kâtip Çelebi (1609-57), Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1658), İbrahim hakkında yazan Mehmed Hemdemi Solakzâde (ö. 1657) ve IV. Mehmed hakkında yazan vakanüvis Abdurrahman Abdi Paşa (ö. 1692). Metinleri ve bağlamları inceleyerek şunu savunuyorum: Abdi Paşa ve saraya bağlı diğer yazarlar, diğer üç tarihinin İbrahim'e yönelttiği cinsiyetçi eleştirilere yanıt olarak IV. Mehmed'in harem kafesinden çıkıp sefere giden bir savaşçı ve saltanatının büyük kısmını dini himmet ile Hristiyan düşmanlara karşı savaşılar geçiren bir sultan olduğu fikrini desteklemiştir. Bu makale aynı zamanda Piterberg'in tarihsel metinlerle diyaloga girme çağrısını önemsemektedir. Piterberg, erken modern dönem yazarlarının hikâyelerini anlatırken kullandıkları araçlar olan ve hikâyenin yükünün büyük bir kısmını taşıyan edebi tür seçimleriyle olduğu kadar, eserlerindeki hikâyelerle de bize anlatmaya çabaladıkları şeyi görmemizi istemektedir. Piterberg, tarihi deneyim ile bu deneyimin anlatılması arasındaki etkileşime bakmamız için bize ısrar etmektedir.⁹

Valide Sultanın Yükselişi, Gazanın Düşüşü ve Köktendinci Kadızâdeliler Hareketinin Etkisi

1650 dolaylarından anonim bir Osmanlı minyatürü valide Kösem Sultan'ı resmeder. Altından bir tahtta oturan sultan, başında altın bir başörtüsü, üzerinde kürk kaplı, ince açık mavi çizgili altın bir pelerin ve altın bir kuşakla tasvir edilir.¹⁰ Hanedan gücünün tüm sembolleri –altın, kürk ve taht– sultanın kudretini sergiler. Oğlu İbrahim 1640'ta tahta çıktığında hanedanda meydana gelen değişiklikler gücün güçlü sultanlardan üç kişiye geçmesine yol açtı. Bunlar, hanedanda en güçlü ve otoriter şahsiyet haline gelen bu valide sultan gibi kadınlar; harem ve padişah arasında irtibatı sağlayan kızlar ağası¹¹ (haremağası) ve sadrazamdı. Sadrazam devletin

8 Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003).

9 Piterberg, *Ottoman Tragedy*, 2, 5–6.

10 Anonim, "Valide Sultan/la Maore Regina," Staatliche Museen zu Berlin, Kunstbibliothek, Berlin, Lipperheide OZ 52, vr. 68a.

11 Peirce, *The Imperial Harem*, 91–112; Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 153; Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (New York: Cambridge University Press, 1997), 139–40.

günlük işlerinden sorumluydu ve savaşta imparatorluğu yönetiyordu; hanedandaki kadınlara ve erkeklere erişim imkânına sahip olan valide sultan ve kızlar ağası da saray halkını ve sarayı idare ediyordu. Çin İmparatorluğu'nda olduğu gibi hadımlar, imparatorluk haremde görev alabiliyor ve ellerinde önemli bir güç bulunduyorlardı. İğdiş edilmiş erkekler ve valide sultanlar mutlak erkek gücünü padişahların aleyhine kullandı.¹² Padişahın azalan önemi ve saltanat kadınlarının giderek artan rolüyle birlikte düşünüldüğünde, IV. Mehmed çocuk yaşta tahta çıkarıldığı zaman önce bir önceki valide sultanın, sonra da kendi annesinin çocuğun naipliği için rekabet etmesi ve kızlar ağasıyla birlikte saraydaki iktidarı ele geçirmek için mücadele etmesi şaşırtıcı değildir.

Valide sultanın yükselişine bağlı olarak, sultanın gazaya (cihata) önderlik etmesi ve gazi (mücahit) olması vurguları azalıyordu. 1299'dan 1453'e kadar Osmanlı sultanlarının askeri becerileri çok önemliydi, hele de gazada askeri birliklere liderlik etmek iktidara gelmenin ön koşuluysa. Fakat İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı İmparatorluğu artık itici gücü savaş ve topraklarını genişletme olan, sınırlarına odaklanmış bir devlet değildi. Bunun yerine bürokratik, yerleşik bir imparatorluk haline geldi. Dolayısıyla on beşinci yüzyılda İstanbul'u fetheden II. Mehmed mehter marşında hazırola geçmeyi reddettiğinden beri, bir sultanın kimliğini oluşturan öncelikli bileşen uç savaşçısı olmak ya da gazilikten çok kayserlik haline geldi.¹³ Gazilik geleneğinin kaldırılması, sultanın bir uç beyliğinin komutanlığından kıtalara hükmeden bir imparatorluğun hükümdarına dönüşme sürecinde iktidarın şartlarının ne kadar değiştiğini ve savaşçıların öneminin azaldığını göstermektedir. Önceden sultanların yaşamında hareketlilik hâkimdi, çocuklukları şehzade sancaklarında geçiyordu. Geleceğin sultanları Anadolu'daki küçük şehirlerde yaşıyor, savaşmanın ve devlet yönetmenin inceliklerini öğreniyordu. Bir sultan öldüğünde oğulları tahta çıkabilmek için başkentte koşuyordu; birbirleriyle savaşıyorlar ve sonuçta galip gelen, kardeşlerini öldürmüş oluyordu. Savaşmayı ve devlet yönetmeyi öğrenmesi için sancağa gönderilen ve kardeş katli kanununu uygulayarak on altıncı yüzyılın sonunda tahta çıktığında kardeşlerini öldürten son şehzade III. Mehmed'di. (1566-1603). Bundan sonra taht yaş sırasına göre bir şehzadeden diğer şehzadeye, bir erkek kardeşten diğerine geçti.

III. Mehmed'den sonra Osmanlı hanedanının erkek liderleri çoğunlukla hareket halinde değil yerleşikti, savaşımlardan daha çok merasimlere katılıyorlardı. Bazı ender

12 Shih-shan Henry Tsai, *The Eunuchs in the Ming Dynasty* (Albany: State University of New York Press, 1996).

13 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 146, 152.

durumlarda orduyu komuta etmeye zorlandıklarında da, hareketsiz bir yaşam süren sultanların zayıf bünyeleri çoğu zaman buna pek dayanamıyordu. Örneğin I. Ahmed (1590-1617) 1617'de içtiği memba suyu yüzünden ölmüştü ve "bahçesinde, kurtların kol gezdiği Anadolu'da olduğundan çok daha mutluydu".¹⁴ On yedinci yüzyıla girilmesinden itibaren, sultanlar çoğunlukla taht için mücadele etmek ya da bilfiil tahtı talep etmek yerine pasif bir biçimde hatta kimi zaman iradelerinin aksine tahta çıkarıldı. Ekberiyet sistemi şehzadeleri sarayın derinliklerinde, kelimenin tam anlamıyla haremdeki kafeste yaşamaya zorunlu kıldı; tüm çocukluklarını etrafları haremağaları, oğlanlar ve kadınlar tarafından çevrilmiş halde, savaşta orduların nasıl idare edileceği ya da devletin nasıl düzgün yönetileceği hakkında bilgi edinmeden geçirdiler.¹⁵ Erkek faziletleri konusunda eğitilmeden ve erkeklik konusunda yetiştirilmeden geçen çocuklukları nedeniyle faziletli erkeklerle dönüşme şansları pek azdı. Merhamet edilip öldürülmeyen şehzadeler sarayda etkisiz hale getiriliyor, dış dünyayla her türlü bağlantıları kesiliyor, hapsediliyor, ölümü ya da hazırlanmamış oldukları halde iktidara geçme şansını bekleyerek ömür boyu tecride mahkûm ediliyorlardı.¹⁶ Bazı sultanlar için, kınından çıkarabilecekleri tek kılıç, cülus törenlerinde taşıdıkları kılıçtı. Bunun yansımaları sanatta da görülüyordu; minyatürcüler için sultanı at sırtında savaşı yönetirken değil, tahtta otururken resmetmek geleneksel hâle gelmişti.¹⁷ On yedinci yüzyılda sultanların barışçı bir şahsiyet olması bekleniyordu.

Sultan hükümet işlerinden uzaklaştırıldı. Yönetim, harem ve saraydan sadrazama geçti. Sultan artık imparatorluğu yönetmediği ve gazaya liderlik etmediği için tebaasından, kullarından ve kamusal görünürlüğünden uzaklaşmıştı. Alelade konuşmalar yapmaları haysiyetli görülmediği için işaret diliyle iletişim kuruyorlardı. Konuşmaktan bile aciz hale gelen sultanlar, dünyada olup bitenden bihaberdi ve sadece payitahtta itina ile düzenlenen bazı törenlerde boy gösteriyorlardı. Göstermelik bir hale gelen sultan, tahtında başındaki 1 metrelik kavuğuyla bir put gibi sessiz ve hareketsiz oturuyordu.¹⁸ Mesafeli, gözlerden uzak ve bir Bizans ya da Pers imparatoru kadar haşmetli duruyordu. Sultan yalnızca sembolik, törensel işlevleri olan meşrulaştırıcı bir figüre indirgenmiş gibi gözüküyordu.

-
- 14 Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire* (Londra: John Murray, 2005) kitabında aktarılan bir Venedik raporuna göre; 184–5.
 - 15 Nicholas Vatin ve Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé: Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV^e–XIX^e siècle)* (Paris: Fayard, 2003), 266.
 - 16 Vatin ve Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, 185–92.
 - 17 Finkel, *Osman's Dream*, 195.
 - 18 Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 30, 102–6.

Sarayda ikamet eden sultanlar hanedanın servetini –imparatorluğunkini değil çünkü iki hazine ayrıydı– tüketiyordu. Hanedan ve imparatorluğun ayrı fakat yine de birbirine bağlı olduğu bu tip durumlarda sadakat, eskisine göre çok daha az etkili kişiler hale gelmiş olan sultanların şahıslarına değil, hanedana gösteriliyordu. Devlet hâlâ meşruiyetini hanedana bağlı olmaktan alıyor olsa da saray halkı devletten ayrılmıştı. Sultanlara “saltanat için gerek duyuluyordu; yönetmek başkalarının yetkisi dâhilindeydi”.¹⁹ Sultanların gazi olmasına ihtiyaç yoktu. On yedinci yüzyıl padişahları, gözden çıkarılabilir hale geldikleri için Osmanlı tarihinde infaz edilen ilk sultanlar oldular. İçlerinden bazıları bu acıklı geleneği yıkmaya teşebbüs etti. II. Osman, kendini Hıristiyan düşmana karşı savaşı bir savaşı sultan haline getirmeye kalkıştı ve tebaasının gözünde “sıradan biri değil, saygıdeğer bir kişi” olarak görülebilmek için saraydan ayrıldı.²⁰ Bu çabasına şiddetle karşılık verildi ve en ağır bedeli ödedi. Bütün bunlara rağmen sultanlar “bir sultanın yönetme hakkının asıl kaynağının savaşa liderlik etmek olduğunun” farkındaydı.²¹

Zayıf bir sultan ve sarayın kontrolü için valide sultan, sadrazam ve kızlar ağası arasındaki sürekli mücadele sayesinde yeniçeriler sarayda güçlü bir hizip haline geldi. Sultanları istedikleri gibi tahta çıkarabiliyor ya da tahttan indirebiliyorlardı ve IV. Mehmed’in ilk sekiz yıllık döneminde dokuz kez ayaklandılar. Sadrazam vaktinin çoğunu bu seçkin askeri gücü dizginlemeye çalışarak geçirdi. Her ne kadar artık sultanın erkeklik faziletlerini sergilemesi gerekmeseyse de bu, tüm seçkinlerin sultanın yeniçerilerin etkisi altına girmesinden ya da valide sultan ve kızlar ağasının yükselişinden memnun olduğu anlamına gelmiyordu; bazıları sultanın yeniden savaşarak erkek fazileti ve erkeklik göstermesinin hasretini çekiyordu. Bu tip faziletler gösterilmesi bu dönüşümlerden dolayı yabancılaşmış olanları bir araya getirecek bir şiar işlevi görebilirdi. Buna bağlı olarak siyasi ve dini meşruiyet elde etmek ve eleştirilere karşı koymak için sultanlar vakanüvislerinden gaza yolundaki askeri başarılarını vurgulamalarını isteyebiliyordu.

Valide sultanın yükselişine ve gazaya öncülük eden sultanın düşüşüne ek olarak, bunlarla ilişkili bir başka son gelişme daha dikkat çekmektedir. Bu dönemde gaza ya da cihat sadece yabancı ülkelerdeki Hıristiyanlara karşı yapılan savaş olarak anlaşılmıyordu. Aynı zamanda ahlâki özdisiplinin, toplumda iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün menedilmesinin, İslam’ın yeniden ağırlık kazanması için halkın harekete geçmesinin ve aynı zamanda Müslümanları hedefleyen bir reformun yapılmasının

19 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700–1922* (New York: Cambridge University Press, 2000), 91.

20 Piterberg, *Ottoman Tragedy*, 17.

21 Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650*, 126–7.

birleşimi anlamına geliyordu. Bu, “sıkı bir özdisiplin” (iyiliği emretme) ile “sert bir sosyal müdahaleciliği” (kötülükten menetme) birbirine bağlamıştı.²² IV. Mehmed, Hatice Turhan ve Fazıl Ahmed Paşa’nın inançlarında bir canlanma, dini şevklerinde kuvvetlenme oldu. Sultan, valide sultan ve sadrazam, bu dini hareketin karizmatik savunucusu Vani Mehmed Efendi’nin vaaz ettiği Kadızâdeli düşüncelerini sahiplenip saf, ıslah edilmiş bir İslam inancını devlet politikası haline getirince, Müslümanların dini pratiklerini dönüştürmeye ve diğer Müslümanları kendi İslam yorumlarını kabul etmeleri için yönlendirmeye giriştiler. Bu dönemin yazarlarının zihninde Müslümanların dindarlığı, sadece Müslümanların değil, Hristiyan ve Yahudilerin ihtidasına ve topraklarının fethedilmesine de bağlıydı. Vani Mehmed Efendi, Türklerin Müslüman olması ve bunu müteakip dindar Türk soyları tarafından Avrasya’nın büyük bir kısmının fethi ve Müslümanlaştırılması arasındaki bağı kurdu ve savaşlarda Osmanlı askerlerini yüreklendirmek için aktif rol oynadı. Dönemin Osmanlı tarih anlatıları, IV Mehmed’in gerek kişisel ahlâki dönüşümü için verdiği savaşta gerekse askeri seferlerde savaşmak için Vani Mehmed Efendi’nin dindarlığı tarafından kışkırtıldığını iddia etti. Bu da Akdeniz’den Lehistan ve Ukrayna’ya kadar olan dini coğrafyanın ve halkın ihtidasıyla sonuçlandı.

Sultan İbrahim: Kendine ve Kadınlara Hâkim Olma Biçimindeki Erkeklik, 1640-48

Gazaların azaldığı ve sultan zayıflarken valide sultanın güçlendiği tarihsel bağlam içerisinde, erkeklik ve erkek fazileti anlayışlarında yaşanan dönüşümü anlamak için yazarların Sultan İbrahim’i nasıl değerlendirdiğine bakabiliriz. Vakanüvislerin onun faziletleri hakkında söyleyebileceği olumlu hiçbir şey yoktur. Tıpkı sömürge döneminde Amerika’da ve erken modern dönemde İngiltere ve Almanya’da olduğu gibi, bu dönemin yazarlarına göre erkek faziletleri özdisiplin; arzulara gem vurma; şatafat, rahatlık, zevk ve şehvet heveslerinden uzak durma; itidalini, nefsinin ve saray halkını, özellikle de kadınları kontrol altında tutarken aklını kullanma gibi özellikleri içeriyordu.²³ İbrahim’in bu özelliklerden had safhada yoksun olduğu çok

22 İçsel inançlar ve toplumsal eylem arasındaki bağ için Nimrod Hurvitz, “From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies,” *American Historical Review* 108 (2003), 985–1,008, özellikle 1,001. Max Weber, *The Sociology of Religion* (1963; tekrar basım. Boston: Beacon Press, 1993), 164: aktaran Hurvitz: “Doğal dürtülerin sistematik bir yaşam içerisinde baskı altına alınmasına ek olarak dini ustalık, her zaman toplumsal yaşam içerisindeki ilişkilerin kontrol altına alınmasına [...] ve büsbütün daha radikal etnik ve dini eleştirilerin doğmasına yol açar.”

23 Elizabeth A. Foyster, *Manhood in Early Modern England: Honour, Sex and Marriage* (New York: Longman, 1999), 31, 39; Alexandra Shepard, *Meanings of Manhood in Early*

açıkta ve yazarlara göre ölümüne yol açan da bu oldu. Sultan, erken modern dönem İngiltere’sindeki genç erkekler gibi şehvet düşkünü ve aylak olmakla eleştiriliyordu. Bu durum 1658’e kadarki dönemde erkekliği tanımlayan kendi kendini denetleme ve kendine hâkim olma gibi özelliklerden yoksun olmasının sonucuydu.²⁴ Aslına bakılacak olursa, “kadınlar üzerinde kurdukları otorite erkeklerin kendilerini erkek gibi hissetmelerine yardımcı oluyordu.”²⁵ Vakanüvisler, hanedanın kadınlarının sultan adına kararlar aldığı ve tahtta fazilet yoksunu bir sultan oturduğu için hanedanı temsil ettikleri, tersyüz olmuş bir dünya tarif ediyordu.²⁶

İbrahim ilk olarak, samur kürküne karşı duyduğu, pahalı ve hiç dinmeyecekmiş gibi görünen arzusu yüzünden eleştirildi; Topkapı Sarayı’nı samur postuyla döşetmişti.²⁷ Lüks malzemeler, kumaş ve dokumalarla kendinden geçen sultan, vaktini sarayın en iyi malzemelerle döşenmesine harcıyordu. İbrahim, bu tip aşırı müsriflikleri nedeniyle Osmanlı yazarları tarafından sert bir dille eleştirildi ve samur kürkü delisi, dengesiz bir adam olarak resmedildi. Devlette önemli bir göreve gelebilmenin tek yolu sultana samur hediye etmekten geçiyordu; bunu yapmayanlar saraydan eli boş çıkıyor, önemli mevkillerde olup da sultana samur hediye etmeyi

Modern England (New York: Oxford University Press, 2003), 9–10. Ayrıca bkz. Anthony Fletcher, *Gender, Sex, and Subordination in England, 1500–1800* (New Haven: Yale University Press, 1995), 322–46; Heide Wunder, “What Made a Man a Man? Sixteenth- and Seventeenth-Century Findings,” Ulinka Rublack (der.), *Gender in Early Modern German History* içinde (New York: Cambridge University Press, 2002), 21–48.

24 Shepard, *Meanings of Manhood in Early Modern England*, 26, 28.

25 Fletcher, *Gender, Sex, and Subordination*, 346.

26 Kimileri benim çok farklı erken modern toplumları arasında yaptığım karşılaştırmaya karşı çıkıp Batı dışı tarihler için “Batı’nın” şablonlarını kullanarak “Batılı önyargılara” yenik düşme tehlikesine karşı uyarıda bulunabilir. Fakat Asya, Batı ve Orta Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamlarındaki çalışmalarda yer alan toplumsal cinsiyete ilişkin ifadeleri okuduğumda beni farklardan çok benzerlikler şaşırtmıştı ve bunlardan bir önceki paragrafta bahsettim. Ancak bazı temel analitik kategoriler örtüşmüyor: “Erillik” terimini kullanmanın uygun olmadığını daha önce söylemiştim; “erillik krizi” de burada kullanılamaz, çünkü bu on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Fransa ve İngiltere’sinde ortaya çıkan bir kavramsallaştırmadır. Erkeklerin kendilerini kadınlarla ilişkili olarak tanımladığı ve kadınlar erkeklerin rolünü sorgulayıp toplumsal cinsiyet kurallarını değiştirmek istediği zaman krizlerin ortaya çıktığı tartışıldı. Bkz. Elizabeth Badinter, *XY: On Masculine Identity*, çev. Lydia Davis (New York: Columbia University Press, 1995), 10–13. Ancak Osmanlı kadınları kendi rollerinin tersine çevrilmesini istemedi. Valide sultanın yükselişi, devletin ve gücün merkezileşmesinin kurumsallaştırılması bağlamında anlaşılabilir.

27 Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Târih-i Âl-i Osmân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması Ahmed III 3078, vr. 466a; Naimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naimâ, Ravzatül-Hüseyin fî Hulâsat-ı Abbâri’l-Hâfîkayn*, 6 cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1864), cilt 4, 290–92.

reddedenler ise makamlarından indiriliyor hatta hapsediliyordu. Sultan samur kürkü, güzel kokulu parfümler ve zarif tafta halı gibi talepleri nedeniyle idari, dini ve askeri makamlarda bulunanların, ileri gelenlerin iflasına yol açmıştı. Yeniçeri ağası ve pek çok beylerbeyi, köşklerin her yerini samurla döşetmek zorunda kalıyordu. Hepsı kürkleri isteyerek vermiyordu. Birçok yeniçeri ağası elinde kürk ya da parfüm değil, sadece barut ve mermi olduğunu söylüyordu.

İbrahim şatafat peşinde olduğu için tepki çekiyordu. İkinci olarak ise cinsel hâkimiyeti olmadığı, çocuk yapma görevini fazla ciddiye aldığı ve erkeklerin yerine kadınların güç sahibi olmasına izin verdiği için eleştiriliyordu. 1658'den önceki dönemin davranış biçimine göre, erkeğin kendine hâkim olması en önemli meziyet kabul ediliyordu. Kendine hükmedemeyen bir adam başkalarına nasıl hükmedebilirdi? Erken modern dönem İngiltere'sinde olduğu gibi, "erkeklikten beklenen kendine hâkim olma, erkeklerin otoriteye sahip olmalarının dayanağını oluşturunuyordu".²⁸ Erkek otoritesi, temelde hane halkı, bu durumda Osmanlı hanedanı üzerinde kendini hissettiriyordu ve imparatorluğun istikrarı bunun uygun şekilde düzenlenmesine bağlıydı. Hanedanın başında olmak kendine hâkim olma, kullara ve finansal kaynaklara hükmetme ile özdeşleştiriliyordu. Erkeklik, bu üçünün usturuplu bir biçimde denetim altında tutulmasını gerektiriyordu. Ne var ki, İbrahim bu bakımdan açıkça başarısız olmuştu; bu nedenle erkek fazileti sergilemiyordu ve bu da tahttan indirilmesi için bir gerekçe olarak öne sürülüyordu.

Saraydan bağımsız olarak yazan ve yeniçerilere ve valide sultana kıyasla güçsüz olan sadrazamların çıkarlarını temsil eden tarihçiler açısından, İbrahim'in erkek faziletinden yoksun oluşu ahlâki, siyasi ve ekonomik yozlaşmaya yol açtı. Bu yazarlar arasında en önemlisi Kâtip Çelebi'ydi. Kâtip Çelebi, İbrahim'in bu durumunu hayatının büyük bölümünü haremdaki "hapishanede" kadınlarla çevrili olarak geçirmesine bağlıyordu. Yazar, bunun İbrahim'in bir erkeğe yakışır bir hükümdar olma becerisine zarar verdiğini ima ediyordu. Kâtip Çelebi devlet işlerinin yoldan çıkmasını, erkeklerin egemen olması gereken saltanat üzerindeki kadın nüfuzuna bağlıyordu.²⁹ Yazar, kadınları ait oldukları yerde tutabilecek, hayali bir güçlü hükümdarın özlemini duyuyordu. Ancak bu özlem İbrahim tarafından giderilemezdi, özellikle de yaşayan son Osmanlı erkeği olma kriziyle karşı karşıya kaldığında takındığı tavır göz önüne alınırsa. Osmanlı hanedan soyunun tükenmemesi için İbrahim'in bir erkek çocuk dünyaya getirmesi gerekiyordu.³⁰ Devletin ileri gelen-

28 Shepard, *Meanings of Manhood in Early Modern England*, 70.

29 Kâtip Çelebi, *Fezlele*, 2 cilt (İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1287-Hicri/1871-Miladi), cilt 2, 309, 339–40.

30 Imber, *Ottoman Empire*, 84.

lerinden her biri “kıt akıllı” sultanın bir vâris dünyaya getirmesini teşvik etmek amacıyla ona cariyeler gönderiyordu.³¹ Kâtip Çelebi’ye göre bu, saraydaki kadınlara hapis hayatı yaşamanın getirdiği can sıkıntısından kurtulmak ve saray siyasetinde söz sahibi olma arzularını tatmin etmek için fırsat yaratmıştı, çünkü çocuklarının babası sultan olursa hanedan içinde önemli bir yere sahip olacaklarını biliyorlardı.

Osmanlı soyunun tükenmesi korkusuyla yüz yüze gelen sultanın davranışlarını tahlil eden bir başka bağımsız yazara göre İbrahim aşırılık ve denetim arasındaki gerilimi yönetmekten aciz olduğu için erkeklikten ve erkeklik faziletlerinden yoksundu. Kâtip Çelebi’nin kendisinden genç olan çağdaşı, *Seyahatname*’nin yazarı Evliya Çelebi’nin (ö. 1678) anlatısı, İbrahim’in, bir yandan çocuk yapması söylenip bu amaçla kendisine pek çok cariyeye sunulurken diğer taraftan da kendi arzularını tatmin etmeye aşırı düşkün olduğu için nasıl eleştirildiğini yansıtıyor. Sultan, üremeyle cinsel ilişkiden zevk almayı birlikte başarabiliyormuş gibi görünmekten acizdi. Evliya Çelebi, İbrahim’in fazilet yoksunluğunu, özellikle de sekse düşkünlüğünü ele alırken hayal gücüne ket vurmuyordu.³² Eğlendirirken toplumu eleştiren bu pek de mütevazı olmayan eserin yazarı, Transilvanya’daki 15. yüzyıldan kalma hayali bir Macar sarayının görkemli girişinde gördüğü fresklerden bahsediyordu. Usta ressam, her bir sultanın döneminde yaşanacak önemli meseleleri öngörmüştü. Evliya Çelebi’ye göre ressam, İbrahim’i elinde penisiyle şehit düşerken resmetmişti. Evliya Çelebi’nin çeşitli çağrışımlar yaptıran bu tasvirinden de görüldüğü üzere dönemin yazarları sorunu, İbrahim’in kendini kontrol etmekten aciz oluşu, kadınlarla olan yakınlığı, onları memnun etme arzusu ve zevklerinin esiri oluşunda görüyorlardı. Ölümüne yol açan da bunlardı. Kâtip Çelebi onu eylemsizliği nedeniyle eleştirdi: “Yapılan müdahaleler ve yaşadığı zevküsefa iyi olan sağlık durumunu zaman içinde berbat etti ve onu yaraladı”, devletin başına gelenleri görünce üzüntüden “hanedanın gözünden yaş gelmeye başlıyordu.”³³

Saltanatın gözleri de buğulanmıştı çünkü İbrahim’in erkeklik faziletinden yoksun oluşu ekonomik buhranlara da yol açıyordu. Böylesi istikrarsız bir dönemde kadınların sarayda nüfuz sahibi olmasının doğrudan ekonomik sonuçları vardı. Kadınların makamları alıp sattıkları söyleniyor, bu da imparatorluğu mali açıdan mahvediyordu. İbrahim, âdet olduğu üzere tek bir hasekiye bakmak yerine, devlet erkânının cömertliği sayesinde çok sayıda cariyeye ve sekiz haseki sultana sahipti. Kâtip Çelebi’ye göre, bu tip harcamalar yüzünden sarayın “içinde

31 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, cilt 2, 309.

32 Dankoff, *Ottoman Mentality*, 103–4.

33 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, cilt 2, 310.

ve dışında aşırı israf ve savurganlık vardı”; İbrahim’in gözdeleri lüks içinde yaşasın diye “hazineye giren gelirler düşmüştü, padişahın hizmetkârlarına paraları ödenmiyor ve hepsi geçim sıkıntısı ve yoksulluk çekiyordu”.³⁴ Saray kadınları, mali usulsüzlükler karşılığında bahşiş olarak çeşitli makamların ya da arazilerin verilmesi gibi işlere aracılık etmekle suçlanıyordu. Bu, ekonomik yolsuzlukların sadece görünen, küçük bir kısmıydı. Padişahın bitmez tükenmez kürk talepleri sonucunda devlet erkânı iflasa sürüklenirken kadınlar zenginleşti. İbrahim sekiz hasekisine en iyi ve en kârlı arazileri vermişti. Osmanlı vakanüvislerinin gözünden baktığımızda devlet kanunu olarak da anılan erkeklik imtiyazlarını korumak için İbrahim’in tahttan indirilmesi gerekiyordu. Erkeklerin tatmini ve refahı, kadınlarinkinden önemliydi.

Erkekler yerine kadınların ayrıcalık sahibi olduğu için toplumsal cinsiyet dengesinin yeniden ayarlanması ya da düzenlenmesi gerekliydi. Bahtsız sadrazamların yanında yer alan ve saraydaki kadınların gücünü eleştiren üçüncü bağımsız, eleştirel yazar Karaçelebizâde’ydi. Bu rütbesi indirilmiş, sürgün edilmiş, eski şeyhülislam saraydaki kadınların, özellikle de Valide Kösem Sultan’ın tescilli düşmanıydı. Valide sultanın “hiddet ve öfke” gibi duygularını değil, “akıl sahibi erkeklerin makul ve nizami” önerilerini görmekten yanaydı.³⁵ Dördüncü yazar, Solakzâde, İbrahim’in eşlerinin arzularına verdiği aşırı önemin imparatorluktaki kadın-erkek ilişkilerini tepetaklak ettiğini ve imparatorluğu yıkıma sürüklediğini öne sürüyordu.³⁶ Osmanlı yazarlarının gözünde buhranın temelinde sultanın ahlâki çöküntüsü vardı. Erkeklikten ve erkeklik faziletlerinden yoksun İbrahim’in zayıf yaradılışı, onun kontrolden çıkmış olan kadınlarla içli dışlı ilişkiler içine girmesine yol açmıştı. Hanedanı ve imparatorluğu yönetmesi gereken adam, spermelerini har vurup harman savurarak sembolik ve ekonomik sermayesini müsrifçe harcamıştı. Çok sayıda hasekisine kendini tamamen kaptırmıştı (artık hangisinin gözdesi olduğuna bile karar veremiyordu).³⁷ Diğer erkekler onu alaşağı etmek üzere bu durumdan vazife çıkardı. “Saltanatın şerefini lekeleyen” sultana karşı gelenlerin zihinlerinde, toplumsal cinsiyet siyaseti ve saraydaki kadın ve erkeklere uygun görülen toplumsal cinsiyet rolleri bulunuyordu. İleride

34 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, cilt 2, 310.

35 Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ebâr zeyli (Tahlil ve Metin)* 1732, Nevzat Kaya (der.) (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 2003), 9.

36 Solakzâde, *Târih-i Âl-i Osmân*, vr. 466a–b; Vecihî Hasan Çelebi, *Târih-i Vecihî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Revan 1153, vr. 45b.

37 Bkz. Paul Strohm, *Theory and the Premodern Text* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 182–200.

İbrahim'in tahttan indirilmesini ve öldürülmesini gerekçelendirmek için yazacak olan tarihçiler de benzer düşüncelere sahipti.³⁸

IV. Mehmed'in Çocukluk Döneminde Tarih Yazımı, 1648-60

İbrahim'in 1648'de tahttan indirilmesinin ardından, tahta en büyük oğlu Mehmed çıktı. Başlarda küçük Mehmed valide sultanın hizbi yüzünden geri plana itilmişti. Önce yeniçeriler tarafından desteklenen güçlü büyükannesi Kösem Sultan, onun 1651'de öldürülmesinden sonra annesi Hatice Turhan Sultan'ın gölgesinde kalmıştı. Valide sultan, her zaman genç padişahın yanında idi. Sadrazamla görüşmelerinde, sadrazam IV. Mehmed'e sorular sorup cevaplar verirken o da hazır bulunuyordu.³⁹ Hanedandaki yönetici konumunu sağlama alabilmek için elinden geleni yapan valide sultan, hanedanın refahından sorumlu kişi haline gelmişti. 1658'den önceki âdet üzere sultana sunulan sadrazamların fermanları, artık sultanın naibesine iletiliyordu. Bu durum, valide sultanın asıl karar alıcı ve hanedanın fiili yöneticisi olduğunu gösteriyordu.⁴⁰ Bir fermanla valide sultan, oğlundan "aslanım" diye bahsetmişti.⁴¹ Sultan, 1653'te 12 yaşındayken, hâlâ hocası tarafından "gözü bağlı bir şahin" ve "henüz avlanmayan bir aslan" diye anılacaktı; annesinin gözünde ise "aslanı(m) hâlâ bir çocuktı."⁴²

Tahtta bir çocuk oturduğu ve devlet işleriyle ilgili kararları naibe sultan aldığı için, kimilerine göre, imparatorluktaki ve hanedandaki sorunlar, toplumsal cinsiyet rollerinin denetlenememesi ve valide sultanın gücünün kontrol edilememesinden kaynaklanıyordu. Mahmud isimli bir şeyh, ibadet ve tefekkür etmek üzere 40 gün boyunca bir derviş hücresinde inzivaya çekildi.⁴³ Çilesi bittikten sonra, Müslümanların başlarına bela olan bunalımların kadın ve erkeklerin görevlerinin yer değiştirmesinden kaynaklandığını beyan edecekti. Valide sultan özellikle kaygı uyandırıyordu. Şeyhe göre, valide sultanın evlendirilmesi ve saraydan çıkarılması gerekliydi. Herhalde kocası onu kontrol altına alabilirdi. Şeyh ihtar edildi ve bir tımarhaneye kapatıldı. Burada da ziyaretçilerine valide sultan evlendiği takdirde tüm sorunların çözüleceğini anlatmaya devam etti.

38 Solakzâde, *Târih-i Âl-i Osmân*, vr. 466b; Vecihî Hasan Çelebi, *Târih-i Vecihî*, vr. 45b.

39 Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, cilt 4, 397; Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, cilt 5, 304.

40 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Arzlar, E. 7002/1 ila E. 7002/86.

41 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Arzlar, E. 7002/83.

42 Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, cilt 5, 420.

43 Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, cilt 5, 320–21.

Valide sultanın nüfuzuna ilişkin bu tür mırıldanmalar bu dönemde yaygındı ve çoğunlukla sultana sunulan nasihatnamelerde de dile getiriliyordu. Bu metinler, erkeklik faziletinden yoksun bir hükümdarın imparatorluğa büyük zarar vereceğine ve nihayetinde yerinden edileceğine dair ikaz işlevi görmesi amacıyla yazılıyordu. Önceleri bu tip eserler sancak beyliği yaptıkları sırada devlet idaresi eğitimlerinin bir parçası olarak şehzadelere sunulurdu. Fakat on yedinci yüzyılda sultanların çocukluğu çoğunlukla tahtta geçtiği için, bu edebi eserler bir hükümdarın tahttan indirilmesi ve çocuk halefinin hükümrانlığının ilk yılları arasındaki dönemde sunuluyordu. Sahip oldukları güce rağmen valide sultanlar, çoğunlukla kendilerini alenen suçlayan ve kadınların oynamaya başladığı siyasi rolü eleştiren nasihatnamelerin yazımını ve sunumunu engelleyemiyordu. Dışlanan yazarlar, eserlerini sarayda yüksek sesle okurken valide sultanların perde arkasından oğullarına neler fısıldadığını hayal etmek hiç de zor değil.

Nasihatnameler, dinleyenlere faydalı olacak bir geçmişi açık seçik ortaya koyabilmek için ahlâki endişelerini söz sanatları kullanarak ifade ediyordu.⁴⁴ Yazarlar, ders verici eserler kaleme alarak İbrahim'in idamına anlam kazandırdılar. Kendi statü ve ayrıcalıklarını kaybedeceklerinden ve çıkarlarına hizmet eden kanuni düzenin çözülmekte oluşundan endişe duyan seçkin yazarlar, sıkıntılarını çoğunlukla toplumsal cinsiyete ilişkin sözlerle destekledikleri, imparatorluğu ve hanedanı tehdit eden gerilemiş ahlâki değerler çerçevesinde dile getiriyorlardı. Köklü âdetlerin ihlal edildiğinden yakınıyor ve ahlâki açıdan faziletli erkek hükümdarın başında yer aldığı ideal sistemin geri getirilmesini savunuyorlardı.⁴⁵ İbrahim dönemini ve 1658'de 16 yaşında olan IV. Mehmed'in ilk on yıllık dönemini yansıtan Kâtip Çelebi, Karaçelebizâde ve Solakzâde, hükümdara hitaben yazdıkları tarih anlatılarını, İbrahim'in erkeklik ahlâkından yoksun oluşunu ve saray kadınlarının nüfuzunu eleştirerek bitiriyorlardı. Örneğin, İbrahim'in tahttan indirilmesinde ve IV. Mehmed'in tahta çıkarılmasında önemli bir rol oynayan Karaçelebizâde'nin, saraydan sürgün edildikten sonra yazmaya devam eden, çağdaşı olan bir yazar⁴⁶

44 Julie Scott Meisami, *Persian Historiography: To the End of the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 11–12.

45 Bkz. Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1 (1962), 71–87; Cornell Fleischer, "From Şehzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname," Heath Lowry ve Ralph S. Hattox (der.), *Proceedings* [III Congress on the Social and Economic History of Turkey, Princeton University, 24–26 Ağustos 1983] içinde, (İstanbul: İsis Yayınları, 1989), 67–77; Pál Fodor, "State and Society, Crisis and Reform, in 15th–17th Century Ottoman Mirror for Princes," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica* 40 (1986), 217–40.

46 İszâde, alıntılan Naîmâ, *Tarih-i Naîmâ*, cilt 6, 362.

tarafından öfkeli, aşırı eleştirel ve hatta iftiracı olarak yaftalanmış, huysuz bir eski devlet memuru olduğunu göz önünde bulundursak bile, yine de Osmanlı seçkinlerinin dönemin sıkıntılarına ve bunları düzeltmek için ne yapılması gerektiğine dair düşüncelerini gözden kaçıramayız. Nasihatname yazarlarının önerdiği çözüm, faziletli bir sultanın iktidarı valide sultanın ve kızlar ağasının elinden alıp toplumsal cinsiyet düzenini sağlayabilmesinde yatıyordu.

IV. Mehmed'in Yetişkinlik Dönemi ve Tarihyazımı: Cesurluk, Avcılık ve Savaşçılık Olarak Erkeklik

Osmanlı vakanüvisleri, tür ve konu seçimleriyle okuyucularına hanedanın başında bulunan erkekte olmasını arzu ettikleri erkeklik faziletlerini açıkça ifade ediyorlardı.⁴⁷ 1658'den sonra tarihçilerin hamileri ciddi şekilde değişmeye başladı. Bu yıla kadar, her ne kadar eserlerini incelediğim yazarların bazıları sarayda bazı alt düzey görevlerde çalışmış ya da saray politikalarından yarar sağlamış olsalar da, görevlendirilerek yazmadılar. Kâtip Çelebi'nin saraydaki kâtiplik görevi, eleştirel bir bakış açısına sahip olmasını engellememişti. Yirminin üzerinde tarih, coğrafya ve kaynakça kitabı kaleme alan bu yazar, döneminin sosyoekonomik meseleleri hakkında oldukça kapsamlı eserler üretmişti. Tarih anlatıları, hükümdara nasihat türünde kaleme alınmıştı ve mevcut siyasi durumu iyileştirmek için çareler sunuyordu. Valide sultanın, yeniçeri ağalarının ve softa olarak tarif ettiği Kadızâdeli vaizlerin sarayda sahip olduğu nüfuza itiraz etmişti. Karaçelebizâde, iktidarın tam merkezindeydi. Ne var ki, kısmen Valide Kösem Sultan'a yönelttiği ve saraya karşı bir ayaklanmaya katılmasıyla su yüzüne çıkan keskin eleştirellikten ötürü payitahttan Bursa'ya sürüldü. Burada eline kalemini aldı ve yukarıda bahsedilen türdeki çalışmalarını yazdı. Aynı zamanda, kontrolden çıkmış olarak nitelediği yeniçerilere muhalifti. Evliya Çelebi, Karaçelebizâde'nin aksine sarayda resmi bir göreve sahip değildi, buna rağmen saray siyasetinden faydalanıyordu. Giri'te Venedik'in kontrolündeki son bölge olan Kandiye'nin fethedilmesinden sonra buradaki yeni Osmanlı camilerinden birine müezzin olarak tayin edildi. Bu çerçevede yazan yazar, IV. Mehmed'i gazi fatih olarak resmeder. Aynı zamanda bir sufi ve eğitilmiş bir din adamı olarak, ne oldum delisi olan ve 1661'den sonra sarayda egemen duruma gelen Kadızâdeli vaizlere karşıydı. Eserleri bu bağnazlara yönelik sert ve kapsamlı eleştiriler içerir. Kadızâdelilere karşı çıkan bir diğer yazar, Solakzâde de nasihatname türünde bir eser yazmıştı.

47 Sufi, köylü, Hristiyan ya da diğer kesimleri için erkekliğin ne anlama geldiğine ilişkin toplumda çok farklı anlayışlar olabilir.

IV. Mehmed tarafından görevlendirilen Osmanlı tarihçileri, seleflerinin çalışmalarını göz önüne alarak yazdıkları için sultanın toplumsal cinsiyetini sergileme biçimini babasının tam zıddı olacak şekilde temsil etme konusunda hevesli görünüyorlardı.⁴⁸ 1658'den sonra artık nasihatname yazan, bağımsız ve eleştirel yazarlar gitti, onların yerine sultanı övmek üzere sarayda işe alınan Abdi Paşa gibileri geldi. Abdi Paşa, 1663'ten 1682'ye kadar sultanın vakanüvisi olarak görev yaptı. Haftada iki kere sultanla yemek yiyorlar ve kayıtlara ne yazılacağını görüşüyorlardı. Şehname tarzında kaleme aldığı eserini avcılık, savaşlar, İslamiyet coşkusu ve erkeklikle bağlantılı olarak, yabancı memleketlerdeki fetihleri göklere çıkaran Farsça şiirle bitirdi. Sultan, Kadızâdeliler hareketinin lideri Vani Mehmed Efendi'ye Abdi Paşa'yla buluşmasını ve çalışmasının şekillenmesinde ona yardımcı olmasını emretti. Bu mütedeyyin Müslüman, 1661'de sultanın vaizi oldu ve Viyana yenilgisi sonrasına kadar bu görevi sürdürdü. Bu dönemde vaizin sultan için hazırladığı vaazlar Abdi Paşa'nın vakayinamesindekilere benzer temalar içeriyordu. Sultana ve valide sultana methiyeler düzmekle görevli başka altı yazar daha vardı. Mehmed Halife saraydaki koşullardan birinde görev yaptı ve 1660'ların ortalarında sultana cömert övgülerini sunmak üzere yazdığı *Târîh-i Gılmanî*'de (1665) sultandan gazi diye bahsetti. Mehmed Necati, 1660'ların başlarından ortalarına kadar Divan-ı Hümayun kâtibiydi. 1665'te yazdığı fetih kitabı *Târîh-i Feth-i Yanık*'ta sultanın Orta Avrupa'daki gazasını ve cihadını naklediyordu. Hacı Ali, Sadrazam Mustafa Paşa'nın sadaretinde kapıcılar kethüdası olarak çalıştı. Sultanın 1672'de Edirne'den Lehistan'a yaptığı seferini anlatmak üzere görevlendirildi ve sonuçta ortaya *Fethname-i Kemanica* (1672) adlı fetihname türünde kitabı çıktı. Yûsuf Nâbî aynı seferde kâtip olarak görevlendirilmişti. Fetihnamesi, diğeriyle aynı adı taşıyor ve Hacı Ali'nin sultanı yiğit bir gazi olarak gören bakışını paylaşıyordu. Fazıl Ahmed Paşa'nın mühürdarı Hasan Ağa *Cevâbirü't-Tevârih*'i 1681'de, sultan Viyana kuşatması öncesinde gücünün doruğundayken tamamladı. Fetihnamesi imparatorluk ordusuna başkomutanlık eden sadrazama arfen yazıldıysa da sultanı son yirmi yıldır kullanılagelen dille uzun uzun övüyordu. Etkili üç hizbi de destekleyen son tarihçi, en çok Hatice Turhan'a yakındı. Kadızâdeli vaiz Kürd Mustafa, 1664'ten itibaren, Sadrazam Mustafa Paşa'nın hizmetindeki Hacı Ali gibi sultanın imamlarından biri oldu. On yıl sonra valide sultanın faziletlerini övmek için, 1658'den önce ele alınan çalışmalardan tamamen farklı bir bakış açısıyla bir eser yazdı.

IV. Mehmed için tarih yazımı ve erkeklığe geçiş birbiriyle uyum halindeydi. 1663'te 22 yaşındayken –kendinden önceki saray dışına çıkmayan sultanların kullanmadığı– bir imkândan yararlandı; İstanbul'daki hareme sırt çevirip eski

48 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 140.

payitahta, Hıristiyan düşmana karşı başlatılan savaşların hareket noktası, “gaziler ocağı”⁴⁹ Edirne’ye yerleşerek erkekliği ve erkek faziletlerini geliştiren yetişkin bir erkek haline geldi. İstanbul’dan mekânsal ve sembolik olarak uzaklaşması, sultanın bir erkek ve bir hükümdar olarak varlık göstermeye başladığının teyidiydi. Gerçek bir erkek haline gelebilmesi için annesinin naipliğinden kopması şarttı. IV. Mehmed Edirne’deki sarayı genişleterek İstanbul’un iki yüz yıl önceki fethinden bu yana ilk kez imparatorluğun ana ikametgâhı haline getirdi.⁵⁰ Saltanatının önemli bir kısmını avcılık yaparak; okçuluk müsabakaları, at yarışları, cirit ve güreş maçları⁵¹ düzenleyerek; iyi bir binici ve cihat komuta eden bir süvari haline gelmek için çalışarak geçirdi. Sultan, saltanatında iz bırakacak bu yer değişikliğinin ciddiye-tinin farkındaydı ve bundan sonra deneyimlerinin sultan merkezli bir anlatıyla yazılmasını istedi. Aynı zamanda Abdi Paşa’yı vakanüvisi olarak görevlendirdi ve onu kendisine danışarak saltanatının tarihini yazması için Edirne’ye getirdi. Bundan sonraki yirmi yıl boyunca, Abdi Paşa yardımcı yazarı ve öznesi olan IV. Mehmed’in de etkin katılımıyla şehname türündeki tarih kitabını yazdı. Diğer yazarlar sultanın savaşı özelliklerini anlatan fetihnameler kaleme aldı.

IV. Mehmed’in vakanüvisleri görevlendirmesi, erkeklikten ve erkek faziletinden yoksunluğun olumsuz sonuçlarını sergileyen, kayıp ancak asla unutulmayan yıllar olan babasının dönemini rahatlıkla yok sayan bir tarih üreterek olgunluğa eriştiğini ya da erişmeyi arzuladığını gösteriyordu. Ne gariptir ki anlatısını her bir kaydın belirli bir günü işaret ettiği diakronik bir yapıda kuran bir yazar olan Abdi Paşa, IV. Mehmed’in 1641’deki doğumundan 1648’de tahta çıkana kadar geçen dönemi atlayarak zamansal süreksizlik stratejisini kullandı. Bu sayede İbrahim’in sorunlu hükümdarlığını es geçip teşvik etmek istediği erkeklik modelini oluşturmak üzere temiz bir sayfa açmış oldu.⁵² Abdi Paşa’nın stratejik olarak İbrahim dönemini tartış-maya açmamayı ve valide sultana odaklanmamayı seçmesi, çalışmasını “unutkanlığa hizmet etmek için harcanan bir çaba ve maharet” içeren bir eser olarak “hafızasız bir metin” haline getirdi.⁵³ Ne var ki, bu unutkanlık bile metnini, aleyhinde yaz-dığı İbrahim dönemi boyunca hâkim olan erkek fazileti yoksunluğu ve kadınların gücünün yarattığı hayaletten özgür kılamadı.

49 Kafadar, *Between Two Worlds*, 148.

50 Imber, *Ottoman Empire*, 145.

51 Rıfat Osman, *Edirne Sarayı*, Süheyl Ünver (der.) (2. basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 31–2.

52 Strohm, *Theory and the Premodern Text*, 65.

53 Paul Strohm, *England’s Empty Throne: Usurpation and the Language of Legitimation, 1399–1422* (New Haven: Yale University Press, 1998), 196–7.

Paul Strohm'un ortaçağ İngiltere'si bağlamında ifade ettiği gibi, “metnin zaman çizgisindeki bir kırılma bizi, şimdi ile geçmiş ya da olası geçmiş arasındaki ütöpic bir alana geçirme potansiyeli olan bir kapı aralar”.⁵⁴ Abdi Paşa, İbrahim'in korkunç döneminden sonraki on beş yılı hatırlama lüksünden faydalandı. IV. Mehmed'den, sultanların erkek fazileti sergilediği ve gerçek gücü ellerinde tuttıkları zamanları hatırlatması için talimat almıştı. Yeniden dirilttiği bu ideal ya da normatif görüntüde, IV. Mehmed'in seferleri canlandırması; askeri güçleri Orta ve Doğu Avrupa'ya ve Akdeniz'e göndermesi; pek çok kaleyi, yüzlerce şehri ve binlerce köyü fethetmesi ve bunlara ek olarak bizzat sefere katılması da yer alıyordu. Bu sayede yazar, çocuk yaşta tahta çıkan sultanı, kalın bıyıklı,⁵⁵ babasının aksine erkekliğini ve sultan olarak kendini kanıtlamasıyla methedilebilecek, cesur bir adam olarak resmedebildi. Avcılık, sultanın sembolik olarak güçlü olduğunu ve devletin dizginlerini elinde tuttuğunu göstermek için kullandığı, savaşla ve sultanın içindeki İslam ateşiyle de bağlantılandığı bir metaforu.

Önceki anlatılarda iktidarı kadınların elinden söküp alacak yiğit bir hükümdar talebi vardı. IV. Mehmed olgunlaştığında, naibesi valide sultanın kuklası olarak değil, sultanların mert komutanlar olduğu eski zamanları anımsatan, eril gücü kadınlardan geri alan sultan olarak tasvir edildi. Bu, ortaçağ Batı Avrupa'sında rekabet halindeki erkek fazileti modellerinden biri olan şövalyeliği akla getirmektedir. Şövalyelikte erkeklik, başka erkeklerle savaşarak ve kadınlar üzerinde tahakküm kurarak gösterilen bazı temel yiğitlik ölçüleri üzerine kurulmuştu.⁵⁶ IV. Mehmed'in yetişkinliğinde saraydaki yazarların kaydını tuttıkları dönem, Osmanlı hükümdarlarının erkeklik ve fazilet iddialarında bulunabilmeleri için elzem sayılan mertliklerini gösterebilecekleri savaş alanlarından uzak tutuldukları ve güçlü bir hükümdarda bulunması gereken özelliklerden düpedüz yoksun görüldükleri bir dönemdi. Buna bağlı olarak, sultanı İstanbul'da kafesteki hapis hayatından kaçan ve saltanatının büyük kısmını avcılık ve gaza yaptığı imparatorluğun merkezinde geçiren, saygıdeğer bir İslami hükümdar olarak tasvir ettiler. Babasının, kısmen kendine hâkim olamadığı ve haremdeki savaşla ilgili olmayan uğraşlarla çok meşgul olduğu için tahttan indirilmesinin ardından tahta çıkan IV. Mehmed, at sırtında tahtta olduğundan daha rahat olan, ayakları yere basan, kaba, basit bir lider olarak görülüyordu. IV. Mehmed barışçı, uzlaşmacı ya da sakin bir kişi olmaktan

54 Strohm, *Theory and the Premodern Text*, 79.

55 Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayi'nâme*, Köprülü Kütüphanesi, İstanbul, el yazması 216, vr. 3a.

56 Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 21.

uzak, hareketli, savaşları başlatmaya ve yönetmeye hevesli bir şekilde resmedildi. Osmanlı tarih anlatılarında, diğer on yedinci yüzyıl sultanlarının çoğunun aksine fetihleri sürdürdü. Orduları kılıçlarla ve topraklarla düşman toprağının içlerine kadar ilerledi, düşmanın kadınlarını köleleştirdi, kiliseleri camiye dönüştürürken yaptığı gibi onların varlıklarının sembollerinin yerine kendi sembollerini koydu; böylece iktidarını ortaya koyarak tebaasına yenilmezlik duygusu aşıladı.

Dini Bütün Gazi Olarak IV. Mehmed

1658–82 yılları arasında görevlendirilen, saraydaki konumları itibarıyla gazi sultan-dan fayda sağlayan ve özellikle seferleri övgüyle anmaları için para ödenen yazarların vakayinamelerinde görülen sultan, dönemin Hristiyan imparatorluklarıyla savaşmayı saltanatının ana gayesi haline getirmişti. Mehmed Halife, sultanın askeri sefer düzenleme eğilimi, ordunun onun cengâver niyetlerine güvenmesini sağladığı için, 1658’de IV. Mehmed’i gazi ilan eden bir fetva yayımlandığını yazar.⁵⁷ Abdi Paşa’nın 1682’de tamamlanan ve sunulan vakayinamesi, mağlup ettiklerine acımasızca davranarak gazi olduğunu kanıtlayan sultanı, “çağının cesur fatihi”⁵⁸ olarak tarif eder. Yazarın anlatısına göre IV. Mehmed savaşta doğrudan rol oynamış, varlığını belli etmiş, hatta toprakların ne zaman ateşleneceğine karar vermişti. Bir kalenin önüne geldiğinde örneğin, “Kaleyi savaşmadan teslim ederseniz canınızı ve malınızı bağışlarım, yoksa Allah’ın izniyle kaleyi zorla ele geçirip sizi kırıp geçiririm,” diyerek genellikle kalenin muhafızlarına sert bir mesaj gönderiyordu.⁵⁹ Bir keresinde kalenin muhafızları sultana, “Bu kaleye, inşa edildiği günden beri mimarından başka kimse dokunmadı. Burası bakire bir kaledir. Bu yüzden [el değmemiş bir bakire gibi] kanımızı dökmeyi tercih ederiz,”⁶⁰ diye karşılık vermişlerdi. Sultanın emriyle Osmanlı güçleri kaleyi bombalayarak yerle bir etmişti.

Vani Efendi, vaiz olarak katıldığı bu seferler sırasında sultan için verdiği vaazlarda savaşların dini saiklerine ve gerekçelerine ışık tutuyordu.⁶¹ Sultanı, imparatorluğa yönelmiş tehlikeleri püskürten, İslam topraklarının muhafızı olarak resmediyordu. Bu yeni bir durum değildi, çünkü önceki sultanlar da kutsal Mekke ve Medine şehirlerinin koruyucuları olarak adlandırılmıştı. Ancak bu terminoloji, imparatorlukta

57 Mehmed Halife, *Târih-i Gılmânî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Revan 1306, vr. 47b.

58 Mehmed Halife, *Târih-i Gılmânî*, vr. 339b.

59 Abdi Paşa, *Vekayi’nâme*, vr. 334a–b.

60 Abdi Paşa, *Vekayi’nâme*, vr. 334b.

61 Vâni Mehmed Efendi, *Münşeat*, Süleymaniye Kütüphanesi, el yazması, Ayasofya 4308, vr. 1b–15a.

canlanmakta olan Sünni İslam'ın çağrılılarıyla birlikte dile getirildiğinde hanedanın ahlâki savunmalarını destekleyerek hanedana ilişkin bir kaygının, manevi ve askeri cihatta savaşmanın altını çiziyordu. Vani Mehmed Efendi, imparatorluğu Katolik Venediklilerin ve Habsburgluların saldırılarından koruması için sultanı yüreklendirdi; aynı zamanda imparatorluktaki bid'at tehdidine karşı Sünni Hanefi İslam anlayışını ve şeriatı güçlendirdi. Kadızâdelilerin inançlarıyla hemfikir olmayan harici Hıristiyanlar ve Müslüman Osmanlılar, sultanın kendilerine karşı savaşması için yüreklendirildiği iç ve dış düşmanlardı. 1664 yılında verdiği bir vaazda sultandan “kâfirlere ve isyankârlara karşı İslam topraklarının savunucusu, şeriatın şanlı hâkimiyetini bid'at şerrinden ve günahkârlardan koruyan koruyucusu” olarak bahsediyordu. Başka vaazları sultanı “müşriklerin hıyanetini def eden”, şeriatı ve Sünni Müslümanları savunan, İslam hâkimiyetinin sınırlarını koruyan ve İslam'ı kurtaran kişi olarak methediyordu, çünkü o hem “inançsızlara doğru dini gösterip kâfirlerin ve günahkârları susturan” hem de “İslam binasını ve onun sütunlarını güçlendiren kişiydi”.⁶²

Daha sonraki yazarlar da bu nitelikleri destekledi. 1665'te Divan-ı Hümayun kâtibi Mehmed Necati, *Târih-i Feth-i Yanık* adlı kitabını tamamladı ve IV. Mehmed'e sundu.⁶³ Necati'nin çalışması sultanın 1660'ların başındaki gaza ve cihatlarına adanmıştır. Sultanın Orta Avrupa'ya savaş açmasının ardındaki sebeplerden ilki Allah'ın, “Allah yolunda cihat etmesini”⁶⁴ emretmesi, ikincisi ise sultanın bu ilahi emri yerine getirmeye gayret eden Muhammed Peygamber'i örnek almasıydı.⁶⁵ Gazi Sultan IV. Mehmed, Allah'ın himmetine uygun davranma emrini yerine getirdi; “yasaklanmış olanlardan ya da en azından konfor veya istirahatten uzak duran, yürekleri ve ruhlarıyla savaşan, şehit olarak canlarını feda eden cesaretleriyle nam salmış yürekli komutanlarını dört bir yana göndererek” cihat başlattı.⁶⁶ Necati'ye göre, IV. Mehmed babasının aksine himmet gösterdiği için din, imparatorluk ve saltanat işleri başarılıydı.

Hacı Ali, Yûsuf Nâbî ve Hasan Ağa, inanç uğruna savaşan bir savaşçı olarak hatırlanmasını sağlamak umuduyla Abdi Paşa, Vani Mehmed Efendi ve diğer paralı yazarların düşüncelerini desteklediler ve sultanı Orta Avrupa'nın Akdeniz adalarının fatihi olarak yücelten anlatılar kaleme aldılar. IV. Mehmed'in savaşa atılma cesareti, sarayındaki yazarlara sergilediği “merdanelik”i övme fırsatı sağladı. Bu, Hacı Ali'nin sultanın Edirne'den Lehistan'a gidişi ve 1672'de geri

62 Vâni Mehmed Efendi, *Münşeat*, vr. 1b, 3b, 6a, 7b, 8a.

63 Mehmed Necati, *Târih-i Feth-i Yanık*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Revan 1308, vr. 50b.

64 Kuran 22:78.

65 Mehmed Necati, *Târih-i Feth-i Yanık*, vr. 4a.

66 Mehmed Halife, *Târih-i Gilmânî*, vr. 91b.

dönüşünü kaleme aldığı anlatısında görülebilir.⁶⁷ Sultan, “gücü ve sertliği, görkemi ve civanmertliğindeki ihtişam” sayesinde kendini tamamen gaza ve cihatta mücadele edip savaşmaya ve asıl amacı sefere çıkmak olan sultana dönüşmeye bizzat adanmıştı.⁶⁸ Hacı Ali, IV. Mehmed’in kendisinden önceki sultanlardan üstün olan, emsalsiz savaşçı karakterini etraflıca anlatır. “Hakikatte,” diye başlar ve şöyle devam eder: “imparatorluk için gösterdiği gayret, geçmişteki sultanlarınkine benzemiyordu”, çünkü “dine yakınlığı tarif edilemezdi; gaza ve cihat bir yana, dünyada başka arzusu bulunmuyordu.”⁶⁹ Yazar, sultanın İbrahim’le bir olmadığını ima ediyordu.

Diğer yazarlar da Hacı Ali’nin sultanın bir savaşçı kadar hünerli olduğu görüşünü paylaştı. Yûsuf Nâbî’ye göre IV. Mehmed, “düşmanı yenilgiye uğratıp mahveden, [...] memleketleri fetheden kahraman” dı ve “asilerin evlerini ateşe verip müşriklerin [Hıristiyanların] hanelerini istila etmişti.”⁷⁰ Sultanı bizzat Lehistan’a gitme cesareti gösterdiği ve “gazilerin atlarının ayak basmadığı”, uzak bir ülkeye, zor ve zahmetli bir sefer düzenlediği için övüyordu.⁷¹ Yalnızca IV. Mehmed, bir fatihin ve şahin pençesinin zapt edilemez, dayanılmaz kudretinin sahibi, himmetle met-hedilen sultan, kalenin fethedilmesinin önemini kavrayabilirdi.⁷² Yûsuf Nâbî, IV. Mehmed’den “yükseklerden uçan soylu şahin” diye bahsediyordu.⁷³ Çocukluğunda kullanılan tasvirlerin aksine bu elverişli imge, okurun sultanı odaklanmış, kararlı, aktif, dinç, güçlü, atik, ölümcül ve acımasız bir savaşçı olarak hayal etmesine sebebiyet veriyordu. Okurun gözünde canlanan, avının üstüne binerek onu yakalayan, yanında yine şahinler olarak tasvir edilen askerleriyle birlikte “müşrik kargaların yuvasına” saldıran şahin, sultanın vahşi görüntüsüydü.⁷⁴

Yûsuf Nâbî de IV. Mehmed’in, askerlerinin tecavüz ve fetih gibi marifetleri aracılığıyla kadınlara temsili olarak diz çöktürdüğünü vurguladı. Kamanîçe “ele geçirilemez bir kale”ydi.⁷⁵ Ancak gaza yolunda canlarını ortaya koyan ve ölümü hiç

67 Hacı Ali Efendi, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, Süleymaniye Kütüphanesi, el yazması, Lala İsmail 308, vr. 2a–b.

68 Hacı Ali Efendi, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 1b–2a.

69 Hacı Ali Efendi, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 88a.

70 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Hazine 1629, vr. 3b.

71 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 61a.

72 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 61b.

73 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 6a.

74 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 38b.

75 Yûsuf Nâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, vr. 28a.

düşünmeyen binlerce civanmerdin saldırısı karşısında hiç şansı yoktu.⁷⁶ Kalenin içerisindeki şehre bakınca bir merak ve iğrenme hissi duydular. Böylelikle buraları “gazilerin güzel yer”lerine ve “müminlerin dünyevi haz mekânlarına” dönüştürdüler. Yazarın kullandığı “güzel yer”, aynı zamanda gelinin düğünden sonra duvağını kocasına ilk kez açtığı gerdek anlamına gelir.

Hasan Ağa 1681’de tamamladığı *Cevâhirü’l-Tevârih*’te sultandan “Allah’ın yardımı ve zaferi üzerine olan, Allah’a sığınan hükümdar, Gazi Sultan Mehmed Han hazretleri [...] Allah ona kuvvet versin ve mahşer gününe kadar cihat kılıcıyla düşmanlarına karşı zaferlerini tasdik eylesin,”⁷⁷ diye bahsediyordu. Hasan Ağa’nın eserinin önemli bir kısmı 1666-69 arasındaki Kandiye Savaşı ile ilgiliydi. Sultan sadrazama zafer kazanması ve canla başla savaşması için şevk dolu mektuplar gönderiyor, gece ve gündüz gazada savaşan askerler için dua ediyor ve ilerideki sayısız savaş için hazırlık yapıyordu. Sekiz yıllık Girit kuşatmasının ardından tahttan indirilen babası gibi olmak istemiyordu. IV. Mehmed’in şerefi tehlikede idi. Hasan Ağa’ya göre, yiğitliğini göstermesi için sadrazamı zorluyordu: “[...] yiğitlik ve cesaret, kan dökme anlamına geliyordu, mertlik ve gözü karalık methediliyordu. Kendisini mertliğe, yiğitliğe yöneltir, tüm himmetini sergilerse, kalenin fethi ilahi olarak hükmolunacaktı.” Sultan sadrazamına “Allah yolunun cefaları ile acı çekerek” kendisinin de cihat yolunda sadrazama eşlik ettiğini bildiriyordu.⁷⁸

Hasan Ağa ayrıca sultanın cinsel iktidarsızlık metaforunu kullandığını öne sürüyordu; bu, imparatorluğun ve onun bir uzantısı olarak savaş alanında kudretini kanıtlamaya çalışan sultanın şerefiyle doğrudan bağlantılıydı. Sultan sadrazamın a eğer “kuşatmanın bir yıl daha uzatılması gerekirse, o zaman bu, imparatorluğun zayıf, güçsüz ve asker, mühimmat ve diğer savaş gereksinimlerini adaya göndermekten aciz (iktidarsız) hale gelmesi demektir,” demişti.⁷⁹ Sefer boyunca din düşmanlarına soluk aldırılmamaları için bütün askerleri, memurları ve vezirleri disiplinli olmaya, mertliğe ve yiğitliğe çağırdı;⁸⁰ içlerinden biri savaş alanından kaçarsa ya da ordusu geri çekilirse bunun İslam himmeti için bir utanç olacağını ekledi.⁸¹ Cihat başarılıydı: “Müslümanların şerefi ayaklar altında çiğneniyordu, ancak şimdi sultanın kullarının savaşındaki himmet, sabır, mertlik ve yiğitlik

76 Yûsuf Nâbi, *Fetihnâme-i Kamaniçe*, vr. 38b.

77 Hasan Ağa, *Cevâhirü’l-Tevârih*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Revan 1307, vr. 1b–2a.

78 Hasan Ağa, *Cevâhirü’l-Tevârih*, vr. 1b–2a.

79 Hasan Ağa, *Cevâhirü’l-Tevârih*, vr. 156a.

80 Hasan Ağa, *Cevâhirü’l-Tevârih*, vr. 159a.

81 Hasan Ağa, *Cevâhirü’l-Tevârih*, vr. 170b.

sayesinde kale fethedilebilmişti.”⁸² Bu, inşa edilen çevrenin cinsiyetçi bir şekilde dönüşümüne yol açtı. Tüm adada kiliseler camilere dönüştürülürken çan kuleleri de minare haline getirildi. Bazı kiliseler hamam oldu. Bir rahibe manastırı yeni-çeri kışlası haline getirildi.⁸³ Bu, hayal edilebilecek en radikal cinsiyetçi ve dini dönüşümdü. Hristiyan rahibelerin ibadetlerini huzur içinde yapabilmeleri için ayrılan bir bina, hayatlarını İslam imparatorluğu için savaşmaya adanmış mühtedi erkeklerin konakladıkları bir yer haline getirildi.

Bu yedi yazar, sultanın yalnızca hanedan erkeklerinin gerçekleştirebileceği bir meşgale –gaza– ile uğraştığını vurguladılar. IV. Mehmed’in yetişkinliğinden önce yazılan metinlerin bağlamı içerisinde okunduğunda, kadınların gazinin cinsiyete göre kurulmuş sultan rolünü yerine getirmekten aciz olduğunun ima edildiği görülmektedir. Ancak bir yazar valide sultanı methettiği ve valide sultanın “hayrat-ı hasenatı ve ahlak-ı hamidesi” ile bezeli⁸⁴ eserinde gazanın dönüşüyle dindarlığın önemi konularını birbirine bağlıyordu. Hatice Turhan’a ithaf ettiği ilmi eserini 1675’te tamamlayan Kadızâdeli vaiz Kürd Mustafa, Hatice Turhan’ın İstanbul’un Yahudi mahallelerine, fethedilen kâfir topraklarında olduğu gibi bir cami külliyesi inşa ettirerek burayı İslamlaştırmasını anlatır.⁸⁵ Bu, saray kadınlarının Kâtip Çelebi’nin, Karaçelebizâde’nin ve Solakzâde’nin eserlerinde anlatılış biçiminden son derece farklıydı. Tahtta savaşçı bir gazi vardı ve dolayısıyla erkek imtiyazları geri alınmıştı; buna karşın bir valide sultanın dindarlığını övmek makbuldü. Gazanın bu kadar vurgulandığı bir dönemde İstanbul’un kutsal coğrafyasının İslamlaştırılmasının cihada benzetilmesi de gayet doğaldı.

Erkek Fazileti ve Tarihsel Hafıza: Kendine Hâkimiyetin Vurgulandığı Erkeklik Modelinin Geri Dönüşü

Öfkeli bir şair, “Tüfek icat oldu mertlik bozuldu; kılıç kında paslanmalıdır,” diye yazmıştı.⁸⁶ Bu düşünce, yeni iktidar ağlarının da içinde olduğu geniş tarihsel ve siyasi değişimlerin, tarihçilerin toplumsal cinsiyet ve cinsellik algılarıyla nasıl bağlantılı

82 Hasan Ağa, *Cevâbirü’l-Tevârih*, vr. 179a.

83 Dankoff, *Ottoman Mentality*, 49.

84 Kürd Hatib Mustafa, *Risâle-i Kürd Hatib*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Eski Hazine 1400, vr. 18a.

85 Bkz. Marc Baer, “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul”, *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004), 159–81, özellikle 172–4.

86 Alıntılan Dankoff, *An Ottoman Mentality*, 167.

olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Osmanlı sarayı kadınların egemen olduğu bir dönem yaşadı ve bu durum, bu hâkimiyete karşı çıkan farklı hiziplere mensup vakanüvisleri tedirgin etti. Aynı dönemde Qing hanedanında yazan yazarlar gibi onlar da bunu “emperyal fallusun hegemonyası” idealinin ihlali olarak gördü, çünkü “saraydaki tek erkeklik organı imparatorunki” olmalıydı.⁸⁸ Fakat, Thomas Laquer’in belirttiği gibi “penis sahibi olmak kişiyi erkek yapmıyordu”.⁸⁹ Önemli olan, erkek faziletinin seçkin biçimlerinin ve erkekliğin ön koşullarının itinalı bir şekilde geliştirilmesi ve sergilenmesiydi. On yedinci yüzyıl Osmanlı yazarları bugünden tanımlanabilir bir erillik biçimini yüceltmek yerine erkekliği ve seçkin erkeklerin sahip olmakla yükümlü olduğu faziletleri destekledi. Osmanlı tarihçileri, sultanın yetişkinliğe geçiş dönemindeki anlatılarında IV. Mehmed’in cesur bir avcı ve fatih olarak temsiliyle sonuçlanan aşamaları tarif etti: Kendini bir erkeğe dönüştürmek için kafes devrinde haremde ve onun bulunduğu şehirden kaçtı, kendine askeri seferlerde ve avda azami hareketlilik sağlayan ve erdem yoksunu babasının anısından kaçma imkânı sunan yeni bir ikametgâh yaptırdı. IV. Mehmed’in sarayında dillendirilen hâkim erkek faziletleri ve erkeklik idealleri, tek başına devleti, hanedanı ve dini kurtarabilecek kuvvetli bir erkeğin arzulandığı düşünceyi mümkün kıldı. Sultan aynı zamanda kadının (valide sultanın) değil erkeğin (sultanın) tepede olduğu, doğal toplumsal düzeni yeniden kuracağı, imparatorlukta cinsiyetlere göre doğru rolleri yeniden oturtacak ve cinsiyetlerin yer değiştirmesine bağlı ahlâki yozlaşmanın kökünü kazıyacaktı. Sarayını Edirne’ye taşıması onu bir erkek ve dünya tarihindeki rolünün farkında olan bir hükümdar yapmıştı; bu, kendi saltanatı hakkında bir tarih yazması ve daha önceki sultanların askeri başarılarını anlatması için Abdi Paşa’yı görevlendirmesiyle sembolize olmuştu.

IV. Mehmed faziletli bir erkek olduğunu kanıtlamak, erkeklik iddialarını desteklemek ve erkeklik görevlerini yerine getirmek için on altıncı yüzyıldaki atalarının adımlarını izledi; bir yandan doğada hayvan avlarken bir yandan da Akdeniz adalarına ordusunu gönderdi ve Orta ve Doğu Avrupa’daki kaleleri ele geçirdi. Dolayısıyla dönemin vakanüvislerinin eleştirileri ve endişelerine cevaben,

87 Susan Brownell ve Jeffrey N. Wasserstrom, “Introduction: Theorizing Femininities and Masculinities,” Susan Brownell and Jeffrey N. Wasserstrom (der.), *Chinese Femininities/Chinese Masculinities: A Reader* içinde (Berkeley: University of California Press, 2002) 1–42, burada 1.

88 Matthew Sommer, “Dangerous Males, Vulnerable Males, and Polluted Males: The Regulation of Masculinity in Qing Dynasty Law,” Brownell and Wasserstrom (eds), *Chinese Femininities/Chinese Masculinities* içinde, 67–92.

89 Thomas Laquer, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 25.

Çin sarayındaki erkeklik fazileti tartışmalarına dair Mançuların tasvirlerine benzer şekilde,⁹⁰ gazi sultanın dönüşünü destekleyen zümrelerin tarafında yer alan Osmanlı yazarları, erkek fazileti İslami bir içerik taşıyan sultanın savaşçı yönünü öne çıkardı. IV. Mehmed, İslam'ı yüceltti, haramı yasaklayıp Müslümanlar için hayırlı olan şeyleri destekledi.

Yine de 1683'te Viyana'daki feci bozgunun ardından İslami dindarlık ve gaza düşünceleri etkisini kaybetti. Sultana daha yerleşik bir hayat süreceği İstanbul'a dönmesi için baskı yapıldı, askeri seferleri ve avı sonlandırması istendi. Vani Mehmed Efendi, sultanı Viyana seferini başlatmaya kışkırtmakla suçlandı ve Bursa'ya sürüldü.⁹¹ Yeniçeriler arka arkaya birkaç kez ayaklandı ve en sonunda, 1687'de IV. Mehmed tahttan indirildi. Yeniçerilerin yeniden önem kazanmaya başlamasıyla birlikte hareket halindeki gazi sultanı teşvik eden paralı saray yazarları ortadan kayboldu, yerlerini daha eski bir erkeklik ve fazilet modelini dile getiren yazarlar aldı: Onların gözünde, 1658'den önce yazan selefleri gibi, itidal yoksunluğu ve aşırı müsamaha faziletli tutumlar değildi. Bu yazarların çözümlemelerine göre IV. Mehmed, babası gibi, bastıramadığı arzularının peşinde sürdüğü zevküsufada aşırıya kaçtığı için tahttan indirilmişti; onun durumunda söz konusu olan, ölçülü bir şekilde yapıldığında uygun bir faaliyet sayılabilecek avcılıktı. Avlanmaya duyduğu kontrol edilemeyen tutku yüzünden nefis kontrolü faziletinden uzaklaşmıştı ve tahttan indirilmeliydi.

IV. Mehmed'in ölümünden sonraki on yıl içerisinde yazarlar onun dönemini yeniden yorumladı. Erkekliğinin vurgulanması iktidarını nasıl meşrulaştırıyorsa, alaşağı edilmesini açıklamanın en uygun yolu da erkek faziletlerinden yoksun olduğunu öne sürmektir. Tarihin bu şekilde yeniden değerlendirilmesine verilebilecek en iyi örnek, on sekizinci yüzyılın başında nasihatname türünde yazılan, yazarı belirsiz bir vakayinameydi. IV. Mehmed'in askeri zaferlerine çok az yer ayıran ve gaza, cihat kelimelerini kullanmaktan titizlikle kaçınan yazar, sultanın av alışkanlığının saçma boyutlarına ve ölçsüz masraflarına etraflıca ilgi göstermişti.⁹² Yazar, onun aşırı cinsel arzularıyla dalga geçiyor ve ava giderken yanında

90 Robert Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden: E.J. Brill, 1961), 296, alıntılayan Brownell ve Wasserstrom, "Introduction: Theorizing Feminities and Masculinities," Brownell ve Wasserstrom (der.), *Chinese Femininities/Chinese Masculinities* içinde, 19.

91 Nihâdî, *Târih-i Nihâdî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Bağdat 219, vr. 225a-b.

92 Anonim, *Vekayi'nâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, el yazması, Hazine 1468, vr. 74b-76b.

yüzlerce cariyeye götürdüğünü iddia ediyordu. Kendine hâkim olmaktan çok aciz olduğunu ima ederek saraylarında 2000 cariyesi olduğunu ileri sürüyordu.⁹³ Halefi II. Süleyman'ı (1642-1691) çocuk yerine koyuyordu: "Süleyman hapisten [kafesten] çıkarıldıktan sonra cahil, genç, cılız bir çocuk olarak saltanat beşiğine kondu."⁹⁴ IV. Mehmed kırklı yaşlarının sonunda, yetişkin bir erkek olmasına rağmen erkekliği geliştirebilmek adına için hiçbir umut vaat etmeyen bir çocuk olarak görüldü. Diğer on sekizinci yüzyıl Osmanlı yazarları, örneğin, III. Ahmed'in (1673-1736) sarayında Kâtip Çelebi'nin tarihini tamamlamak üzere görevlendirilen Silâhdar (ö. 1723), sefere çıkmayan sultanın geri dönüşü bağlamında yazdı. Üzerinden bir kuşak geçtikten sonra IV. Mehmed'in ölümü hakkında yazan Silâhdar, onu dindar gazi olarak adlandırmaz ya da gaza ve cihattan bahsetmez. Bunun yerine haremde öldüğünü öne sürer.⁹⁵ Kendi vakanüvislerinin anlatılarında, erkek olarak kendini kabul ettirmek için haremden kurtulmaya ömrünü adanmış bir adam, hayatını on sekizinci yüzyıl saltanatının gereklerine göre ait olduğu o haremde sonlandırır.

IV. Mehmed'in ardında bıraktığı miras, saltanatının sonlarından itibaren bozulmaya başladı ve ölümünden sonra da aynen devam etti, çünkü önceki dönemde gayet başarılıydı. İmparatorluğu genişletme ve mert, etkin hükümdarı yeniden yaratma konularındaki başarıları felaketle sonuçlandı. Ancak aynı zamanda kendisinden sonraki sultanların, danışmanların ve vakanüvislerin unutmak istediği bir davranış standardı bıraktı. Bürokrasinin ve sadrazamların en son istediği şey, aktivist bir sultandı.

IV. Mehmed'in halefleri onu gaziler ocağı Edirne yerine İstanbul'da annesinin mezarına defnetmeyi tercih etti. Eminönü'ndeki Hatice Turhan Sultan türbesinin açıklama panosunda IV. Mehmed'e "Gazi" değil "Avcı" denmektedir. Hatice Turhan'ın türbesine girildiğinde ilk olarak, ne kadar fazla sanduka olduğu göze çarpar. İçinde az sayıda sanduka bulunan Süleymaniye Camisi'nin merkezindeki I. Süleyman türbesinin aksine, bu türbe şehzade ve sultanların sandukalarıyla tıka basa doludur. İkinci olarak da, ilk geniş sandukanın türbenin efendisi ve başlıca misafiri valide sultana ait olduğu fark edilir. Ancak odanın kapısından tam olarak içeri girildiğinde, annesinin biraz gerisinde, tepesinde sarık bulunan sandukanın IV. Mehmed'e ait olduğu görülebilir. Yaşamının ilk döneminde olduğu gibi ölümünde de annesinin gölgesinden kaçamamıştır. Bağımsız hareket ettiği yıllarına rağmen

93 Anonim, *Vekayi'nâme*, vr. 76b.

94 Anonim, *Vekayi'nâme*, vr. 80a.

95 Silâhdar, *Tarih-i Silâhdar*, 2 cilt (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), cilt 2, 690-91.

mezarda, annesinin yanında yatmaktadır; sonrasında gerçekleşen olaylar saltanatının taşıdığı önemi gölgelemiş ve iki yüzyılın tarihçileri tarafından dillendirilmemiştir.

Dolayısıyla, 1658 ve 1682 arasında yazılan tarihler hiçbir işe yaramamış gibi görünüyor. IV. Mehmed, erkek fazileti sahibi bir sultan ya da bir savaşçı olarak hatırlanmıyor. Yaygın hafızada daha çok “Avcı” olarak anılıyor. IV. Mehmed’in saltanatı silinmeye uygundu çünkü sonunda Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak kaybetmeye başladığı 1683’teki başarısız Viyana Kuşatması yaşanmıştı ve bu, milliyetçi düşüncelere sahip modern tarihçilerin altını çizmekten geri duramayacağı bir olaydı. Bundan sonra Osmanlılar yüzyıllarca sürecektir ve Birinci Dünya Savaşı ile sonlanacak çöküş sürecine girdi. Bu nedenle sonraki nesiller için IV. Mehmed’i güçlü bir hükümdar sıfatıyla anmak yerine, hovarda bir avcı olarak tahayyül etmek çok daha tatmin ediciydi. Dönemin gerçek değerlerini ve imparatorluğun yıkılışına yol açan karmaşık süreçleri değerlendirmektense, imparatorluğun yüzyıllar süren çözülmesinin suçunu modern erillik kavrayışına dayanarak birkaç kusurlu lidere yüklemek daha az sorun yaratır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Hoşgörü ve İhtida: Andrew Shryock'un Marc Baer ve Ussama Makdisi ile Söyleşi

İhtida son zamanlarda yeniden canlanan akademik bir ilgiyle karşılanıyor. Konu hakkında sosyal bilimler ve insani bilimler alanlarında etkileyici araştırmalar üretildi ve CSSH'nin (Comparative Studies in Society and History-Karşılaştırmalı Tarih ve Toplum Çalışmaları) son sayılarında da kapsamlı bir çalışmalar yayımlandı.¹ Bu alanda yapılan araştırmaları bünyemizde toplamak için gösterdiğimiz çaba göz önünde bulundurulursa, 2008 Albert Hourani Kitap Ödülü'nün (Ortadoğu Çalışmaları Birliği'nin [MESA] alandaki en iyi yeni incelemeye verdiği ödül) özel olarak ihtidaya odaklanan kitaplarından ötürü iki CSSH yazarı, Marc Baer (CSSH 46-4) ve Ussama Makdisi (CSSH 42-1) arasında paylaşılmasından büyük memnuniyet duyduk.

Baer'in *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* (Oxford University Press, 2008) [IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih, (Hil Yayınları, 2010)] adlı çalışması, IV. Mehmed dönemini (hük. 1648-87) inceliyor. IV. Mehmed yeni Avrupa topraklarını Osmanlı topraklarına katmış, Viyana'yı kuşatmış, köktendinci bir reform hareketi olan Kadızâdelilerin destekçisi olarak Hristiyanların ve Yahudilerin (ve Müslümanların) bid'atlardan arınmış bir İslam'a geçmesini teşvik etmiş bir sultanı. Makdisi'nin kitabı *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Cornell University Press, 2008) [Cennetin Ağır Topları: Amerikan Misyonerleri ve Ortadoğu'da Başarısız Olan Dini Dönüşüm] ise Amerikalı misyonerlerin 1822'den başlayarak Büyük Suriye'nin (bugünkü Suriye, Lübnan, Filistin) Hristiyan ve Müslümanlarını Protestanlığa geçirme girişimlerini ele alıyor. Bu proje ünlü bir şehit yarattı (Maruni rahipleri tarafından gözaltındayken ölen Esad Eş-Şidyak), fakat bu olmasaydı öngörülenden çok daha

1 Yalnızca son iki yıla ilişkin çalışmalara örnek olarak Alan Strathern'e (49-2), Ian Copland'a (49-3), Tijana Krstić'e (51-1), Matt Tomlinson'a (51-1) ve Esra Özyürek'e (51-1) ait makaleler verilebilir.

az kişi din değiştirecekti. Buna karşılık Lübnan'daki Protestan teşebbüsünün yol açtığı öngörülemeyen kültürel etkileşimler vardı; bu, hem Amerikan misyonerlerinin hem de misyonerlerin kiliselerine ve eğitim kurumlarına devam eden Lübnanlıların siyasi hassasiyetlerini dönüştürdü.

Hourani Ödülü seçici komitesinin gerekçe açıklamasında, “her iki kitabın da misyonerlik ile din değiştirme, İslam ile Batı ve tarihsel geçmişin bugünle ilişkisi konuları etrafında birleştiğini” kaydederek, “Bu iki müthiş kitabın bir arada okunduğunda çok daha iyi olacağına inanıyoruz,” deniyordu. CSHH olarak bu paralel okuma davetini destekliyoruz. Daha teşvik edici olması için Baer ve Makdisi'den çalışmalarındaki ortak temaları dile getirmelerini rica ettim. Aşağıdaki söyleşide konu ve temalar arasındaki örtüşmeler, analitik tarzlardaki keskin ayrımlarla kol kola gitmektedir ve sadece Osmanlı tarihçileri için değil, din değiştirmenin teorisi ve pratiğiyle ilgilenen geniş kesimden araştırmacılara da bu konu hakkında faydalı fikirler sunmaktadır.

SHRYOCK: Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü konusuyla başlamak istiyorum. Kitaplarınızın arasında iki yüzyıllık bir zaman dilimi var. IV. Mehmed'in imparatorluk düzeni henüz güçlü ve genişlemeciydi; oysa on dokuzuncu yüzyıl Suriye'sini yöneten imparatorluk, Avrupalı güçler karşısında gerilemiş durumdaydı. Yine de her iki dönemde de dini çoğulculuk Osmanlılar için yaşamın bir olgusuydu. Çok sayıda Yahudi ve Hristiyanın mevcut olduğu ve toplumda önemli roller oynadıkları bir siyasi dünyayı hafife almış gibi görünüyorlar.

Büyük ölçüde, Osmanlı hoşgörüsüne erdem olarak yaklaşmayı reddederek ve bu hoşgörü sistemine aykırı olan, içeride ve dışarıda sergilenen yaklaşımları incelemeyi seçtiğiniz için kitaplarınızda etkileyici bir benzerlik görüyorum. Bu aykırılıklardan biri, Sultan IV. Mehmed'in, Hristiyan topraklarının fethini ve kendileri gibi olmayan İslam yorumlarının baskı altına alınmasını teşvik eden bağınaz Kadızâdeli reform hareketini sahiplenmesiydi. Diğeri ise asıl amaçları Osmanlı otoritelerinin uygunsuz bulunduğu ve toplumsal düzene tehdit olarak gördüğü türde bir “ruh avcılığı” yaparak insanların İslam'a ve Doğu Hristiyan kiliselerine yönelmelerini engellemek olan Protestan misyonerlerinin Lübnan'a gelmesiydi.

Ele aldığınız her olayda ana tarihsel karakterler arka planda bir şekilde daha hoşgörülü, dini farklara karşı daha kabul edici sayılabilecek bir ortamla karşı karşıyalar. Şüphesiz bu arka plan 1660'da, 1860'takinin aynısı değildi ya da tek başına Osmanlı ideallerini yansıtmıyordu. Ancak ikinizin çalışması için de önemli olduğu su götürmez bir ahlâki karşıtlık noktası olarak bu “daha hoşgörülü” alternatifi nasıl tarif edeceğinizi merak ediyorum.

MAKDİSİ: Bu soruyu öncelikle hoşgörü ve bir arada yaşama arasındaki farkı anlamlandırmaya çalışarak cevaplamaya çalışacağım. Her ikisi de farkla ilgili kavramlar olsa da, bana öyle geliyor ki hoşgörü (hem uygulamaya konması hem de kaldırılması) her şeyden önce imparatorluğun bir stratejisiydi. Değişken ve koşulluydu. Bu, Osmanlı İmparatorluğu tarihçilerinin uzun süre önce farkına vardığı bir şey. Karen Barkey yakın zamanda çıkan kitabı *Empire of Difference*'ta (Cambridge University Press, 2008) (*Farklılıklar İmparatorluğu*, Versus Kitap, 2011) bu konuyu ele almaktadır ve başka pek çok Osmanlı tarihçisi de son zamanlarda bununla ilgilenmiştir.

Ancak benim düşünceme göre hoşgörü ile bir arada yaşama eşanlamlı değil; birlikte yükselip alçalmazlar ancak daimi bir gerilim halinde var olurlar. Hoşgörüden bir sürü sebepten dolayı uzaklaşıldığını görebilirsiniz. Marc'ın kitabında bahsettiği gibi, 1660 büyük yangınıyla Kadızâdeli bağnazlığının yükselişinin aynı zamana denk gelmesi, başka birçok şeyin yanında İstanbul Yahudilerinin yerlerinden edilmesine yol açtı. Ancak bu tür olaylar aslında hiçbir suretle bir arada yaşamanın önüne geçemez; ben bundan (Osmanlı devlet ideologlarının aksine) farklı toplulukların birbirini tanıdığı ve farkın kaçınılmazlığına uyum sağladıkları bir varoluş biçimini anlıyorum.

Mevcut kaynaklarda, bir arada varoluş, hoşgörü pratikleri ve siyasetlerinden daha zor tespit edilir, tanımlanır ve ortaya çıkarılır, özellikle de bu kaynaklar imparatorluğun merkezinde gücün zirvesindekilerin kaleminden çıkan tarihlerse. Bence bu sorunu aşmanın bir yolu, rejim merkezli dünya görüşlerinden uzaklaşmak, aynı anda hem emperyal hem de bölgesel/yerel bakış açılarını göz önüne almak ve her şeyden önemlisi, imparatorluğun hem eşzamanlı hem de diyakronik olarak yaşanan çelişki ve gerilimlerini göstermektir.

Kısacası, bir arada var olma anlayışımızın, pek çok modern devletin resmi olarak desteklediği, karşılıklı saygıya dayalı özgürlükçü bir hal olmaktan kurtarılması gerek. Bu çerçeve şu sıralar hâkim ancak kırılğan ve tarihsel bağlamlara oturtulması gerekli. Bir arada var oluş, başka şartlar altında gelişebilir, bence Kadızâdeliler gibi bağnaz hareketlerin ortaya çıkmasıyla bir arada var oluş birdenbire sona eremez.

SHRYOCK: Ya da kendilerini Marunilerin iyi Protestanlar olmalarına adanmış Amerikalı misyonerlerin ortaya çıkmasıyla. Öyle görünüyor ki, ister Kadızâdeli ister Hristiyan olsun, güçlü bir "hakikat" kavramı, bir arada var olmanın ruhuna aykırı, bunun yerine Öteki'nin benzeşmesini ve dönüşmesini tercih ediyor. Fakat Protestan misyonerler hiçbir zaman Hristiyanlığa zorunlu geçişi uygun bulmadı, Kadızâdeliler de. Bana göre bu duruş, sadece Öteki'ye karşı hoşgörü kavramıyla

anlaşılabilir, bu da karşılığında birlikte var oluşu pratikte (ya da siyasette) bir olasılık haline getirir.

BAER: Ussama, Osmanlı tarihini aynı anda hem merkezin hem de yerelin bakış açılarından ele alma ihtiyacına ilişkin önemli bir şey söyledi. Bu yöntemin belli dönemler için faydaları olacağına katılıyorum. Eğer on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki İslami reform hareketleri hakkında yazıyor olsaydım, İstanbul ve Mısır'daki gelişmeleri karşılaştırmak verimli olabilirdi. Ancak bu tür karşılaştırmalı analizler Osmanlı tarihi çalışmaları için genel bir şablon işlevi göremez. Her bir yerde yaşanan gelişmeleri çok az anlayabildiğimiz bir dönemde, farklı Osmanlı şehirlerindeki ya da Osmanlı toplumundaki ve Osmanlı dışı toplumlardaki hoşgörüye ilişkin düşünceleri karşılaştırmak güçtür. *Honored by the Glory of Islam* on yedinci yüzyıla odaklanıyor ve bu dönem boyunca imparatorluk merkezine ilişkin gerçek bir bilgi eksikliği var. Bu nedenle İstanbul'daki nüfuzlu Müslümanların "doğru" Müslümanlığı nasıl ifade ettiğine ve nasıl uyguladıklarına o kadar yakın ilgi gösterdim. Bu odaklanma sayesinde, bu dönemde Osmanlı hoşgörüsünün ne olduğunu ve sarayın çok sıkı bir İslam yorumunu desteklemesinin Hristiyan, Yahudi ve Müslümanların hayatlarını nasıl etkilediğini yeniden ele alabildim.

SHRYOCK: Hoşgörü meselesini nasıl yeniden ele aldın? Birçok kişi için bu basit bir meseledir: Daha çok hoşgörü daha azından iyidir. Osmanlılar da genellikle, örneğin Avrupa hanedanlarına göre daha hoşgörülü olarak resmedilir. Ussama'nın bir arada var olma kavramının analitik olarak ilgini çekip çekmediğini merak ediyorum.

BAER: Elbette, komşu ve rakip imparatorluklarla karşılaştırdığımızda Osmanlılar, örneğin başka yerlerde zulüm gören fakat Osmanlı topraklarına sığınarak burada gelişen Yahudiler gibi topluluklara karşı kesinlikle çok daha hoşgörülü gibi görünüyor. Osmanlı'nın hoşgörü modellerini desteklemek ve erken modern dönemde imparatorlukta Hristiyan, Yahudi ve Müslümanların göze çarpan bir arada var oluşlarını övmek için Osmanlıların Yahudilere karşı tutumundan sıklıkla bahsedilir.

Ancak bana öyle geliyor ki, bir arada var oluş erken modern dönemde imparatorlukta gruplar arası ilişkileri tanımlamak için muhtemelen yanlış bir terim. Bir arada var oluş, gruplar arasında eşitliği ifade eder. Ancak imparatorlukta belli gruplar (kadınlar, Hristiyanlar ve Yahudiler ve sıradan halk) yasal olarak diğerlerine (erkekler, Müslümanlara ve askeri sınıfa) tabiydi. Hoşgörü bence daha kullanışlı bir kavram, ancak yalnızca iki koşul sağlanırsa. Öncelikle güç kavramını dâhil etmemiz gerek. Hoşgörü, en güçlü olanın (örneğin hükümdarın) daha az güç sahibi

olan grupların var olup olmayacağına ve grubun üyelerinin kendi farklarını ifade etmelerine ne kadar izin verileceğine karar verdiği bir eşitsizlik haline dayanır. Bir rejim bazı grupların farklı olmasına hoşgörüyü yaklaşırken onlara karşı ayrımcılık yapabilir. Osmanlı'da toplumsal cinsiyet, din ve sınıf farklılıkları idaresi de bu şekilde işliyordu aslında.

Hoşgörü kavramının kullanılmasının ikinci koşulu ise tanımımızın rejimin azınlıklara karşı nasıl davrandığıyla sınırlı olmadığından emin olmaktır. *Honored by the Glory of Islam*'da incelediğim zulüm, daha çok İstanbul'da yaşayan Müslüman Osmanlılara yönelikti. IV. Mehmed'in devri, sultanın ve çevresindekilerin artık hiçbir farklılığa, özellikle de Müslümanlar arasındaki farklılıklara müsamaha göstermediği, Osmanlı tarihinde nadir görülmüş bir dönemdi. Katı bir dindarlık anlayışına yöneldiler ve diğer Müslümanların da kendi İslam yorumlarını benimsemesini istediler. Sonuçta diğer Müslümanların inanç ve pratiklerine daha fazla tahammül edemez hale geldiler. Başka Müslümanların zikir gibi sufi ayinlerine katılmasına katlanamıyorlardı; İslam'ı yönetici kesim gibi yorumlamayanlar zulmün en şiddetli haliyle karşılaştı. Özellikle belli tarikatların türbeleri yakıldı ve üyeleri hapse atıldı, işkence gördü, sürgün edildi ve öldürüldü. Buna ek olarak, IV. Mehmed ve çevresi, ihtida etmedikleri sürece Yahudilerin saray hizmetinde bulunmasını artık kabul etmiyor, sarayın ve İstanbul'un göbeğine son yapılan selatin camisinin civarında ikamet etmesine katlanamıyordu.

Bu hoşgürsüz tutumlar yeniydi. IV. Mehmed dönemi, Osmanlı'nın önceki hâkim İslam yorumunun simgesi olan "yaşa ve yaşat" tutumunu alaşağı etti. Gelenekten böyle köklü bir şekilde uzaklaşmanın, Müslümanlar için olduğu kadar Hristiyanlar ve Yahudiler için de yansımaları vardı. Sultan ve köktendinciler yerel hassasiyetleri küçümsedi ve kendi dindaşları arasında dini ihtilafları kışkırtarak genel adabı ve dini sağduyuyu ihlal ettiler. Yayılmacı heveslerinin pervasızlığı ve keskinliği daha önce akliselimin ve çoğulluğun makbul olduğu din içi ilişkilerde şiddet üretilmesine yol açtı.

SHRYOCK: Kitaplarınız arasında güçlü bir şekilde yankılandığını fark ettiğim düşüncelerden biri bu. Din değiştirme için yapılan zorlama, her olayda bir ahlaki kesinlikle teşvik ediliyor ve bu, bir arada var oluşu sorunlu hale getiriyor. Hakikat, farkın bir hata ya da onarılması gereken bir kesinti olarak okunduğu ortam haline geliyor. Geçmişe baktığımızda bu yoğun ahlâki kesinlik dönemleri bize akıl almaz gelebiliyor. Osmanlı seçkinleri, 1683'teki Viyana yenilgisinden sonra Kadızâdeli İslam anlayışını terk etti ve modern Beyrut Amerikan Üniversitesi ya da Boğaziçi Üniversitesi Presbiteryenleri on dokuzuncu yüzyıl rahiplerinin misyonerlik çalışmalarını tamamıyla geriletici buldular. Tekrarlıyorum, neredeyse her zaman

reddedilen hareketin hoşgörüsüz, ırkçı ya da bağnaz olarak damgalanmasına yol açan bu reddediş, kitaplarınızda ortak bir düşünsel çerçeve oluşturuyor, imparatorluğun (ve inancın) altında yatan ve daha iyi kavramamız gereken dinamiklerinin önemine işaret ediyor.

MAKDİSİ: Bu önemli düşünceye tekrar dönmek isterim, ancak öncelikle kitaplarımız karşılaştırılırken fazla acele edilmemesi ve altta yatan, bu bahsettiğin dinamiğin yalnızca Osmanlı İmparatorluğu tarihinin sunduğu kavramlarla ele alınmaması konusunda ısrar ediyorum. *Artillery of Heaven*'da anlattığım hikâyeyi tam bir on dokuzuncu yüzyıl hikâyesi olarak görüyorum. Bu hikâyede dünyanın her yerindeki büyük toplumlar, benzer bir temel sorunla boğuşuyordu: Vatandaşlık ve “aydınlanma” çağında derin ve çoğunlukla sistematik olan ayrımcılık sorunlarının üstesinden nasıl gelinir ve olağanüstü Batı emperyalizmi bağlamı içerisinde bu, nasıl yapılır? Bu amaç doğrultusunda bu kitapta yapmaya çalıştığım şeyin bir kısmı, ABD tarihçilerinin ve Osmanlı/Arap tarihçilerinin neredeyse hiç kıyaslanmamış ve aslında birbirinden tamamıyla farklı görülen tarihsel süreçleri (mesela Birleşik Devletler’in on dokuzuncu yüzyıldaki yükselişi ve Osmanlı İmparatorluğu’nun düşüşü) karşılaştırmasıydı.

ABD ve Osmanlı/Arap tarihini sürekli olarak yan yana düşünmemin arkasında yatan neden, incelediğim misyonerlik faaliyetlerinde karşılaştığım bulguların Arapları ve Amerikalıları bir araya getirmesiydi. Ancak kitabımı yazarken, en azından sezgisel olarak, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bir topluluğun (1860’da Şam’daki Hristiyanlar diyelim) görmüş olduğu zulmün ABD’deki siyahların, Kızılderililerin ya da Katoliklerin yaşadıklarıyla aşağı yukarı aynı çağda olduğunu düşünmenin ne kadar yararlı olabileceğini fark ettim. Osmanlıları ya da Arapları (birçok oryantalistin ve hatta yakın zamanda mezhepçilik üzerine çalışan Osmanlı tarihçisinin yaptığı gibi) normatif bir Batı aydınlanmasının açık ya da örtülü varsayımlarıyla yargılamadım. Bunun yerine Osmanlı İmparatorluğu’nda on dokuzuncu yüzyılda yapılan zulümlerin şiddetini, Birleşik Devletler’de aynı yoğunlukta karşı karşıya kalınan zorluklar gibi, ayrımcılığın söylemlerini ve uygulamalarını vatandaşlık söylemleri ve uygulamalarına dönüştürmekteki zorluğun bir örneği olarak değerlendirmeyi çok daha verimli ve ufuk açıcı buldum.

SHRYOCK: Zannediyorum, karşılaştırma ile ilgili bu yaklaşımın, farklı okuma biçimlerini yeni ve üretken bir biçimde bir araya getirdi; Osmanlı’da yaşanan ve aslında on dokuzuncu yüzyıl Amerika’sında da gelişmiş olan bazı konulara yönelik bir ilgiyi canlandırdı. Yaptığın, CSHH’de sık rastladığımız bir çeşit bölge ötesi analizle de aynı doğrultuda bulunuyor; bu analiz bir zamanlar (yenilikçi) merkez ve (taklit) çevre olarak gördüklerimizi tekil, karşılıklı olarak birbirini kuran bir top-

lumsal alana oturtmakta ısrar etmektedir. Eleştirel kuramcılarının şimdi mahcubiyet duydukları ahlâki kesinliklerden –bu bir azınlık pozisyonu olmasına rağmen– biri olan Doğu ve Batı, kendi ve öteki, Hristiyan ve Müslüman arasındaki keskin ayırım, Lübnan’daki ilk Protestan misyonerlerinin dünyayı görüş biçimlerinin de temelini oluştuyordu.

MAKDİSİ: Marc, muhtemelen bölgeler ötesi yaklaşımı çok yararlı bulduğum için kitabında dile getirdiğin, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir “Avrupa İmparatorluğu” olduğuna dair savını merak ediyorum. Sanırım burada Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’da toprakları bulunduğunu, Osmanlıların “Avrupa siyasi düzeninin bir parçası olduğunu” ve on dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin Osmanlılara özgü olduğu varsayılan yönleri vurgulamaya çalışırken imparatorluğu doğululaştırdığını kastediyorsun. Ancak karşılaştırma politikanı biraz açmanı rica ediyorum. Neden böyle bir iddiada bulunuyorsun? Birçok başka Osmanlı tarihçisi bunu yaptı, 1660’lardan sonra imparatorluğun “Avrupalı”lıktan çok daha fazlası olduğu apaçık ortada olduğu halde, sanki Osmanlı İmparatorluğu’nun ciddiye alınması –hâlâ Avrupalıların ve Amerikalıların hâkim olduğu bir akademik dünyada tarih yazımına ilişkin saygınlık kazanması– için tek yol onu bir Avrupa imparatorluğu yapmakmış gibi. 1516’dan sonra Mısır, Şam, Bağdat, Mekke ve Medine’deki olağanüstü karmaşık emperyal manzarasına zarar vermeksizin Osmanlı nasıl bir Avrupalı olarak tanımlanabilir?

BAER: Osmanlı Avrupa’sı ifadesini iki sebepten kullanıyorum. Birincisi, IV. Mehmed saltanatının tamamını Avrupa kıtasında Habsburglara, Romanovlara ve Venediklilere karşı savaşarak ve imparatorluğun sınırlarını Ukrayna, Polonya ve Girit’e kadar genişleterek geçirdi. Arapça konuşulan bölgelerde yaşanan olayları anlatmadım, çünkü sultanın ve yöneticilerinin dünya görüşü batıya yönelmişti. IV. Mehmed kayser olarak betimlenmişti ve Kutsal Roma İmparatorluğu’nun başkenti Viyana’yı ele geçirme girişimi bu gözle görülmelidir.

Osmanlı Avrupa’sı ifadesini kullanmamın ikinci sebebi, tamı tamına erken modern Avrupa’ya ait olan bir dini eğilimi tanımladığımı ve çözümlediğimi vurgulamaktır. 1500 ve 1700 arasında Müslüman ya da Hristiyan, çeşitli Avrupalılar Tanrı’ya ibadet etme biçimlerini iyileştirmenin yollarını aradı; bunun için dine ilk inananların doğru dini yaşama biçimlerine döndüler ve yoz icatları ortadan kaldırdılar. Alman Reformasyonu ve Püritenlik Hareketi bunlara örnektir. Köktenci reformistlerin güç kazandığı yerlerde toplumlar dindarlıkla siyasi iktidarın birleşmesinin sonuçlarıyla pençeledi. Vani Mehmed tarafından yönetilen ve Sultan IV. Mehmed tarafından desteklenen Kadızâdeliler dinin içselleştirilmesini, manevi ihtidayı ve itikada canlı bir sadakat duyulmasını destekledi. Osmanlı topraklarında yaşanan İslam’ı ilk Müslüman cemaatinin pratiklerine aykırı olduğunu düşündük-

leri, insanların akıllarını başlarından alan bid'atlardan arındırarak dinde akılcılığı teşvik ettiler. Bu bakımdan çabaları Hristiyan Reformistlerininkilere benziyordu.

SHRYOCK: Tanımladığın, bir noktada birleşenlerin oluşturduğu bir bölgeler ötesi sistem. Bu reformist kalıp, senin çerçevesini çizdiğin şekliyle, siyasi içeriği açıkça farklı olsa da Ussama'nın az önce tanımladığı daha güncel bir vatandaşlık siyaseti sorunlarıyla benzer. Aslında Viyana'dan İstanbul'a ya da Boston'dan Beyrut'a bir analiz hattı oluşturabilir ve birbirine bağlı çeşitli tarihi ve siyasi eğilimleri bulabilirsin.

BAER: Bu benzerlik yalnızca analitik tarzın bir ürünü değildir; aynı zamanda dinlerini saflaştırmaya ve dinin asıl saikleri olduğunu düşündükleri şeyleri yeniden canlandırmaya çalışan gruplar hakkında paylaştığımız düşüncelerden de kaynaklanmaktadır. Ayrıca din değiştirmenin siyasi sonuçlarını incelerken de kesişiyoruz. Bununla beraber *Artillery of Heaven*'ı okurken, din değiştirmeyi kuramsal olarak ortaya koymayı bekledim sürekli; bunun yerine metnin başka yönleri hareket ettiğini görmek beni şaşırttı. Kültürel emperyalizmi, yurtdışındaki Amerikan misyonerliğinin tarihini ya da ABD-Arap karşılaşmalarını ele alıyorsun. *Artillery of Heaven*, aynı zamanda “medeniyetler çatışması” teorisini çürütme eğilimi içinde. Çokça eleştirilmiş bu fikre saldırmak yerine, *Artillery of Heaven*'ın din değiştirme çalışmalarına nasıl katkı sunduğunu açıklamayı isterim. Bana öyle geliyor ki, Esad eş-Şıdyak'ın dinini değiştirmesi ve Maruni rahiplerinin elinde işkence görüp öldürülmesi *Artillery of Heaven*'ın alt başlığında üstü kapalı olarak söylediğin gibi “başarısız bir ihtida” değildi; tam tersine on dokuzuncu yüzyıl Amerikan Protestan misyonerlerinin bakış açısını düşündüğünde bir ihtida modeli oluşturuyordu.

MAKDISI: Ben “medeniyetler çatışması” tezini reddetmek konusunda böyle aceleci davranmazdım. Bu konu akademik çevrelerce itibarsızlaştırıldı ve kapatıldı. Ancak Samuel Huntington ve Bernard Lewis tarafından yaygınlaştırılan düşüncenin çeşitli versiyonlarına dayanan ABD-Ortadoğu ilişkilerine ya da daha geniş olarak Ortadoğu'ya dair açıklamalarla çevrilmiş olduğumuz ve bunların, senin ya da benim kitaplarımızla ulaşacağımızdan çok daha geniş bir okur kitlesine ulaştığı gerçeğini bir kenara koyarsak, vurgulamamız gereken bir konu daha bulunuyor. Biz (akademisyenler olarak) böyle bir teorinin altının boş olduğunu biliyor olabiliriz; ancak kültürel çatışmaların gerçekten nasıl ortaya çıktığı üzerinde çalışmak –benim kitabımda nihayetinde bununla ilgili– çok sık ya da iyi yaptığımız bir şey değil. Örneğin muazzam bir kaynak tabanı olmasına rağmen var olan misyonerlik tarihlerinin ne kadar az olduğunu düşün.

SHRYOCK: Misyonerlik meselesi bizi Marc'ın din değiştirme hakkındaki daha doğrudan ele almamız gereken sorusuna geri döndürüyor. Bana öyle geliyor ki din değiştirme diye adlandırdığımız şey, asla tümüyle dini kavramlarla ya da kişinin terk ettiği ya da seçtiği dinlerin kavramlarıyla açıklanamaz. Kitaplarınızda, Kadızâdelilerin ya da Amerikalı misyonerlerin din değiştirme için kullandığı dinin ötesine geçme becerisine hayranlık duydum. IV. Mehmed'in yönetimindeki Osmanlılar çevrenin İslamlaştırılmasına, kilise ve sinagogların camiye dönüştürülmesine Hıristiyan ve Yahudi bireyleri İslama geçirmek için harcadıklarından çok daha fazla çaba harcadı. Marc, incelediğin tarihi belgelerde ihtidaya sevk eden dürtüyü ayırt etmek oldukça güç. İslam'a geçiş anında insanların aradığı çoğunlukla güvence ve itibarmış gibi görünüyor. Aynı zamanda din değiştiren Lübnanlıların, kabul ettikleri inancın özgün öğretilerinden etkilendikleri gibi İngilizce eğitimin ve Amerikalıların temin edebileceği daha geniş kültürel fırsatlar dünyasının çekimine kapıldıkları da oldukça açık. İnsanların "din değiştirme teorisi" talep ettiklerinde ne istediklerini merak ediyorum aslında.

BAER: Ben, IV. Mehmed dönemindeki İslamlaşmanın üç ihtida yaklaşımının keşişmesiyle şekillendiğini savunuyorum: dindarlığa dönüş ya da özün ihtidası, diğerlerinin ihtidası ve kutsal mekânın dönüştürülmesi. Bu üç süreç önemli hanedan üyelerinin ve yönetici elitin reformcu bir İslam anlayışına yönelmesiyle harekete geçen, birbiriyle karmaşık bir şekilde ilişkili, eşmerkezli değişim halkaları olarak düşünülebilir. Bununla bağlantılı ikinci bir argüman daha var: İhtida en iyi savaş, fetih ve değişen iktidar ilişkileri bağlamında anlaşılabilir.

Bu teori birden çok deneyim ve analiz ölçeğinde işlemektedir. İhtidanın psikolojik, sosyolojik ya da kültürel açıklamalara indirgenebileceğini düşünmüyorum. Tarihsel aktörlerin dindarlık iddialarını hafife almamalıyız. Manevi saiklerin insanları kendilerinin ve başkalarının yaşamlarını değiştirmeye zorladığından niçin şüphe duyalım? Mesela Esad eş-Şidyak, sosyal ve kültürel aidiyet adına inancından caymaktansa ölmeyi tercih eden, yeni sahip olduğu inancına çok sadık bir insan örneğidir.

MAKDİSİ: Ben, Esad'ın ölmeyi tercih ettiğini söylemezdim. Benim gösterdiğim şeyin bir kısmı da, Amerikan misyonerleri tarafından Esad'ın gördüğü işkencelerden sonra titizlikle oluşturulan azizleştirici anlatıların, mühtedinin kendi çelişkileriyle çok büyük bir uyumsuzluk içinde olduğu. Burada soyut, evrensel bir din değiştirme modeli ya da teorisinden daha çok yalnızca farklı tarihsel soykütükleri göz önüne alınarak tanımlanabilecek bir tarihsel bağlam –dindarlık bilinci, (her ne kadar Esad bu kelimeyi hiç kullanmamış olsa da) dinini değiştirme, bir dönüşüm– işlemektedir. Amerikan Kongregasyonalizmi (cemaatleri bağımsız sayan kilise sistemi), Maruni

ve Vatikan reformları, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir arada var oluş ve hoşgörü, Amerikan yerlileri arasındaki Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri gibi konuların kesişim noktalarının çalışılması gerek. Tüm bunlar özel bir birleşme noktasına yol açtı: Esad'ın Protestan inancına geçtiği an, yalnızca "Osmanlı", "Lübnan" ya da "Amerikan" tarihleriyle tanımlanamayacak ve onlara indirgenemeyecek bir andı.

Din değiştirme üzerine geliştirilen bir teori nasıl görünürse görünsün, bence çeşitli malzemelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmalı; bunların sadece bazıları "dini" olarak tanımlanabilir ya da deneyimlenebilir. *Artillery of Heaven*'ı yazarken boğuştuğum temel sorulardan biri, misyonerlik faaliyetleriyle karşılaşmanın çok perspektifli bir bakışla nasıl ele alınacağıydı. Ortadoğu'daki Amerikan misyonerlik tarihinin, azizlerin geleneksel hayat öyküsü anlatılarında ve misyonerlik karşıtı Arapça araştırmalarda eksik olan bambaşka bir boyutunun olduğu benim için gayet açıktı; eksik olan, mühtedilerin ve daha genel olarak yerel aktörlerin görüşleriydi. Bu aktörler arasında Doğu patrikleri, Osmanlı devleti ve elbette Esad eş-Şıdyak ve Butrus el-Bustani gibi din değiştirmiş kişiler yer alıyordu. Burada yapmaya çalıştığım, sadece hikâyenin öteki yüzünü vermek değil, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sekülerizm ve liberalizm silsilesinin tersine çevrilebileceği ortak bir buluşma noktası bulunduğunu savunmaktı. Liberalizmi ithal edilmiş olarak düşünmek yerine (sekülerizmin ve liberalizmin Batı'nın sorunsuz olguları olduğunu varsayan eski görüş), Amerikan misyonerlerinin bir noktada önemli görüldüğü ancak hiçbir zaman üstün olamadıkları kültürler arası bir süreç olarak ele almayı tercih ettim. Bunu görebilmemin tek yolu, farklı Amerikan ve Arap kaynaklarını yan yana getirmekten geçiyordu.

SHRYOCK: Ayrıca bu kaynaklar sayesinde hem o zaman da hem de şimdi, din değiştirmenin, sekülerizmin ve liberalizmin bazen nasıl aynı kurucu söylemin parçaları olabildiğini gösterecek araçlara da sahiptin. Bu kavrayış daha önce belirttiğin vatandaşlık bağlantısıdır. Senin çalışmanla Marc'inki arasındaki asıl tezat bu, ama o da yine hükümdarlar ve tebaalar dünyasında yer alıyor. Vatandaşlığın temelini oluşturan eşitlik modelleri ile imparatorluk saltanatının temelini oluşturan eşitsizlik modelleri arasındaki karşıtlık kitaplarınızda canlı bir şekilde göze çarpıyor. Bu, kitaplarınızı yan yana okurken deneyimlediğim, kafa karıştırıcı sezgisel sarsıntının nedenini açıklıyor.

Elbette kitaplarınızı, siyasi olarak ifade edebilecekleri anlamlara ağır kısıtlamalar getiren koşullar içerisinde okudum. Teröre karşı savaş ve Amerikan emperyal gücünün dünya geneline, ancak en baskıcı şekilde Müslüman bölgelerine yayılması, kitaplarınızın tüm güncel okumalarını etkileyecektir. Bunun yazım süreçlerinizi nasıl etkilediğini merak ediyorum.

MAKDİSİ: Araştırmamın ana amaçlarından biri, “medeniyetler çatışması” denen ve yakın zamanda Amerika’daki Arap dünyasına ilişkin açıklamaları önemli ölçüde şekillendiren saçma düşüncüyü aşmaktır. Çalışmamı yazarken kafamda güncel siyaset olduğunu inkâr edemem. Ancak bana göre Amerikan şovenizmini, Arap ya da Müslüman milliyetçiliğini gerekçelendirmek ya da övmek için tarihi sömüren polemikçilerin tümleyici iddialarının en iyi panzehri, hem Birleşik Devletler’in ve hem de Osmanlı İmparatorluğu’nun (elimizden geldiğince) sürekli ve bütüncül olarak tarihselleştirilmesidir. Özgünlük konusunda her defasında ısrar ediyorum ve “medeniyetler” diye bir şeyden bahsetmek yerine zamanın belirli bir noktasındaki bazı Amerikalılar ve bazı Araplar hakkında konuşmaya dikkat ediyorum. Bu nedenle Amerikan misyonerlerini “kültürel emperyalistler” olarak etiketleme konusunda tereddütlüyüm, çünkü böyle tanımlamalar kafa karıştırıcı olabiliyor ve misyonerlik faaliyetlerinin zaman içerisinde “ulusal” kültürler olarak görmeye başladığımız şeyle birbirine bağlı olduğunu görmekten kaçınmamızı mümkün kılıyor.

SHRYOCK: Emperyalist etiketi, Lübnan, Mısır ve Türkiye’deki ilk Hıristiyan misyonerlerin manevi torunlarının bugün II. Dünya Savaşından önce olduğundan katbekat daha emperyalist olan Amerika’nın Ortadoğu politikasını neden katı şekilde eleştirdiklerini de açıklayamıyor. Üstelik, Arap Protestanlığının neden bir yandan İngiliz hayranlığına ve Amerika’ya göçlere yol açarken diğer yandan en inatçı ve etkili oryantalizm eleştirilerine yol açtığını açıklamaktan da aciz kalıyor.

MAKDİSİ: *Honored by the Glory of Islam*’ın siyasi çıkarımlarını tartışmak isterim. Kitabında en çok ilgimi çeken şey, Marc, bir imparatorluk olarak Osmanlı İmparatorluğu meselesini merkeze koymayı istedi. Kitabı emperyal hükümlerini yeniden savunan/talep eden iki güçlü sultan olarak IV. Mehmed ve Sultan II. Abdülhamid (hük. 1876-1909) arasında bir karşılaştırmayla sonlandırıyor. Ancak on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu tarih yazımının en dikkat çeken yönlerinden biri, “çöküş” tezine karşılık olarak yazan ve (doğru bir biçimde) Osmanlı kaynaklarının kullanımını vurgulayan tarihçilerin emperyal güç ve Osmanlıların şiddet kullanımı meselelerini ne dereceye kadar görmezden geldiğidir. Bunun Selim Deringil’in *The Well-Protected Domains* (I.B. Tauris, 1999) [İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909), YKY, 2002] adlı kitabı gibi istisnaları elbette vardır. Bir diğer deyişle, Osmanlı devleti Batı emperyalizminin kurbanı muamelesi görüyor (bir açıdan öyleydi de) ancak aynı zamanda kendi içinde hegemonik ve saldırgan bir emperyal oluşum olarak çok daha az görülüyordu. Daha ziyade, çalışmaların çoğu mahcup bir tonda değilse de çok daha savunmacı bir tona sahipti; oryantalist çalışmalara cevap vermek için gösterilen ortak çabanın bir parçası olarak Osmanlı devletiyle neredeyse aşırı bir

özdeşleşme söz konusuydu. Erken modern Osmanlı İmparatorluğu çalışmalarında da benzer bir sürecin söz konusu olduğunu düşünüyor musun ve sence aynı siyasal eğilimleri mi kopyalıyorlar?

BAER: Oryantalizmle yüzleşme sorunun bazı kısımlarını açıklıyor, ancak önemli olan bir diğer etmen de pek çok tarihin entelektüel ya da profesyonel olarak Osmanlı'nın kirli çamaşırlarını ele alma konusundaki acizliğidir. İmparatorluğun son yıllarına ilişkin çalışmalar, 1915 olaylarıyla ilgili bir uzlaşma sağlayabilmiş değil. Ermenilerin maruz kaldığı gaddarca akıbete rağmen basılmış kitaplar, araştırmalar ve burs önerileri hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüz yıllık mevcudiyetini dünyanın örnek alacağı bir hoşgörü ve bir arada var oluş modeli olarak sunuyor.

Anadolu'daki Ermeni varlığının yok edilmesinin ana akım Osmanlı tarihinde benimsenememesi, Osmanlı tarihinin uzun izleğiyle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır ve o tarihin bir parçasıdır. Osmanlı tarih yazımının kendisi daha fazla derinlik kazanmadan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hoşgörüyü ve dini tahakkümü, başka devlet ve imparatorlukların azınlıklara yönelik tutumlarıyla etkin bir şekilde karşılaştıramayız. Ermeniler neden on dokuzuncu yüzyılın başlarında “millet-i sadaka” olarak algılanırken, yüz yıl sonra sürüldüler ve katledildiler? İmparatorluk siyasetinde bu değişimin nasıl gerçekleştiğine dair ikna edici bir argümanı henüz okumadım ama ileride okuyabileceğimi düşünüyorum. On altıncı yüzyılda Yahudilere müsamaha gösterilirken on yedinci yüzyılda neden aynı tutum geçerli olmadı ve neden Rumlar aynı dönemde gitgide daha etkili hale geldi?

On yedinci yüzyılı anlamak bu soruları ikna edici bir şekilde ele alabilmemiz için daha geniş bir tarihsel bağlam kurmamıza yardımcı olacaktır. Osmanlı toplumunu tüm yönlerden kökten değiştiren olaylara ve 1600'lere kadarki dönem hakkında yazarların yaygınlaştırdığı düşünceye karşı çıkılmasına rağmen on yedinci yüzyıl, üzerinde çok az çalışılmış, önemli bir dönemdir. Bu dönemin olayları arasında ilk kez saltanatı sırasında bir sultanın infaz edilmesi, başkentin İstanbul'dan Edirne'ye taşınması, dinin yeniden canlanması, İslam'ın sünnileştirilmesi, bazı tarikatların baskı altına alınması, cihat veya gazanın yeniden başlatılması, imparatorluğun en geniş sınırlarına ulaşması, devşirme sistemine son verilmesi, dinin değiştirenlerin sayısını artması, Haham Sabetay Sevi'nin mesihî hareketi, bir azınlık grubu seçkinlerini diğer azınlık gruplarının seçkinleriyle karşı karşıya getirmeye dayalı imparatorluk politikasının bir parçası olarak Rumlar lehine Yahudi seçkinlerin hassas görevlerden uzaklaştırılması yer almaktadır.

SHRYOCK: Yaptığın on yedinci yüzyıl tasviri, özellikle ihtidayı Osmanlı emperyalist yayılmacılığıyla bağlantılandığı için anlamlı. IV. Mehmed'in

cihat anlayışını olumsuz bir şekilde okumak ya da basitçe tüm girişimini önemsiz gibi göstermek çok daha kolay (ve beklenir) bir yaklaşım olurdu, ancak sen bunu hiç yapmıyorsun. Bunun yerine, hiç çekinmeden IV. Mehmed'in dünyasının "öteki"liğini, Müslüman, Avrupalı ve emperyal bir dünya olarak gözler önüne serip okur için çok daha zorlayıcı bir siyasi bağlam yaratıyorsun. Hristiyan şehirlerinin şiddetli yıkımını Osmanlıların gördüğü biçimiyle bir çeşit aydınlanma olarak tanımladığında, ihtidayı diğerleri için pahalıya mal olan bir tahakküm aracı, bir ahlâki üstünlük duygusu iddiası olarak görmeye zorluyorsun bizi. Bu bakış açısı, bana göre şu anda pek çok tarihçinin Avrupa'nın sömürgeci yayılma döneminde Hristiyanlığa geçişi betimleme biçimlerine çok yakın. Ayrıca Osmanlı yayılmacılığı ile muhatapları demokratik eşitlik statüsü kazanmadan çok daha önce muhalifleri yok eden ve neoliberal yönetişimin altyapısının taşlarını döşeyen, kendilerini seküler ve demokratik ilan eden emperyalist oluşumların ilerleyişi arasında da bir benzeşme görüyorum ben, belki bazı okurlar da görecektir.

BAER: Böyle okumalar her zaman mümkündür ve bunların etkili ve yanıltıcı olarak nasıl kullanılabileceği konusunda dikkatli olmak gerekir. Asıl zor siyaset, muhtemelen, güncel politikalarımızla uyuşup uyuşmadığına bakmaksızın dindar insanları kendi koşulları içerisinde ciddiye alma çabamda yatıyor. *Artillery of Heaven* "medeniyetler çatışması" tezini açık bir şekilde çürütmeyi amaçlarken, *Honored by the Glory of Islam*, Avrupa'nın insanlarını ve mekânlarını dini açıdan dönüştüren, köktendinci Müslümanları anlatmaya cüret ediyor. Osmanlıları şefkatli, nazik, nostaljik olarak sunmak, hatta batı sınırlarına dayanan yayılmacı Amerikalılarla kıyaslayıp onlardan iyi bulmak bugün daha çok rağbet görüyor olabilir. "Medeniyetler ittifakı"nı tartışmak ve dinlerarası diyalogu sürdürmek siyaseten yararlı olabilir. Farklı insanların çatışma yerine işbirliği içerisinde olduğu bir geçmişin resmedilmesi politik olarak daha akıllıca olabilir. İhtidayla fethi birleştiren ve Hristiyan çoğunluklu imparatorluklara, topraklarını fethedip İslamlaştırmak için bizzat savaş açan bir erken modern Osmanlı sultanı hakkında bir inceleme kitabı yazmak için uygun bir zaman olmayabilir. IV. Mehmed'in saltanatının bu yönleri okurların dikkatini, sultanın ilk Müslümanların inanç ve pratiklerinden ayrı düşmediğine inandığı bir İslam'ı teşvik ederek temelde içerideki dindaşlarını ıslah etmeye odaklandığı gerçeğinden daha çok çekecektir.

Osmanlılar biz değillerdi, bizim olmalarını istediğimiz kişiler değillerdi ve kendilerini gelecek kuşaklara gösterdiklerinden daha fazlasıydılar. En iyisi, kazandıklarını düşündükleri şeyleri ve bugün Avrupa ve Ortadoğu olarak bölünmüş coğrafyada yönettikleri toplumun doğasını dürüst bir şekilde tanımlamaktır.

Geçmişin uygunsuz yanlarını dillendirmemek, o geçmişle hiçbir zaman uzlaşamayacağımız anlamına gelir.

MAKDİSİ: Katılıyorum, fakat Osmanlıları ya da başkalarını oldukları gibi yeniden hayata döndürmemiz mümkün değil; tamamıyla odaklanmayı seçtiğimiz kaynaklarla, farklı tarih yazımı ekollerinden öğrendiğimiz biçimlerle ya da ufkumuzu belirleyen karşılaştırma siyasetiyle bütünüyle sınırlandırılmamışız gibi davranamayız. Akademisyen arkadaşlarımdan “dini ciddiye alma” çağrısı duyuyorum. Bu çağrı, belli bir dereceye kadar, inancın ve dindarlığın unsurlarını göz ardı etmememiz gerektiği anlamına geldiğine göre elbette kabul ediyorum, fakat bunun ötesinde gerçekten ne anlama geliyor? İnanç ve onun sıkı sıkıya bağlı olduğu sosyal dünya birbirinden nasıl ayırt edilebilir? İnancın kesinliği ile eleştirel analizin temelini oluşturan içkin şüphecilik arasındaki çizgi nereye çekilebilir? Din “orada bir yerde” ele geçirilebilecek bir şey midir? Dinin ve dini metinlerin, Ortadoğu çalışmalarında üzerinde fazla çalışılmış konular olduğu düşünebilir!

BAER: Ama ikimiz de din değiştirmeyle ilgili kitaplar yazmayı seçtik ve görünen o ki ne sen ne de ben bu konunun alandaki tarihçiler tarafından ikna edici bir şekilde ele alındığını düşünüyoruz. Dini (ve dinî metinleri) hâlâ Amerika, Avrupa ve Ortadoğu tarihinden anladıklarımızı merkeze alarak incelemeye çalışıyoruz.

SHRYOCK: Ben daha derin ortaklıklar görüyorum. Marc'ın Osmanlıları, kendine özgü fakat Reformasyon Avrupa'sını tanımlayan aynı dinî eğilimlere tabi bir şekilde resmetme kararlığının, *Artillery of Heaven*'in tamamına yayılmış ve toplumların kendilerini oldukları gibi hayal edebilecekleri türdeki analizle fiilen geliştirildiğini düşünüyorum. Diğerleri, zaman içerisinde zor, bazen öldürücü etkileşimlerle bir araya getirilmiş, sonra kendilerini, birbirlerini nasıl şekillendirdiklerini hatırlamaktan ya da bundan konuşmaktan aciz halde bulmuşlardır. İkincinin kitapları da gündelik siyasette kullanışlı ya da zayıflatıcı olabilecek olan unutmanın bu yönünü etkin bir biçimde tartışmaya açıyor.

MAKDİSİ: Görüşünü olumlu buluyorum, Andrew. Her ne kadar kitaplarımızı bir arada okumanı takdirle karşılasam da, bu forumda yan yana getirilmelerinin Ortadoğu toplumlarının zamansal olarak nasıl karşılaştırıldığına dair ilginç bir soruyu da gündeme getirdiğini düşünüyorum. Örneğin on yedinci yüzyılda İngiliz hanedan politikalarını ele alan bir kitabın on dokuzuncu yüzyıl İngiliz Hindistan'ındaki misyonerlik faaliyetlerine ilişkin bir kitapla, her ne kadar ikisi de dindarlık ve din değiştirmeyle ilgili olsa da, karşılaştırılacağını düşünmüyorum.

SHRYOCK: Böyle bir karşılaştırma görüldüğü kadar mantık dışı değil. Eğer Webb Keane'in din değiştirme üzerine olan kitabı *Christian Moderns*'in (University

of California Press, 2007; CSSH 50-3'te kitap hakkında bir eleştiri yayınlandı) [Hıristiyan Modernler] ilk sayfalarını okursan, on yedinci yüzyıl İngiliz hanedan politikalarından Calvinist misyonerlerin on dokuzuncu yüzyılda Güneydoğu Asya'ya taşıdığı düşüncelere atladığını görürsün. Bence iyi bir karşılaştırma, ilk bakışta tuhaf görünen fakat akıllıca yapıldığında çoğunlukla yeni kavrayışlar yaratan karşılaştırmadır. İyi yapıldığında, karşılaştırma din değiştirmeye ya da tercüme benzer; ancak biz çözümlerken şeylerin ilerlediği ve değiştiği arka planı da sorgulamamızı gerektirdiği ölçüde kendine özgüdür. Umarım, kitaplarınızın bir arada okunmasının, din değiştirme ve hoşgörü hakkında daha geniş analitik bir çerçeve yaratmak isteyen tarihçiler için çok faydalı bir imkân yaratacağını düşünmem tuhaf değildir. Her iki kitabın da Ortadoğu toplumları hakkında olması önemli ve Osmanlı dünyaları içerisindeki konumlanışları çalışmalara bir akraba benzerliği katıyor; fakat beni en çok heyecanlandıran, bölgeler ötesi çerçeveler. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlılar ve Amerikalılar için vatandaşlık ortak bir sorundu; on yedinci yüzyılda dini reform hareketleri Osmanlıların ve Avrupalıların paylaştığı bir gerçeklikti. Her iki dönemdeki din değiştirmeleri anlamak için en önemli karşılaştırma noktaları, ayrı kültürel alanlar olarak Osmanlı İmparatorluğu ya da Batı olamaz. Aynı durum zamansal karşılaştırma için de geçerlidir. Eğer bölgeler ötesi çerçevelerin kendilerine ait tarihleri olduğunu ve belli türlerde tarih yazımlarını tercih ettiklerini akıldan tutarsak indirgemeci ya da coğrafi olarak sınırlayıcı olmak daha az olasıdır.

MAKDİSİ: Metinleri, tarih yazımındaki geleneksel karşılaştırmalı okuma yöntemiyle değil, yan yana getirerek okumaya ihtiyacımız var bence. Osmanlıların ya da Arapların “Avrupa” ya da “Batı” gibi olduğunu iddia etmeye kalktığımız durumlardan sakınmalıyız. Bunun yerine Avrupa'nın ya da Batı'nın normatif düşüncelerinden uzaklaşmayı savunuyorum. Önceden bambaşka tarihsel bağlamlarda olduğunu düşündüğümüz şeyleri yan yana koyalım ve normalde karşılaştırılmamış olan apayrı tarih yazımlarını bir araya getirerek hangi ortak unsurları fark edebileceğimize bakalım en azından. Yan yanalık bence deneyimsel, karşılaştırma ise çoğunlukla siyasi. Tarihçiler olarak ortak amacımız, en azından benim düşünceme göre, dini, milliyetçi ve uygarlıkçı konuşmaların kesinliğinden ve şovenizminden uzaklaşmaktır. Aynı zamanda, başkalarının çalışmalarımızı nasıl okuyacağını ve nitelendireceğini tahmin edemeyiz. Bunun, genel kanıya meydan okuma arzumuzla ilgili olmasa bile, en azından onu sarsma becerimizle ilgili bize biraz tevazu aşılması gerekir.

Kaynakça

Arşivler

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri

Galata Şer'iyye Sicilleri

Hasköy Şer'iyye Sicilleri

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi

Yeniköy Şer'iyye Sicilleri

El yazmaları

Abdurrahman Abdi Paşa. *Vekayi'nâme*. Köprülü Kütüphanesi, nr. 216.

Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-i Ali Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serrez, nr. 1113.

Hasan Ağa, *Cevâhirü't-Tevârih*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1307.

Kürd Hatib Mustafa, *Risale-i Kürd Hatib*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Eski Hazine, nr. 1400.

Mehmed Halife, *Târih-i Gilmânî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1306.

Mehmed Necati, *Târih-i Feth-i Yanık*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1308.

Minkârizâde Yahya b. Ömer, *Fetâvâ-i Minkârizâde Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 610.

Nasuh Paşazâde Ömer Bey, *Turhan Vâlide Sultan Vakıfnâmesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, nr. 150.

Nihâdî, *Târih-i Nihâdî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat, nr. 219.

Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Târih-i Âl-i Osmân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 3078.

Şeyhülislam Yahya ibn Zekerîyya b. Bayram, *Fetava-i Yahya Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, V. Cârullah, nr. 963.

Vani Mehmed Efendi, *Münşeât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4308.

Vecihî Hasan Çelebi, *Târih-i Vecihî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, nr. 1153.

Vekayi'nâme, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1468.

YûsufNâbî, *Fetihnâme-i Kamanîçe*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1629.

Diğer Kaynaklar

- Abou-El-Haj, Rifaat Ali. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Albany: State University of New York Press, 1991. [*Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Çev. Oktay Özel, Canay Şahin, İstanbul: İmge Kitabevi, 2000.]
- Agmon, Iris. "Muslim Women in Court According to the *Sijill* of Late Ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes." *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, 132. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- al-Qattan, Najwa. "Textual Differentiation in the Damascus *Sijill*: Religious Discrimination or Politics of Gender?" *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, 191-201. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- , "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination." *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): 429–44.
- Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Aksan, Virginia ve Daniel Goffman, der. *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [*Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, Çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.]
- Alexander, John. "Law of the Conqueror (the Ottoman State) and Law of the Conquered (The Orthodox Church): The Case of Marriage and Divorce." *XVI Congrès international des sciences historiques, Rapports*, 2 içinde, 369–70. Stuttgart, 1985.
- Altınay, Ahmed Refik. *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495–1591)*. İstanbul, 1917; yeni basımı İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- , *Onbirinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1592–1688)*. 1931; yeni basımı İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- , *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689–1785)*. İstanbul, 1930; yeni basımı İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- Andreasyan, Hrand d., "Çınar Vakası." *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957): 57–83.
- Ankori, Zvi. "From Zudecha to Yahudi Mahallesi: The Jewish Quarter of Candia in the Seventeenth Century (A Chapter in the History of Cretan Jewry under Muslim Rule)." *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume* içinde, 2 cilt, der. Saul Lieberman, 1:96. Kudüs: American Academy for Jewish Research, 1974.
- Anooshahr, Ali. *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam: A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods*. New York: Routledge, 2009.
- Arbel, Benjamin. *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisii*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1986.

- Ayvansarayî, Hafız Hüseyin. *The Garden of Mosques: Hafız Hüseyin Al- Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane. Leiden: E. J. Brill, 2000. [*Hadikatü'l Cevami*, İstanbul: 1864.]
- Baer, Marc David. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York: Oxford University Press, 2008. [*IV. Mehmet Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2010.]
- , “Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century Istanbul and Rumelia.” Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2001.
- , “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul.” *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 163–85.
- , “Manliness, Male Virtue and History Writing at the Seventeenth-Century Ottoman Court.” *Gender & History*, xx (2008): 134–6.
- , “Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul.” *Gender & History*, xvi (2004): 431–3.
- Baer, Marc, Ussama Makdisi ve Andrew Shyrock. “Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation with Marc Baer and Ussama Makdisi.” *Comparative Studies in Society and History*, li (2009): 934.
- Babayan, Kathryn ve Afsaneh Najmabadi, der. *Islamicate Sexualities: Translations Across Temporal and Geographical Zones of Desire*. Cambridge: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2008.
- Badinter, Elizabeth. *XY: On Masculine Identity*, çev. Lydia Davis. New York: Columbia University Press, 1995.
- Bardakjian, Kevork. “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople.” *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1: 89–100, 2 cilt. New York: Holmes & Meier, 1982.
- Başaran, Betül. 2006. “Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control, and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789–1793.” 2 cilt. Doktora tezi, Chicago Üniversitesi.
- Batuman, Elif. “Ottomania.” *The New Yorker* 90, sayı 1 (17 Şubat 2014).
- Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries*. Berkeley: University of California Press, 2000. [*Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, Çev. Ayşe Atasoy, İstanbul, İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2014.]
- Ben-Naeh, Yaron. *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, çev. Yohail Goell. Tübingen, 2008. [*Sultanlar Diyarında Yahudiler: 17. Yüzyılda Osmanlı Yahudi Toplumu*, Çev. Nita Özkatalan, İstanbul, Goa Yayınları, 2009.]

- Bierman, Irene. "Preliminary Considerations." *Writing Signs: The Fatimid Public Text* içinde, Bölüm 1. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Bornstein-Makovetsky, Leah. "Hir'aslamut bakehilot ha-'oth'maniyot ve hitnatzrut be'Italyah ve be-Germaniyah bema'ot ha-16 ve ha-17." *Pe'amim* 57 (1993): 35.
- Bosworth, C. E. "The Concept of Dhimma in Early Islam." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1:49. New York: Holmes & Meier, 1982.
- Braude, Benjamin. "Foundation Myths of the Millet System." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1: 69–88. New York: Holmes & Meier, 1982.
- Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, der. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. 2 cilt. New York: Holmes & Meier, 1982.
- Brownell, Susan ve Jeffrey N. Wasserstrom. "Introduction: Theorizing Femininities and Masculinities." *Chinese Femininities/Chinese Masculinities: A Reader* içinde, der. Susan Brownell ve Jeffrey N. Wasserstrom, 1–42. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2008.]
- Caldwell, Patricia. *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Carlebach, Elisheva. *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Cezar, Mustafa. "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler." *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, 2 cilt, içinde, 1:327–414. İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, 1963.
- Clark, Christopher M. *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Claydon, Tony. "Protestantism, Universal Monarchy and Christendom in William's War Propaganda, 1689–1697." *Redefining William III: The Impact of the King-Stadholder in International Context* içinde, der. David Onnekink ve Esther Mijers, 125–42. Burlington, VT, 2007.
- Clogg, Richard. "The Greek Millet in the Ottoman Empire." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 cilt, içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1: 185–207. New York: Holmes & Meier, 1982.
- Cohen, Amnon. *Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- Cohen, Esther. "'To Die a Criminal for the Public Good': The Execution Ritual in Late Medieval Paris." *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in*

- Honor of Bryce Lyon* içinde, der. Bernard S. Bacharach ve David Nicholas, 287. Kalamazoo: MI, 1990.
- Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. [*Haç ve Hilal Altında: Ortaçağda Yahudiler*, Çev. Ahmet Ferhi, İstanbul, Köprü Kitap, 2. Baskı, 2013.]
- Cook, Michael. A. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Çavuşoğlu, Semiramis. 1990. "The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şariat-Minded Reform in the Ottoman Empire." Doktora tezi, Princeton University, Princeton, N.J.
- Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, 2. baskı. Leiden: Brill, 2006. [*Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, Çev. Müfit Günay, İstanbul, YKY, 2010.]
- Defterdar Sarı Mehmed, *Zübde-i Vekayiat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussu'ud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı: Fetava-yı Ebussuud Efendi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Epstein, Mark. "The Leadership of Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries." *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (2 cilt) içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1: 101–15. New York: Holmes & Meier, 1982.
- , *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, *Islamkundliche Untersuchungen* c. 56. Freiburg: K. Schwarz, 1980.
- Emecen, Feridun. "From the Founding to Küçük Kaynarca." *History of the Ottoman State, Society and Civilisation* (2 cilt) içinde, der. Ekmeleddin İhsanoğlu, 1: 49–52. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001. [*Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1994.]
- Evliya Çelebi. *The Seyahatname of Evliya Celebi, Book One: İstanbul Index, Based on the Facsimile Edition of Topkapı Sarayı Bağdat 304*. Sources of Oriental Languages and Literatures 11, der. Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Turkish Sources 9. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. [*Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 1 Kitap: İstanbul. Topkapı Sarayı Bağdat el yazması nr. 304 vr. 31 Transkripsiyonu Dizini*, der. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, YKY, 1996.]
- Eyice, Semavi. *Galata ve Kulesi - Galata and Its Tower*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1969.
- Faruqi, Suraiya. "Crisis and Change, 1590–1699," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Vol. 2: 1600–1914* içinde, der. Suraiya Faruqi, Halil İnalcık, Bruce McGowan, Donald Quataert ve Şevket Pamuk, 423–24. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 2: 1600-1914*, Çev. Ayşe Berktaş, Süphan Andıç, Serdar Alper, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2006.]

- , *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Münih: C.H.Beck, 2000. [*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Ercan Ertürk, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.]
- , *The Ottoman Empire and the World Around It*. Londra: I.B.Tauris, 2006. [*Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, Çev. Ayşe Berktaş, Ankara, Kitap Yayınevi, 2007.]
- Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1958.
- Finkel, Caroline. *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923*. New York, 2005. [*Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: 1300-1923*, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Timaş Yayınları, 2007.]
- Fletcher, Anthony. *Gender, Sex, and Subordination in England, 1500–1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Fodor, Pál. "State and Society, Crisis and Reform, in 15th–17th Century Ottoman Mirror for Princes." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (1986): 217–40.
- Foyster, Elizabeth A. *Manhood in Early Modern England: Honour, Sex and Marriage*. New York: Longman, 1999.
- Frazer, Charles A. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*. Londra: Cambridge University Press, 1983. [*Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1923*, Çev. Cemile Erdek, İstanbul, Küre Yayınları, 2009.]
- Freeze, Chaeran. *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*. Hanover, NH: University Press of New England, 2002.
- Friedman, Mordechai Akiva. *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study, c. 1: The "Ketubba" Traditions of Eretz Israel*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980.
- , "Divorce Upon the Wife's Demand." *Jewish Law Annual* 4 (1981): 103–26.
- , "The Ransom-Divorce." *Israel Oriental Studies* 6 (1976): 288–307.
- , "Termination of Marriage upon the Wife's Request." *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 27 (1969): 29–55.
- Galanté, Avram. *Histoire des juifs d'Istanbul*. İstanbul: Imprimerie Hüsnutabat, 1941.
- Gerber, Haim. "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600–1700" *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 231–44.
- Ghousoub, Mai ve Emma Sinclair-Webb, der. *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. Londra: Saqi, 2000.
- Given, James B. *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Goffmann, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. [*Osmanlı Dünyası ve Avrupa, 1300-1700*, Çev. Ülkün Tansel, Ankara, Kitap Yayınevi, 2004.]

- Goitein, S. D. "Minority Self-rule and Government Control." *Studia Islamica* 31 (1970): 101–16.
- Göçek, Fatma Müge ve Marc David Baer. "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records." *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, der. Madeline C. Zilfi, 48–65. New York: E. J. Brill, 1997.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Kâtip Çelebi, Interprète et rénovateur des traditions religieuses au XVIIe siècle," *Turcica* 3 (1971): 71–9.
- Greene, Molly. *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Grehan, James. "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)." *American Historical Review*, cxi (2006): 1362–5.
- Hanna, Nelly. "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo." *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, 143–54. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt. Oxford, 1929; yeni basımı New York: Octagon Books, 1973. [*Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, Çev. Timuçin Binder, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, 2013.]
- Hathaway, Jane. "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt." *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997): 665–71.
- , *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*. New York: Cambridge University Press, 1997. [*Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi*, Çev. Nalan Özsoy, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.]
- Heyd, Uriel. "The Jewish Community of Istanbul in the Seventeenth Century," *Oriens* 6 (1953): 311–13.
- , *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, der. V. L. Ménage. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*, 2. baskı. Londra: I. B. Tauris, 1991. [*İslam Tarihi Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, Çev. Murtaza Bedir, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2011.]
- Hurvitz, Nimrod. "From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies." *American Historical Review* 108 (2003): 985–1008.
- Imber, Colin. "Zina in Ottoman Law." *Collection turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'empire ottoman* içinde, der. Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, 84. Louvain, 1983.
- , *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. Londra, 2004.

- , *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002. [*Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.]
- Itzkowitz, Norman. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago, 1972. [*Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, Çev. Cihan Kaplan, İstanbul, Babil, 2006.]
- İnalcık, Halil. “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700.” *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 283–337.
- , *Essays in Ottoman History*. İstanbul: Eren, 1998.
- , “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City.” *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1969–70): 248–49.
- Jennings, Ronald C. “Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 53–114.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995. [*İki Cihan Aresinde Osmanlı: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, Birleşik Kitabevi, 2010.]
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ebrâr zeyli (Tahlil ve Metin)* 1732. der. Nevzat Kaya. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 2003.
- Karras, Ruth Mazo. *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Kâtip Çelebi. *The Balance of Truth*, çev. G. L. Lewis. Londra: George Allen ve Unwin Ltd., 1957. [*Mizânü'l-Hakk Fi İhtiyârî'l-Ehakk*, Orhan Şaik Gökyay ile Süleyman Uludağ'ın iki ayrı çevirisi ve Osmanlıcası, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2008.]
- , *Fezleke*, 2 cilt. İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, H.1287/M.1871.
- Khodarkovsky, Michael. “Not by Word Alone: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia.” *Comparative Studies in Society and History* 38 (1996): 274.
- , *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Kissling, Hans. “Die Köprülü Restauration.” *Internationales kulturhistorisches Symposium Mogersdorf 1969* içinde. Eisenstadt, 1972.
- Köhbach, Von Markus. “Ein Fall von Steinigung wegen Ehebruch in İstanbul im Jahre 1680.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, lxxvi (1986):189.
- Kömürçiyân, Eremya Çelebi. *İstanbul Tarihi: XVII Asırda İstanbul*, 2. baskı, çev. Hrand D. Andreasyan. İstanbul: Eren, 1988.
- Laquer, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Levy, Avigdor. *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History Fifteenth Through Twentieth Century*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.
- , der. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- Lewis, Bernard, der. ve çev. *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 cilt. New York: Oxford University Press, 1987.
- , *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984. [*İslam Dünyasında Yahudiler*, Çev. Sina Şener, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996.]
- Mantran, Robert. *Istanbul dans la deuxième moitié du XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionnelle, économique, et sociale*. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1962. [17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul: Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Enver Özcan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1990.]
- Marcus, Abraham. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983): 137–63.
- , *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1989. [*Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep*, Çev. Mehmet Emin Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2014.]
- Mazower, Mark. *Salonica, City of Ghosts, Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950*. New York, 2006. [*Selanik Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013.]
- McNeill, William. "Hypotheses concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century," *Social and Economic History of Turkey (1071–1920)*. *Birinci Uluslararası Türkiye Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresine Sunulmuş Bildiriler* içinde, der. Osman Okyar ve Halil İnalcık, 127–29. Ankara: Meteksan Limited Şirketi, 1980.
- Meisami, Julie Scott. *Persian Historiography: To the End of the Twelfth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Meriwether, Margaret. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770–1840*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- , "The Ties That Bound: Women and Households in Eighteenth-Century Egypt." *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, 233–4. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Meriwether, Margaret ve Judith Tucker, der. *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press, 1999.
- Mitler, Louis. "The Genoese in Galata: 1453–1682." *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 86–91.
- Mustafa Naîmâ, *Târih-i Naîmâ, Ravzatü'l-Hüseyin fî hulâsati ahbârî'l-hafıkayn*, 6 cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1864.
- Necipoğlu, Gülru. *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. [15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, YKY, 2006.]
- Necipoğlu-Kafadar, Gülru. "The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation." *Muğarnas* 3 (1985): 113.

- Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. Hubert Darke. 1960; Londra: Curzon, 2002. [Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, Farsça Çev. Mehmet Taha Ayar, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009; Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, Farsça Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Say Yayınları, 2015.]
- Nye, Robert A. "Locating Masculinity: Some Recent Work on Men." *Signs* 30 (2005): 1, 937–62, 937–8.
- Pamuk, Şevket. "Money in the Ottoman Empire, 1326–1914." *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (2 cilt) içinde, der. Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert ve Şevket Pamuk, cilt. 2: 1600–1914, 964. New York: Cambridge University Press, 1994.
- , "In the Absence of Domestic Currency: Debased European Coinage in the Seventeenth-Century Ottoman Empire." *Journal of Economic History* 57 (1997): 345–66.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi." *Türk Kültürü Araştırmaları* 17–21, n. 1–2 (1979–83): 208–25.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.
- Pantazopoulos, N. J. *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, no. 92. Selanik, 1967.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Peirce, Leslie P. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003. [*Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Aynıtab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, Çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Tarih Vakfı, 2005.]
- , *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993. [*Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadımlar*, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, Tarih Vakfı, 1998.]
- Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Piterberg, Gabriel. *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. Berkeley: University of California Press, 2003. [*Osmanlı Trajedisi: Tarih Yazımının Tarihle Oyunu*, Çev. Uygur Abacı, İstanbul Literatür Yayıncılık, 2005.]
- Pollmann, Judith. "A Different Road to God: The Protestant Experience of Conversion in the Sixteenth Century." *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* içinde, der. Peter van der Veer, 47–64. New York: Routledge, 1996.

- Quataert, Donald. *The Ottoman Empire, 1700–1922*. New York: Cambridge University Press, 2000. [*Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.]
- Questier, Michael. *Conversion, Politics, and Religion in England, 1580–1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Raşid Mehmet Efendi, *Târîh-i Raşid*, 2 cilt. İstanbul: yer belirtilmemiş, 1865).
- Rıfat Osman, *Edirne Sarayı*, der. Süheyl Ünver. 2. basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Sahillioğlu, Halil. “Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries,” *Turcica* 17 (1985).
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Scholem, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*, çev. R. J. Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press, 1973. [*Sabetay Sevi: Mistik Mesih*, Çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.]
- Semerdjian, Elyse. *Off the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008.
- Setton, Kenneth M. *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1991.
- Shaw, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. [*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, 2 cilt*, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, E Yayınları, 1994.]
- , *The Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic*. New York: NYU Press, 1991. [*Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, Çev. Meriç Sobutay, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008.]
- Shepard, Alexandra. *Meanings of Manhood in Early Modern England*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi*, 2 cilt. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Sinha, Mrinalini. *Colonial Masculinity: The ‘Manly Englishman’ and the ‘Effeminate Bengali’ in the Late Nineteenth Century*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Sommer, Matthew. “Dangerous Males, Vulnerable Males, and Polluted Males: The Regulation of Masculinity in Qing Dynasty Law.” *Chinese Femininities/Chinese Masculinities* içinde, der. Susan Brownell ve Jeffrey N. Wasserstrom, 67–92. California: University of California Press, 2002.
- Sonbol, Amira El Azhary, der. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Spence, Jonathan D. *Emperor of China: Self-Portrait of K’ang-Hsi*. New York: Vintage Books, 1988.

- Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.
- Strohm, Paul. *Theory and the Premodern Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- , *England's Empty Throne: Usurpation and the Language of Legitimation, 1399–1422*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Stoianovich, Traian. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant." *Journal of Economic History* 20 (1960): 234–313.
- Tezcan, Baki. "The Politics of Early Modern Ottoman Historiography." *The Early Modern Ottomans* içinde, der. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, 167–98. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [*Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, Çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.]
- Thomas, Lewis V. ve Norman Itzkowitz, *A Study of Naima*. New York: New York University Press, 1972.
- Thys-Şenocak, Lucienne. "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü." *Muğarnas* 15 (1998): 58–70.
- , "Gender and Vision in Ottoman Architecture." *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* içinde, der. D. Fairchild Ruggles, 74–75. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Toledano, Ehud R. *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*. Seattle: University of Washington Press, 1998.
- Tosh, John. *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain: Essays on Gender, Family, and Empire*. New York: Longman, 2005.
- Tsai, Shih-shan Henry. *The Eunuchs in the Ming Dynasty*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Tucker, Judith. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- , *Women in Nineteenth-Century Egypt*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, 4 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Ülgen, Ali Saim. "Yenicami." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 387–97.
- "Valide Sultan/la Maore Regina." Staatliche Museen zu Berlin, Kunstbibliothek, Berlin, Lipperheide OZ 52.
- Vatin, Nicholas ve Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé: Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe–XIXe siècle)*. Paris, 2003.
- Viswanathan, Gauri. *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

- Weissberg, Victor H. "Jewish Life in Seventeenth Century Turkey As Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandari and Rabbi Joseph Katzavi." Doktora tezi, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion-Cincinnati, 1970.
- Wunder, Heide. "What Made a Man a Man? Sixteenth- and Seventeenth-Century Findings." *Gender in Early Modern German History* içinde, der. Ulinka Rublack, 21–48. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Yerasimos, Stephane. "La Communauté juive d'Istanbul a la fin du XVIe siècle," *Turcica* 27 (1995): 108.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba. "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman İstanbul in the Late Seventeenth Century." *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, 83. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Ze'evi, Dror. "The Use of Ottoman Sharia Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal." *Islamic Law & Society* 5 (1998): 35.
- , *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900*. Berkeley: University of California Press, 2006. [*Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, Çev. Fethi Aytuna, Ankara, Kitap Yayınevi, 2008.]
- Zilfi, Madeline C., der. *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. New York: E. J. Brill, 1997. [*Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.]
- , "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251–69.
- , *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988. [*Dindarlık Siyaseti, Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, Çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, 2009.]

Dizin

A

Abdurrahman Abdi Paşa 59, 63, 68, 69, 74,
78, 88, 91, 93, 109, 110, 112, 115,
122, 134, 135, 136, 137, 138, 142

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali 66

Adliye (cami) 78, 80

aguna 46, 47

Ahmed I. (Sultan) 14, 124

Aragon cemaati 75

Aşkenaz Yahudileri 75

Atmeydanı 18, 89, 95

B

Balat 70, 79

Balkapanı 75, 76

Başaran, Betül 90

Baysun, Cavid 63, 92

Bektaşiler 68

Beyâzizâde Ahmed 19, 89, 91, 92, 96, 97, 98

Bierman, Irene 67

Birgivi Mehmed Efendi 13, 14, 104

C-Ç

Carlebach, Elisheva 41, 56

cinsiyete göre kurulmuş dini hiyerarşi 28,
57

Çatalcalı Ali Efendi (Şeyhülislam) 42, 43,
45, 99

D

Davud Ağa 73

Defterdar Sarı Mehmed Paşa 68, 81, 89,
94, 96, 97, 98

Deringil, Selim 157

Dimetoka cemaati 68, 75

din değiştirme teorisi 155

dini hiyerarşi 50, 57

E

Ebusuud Efendi (şeyhülislam) 70, 99

Eminönü 59, 60, 61, 62, 67, 68, 72, 73, 74,
76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 87,
111, 144

erkeklerin ihtidası 42

Evliya Çelebi 72, 74, 98, 111, 117, 129, 133

F

Fazıl Ahmed Paşa (Sadrazam) 38, 61, 62,
67, 68, 69, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87,
88, 106, 119, 126, 134

Fener 78, 79

fetihname 9, 119, 134, 135

G

Galata 23, 24, 26, 27, 29, 34, 50, 52, 60,
61, 62, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 84, 86, 87

gaza 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126,
134, 136, 138, 139, 140, 141, 143,
144, 158

get 45, 46, 47

Gülnûş Emetullah Sultan 81

H

Hacı Ali 134, 138, 139

Haliç 24, 60, 72, 77, 84, 111

Halvetiler 14, 18, 68

Hasan Ağa 134, 138, 140, 141

Hasköy 24, 40, 44, 45, 51, 52, 53, 54, 77, 83, 102

Hatice Turhan (Valide Sultan) 60, 61, 62, 64, 73, 74, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 108, 119, 126, 131, 134, 141, 144

Heyd, Uriel 60, 61, 75, 76, 77, 91, 100, 103, 104, 113, 114

hiyerarşi 10, 23, 31, 54, 57

Hocapaşa 75, 76

I-İ

İbrahim I. (Sultan) 9, 19, 62, 91, 95, 107, 108, 119, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 139

ihtida 10, 11, 13, 15, 23, 24, 25, 26, 28, 40, 41, 42, 48, 49, 50, 54, 55, 99, 147, 155

İslamlaştırma 11, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 81, 86, 141, 155, 159

İstanbul, Rum Ortodoks Patrikhanesi 2

K

kadınların ihtidası 27, 28, 43, 54

Kadıızâdeliler 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 37, 38, 39, 64, 65, 68, 69, 87, 91, 94, 104, 105, 106, 109, 111, 118, 119, 122, 126, 133, 134, 138, 141, 147, 148, 149, 151, 153, 155

Kadıızâde Mehmed 14, 15, 104, 105

Kandiye Savaşı 140

kanun-ı nev-müslim 43

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi 122, 130

Kara Mustafa Paşa (sadrazam) 89, 106

Karay Yahudileri 54, 60, 61, 75, 77

Kâtip Çelebi 15, 94, 105, 122, 128, 129, 130, 132, 133, 141, 144

Keane, Webb 160

Köprülü Mehmed Paşa (Sadrazam) 16, 64, 67, 74, 118

Kösem Sultan 62, 108, 118, 122, 130, 131, 133

Kuran 14, 15, 67, 68, 82, 83, 92, 105, 111, 118, 138

Küçük İstanbul cemaati 75

Kürd Hatib Mustafa 64, 67, 68, 73, 74, 82, 83, 134, 141

M

medeniyetler çatışması 154, 157, 159

Mehmed Halife 59, 66, 97, 134, 137, 138

Mehmed III. (Sultan) 73

Mehmed IV. (Sultan) 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 37, 38, 59, 62, 66, 68, 73, 81, 82, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 153, 155, 157, 158, 159

Mehmed Necati 134, 138

Mehmed Raşid 94, 98

Mevleviler 16, 18, 106, 109

Minkârizâde Yahya Efendi (şeyhülislam) 42, 43, 51, 71, 99

Mitler, Louis 60, 61, 85

N

Naimâ Mustafa Efendi 64, 65, 127, 131, 132

nasihatname 9, 118, 132, 133, 134, 143

Nasuh Paşazâde Ömer Bey 82

Nihâdi 119, 143

Nizâmülmülk 118

O-Ö

Ömer Paktı 69, 72

P

Patburunzâde Mehmed Halife 97

Peirce, Leslie 25, 27, 29, 30, 31, 32, 60, 61,
66, 90, 107, 121

Piterberg, Gabriel 122, 125

R

recm 11, 18, 19, 20, 38, 89, 90, 91, 92, 94,
97, 98, 99, 106, 114, 115, 116

Romanyot Yahudileri 60, 61, 75

ruzmançe 9, 112

S-Ş

Safiye Sultan 73, 74

San Francesco Kilisesi 80

San Paolo-Domenico Kilisesi 79

Santa Anna Kilisesi 80

Santa Maria Draperis Kilisesi 80

Sefarad Yahudileri 60, 76, 83, 112

Semerdjian, Elyse 90

Sen George Kilisesi 80, 81

Sen Piyyer Kilisesi 79, 81

Sevi, Sabetay 39, 65, 77, 112, 158

Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa 69, 74,
76, 82, 84, 88, 94, 95, 96, 98, 100,
111, 144

Sirkeci 72

Solakzâde Mehmed Hemdemî 122, 127,
130, 131, 132, 133, 141, 163

St. Michele Kilisesi 79

sufiler 14, 16, 18, 38, 64, 68, 104, 105,
109, 131, 133, 151

Surp Nigoğos Kilisesi 81

Surp Sarkis Kilisesi 81

Süleymaniye Camisi 67, 144

Şehitler Kapısı (Şuhûd Kapısı) 72

şehname 9, 119, 134, 135

Şidyak, Esad 154, 155, 156

T

Tahtakale 72, 76

Taşköprüzâde 105

Thys-Şenocak, Lucienne 60, 61, 78

Toledano, Ehud 56

toplumsal cinsiyet 11, 20, 56, 57, 108, 119,
121, 122, 127, 130, 131, 133, 141, 151

toplumsal hiyerarşi 10, 26, 27, 52, 54, 57,
58

U-Ü

ümm-i veled 49, 50

V

Valide Sultan Camisi (Yeni Cami) 60, 67,
74, 76, 78, 81, 83, 84, 85

Vani Mehmed Efendi 17, 18, 20, 21, 61,
62, 68, 69, 84, 86, 87, 88, 94, 106,
109, 111, 119, 126, 134, 138, 143,
153

Vecihî Hasan Çelebi 130, 131

Y

yahudhâne 76, 80

Yahudi Kapısı (Porta Hebraica) 72

Yahudilerde evlilik 46

Yahudiler Kapısı (Çufûd [Çıfıt] Kapısı) 72

Yahya ibn Zekeriyya b. Bayram
(Şeyhülislam) 99

Yûsuf Nâbî 134, 138, 139, 140

Z

Ze'evi, Dror 91

Zekeriyaazâde Yahya Efendi
(şeyhülislam) 99

Zeyrek 75, 76, 85

Zeytuni/İzdin cemaati 75

zina 11, 18, 19, 20, 38, 48, 89, 90, 91, 92,
95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104,
109, 110, 111, 113, 114, 169

Zulmiyye (cami) 73, 78



Marc David Baer'in çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makalelerinden oluşan *Atmeydanı'nda Ölüm*, Osmanlı tarihinin kara deliği olan 17. yüzyıla odaklanıyor. Yansı IV. Mehmed'in iktidarıyla geçen bu yüzyıl, hoşgörünün ortadan kalktığı, din içi ve dinler arası ilişkilerde şiddetin yükseldiği bir dönemdi. Baer, daha Müslüman bir toplum oluşturulması için şiddeti gerekli gören, köktendinci Kadızâdeli hareketinin bu dönemde zirveye çıkışının nedenlerine yakından bakıyor ve bu hareketin etkisi altına giren devletin yürüttüğü yaygın İslamlaştırma çabalarını farklı örnekler üzerinden ele alıyor.

1660 yılında İstanbul'da, özellikle Hristiyan ve Yahudilerin yoğun olarak yaşadığı mahalleleri etkileyen büyük yangının Osmanlı hanedanı nazarında şehrin İslamlaştırılması için bir fırsat yarattığını öne süren Baer'e göre, kadınların eski hayatlarından kurtulma şansı

gibi gördükleri irtida da bu İslamlaştırma çabalarına katkıda bulunuyor. Zina yaptıkları iddia edilen Yahudi bir adamla Müslüman bir kadının idamlarını konu alan makalesinde, bu ağır cezanın toplumsal cinsiyet düzeninin ve dini hiyerarşinin korunmasına hizmet ettiğini gösteriyor. Dönemin vakarüvisleriyle başka tarihçileri karşılaştıran Baer, padişahın iktidarını güçlendirmek amacıyla tarih yazımını kullanarak ideal sultan imgesi çizdirme yönündeki çabalarının sonuçlarını gözler önüne seriyor.

Hoşgörü ve irtidanın tartışıldığı son bölümde Baer, hoşgörünün temelinde bir eşitsizlik olduğunu, Osmanlı'nın toplumsal cinsiyet, din ve sınıf farklarını bu eşitsizlik üzerinden yönettiğini savunuyor.

Marc David Baer, London School of Economics and Political Science Uluslararası Tarih Bölümü'nde profesör.

İngilizceden çeviren: Pınar Yanardag

