



ISSN: 1309 4173 (Online) 1309 - 4688 (Print)

Volume 5 Issue 2, A Tribute to Prof. Dr. Halil INALCIK p. 1-19, March, 2013

## Yeminin İki Yüzü: Vicdanı ve Toplumsal Kanaat Arasında Osmanlı Bireyi

*Two Sides of Oath: Ottoman Individual Between Conscience and Public Opinion*

Yrd. Doç. Dr. Turan Açık  
Amasya Üniversitesi- Amasya

“Yemin babanın tarlasında mı bitiyor?”<sup>1</sup>

**Öz:** Bu makalede Osmanlı “birey”inin yeminine verilen kıymetin “rasyonel” nedenleri incelenerek, geleneksel Osmanlı “birey”i ve yeminini Trabzon şer‘iye sicillerinde karşılaşılan yeminden kaçınmaya dair örnek kayıtlar üzerinden “aklı” bir temelde değerlendirilmektedir. Makale Osmanlı’da yeminin, vicdan ile toplumsal kanaat arasındaki uyumu sağlayan bir kurucu unsur olduğunu tespit etmektedir. Osmanlı kadısı’nın yemini reddetmek noktasında herhangi bir takdir yetkisi yoktu. Bu da adalet konusunda birey ve yeminin önemine işaret etmekteydi. Dava sonucunu belirleyen bir başka delil de yeminden kaçınma (nükül) hususu idi. Yemin etmekten kaçınan bir kısım “birey”lerin varlığı ise söz konusu “aklı” temellerin de Osmanlı mahkemelerinde yer bulduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, birey, yemin, şer‘iye sicilleri

**Abstract:** This article examines the “rational” reasons of the “individual” oath in the Ottoman Empire and evaluates the rational ground of “individual” oaths with examples of ‘individuals’ refraining from swearing in the Trabzon shari‘a court records. The article points out that the oath in the Ottoman Empire was a major factor to build the compatibility of conscience and public opinion. The Ottoman kadi or judge had no discretionary authority to reject the oath, which reflected the significance of an individual and an individual oath in the justice system. Another significant factor that determined the outcome of the court decision was refraining from taking an oath in the court. The very presence of individuals who refrained from taking an oath indicates the existence of ‘rational’ reasoning in the Ottoman courts.

**Key Words:** Ottoman Empire, individual, oath, shari‘a courts

### Giriş

“Osmanlı bireyi” ifadesini gören okuyucu oldukça yüklü modern çağrışımları olan “birey” (individual) kavramının Osmanlı ile yan yana getirilmesi hususunda problem yaşayabilir. Başlangıcından sonuna kadar geleneksel bir siyasi sistem olarak kabul ettiğimiz

<sup>1</sup> Anadolu’da, çok fazla yemin eden kişiler için kullanılan bu ifade, yeminin rastgele edilmesini eleştirmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu, bu kabule göre 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyıldaki değişimlerin<sup>2</sup> “klasik” yapıda meydana getirdiği “bozulmalar” ile “gerileme”ye başlamış ve sonunda koskoca bir siyasal kütle olarak çökmüştür. Modern yapılanmalar ile bilhassa 19. yüzyılda tanışmaya başlayan İmparatorluk, devlet “genetiği”ndeki aşırı geleneksel kodlar nedeniyle moderniteye tam anlamıyla intibak edememiş ve yıkılmıştır. Dolayısıyla modern çağlarda varlığını muhafaza edememiş olan Osmanlı’nın “birey” ile olan ilişkisi, bu kabule göre her zaman sorunlu kalmıştır.

Bizim bu iki kelimeyi yan yana getirmekten kastımız ise geleneksel döneminde Osmanlı’da modern anlamda bir bireyin var olduğunu iddia etmek değildir. Amacımız, modernitenin “ideal bireyi”nin Osmanlı’da hiçbir bireysel alanın var olmadığına dair önkabulünün çalışmamızda bizi kısıtlayacak doğasından kaçınmaktır. Yine modern bireyin muğlak karakteri ve herkesin ittifak ettiği bir tanımının olmayışı<sup>3</sup> da birey kavramını geleneksel bir dönemin tahlilinde kullanma cesaretimizin bir diğer nedenidir. Dolayısıyla “birey” kavramını bilinçli bir şekilde Osmanlı ile yan yana getirerek yemin ve Osmanlı’da birey olmak arasındaki ilişkiyi elimizden geldiğince anlamlandırmaya çalışacağız.

Yemin, verdiği haberin doğruluğu konusunda kişinin Allah’a and içmesi demektir ve davacının hakkı ve davalının hüccetidir. Osmanlı hukukunda bazı haller müstesna davacıya yemin teklif olunmaz. O davasını delil ile ispat etmek zorundadır. Edemezse karşı tarafa yemin teklifinde bulunabilir. Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisi şu şekildedir: “İspat davacıya ve yemin davalıya gerekir.”<sup>4</sup> Bu nedenle yemin davacının iddiasını ispat edemediği noktada davalının kendi haklılığını ortaya koyabilmesi açısından ilk elden önem arz eden bir husus olmuştur. Şer’iye sicillerinde bu duruma dair birçok örnek bulunması da pratikte yeminin işlevsel olduğuna işaret etmektedir. Suçlanan kişinin söz konusu suçu işlemediğine dair yemin etmesi davanın sonucunu belirlemiştir.

Zahiren bakıldığında bir kişinin ağzından çıkan kelimelerden ibaret olan yeminin bizi burada bilhassa ilgilendiren tarafı, hukuk nezdinde kabul edilebilirliğinin sebepleridir. Modern zamanlarda hukuk ve ahlâk arasında yapılan ayırım, yemini modern insan için salt bir ahlâki durum haline getirmiştir. Yani yeminin hukukî bir bağlayıcılığı kalmamıştır. Osmanlı mahkemesi için ise yemin, dava sonucunu belirleyen ispat vasıtalarından biridir. Bir kişinin yemininin ispat vasıtası olarak kabul edilmesi ise birey ve ona verilen kıymet hakkında bizi düşünmeye sevk etmektedir. Dolayısıyla burada Osmanlı’da modern anlamda bir bireyin olduğu iddia edilmeyecektir. Zira modern bireyin en önemli hususiyeti metafizik alanın, onun üzerinde, bilhassa hukukî ve toplumsal çevresi itibarıyla bağlayıcılığının olmamasıdır. Metafizik alan, bireyin sadece vicdanı içerisinde kendisine yer edinebilen aşkın bir konuma taşınmıştır. Hâlbuki Osmanlı’nın geleneksel dönemi için böyle bir birey profilinden bahsetmek imkânsızdır. Fakat “birey” kavramının özgürlükler ile ayrılmaz bir yapısının olması, Osmanlı’da modern anlamda bir bireyin olmaması nedeniyle hiçbir özgürlük alanının olmadığı

<sup>2</sup> Bu değişimleri tabii sınırlara ulaşılması, transit ticaret imkânlarının kaybedilişi, Amerikan gümüşü ve enflasyon, ateşli silahların üstünlük kazanması, nüfus artışı ve işsizlik şeklinde sıralayabiliriz. Bkz. Mehmet Öz, **Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 38-54.

<sup>3</sup> Bireyin farklı kavranışlarına dair bkz. Philippe Corcuff, **Bireycilik Sorunu, Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon**, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Versus Kitap, 2009.

<sup>4</sup> Yemin ve yeminden nükûlün İslam muhakeme hukuku açısından tafsilatı için bkz. Abdülaziz Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986, s. 205-221.

argümanına neden olmuştur. Bu ise Osmanlı “birey”inin -bizim algımızda- devlet nezdindeki “kıymet”ini sorunlu hâle getirmektedir. Hâlbuki bireyin yeminine verilen kıymet, aynı zamanda ona verilen kıymet anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu makale kapsamında, moderniteye özgü, keskin hatlarla çizilmiş bir bireyin var olduğu kabulü göz ardı edilerek bu kabulün bizi sınırlayan etkisinden kurtulmaya çalışılacaktır.

### **Bireyleşme Anlatısı ve Osmanlı’da Birey Algısı**

Batı’da “bireyin” 15. ve 16. yüzyıllarda modernitenin kendini hissettirmesi ile birlikte ortaya çıktığı hemen hemen tüm dünyada kabullenilmiştir. Bireyin Batılı insan ile özdeşleştirilmesi “Doğu”da (Osmanlı’da) hiçbir bireysel alan olmadığına dair bir kanaati yaygınlaştırmıştır. Bireysel hak ve özgürlüklerin, özellikle “Hobbes’un *Leviathan*’ı veya Bodin’in *Les six livres de la République*’i okunduğunda ulusal bir toplumun onu oluşturan bir ortaklık olarak anlaşıldığının” görüleceği düşüncesi ile birlikte “17. ve 18. yüzyılların aynı doğrultuda kalarak Locke ve Rousseau tarafından temsil edilen *Genel İrade* ve *Toplumsal Sözleşme* kavramlarına ulaşıldığı” her zaman vurgulanan hususlar olmuştur. Bu açıdan Osmanlı’yı değerlendirenler, Osmanlı’da, gücünü ve hakkını devlet dışında bir tabandan alan herhangi bir tabaka var olmadığı için hiçbir zaman bir özgürlük ve özerklik alanının olmadığını ifade etmiş; bu da Osmanlı’da bireysellik ve birey haklarının hemen hemen hiç var olmadığı argümanına yol açmıştır.<sup>5</sup> Hâlbuki Cemal Kafadar’ın Osmanlı dünyasındaki dört bireyi ele aldığı kitabında görüldüğü üzere, bu gibi kabullere, henüz incelenmemiş, gerek anlatı tarzı gerekse arşiv belgesi olmak üzere birçok Osmanlı kaynağının şahitliğinin ve özellikle de “bireyselliğin karmaşık ve aldatıcı yanının” gözetilmeden varıldığı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Nitekim 19. yüzyılın ortalarında yaşanan değişimden önce bireye yeterince

<sup>5</sup> Bu doğrultuda bir bakış açısı için bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 40-41.

<sup>6</sup> Bunun yanında modern bireyin “olması gereken birey” noktasındaki bir takım sıkıntıları bireyselleşme anlatısını sorunlu hale getirmektedir. Cemal Kafadar, rekabet ile tanımlanan dünya çapındaki bir organizasyon olarak Olimpiyatların geldiği noktada modern “birey”i ele alıyor ve birey olarak atletin giderek ikinci plana düştüğünü ve uluslararası yarışma boyutunun öne çıktığını vurguluyor. 1936’dan beri atletlerin performansı ulus puanı içerisinde değerlendiriliyor, takım oyunlarının artması ile ulusal takım müsabakaları artıyor ve profesyonellik ile ilgili sınırlamaların büyük oranda gevşetilmesi ile bu müsabakaların seyirci sayısı ve pazar değeri oldukça artmış görünüyor. Yine tüketim kültürünün bireyi yönlendirme kapasitesi ve tekniğin kuşatıcılığı bağlamında insanların “kendileri olmak” konusunda ne kadar bağımsız davranabildiklerinin sorgulanması gerektiğini ifade ediyor. Özellikle cep telefonu ve internet yoluyla her an ulaşılabilen insanların kendilerini dünyadan yalıtma halini yaşayabildiklerinden şüphe etmek için çok sebebin olduğunu söylüyor. Cemal Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 20-21. Teknik gelişmenin insanı kuşatıcılığı konusunda ayrıca bkz. Bedri Gencer, “Geleceğin Toplumuna Yolculuk,” **Çerçeve**, S. 47, (Ağustos 2008), 34-43. Genetik bilimin ve sosyobiyojinin bireysel özgürlüğü sınırlayıcı etkileri hakkında bkz. Erol Göka, “Ahlâk: Geleneğin Yaratıcı Yenileyicisi ya da Muhafazakâr Devrimin Bekçisi”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 19-20, Ankara 2009, s. 109-130. Max Horkheimer da kitle kültürü içerisindeki birey hakkında şunları söylemektedir: “... küçüklükteki oyun grubu, sınıf arkadaşları, spor grubu ve bütün benzer gruplar, bireyi kendi içlerinde eriterek on dokuzuncu yüzyıldaki bir babanın ya da öğretmenin kurabileceğinden çok daha kesin bir denetim kurarlar onun üzerinde, toptan teslim alırlar onu...” Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, (Çev. Orhan Kocak), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 154. Yine Süleyman Seyfi Ögün’ün “metalaşma” olarak adlandırdığı sürecin bireyselleşmeyi ya da birey olmayı zorlaştırdığına dair tespitleri için bkz. Süleyman Seyfi Ögün, “Uçucu Kimliklerimiz”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, (Haz. Filiz Başkan), İstanbul: Everest Yayınları, 2005, s. 123-144. Ayrıca Keynesyen ekonominin “tam istihdam” ve “yeniden bölüşüm” ilkeleri çerçevesinde işçi sınıfını tüketici yaptıktan sonra kapitalizmin

kiymet verilmediği düşüncesi, Kafadar'ın mikro tarih çalışması ile belli oranda sorgulanır hale gelmiş ve birinci tekil şahıs (ben) anlatılarının varlığı bunun en iyi delilini teşkil etmiştir.

Kafadar'ın önemle vurguladığı gibi, “önceden cemaat ile birey huzur içinde yaşamış, bireyleşme hikâyesi bir safsataymış” diyerek bireyleşme anlatısını toptan inkâr etmek de bir diğer toptancı bakış açısı olarak belirmektedir.<sup>7</sup> Bu hususu da göz önünde bulundurarak bizim Osmanlı ve birey kelimelerini yan yana getirmekten amacımız; bireysel alanı sadece modern dönemin bir hasleti gibi algılamamak gerektiği ve geleneksel dünyada da belli oranda bireysel bir alanın var olduğuna dikkat çekebilmektedir. Yani kavramın modern Batı'daki teorik çağrışımları üzerinden kesin sınırlar çizerek birey ve özgürlüklerin Osmanlı'da olamayacağı gibi toptancı bir bakıştan kaçınmak istenmiştir.<sup>8</sup> Kafadar da “aile, klan, cemaat, ümmet içinde erime halinden birey olma haline geçiş diye özetlenebilecek çizgisel bir hikâye yok” diyerek, değişik dönem ve bağlamlarda kişilerin birey algısının ve bu bireyselliği yaşama biçimlerinin değişmesinin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Aslında insan kendini aşan yapılarla kimi zaman uyuyarak kimi zaman da didişerek iç içe yaşamıştır.<sup>9</sup>

Nitekim gelenek ve modernite arasındaki fark bireyden ziyade bireycilikte kendini belli etmektedir. 16. veya 17. yüzyılda Batı'da da bireycilik anlamında mütekâmil bir birey bulmak imkân dâhilinde değildir.<sup>10</sup> Mesele, Aristo'nun “zoon politikon”<sup>11</sup>unun yerine tabiat itibarıyla birey halinde bulunan kişi algısının geçmesidir. Vahşi halde yaşayan bu birey her türlü özgürlükle donanmıştır ve toplumsallaşma aslında kendisinin tabiatı değildir. O bu toplumsallaşmayı kendi iradesi ile bir sözleşme çerçevesinde bazı haklarını siyasal iradeye devrederek gerçekleştirir. Bu düşünce bilhassa 17. yüzyılda Hobbes ile gelişmiştir. Hobbes'un hareket noktası tikel insan, yani *individuum* insandır. Siyaset öncesi halde bu varlığın hayatı

---

üçüncü evresi tüketim kapitalizmi döneminde bireyin tek tipleşmesi hususu için bkz. yine aynı yazarın, **Politika ve Kültür**, Bursa: Dora Yayınları, 2010.

<sup>7</sup> “Tebaa olmaktan vatandaş olmaya geçişin önemli olduğunu, kişilerin otorite önünde benlik algılarında büyük dönüşümler yaşandığını, modern sanayi toplumlarında bireylerin yeni ve vazgeçilmez bazı özerklik ve özgürlük alanları kazandığını inkâr etmek kolaycılığa, düpedüz nostaljiye kapılmak olur.” Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 21.

<sup>8</sup> Nitekim Avrupa'da da bireyin ortaya çıkışı zannedildiği gibi doğrusal bir zaman içerisinde her yönüyle mütekâmil bir vaziyette cereyan etmemiştir. Immanuel Kant'ın dediği gibi “Aydınlanma Çağı, aydınlanmış bir çağ değildir.” Aydınlanma çağında dahi Avrupa'da mütekâmil bireylerin bulunduğunu düşünmek sadece anakronik bir yanılısma ve teleolojik bir çarpıtmadan ibarettir. Marshall Berman'ın belirttiği gibi Aydınlanma Çağı boyunca hiçbir yerde demokrasi yoktu. Marshall Berman, **Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, (Çev. Nursel Yıldız), İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010, s. 11.

<sup>9</sup> Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 21.

<sup>10</sup> 16. ve 17. yüzyılda Reformasyon döneminde halk kültürüne yönelik yasaklamalar hakkında bkz. Peter Burke, **Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü**, (Çev. Göktuğ Aksan), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996, s. 235-251. Bu nedenle bireyden kastın kim olduğu da önemli bir sorudur. 17. yüzyılda halk kültürü ile arasına oldukça geniş bir sınır koyan burjuva, kendi kamusallığını kurarak devletin müdahil olmaması gerektiği bir serbest piyasa üzerinden bireyleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla bireyin Avrupa'da hemen bütün kesimleri içine alan bir süreç olduğu düşünülmemelidir. Burjuva kamusalılığı hakkında bkz. Jürgen Habermas, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

<sup>11</sup> Aristoteles, **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2010, s. 9. (Tunçay, ifadeyi “siyasal hayvan” olarak tercüme etmiştir).

ancak olumsuz olarak değerlendirilebilir: “Yalnız, zavallı, pis, hayvansı ve kısa.”<sup>12</sup> Bu varlık, aklın yolunu ve kendi varlığını sürdürme arzusunu izleyerek siyasi hale geçtiğinde, sahip olduğu iktidarın bir kısmını terk eder. Hobbes “insan tabii olarak siyasidir” kabulünü reddeder. Ona göre insan yapay bir biçimde ama zorunlu olarak siyasi hale gelir.<sup>13</sup> Dolayısıyla bilhassa Hobbes ile birlikte Aristo’nun “zoon politikonu” yani Kınalızâde Ali Çelebi’nin “medeniyün bi’t-tâb”<sup>14</sup> Tursun Bey’in “müdenî bi’t-tab”<sup>15</sup> dediği insana dair bakış açısı değişmiştir. Hobbes’a göre insan tabii olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı sever, bunun doğal sonucu ise “o berbat savaş durumu”dur. Bu nedenle bundan kurtulmak için söz konusu özgürlüğünü Leviathan lehine kısıtlamak zorundadır. Çünkü o kendisinin yasalara uymasını temin edecektir.<sup>16</sup> O halde birey tarihin her döneminde var olmuştur denebilir; fakat onun algılanış biçimi ve ona yüklenen roller değişmiştir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğunda kendi bağlamı içerisinde bir bireyin var olduğu kabul edilebilir.<sup>17</sup>

Netice itibariyle Osmanlı zihniyet dünyası bireyi “âlem-i sagîr” olarak “âlem-i kebîr”in bir prototipi addetmiştir.<sup>18</sup> Elbette bu bakış açısı “ideal birey”i yansıtmaktadır. Yani

<sup>12</sup> “solitary, poor, nasty, brutish and short.”

<sup>13</sup> Bireycilik oldukça karmaşık bir şekilde ortaya çıkan, modernitenin en önemli bileşenlerinden biridir. Dolayısıyla modernizmi anlamak bakımından ilk elden önem arz etmektedir. Bunun için uzun bir makalede bireyciliğin derli toplu bir sunumu şu yazıda bulunabilir. Louis Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 141-174.

<sup>14</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 433.

<sup>15</sup> Tursun Bey, **Târîh-i Ebü'l-Feth**, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977, s. 12.

<sup>16</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan**, (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 133.

<sup>17</sup> Nitekim bireysel bir hak olarak doğrudan hükümdara şikâyet hakkı bulunan (Halil İnalçık, “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 49-71.) bireylerin var olduğu, karı-koca ya da ailenin hemen bütün bireylerinin arasında mülk ayrılığının bulunduğu (Şer’iye sicillerinde bu durumun sayısız örnekleri bulunmaktadır. **T.Ş.S.**, 1825, 30/4: koca karısına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1827, 16/9: koca karısına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1830, 50/3: koca, karısına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1830, 64/7: koca, karısına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 5/2: oğul, annesine mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 17/2: koca, karısına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 29/17: kadın, kocasına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 34/5: kadın, kocasına mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1827, 61/3: oğul, annesine mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 5/2: oğul, annesine mülk satıyor; **T.Ş.S.**, 1831, 56/3: baba, kızına mülk satıyor), kadınların hul’ ile kocalarından boşanma talep edebildikleri (**T.Ş.S.**, 1821, 10/8; 54/3; 60/8; **T.Ş.S.**, 1821-4, 14/2, 32/2 42/7, 43/3, 80/1, 93/3; **T.Ş.S.**, 1825, 4/6, 9/3, 15/10, 61/5, 88/1, 95/9; **T.Ş.S.**, 1826, 54/5, 54/8; **T.Ş.S.**, 1827, 36/2, 36/6, 36/8, 58/2, 78/7, 78/10, 80/3, 82/1; **T.Ş.S.**, 1830, 31/9; **T.Ş.S.**, 1831, 50/15), vergi konusunda devletle “pazarlık” yapılabildiği ve neticede ağır gelen vergiler nedeniyle söz konusu verginin meblağının düşürülebildiği (**T.Ş.S.**, 1824, 36/1; **T.Ş.S.**, 1827, 96/5) bir siyasal zeminde hiçbir bireysel alanın var olmadığını düşünmek kanaatimizce apriori bir bilgidir. Yine meşru bir görünüm arz eden bu örneklerin yanında gayr-ı meşru faaliyetler içerisinde bulunan bir kadının erkeğe ve mahkemeye karşı konumlanış biçimi, Osmanlı toplumuna dair önkabullerimizi ciddi bir sorgulamaya tabi tutmamız gerektiğine tek başına işaret etmektedir. Trabzon sâkinlerinden Hızır Bey’in zevcesi olan Havva Hatun adlı kadın, 6 cariyesi ile birlikte Ömer b. Abdullah’ın evini basmış ve 4 kılıcını, 30 top çadırını ve bir de sandığını gasp etmişlerdir. Mahkemeye çağrılan Havva Hatun ise “fırar” etmiştir. (**T.Ş.S.**, 1824, 9/6). Bununla yetinmeyen Havva Hatun ve cariyeleri ellerine balta ve nacaklar alıp Ömer b. Abdullah’ın evinin duvarını ve pencerelerini yıkmışlardır. (**T.Ş.S.**, 1824, 9/7). Ayrıca Ömer b. Abdullah’ı ve karısını da yaralamışlardır. (**T.Ş.S.**, 1824, 9/8).

<sup>18</sup> Bedri Gencer, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S. 4-5, (2000), s. 109. Hatta Şükrullah, insanı âlem-i kübrâ

olması gerekenin temellendirildiği bu bakış, bireyi algılamanın en önemli çıkış noktası olmuştur. Dolayısıyla birey, çevresi ile uyum içerisinde olan, toplumsalı her zaman hesaba katan bir özellik arz etmektedir. Kozmostaki (âlem-i kebîr) düzeni hem iç dünyasında yaşayan hem de çevresi ile uyumu yakalayarak bunu toplumsal alana taşıyan birey, “ideal birey” olarak addedilmiştir.

### **Birey ve Yemin**

Osmanlı İmparatorluğu’nda kendi bağlamı içerisinde bir bireyin var olduğu kabulü, dikkatimizi ihmal edilen bir kısım hususlara çekme fırsatı vermektedir. Bunlardan birisi yemin etme meselesidir. İlerlemeci tarih görüşü salt somut deliller üzerinden deskriptif bir tarih yazımını salık verirken ne yazık ki kavramlar ve algılar noktasında sınırlı bir tutum takınmış ve insana dair bir takım varoluşları göz ardı etmiştir. Tarihçinin uğraşmış olduğu tarihi karakterin dönemin algı biçimleri gözetilerek ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle o dönemde önemli olan kavram ve algılama biçimlerini dönemin dünya görüşü nokta-i nazarından değerlendirmek mühim bir metodolojik perspektif olarak belirlemektedir. Bu hususu somutlaştıracak en iyi örneklerden biri yemin etme hususunda kendini göstermektedir.

Modern bireyin Kantçı anlamdaki otonom karakteri,<sup>19</sup> bizce yemin ile olan bağına sadece kendi iç dünyasına çekmiştir. Hatta numenal bir alan olarak addedilebilecek olan yemin işlevsiz hale gelmiştir. Geleneksel insanın zihin dünyasında ise yeminin oldukça önemli olduğu ve bir iç kontrol mekanizmasının yanında toplumsal kontrolün bir bileşeni olarak düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim her türlü suçu işleyen bir kişi, iş yemin etmeye geldiğinde modern insan için çok kolaylıkla salt ağızdan dökülen kelimeler olarak algılanabilecek<sup>20</sup> bir fiili işlemekten kaçınılabilmektedir. Bu da yemin noktasında oldukça

---

olarak nitelendirmek gerektiğini söylemektedir. Ona göre insan, hem mana âleminde hem de şekil âleminde oluşan bir merkezdir. Şükrüllah, **Behcetü't-Tevârih**, (Haz. Hasan Almaz), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 114-115. Kınalızâde Ali Çelebi’de bu “hülâsa-i âlem” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, s. 86. Şeyh Galib’in bir terci’-i bendindeki meşhur vasıta beytinde bu husus oldukça belîğ bir tarzda ifade edilmiştir: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” **Şeyh Gâlip Divanı**, (Haz. Muhsin Kalkışım), Ankara: Akçağ Yayınları, 1994, s. 179-181. Zübde-i âlem hakkında bkz. Hayati Hökelekli, “Zübde-i Âlem”, **Din ve Hayat**, S. 1, (2009), s. 62-65.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, insan aklını temel alan bir ahlâk metafiziği geliştirmeye çalışmıştır. İyi niyetten başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şeyin olmadığını düşündüğü bu temellendirilmede ahlâkî ve hukukî ödevler birbirinden ayrıştırılmıştır. Bu ise bizce ahlâkın toplumsal karakterini sorunlu hale getirmiştir. Kant’ın bu konudaki meşhur eseri, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995’tir. Kant’ın hukuk felsefesi içerisindeki yeri hakkında ayrıca bkz. Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009, s. 198-208.

<sup>20</sup> Bu ifadeden modern insanın yalan yere yemin etmek konusunda oldukça rahat davrandığı anlaşılmamalıdır. Burada ifade etmeye çalıştığımız husus, modern bireyin yemininin sadece onu/vicdanını bağlayan bir karakterinin olmasıdır. Bilhassa hukuk nezdinde herhangi bir bağlayıcılığı olmayan yemin, modern insan için büyük oranda kendi iç muhasebesinin bir ürünüdür. Bu nedenle modern birey ve geleneksel birey arasında bir karşılaştırma yapmak istenmemiştir. Modern insana yapılan bu vurgu bilhassa tarihçi bağlamında değerlendirilmelidir. Tarihçinin modern bir insan olarak geleneksel dönemin tahlilinde bir kısım zorluklar yaşaması mümkündür. Nitekim kendi yemininin hukukî bir zemini olmayan tarihçi, geleneksel insanın yemini ile karşılaştığında bazı hususları anlamlandırmakta zorlanabilir. Burada muhatap alınan tarihçi ise öncelikli olarak makalenin yazarının kendisidir.

önemli bir otokontrolün bireylerin yaşam tarzlarına aksettiğini göstermektedir. Bu otokontrolün iki yüzü vardır. Birincisi, bireyin kendi iç dünyasındaki hesaplaşma neticesinde ortaya çıkan otokontrol; ikincisi ise birincisini de büyük oranda etkilediğini düşündüğümüz toplumun kendi içerisindeki otokontrol mekanizmasıdır. Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu'nda bireyin etmiş olduğu yemin, "resmî" makamlarca bağlayıcı hale gelmiş ve çalışmamızda bilhassa üzerinde duracağımız mahkemede muhakeme sürecinde hesaba katılan bir ispat vasıtası olarak addedilmiştir. Dolayısıyla burada 17. yüzyılın ilk yarısındaki Trabzon'da bir takım bireylerin yemin etmekten kaçınmalarına dair kayıtlar, onların bireyselliklerini anlamakta birer veri olarak kullanılacaktır.

Bilindiği üzere Osmanlı'da incelenen dönemde sıradan bireyin zihin dünyasını algılamamızı sağlayacak birincil ağızdan yazılmış hatıra, anı türü eserlere tesadüf edilememiştir. Dolayısıyla 17. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'da yaşayan bir kişinin zihniyet dünyasına kendi ağzından tanıklık edilecek bir kaynak bulunmamaktadır. Fakat eldeki kaynaklar olabildiğince geniş bir bakış açısından okunmaya çalışıldığında, bireye dair bir kısım ipuçlarını yakalama fırsatı bulunabilir. Sıradan bir bireyin sesinin duyulabildiği –her ne kadar kâtiplerin bir takım düzenlemeleri ile de olsa- en önemli kaynaklar şer'îye sicilleridir.<sup>21</sup> Bilhassa herhangi bir anlaşmazlık vukuunda davalı ve davacı taraflar haklılıklarını ispat etmek için mahkemede ifade vermektedirler. Bu ifadelerden davacı tarafın en az iki şahit tarafından ispat edilirse davayı o kazanmış oluyordu. Şahit bulunmayan davacı, davalıdan yemin etmesini isteyebiliyor; ancak yemin gerçekleşirse de davayı davalı kazanmış oluyordu.

Böylece Osmanlı'da ispat vasıtaları ekseninde konumlanmış bir adli sistem bulunmaktadır. Kadı mahkemesinde bilindiği üzere muhakemenin her safhası açıktır ve hâkimin takdir yetkisi dar tutulmuştur. Yani İslam muhakeme hukukunda kesin deliller bulunmaktadır. Bu kesin delillerin (ispat vasıtalarının) ise başta şahitlik daha sonra yemin ve yemin etmekten kaçınma (nükûl) olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hâkimin takdir yetkisinden ziyade ispat vasıtaları ekseninde konumlanan muhakemenin sağlıklı işleyebilmesi için söz konusu ispat vasıtaları üzerinde hassasiyetle durulmuş ve kesinlik niteliği kazandırmak için her türlü tedbir alınmaya çalışılmıştır.<sup>22</sup>

Bu noktada fikhın geleneksel bağlamını ortaya koymak, söz konusu tedbirleri anlamakta ve ayrıca Osmanlı bireyini anlamlandırmakta oldukça önemlidir. Stoacılar tarafından Latince'ye *ratio* (reason) olarak tercüme edilen Yunanca logos (hikmet), ikiye ayrılmaktadır. Bunlar *sophia* ve *phronesis*dir. İlki, hikmetin teorik (nazarî hikmet), ikincisi ise pratik (amelî hikmet) boyutuna delalet etmektedir. *Phronesis*, Cicerö tarafından Latinceye, günümüz İngilizcesinde *prudence* olarak kullanılan *prudentia* şeklinde aktarılmaktadır ki, bu

<sup>21</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nda kadı sadece yargı vazifesi ile müşahhas bir görevli değildi. Kadı, adli, idarî, beledi ve hatta noterlik işlemleri ile donanmış oldukça geniş bir görev alanı içerisinde hareket etmekteydi. Sicillerde sıklıkla geçen "ihkâk-ı hakk" ("ihkâk-ı hakk olunması matlûbumdur") olarak tanımlanan adalet, kadının bu bütüncül görev manzumesi ile sağlanmaktaydı. Dolayısıyla kaza alanı içerisinde yaşayan bireyler birçok konuda kadıya başvurmaktaydılar. Bu nedenle toplumun bilgisine en geniş sınırları içerisinde sicillerden ulaşılabilir. Kadı hakkında bkz. İlber Ortaylı, **Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994. Siciller hakkında bkz. Yunus Uğur, "Mahkeme Kayıtları (Şer'îye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk İktisat Tarihi**, C. 1, S. 1, (2003), s. 305-344.

<sup>22</sup> Şahit olabilmek için oldukça uzun bir liste tutan bazı şartlar bulunmaktadır. Ahlaklı ve mutedil olma ile iç içe geçmiş bu şartları burada başlıklar halinde tek tek zikretmek dahi birkaç sayfalık yer tutar. Bu nedenle bu konu için bkz. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 141-181.

Arapça *fıkıh* kavramının karşılığı olmaktadır. Buna göre fıkıh (prudence), İslâm âlimlerinin *phronesis* kavramını tercüme ettikleri “hikmet-i ameliye”nin özel adı olmaktadır.<sup>23</sup> Fıkıh ise İmam-ı A‘zam’ın tarifiyle: “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi”dir.<sup>24</sup> İbn Abbas’a göre de Kur‘an’da hikmet, helal ve haramın öğrenilmesi yani fıkıh anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Bu husus hikmet ve fıkıh arasındaki bağı açıkça göstermektedir. Şam kadısı olarak fikhî ve hikmeti şahsında birleştiren Kınalızâde Ali Çelebi de, eseri *Ahlâk-ı Alâî*’de amelî hikmet ve fıkıh bağlantısını ortaya koymaktadır.<sup>26</sup> Amelî hikmet ise insanı medenî tabiatlı olarak kabul eden; dolayısıyla bireyden sonra aile ve şehir gibi toplumsallaşma biçimlerinin tabiatını ve nasıl olması gerektiğini ortaya koyan bir ilimdir. Böylece birey ve söz konusu toplumsallaşma biçimleri arasındaki uyumu aramaktadır.<sup>27</sup> Amelî hikmetin çıkış noktası olan temeddün ise geleneksel düşünüş biçiminin ana eksenini teşkil etmektedir. “Şehir dizmek” anlamına gelen temeddün, Kınalızâde tarafından bir “fenn”<sup>28</sup> olarak nitelendirilmekte ve insanların birbirlerine olan ihtiyaçlarından hareket ederek toplumsal yapıyı kurmaktadır. Dolayısıyla insanın medenî tabiatlı olduğu kabulünden hareket eden amelî hikmet/fıkıh, her türlü toplumsallaşma biçimini mahkemede bir veri olarak kabul etmekte ve yargılamada önemli bir unsur olarak bu toplumsal arka planı hesaba katmaktadır.

Bu doğrultuda sicillerde bütün şahitliklerin “tadil ve tezkiye”den sonra<sup>29</sup> kabul görmesi, şahit olabilmenin ya da şahadetini kabul ettirebilmenin bir kısım gereklerinin olduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Nasıl bir metot uyarınca tadil ve tezkiye yapıldığı sicillerden anlaşılmasa da şahitlerin ifadesinden sonra geçen “bade’t-tadil ve’t-tezkiye şehâdetleri hîn-i kabûlde vâki‘ olmagın” ifadesi şahitlik yapan kişilerin bireysel durumlarının bir araştırmaya tâbi tutulduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim fıkıhta bu konu ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş ve gizli ve açık olmak üzere iki safhalı bir soruşturmanın konusu olmuştur. Şahitlerin gizli ve açık olarak tezkiye edilmeleri, bireyin içerisinde bulunduğu her türlü

<sup>23</sup> Bedri Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 69.

<sup>24</sup> İbrahim Halebi’nin meşhur *Mülteka’l-ebhur*’unu tercüme eden Mustafa Uysal da tercüme yazdığı önsözde bu tarifi vermektedir. **İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi**, C. I, (Çev. Mustafa Uysal), Konya 1980, s. 5.

<sup>25</sup> Konunun ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Bedri Gencer, “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” **EskiYeni**, S. 13, (Bahar 2009), s. 14-21.

<sup>26</sup> Mukaddimede amelî hikmetin üç kısmını da kısaca açıkladıktan sonra bu tasnifin “kelâm-ı amme” ve “makâlât-ı cumhûr” olduğunu söyleyerek Nasîreddin Tûsî’nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını ve amelî hikmete ehl-i şer‘in “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtmiştir. Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâî**, s. 51.

<sup>27</sup> Hikmet-i ameliyenin alt kolları “ilm-i ahlâk”, “ilm-i tedbîr’l-menzi’l” ve “ilm-i tedbîr’l-medine”dir. Bunların fıkıhtaki karşılıkları ise sırasıyla “ahkâm-ı ibâdât”, “münâkehât u mu‘amelât”, “hudûd u siyâsât”dır. Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâî**, s. 48-51.

<sup>28</sup> Temeddün, *Ahlâk-ı Alâî*’nin “Tedbîr-i Müdün ve Zabt-ı Memâlik ve Kavâ‘id-i Şâhî ve Nevâmîs-i İlâhî Beyanındadır...” başlıklı 6. babında “Fasl-ı Evvel İnsânın Temeddüne İhtiyacı ve Bu Fennin Şerefi Beyanındadır” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

<sup>29</sup> Örneğin bkz. **T.Ş.S.**, 1821, 60/13.

<sup>30</sup> Ebu Hanife herhangi bir itiraz olmadıktan sonra şahitlerin tezkiyesine gerek görmezken, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed genel ahlâkın bozulduğu gerekçesiyle, bir itiraz olmasa bile şahitlerin tezkiye edilmesi yolunda ictihad etmişlerdir. Vejdi Bilgin, **Fakih ve Toplum: Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 40. Dolayısıyla sicillerde şahitlerin görüldüğü hemen her kayıta tadil ve tezkiyenin görünmesi, Osmanlıların İmameyne uyduklarına işaret etmektedir.



toplumsal gruptan kişiler vasıtasıyla yapılmaktadır.<sup>31</sup> Müzekki (şahitleri tezkiye eden dürüst, güvenilir kimse) olarak isimlendirilen kişiler üzerinden yapılan bu tezkiyelerde müzekkiler, tezkiyede bulunmak için bir kısım şartların var olup olmadığına bakarlar.<sup>32</sup> Dolayısıyla hukukun en önemli dayanağı olan şahitlik, Osmanlı toplumunda bireyin varlığını anlamlı kılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>33</sup> Bu noktada onların âdil ve şahadetlerinin makbul olduğu hususunda içerisinde buldukları topluluğun kişilerin bireysel özelliklerine dair olan vukufiyetleri ise Fikret Yılmaz'ın "kamusal alan" olarak adlandırdığı her türlü toplumsal birimin kişilerin en mahrem sırlarına dahi vakıf olabildikleri doğrultusunda sicillerden çıkardığı örnekler nispetinde daha iyi anlaşılabilir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Osmanlı toplumunda hemen bütün bireyler hakkında belli kanaatler taşındığı ve bu kanaatlerin de birçok durumda mesnetsiz olmadığı söylenebilir.<sup>35</sup>

Modern kentlere nazaran oldukça küçük nüfusları bulunan geleneksel şehirlerde hemen bütün şahısların birbirlerini tanıyıp olabileceklerini düşünmek oldukça mantıklıdır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda aynı zamanda bir idarî birim olan mahalle temelinde ortaya çıkan toplumsallaşma, mahallelinin kendi arasında birbirlerine müteselsilen kefil olarak bağlanmaları ile de oldukça yoğun bir ilişkiler ağı tesis ediyordu.<sup>36</sup> Bu ilişkiler içerisinde birey,

<sup>31</sup> Örneğin şahit öğrenci ise tezkiye kaldığı medresenin müderrisi ile güvenilir mensuplarından, asker ise taburunun subay ve memurlarından, memur ise âmiri ve görevlilerinden, tüccar ise onu tanıyan güvenilir tüccarlardan, esnaftan ise kethüdası ile lonca ustalarından, bunların dışında biri ise mahalle ve köyünün güven ve itimada layık halkından soruşturulup tezkiye olunurlar. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 182.

<sup>32</sup> Bunlar: a-Şahitlik adaletli bir hâkimin huzurunda yapılmış olmalıdır. b-Müzekki şahitle ortaklık veya yolculuk gibi bir şey yapmış olmalı ve o şekilde şahidin durumunu tecrübe etmiş bulunmalıdır. c-Şahit Müslümansa, cami ve mescitlerde cemaatle namaza devam ettiğini bilmelidir. d-Şahit alış-verişinde doğru bir kimse olmalıdır. e-Emaneti gereği gibi koruyup haklarına riayet etmelidir. f-Doğru sözlü olmalıdır. g-Büyük günahlardan uzak, küçük günahlarını devamlı işlemeyen, onur kırıcı davranışlardan kaçınan birisi olmalıdır. h-Mahalleye henüz yeni gelmiş ve az zamandan beri tanıştığı biri olmamalıdır. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 188-190.

<sup>33</sup> Şahitlerin sicillerdeki tanımlanma biçimleri "udûl-i ricâl"dir.

<sup>34</sup> Yılmaz, incelediği birçok örnekte "kamusal alanın", "özel alan" hakkındaki şaşırtıcı dereceye varabilen malumatlarını tek tek örnekler üzerinden ortaya koymuştur: "Kimin pezevenklik yaptığı, kimin şarap içtiği, kimin yasak bir aşk yaşadığı, kimin homoseksüel bir ilişkinin müptelası olduğu, hangi kadının evlilik öncesi bir ilişki yaşadığı, hatta bu ilişkinin nerede gerçekleştiği ve aracılık yapanın kim olduğu gibi kişisel yaşama mahsus ayrıntılar toplumun vakıf olduğu konular arasında bulunabilmektedir." Fikret Yılmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", **Toplum ve Bilim**, S. 83, (1999/2000), s. 97-98.

<sup>35</sup> Buradan Osmanlı toplumunda hiçbir şekilde yalancı şahit olmadığı anlamı çıkmamalıdır. Sadece yalancı şahitliği önleyici toplumsal bir kontrol mekanizmasının varlığına işaret edilmeye çalışılmaktadır.

<sup>36</sup> Özer Ergenç'in mahalle tanımında bu durum açıkça görülmektedir. Ona göre mahalle, en geniş manada birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içindeki kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Yine Osmanlı dönemindeki mahalleyi, aynı mescitte ibadet eden cemaatin, aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimi olarak ifade etmek de mümkündür. Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", **Osmanlı Araştırmaları**, IV, İstanbul 1984, s. 69. Osmanlı dönemindeki camii sadece ibadet edilen yerler olarak algılamamak gerekmektedir. Nitekim toplumun bireyler hakkında edinmiş oldukları kanaatin önemli bir merkezi de camidir. Camide meydana gelen toplumsallaşma, bireysel alanın tanınırlığını temin etmede ilk elden önem arz eden bir husustu. Dolayısıyla camide cemaat ile namaz kılmayan insanlar sadece "alacağı sevaptan mahrum kalmıyordu" aynı zamanda tanınırlığı az olduğu için potansiyel tehlike olarak

ailesi gibi yaşadığı mahallenin sâkinlerinin de bir üyesi idi.<sup>37</sup> Dolayısıyla bilhassa Keynesyen ekonominin halefi tüketim kapitalizminin tek tipleştirmeye başladığı ve apartman hayatı üzerinden atomize olan çağdaş bireyin<sup>38</sup> anlamakta oldukça zorlanacağı bir geçişkenlik, Osmanlı kadısı tarafından hükümlerinde hesaba katılıyordu; hatta sınırlı takdir yetkisi nedeniyle tabir yerinde ise onun da tâbi olması gereken bir sosyal gerçeklik olarak belirliyordu. Bu ise yeminin işlevsellik kazanarak birey ve toplum arasındaki bağı tesis eden önemli bir unsur olarak belirmesine neden oluyordu. Hatta devlet ve toplum arasında dahi bir takım siyasal mevzularda yemin üzerinden bir akit gerçekleştirilerek devletin en mühim işlerine yemin ve onun vasıtasıyla toplum dâhil oluyordu.

Örneğin III. Murad reâyânın suhletlere yardım etmelerini önlemek için sık sık şart-ı talâk ettirilmelerine müsaade etmektedir. Reâyâ ise sözlerini tutamayacakları için bundan kurtulmanın yolunu bulmuşlar ve yalan sözlerini tutamayacakları zaman yeminlerinin gereği olan nikâhın düşmesi gerçekleşeceği için bekârları evli göstermek suretiyle şart-ı talâka onları sürmüşlerdir.<sup>39</sup> Yine IV. Murad zamanında Revan Kale'sinin ele geçirilmesinden sonra Safeviler tekrar kaleyi muhasara etmişler ve bu sebepten ötürü seferberlik ilan edilmiştir. Buna göre yazılan hükümde, 100.000'den 1 akçeye mutasarrıf olan padişahın kulları muhatap alınarak, bu muhasara nedeniyle bunu engellemenin “göğsünde imanı olan ümmete vâcib ve farz” olduğu belirtilmiş, “askerî geçinib” vilayette üzerlerinden “kuş uçurmayanların” hangi taifeden ise “oturağım, korucuyum sefere gelmek kanûn değildir” demeyerek atlı ve silahlı olarak Erzurum'da kendilerine yetişmeleri emredilmiştir. Eğer sefere gelmezlerse vilayetlerinde teftiş olunacakları ve bulunanların mallarının mirî için alınacağı ifade edilmiştir. Yine bütün vilâyet halkının talâk-ı selâse ile birbirlerine bağlanıp şart verileceği; dolayısıyla her ne vakit vilâyetlerine gelirlerse halkın onları merkeze bildirecekleri ve bu şekilde cezalandırılacakları vurgulanmıştır.<sup>40</sup> Görülebileceği üzere yemin, siyasal mekanizmanın büyük oranda fetih üzerine temellendirildiği Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplumun bağlantısını tesis etmede kullanılıyordu. Dolayısıyla bu şekilde yemin verdirilerek kişileri nikâhları üzerinden bir vazifeye bağlamak, yemin ve işlevsellik hakkında geleneksel dönemde oldukça önemli bir bağlantı olduğunu göstermektedir.

#### **Trabzon'da Birey ve Yemini**

Yeminin Trabzon sicillerinde Müslüman ve Hristiyanlara dair iki biçimi söz konusudur. Toplum ve mahkeme nezdinde yeminin önemli bir konumu olduğunu gösteren bir kayıta, Handa Köyü'nden gayr-i Müslim Miros v. Sak'ın evinde sakladığı 300 kuruşu çalınmıştır. Miros, hırsızın Ali Beşe olduğundan şüphelenmektedir; fakat delil de

---

adedediliyordu. 16. yüzyıl Edremit şer'îye sicillerindeki örneklerde bu durumu gözlemek mümkündür. Örnekler için bkz. Yılmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, s. 96-97. Namaz ve tanınırlık arasındaki bağlantıya Özen Tok da dikkat çekmektedir. Özen Tok, “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 18, (2005/1), s. 159.

<sup>37</sup> İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002, s. 18.

<sup>38</sup> Bu konuda bkz. Ögün, **Politika ve Kültür**, s. 67-71.

<sup>39</sup> Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlilik ve Düzenlik Kavgası**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 259 (dipnot 29).

<sup>40</sup> T.Ş.S., 1828, 165/1.

getirememektedir. Bu nedenle mahkemede Ali Beşe'nin parasını çalmadığına dair yemin etmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Ali Beşe “yemin billahi teâlâ” eyleyerek hırsız olmadığını *ispat* etmiştir.<sup>41</sup> Hristiyanlar ise görebildiğimiz kadarıyla “yemin Billahi'l-aliyyi'l-âzim” şeklinde yemin etmektedirler.<sup>42</sup> Bu şekilde yemin eden kişiler, mahkemeden haklılık ile ayrılmaktadırlar; dolayısıyla bireysel çıkarlarını korumakta ağızlarından dökülen sözcükler onlara oldukça önemli bir temel sağlamaktadır.

Yemin edebilen bu kişilere karşı sicillerimizde yeminden kaçınan (nükül) şahıslar da bulunmaktadır. Yemin edebilmenin normallğine nazaran yemin edememe gerçekten oldukça farklı bir husus olarak görünmektedir. Hele de yeminin “ihkâk-ı hakk”ın temininde sağladığı fayda düşünülürse bir insanın yemin edememesinin sebebini anlamak ilk bakışta oldukça güçtür. Birkaç kelimeden müteşekkil bir ifade olarak görülebilecek yeminden bu insanları kaçınmaya sevk eden nedir? Gerçekten oldukça şaşırtıcı örnekler ile yeminden kaçındığını gördüğümüz bu insanların nazarında yeminin konumu nedir?

Bu noktada akla iki seçenek gelmektedir. Henüz Hamlet gibi metafizik bağlarından kopmamış olan geleneksel birey,<sup>43</sup> yalan yemin gibi büyük günahlardan addedilen bir fiili metafiziksel bir algı ile göze alamamış olabilir. Allah ile olan “nihaî hesap günü”ndeki “mahkeme” ile o an itibarıyla içerisinde bulunduğu “muvakkat mahkeme” arasında kurduğu bir hiyerarşi üzerinden tercihini ilkinden yana kullanarak “geçici” bir çıkar için “sonsuz” menfaatleri ötelemek istememiş olabilir. Dolayısıyla dinî bir bakış açısı ile kendi mantığı dâhilinde “uzun vadeli” bir hesap yaparak “kısa vadeli” hesaplardan imtina etmiş olması muhtemeldir. Fakat bu söylediklerimiz hiçbir şekilde bundan 400 sene önce yaşamış birinin zihinsel süreçlerine tam anlamıyla dâhil olamayacak olmamızdan ötürü spekülasyondan öteye gidemeyecektir. Her ne kadar geleneksel insanın düşünüş biçimi hakkında belli fikirlere sahip olsak da, tek tek bireylerin ne şekilde düşünmüş olabilecekleri noktasında yorum yapabilmek pek imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla spekülasyondan müteşekkil bir yorum silsilesi, tarih ilminin sınırlarının dışına çıkılmasına; böylece söylenenlerin tarih yazımı noktasında hiçbir anlam ifade etmemesine sebep olacaktır.

Söz konusu edilebilecek ikinci seçenek ise yeminden kaçınmanın gerekçelerini anlamakta tarihçilik açısından daha işlevsel olabilir. Buna göre, öncelikle insanın normal şartlar altında her zaman kendisi için daha iyi olanı seçme eğilimi olduğunu belirterek işe başlamak gerekmektedir. Nitekim bir insanın kendisine yararı olan bir tercih önüne sunulmuşken kendisine zarar veren şıkkı tercih etmesi oldukça marjinal bir tutum olarak belirecektir. Bu nedenle yemin edemeyen ya da etmekten kaçınan kişinin zihninde o anki mahkemeden çıkan cezadan ya da kayıptan daha çok tercih edilebilir bir durumun belirlediği düşünülebilir. Bu yararı ise doğrudan somut, maddi çıkarlar bağlamında düşünmemek

<sup>41</sup> T.Ş.S., 1828, 46/2.

<sup>42</sup> T.Ş.S., 1826, 20/10. Hristiyanların yemin etme şekillerinden birisi de “Billâhi’llezi enzele’l-İncile ‘alâ İsâ Aleyhi’s-selam” şeklindedir. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 217. Bizim incelediğimiz sicillerde bu yemin formülü genelde teklif edilen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugus adlı zimmîye, oğluna bir atı hibe eylemediğine ve satsın diye vermediğine dair “yemin Billâhi’llezi enzele’l-İncile ‘alâ İsâ Aleyhi’s-selam teklif olundukda yemin Billahi'l-aliyyi'l-âzim” eylemiştir. T.Ş.S., 1824, 9/2.

<sup>43</sup> Horkheimer, “...Toplum kaynaştırıcılığıni yitirmeye başladığında insan da birey olarak ortaya çıkmış kendi hayatıyla görünüşte ebedi olan o kolektif varlığın hayatı arasındaki farklılığı görmüştür. Ölüm katı ve amansız bir görünüm almış, bireyin hayatı yeri doldurulmaz bir mutlak değer kazanmıştır. İlk gerçekten modern birey olduğu söylenen Hamlet bireysellik düşüncesinin cisimlenişidir, çünkü her şeye bir nokta koyan ölümden, boşluğun dehşetinden korkmaktadır.” demektedir. Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 151.

gerektiği kanaatindeyiz. Yani yine kısa vadeli bir maddî (parasal) çıkardan ziyade daha uzun vadeli bir somut çıkar söz konusu gibi durmaktadır. Zira bir mülk zabtında haksız olan taraf mahkemeye geldiğinde yemin edemiyor ise mülkü kaybetmiş olacağı için yemin edememesinin o an itibarıyla parasal bir çıkardan ziyade zararı olacağı aşikârdır. Dolayısıyla söz konusu çıkarın geleneksel bireyin toplum içerisinde anlam kazanan bir yapısı olduğu öncülünden hareket edilirse daha çok bu bağlamda düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Yani çok sıkı bağlar ile “kamusal alan”ın “özel alan” hakkında şaşırtıcı derecelere varan malumatı ve şahadet üzerine temellenen bir adli sistemde, bu yapının hemen birçok konuda şahide başvurabilme kapasitesi, yalan yeminin önünde ciddi bir engel gibi durmaktadır. O an için mahkemede bulunamayan şahitlerin yalan yeminden sonra ortaya çıkabilmeleri ihtimali, yemin teklifine muhatap olan bireyin zihninin bir köşesinde yer etmiş olabilir. Bu nedenle “yalan yemin etme” gibi toplum nezdinde hükümsüzleşmeye sebep olacak bir fiilden imtina edilmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Bu noktada bir kısım somut örnekler üzerinden meseleye bakılırsa, yazarın dışında da yorum yapılabilmesi olanağı elde edileceği için çalışma hem diyalojik (iletişimsel) bir karakter kazanacak hem de daha somut bir temele yaslanmak olanağı elde edilecektir.

İlk örneğimizde müteveffa Mehmed Paşa'nın zevcesi Ayşe Hatun, vekili “Dergâh-ı âlî müteferrikalarından” Mehmed Ağa aracılığıyla kocası Mehmed Paşa'nın kardeşi Mustafa Bey'den davacı olmuştur. İddialarına göre, Mehmed Paşa hayatta iken Ayşe Hatun'un samur kürklerini ve gümüş kılıcını “gasp” etmiş ve samur kürklerin birini kendi alıp birini de 500 kuruşa satmıştır. Şimdi bu malları Mehmed Paşa'nın kardeşi ve varisi olan Mustafa Bey'den talep etmektedirler. Sorgulanan Mustafa Bey cevabında, “karındaşım merkûm Mehmed Paşa fi'l-hakika mezkûre Ayşe Hatun'un bir gümüşlü kılıcını sefere gitmelü oldukda aldı Ayşe Hatun'un malı olduğunu bilirün ve bir samur kürkü dahi beşyüz aded guruşa bey' iyledi ve bir samur kürkü dahi kendü aldı mezkûre Ayşe Hatun'un olduğuna ilm ü haberim yokdur” diyerek inkâr etmiştir. Bu inkâr üzerine Mehmed Ağa'dan delil talep edilmiş; fakat delil getirememiştir (“ityân-ı beyyineden âciz olıcak”). Böylece Mustafa Bey'e söz konusu kürklerin Ayşe Hatun'un olduğunu bilmediğine yemin etmesi istenmiş (“yemin teklif olundukda”); fakat Mustafa yeminden “nükûl” eylemiştir. Bunun üzerine Ayşe Hatun'a adı geçen malları kocasına satmadığına ya da hibe etmediğine ve borç vermediğine dair yemin teklif edilmiş, o da “yemin Billahi'l-alıyyi'l-âzim” diyerek davayı kazanmıştır. Neticede malların Mehmed Paşa'nın muhallefâtından kendisine verilmesine hükmedilmiştir.<sup>44</sup>

Bu örnekte kardeş Mustafa Bey'in davayı kazanmak için zahiren önünde hiçbir engel yok gibi durmaktadır. İstese çok rahatlıkla birkaç kelimedden ibaret yemini edebilir ve davayı kazanabilirdi. Fakat Mustafa Bey çok kısa sürede gerçekleştirebileceği bu fiilden kaçınmıştır. Bu durumda maddi herhangi bir çıkar elde etmeden hatta bir gümüş kılıç ve Mustafa'nın Ayşe Hatun'a muhallefâtan bu gasp edilen eşyaları verdiğini öğrendiğimiz kayıttan, diğer kürkün 200 kuruş olarak kıymetlendirilmesi ile 700 kuruş<sup>45</sup> da samur kürklerden zararı olmuştur. Böylece dört kelimelik bir cümleden imtina etmek ona oldukça pahalıya mâl olmuştur.

Burada Mustafa Bey'in ifadesindeki bir husus oldukça dikkat çekici görünmektedir. Buna göre Mustafa Bey, görüldüğü üzere kılıcın Ayşe Hatun'a ait olduğuna ve Mehmed Paşa'nın bunu aldığına dair bilgisi olduğunu; fakat kürklerin Ayşe Hatun'un olduğunu bilmediğini ifade etmiştir. Yine Paşa'nın kürklerden birini 500 kuruşa sattığından ve diğerini

<sup>44</sup> T.Ş.S., 1825, 61/2. Rebiyyü'l-ahir 1038.

<sup>45</sup> T.Ş.S., 1825, 67/4. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1038.

de yanına aldığından haberi vardır. Nitekim Ayşe Hatun'un ifadesindeki 500 kuruş ile Mustafa Bey'in ifadesindeki 500 kuruş çakışmaktadır. Dolayısıyla bunun her iki taraf için de aynı olması hesaba katılırsa bir gerçeği imlediği ifade edilebilir. Ortada bir krk vardır ve 500 kuruşa satılmıştır. Fakat Ayşe Hatun'a göre bu krk kendisinin ve gasp edilmiştir; Mustafa için ise 500 kuruşa satılmıştır, ayrıca başka malumatı yoktur. Yine Mustafa ilginç bir şekilde mahkemenin sonucunu hiçbir şekilde değiştirmeyecek olan bir tutumla kılıçtan haberi var iken kürklerin Ayşe Hatun'un olduğundan haberi olmadığını söylemektedir. Yani kolaycı bir tutumla her ikisinden de haberi olmadığını söyleyerek ve yemin de etmeyerek Ayşe'nin hakkının tahakkukunu kısa yoldan gerçekleştirebilecek iken o bunu tercih etmeyerek bir de Ayşe'ye yemin teklif edilmesine sebep olmuştur. Bunu, Ayşe'nin yemin edemeyebileği ihtimali ile "kürkleri kurtaralım" mantığı çerçevesinde yapmış olması muhtemeldir; fakat kendisinin yeminden nkl akabinde Ayşe'nin yemin etmesi sadece bir formalite gibi durmaktadır, zira 500 kuruşun varlığı Ayşe'nin büyük ihtimalle doğru söylediğini göstermektedir. Dolayısıyla Mustafa'nın böyle bir oyuna tevessül etmesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Böylece söz konusu davada, Mustafa'nın gerçekten bilgisi hangi yönde ise büyük ihtimalle o doğrultuda ifade verdiğine dair bir kanaate sahip olmak olasıdır.

rnekleri çoğaltarak meseleyi daha açık bir şekilde tartışmak mümkündür. Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Sera adlı köyden Mehmed b. Ali, Feyzi b. Osman Beşe'den davacı olmuştur. Feyzi b. Osman Beşe, babasının "kızıağı" ile Mehmed'in 10 dip asmalı ağacını keserek ve evindeki 72 adet ocak taşını alarak kendisine zulmetmiştir. Durumun Feyzi'ye sorulması akabinde Feyzi inkâr etmiş ve Mehmed'den delil talep edilmiştir. Ne yazık ki Mehmed delil getirememiş ve dolayısıyla Feyzi b. Osman Beşe'den zikredilen suları işlemediğine dair yemin etmesi istenmiş; fakat o yemin etmekten kaçınmıştır. Böylece davayı Mehmed kazanmış ve Feyzi'nin söz konusu ağaçları ve taşları iade etmesine hükmedilmiştir.<sup>46</sup>

Elimizdeki örneklerden biri de kendisine  defa yemin teklif edildiği halde birinde dahi yemin etmeyen Ümmühan bint Ali Beşe'ye daırdır. Aşadı Hisar sâkinlerinden Ümmühan'a babasından ve kardeşlerinden miras olarak bir ev, bir bahçe ve içerisinde meyveli-meyvesiz ağaçlar ile 10 dip zeytin ağacı kalmıştır. Yine ziraata müsait boz topraklar da bu mirasın arasındadır. Ümmühan'ın iddiasına göre, kocası Hüseyin Beşe bu mülkleri ve boz toprakları sahib-i arz marifetiyle kendi rızası yok iken Mehmed elebi'nin Aşadı Hisar'da bulunan evleri ile "fuzulen" mübadele etmiştir. Dolayısıyla Ümmühan bu mübadeleyi kabul etmemiş ve feshedilmesini talep etmiştir. Bunun zerine sorgulanan Mehmed elebi, bundan bir buçuk sene önce söz konusu mülkleri Ümmühan'ın rızası ile mübadele ettiklerini ve kendi mülklerini de ona teslim ettiğini ifade etmiştir. Bu ifadenin akabinde Ümmühan'a mülkleri kendi rızasıyla vermediğine dair  defa yemin etmesi teklif edilmiş, fakat o ısrarla nde de yemin etmekten kaçınmıştır.<sup>47</sup>

Yine Yomra Nahiyesi'ne bağlı Kohla adlı köy sâkinlerinden Veli elebi ve kardeşi Ali Çelebi, Samaroksa'ya bağlı Eftenim (?) adlı köy sâkinlerinden Zoka v. Yani'yi dava etmişlerdir. Buna göre Zoka, adı geçen köyde babalarından kendilerine intikl eden bir adet fındık bahçesini içerisindeki ağaçları ile birlikte zorla zapt etmiştir. Sorgulanan Zoka, bahçeyi hemen hemen 15 sene önce 1.000 akçeye kendisine sattıklarını ve söz konusu meblağın 500 akçesini bizzat kendilerinin, 500 akçesini ise o an için mahkemede hazır olan Nebi Ağa'nın hatunu aracılığıyla aldıklarını belirtmiştir. Veli ve Ali elebiler ise bahçeyi sattıklarını inkâr etmişlerdir. Zoka, bu inkrın akabinde bahçeyi kendisine 1.000 akçeye satmadıklarına dair

<sup>46</sup> T.Ş.S., 1826, 38/7. Evâsıt-ı Zi'l-kade 1038.

<sup>47</sup> T.Ş.S., 1831, 53/1. Gurre-i Cemziyye'l-evvel 1060.

yemin etmeleri talebinde bulunmuştur. Veli ve Ali yemin etmekten kaçınmışlar ve arkasından bahçeyi Zoka'ya sattıklarını, fakat parasını almadıklarını belirtmişlerdir. Neticede Zoka, 1.000 akçeyi iki kardeşe teslim etmiş ve bahçe kendi elinde kalmıştır.<sup>48</sup>

Bir diğer örneğimizde Aşağı Hisar sâkinlerinden Mahmud Çelebi, el-hacc Boşnak Hatunu olarak bilinen komşusu Emine bint Abdullah'dan davacı olmuştur. Emine, daima Mahmud Çelebi'yi ve evi ahalisini fiilleri ile rahatsız etmektedir. Özellikle penceresinden Mahmud Çelebi'nin evinin içerisine “necâset ilkâ” edip zulmetmektedir. Sorgulanan Emine bu durumu inkâr etmiştir. İnkârın akabinde Mahmud'dan delil talep edilmiş; fakat delil getiremeyince Emine'ye söz konusu fiilleri işlemediğine dair yemin teklif olunmuştur. Emine yemin edip davayı kaybetmekten kurtulabilecek iken yeminden “nükûl” etmiş ve neticede fetvâ gereğince kendisine “ta'zîr-i şedîd”<sup>49</sup> uygulanmasına karar verilmiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Emine Hatun'a ta'zîr-i şedîdi kabul ettirecek derecede yalan yere yemin etmekten korkutan sebep gerçekten önemli olmalıdır.

İlginç bir örnek de İmare-i Hatuniyye Vakfı köylerinden Mocelyo (?) adlı köyendir. Buna göre Emine bint Timur adlı kadın, köyün câbisi (vakıf tahsildarı) Davud'u dava etmiştir. Emine'nin kendi ifadesi ile “mezbûr Davud karye-i mezbûrede benden maktûân mahsûl talebine gelüb vireceğim yokdur didiğimde mezbûr Davud ile gelen mütevellî ademi İbrahim nam kimesneye anbarım mühürletmek istedikde men' iylediğimde mezbûr Davud beni tahvîf idüb itivirmekle üç aylık hamlim vaz' iyledim” demiştir. Dolayısıyla durumun sorulmasını ve ne lazımsa yapılmasını talep etmektedir. Sorgulanan Davud ise durumu inkâr etmiştir. Bunun üzerine Emine Hatun'un düşürdüğü ceninin ölüsünün görülmesi için mahkeme tarafından Mevlana Abdülkerim ve belge altında isimleri yazılı grup (şuhûdü'l-hâl)<sup>51</sup> köye giderek meseleyi araştırmışlardır. Neticede bir cenin bulunmuş ve bilirkişiye danışılarak ceninin 3 aylık olduğu öğrenilmiştir. Bunun üzerine mahkemeye gelen Abdülkerim durumu haber vermiş ve sonra Emine'den kendisini Davud'un itip düşürdüğüne ve bu şekilde çocuğunu kaybettiğine dair delil talep edilmiştir. Birkaç gün süre verilen Emine, bu sürenin sonunda herhangi bir delil getirememiştir. Bunun üzerine Davud'a yemin “tevcih” edilmiş, fakat Emine “yemin vermem” diyerek Davud'un yemin etmesini istememiştir. Onun bu tercihi nedeniyle Davud beraat etmiştir.<sup>52</sup>

Burada daha da ilginç bir husus bulunmaktadır. Emine, davalısı Davud'un yemin etmesini istemeyerek davayı kaybetmiştir. Hâlbuki yine ısrarla söylersek birkaç kelimedden ibaret bir cümleyi davayı kazanma ihtimaline karşı Davud'a teklif ettirmesi oldukça mantıklı görünmektedir. Hâlbuki kendi mantığı içinde Emine, davalısının yemin etmesinden

<sup>48</sup> T.Ş.S., 1826, 15/2. Evâsıt-ı Zi'l-hicce 1041.

<sup>49</sup> Ta'zîr bilindiği üzere düzenlenmesi devlet başkanına veya onun vereceği yetkiyle hâkime bırakılmış olan suçlardır ve ölüm, hapis, para cezaları, küreğe mahkûm olma, yüzü karalama, dağlama, sakalı kesme, belli organları kesme, kalebendlik ve sopa atmak gibi geniş bir skaladaki ceza şekillerini kapsamaktadır. M. Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Hars Yayınları, 2005, s. 221; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, **Türk Hukuk Tarihi**, C. 1, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996, s. 325-330.

<sup>50</sup> T.Ş.S., 1831, 41/11. Evâsıt-ı Safer 1060.

<sup>51</sup> Şuhûdü'l-hâl'in keşif heyetlerindeki vazifeleri için bkz. Turan Açık, **Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Siyaset**, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon, 2012, s. 170-174.

<sup>52</sup> T.Ş.S., 1831, 19/12. Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1059.

kaçınmıştır. Burada akla gelebilecek iki açıklama biçiminden biri, yalan söyleyen Emine'nin zaten yemin edeceği belli olan Davud'un yemin etmesine mahal vermeyerek kendisinin doğrudan yalancı durumuna düşmesini engelleme isteği olabilir. Böylece belli oranda muğlâk kalan bir durumla Emine daha önceki durumunu (yalancı olmayan Emine) muhafaza etmek istemiş olabilir. Ya da yine bu durumla bağlantılı olarak Davud'un yemininden sonra yeminin bir delil olması nedeniyle davanın bu şekilde sonlanmasını istememiş olabilir. Böylece daha sonra bir kez daha mahkemeye başvurabilme şansı elde edebileceğini düşünmüş olması muhtemeldir.

Yemin edemeyenlerin sadece Müslüman olmadıkları, zimmîlerin de yeminden kaçındıkları görülmektedir. Örneğin Trabzon sâkinlerinden Efendol v. Keşiş adlı zimmî, Yor adlı zimmîyi meclis-i şer'e getirerek davacı olmuştur. Buna göre Yor'un oğlu Savel (?), Efendol "gâ'ib" iken kızı Sofya adlı zimmîyeye nişan yoluyla Efendol'un izni yok iken bir yüzük vermiştir. Efendol dönüp geldiği zaman bundan bir buçuk sene önce bu nişanı reddetmiş ve yüzüğü de geri vermiştir. Yor da bunu kabul etmiştir, fakat şimdi hâlâ Sofya'nın oğlunun nişanlısı olduğunu iddia etmektedir. Sorgulanan Yor, gerçekten Efendol "gâ'ib" iken Sofya'ya bir yüzük verdiklerini; fakat Efendol'un bunu iade etmediğini söylemiştir. Bunun üzerine, Efendol'un isteği doğrultusunda Yor'a yüzüğü geri almadığına dair yemin etmesi teklif edilmiş; fakat Yor yemin etmekten kaçınmış üstüne bir de bundan bir buçuk yıl önce adı geçen yüzüğü Efendol'un kapısından içeri bıraktığına ve onların da nişanı geri alıp "fariğ" olduklarına dair "ikrâr"da bulunmuştur. Bunun yanında nişan sırasında bir kısım şeylerin yenilip-içildiğini söylemiş, onların kıymetini talep etmiş; fakat nişan sırasında yenilen ve içilenlerin geri istenmesi "na-meşru" olduğu için iddiası reddedilmiştir. Neticede ise davayı kaybetmiştir.<sup>53</sup>

Görülebileceği üzere zimmîler de yemin etmek konusunda oldukça hassas davranmaktadırlar. İsrarla Efendol'dan bir çıkar elde etmeye çalışan Yor, iş yemin etmeye gelince edememekte, hatta bir de doğruyu söyleyerek haksızlığını "ikrâr" etmektedir. Dolayısıyla burada Yor'un dinî inancından kaynaklanan hassasiyetlerini onun vicdanına havale ederek kaybedeceğinden korktuğu daha büyük bir durumun varlığı üzerinde düşünebiliriz.

Bu örneklere de baktıktan sonra başta da ifade ettiğimiz gibi biz, yemin edememenin iki sebebini ileri sürebilmekteyiz. Bunlardan ilki kişinin kendi vicdani muhasebesi neticesinde yalan yere yemin ettiği zaman en büyük günahlardan birini<sup>54</sup> işlemiş olacağı korkusundan kaynaklanarak böyle bir tasarruftan kaçınma isteğidir. İkinci ve tarihçilik açısından daha önemli olan neden ise cemaat ve birey arasındaki ilişkinin oldukça iç içe geçmiş olduğu bir yapıda, kişinin ettiği yalan yeminin ortaya çıkabileceği korkusudur. Şimdi bu nükûl meselesi, bireyin ister istemez belli hususlarda kendine hâkim olması gerekliliğinin iyi bir göstergesi olarak görünmektedir. Nitekim en büyük günahlardan olarak nitelenen yalan yeminin bireyin toplum içerisindeki itibarını zedelemekte oldukça önemli bir etkisi olduğu tahmin edilebilir. Bunu göze alamayan birey, yalan yere yemin edip toplumda hükümsüzleşeceğine mahkemede doğruyu "ikrâr" ederek örneğin ta'zir-i şedîd cezası olarak en azından kendini meşru bir zemine yerleştirmiş olabilir. Hâlbuki kefaretle bile temizlenmeyen bir suçu ömür boyu boynunda taşıması, kişinin toplum içerisindeki meşruluğunu oldukça sorunlu hale getirecektir. Yalan yeminin ortaya çıkabileceği korkusu bu insanları söz konusu tasarruftan uzak tutmuş olmalıdır. Her türlü toplumsallaşma içerisinde anlam kazanan bireyin yukarıda müzekkiler

<sup>53</sup> T.Ş.S., 1828, 37/9. Evâil-i Receb 1043.

<sup>54</sup> Yemin-i gâmus olarak isimlendirilen yalan yere yemin kefaretle bile temizlenemeyen en büyük günahdır. Osman Keskiöglü, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 306.

bahsinde ifade edildiği gibi durumunun sorulabileceği birçok toplumsal alan bulunmaktaydı ve kişi hakkında buradan elde edilebilecek malumat ise oldukça sahih olabilmekteydi. Bu nedenle o an için bulunamayan şahitlerin her zaman ortaya çıkma ihtimali mevcuttu.

Yeminin bu toplumsal taban ile buluşma noktasının en önemli dayanağı ise onun hem ahlâki hem de hukukî bir süreç olması idi. Yani yemin, salt metafizik bir eylem değil, toplumsal alanda karşılığı olan ve bunun hukukla buluştuğu bir zemindi. Hukukun en önemli ispat vasıtalarından olan yemin ve ondan kaçınmanın bu yapısı ise toplumsal kontrolü güçlü kılmaktaydı. Hukukî bir dayanağı olan toplumsal kontrol, bu şekilde meşru bir zemine oturmakta ve bireyi vicdani muhasebesi ile yalnız bırakmayarak kendisi ile olan uyumunu aramaya sevk etmekteydi. Bu uyumun bireyin çıkarına olup olmadığı ise üzerinde daha çok düşünülmesi gereken bir mevzu olarak kalmaktadır. Şimdilik bizim Osmanlı Trabzon'u bağlamında gördüğümüz kadarıyla, yakalanan bu uyum, bireye uzun vadede bir çıkar temin etmekteydi.

### **Sonuç**

Bireyin yemin ile olan bağlantısı gerçekten ilginç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bireyin ve bireysel davranma şeklinin ne olduğuna dair ciddi düşünceler gerektiren bu hususta, Osmanlı bireyinin eğer iddia ettiğimiz toplumsal haber alma kaynağı karşısındaki bilinci gerçek ise, kısa vadeli bir kazançtan ziyade o toplumdaki meşruiyetini hesaba katarak yaptığı bir tercihle oldukça "sofistike" bir bireysellik algısına sahip olduğuna hükmedilebilir. Doğruyu söyleyerek ve yeminden imtina ederek kendini meşru bir zemine taşıyan birey, toplumsallık (örneğin mahalle/mahalleli) içerisindeki bireyselliğini muhafaza edebilmektedir. Nitekim "su-i hâl"i görülen birçok kişinin mahalleden ihraç edilebildiği bir sosyal organizasyon içerisinde anlam kazanan bireyin bir kısım çıkarları öteleyerek tercihini meşruiyetten; dolayısıyla kurulu düzeninden/düzenden yana koyması bilinçli bir tercih olarak görülmektedir. Bu tercih onu kısa vadede elde edeceği çıkarlardan daha öteye birey olarak sahip olduğu anlamın devamına götürmektedir. Sonuç itibariyle Osmanlı bireyinin şahsî olarak metafizik anlamda yaşadığı kendi içindeki hesaplaşmayı her ne kadar onun vicdanına bırakmak zorunda kalsak da, yemin noktasında yine kendi içerisinde yaptığı bir muhasebe neticesinde toplumsal kanaat ile yakaladığı uyum, aslında onun metafizik bağları ile de uyumunu tesis etmekteydi. Dolayısıyla yeminin iki yüzü ile yani hem metafizik bağlamı hem de toplumsal kanaat arasında meydana gelen uyum, bireyin meşruiyetini temin ederek toplum içerisindeki varlığını anlamlı kılmaktaydı. Böylece yemin, vicdan ile toplumsal kanaat arasındaki uyumun kurucu unsurunu teşkil etmekteydi. Bu şekilde birey ikiyüzlü olmaktan kurtulmaktaydı.

### **KAYNAKÇA**

#### **Arşiv Belgeleri**

Trabzon Şer'îye Sicilleri, no: 1821, 1821-4, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1830, 1831.

#### **Telif Eserler**

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

AKDAĞ, Mustafa, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.



- Aristoteles, **Politika**, (ev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2010.
- AYDIN, M. Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Hars Yayınları, 2005.
- BAYINDIR, Abdülaziz, **İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986.
- BERMAN, Marshall, **Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, (ev. Nursel Yıldız), İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010.
- BİLGİN, Vejdi, **Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- BURKE, Peter, **Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü**, (ev. Göktuğ Aksan), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- CİN, Halil – AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Türk Hukuk Tarihi**, C. 1, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996.
- CORCUFF, Philippe, **Bireycilik Sorunu, Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon**, (ev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- DUMONT, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 141-174.
- ERGENÇ, Özer, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları**, IV, İstanbul 1984, s. 69-78.
- GENCER, Bedri, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S. 4-5, (2000), s. 103-151.
- \_\_\_\_\_, “Geleceğin Toplumuna Yolculuk,” **Çerçeve**, S. 47, (Ağustos 2008), 34-43.
- \_\_\_\_\_, “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” **EskiYeni**, S. 13, (Bahar 2009), s. 14-21.
- \_\_\_\_\_, **Hikmet Kavşagında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- GÖKA, Erol, “Ahlâk: Geleneğin Yaratıcı Yenileyicisi ya da Muhafazakâr Devrimin Bekçisi”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 19-20, Ankara 2009, s. 109-130.
- GÜRİZ, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.
- HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (ev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- HOBBS, Thomas, **Leviathan**, (ev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, (ev. Orhan Kocak), İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “Zübde-i Âlem”, **Din ve Hayat**, S. 1, (2009), s. 62-65.
- İNALCIK, Halil, “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 49-71.
- İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi**, C. I, (ev. Mustafa Uysal), Konya 1980.
- KAFADAR, Cemal, **Kim var imiş biz burada yoğ iken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- KANT, Immanuel, **Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi**, (ev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- KESKİOĞLU, Osman, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, **Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

- Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- ORTAYLI, İlber, **Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994.
- , **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfî, “Uçucu Kimliklerimiz”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, (Haz. Filiz Başkan), İstanbul: Everest Yayınları, 2005, s. 123-144.
- , **Politika ve Kültür**, Bursa: Dora Yayınları, 2010.
- ÖZ, Mehmet, **Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Şeyh Gâlip Divanı**, (Haz. Muhsin Kalkışım), Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Şükrüllah, **Behcetü't-Tevârîh**, (Haz. Hasan Almaz), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.
- TOK, Özen, “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 18, (2005/1), s. 155-173.
- Tursun Bey, **Târîh-i Ebü'l-Feth**, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977.
- UĞUR, Yunus, “Mahkeme Kayıtları (Şer‘iye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk İktisat Tarihi**, C. 1, S. 1, (2003), s. 305-344.
- YILMAZ, Fikret, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, **Toplum ve Bilim**, S. 83, (1999/2000), s. 92-109.