

Ehud R. Toledano

SUSKUN VE YOKMUŞÇASINA İSLÂM ORTADOĞUSU'NDA KÖLELİK BAĞLARI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



EHUD R. TOLEDANO

Tel Aviv Üniversitesi'nde Osmanlı ve Ortadoğu Tarihi profesörü ve Tarih Çahşmaları Yüksek Lisans Okulu yöneticisidir. Princeton Üniversitesi'nden doktorası derecesi olan Toledano, Oxford Üniversitesi, Pennsylvania Üniversitesi ve UCLA'da ders vermekte ve araştırma yapmaktadır. İstanbul, Kahire, Londra ve Paris'te de araştırmalarına devam eden Toledano'nun eserleri arasında *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890* (Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890), *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* adlı kitaplar bulunmaktadır.



EHUD R. TOLEDANO
SUSKUN VE YOKMUŞÇASINA
İSLÂM ORTADOĞUSU'NDA KÖLELİK BAĞLARI
ÇEVİREN Y. HAKAN ERDEM

AS IF SILENT AND ABSENT
BONDS OF ENSLAVEMENT IN THE
ISLAMIC MIDDLE EAST

YALE UNIVERSITY PRESS
COPYRIGHT© 2007 BY YALE UNIVERSITY

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 289
TARİH 33

ISBN 978-605-399-137-3

KAPAK THE SLAVE MARKET, CONSTANTINOPLE, SIR WILLIAM ALLAN,
1838 NATIONAL GALLERY OF SCOTLAND, EDINBURGH

1. BASKI İSTANBUL, ŞUBAT 2010

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com

E-POSTA yayin@bilgiyay.com

DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN NİHAL ÜNVER

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ

DÜZELTİ REMZİ ABBAS

BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL

TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data

İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Toledano, Ehud R.

Suskun ve Yokmuşçasına: İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları / Ehud R. Toledano,
Çeviren Y. Hakan Erdem.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-137-3 (pbk.)

1. Slavery —Middle East —History. I. Erdem, Y. Hakan.

HT1316 .T6519 2010

EHUD R. TOLEDANO

**SUSKUN VE YOKMUŞÇASINA
İSLÂM ORTADOĞUSU'NDA KÖLELİK BAĞLARI**

ÇEVİREN

Y. HAKAN ERDEM

*Varlıkları ve sevgilerinden dolayı ebediyen minnettar olduğum
ve artık sevimli genç erişkinler olan sevgili çocuklarım
Maya ve Iddo Toledano için...*

İçindekiler

vii Teşekkür

- 1 GİRİŞ Şimdi ile O Zaman Arasında – Acı Sürüp Gidiyor
- 9 BİRİNCİ BÖLÜM İnsanî Bir Bağ Olarak Köleliği Anlamak
 - 10 İmparatorluk ve Köleleştirilenler
 - 22 Köleleştirmeye Yeni Bir Yaklaşım
 - 22 Patronaj ve Bağlılık: Efendi-Köle Paradigmasına Yeniden Bakış
 - 31 Kaynakları Okumak İçin Başka Bir Yol
 - 35 “Zorunlu Göç” Olarak Köle Ticareti
 - 43 Tarihyazımı ve Yeni Araştırma Ortamı
 - 50 Kaynaklar Hakkında Birkaç Söz
- 55 İKİNCİ BÖLÜM İhlal Edilmiş Bir İlişkiyi Terk Etmek
 - 56 Ayrılmayı Seçmek: Güçlükler
 - 67 Ayrılık Öyküleri-Nedenler, Motifler ve Koşullar
 - 73 Kötü Muameleyi Sona Erdirmek İçin Gitmek
 - 76 Zorunlu Düşükten Kaçınmak İçin Gitmek
 - 79 Sürekli İstismarı Durdurmak İçin Gitmek
 - 82 Yeniden Satıştan Kaçmak İçin Gitmek
 - 87 Aileyi Kurtarmak İçin Gitmek
 - 94 Hür Olmak İçin Kölelik Bağlarını Koparmak
- 99 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Adalet İçin “Koruyucu Devlet”e Dönmek
 - 105 Azat Belgelerine Gösterilen Tutumlar
 - 108 Tanzimat Devletiyle Çalışmak
 - 116 Hür Doğmuş Statüsünün Alaca Karanlık Kuşağı
 - 125 Azatlıların İncinebilirliği
 - 127 Azatlıları Yerleştirmek ve Yeniden Bağlamak
- 141 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Yaşayabilmek İçin Suçu Seçmek
 - 144 Hırsızlık
 - 152 Cinsel Suçlar
 - 162 Kundaklama
 - 166 Cinayet
 - 176 Suç Olan Diğer Direniş Eylemleri
 - 176 Bireysel Direniş
 - 179 Grup Direnişi

- 187** BEŞİNCİ BÖLÜM Bilinmeyeni Bilinen ile Evcilleştirmek
- 194** Osmanlı Toplumlarında Zar'ın Kreolleşmesi
- 213** Afrika Kültürel Hafızasına Karşı Osmanlı Tavırları
- 221** Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültürel Kreolleşme Kalıpları
- 233** Bitiriş Düşünceleri
- 239** Kaynakça
- 249** Dizin

Teşekkür

Bu kitap, bilimsel açıdan şekillendirici olan üç olaylık bir dizi esnasında doğdu. *Cambridge World History of Slavery*'nin üçüncü cildi için bir “yol haritası” belirlemek amacıyla Mayıs 2003'te Emory Üniversitesi'nde yapılan bir çalışmaya hazırlanırken ve sonra da katıldığım, Osmanlı köleliğine yeni bir yaklaşım geliştirmek gerektiğini iyice anladım. Gayet verimli bir görüş alışverişi için editörler Profesör Stanley Engerman ve Profesör David Eltis ile diğer katılımcılara çok şey borçluyum. Kitaptaki bazı temel fikirler, Doğu Akdeniz'in tarihi üzerine Mayıs 2003'te Türkiye'de, Antakya'da düzenlenen bir konferansın katılımcıları üzerinde de denendi. Önemli değişikliklerden sonra bu kitabın Beşinci Bölüm'ü haline gelen tebliğim hakkındaki değerlendirmeleri için konferansın düzenleyicilerine ve katılımcılarına minnettarım. Emory ve Antakya'da atılan tohumlar, Profesör Paul E. Lovejoy tarafından Ekim 2003'te Toronto, York Üniversitesi'nde toplanan “Slavery, Islam, and Diaspora” [Kölelik, İslâm ve Diaspora] başlıklı konferansta gelişmeye devam etti. Düzenleyiciye ve onun ekibine, özellikle Behnaz A. Mirzai, Ismael Musah Montana, Yacine Daddi Addoun ve diğer katılımcılara, ana tebliğ olan ve vermiş olmaktan dolayı onur duyduğum bildirim üzerindeki değerlendirme ve tartışmalardan dolayı teşekkür ederim. Haziran 2003'te, Aix-en-Provence'te, Maison Méditerranéenne'in konuğu iken yazım işine giriştim. Müdür ve arkadaşım olan Profesör Robert Ilbert ve meslektaşları, bilimsel teşekkür için ideal bir ortam yarattılar. İyilikleri ve cömert ev sahiplikleri için kendilerine teşekkür etmek isterim.

Tel Aviv Üniversitesi'ndeki yüksek lisans öğrencilerimden de gururla bahsetmek gerekir: Michael Nizri İstanbul arşiv ve kütüphanelerinde bazı kayıp bağlantıları ortaya çıkardı. Dr. Mira Tzoreff ve Doron Sakal ise kendi araştırmaları esnasında karşılaştıkları alakalı malzemenin referanslarını vererek yardımcı oldular. Yale Üniversitesi yayınevinde bu kitabın yayını ile ilgilenen Christopher Rogers, Eleanor Goldberg ve Mary Pasti her zaman verimli, yardımcı ve teşvik edici oldular. Kendileriyle çalışmak bir zevkti.

Son olarak, derin minnettarlığım, müsvedde üzerinde paha biçilemez ve sezgi gücü yüksek yorumlar yaparak son ürünün kalitesini yükselten şu üç meslektaşına ayrılmıştır: Profesörler Joseph C. Miller, Roger Owen ve Jane Hathaway. Kuşkusuz hâlâ mevcut olan eksiklikler bütünüyle benim hatamdan kaynaklanıyor.

Şimdi ile O Zaman Arasında – Acı Sürüp Gidiyor

İnsanların başka insanlar tarafından köleleştirilmesi evrensel bir olguydu. Bu herhangi bir kültüre öznel olmadığı gibi belli bir paylaşılan sosyal değerler sisteminden de kaynaklanmıyordu. Dolayısıyla bu kitap İslâmî, Osmanlı, Arap, Ortadoğulu veya Akdenizli olsun, herhangi bir istisnacılık ile ilgili değildir. Çeşitli görünüşleriyle insan köleliği, bilinen hemen tüm tarihî toplum ve kültürlerde var olmuştur. Ahd-i Atik zamanlarından beri tüm tektanrılı dinler köleliği onaylamış fakat onun katı gerçeklerini yumuşatmaya çalışmışlardır. Diğer inanç sistemleri de çeşitli şekilleriyle kölelikten azade değildir. Bu yüzden bu kitap ne suç isnat etmek ne de suçluluk duygusundan arındırmakla ilgilidir. İnsan doğasında olan bir şey, köleliği her yerde mümkün kılmış ve ondan kurtulmak büyük dönüşümleri gerektirmiştir. Bunlar ancak bir buçuk yüzyıl kadar önce, tarihimizin geç bir döneminde ortaya çıkmıştır. Bu kitap insanlık ve onun başarısızlıklarıyla, köleleştirilenin savaşımları ve ayakta kalmasıyla ve özgür olmak için duyulan evrensel arzuya ilgilidir diyebiliriz. Öyküler, uzun 19. yüzyılda Doğu Akdeniz'in Osmanlı-İslâm dünyasından geliyor ama sonuçlar zaman içindeki bu yerler ve anlardan çok daha ötesini ilgilendiriyor.

Maalesef, bugün yasal olmayan ve doğrudan mülk ilişkileri bağlamındaki köleleştirme, özgürlükten tam mahrumiyet, emeğin sömürülmesi, beden ve aklın baskı altında tutulması gibi geniş bir bölük olguya dönüşmüş olarak yerkürenin birçok yerinde hâlâ sürüyor. Fakat eski zalim sahiplik biçimleri bile zor ölüyor, daha beteri eski yerlerinde veya yeni yerlerde yüzeye

çıkıp duruyor ve acilen harekete geçmemiz konusunda ilgimizi bekliyorlar. Hafıza da sıkı sıkıya tutunmuş, geri gelip duruyor, bugünü hem haberdar ediyor, hem şaşırtıyor, hâlâ siyasî gündemlere rehberlik ediyor. Afrikalı-Karayipli-Britanyalı (kendisinin de ısrar edeceği gibi bu sıralamayla) radikal eylemci ve şair Benjamin Zephaniah için köleleştirilmenin mirası, tüm acısı ve incitciliğiyle ayakta, yaşıyor ve aynı zamanda çoktan ortadan kalkmış Britanya imparatorluğu nosyonuyla içinden çıkılmaz bir durumda iç içe geçmiş bir durumda!

2003 Kasımında Kraliçe Elizabeth tarafından kendisine şövalyelik önerildiğinde Zephaniah bunu öfkeyle reddetti ve kamuda bir dalgalanma yaratan şu satırları *The Guardian*'da yayımlandı:

Ben mi? Bana Britanya İmparatorluk Nişanı? diye düşündüm. Alın başınıza çalın diye düşündüm. "İmparatorluk" kelimesini duyunca tepem atıyor; bana köleliği hatırlatıyor, binlerce yıllık zulmü hatırlatıyor, ninelerimin nasıl ırzına geçildiğini hatırlatıyor, dedelerimin nasıl zulümlere uğradığını hatırlatıyor. Bu imparatorluk kavramı yüzündendir ki aldığım Britanya eğitimi kara adamın tarihinin kölelikle başladığına ve hepimizin köle doğduğuna ve dolayısıyla özgürlüğümüzün sevecen beyaz efendilerimizce verildiğine beni inandırdı. Bu imparatorluk düşüncesi yüzündendir ki benim gibi kara insanlar gerçek isimlerimizi ve gerçek tarihî kültürümüzü bile bilmiyoruz. Köklerine takmış biri değilim ve kesinlikle bir kimlik bunalımını yok; gelecek ve tüm insanların siyasî hakları benim takıntım! Britanya İmparatorluk Şövalyesi Benjamin Zephaniah-Asla olmaz Bay Blair, mümkün değil Bayan Kraliçe. Ben bütünüyle imparatorluk karşıtıyım... Kraliçeye veya kraliyet ailesine karşı bir duygum yok. Bu kadar çok nefret ettiğim monarşi kurumudur, köleliği onayladığı için özür dilemeyi hâlâ reddeden monarşi.¹

Zephaniah açısından hafıza, kölelik, kimlik, kültür ve siyaset hepsi aynı kumaşı dokumuş durumda. Bu satırlarda tazminat talebi yok ama resmî bir özür için güçlü bir talep var. Bunun yokluğu da kendi içinde ve kendiliğinden eylemci bir saptama olarak görülüyor. Ayrıca, köleleştirilmiş atalar Zephaniah'ı huzursuz ediyor gibi duruyor ve bazı muhayyel talepleri dayatıyorlar: O, hatıralarını onurlandıracak bir siyasî gündemi benimsemeli ve belki de aşağılanmalarının öcünü almalı. Robin Cohen'in gözlemlediği gibi bu tavır alışılmadık veya tek değil. "Sonradan gelen serbestliklerine, çeşitli ülkelerde yerleşmelerine ve vatandaşlıklarına karşın" Afrikalı-Karayipli insanla-

1 Benjamin Zephaniah, "Me? I thought, OBE Me? Up Yours, I Thought", *The Guardian*, 27 Kasım 2003 (İnternet edisyonu <http://www.guardian.co.uk/arts/features/story/0,11710,1094011,00.html>); vurgular benim .

rın “köle ticareti ile zorla dağıtılmalarının ortak tarihlerine”² dair güçlü bir duyguları var. Bu kez, “yakışıklı büyük ödüller ve ödül paraları” kabul eden kara şairlere karşı bir şiirinde Zephaniah şöyle yazıyor:

*Atalar mezarlarında dönerdi
Bizim ruhlarımız nasıl satıldı diye
Bir zamanlar köle olan bu zavallı kara adamlar merak eder,
Ve stratejilerimizi gözden geçirdi.³*

Fakat eski usul köleleştirme Afrika, Ortadoğu ve diğer etkilenen bölgelerin çeşitli kısımlarında yaşamaya devam ettiği için Zephaniah’ın tavrı, diğer türlü görünebileceğinden daha fazla “tepeden tırnağa” değil. Gerçekten de kendilerine hâlâ zulmedilenler için konuştuğu da oluyor, bazen onların bastırılmış seslerini de duymayı becerebiliyoruz. Böylece, diyelim ki, öyküde, bu kez kölelik deneyimini hatırlamak yerine ilk elden yaşamış başka bir oyuncula tanıştırmış oluyoruz. Öykü, köleliğin *yaşanmış* ve *hatırlanmış* deneyimleri arasında gerçekte bir bağlantısızlık hali olup olmadığını da doğuruyor.

Bazen sadece tarihleri değiştirmek özel bir öyküyü tarihileştirmeye yarıyor. Nicholas D. Kristof’un, Nisan 2002’de *New York Times*’da yayımladığı öyküde olduğu gibi:

Abuk Achian, Arap yağmacılar Güney Sudan’daki köyünden geçtiklerinde ve onu kaçırıp bir köle yaptıklarında 6 yaşındaydı. Şimdi 18 yaşında, abanoz tenli hoş bir hanım olan Bayan Achian son yirmi yılda kaçırılan ve köle yapılan binlerce Sudanlı kadın ve çocuktan biridir... (Oradan muhabirlik yapmamı kısıtlamak için her şeyi yapan hükümetin çabalarına karşın) Sudan’da karşılaştığım 30 dolayındaki eski köleden biriydi o. Öyküsü tipiktir: Hristiyan veya animist olan kara Afrikalı Dinka kabilesinin bir üyesidir. Kaçırılanlar ise Baggara veya Müslüman Arap çobanlardır.⁴

Arşiv ve anlatımsal kanıtlara dayanarak yapabileceğimiz her türlü canlandırılmaya karşın Kristof’un yazısının kalanı, köleleştirilenin yaşadığı kültür şoku ile ilgili, birinci elden ve otantik bir anlatımdır: “Çok korkmuştum” diye hatırlıyor, tutsaklıktaki ilk birkaç haftasını. “Konuştukları dili anlayamıyor ve ağlıyordum. Fakat beni susuncaya ve kendi dillerini öğrenmeye başla-

- 2 Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997, s. 144.
- 3 Benjamin Zephaniah, “Bought and Sold” içinde, Benjamin Zephaniah, *Too Black, Too Strong*, Bloodaxe Books, Londra, 2001; vurgular benim.
- 4 Nicholas D. Kristof, “A Slave’s Journey in Sudan”, *New York Times*, 23 Nisan 2002.

yıncaya kadar dövdüler.” Hikâyenin devamı Osmanlı döneminde (1516-1918) Doğu Akdeniz kırsal bölgeleri için daha tipik, kentsel bölgeleri için daha az tipiktir ama kaçmanın maliyeti hakkında bir fikir veriyor: “Onun görevleri, dışarıda develer ile uyumak, onları sağlamak ve kaçmamalarını sağlamaktı. Efendisi onu düzenli olarak döverdi ve diğer Dinka’lar ile konuşmasını bütünüyle yasaklamıştı. Bayan Achian bir kez kaçmaya çalıştığını söylüyor. Efendisi onu yakalamış, ellerini birbirine bağlamış ve kollarından, ayakları yere değmeyecek bir şekilde, bir ağaç dalına asmış. Daha sonra, bir deve kamçısıyla kanlı bir yığın haline gelinceye kadar onu kırbaçlamış, etini bıçağıyla kesmiş ve bütün gece havada sallanmaya bırakmış.”

Öykünün geri kalan kısmının, köleleştirilenden istenen sosyal ayarlama ve Osmanlı toplumlarının onları entegre etme yöntemi açısından temsil edici olduğu muhakkaktır:

Birkaç dayaktan sonra Müslüman olmayı kabul etti ve daha sonra Sudanlı Müslümanlar arasında yaygın olan genital sünnetten oldu [imparatorluğun kent bölgelerinde yaygın değildi].* 12 yaşına geldiğinde sahibi, onu genç bir adamın karısı olması için sattı.

Başlangıçta Bayan Achian kocasından korkmuştu ama kısa sürede onu sevmeye başladı ve ondan bir oğul doğurdu. “Bana iyi davrandı” diyor. “O çok iyi bir adamdı.” Pekâlâ, belki de o kadar iyi bir adam değildi. O da bir köle yağmacısıydı ve düzenli olarak Dinka köyelerine saldırmaya gider ve yeni köle çocuklar ile dönerdi. Bayan Achian, bu yeni köleler için üzülmediğini ama kocasına bir şey söylemeye hiçbir zaman cesaret edemediğini söyledi. Sonra kocası bu köle akınlarından birinde öldürülmüş ve Bayan Achian kendisini 16 yaşında bir dul olarak bulmuş. Eşinin anne ve babası oğlunu ondan almışlar. İtiraz edince de dövmüşler. Böylece, oğlunu arkada bırakmış ve özgürlüğe kaçmış.

Kristof, anlatımını, bu uygulamaları sona erdirme amaçlı çeşitli siyasî yaklaşımları tartışarak bitiriyor ve temel olarak bu konunun kamusal alanda hâlâ ne kadar gündemde olduğunu söylüyor. Benjamin Zephaniah çoktan top rak olmuş atalarının çektiklerini konuşabilir ve onların anılarını onurlandırabilir. Kristof, çektikleri, saygınlığı ve onuruna duyduğu saygıdan dolayı halen yaşamakta olan Abuk Achian için konuşabilir. Fakat Zephaniah ile Achian bağlantılı mıdır yoksa işgal ettikleri uzay kadar birbirinden ayrı olan dünyalarda mı yaşamaktadırlar? Bu kitapta onların ve onların seslerini canlandırdığı insanların gerçekten de aynı söylem ve duygusal deneyim evrenini paylaştıklarını tar-

(*) Orijinal gazete yazısında olmayan bu açıklama, E. R. Toledano’ya aittir – ç.n.

tışacağı. Hem Zephaniah hem de Achian'ın, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirilmiş Afrikalılar ve dikkatli bir genişletmeyle, köleleştirilmiş Çerkesler'in tarihsel ekumeni/ortamı ile uyum gösteren bir deneyim alanını paylaştıklarını göstermeye çalışacağım. Fakat onların yerkürenin diğer kısımlarındaki köleleştirilen insanlar ve onların torunlarıyla da ortak özellikleri var.

Gerçekten de halen süregiden, çözülmemiş bir sorun ve ayrıca acılı ve kesintisiz bir miras olarak hem *tarihî* hem de *bugünkü* köleleştirme ve bunların uzatmalı sonuçları pek çok ülkede sosyal ve siyasî gündemleri altüst ediyor. Biyolojik antropoloji ve kriminolojik DNA testleri, köleleştirme hakkındaki kamusal tartışmada kanıt üretmek ve mahkemelerde davalar açmak için kullanılıyor. Böylece, meselâ, *New York Times*, 4 Ekim 2003'te "Honoring the Slaves of New York" [New York'un Kölelerini Onurlandırmak] başlığını taşıyan bir başyazı yayınladı. Gazete "1991'de Aşağı Manhattan'da bir devlet binasının yapımı sırasında tesadüfen mezarları bulunan 400'den fazla Afrikalının yeniden gömülmesiyle" New York kentindeki köleleştirilmiş Afrikalıların tarihindeki üzücü bir bölümün kapanmasında, "yılların gecikmesini ve kaçırılan mühletleri" eleştiriyordu.

Afrika Mezarlığı aslında on ila yirmi bin arasında mezarı kapsıyordu ve tesadüfi bir biçimde bulunması New York'un özgür bir eyalet olduğu ve *antebellum* Güney'in uygulamalarından etkilenmediği konusundaki bazı efsaneleri yerle bir etti. Köleleştirilenin 17. yüzyılda kurulan Hollanda kolonisi New Amsterdam'ın inşasında kullanıldığını öğrenmekle kalmıyoruz. Kalıntıların incelenmesiyle tüm bir Pandora kutusu da açılmış oluyor. Kalıntıların 1993'te nakledildiği Howard Üniversitesi'ne mensup bir biyolojik antropoloji ekibi Kuzey'deki köleleştirilenin Güney'dekinden daha yumuşak olmadığını göstermiş oldu. Başyazıya göre "Bu projede incelenen 400'den fazla iskeletin % 40'nın, çoğu kötü beslenmeden ölen ve kansızlık, iskorbüt ve raşitizm gibi hastalıklardan muzdarip olan 15'in altındaki çocuklardan oluşuyordu. Çevre o kadar elverişsizdi ki bunalan bazı anneler çocuklarının yaşamlarını kendileri sona erdirmişti." Böylece, köleleştirilenin açık ve yeniden açılan yaraları bugün kanyon ve yeniden tazminat taleplerine yol açıyor. Bunlardan biri Mart 2004 sonunda Londra'da açıldı.

BBC'nin bildirdiğine göre "Kara Afrikalıların torunları, köle ticaretinde kullanılan gemileri sigorta ettiği için Londra Lloyd'unu dava edeceklerdi."⁵ Ünlü bir Amerikalı avukat on müvekkilinin adına hareket etmekteydi. Köleleştiril-

5 BBC News, UK Edition (Internet), 29 Mart 2004; bu paragrafın ilerleyen kısımlarındaki vurgular benim.

miş Afrikalıların dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış durumda olan torunlarının zihinlerinde geçmişin nasıl yaşamaya devam ettiği bu avukatla yapılan röportajdan birkaç alıntı yaparak görülebilir. Edward Fagan, Birleşik Krallığın en eski sigorta şirketinin 18. ve 19. yüzyıllarda köle gemilerini garanti altına alarak köleleştirme ağında önemli bir rol oynadığını söylemekteydi. “Lloyd, bu göbek ve ispit fesadındaki ispitlerden biriydi” ve şirket “yaptıklarının yerli halkların ortadan kalkmasına yol açacağını biliyordu. İnsanları aldılar, gemilere koydular ve kimliklerini sildiler” (bu kültürel argümanın kullanımı için bkz. Beşinci Bölüm). Dahası, Fagan, olayların uzak geçmişte olduğunu reddediyor ve bunların “insanların mağdur olduğu, sürmekte olan haksızlıklar” olduğunu söylüyordu. “Dünyada mağduriyete uğramış her grup kendilerine karşı işlenmiş olan soykırım ve uğradıkları zararlardan dolayı tazminat isterken siyahların tazminata hakkı olduğunu söylemek niye ileri gitmek olsun?”

Bu örnekte, Amerikalı davacılar Afrika ve ABD arasında işleyen ve kayıtlara girmiş köle gemilerindeki atalara kendilerini bağladığını söyledikleri DNA’yı kanıt olarak sunmuşlardı. İçlerinden biri elinde bulunan ve Lloyd’un, atalarının içinde bulunduğu gemiyi garanti ettiği zamana dek geriye giden sigorta belgelerine gönderme yapmaktaydı. Ama BBC, bu konudaki başka bir sesi de gündeme getirdi. Bir tazminat kampanyacısı olan Kofi Klu, tazminatların sadece bir malî tazminat meselesi olmadığını tartışmaktaydı. “İrkçilik” diyordu “tarihî ve çağdaş köleleştirmenin doğrudan ürünüdür.” Aynı duygu, İrk Eşitliği Danışma Kurulu üyesi olan ve İçişleri Bakanlığı kölelik çalışma grubunun başkanlığını yapan avukat Lincoln Crawford, OBE, tarafından da yankılanmaktaydı: “Köleliğin insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğuna şüphe yoktur ve pek çok siyah insan için köleliğin sonuçları bugün hâlâ yaşamaktadır.”

Daha iyi bilinen diğer bir örnek, tarihî köleliğin devam eden etkisini ve günümüzdeki ayrımcılığı göstermektedir. 1998’de DNA kanıtı gösterdi ki Amerika Birleşik Devletleri’nin üçüncü başkanı Thomas Jefferson’ın, Sally Hemings adında köleleştirilmiş bir kadınla cinsel ilişkisi vardı. Bu ilişkiden en az bir çocuk olmuştu ve bunun torunları şimdi kendilerini Jefferson ailesine götürüyorlar ve tarihlerini Virginia, Monticello’daki aile topraklarına bağlıyorlardı. Bir Jefferson aile grubu, tarihî yerde yıllık toplantılar düzenleyen Monticello Derneği’ni kurmuş, ayrıca sahibi oldukları Monticello’daki mezarlığın bakımını da üstlenmişti.⁶ Hemings’lerin iddiasının gerçek olduğu an-

6 Bu paragrafta anlatılan öykü şu yazıya dayanmaktadır: Lucian K. Truscott IV, “The Reunion Upon a Hill”, *New York Times*, 10 Temmuz 2003.

laşılınca bazı Jefferson torunlarının onları da aileye alma, yeniden bir araya gelişlere dâhil etme ve çiftliğin mezarlığına gömülmelerine izin verme girişimleri Monticello Derneği'ndeki büyük bir çoğunluk tarafından boşa çıkarıldı. Hemings'lere ırkla ilgili lakaplar takıldı, üye olmaları yasaklandı ve mezarlıkta gömülme hakları reddedildi. Derneğin tartışmalarından birinde, üyelerden biri “Hemings torunları ile bu yaşamda veya ölümden bir araya gelmek için hiçbir ilgi duymadığını” söylemişti. “Onların cinsi” ne yapılan bir gönderme diğer üyelerin yoğun alkışlarıyla karşılandı.

Bu tip olaylar ve onların temsil ettiği sürekli duygular Başkan George W. Bush'un köleleştirme konusu ve Afrikalı-Amerikalı tarihi üzerindeki etkisi hakkında 2003'te, Senegal'de, köle gemilerinin Amerika için yola çıktıkları Goree Adası'nda bir konuşma yapmasına neden oldu.⁷ Başkanın konuşmasını yazanlar köleleştirme üzerine olan mevcut tartışmanın hemen tüm dikenli konularına değinmeyi becermiş durumdaydılar: Zalimlik ve çekilen acılar, kültür şoku ve mahrumiyet, başkaldırı ve direniş, cesaret ve özgürlüğe kavuşmak için sürekli arzu ve geçmiş bir çağın ahlâki ölçülerini yargılamanın geçerliliği –bunların tümü konuşmada mevcuttu. Bizatihi listenin kapsayıcılığı, geçmiş köleleştirmenin bugünkü Amerikan toplumundaki ve eski köleci toplumlardaki siyasî önemine işaret etmekteydi. Bu konulardan pek çoğu, Osmanlılar, Araplar ve diğerlerinin, köleleştirilmiş Afrikalılar, Avrupalılar ve kuzeybatı Asyalıların emeğini yüzyıllar boyunca sömürdükleri Akdeniz dünyasındaki köleleştirme ile daha az ilintili değildir. Biraz daha farklı bir bakış açısından olsa da bu temaları ilerideki bölümlerde tartışacağız.

Tarihsel keşfimizin “kameraları”, standart belgesel anlatımların çoğunda olduğu gibi köleleştirenlerin değil, mümkün olduğunca köleleştirilenlerin ellerine verilecek. Bu dediğimiz dönüşümü yapabilmek için farklı bir dil kullanmak ve yeni bir yaklaşım aramak zorundayız. Tartışacağım gibi köleleştirme, çoğunlukla zorlama ile oluşturulan ve sürdürülen fakat bir ölçüde ortaklık ve karşılıklı değişim gerektiren, karmaşık bir karşılıklılık ağını kuran bir patronaj ilişkisidir. Hem köleleştirilen hem de köleleştireni bir karşılıklılık ağına dâhil etmek ileriye doğru hareket etmemizi olanaklı kılar ve en azından, bunlar arasındaki ilişkiyi tanımlamakta kullanılan ortak bir sömürü, baskı, direniş ve savaşım gramerinden imkânlar çerçevesinde uzaklaşmamızı sağlar. Şimdi, köleci daha az güçlü, köleleştirilen daha az güçsüz bir hale gelir. Her ikisi de ilişkide bir oyuncudur ve her biri avantajı büyütme ve zara-

7 <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/07/20030708-1.html>, “Remarks by the President on Goree Island, Senegal”, 8 Temmuz 2003, 11:47 (yerel).

rı küçültmek için çalışmaktadır. Her iki taraf da beklentiler ve güven geliştirir ve bunlar boşa çıktığında veya kırıldığında eyleme yol açabilecek bir ihanete uğramışlık duygusu ortaya çıkar. Eylem, bu sayfalarda açılacak ve aımlanacak insan öykülerinin yapıldığı maddedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İnsanî Bir Bağ Olarak Köleliği Anlamak

Osmanlı İmparatorluğu modern dönemin son ve en büyük İslâmî gücüydü. 1516/1517 ve 1918 arasında Ortadoğu'nun tarihi, pek çok bakımdan Osmanlı tarihinin bir bölümüdür ve Osmanlı izleri imparatorluğun ölümünden onyıllarca sonra Doğu Akdeniz'de yaşamaya devam etti.¹ Padişahların idaresi altında doğan ve gelişen bazı önemli siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşam özellikleri 20. yüzyıl içlerine taşındı ve bunların fark edilirliliği bugün için bile söylenebilir. Batı'da çoğunlukla muhafazakârlığın ve durgunluğun bir numunesi olarak görülse de son yirmi yılın yoğun araştırmalarının gösterdiği gibi Osmanlı İmparatorluğu uzun tarihinin pek çok döneminde karmaşık ve büyüleyici bir varlıktı; dinamik ve değişebilir, faydacı ve dayanma gücü yüksek, hoşgörölü ve uyumluydu. Olumsuz imajına benzediği dönemler vardı ama yönetimi altındaki çalkantılı ve zengin sosyal hayatın bü-tüncül bir anlatımı bu imajı kesinlikle yalanlıyor.

18. yüzyılın son onyıllarından 20. yüzyılın ilk iki onyılına kadar süren “uzun 19. yüzyıl” Osmanlı İmparatorluğu dâhilindeki ve imparatorluğun uluslararası çevresindeki büyük dönüşümlerin çağıydı. Büyümekte olan Avrupa yayılcılığı ve müdahaleciliği ile başa çıkabilmek için Osmanlılar, kendinden dönüşmeci, kendinden menkul modernleşmelerini kabul etmişlerdi. Bazı ıslahat önlemleri Osmanlı ihtiyaçlarına göre ayarlandı, bazılarına karşı

1 Osmanlı mirasının özlü bir değerlendirmesi için bkz. Albert Hourani, “The Ottoman Background of the Modern Middle East”, Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* içinde, Macmillan Press ve St. Antony's College işbirliğiyle, Oxford, Londra, 1981, s. 1-18.

çıkıldı ve reddedildi. Fakat bütün bu süreç boyunca Osmanlı toplumlarında-ki gittikçe artan Avrupalı etkisi Akdeniz ve daha ötesinde yadsınamaz bir gerçeklik haline geldi. Başka bir yerde tartıştığım gibi köleleştirme ve köle ticaretine ilişkin politikalar, Osmanlıların başlıca Britanya olmak üzere Avrupa baskısını çözmek ve sınırlamak amacıyla yaptıkları girişimlerin en göze çarpanları arasındaydı. İmparatorluk 1856 yılında Afrikalı ticaretini yasakladı ve 19. yüzyılın sonuna doğru tedricî bir şekilde bastırdı. Kölelik ise yasal olmaya devam etti.² Bu kitapta, imparatorlukta Britanya temsilcilerinin, köleleştirilenlerin gözünde patronaj sisteminin bir parçası haline nasıl geldiklerini göreceğiz.

İMPARATORLUK VE KÖLELEŞTİRİLENLER

Afrika'dan Osmanlı İmparatorluğu'na olan köle ticaretinin hacmiyle ilgili dağılık veriler ve makul çıkarımlar, 19. yüzyılın büyük bir kısmında imparatorluğa zorla getirilen kadın ve erkeklerin sayısının tahminî olarak yılda 16.000 ilâ 18.000 arasında olduğu gibi bir sonuç veriyor.³ Uzun 19. yüzyıl boyunca Afrika'dan Osmanlı topraklarına olan zorunlu göçün genel hacmi hakkındaki en güvenilir tahminler Ralph Austen'e aittir: Swahili kıyısından Osmanlı Ortadoğusu'na ve Hindistan'a- 313.000; Kızıldeniz ve Aden Körfezi'nde- 492.000; Osmanlı Mısır'ına- 362.000; Osmanlı Kuzey Afrika'sına (Cezayir, Tunus ve Libya)- 350.000. Hindistan'a gidenlerin sayısını çıkarırsak bu büyük nüfus hareketinin kabaca 1.3 milyon insana ulaştığını tahmin edebiliriz. 19. yüzyılın ortalarında Atlantik köle ticaretinin daralması, Afrika içindeki pazarlara olduğu kadar Osmanlı pazarlarına zorla ulaştırılan köleleştirilmiş Afrikalıların sayısını da şişirmekteydi. Bu rakamlar Türkiye'de ve

2 Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, Princeton University Press, Princeton, 1982. Türkçesi: *Osmanlı Köle Ticareti, 1840-1890*, çev. Y. Hakan Erdem, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1994.

3 Bu konuda en güvenilir çalışmalar Ralph Austen tarafından yapılmıştır ve aşağıda verilen rakamlar onun şu makalelerinden geliyor: "The 19th Century Islamic Slave Trade from East Africa (Swahili and Red Sea Coasts): A Tentative Census", William Gervase Clarence-Smith (der.), *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century, Slavery and Abolition*'ın özel sayısı içinde, 9/3, 1988, s. 21-44; "The Mediterranean Islamic Slave Trade Out of Africa: A Tentative Census", *Slavery and Abolition*, 13/1, 1992, s. 214-248. Ayrıca Thomas M. Rick'in ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. "Slaves and Slave Traders in the Persian Gulf, 18th and 19th Centuries: An Assessment", Clarence-Smith, *Economics* içinde, s. 60-70. Paul E. Lovejoy'un daha yüksek sayıları ve Austen'i eleştirmesi için bkz. "Commercial Sectors in the Economy of the Nineteenth-Century Central Sudan: The Trans-Saharan Trade and the Desert-Side Salt Trade", *African Economic History*, 13, 1984, s. 87-95; ayrıca bkz. Lovejoy (der.), *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, Yedinci Bölüm.

Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın Osmanlı devamcısı Arap devletlerinde, hatta Balkanlar'da büyükçe bir Afrikalı diasporaya yol açmalıydı.

Buna karşın, bu bölgelerdeki Afrika kökenli insanlara bakacak olursak sadece dağınık izler görmekteyiz. Türkiye'deki, Afrikalı tarım toplumları Batı Anadolu'da, Torbalı, Söke, Ödemiş, Tire ve Akhisar gibi köy ve kasabalarda bulunmakta, İzmir yakınlarındaki Aydın vilayetinde ve Antalya bölgesinde bir yoğunlaşma görülmektedir.⁴ 19. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en büyük Afrikalı nüfusun bulunduğu İzmir kentinde bile, 20. yüzyılın ilk yarısı için yapılan iki bin Afrikalı sakin tahmini, çok yüksek olduğu gerekçesiyle tartışmalı bulunmuştur. Afrikalı Osmanlılar ve Afrikalı Türkler, Müslüman ve Türk olarak görüldüğü için, bir bilim insanının deyişiyle, İmparatorluk ve sonra da Cumhuriyet'in "resmî demografik kayıtlarında istatistik açıdan neredeyse yok gibidirler."⁵ Salnâmeler, rehberler ve istatistik derlemeleri gibi standart başvuru kaynaklarında onları görmüyoruz. Buna kıyasla, Afrika kökenli kişiler, Osmanlı sonrası Ortadoğu'da, Suudi Arabistan'da, Körfez Devletlerinde, çöl bölgelerindeki çeşitli Bedevi kabileleri arasında ve çöle komşu köy yerleşmelerinde daha büyük sayılarda bulunmaktadır. Afrikalılar, Mısır'da, Ortadoğu'daki herhangi başka bir yerden daha fazla varlık gösteriyor gibiler.

Her halükârda, şöyle bir izlenim var ki köleleştirilmiş Afrikalılar'ın torunlarının ancak küçük bir kısmı Osmanlı sonrası Akdeniz sahrasında hâlâ mevcut durumda. Bunların tümü nereye gitti? Bazıları akla yatkın olan çeşitli açıklamalar önerilmiştir. Bunların en çok rastlanılanı, köleleştirilmiş kişilerin pek çoğunun soğuk havaya alışık olmamalarından ve bulaşıcı akciğer hastalıklarına yakalanmış olmalarından dolayı ölmüş oldukları yolundadır. Hayatta kalanların yaşam beklentisi de oldukça düşüktü. Ek olarak, İslâm hukuku ve Osmanlı sosyal ölçüleri cariyeliği ve evsahibi toplumlara katılmayı onaylamaktaydı. Sahibi tarafından hamile bırakılan bir cariye satılmazdı, onun çocukları özgür olurdu ve cariyenin kendisi de sahibinin ölümünden sonra hür olurdu. Böylece pek çok kuşağın geçmesiyle sadece bu özgür çocukların sosyal katılımı sağlanmaz, kendileri de görsel olarak ortadan kaybolurlardı.

Osmanlı topraklarına gönüllü veya zorla giriş yapan köleleştirilmiş

4 Günver Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe: İzmir'de Zenciler ve Zenci Folkloru", *Toplumsal Tarih*, II/62, Şubat, 1999, s. 4-10 (bu paragraftaki istatistikler sayfa 4-5 ve 9'dan alınmıştır).

5 Esmâ Durugönül, "The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography", *Journal of Black Studies*, 33/3, Ocak 2003, s. 289 (Güneş'in "Kölelikten Özgürlüğe" çalışmasına dayanarak, 4).

Çerkesler, Gürcüler, Rumlar, Slavlar ve diğer Afrikalı olmayanlar da benzer bir şekilde massedilirdi. Köleleştirilmiş Çerkeslerin çoğu Ruslar tarafından 1850'lerin ortasından 1860'ların ortasına kadar olan sürede Kafkaslar'dan sürülen mültecilerdi. Kafkaslar'daki Çerkes toplumu, ilintili dilleri, kültürel gelenekleri ve sosyal örgütlenişi paylaşan çeşitli kabile gruplarından oluşmaktaydı.⁶ Rus yönetimi altındayken bağımlı tarım işçileri sınıfı (Adige dilinde *pshitl*) serfleştirilmiş olarak düşünülürdü ama Osmanlı hukukunda kendilerine "köle" statüsü verildi. Gerçekte, *pshitl* daha ziyade, Adigecece *pshi*, Osmanlı Türkçesinde bey denen her toprak sahibinin bağımlı-mahmileri (Arapçada *tabi*). Bu statü kalıtsaldı ve hür ile bağımlıların evliliklerinden doğan çocuklar serfleştirilmiş tarafın statüsünü alırdı.

Çoğunluğu genç kadınlardan oluşan başka Çerkesler ve Gürcüler de kentlerdeki seçkin haremelerde hizmet etmeleri için esirciler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na getirilirdi. Uzun 19. yüzyıl boyunca, hatta daha önce de, Osmanlı imparatorluk seçkinlerinin erkek üyeleri arasında beyaz kadınlar tercih edilirdi. Harem-i Hümayûn ve önde gelen konaklar için çalışan araçlara Kafkasya'nın Çerkes ve Gürcü toplumlarından genç kızları toplamaları için talimat verilirdi. Bu kızlar girdikleri hanelerde eğitilir ve seçkin evlerindeki rollerini öğrenirlerdi.⁷ 19. yüzyıl sona ererken Osmanlı hükümetinin uygulamaya koyduğu ve gittikçe artan kısıtlamalardan dolayı bu şekilde edinilen cariyelerin sayısında bir düşme oldu ama Harem-i Hümayûn ve en üst rütbedeki memurlar bile kadın köle edinmeyi sürdürdüler.

19. yüzyılda hâlâ görülse de düşüşe geçen başka bir uygulama da haneler (kapılar) için Çerkes, Gürcü, Slav gibi açık renkli erkeklerin satın alınması ve bunların Osmanlı askerî-idarî seçkinlerinin saflarına katılmaları için eğitilmeleri idi. Bu adamlar *kul* olarak (Arapçada *mamluk*) bilinirlerdi. Yüzyıllar boyunca Osmanlı imparatorluk elitinin belkemiğini oluşturmuşlardı. 17. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı padişah kapısının kulların devşirilmesi üzerindeki tekeli kırıldı. Ağırlıklı olarak taşrada, ama payitahtta bile pek çok seçkin kapısının reisleri, kapı halkı olarak kendi askerleri ve takipçileri olmak üzere kullar edinmeye başladı. 19. yüzyılda bile bunlara hâlâ kulların kulları deniyor-

6 Kısa bir özet için bkz. Seteney Khalid Shami, *Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan*, Ann Arbor, University Microfilms International, Michigan, 1985, s. 17-39, 53-57. Bibliyografyası Çerkesler ve Kafkasyalı halklar hakkındaki temel çalışmalar ve etnografya araştırmalarını kapsamaktadır. Shami, tarım işçilerine göndermede bulunurken "sınıf" yerine "kast" terimini kullanmayı tercih etmektedir.

7 Ehud R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, University of Washington Press, Seattle, 1998, s. 29-41.

du. Ben de bunlara kul türü köleler diyeceğim.⁸ Kullar ve kul türü köleler, dışiler için geçerli olan harem köleliği ile bağlantılandırılan akraba bir olgu olduğu için her iki gruba birden kul/harem köleleri diyeceğim. Bu grupta bir unsur daha vardır: Seçkin haremlerindeki kadınlar ile erkekler dünyası arasında aracılık yapan hadımlar. Saraydaki Darüssaade Ağası ile idaresindeki hadımların 20. yüzyıl başı gibi geç bir tarihte bile büyük bir nüfuzları vardı.⁹

Geriyeye kalan birkaç bağımlı emek türü daha var. Öncelikle not edilmesi ki tarımsal köleleştirilme, Amerikan İç Savaşı'nın 1860'ların başında neden olduğu pamuk kıtlığı sırasında Mısır'da da mevcuttu. Köleleştirilmiş Sudanlılar pamuk tarlalarında çalıştırılmak üzere Mısır kırsal bölgelerine götürülürdü. Bununla birlikte İmparatorlukta en yaygın köleleştirilme biçimi seçkin hanelerindeki ev hizmetiydi. Bu büyük ölçüde Afrikalı, Çerkes ve Gürcü kadınları tarafından yapılırdı. Köleleştirilmiş erkekler de inci dalğışlığı, madencilik ve bazen de inşaat sektöründe çalışmak gibi bedenî işler yaparlardı. Osmanlı toplumlarında köleleştirilmiş insanların yerine getirdiği çok sayıdaki işlev, köleleştirilenlerin koparıldığı yine çok sayıdaki bölge ile beraber önemli bir araştırma konusu oluşturmaktadır. Tüm köleleştirme türlerini birbirleriyle ilintisiz olarak görmektense bunları, değişik orijinler, kültürler, işlevler ve statülerin oluşturduğu bir devamlılık olarak görmek çok daha verimli olacaktır.¹⁰

19. yüzyıl sonuna doğru köleleştirilmiş nüfus, toplam nüfusun % 5'i dolaylarındaydı. Madeline Zilfi'nin gözlemlediği gibi, köleleştirme "küçük, ayrıcalıklı bir azınlığın uygulamasıydı ve böyle olduğu için çoğunluğun deneyimini yansıtmaması zordu."¹¹ Zilfi, ailelerin büyük çoğunluğunun tekeşli olduğunu, köle sahibi olmadıklarını ve ayrıca hür hizmetçi istihdam etmediklerini de söylemektedir. Buna karşın, uygulamanın karmaşıklığı, uygulamanın iç çelişkilerine ve görünürdeki çözümsüzlüğüne de yer verecek bir yaklaşım aramayı gerekli kılıyor: Osmanlı ve İslâm köleleştirme biçimlerini tanımayan

⁸ A.g.e., s. 24-29.

⁹ A.g.e., s. 41-53. Darüssaade Ağası'nın 18. yüzyılda Kahire ile olan bağlantısı için bkz. Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglıs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, Sekizinci Bölüm. Türkçesi: *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy, Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

¹⁰ Osmanlı köleleştirmesini anlamak için bir model öneren makalem için bkz. "The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum?", Miura Toru and John Edward Philips (der.), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study* içinde, Kegan and Paul International, Londra, 2000, s. 159-176.

¹¹ Madeline C. Zilfi, "Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East", *Hawwa*, 2/1, 2004, s. 29.

ama köleleştirme konusunda bilgi sahibi olan biri için bile burada yüksek ve düşük statüler karışmış, şeref ve utanç iç içe geçmiş görünmektedir. Bu olguyu daha iyi anlayabilmek için köleleştirilmiş kişilerin durumunu, onların gördüğü muamele ve kaderlerini etkileyen altı ana ölçüye göre tasnif edebiliriz:

- Ev içi, tarımsal, bedenî veya kul/harem olsun *köleleştirilenin yerine getirdiği görevler*

- Kentli seçkinlerin bir üyesi, kırsal bir ileri gelen, küçük ölçekli bir köylü veya bir tüccar olsun *köleci tabakası*

- Merkezde veya çevrede olsun *yer*

- Kent, köy veya göçebe olsun *çevre*

- Erkek, kadın veya hadım olsun *cinsiyet*

- Afrikalı olsun veya olmasın *etnik kimlik*

Bu matristen aşağıdaki gözlemler çıkıyor:

- *Kentli seçkin hanelerindeki köleleştirilmiş ev hizmetçilerine*, diğer yerler ve durumlardaki köleleştirilmiş işçilerden daha iyi davranılıyordu.

- Köleci tabakasının alt basamaklarına inildikçe ve *merkezden uzaklaşıp düşük nüfus yoğunluklu çevrelere* gidildikçe *köleleştirilenin kötü muamelele uğrama olasılığı* artıyordu.

- Köleleştirilmiş *Afrikalılar* ve köleleştirilmiş *kadınların* hayatı genelde *köleleştirilmiş beyazlar ve erkeklerin hayatından daha güçlü*.

Böylece, diyelim ki köleleştirmenin en hafif olduğunu söyleyebileceğimiz kentlerdeki seçkin hanelerinde bulunan kadınlar hiç de seyrek olmayarak, bugün en ucuzundan cinsel taciz ve en kötüsünden cinsel köleleştirme olarak görülecek rahatsız durumlara maruz kalırdı.

Osmanlı ve diğer İslâm toplumlarındaki köleleştirmenin berrak ve düzgün bir şekilde ele alınabilmesi yolundaki ilk engel “tavır mâniyası”dır. İslâm toplumları üzerine yazanlar, dikenli, dengeli veya ima yoluyla olsun, en ufak bir eleştiri karşısında genelde duyarlı, hatta fazla duyarlı olmuştur. Ortadoğu çalışmalarındaki oryantalist gelenek veya paradigma, tabii ki nedensiz yere olmayarak, Arap ve Müslümanlara ve onların kültürüne, dinlerine, inanç sistemlerine, siyasî ve ekonomik yaşamlarına karşı önyargılı, tepeden bakar, ahlâkçı ve aşağılayıcı olarak görülmüştür. Tüm bunların hepsi, Araplar ve Müslümanlar tarafından savunulan çağdaş davalara karşı olan negatif siyasî tavırları desteklemiş, sonuçta onları uluslararası camiada marjinal hale getirir veya tamamen dışlar olarak görülmüştür.

Köleleştirmenin tarihi üzerine olan tartışma, Arap ve Müslüman yazarların yabancı meslektaşlarıyla insan bendeliği üzerine açık bir görüş alışverişine girişme konusundaki gönülsüzlükleri nedeniyle sık sık akim kalmıştır. Çağdaş Türk bilim insanlığını ve Arap ülkelerinden birkaç katkıyı dışarıda tutacak olursak, Arap ve Müslümanlar tarafından meydana getirilen eserler özür dileyici ve polemik niteliği taşımış, İslâm toplumlarında köleleştirilen kişilerin yaşamları hakkında bize pek bir şey anlatmamıştır.¹² Öte yandan, Müslüman olmayan toplumların çoğunda köleliğin çeşitli tarafları şiddetle tartışılmış, ayrıntılı olarak araştırılmış ve tahlil edilmiştir. Yine de, İslâmî köleleştirme hakkındaki savunmacı tutumun yeni baştan şekillendirildiğine dair birtakım göstergeler var.

Tabii ki kültürleri ve değerlerinin sürekli olarak sorgulandığını duymayan ve ülkelerinin siyasî ve bazen de askerî olarak daha güçlü ve zengin ülkeler tarafından saldırıya uğradığını düşünen Arap ve Müslüman yazarlara kusur bulmak kolay değildir. Küreselleşmenin bilinenleri ve bilinmeyenleri tarafından tehdit edilenlerin birçoğu, yerel kültürde, İslâmî gelenekte, bazıları da radikal ve şiddet içeren eylemcilikte teselli ve bir tür güven bulmaktadır. Müslüman toplumlarda küreselleşme ve küreselleşmeye yönelik tepkiler nispeten yenidir ama İslâm toplumlarında köleleştirmeye ilişkin savunmacı tutum en azından yüz elli yıllıktır. Bu, İngiliz ilgacıların, İslâm ülkelerinde, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güçlü resmî temsilcileri aracılığıyla yerel ve imparatorluk yetkililerini köle ticaretini bastırmak ve köleliği ilga etmek konusundaki ilk ikna çabalarına kadar geri gider.¹³

Avrupalıların, Osmanlı köleliğini eleştirmesi, Osmanlı memurları, yazarları ve aydınlarının karmaşık ve farklılaşmış olsa da savunmacı bir tepki vermelerine neden oldu.¹⁴ Kölelik, aile ve kültürün tamamlayıcı bir parçası olduğu için bu eleştiri, Osmanlı sosyal düzeninin ta temellerini hedefleyen bir müdahalecilik olarak görüldü. Yerel kölelik karşıtları görüşlerini ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde basılı eserlerde dile getirmeye başladılar ki bu yayınlar köleleştirmeyi ahlâkî temeller üzerinde eleştirenlerin sayısının arttığını gösteriyordu.

Daha önceki bir çalışmamda savunmacı tutumu oluşturan temel tartışmayı şu kelimelerle anlatmıştım:

12 Ortadoğu toplumlarındaki kölelik üzerine söylemler için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, Beşinci Bölüm.

13 Bu konuların ayrıntılı bir tartışması için bkz. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*.

14 Osmanlı tavırlarının bir çözümlemesi için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, Beşinci Bölüm.

Osmanlı görüş açısının nirengi noktası, diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi İmparatorluk'taki köleliğin de Amerikalı'daki kölelikten esas olarak farklı olduğuydu. Başlıca, kölelik orada çok daha yumuşaktı çünkü köleler plantasyonlarda istihdam edilmiyordu, iyi muamele görüyorlardı, genelde azat edilirler ve köle sahibi toplumla bütünleşebilirlerdi. Dahası, İslâm hukukunun, sahipleri, kölelerine iyi davranmaları için teşvik ettiği ve azadın, inananların karşılığını görecekleri bir sevap olarak düşünüldüğü de söylenirdi.¹⁵

Genelde, İslâmî ve İslâmî olmayan köleliği çalışan bilim insanları bu görüşü kabul etmek eğilimindeydiler. Çeşitli tür köleleştirme biçimleri üzerine on yıllarca süren araştırmalar sonucu geliştirilen tahlil sınıflandırmalarını izleyerek İslâm toplumları, “köle toplumları” olmaktan çok “köleli toplumlar” olarak sınıflandırıldı. Bu toplumlardaki köleliğin daha yumuşak, daha bütünlemeci, daha az dışlayıcı olduğuna, dolayısıyla köleliğin ilgasının geç geldiğine ve asla büyük bir siyasî sorun olmadığına inanıldı. Buna karşın, son yirmi yılda algılar değişmekte olup, daha eleştirel, daha az kabullenici ve belki de “iyi muamele tezi” diyebileceğimiz görüşün geniş imalarını kabullenmekte daha az hoşgörülü bir hale gelindi.

Fakat karşımıza çıkan “tavır mâniası” ile uğraşmaya başlamazdan önce içinde çalışacağımız kavramsal çevreyi yeniden kurmamız gerekiyor. Buna göre, bana öyle geliyor ki bu alanda çalışan bilim insanlarının çoğunun köleliği evrensel bir olgu olarak gördüğünü ve herhangi belli bir kültüre ait veya belli bir paylaşılan kültür değerleri sisteminden kaynaklanıyor olarak görmediğini mutlaka belirtmeliyiz. İnsan bendeliği çeşitli şekilleriyle bilinen hemen tüm tarihî kültür ve toplumlarda mevcut olmuş olduğu için hiçbir yazar, ah-lâkî açıdan diğerine karşı daha yüksek bir yerde olduğunu iddia edemez.

Ahlâkî oyun sahasını böylece düzelttikten sonra köleleştirmeye karşı olan yargımızı hiçbir şekilde askıya almak istemeyiz. Sorumluluktan çekinmeyi de teşvik etmeyiz. Köleleştirmenin içinde yayıldığı sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî koşulları ve tarihî toplumlardaki evrensel kabulü anlamaya çalışırken, bunun nerede ve kim tarafından uygulandığına bakılmaksızın kınanacak ve lanetlenecek bir şey olduğunu söylemekten de geri durmayız. Pek çok toplumda köleleştirmenin neden bu kadar doğal olduğunu anlamaya çalışmak onu hoş görmeyi gerektirmiyor.

15 Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 15. Filipinler'deki kölelik hakkında hem Filipinli milliyetçiler hem de Amerikalı siyasetçilerin tavırlarındaki ilginç bir paralellik için bkz. Michael Salman, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Philippines*, Ateneo de Manila University Press, Manila, 2001, s. 257-259.

Bu tartışmayı bir adım daha ileri taşımak isterim. Burada, köleleştirilenin yaşadığı dünyayı yeniden kurarken, köleleştirilenler ve toplumun diğer üyeleri için mevcut olan tüm seçenekleri değerlendirecek ve bunların en azından üç adet olduğunun farkında olacağız. Bir kişi köle sahibi olmamayı seçebilirdi; köleciler, kölelerine kötü davranmamayı seçebilirdi ve yine köleciler, kölelerini belli bir süre sonunda azat edebilirlerdi ki bu süre Osmanlı toplumunda yedi ve on yıl arasında belirlenmişti.

Bu seçenekler ve başkaları, Osmanlı ve İslâm toplumlarındakiler de dâhil olmak üzere çoğu toplumdaki hür üyeler için geçerliydi. Hür emeğin bulunmadığı, hatta hür emeğin daha az verimli olduğu veya ekonomik açıdan kullanılmasının mantıklı olmadığı durumları konuşmuyoruz.¹⁶ Köle sahibi olup olmamak, onlara iyi veya kötü davranmak ve zaman içinde, önerilen süreden sonra azat etmek veya onları bu süreden daha uzun bir süre köle olarak tutmak, hatta uzun bir hizmet döneminden sonra yeniden satmak bir seçim meselesiydi. Açıktır ki bir seçim olduğu zaman sorumluluk da vardı ama bu tarih boyunca pek çok toplumda böyleydi ve burada Osmanlı, Arap veya Müslüman kölecilere özelde bir suç atfetmiyoruz. Osmanlı Ortadoğusu'ndaki köle deneyimlerini gereği gibi araştırmak yolundaki bu can sıkıcı mâniadan kurtulurken İslâmî köleleştirilenin benzerlerinden çok daha yumuşak olduğu ve aynı kavramsal çerçevede tartışılmayacakları yolundaki görüşü de belki yeniden gözden geçirebiliriz.

Bu açıdan, iki adet ayrı fakat alakalı soru var: Daha yumuşak olduğu varsayılan Osmanlı köleleştirilmesi imparatorluğun her yerinde, bütün köleler için uygulandı mı? Ve, Osmanlı'daki köle tiplerinin büyük çeşitliliği dikkate alınca, bütün bu kategorilerde bulunan kişilerin hepsini köle olarak mı göreceğiz? Daha dar anlamda, kul/harem tabakasındaki kişileri de köleleştirilmiş olarak sınıflandırabilir miyiz? Birbirinden açık çizgilerle ayrılmış şu üç grubu, Osmanlı İmparatorluk seçkinlerinin, köleleştirilmiş hizmetçilerin ve tarımsal emekçilerin tümünü birden aynı kategoriye sokabilir miyiz?

Benim düşüncem ve başkalarının düşüncesi son yirmi yılda evrime uğradı. 1980'lerin başında, Osmanlı köle ticaretinin 19. yüzyılda bastırılmasına dair olan ilk eserim yayınlandığında, konunun duyarlılığının bütünüyle ayrılmındaydım ve okuyucularım alınmasın diye gerçekten uğraştım. Osmanlı kö-

16 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hizmet emeğinin yakınlarda yapılan bir değerlendirmesi için bkz. Zilfi, "Servants, Slaves". Yazar, haklı olarak işaret ediyor ki İslâmî-Osmanlı uygulamaları ne kadar iyi olursa olsun "azatlı köleler şeklinde ortaya çıkan ucuz bir emek arzını garanti etmeye yardımcı oluyordular." Bu uygulama daha çok kadınları ilgilendiriyordu. (8).

leştirmesi ve Amerika uygulamaları arasındaki önemli farklılıkları hemen kabul ettim, fakat Osmanlı köleleştirmesinin anlaşılacak için başka bir kavramsal alet takımı gerektiren ayrı bir sosyal kurum olmadığını savundum. Kölelikten ziyade köle ticaretiyle uğraştığım ve orada da benzerlikler tartışılabilir bir durumda olmadığı için işim o kadar güç değildi.¹⁷ Kitabı, şu inançla bitirdim: “Bu kitapta kendi kanaatlerimi gizlemeden, kaba kültürel değer yargısı çukurlarına düşmekten kaçınmaya çalıştım. Böylece bu kitap, Osmanlı köleliği üzerine Batı’daki pek çok yazının kendini üstün gören tavrını reddederken, organizasyon, vurgu, dil ve hatta metafor açısından yasal köleliğin, ılımlılık veya katıllıkla ilişkisi olmaksızın ilgasının, hâlâ uzak bir hedef olan gerçek insan özgürlüğü yolunda olumlu bir adım oluşturduğu inancıyla yazılmıştır.”¹⁸

1990’ların sonunda yazılan ve bu kez Osmanlı köleliği ve ilgasını ele alan başka bir kitapta “iyi muamele tartışması”na ilişkin daha çeşitlendirilmiş bir duruş gerektiğini tartıştım.¹⁹ Orada, Osmanlı-Mısır Sudan’ı üzerine Jay Spaulding’in, Brezilya üzerine Mary Karasch’ın ve Afrika için Claire Robertson ve Martin Klein’in çalışmalarını kullanarak hizmet köleliği durumlarında bile, özellikle de kadınlar söz konusuysa, bu insanların kölelik deneyimlerinin yumuşak olarak nitelendirilmesinin oldukça uygunsuz olacağını vurguladım. Bu çalışmaların gösterdiğine göre evin, ailenin veya hanenin mahremiyeti, köleleştirilene iyi davranılmasını garanti etmiyordu ve cariyelik, çağdaş tanıklar tarafından tasvir edilen ve bunların anlatımlarını daha sonra kullanan bilim insanlarının benimsedikleri idealden çok uzaktı. Köleleştirilen kadının deneyimini yöntemsel olarak cinsiyet açısından yorumlayan ve “içeriden gelen sesleri” ve “dipten yukarı” görüşleri öne çeken bir yaklaşım, köleleştirme altındaki gerçekliklerin oldukça sert bir resmini çiziyor ve bunun Müslüman ve Müslüman olmayan gözlemciler tarafından önerilen yumuşak versiyonla uyumsuzluğunu gösteriyordu.

Şimdi artık bu “iyi muamele tartışması”na başka ve görece olarak yeni bir tartışmayı da katmanın zamanı geldi. Bu, kendilerini Osmanlı ve Arap Ortadoğusu’na zorla götürülmüş Afrikalıların mirasçıları olarak gören Afrikalılardan geliyor. Bu tartışma belki de en iyi ve güçlü biçimde, Şubat 2003’teki *Arapların Başını Çektiği Afrikalı Köleliği Bildirgesi*’nde özetlendi. Bu tartışma, seçim ve etkin oluşun inkâr edilmesi olarak nitelediğim olguyla

¹⁷ Toledano, *Köle Ticareti*, s. 3-5.

¹⁸ A.g.e., s. 236.

¹⁹ Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 14-19.

ilgilidir. Basitçe söylersek, güçlüler (burada Osmanlılar ve Araplar) isteksiz güçsüzlere (burada köleleştirilmiş Afrikalılar) kendi “yumuşak kölelikleri”, “iyi muameleleri” ve “yüksek kültürlerinin” sorgulanabilir yararlarını ihسان etmekle suçlanıyorlar. Böylece, başka maddelerin arasında *Bildirge*'de şu saptamaları da görüyoruz:

Köleleştirilmiş kadınların zorunlu cariyeliği uygulamasını ve Afrikalı kadınların, Arap efendilerin malı olan ve olmaya devam eden çocuklar yetiştirmek amacıyla kullanılmasını mümkün olan en şiddetli dille KINIYORUZ...

Genç kızları efendilerinin seks kölesi olarak hizmet etmek için köleleştirilen, efendisi vermezse herhangi bir evlilik hakkından yoksun kılan ve tarihi ve hâlâ sürmekte olan uygulamadan dolayı Arap toplumlarını SUÇLUYORUZ...

Afrikalı insanların kültürel olarak zorla Araplaştırılması işlemlerinden dolayı sorumlu Arap toplumlarına etnik kırım SUÇLAMASI YAPIYORUZ.²⁰

Bu açıkça, tepeden aşağı değil dipten yukarı bir söylemdir. Namevcut olan ve susturulan, kendi etkin oluşlarından yoksun kılınan ve kendi yaşamlarını yaşayamayanlar için konuşmak istiyor. Dolayısıyla tartışma, yüklü ve politize edilmiş durumdadır. Tarihçiyeye, İslâm köleliğinin yumuşak olduğu yolundaki kanaatleri yeniden gözden geçirmesi çağırısı yapılıyor. Fakat gerçekten de köleler, sanıldığı gibi etkin oluştan yoksun mu bırakılmışlardı? Bu konuyu ilerideki bölümlerde incelediğimiz zaman köleleştirilenlerin, kendilerinin güçsüzlüklerini nasıl yaşadıklarını ve içine zalimce itildikleri ağı çözmek için nasıl harekete geçtiklerini ve baskı ve suistimale karşı durmak için ne gibi yollar bulduklarını görmüş olacağız.

İlerlemeden önce, iyi muamele tartışması içindeki ikinci soruya, yani kul/harem sınıfının Osmanlı köleleştirilenleri kategorisine sokulup sokulamayacağına geri dönmemiz gerekiyor. Bunların, Osmanlı toplumundaki daha az şanslı hizmet ve tarım köleleriyle aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini hisseden önde gelen Osmanlı tarihçileri bu gruptaki insanların durumunu betimlemek için alternatif terimler önermiştir. Metin Kunt, kullara “sultanın hizmetkârları” derken Suraiya Faroqhi onları “uşak” olarak adlandırmayı tercih ediyor.²¹ Buna karşıt olarak yeni kitabı *Ahlâk Oyunları*'nda

²⁰ *Declaration of the Conference on Arab-Led Slavery of Africans*, Sunnyside Park Hotel, Johannesburg, 22 Şubat 2003 (vurgular benim); ayrıca bkz. Güneş, “Kölelikten Özgürlüğe.”

²¹ Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government*,

Leslie Peirce güçlü bir şekilde vurguluyor; “seçkin köle olmanın ayrıcalıklarını geçiciydi.”²²

Peirce elit kölelere, servetlerini [ekleyeyim ki ne de statülerini] çocuklarına miras bırakma izni verilmediğine ve vakıf mekanizması sayesinde bir boşluk yaratılmış olsa da servetleri öldüklerinde padişahın hazinesine geri döndüğüne dikkat çekiyor. Peirce’e göre, padişah, “nasıl köle kullarının dinsel ve kültürel kimliğini, maddesel yaşam çevresini denetliyorsa, yaşama hakkını da denetleyerek, kölelik sözleşmesini çiğnediklerine karar verirse yaşamını alıyordu.” Peirce daha sonra “Osmanlı dizgesinin özündeki bir çelişki” olarak gördüğü olguyu tanımlıyor: “Sıradan kullar [tebaa] kendilerini yönetenlere tanınmayan haklardan yararlanıyorlardı. Bu haklardan biri, sultanın doğrudan sahip olduğu yaşam ve ölüme karar verme erkinden bağışık olma.”

Osmanlı imparatorluk yönetiminin asırları boyunca “kul” köleliğinin bazı yönleri uygulamada tedricî olarak hafifletilmiştir ama Peirce gözlemlerinde kesinlikle haklıdır. Önceki eserlerimde olduğu gibi, burada da görüşüm şudur ki, sosyal tahlil açısından bakacak olursak padişahın tüm yasal kullarını köleleştirilmiş kişiler olarak görmek gerekir. Bu bütüncül, kapsayıcı bir duruştur yani kul/harem köleleri ile diğer tür Osmanlı köleleri arasında bir *tür farkı* yoktur ama Osmanlı köleliği kategorisi içinde bunlar arasında *derece farkları* kesinlikle vardı.

İyi muamele tartışması belki de en güzel kölelerin, padişahın bazı hür tebaasının çoğundan daha iyi durumda oldukları, yani kendilerine maddi olarak daha iyi bakıldığı yolunda sık sık yinelenen saptama ile özetlenebilir. Dahası, pek çok kölenin, kendi belirsizliklerini ve zaaflarını Osmanlı toplumlarındaki özgür yoksullar ve diğer marjinallerin pozisyonlarına değişmeyecekleri de iddia edilmiştir. Bununla birlikte, ilerideki sayfalardaki düzinelerce köle deneyimi öykülerinde göreceğimiz gibi insanlar sadece ekonomik varlıklar

1550-1650, Columbia University Press, New York, 1983; ayrıca bkz. Metin Kunt, *Sancaktan Eyaletle. 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978; Suraiya Faroqi, “The Ruling Elite between Politics and the ‘Economy’”, Halil İnalcık ve Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 545-575. Türkçesi: “Siyaset ve ‘Ekonomi’ Arasındaki Yönetici Seçkinler”, çev. Ayşe Bertkay, Süphan Andıç ve Serdar Alper, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1600-1914*, cilt 2, Eren, İstanbul, 2004, s. 669-698.

22 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003. Türkçesi: *Ahlak Oyunları. 1540-1541. Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı, İstanbul, 2005. Burada ve aşağıdaki alıntılar 412. sayfadandır.

değildir, köleler, çoğunlukla köleleştirilmiş olarak kalmak istemiyorlardı. Osmanlı ve diğer İslâmî köle deneyimlerinin yumuşaklığı yolundaki iddialar bir yana, kölelik, köleleştirilenlerin çoğunun kendilerini kurtarmak için uğraştıkları bir durumdu. Birçoğu büyük sıkıntılara katlanmış, büyük riskler almış ve her şeye rağmen özgür olmak için mücadele vermişlerdi. Osmanlı tebaasının köleleştirilmiş üyeleri bunları yaparken başka herhangi bir toplumun köleleştirilmiş kişilerinden farklı değildiler ve onların çabaları tanınma ve takdir edilmeyi hak ediyor.

Hiç de şaşırtıcı olmayarak, köleleştirilenlerin epeyi, köleleştirilenlerin, köleleştirmeyi sıcak karşılamadığının farkındaydı. Osmanlı devlet belgelerinde ve resmî yazışmalarında kullanılan dilin kendisi bile devlet memurlarının, köleleştirilen kişilerin durumlarından şikâyetçi olduğunu ve gerek mahkemeler gerekse çeşitli devlet dairelerinden sıkıntılarını giderecek etkin önlemlerin alınmasını talep ettiklerini pek güzel bildiklerini gösteriyor.²³ Hatta belgelerde, köleleştirilenlerin, hürriyeti arzulamalarının doğal olduğu (mемlûklerin tabii olan arzu-yı hürriyetleri) ve aktif bir şekilde serbest bırakılmak için çalıştıkları yolundaki ifadelerle karşılaşılıyor.²⁴ Trabzon valisinin 1872’de sadrazama çektiği bir telgrafta olduğu gibi bu tip talep ve isteklere “kölelikten kurtulmak” (mемlûkiyetten tahlis) şeklinde göndermede bulunmak yaygındı.²⁵ Böylece asrın sonuna yaklaşırken, Osmanlı Devleti’nin kölelik olgusu ile uğraşırken kullandığı retorik, Batı toplumlarında köleliğin ilgası üzerine olan söylemle benzerlikler geliştirmeye başlamıştı.

Belki de, Batı retoriği ile olan en dikkat çekici benzerlik, 19. yüzyılın son on beş yılında Osmanlı hükümeti tarafından verilen azatlık belgelerinin metninde görülebilir. Bu belgelerde belirtilirdi ki, “Bu azat belgesi, [kişinin adı]’na verilmiş olup kölelik kaydından azat edildiğini ve adı geçen kişinin bundan sonra tüm diğer hür kişiler gibi olduğunu gösterir. Dolayısıyla hiç kimse tarafından, hiçbir şekilde köle olduğu iddia edilemeyecektir.”²⁶ Ekim 1890’da bir İstanbul mahkemesi, köleleştirilmiş bir kadına azat belgesi vermenin ona, o andan itibaren “hürriyetin tatlılığından” gelen yararları sağla-

23 Köle şikâyetlerine dair böylesi tipik ve somut bir referansta şöyle deniyor: “*üser â tarafımdan şikâyet ve iddia vukubulan mahallerde*”, bkz. BOA/Ayniyat Defterleri/1136, Muhacirin mazuliyet vesairesi, 4.2.

24 “*Bunların memluk sınıfından çıkmak kasdıyla*”, bu ifadeler BOA/Ayniyat Defterleri/1011, 148, Bab-ı Ali’den Umur-u Adliye ve Mezhebiye Nezaretine, 26.4.1879’dan alınmıştır.

25 BOA/Ayniyat Defterleri/1136/265, Bab-ı Ali’den Muhacirin İdaresine, 24.1.1872.

26 Bu kısımda kullanılan belgeler şuradan geliyor: FO/198/82/X/M 00518: Azatnâme Formu, tarihsiz; İstanbul mahkeme kararı, 9.10.1890 ve Selanik mahkeme kararı, 30.1.1888 (paragraftaki bütün vurgular benim). (FO kısaltması Britanya Dışişleri Bakanlığı için kullanılmıştır).

yacağı ve onun “diğer hür Müslümanlar gibi olduğunu, istediği gibi hareket etmekte özgür olduğunu ve istediği yerde yaşamasına izin verdiğini” belirtmişti. Ocak 1888’de, bu kez Selanik’te başka bir mahkeme yine azat edilen bir kölenin hareket özgürlüğünü vurgulamış ve serbest bırakılmanın onun için “herhangi bir kişinin müdahalesi olmaksızın istediği yere taşınmak” anlamına geldiğini söylemişti.

Tüm bunlar, dış dünya tarafından imparatorluğa yöneltilen eleştirilere karşı takınılan savunmacı retorikle ciddi bir zıtlık içindedir. İlgacılığın, Osmanlıları utandırmak ve temelde tüm İslâm kültürünü tahkir etmek için kullandığı düşünülen ahlâkî tartışmalarını boşa çıkarmak için geliştirilen “yumuşaklık ve iyi muamele” söylemi Avrupa’yı hedeflemişti. Bir miktar içsel teffekkür ve özeleştiriri içerse de bu Osmanlı duruşu imparatorluğun yok oluşuna ve hatta daha sonrasına kadar yaşamıştır.²⁷

KÖLELEŞTİRMEYE YENİ BİR YAKLAŞIM

Teorik alanda bir yenilik yaptığımızı iddia etmeksizin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki köleleştirme tarihi üzerine bazı yeni yaklaşımları dile getirmeme izin verin. Bunların, Osmanlı örneğine benzeyen gerçeklikler taşımaları açısından, hem İslâm hem de İslâm dünyası dışındaki diğer toplumlardaki köleleştirmenin çalışılması ve anlaşılması açısından bazı imaları olabilir. Bu kitabın köleleştirme üzerindeki tartışmaya katkısı üç ögeden oluşmaktadır:

- Efendi-köle ikilisini, bir patronaj ilişkisi olarak görülen köleleştiren-köleleştirilen ilişkisi çerçevesinde yeniden şekillendirmek için bir girişimdir.
- Köleleştirilen kişilerin bireysel öykülerini yorumlamak için bir çerçevedir.
- Köleleştirilen kişilerin evlerinden Osmanlı toplumlarına getirilmesini zorunlu diasporalar yaratan mecburî bir göç olarak sunmaktadır.

Bunları, bütüncül bir yaklaşımın yapıcı öğeleri olarak kabul ederek, Osmanlı sosyal tarihinin önemli bir yönünü biraz olsun aydınlatmayı umalım.

Patronaj ve Bağlılık: Efendi-Köle Paradigmasına Yeniden Bakış

Osmanlı toplumlarında köleleştirme, pek çok İslâm ve İslâm dışı toplumlarda olduğu gibi, bir sosyal birime “ait olma şekillerinden” biriydi. Bu kavram, Osmanlı kaynaklarında “intisap” olarak ortaya çıkıyor ki onu, burada “bağ-

27 Bu konuda daha fazlası için bkz. *Slavery and Abolition*, Dördüncü Bölüm.

lilik” olarak karşılayacağım. Bireyler boşlukta var olmuyorlardı ve her biri bir sosyal birime bağlıydı. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki köleleştirilenlerin çoğu için bu bağlılık birimi haneydi. Burada hane derken, demografi ve nüfus çalışmalarında göndermede bulunulan aile birimlerini değil, sosyo-politik olarak daha karmaşık olan seçkin kentsel birimleri kastediyoruz. Diğer köleleştirilen kişiler için başlıca bağlılık akrabalık temelli olup genelde çekirdek (veya basit) veya geniş (veya birleşik) aile ve bu birimleri birbirine bağlayan klan, aşiret veya akrabalıkla ilgili diğer oluşumlardı.²⁸

İnsanlar ayrıca, genelde içinde yaşadıkları topluma göre değişen akrabalık dışı gruplara da aittiler. Kent toplulukları genelde meslek ve lonca üyeliği, din, mezhep veya etnik gruba göre sınıflandırılan semt ve mahallelere bölünmüş durumdaydı. Köy ve tarımsal topluluklar normalde daha az çeşitlilik gösterirdi ama onların da iç farklılaşmaları vardı. Şimdiye kadar sözünü ettiklerimizle çakışan diğer tür gruplar da tasavvufi-mistik gruplar yani Sufi tarikatları ve *Zar* uygulayan gruplardı. Sosyal cinsiyet tüm bu gruplarda önemli bir rol oynamakta olup kadınların rollerini belirler ve onların çeşitli ait olma biçimleriyle (*modes d'appartenance*) ilgili deneyimlerini yansıttı. Bireyler, birden çok gruba ait olabilirler ve her birinde kendilerine verilen değişik roller ve statüleri sürekli olarak müzakâre ederlerdi.

Örneğin, bir kişi içine doğduğu kabilenin akrabalık grubuna, kentte yaşadığı mahalle veya semte, kendi mesleğinin mensuplarınca oluşturulmuş loncaya ve seçtiği Sufi tarikatına ait olabilirdi. Köleleştirilmiş bir kişi eğer kurmayı başardıysa kendi çekirdek ailesine, kendisini satın alan köleci haneye/kapıya ve eğer mahallede varsa *Zar* uygulayan bir birliğe ait olabilirdi. Bu çoklu bağlar, birey için zorunlu olarak bir sadakatler çatışması yaratmazdı ve bilişsel bir uyumsuzluk da oluşturmazdı. Aksine, bu bağlılıklar birbirini tamamlar, güçlendirir ve hep beraber bireyin kimliğini, hatta kimlikler grubunu oluştururdu. Gereği gibi sosyalize olmuş ve köleleştirilenin durumunda yeniden sosyalize olmuş bireyler bu çoklu bağlılıkları müzakâre etmede yeterince beceri sahibi olurlardı.

Yine de, pek çok köle tarafından inşa edilen köleleştirilmiş kimliğin hiçbir şekilde tüketici olmadığını fakat köleleştirilenin sınırlarını aşacak şekilde Öz’e bir bakışı olanaklı kıldığını vurgulamak önemlidir. Bu sadece Osmanlı

28 Ortadoğu toplumlarının sosyal yapıları için en yararlı giriş kitabı şudur: Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 3. baskı, Upper Saddle River, Prentice-Hall, New Jersey, 1998. İstanbul’da 1880’lerden Cumhuriyet yıllarına kadar olan dönemde aileler ve haneler için bkz. Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık, 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

kölelerine münhasır değildi. Renée Soulodre-La France'ın işaret ettiği gibi geç 18. yüzyılda Nueva Granada Naıplığı'ndeki köleler için de geçerliydi. O, haklı olarak kölelerin “açık ayaklanmadan kaçışa, kendini azat etmeye, yasal sistemi bilerek manipule etmeye ve bu sistem içinde yaşamaya kadar”²⁹ uzanan geniş bir stratejileri olduğunu not ediyor. Alıntıladığı davalardan birinde, köleştirilmiş bir kişi olan Pioquinto Contreras hakkı olarak gördüğünü yani yaşlılık halinde rahat çalışma koşulları ve dinlenme hakkını elde etmeye savaşıyordu. Gerçekten de onun bu savaşımlı göstermektedir ki onun bir insan olarak kimliği, köleleştirilmenin dayattığı sınırlardan çok daha ötesine uzanıyordu.

17. ve 18. yüzyıllarda hane-kapı, bütün Osmanlı topraklarında temel bağıllık veya ait olma birimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemden önce de hanelerin var olduğu muhakkak ise de, haneler, 16. yüzyılın sonundan itibaren imparatorlukta başlayan geniş kapsamlı dönüşümün bir sonucu olarak Osmanlı toplumlarında önemli bir rol oynamaya başladı. Mevcut literatürde gayet iyi tartışıldığı için bu dönüşüme neden olan değişik etkenleri burada ele almamıza gerek yok.³⁰ Burada vilayetlerde, yerelleşme ve Osmanlılaşma biçiminde cereyan eden ikili bir sürecin, imparatorluğun her yerinde yerel elitler tarafından üretildiğini kaydetmekle yetinelim.³¹ Osmanlı İmparatorluk elitleri da-

29 Renée Soulodre-La France, “Socially Not So Dead! Slave Identities in Bourbon Nueva Granada”, *Colonial Latin American Review*, 10/1, Haziran 2001, s. 87.

30 İmparatorluğun bu dönemdeki yönetişiminin dönüşmesi üzerine olan bu tartışmaya katkıda bulunanların başlıcaları şöyledir: Huri İslâmoğlu ve Çağlar Keyder, “Agenda for Ottoman History”, Huri İslâmoğlu-İnan (der.), *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 47-62; Roger Owen, *The Middle East and the World Economy, 1800-1914*, düzeltilmiş yeni baskı, I.B. Tauris, Londra, 1993, s. 1-23; Kunt, *The Sultan's Servants*; Faroqhi; “Ruling Elite”, s. 545-575 (özellikle s. 552-556); Rifat Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, State University of New York Press, Albany, 1991; Hathaway, *Politics of Households*, s. 1, 14, 24 (ve kitap boyunca); Hathaway, *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 4-6. Türkçesi: *İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısır'ı ve Yemen'inde Mit, Bellek ve Kimlik*, çev. Cemil Boyraz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009. 16. ve 17. yüzyıllardaki demografik ve ekonomik baskılar için Oktay Özel, “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The ‘Demographic Crisis’ Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 36/2, Mayıs 2004, s. 183-205. Bu tartışma, Osmanlıların söyleminden artık bütünüyle kalkmış bulunan fakat maalesef Ortadoğu çalışmaları sahası dışında, hatta bir ölçüde buradaki bazı kısımlarda bile hâlâ canlı olan “Çöküş Paradigması”nın gözden geçirilmesine yardımcı olmuştur.

31 İlerideki paragraflarda ileri sürülen tartışmalar, yayımlanmak üzere olan kitabımda genişçe ele alınmıştır ama iki makalemde de kısmen basılmış durumdadır: Toledano, “The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework of Research”, I. Pappé ve M. Maoz (der.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within* içinde, Tauris Academic Studies, Londra, 1997, s. 145-162; Toledano, “Social and Economic Change in the ‘Long Nineteenth Century’”,

ha az hareketli bir hale geliyor ve belli bir bölge içindeki görevlere atanıyorlardı. Dolayısıyla, ordu ve bürokrasi içinde özel taşra öbeklerinin ihtiyaçlarına cevap verecek bir uzmanlaşma gelişmekteydi. İmparatorluk elitinin üyeleri, yerel ekonomi, toplum ve kültür ile güçlü bağlar geliştirdiler. Kendilerinin ve kendi çocuklarının geleceğini bir vilayete, çoğunlukla da bir kente bağladılar. Aynı zamanda yerel seçkinler yani kent ve kır ayanları, ulema³² ve tüccarlar da imparatorluk yönetiminin parçası olmayı istiyor, hükümet memurluklarını edinmeye çalışıyor ve süreç esnasında Osmanlılaşıyorlardı. Yerleşen imparatorluk eliti ve Osmanlılaşan yerel elitler tedricî olarak, her iki grubun çıkarlarına daha iyi hizmet edecek surette, Osmanlı-yerel elitleri olarak birbirleriyle kaynaştı.

Hanenin, daha özel olarak sosyal, ekonomik, siyasî hatta kültürel bir birim olarak Osmanlı-yerel bütünleşmesini kolaylaştıran Osmanlı-yerel hanesinin bu süreçte büyük bir önemi vardı. 17. yüzyılda haneler, bürokrasi ve ordudaki büyük mevki sahiplerinin etrafında şekillenmekteydi. Haneler, evvela kurucunun çekirdek ve geniş ailesi etrafında şekillense de en başından beri hane reisi ve geniş bir bağımlılar grubu arasındaki patronaj ilişkisine dayanmaktaydı. Bir hanenin temel ögesi, kurucunun takipçileriydi ki bunlar, hanenin çıkarlarını koruyan, çoğunlukla küçük ve silahlı bir tür milis kuvvetiydi. Bunlarla beraber olan başka bir birleştiren de hanenin servetini üretenler, tarım işçileri ve satılabilecek eşyaları yapanlardı ki bunların sayesinde hanenin ilişkiler ağı genişleyebilir ve haneye yeni üyeler devşirilebilirdi. Değişik haneler arasında evlilik de ortak davaları geliştirmek ve gelir getiren ekonomik varlıkları sahiplenmek amacıyla haneler arası ittifaklar oluşturmaya yarayan önemli bir öğeydi. Evlilik düzenlemeleri, hane koalisyonlarını veya çoğunlukla adlandırıldığı gibi hiziplerini bir araya getiren sosyo-politik çimentoyu sağlamış olur, ilişkiler ağını mümkün kıları. Özünde inşa edilmiş bir kavram olsa da hanenin fiziksel bir boyutu da vardı. Mülklerde konuşlanmış olarak düzinelerce, daha büyük mülklerde yüzlerce, insanı barındıran bir veya birden çok birim bulunurdu ki bunlar komuta ve kontrol, tatbik, malî yönetim, hizmetler ve ticaret gibi çeşitli işlevleri icra ederlerdi.

Hane-kapı reisleri kaynaklar için rekabet eder ve genellikle yerel vali-

Martin Daly (der), *The Cambridge History of Egypt* içinde, 2. cilt, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 252-284.

32 Ulema, bu kitapta, İslâmî eğitim sisteminde (medresede) eğitilmiş ve yargıda, öğretim sisteminde, medrese dünyasında, vakıf idaresinde ve camilerde (imam ve vaiz olarak) çalışan çeşitli kişileri tarif etmek için kullanılmıştır. Ulemanın, uyum içinde hareket eden ve ortak çıkarları paylaşan homojen bir grup olduğu gereğinden çok vurgulanmıştır ama gerçekte oldukça farklılaşmış bir grup olup devlet ve toplumdaki diğer gruplara birbiriyle çelişen bağlarla bağlanmışlardır.

nin/idarecinin yaşadığı taşra kasabalarında yoğunlaşmışlardı ama kaza, sancak hatta vilayet sınırlarını aşacak bir ilişkiler ağı inşa etmenin elzem olduğunu çabuk anlardı. Gerçek anlamda başarılı olan haneler, payitahtla bağlantı kurmak durumundaydılar, bu da mevki sahiplerinin orada yeni tür haneler vasıtasıyla patronaj ağlarını sağlamlaştırırdı. 17. yüzyılda hane sağlamlaştırmaya yani sosyal olarak hanenin yeniden üretilmesine doğru giden en önemli atlama taşı kurucunun ölümünden sonra yaşayabilme ve kuşaklar arası bir yapıyı yerleştirme yeteneği idi. Yüzyılın ikinci yarısına kadar hanelerin pek çoğu, kurucusu öldüğünde dağılır ve taşra sahnesini yeni haneler ve hiziplere bırakırdı. Giderek bazı haneler ve hizipler daha dayanıklı olmaya, merkez ve taşradaki değişikliklere daha iyi uyum sağlamaya ve kaynaklar için olan durmak durulmak bilmez rekabeti daha uzun süreli olarak sürdürebilmeye başladı. 18. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna gelince, İmparatorluğun her tarafındaki vilayetlerde, hegemonik bir haneler hizibi ortaya çıkmış, reisi ve onun yardımcıları için politika ve ekonominin hemen tümüyle denetimini eline geçirmişti. Başlıca devlet memuriyetleri ve dolayısıyla başlıca gelir getiren varlıklara ulaşım ve onların edinilmesi bu hanenin üyelerinin eline düşmüştü.

Bütün bunların tümü, kadın ve erkek, kul/harem ve hür doğmuş, İstanbul'da ve taşrada olan Osmanlı'nın merkezî ve yerel elitleri tarafından, etkin ilişkiler ağları kurmak ve dikkatli dengeleme hareketleri sergilemek suretiyle şekillendirilen ve yönetilen yoğun bir siyasî mücadele dünyasında olmaktadır. Bu hanelerin arasında en meşhurları olan Mısır'ın Kazdağlılarını, Irak'ın (başlıca Bağdat ve Basra'da) Eyubizâdelerini, Suriye'nin Azimzâdelerini, Tunus'un Hüseyinlerini ve Libya'nın Karamanlılarını saymalıyım. Mısır ve Tunus gibi bazı durumlarda hegemonik haneler 19. yüzyılda yerel hanelere dönüşmüş, Suriye ve Irak gibi diğer örneklerde ise Tanzimat devleti – Tanzimat reformları (1830'lar-1880'ler) sırasındaki Osmanlı Devleti – bunları kaldırarak yerlerine geçmiştir.³³ Osmanlı siyasî kültürü, imparatorluk yönetimin son iki buçuk yüzyılında gelişen ve izlerini, Osmanlı'nın ölümünden onyıllar sonra, Ortadoğu'daki siyasi hayat üzerinde bırakan kalıplar tarafından ciddi şekilde etkilenmiştir. Siyasî ve ekonomik faaliyet arasındaki güçlü bağ, riski azaltmak ve güvenliği artırmak amacıyla aile üyelerini birbirleriyle rakip ilişki ağlarına yerleştirmek suretiyle çeşitlendirmeye gidilmesi yolundaki inanç, patronaj siyasetinin büyük etkisi, “ekabir ailelerinin” sürüklenip gi-

33 Tanzimat devletinin yapısı Üçüncü Bölüm'de daha ayrıntılı olarak tanımlanacaktır.

den etkisi ve resmî ve gayri resmî olarak hanedanlaşan tarikatların varlığı Osmanlı sisteminin çağdaş Ortadoğu ve Kuzey Afrika toplumlarına miras bıraktığı önemli özelliklerdendir.

Bizim açımızdan, hanelerin yeni üyeleri hangi yollarla devşirdiği ve onları nasıl sosyalize ettiğini incelemek önemlidir. Çeşitli roller için köleleştirilmiş kişilerin satın alınması, imparatorluk-merkez ve Osmanlı-yerel haneleri için eleman devşirilmesinin dört önemli yolundan biriydi. Devşirerek bir haneye bağlamanın diğer üç şekli ise biyolojik-akrabalık ilişkileri, evlilik ve koruma karşılığında sadakat ve hizmetlerin gönüllü olarak verilmesiydi. Daha az rastlanılan ama kaynakların yine de bahsettiği kalıplar ise evlat edinme ve sütkardeşliği ilişkileriydi (bu, sütanne ve ailelerinin haneye bağlanmasıyla olurdu). Bendelik, Osmanlı toplumlarında sadakat ve patronajın yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya akmasını sağlar ve çeşitli seçkinleri, seçkin olmayan grup ve bireylere bağlardı. Toplum, hem bir hanenin içinde dikey olarak hem de haneler arasında ittifaklar suretiyle yatay olarak kuşatılmış ve bir araya getirilmişti. Hiç de seyrek olmayarak, bireylerin, bu bağların birden fazlasıyla bir haneye bağlandığı olurdu. Örneğin, hane reisinin satın alınmış kul cinsi takipçisi aynı zamanda onun kızıyla da evlenirdi. Bir haneye bağlanma, bir kişiye koruma, iş ve sosyal statü sağlardı. Daha az önemli olmayarak, hane halkına (kapı halkı) bir ait olma duygusu ve hem sosyal hem de siyasî anlamda bir kimlik verirdi.

Padişahın bağlantısız tebaası Osmanlı toplumlarında marjinalize edilirdi. Marjinalleşme, fizikî ve ekonomik tehlikelere açık olmak demektir. Bir haneye mensup olmayan ve mahalle, lonca, cemaat (dinsel, Sufî, etnik) türü başka bir ilişkisi de bulunmayan insanlar bir anlamda toplumdaki ayrılmış demektir. Bunlar, toplumun kalanı, yani bir haneye veya başka bir sosyal birime bağlı olma mutluluğuna sahip olanlar tarafından bilinmeyen kimliksiz kişilerdi. Padişahın geniş topraklarındaki bir köy veya kasabaya göç ettiklerinde bağlantısız kişiler, birbirlerini ismen, simaen, giysileriyle ve görünüşleriyle tanıyan halkın kalanının dikkatini çekirdi.³⁴ Bağlantısız kişilerin anonimliği onları “yabancı” (Türkçe tekil, *garip*; Arapça *Garib*) olarak işaretler, şüphe ve güvensizlik uyandırır.³⁵ Bunlar kendileri ve bakmakla yükümlü oldukla-

34 Bu tür tanıma için bkz. Nora Şeni, “Ville Ottomane et représentation du corps féminin”, *Les temps modernes*, Temmuz-Ağustos 1984, s. 66-95 ve Şeni, “Fashion and Women’s Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the End of the 19th Century”, S. Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society* içinde, Zed Books, Londra, 1994, s. 24-45.

35 Osmanlı Kahiresi’nde anonimlik ve yabancılar için bkz. Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 200-205.

rı kişilerin geçimini sağlamaya çalışır ve birbirlerine yardım etmek için bir araya gelirlerdi.

Çoğu hukuk sistemi gibi Osmanlı hukuku da bağlantısız kişilerin ve bunların toplumun kıyısında kurduğu grupların davranışlarını cezalandırırdı. Bizatihi varlıklarıyla kent düzenini bozmak, aylaklık, fahişelik, sokak ortasında yaşamak ve özel mülklere izinsiz girmek bu kişilerin yapmaya zorunlu bırakıldığı davranışlar olup bunlar için sürekli olarak kolluk güçlerinin dikkatini çekmek riskine girerlerdi. Devletin bu dışlanmışları sosyalize etmek, bütüne katmak ve bakımlarını sağlamadaki başarısızlığı herhangi bir resmî yetkilinin ürkeceği tür davranışların ortaya çıkmasına neden olurdu. Bunlar, kentler ve kasabalarda hırsızlıktan silahlı soyguna, kırsal alanlarda da ürün çalmaktan yol kesici eşkıya çeteleri oluşturmaya kadar giderdi. Osmanlı Devleti, sorunla uğraşmak gerektiğini kabul eder ama çıplak güç kullanmakta pek gönüllü davranmaz, fakat mecbur kalınca itaatsizliği şiddetle cezalandırmak için harekete geçerdi.

İmparatorluğun köleleştirilmiş nüfusu için sosyal bağlılık belki de diğer her gruptan daha önemliydi. Bu, köleleştirilmiş kişilerin temelde akrabasız olmasından dolayı böyleydi.³⁶ Aileleriyle birlikte toprak sahibinin mülkünde yaşayan serfleştirilmiş Çerkesler dışındaki tüm köle türü tipleri, köleleştirmeye birlikte akrabalık bağlarını yitirirlerdi. Hatta, kul/harem köleliği akraba kaybını kurumun ideolojisinin önemli bir özelliği haline getirmişti. Padişahın elit askerî-idarî birliklerine devşirilen genç erkeklerin ve bir anlamda genç kadınların ana-babalarına duyacakları sadakati hükümdara duyacakları varsayılırdı. Fakat 17. yüzyılda bir zamanda padişah kapısının tekeli kırıldı ve kendileri de kul olan yüksek mevki sahiplerine kul türü takipçiler edinme izni verildi, kulların kulları ortaya çıktı.

Evvla padişah, sonra da onun kıdemli kulları, köleleştirilmiş acemilerin, kulların, harem kadınlarının ve hadımların sadakatine ve sevgisine sahip oldular. Teoride, kendi akrabalık gruplarından koparılmış olan imparatorluk elitinin bu köleleştirilmiş üyeleri yeni sahiplerine bağlanmak, merkezde ve taşrada yüksek mevki sahibi olan bu kişilerin adamı olmak yoluyla bazen yanlış olarak “kurgusal akrabalar” denen yeni akrabalar edineceklerdi. Aslında, araştırmalar göstermiştir ki kul/harem kölelerinin memleketlerindeki akrabalarıyla bağlarını korumaları çok da nadir değildi ama tabii ki bu yeni edinilen

36 Akrabasızlık üzerine bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, s. 334-342. Benim bu tartışmadaki yorumlarım için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 155-168.

akrabalık ilişkileri hem teori hem de uygulamada Osmanlı yönetim sisteminin önemli bir ögesi olmayı sürdürmüştür.³⁷ Bununla birlikte, kul olmayanların erken bir dönemden itibaren ordu ve bürokrasiye girmeleriyle toplama havuzu büyük oranda seyreltilmiş ve ideal tipten ödünler verilmiştir. Devlet eliyle dönemsel olarak yapılan ve devşirme olarak bilinen toplama seferlerinin sona ermesinden sonra seyreltme 17. yüzyılın ilk on yıllarında artmıştır.

Fakat, kıtadaki akrabalık gruplarından zorla koparılan ve içinde büyüdüğü çevreden sosyal ve kültürel olarak çok farklı olan yabancı bir ortama götürülen köleleştirilmiş Afrikalılar için de yeniden bağlanma daha az önemli değildi. Köleleştirilenlerle bağ kurmak asla kolay değildi, ama kent hanelerinde hizmetçi olarak çalışanlar için daha pürüzsüz, madenler ve taşocaklarında, inci teknelerinde ve tarlalarda bedenî olarak çalışanlar için daha zordu. Başarıyla gerçekleştirildiğinde bir haneye bağlanmak, köleleştirilenin geride, evinde bırakarak yitirdiği akrabaları için kısmen bir telafi olurdu. Bu kadın ve erkeklerin, köleleştirilenin ailesine kabul edildiği durumlar hiç de az değildi. Ad vermenin öneminden bahsetmiştik. Bu, çoğunlukla eski kimliğini silmek amacıyla köleleştirilmiş kişinin yeni kimliğinin yaratılması sürecinin bir parçasıydı. Köleleştirilenin eski kimlikleri değişmez bir biçimde gayrimedeni, dinsel açıdan ciddi anlamda yetersiz (çünkü Müslüman değillerdi) ve genellikle “ilkel” olarak görülürdü. Beşinci Bölüm, köleleştirilmiş Afrikalı ve Çerkeslerin kültürel entegrasyonuna yönelik olan bu tür tutumların imalarıyla geniş olarak uğraşacağı için burada şu kadarını not etmek yeterli olur; yeniden bağlanma, bu tür görüşlerin ışığı altında, çeşitli engeller ve tuzaklar ile dolu karmaşık bir süreçti.

Azat da pürüzsüz ve düz bir süreç değildi. Özgür bırakılmak pek çok köleleştirilenin arzuladığı bir şey, hürriyet kesinlikle çok istenen bir statüydü ama kölelikten hürriyete geçiş aynı zamanda köleleştirilenin, köleleştirilenle ve diğer hane üyeleriyle kurmayı becerdiği zor kazanılmış bir bağı koparmak anlamına da geliyordu. Azatlı kişiler edinilmiş bağlarını yitirerek yukarıda sözünü ettiğimiz tür tehlikelere açık olmak sonucu getiren sosyal marjinalleşme riskine giriyordu. Azat, yeniden satışta olduğu gibi, köleleştirilenin yeni oluşmuş bağlarını koparma tehdidini içeriyordu. Tabii ki, yeniden satış hiç olmazsa başka bir yeniden bağlanma şansı sunuyor ve sil baştan akrabasızlık

37 Gürcü asıllı Osmanlı-Mısır kullarıyla ilgili ilginç bir 18. yüzyıl örneği olarak bkz. Daniel Crecelius ve Gotcha Djaparidze, “Relations of the Georgian Memlucs of Egypt with Their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45/3, 2002, s. 320-341.

seçeneğini pratikte ortadan kaldırıyordu. Hâlâ köleyken aile kurmalarına izin verilen köleleştirilmiş kişiler için işler daha iyiydi. Bu ev içi hizmet köleleri için çok yaygın değildi ama yine de oluyordu. Vefat eden köleleştiren en az bir çocuk sahibi olarak azat edilen cariyeler (ümmüveledler) daha farklı bir konumdaydı. Bunların, haremde her daim mevcut olan rekabet ve kıskançlığa karşı sahiplerinin geniş ailesiyle bir ilişkiyi sürdürebilme şansları vardı. Serfleştirilmiş Çerkesler arasında aile kural olduğu için, eğer aile, beyin mülkünden satış yoluyla bölünmeyi önleyebiliyorsa burada akrabasızlık ciddi bir tehdit değildi.

Bundan sonra köleleştiren-köleleştirilen ilişkisi olarak niteleyeceğim efendi-köle ikilisi ilişkisine dair birkaç söz söylemek yerinde olur. Köleleştirenin haklı olarak en uç tahakküm ilişkisi olduğu değerlendirilmiştir. Hapsedilmiş kişiler ve mukaveleli işçiler gibi özgürlüğün zorla inkârını gerektiren diğer durumlara zaman zaman eğileceğiz. Buna karşın, köleleştirme en yumuşak şekilde bile öyle bir yoksunluk ve zorlama durumudur ki diğer “özgür olmayış” olgularından ayrı durmaktadır. Bazen kavraması hatta basitçe anlaması bile güç olan şudur ki köleleştirmede bile köleleştirenin emeğe el koyma kapasitesi sınırsız değildir. Köleleştirilenin de güçsüzlüğü toptan ve mutlak değildir.

Köleleştirmeyi, *hiç de eşit olmayan iki ortak arasındaki gönülsüz bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi* olarak algıarsak onu daha iyi anlayabiliriz. Bu geniş tanım Osmanlı köleleştirmesine uygulandığında, köleleştirilmiş kişinin kendi hayatı üzerinde ancak küçük etkilerinin olabildiği örnekleri gördüğümüz gibi, köleleştiren üzerinde büyük etkilerinin olduğu örnekleri de görürüz. Bütün örneklerde, köleleştirilen kişilerin ilişki içinde kendi konumlarını koruyabilme yeteneği, asgarî gereklilik olarak gördükleri şeyleri elde edebilmek için emeklerini ne kadar esirgeyebileceklerine bağlıydı. Başka bir deyişle, kendi etkinlikleri, tarlada olsun, madende veya hane içinde olsun sunacakları hizmeti sunmamalarına bağlıydı ki bu sonuncu kalem içinde, ev işlerine ek olarak cinsel hizmetler ve çocuk besleme ve büyütme de vardı.

Köleleştiren-köleleştirilen ilişkisini tanımlamada biraz daha ileri gidip bunun kişisel, korumacı, ödüllendirici ve duygusal nitelikleri olan ve yazılı olmayan bir anlaşma ögesi içerdiğini de söyleyebiliriz. Değişen ölçülerde ama hem hanede hem de tarlada, denizde ve taşocağında bu ikili arasında aile bağına benzeyen ve zımnen güven gerektiren bir *bağ* kurulurdu. Dolayısıyla, ilişki başarısız olduğunda veya çöktüğünde ortaklardan biri veya diğerinin ihane-ti kavramını gündeme getirmek yerinde olacaktır. Çizgiler köleleştirenin suis-

timaliyle aşıldığında, köleleştirilmiş kişiler kaçmaya ve daha ciddi durumlarda, devlet tarafından cezalandırılan intikam ve ümitsizlik hareketlerine başvururlardı. Devletin kendisi veya bir yabancı temsilci köleleştirilen ile ilişkide koruyucu rolünü üstlendiğinde eğer beklentiler yerine getirilmiyorsa aynı ihanete uğramışlık duygusu yine söz konusu olabilirdi. Bunun yanı sıra, köleleştirilmiş kişiler, köleleştiren-köleleştirilen ilişkisinin veremediklerini telafi etmeye çalışırlar, *Zar-Bori* ayinleri ve diğer kültür odaklı araçları kullanarak uğradıkları izolasyon ve bazen de yabancılaşıma duygusu ile başa çıkarlardı.

Köleleştiren-köleleştirilen ilişkisinin başarısız olmasına karşı geliştirilen bu tür cevaplar çoğunlukla ama istisnasız olarak değil, kul/harem kölesi olmayan kölelerin dünyasında olurdu. Köleleştirilmiş seçkin mevki sahiplerinin, padişah ve onun idaresi nezdinde kendi pozisyonlarını yüceltmek için başka yöntemleri vardı. Bunların sistem dışına çıkmak, yani kaçmakta bir çıkarları yoktu, fakat kendi paylarına düşeni sadakat ve yararlılık göstererek iyileştirmeye çalışırlardı. Bunun yanı sıra, kendi kişisel ve hane servetlerini artırarak padişah hizmetinde mansıp sahibi olma ayrıcalığının getirdiği riskleri düşürmeye çalışırlardı. İyi hizmet, bunların, padişah ve idaresi nezdinde olan değerini artırır, içinde buldukları tehlikeleri ciddi surette azaltırdı. Bazen, sistem veya onun kısımları çeşitli şartlardan ötürü rasyonel bir biçimde işleyemez, keyfi kararların çalışkan, yetenekli ve sadık kulların sonunu getirmesine izin verirdi. Fakat Osmanlı güç siyasetinin cilveleri bu kitabın kapsamı dışında kalmaktadır.

Kaynakları Okumak İçin Başka Bir Yol

Osmanlı köleliğini çalışmak için mevcut olan başlıca kaynaklar Osmanlı resmî ve özel kayıtları, özellikle de *Şeriat* ve *Nizamiye* mahkemelerinin kayıtlarıdır. İlgili resmî yazışmaların kayıtları hem merkezî hem de yerel-taşra arşivlerinde muhafaza edilmiştir. Maalesef, ancak birkaç adet köle anlatımı vardır, bu ise Osmanlı ve Osmanlı sonrası toplumlarda köleleştirilenin sesine ulaşmayı güçleştirmektedir. Başlıca konsolosluk raporları olmak üzere Avrupa diplomatik kayıtları boşlukları doldurmak için geniş olarak kullanılmıştır ama bunlar, konuya uzak oldukları düşünülürse, ancak bazı kayıp halkaları tamamlamakta yararlı olabilir. Bütün bunlarda, çeşitli kayıtlara dağılmış durumda olan bireylerin kişisel öyküleri üzerinde, özellikle de hangisi etnografik anlamda en “zengin tanımı” veriyorsa onun üzerinde yoğunlaştım. Öykülerle sürüp giden bir diyalog, bunların önemini değerlendirmek ve tarihî kanıt olarak çalışılmasını sağlayabilmek için bir yöntem geliştirilmesini hemen zorunlu kıldı.

Mevcut kaynaklara doğrudan bir yaklaşımın şu gözlemi üretmesi olasıdır: Gerek Osmanlı gerekse Avrupa devlet ve mahkeme kayıtlarında köleler sık sık boy gösteriyorsa da ifadeleri parçalar halinde olup gerçek tanıklığı kayıtlardan ayıracak bir şekilde “aracı tabakaları” tarafından ötelenmiş olduğu için doyurucu bir anlatım oluşturmaya kâfi gelmemektedir.³⁸ Bu kötümser bakışa teslim olmaksızın mevcut kaynakların yorumlanışına daha esnek bir yaklaşımı benimsememizi öneriyorum. Hâlihazırda sahip olduğumuz kanıtların, gerçekliği taslak halinde de olsa daha sağlam ve inanılır bir surette yeniden kurabilmek açısından yeterli bir temel oluşturduğunu düşünüyorum.³⁹ Bu yaklaşımın gerektirdiği yamalama çalışmasını dönüşümlü olarak “ses kazanımı” ve “deneyim inşası” olarak adlandıracam. Bu durumda tarihçinin zanaatı, bilenebilir ve kanıtlanabilir sosyal ve kültürel bağlama başvurarak delikleri doldurmak, ölçülü ve dikkatli bir tahayyül edişle boşlukları birleştirmektir. Böylece, tarihçi, çoktandır yok olmuş kişileri ve cemaatleri yeniden yaşama döndürebilir. Bunun işe yarayabilmesi için hem tarihçi hem de okuyucunun makul bir miktar spekülasyon konusunda rahat olmaları gerekir.

Önce “ses” deyiminden ne anladığımızı biraz tadil etmeye ihtiyacımız var. Projemiz için bir çalışma alanı yaratmak açısından ses kavramını sadece konuşmalar, sözlü ifadeler ve ağızdan çıkanların ötesine genişletmek durumundayız. Köleleştirilmiş Osmanlıların birinci elden anlatımlarının ne kadar az olduğu düşünülürse eylemden ses çıkarmaya çalışacağız. “Eylem sözcüklerden daha yüksek sesle konuşur”, çalışma alanımızın temel bir ilkesi ve kavramı olacak. Kölelerin söyledikleriyle ilgili kanıtlarımız azdır ama değişik durumlarda nasıl hareket ettikleri ve ne yaptıkları hakkında bol kanıt vardır. Deneyim inşası sürecimizde eylem ve niyet neredeyse birbirinden ayıramaz durumdadır. Önce, köleleştirilmiş bireylerin ne yaptığını belirlemeye çalış-

38 Tırnak içindeki terimi, yaklaşımı benimkine biraz benzeyen Kathryn Joy McKnight’tan aldım: “*En su tierra lo aprendió: An African Curandero’s Defense before the Cartagena Inquisition*”, *Colonial Latin American Review*, 12/1, Haziran, 2003, s. 63-85. Soulodre-La France’in yaklaşım benzerlikleri de eserlerinden anlaşılıyor. Örneğin, “Socially Not So Dead!”

39 Burada farklı bir şekilde dile getirilmiş ve formüle edilmiş olsa da bu yaklaşımın benzer kaynaklara dayanan yakın dönem çalışmalarıyla ortak noktaları vardır: Madeline C. Zilfi, “Goods in the *Mahalle*: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul”, Donald Quataert (der.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, State University of New York Press, Albany, 2000, s. 289-311; Peirce, *Ahlak Oyunları* ve Iris Agmon, *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*, Syracuse University Press, Syracuse, 2005. Paul Lovejoy da bu tür mikrohistorik çalışmaların verimli olacağını hissediyor: “Araştırma ve tahlilin yenilikçi yönü kölelik patikaları boyunca bireysel Müslümanları izlemeye doğrudur.” Paul E. Lovejoy (der.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Markus Wiener, Princeton, 2004, Birinci Bölüm, vurgular benim.

çağız fakat böyle yapmakla neyi amaçladıklarını da hemen soracağız. Yaptıklarıyla neyi başarmaya çalışıyorlardı? Eylem her zaman kastî olmadığı, her niyet edilene de her zaman karşılık gelen bir eylem olmadığı için belirli bir köleleştirilen kişi için eylemi sırasında mevcut olan tüm seçenekleri değerlendirecek, yaptığı seçimlere bakacak ve niyetini anlamaya çalışacağız. Birden çok seçeneğin makul olduğu durumlarda olabilirlik açısından bunları sıralamaya çalışacak ve her seçeneğin ima ettiklerine dikkat çekeceğiz.

Yaklaşımımızda eylem hem yapışı hem de ihmali yani sadece köleleştirilenlerin ne yaptığını değil, kendi seçimleri veya çeşitli kısıtlamalardan dolayı ne yapmadıklarını da içerecek. Böylece, köleleştirilenin özel koşullarda oluşturacağı bir beklentiler silsilesinin haritasını çıkaracak, mevcut seçenekleri belirleyecek ve o kişinin eylemi veya eylemsizliği sırasında haberdar olduğu veya olmadığı seçenekleri değerlendireceğiz. Hem mevcut kanıtlar hem de boşlukları doldurma bazında inanılır senaryolar önerebilmek için bu yaşam öykülerinin geliştiği sosyal ve kültürel çevreyi yeniden kurmak ihtiyacındayız. Bu alanda niceliksel ve istatistikî olarak kabul edilebilir çalışmalar görece olarak azdır ama niteliksel, derinlemesine ve yoğun tanımlı türden eserler oldukça yaygındır. Elimizde Osmanlı uzmanları tarafından yapılmış önemli katkılar bulunuyor ki bunlar araştırmamızın ekonomik, sosyal ve kültürel çevresi hakkında çoğumuzun rahat hissetmesini sağlıyor. Fizikî çevre, maddî kültür, sosyal koşullar ve ekonomik ve siyasî realiteler üzerine olan mükemmel çalışmalar, köleleştirilmiş yaşam öykülerinin çoğunu kendi uygun kentsel, kırsal veya çobanlığa ait ortamlarına yerleştirmemizi olanaklı kılıyor.

Örneğin, köleleştirilenlerden kaçan köleleştirilmiş kişiler hakkındaki çeşitli öyküleri inceleyeceğiz, kanıtlardan koşulların nasıl olduğunu çıkarmaya çalışacağız, daha sonra da seçenekleri değerlendirip soracağız: Bu köleleştirilmiş kişi neden ortadan kaybolmayı seçti? Amaçları neydi? Ne tür riskler alındı? Kaçmak sosyal bir saptamada bulunmak anlamına mı geliyordu? Etkin oluşu mu gösteriyordu? Daha sonra köleleştirilmiş kişilerin karıştığı ceza davalarını tartıştığımızda soracağız: Suçlu neden kundaklama, hırsızlık veya cinayeti seçmiştir? Suçun hedeflediği veya hedeflemediği kurbanlar kimlerdir? Suçun bir mantığı var mıydı? Yani sebep sonuç ilişkisi bulunuyor muydu? Yoksa bir kapris sonucu muydu? Suç kızgınlık anında veya umutsuzluktan dolayı mı işlenmişti? Somut bir hedefe ulaşmaktan ziyade bir saptama yapmak amacıyla mı işlenmişti? Bunlar ve diğer mülhazalar öykünün örüntüsüne işlenerek kayıtlardaki boşlukları dolduracak ve Osmanlı toplumlarında

kölelerin kaderlerini nasıl yaşadıkları ve onunla nasıl başa çıktıkları konusunda bir değerlendirme yapmamızı sağlayacaklardır.

Bu tür bir boz-yap işi için sosyal tarihçiler, gerekli dikkati gösterebilirler de, her zaman tahayyüllerini kullanmak ve kendi zamanları ve mekânlarıyla, çalışma konusu yaptıkları insanların, bizim durumumuzda uzun 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan köleleştirilmiş kişilerin zaman ve mekânları arasındaki mesafeyi aşmak durumundadırlar. Metinleri, sonuna kadar açık ve eleştirel gözlerle dikkatle okumak ve gözlerimizi kapayarak konu edindiğimiz erkek ve kadınların gerçek hayatlarını tahayyül etmek arasında sürekli gidip gelmek durumundayız. Ötekini inşa etmek her ikisini de eşzamanlı olarak yapmamızı gerektiriyor. Hele, bu Öteki, dünyamızdan pek çok bakımdan, sadece zaman ve mekân açısından (Ortadoğu'da yaşamayanlar için) değil sınıf, kültür, etnik kimlik (Afrikalı ve Kafkaslardan gelmeyenler açısından) ve çoğunlukla da cinsiyet bakımından da ayrılmışsa! Fakat hissiyatım şu ki, insan empatisi tüm bu sınırları geçebilir. Yeter ki herhangi bir Öteki'yle uğraşmak isteyelim ve onu her şeyden önce duygusal, psikolojik ve maddi açılardan bir insan olarak görebilelim.

Bu yönetsel girişte son olarak şunu söylememe izin verin: Bu araştırmanın yapısı ve okuyucuyu tamamen içeri çekme isteği, benim anlatım tekniklerini bir şekilde karışık olarak kullanmamı gerektirdi. Bu yöne dikkat çekerken Richard Price'ın Amerika Tarih Birliği'nin Ocak 2001'deki toplantısının açış oturumundaki konuşmasını hem yararlı hem de öğretici buldum.⁴⁰ Tarih ve antropolojinin son yıllarda giderek artan bir şekilde birbirleriyle konuşmalarıyla birlikte, Price'ın, gayet yerinde olarak tarihçilerin profesyonel bir toplantısında yapılan gözlemleri, tarih araştırmalarında içerik ve şekil arasındaki ortak yaşamı, yazı ve öykünün üslubunu ve onu sunmak için kullanılan araçları gözden geçiriyor. Geçmiş onyıllarda etnografik araştırmanın sunumunda olan değişiklikleri incelerken, hareketi Jim Boon'un "yazarın görüş açısındaki üslup tabusu" olarak tanımladığı ve oldukça şekilci anlatım biçimi noktasından alıyor, "antropolojinin sadece bir politikası değil bir şiirselliği de vardır" deklarasyonu ile devam ediyor ve kendisinin "temsil politikaları hakkındaki teorik kaygıları temsilin şiirselliğini içeren pratik çözümlerle eşleştirmek ihtiyacına" getiriyor.

Richard Price için teori, uygulama ve şiirselliği karıştırmak ihtiyacı şu tartışmayı ortaya çıkarıyor: "Farklı tarihsel ve etnografik durumlar farklı edebî biçimlere yol açar, bunun tersi de geçerlidir, etnograf veya tarihçi her

40 4 Ocak 2001'de Boston'da verilen konuşma yayımlandı. Richard Price, "Invitation to Historians: Practices of Historical Narrative", *Rethinking History*, 5/3, 2001, s. 357-365.

toplum ve dönem veya potansiyel kitabı yeni ve yeni problematik hale getirilmiş bir yöntemle karşılaşmalıdır. O özel toplum veya o özel tarihî anı çağrıştırmak için önceden seçilmiş ve hazır yapılmış olmayan bir edebî biçim aramalı, hatta icat etmelidir.” Yeni anlatım stratejilerinin bu kitapta kullanıldığını küstahça iddia etmek bir yana dursun, köle deneyimlerini unutulmuş kurtarma ihtiyacının, tarihsel anlatımın bazı alışkanlıklarının makul ölçüde eğilmesini gerektirdiğini düşünüyorum. Price’ın eleştirmenlerinden birinin tartıştığına göre etnograflar “olgunun kurguyla, gerçekliğin fanteziyle, geçmişin bugünle ve saha araştırmasının hafızayla olan karmaşık ilişkisini” uzlaştırmak gibi bir görevle karşı karşıyadırlar.⁴¹ Aynı eleştirmenin sözcüklerini kullanacak olursak, tarihçiler de geçmişi geriye kazanmak ve üzerinde geniş getirmek için uğraştıklarında aynı görevle karşılaşır.

Sesin ve zamanın klasik yapılarına *grosso modo* olarak uyarken değişik anlatım perspektiflerini vurgulayacak ve bazen de alışılmış tarihsel anlatımların zaman ekseninden ayrılacağım. Yazar ve okuyucu olarak 19. yüzyıl Osmanlı toplumlarında köleleştiren ve köleleştirilenin zihinlerine girmeye çalışırken kendime arada sırada küçük bir miktar edebî izin vereceğim. Clifford Geertz’in tartıştığı gibi, etkili olabilmesi için etnografyanın “kuantum mekânı veya İtalyan operası gibi bir hayal ürünü olduğu gerçeğini kabul etmiş olması söz konusudur.”⁴² Tarihçiler, tahayyülü kullandıklarını kabul etmede daha az istekli olmuş olabilirler ama bu, tahayyül etmenin onların eserleri için daha az geçerli olması demek değildir. Bu, özellikle de insan deneyimlerini geri kazanma söz konusu olduğunda, zaman, mekân ve sosyal kategori kısıtlarının ötesine geçerek empati yapma yeteneği gerektirdiğinde böyledir. Biz de kendimizi başkasının sıkıntısına uğramış olarak tahayyül etmek ihtiyacındayız ve bu onların yaşama koşullarını, kişisel ilişkilerini, acılarını, neşelerini ve arzularını tahayyül etmeyi içeriyor. Tarihçinin yazar sesini bastırmak yerine onu burada tanyor, meşrulaştırıyor ve varlığına hoş geldin diyoruz.

“Zorunlu Göç” Olarak Köle Ticareti

Başkan Bush’un, Senegal’de, Goree Adası’nda, köleci gemilerin ayrılma noktasında 8 Temmuz 2003’te yaptığı konuşmaya kısaca dönelim.⁴³ “Bu yerde” demişti “özgürlük ve yaşam çalınır ve satılırdı.” Sonra da kitabımızın temel

⁴¹ A.g.e., s. 359.

⁴² Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988, s. 149.

⁴³ <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/07/20030708-l.html>, “Remarks by the President on Goree Island, Senegal”, 8 Temmuz 2003, 11:47 (yerel).

tartışmalarından biriyle uyum içinde olan şu noktaya işaret etmişti ki köleleştirilmiş kişilerin zorunlu hareketi “tarihteki en büyük göçlerden biridir” ve aynı zamanda onun “en büyük suçlarından” da biridir. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu’ndaki köleleştirilmiş Afrikalılar ve Çerkeslere ilişkin pek çok sosyal ve kültürel sezgiyi onların zorunlu naklini bir tür göç olarak görürsek ediniriz. Bunu, son on yılda gözde olan diasporaların incelenmesiyle bağlantılandırırsak daha da çok şey öğrenilebilir.

Osmanlı Ortadoğusu’nda ve Kuzey Afrika’da içe ve dışa göç alışılmadık bir olgu değildi. Çeşitli etnik gruplara mensup büyük göçebe-çoban topluluklarını hâlâ besleyen (akla hemen Türkmenler ve Bedeviler geliyor) bir bölgede içe ve dışa doğru olan nüfus hareketleri tarihin alışılmış bir özelliği idi. İnsanlar hem grup hem de bireyler olarak girer ve çıkarlardı. Fütuhat yapan, çeken veya geçen ordular; çöllerde, ovalarda ve platolardaki kabile göçleri; aileleriyle veya tek başlarına gelen, kalan veya geri dönen hacılar ile tüccarlar; misyonerler, gezgin dervişler, hevesli murabıtlar; bunların hepsi beraberlerinde kendi dillerini, dinlerini, kültürlerini getirmiş, İmparatorluğun zaten çeşitli olan nüfusuyla ilişkide olmuş, kendi katkılarını yapmış, bu topraklar, kıyıları, ırmak havzaları ve dağlar boyunca yayılan geleneklerle zenginleşmiş ve onları zenginleştirmiştir. Bütün bu insan deneyimi zenginlikleri içinde burada bir olgunun, Osmanlı İmparatorluğu’na gelmeye zorlanan ve uzun 19. yüzyıl boyunca köleleştirilen Afrikalı ve Çerkesler’in nakledildiği ticaret üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Fakat buna ekonomik ve siyasi bir olgu olarak değil, kültürel bir akış, karşılıklı etkileşim ve karışım olarak bakmak arzusundayım.

Geçmiş yirmi küsur yılda kölelik ve köle ticareti üzerine yapılan bir grup çalışma Osmanlı İmparatorluğu’nda köleleştirilmiş insanların tarihini yorumlamak için bir çerçeve oluşturmuştur.⁴⁴ Araştırmacılar Afrika’dan Kafkasya’ya kadar ticareti konu edinmiş, ana yolları tarif etmiş, köle türlerini, fiyatlarını, onlar için verilen gümrük vergilerini, yaptıkları işleri, oynadıkları sosyal rolleri anlatmıştır. İslahat projesini, yabancı baskısının etkisini, yerli azat mekanizmalarını, kuruma olan tutumları ve bastırma ve ilganın sorunlarını açıklamışlardır. Bazılarımız bireysel kölelerin öykülerini ortaya çıkarmayı becermişse de köle anlatımlarının yokluğu, köleleştirilenlerin, özellikle de Osmanlı toplumunun alt basamaklarını işgal eden Afrikalıların seslerinin bir ölçüye kadar bastırılmasını getirmiştir.

Köle ticaretine bir tür zorunlu göç olarak bakmak, vurgunun sadece

44 Mevcut literatürün bir gözden geçirilişi için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, Giriş.

kültür yönelimli, sosyal olarak şekillenmiş bir yoruma kaymasını sağlamaz ayrıca köleleştirilen kişiye ve Osmanlı toplumlarına olan geçiş sürecine dikkatin çekilmesine de yarar. Geçiş törenleriyle (*rites de passage*) alakasız olmayan içeri geçiş kavramı beraberinde diaspora ve göç dilinin mümkün kıldığı sezişleri ve onunla birlikte de bireysel ve toplu bir seyahatin herkesçe bilinen anlamını taşır. Köleleştirilen kişi birtakım sosyo-kültürel olarak kodlanmış bağlılıktan ve yerel patronaj sisteminden koparılır ve çok farklı bir başka bağlılık ve patronaj ağına sokulurdu. Böylece, yeni Osmanlı çevresinin içindeyken diaspora-göç faktörleri köleleştirilmiş kişinin yeniden satış, kaçış ve azat gibi meseleleri müzakere edişini şekillendirir ve yeniden şekillendirirdi. Osmanlı toplumundaki köleleştirmenin durumunu yeni bir biçimde anlamaktaki gerçek potansiyel, kaynaklardan çıkarılan öyküleri zorunlu ayrılık ve yeniden bağlılık, bağlantıların kopması ve yaşamın sürmesi terimleriyle çerçevelemekte yatıyor.

Arşivler ve kütüphanelerde bireysel köle deneyimi öyküleri bol miktarda bulunsa da bunlar çoğunlukla karartılmış durumdadır. Zor ve nazik bir işlem olan öyküleri açığa çıkarmak işi etnolingüistik ve sosyal antropolojinin yöntemlerinden büyük ölçüde yararlanmış ve Richard Price gibi bilim insanlarının eserlerinden ilham almıştır.⁴⁵ Price köleleştirilmiş Afrikalı-Amerikalıların dilsel ve kültürel kreolleşmesi* hakkında öyle bir şekilde yazıyor ki bu bana köleleştirilmiş Afrikalı-Osmanlıların durumuna, belki de Çerkes-Osmanlılarınkine de, uygulanabilir gibi görünüyor. Beşinci Bölüm'de kullanılan "kültürel kreolleşme" kavramı bazı önemli kavramsal çekinceleri getirirse de, böyle bir yaklaşımın Osmanlı'ya ayarlanmış, Akdeniz'e uyarlanmış bir sürümünden hâlâ pek çok sezişler kazanılabilir. Belki de buna girmeden önce, göç ve diaspora düşüncesinin yol haritasının temel noktalarını kısaca gözden geçirmek yararlı olabilir.

Çağdaş küreselleşmenin önemli bir ögesi olan ve gittikçe genişleyen ulus ötesi ve kültürlerarası nüfus hareketleri, son yıllarda göç ve diaspora üzerine pek çok çalışma yapılmasına yardımcı oldu. Bu göç dalgaları, alıcı durumda olan pek çok toplumda kaygılara neden oldu ki bunların vatandaşları uyum hakkında endişeli ve uluslararası terörizm tehditlerinden de giderek da-

45 Tartışmaya son katkıları için bkz. Richard Price, "The Miracle of Creolization: A Retrospective", *New West Indian Guide*, 75, 2001, s. 35-64; Price, "Invitation to Historians: Practices of Historical Narrative", *Rethinking History*, 5/3, 2001, s. 357-365; Price, "Paramaribo, 1710: Violence and Hope in a Space of Death", *Common-Place: The Interactive Journal of Early American Life*, 3/4, Temmuz 2003, <http://common-place.dreamhost.com/vol.03/no-04/paramaribo/index.shtml>

(*) Özellikle İspanyol ve Fransız kolonilerinde, göçmen değil de kolonide doğan insanları anlatan bu sözcük zaman içinde, birden fazla dilden beslenen özel bir dili konuşan insanların melez kültürünü anlatmak için kullanılır hale gelmiştir.

ha çok korku duyar bir hale gelmiştir. Bu ve benzer konular üzerindeki çalışmaların artmasına karşın pek az çalışma, bu kitapta temel ilgi alanımız olan köle ticareti ve onun yarattığı zorunlu diasporalar gibi konuları ele almıştır.

Kabaca söylersek, 1990'lara kadar yapılan göç teorisi çalışmaları daha çok demografik ve sosyoekonomik modeller üretmiştir.⁴⁶ Göç teorisi üzerine olan sistematik yazılar E. G. Ravenstein'in 1885 ve 1889'daki makaleleri ile başlamıştır. Bunlar, temel "göç kurallarını" önermiş, başka konuların yanı sıra mesafe ve hareket arasındaki ilişki, göç aşamaları ve göçe eğilimde kent-kır farklılıkları gibi meseleleri ele almıştır. Bu katkılar, bir bireyin göçe karar verişinde ekonomik motifin baskınlığını vurgulayarak gelecekteki çalışmalara yol göstermiştir. Daha o zaman bile, Ravenstein, köle ticaretini zorunlu olarak yapılan bir göç olarak ele almış ama o ve onu izleyenler, bir kişinin yaşam standartlarını yükseltmek için duyduğu arzu ve kişisel seçim unsurunu, göçün arkasındaki temel saik olarak vurgulamışlardı. 1960'lara kadar yeni bir göç teorisi geliştirilmedi ve özgür ve zorunlu göç arasındaki ikilem korundu. Şu kadar ki zorunlu göç, köle ticareti ve sözleşmeli emek hareketlerine ek olarak, artık mülteci hareketleri ve etnik temizlikleri de içermektedir.

Samuel A. Stouffer, göçü, "araya giren fırsatlar" diye adlandırdığı kategoriler ile ilişkilendiren bir matematiksel model getiren 1940 tarihli makalesini geliştirerek 1960'ta yeniden yayınladı.⁴⁷ Bunları, potansiyel göçmenlerin çıkış ve varış noktaları arasındaki mevcut alternatif varış noktalarının tür ve sayısı olarak tanımlamıştı. Stouffer'e göre, Ravenstein'in ileri sürdüğü gibi mesafedense, bu, birbiriyle rekabet halinde olan fırsatlar varış noktası tercihi- ni etkiliyordu. Buna göre, bir noktadan çıkış yapan ve belirli bir mesafe gitmek durumunda olan göçmenlerin sayısı, gerçek veya algılanmış olarak varış noktasında mevcut olan fırsatların sayısına bağlıydı ve yol boyunca olan seçeneklerin sayısından olumsuz olarak etkilenmekteydi. Everett S. Lee bu kavramı bir adım daha ileri götürdü ve 1966'da, 1990'ların postmodern meydan okuyuşuyla karşılaşıncaya kadar göç teorisinde standart olarak kalacak olan modeli geliştirdi.⁴⁸ Lee, meseleyi çok geniş olarak koymuştu. Göçü, "yaşanan yeri temelli veya süreli olarak değiştirmek" olarak tanımlamış ve "ne kadar kısa veya uzun, güç veya kolay olduğuna bakılmaksızın her göç hareketi, bir

46 Temel modeller üzerine iyi bir çalışma için bkz. Everett S. Lee, "A Theory of Migration", *Demography*, 3/1, 1966, s. 47-57.

47 Samuel A. Stouffer, "Intervening Opportunities and Competing Migrants", *Journal of Regional Studies*, 2, 1960, s. 1-26.

48 Bkz. Durugönül, "The Invisibility of Turks."

çıkış ile bir varış noktası ve aradaki engelleri kapsar”⁴⁹ demişti.

Lee'nin modeli üç temel kategoriyle uğraşmaktadır: göçün hacmi, aynı çıkış ve varış arasındaki giden ve gelen (akış ve karşı akış) hareket ve göçmenlerin özellikleri. Her kategori içinde bağlantılar kurmakta, hem çıkış hem de varıştaki “iten” ve “çeken” etmenleri vurgulamakta fakat “kişisel etmenleri”, yani realitelerin insanlar tarafından algılanışı ve aynı uyarıcılara insanların olumlu veya olumsuz olarak farklı tepkisini de önemli bularak eklemektedir. Lee'nin modeli, zorunlu göçü bir şekilde genel göç teorisine yerleştiren ilk modeldi. Açıkça veya bilerek yapılmamasına karşın onun bazı görüşlerini, köleleştirilmiş kişilerin, 19. yüzyılda Afrika ve Kafkaslar'dan Osmanlı İmparatorluğu'na olan zorunlu göçünün bazı yönlerini daha iyi açıklamak için kullanmak mümkündür. Yine de, Lee'nin zorunlu göç tartışması temel olarak, isteyerek ülkelerinden ayrılan erkeklerin aksine ülkelerini bırakmak zorunda kalan çocukların ve kadınların isteksiz hareketlerini konu edinmişti.⁵⁰

Bununla birlikte, Lee'nin göç “akıntıları” tartışması, köleleştirilmiş kişilerin ticaretini kapsayabilecek şekilde geniş bir uygulama alanına sahiptir. Göçün “genelde iyi tanımlanmış akıntılar içinde yer aldığını” yazmaktadır. “Göçmenler genelde yerleşik nakliyat yollarını izlemek durumunda oldukları için”⁵¹ köle ticaretinde de durum öyledir. “Pek çok durumda, geniş hareketlerin hem çıkış hem varışta yüksek derecede özel olan akıntılar biçimini aldığı” saptaması köleleştirilmiş kişilerin zorunlu göçü için de doğrudur. Afrika ve Kafkaslar'dan olan köle ticaretinin yolları, 1860'lara gelinceye kadar çoktan belirlenmiş ve akıntılar, çıkış noktaları, nakliyat biçimleri, antrepolar ve varışlar bakımından gayet iyi tanımlanmış durumdaydı. Lee'nin “yüksek göç akıntısı yetkinliği” dediği çıkış noktalarına dönüş oranının düşük olması da en azından ve bir ölçüde onun koyduğu şekliyle “aradaki engellerin [yolculuğun dehşetleri] büyük” olmasından kaynaklanmaktaydı.

Fakat Lee'nin modelinin Osmanlı köle ticaretine uygulanabilirliği en çok kültürel açıdan geçerlidir çünkü Lee, göçün, yaşam döngüsünün belirli noktalarında yapıma eğiliminde olduğunu ve böylece bir “geçiş ritüeli (*rites de passage*) parçası” haline geldiğini kaydetmektedir. Lee'nin argümanı zorunlu değil istemli göçe dayanmaktadır ama Osmanlı İmparatorluğu'na götürülen pek çok köle için de geçerlidir. Afrikalı, Çerkes veya Gürcü olsun, bunların büyük bir çoğunluğu çok genç olup, çoğunlukla erken veya orta onlu

49 A.g.e., s. 49.

50 A.g.e., s. 51.

51 A.g.e., s. 54-55.

yaşlardaydı. Bunların, Osmanlı zorunlu emek pazarına devşirilmeleri, pek çok durumda, ergenliğe geçerek işgücüne katılacakları, genç dişiler için de cinsel olarak aktif olacakları bir çağa rastlıyordu. Kendi esas toplumlarında da bu geçitlerden geçeceklerdi ama köleleştirme, bütün bunların hepsinin, yeniden sosyalleşmenin ve yeniden kültür edinmenin yabancı bir ortamda yapılmasından ileri gelen yüksek gerilimi içinde cereyan etmesi anlamına geliyordu. Aile ve arkadaşların desteğinden ve bir memleket kültürünün normalde sağlayacağı rahatlatıcı ve sakinleştirici etkilerden yoksun durumdaydılar.

Wilbur Zelinsky'nin geç 1970'ler ve erken 1980'lerde basılan çeşitli makalelerinde eski ve yeni düşünceleri birleştirerek anlamlı bir göç teorisi oluşturmak yolunda bir çabaya girişilmiştir.⁵² Bununla birlikte onun, modern öncesi dönemden modern döneme gelirken göçü tanımlayan beş aşamalı ve geçişli modeli köleleştirilmiş kişilerin Osmanlı İmparatorluğu'na hareketi gibi bir fenomeni açıklamakta fazla yararlı değildir. Bu açıdan gerçek bir kavramsal dönüşüm on yıl kadar sonra, postkolonyal ve madun çalışmalarını da içeren post-modern yazıların gelişi ve kültürel çalışmaların yükselişiyle gerçekleşti. Burada, göç, ayrılamaz bir biçimde diasporaların çalışılmasıyla ilişkilidir ve kültürel boyut temel çözümleme eksenini olacak kadar geliştirilmiş durumdadır. Köleleştirilenlerin kaderini incelemeye girdiğimiz ve çeşitli Osmanlı toplumlarının üyesi olarak onların deneyimlerini keşfetmeye çıktığımız kitabımızda da kültürel yön anahtar bir unsur konumundadır ama tek başına değildir. Dolayısıyla, bizim yorumlayışımızdaki önemli bileşenler, bireysel ve toplumsal kimliğin inşası, orijin/ev ile varış/konuklayan kültür gibi kavramlar arasındaki ilişki ve onların yeniden tanımlanması ve köleleştirilen açısından mücadele, çatışma, seçim ve etkin oluş gibi kavramların yeniden değerlendirilmesi olacaktır.

Göç ve diaspora kavramlarındaki önemli dönüşümde Robin Cohen'in yaptığı "geç modern dünyadaki pek çok göç deneyimini"⁵³ bir araya getirmeye çalışan "kültürel diasporalar" kavramı katkısı vardır. Bu kavram, pek çok bakımdan bu kitapta "kreolleşme" olarak adlandıracağım kavrama benzemektedir. Bu, çeşitli orijinlerden gelen kültürel unsurların bir araya getirilerek birta-

52 Wilbur Zelinsky, "Coping with the Migration Turnaround: The Theoretical Challenge", *International Regional Science Review*, 2/2, s. 175-178, 1977; Zelinsky, "The Demographic Transition: Changing Patterns of Migration", *Population Science in the Service of Mankind* içinde, International Union for the Scientific Study of Population, Liège, 1979, s. 165-188; Zelinsky, "The Impasse in Migration Theory: A Sketch Map for Potential Escapees", Peter A. Morrison (der.), *Population Movements: Their Forms and Functions in Urbanization and Development* içinde, Ordina, Brüksel, 1983, s. 21-49.

53 Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997, s. 128. Aşağıdaki gözlemler onun çalışmasına dayanmaktadır, bkz. s. 127-134.

kım diaspora kültürleri halinde örülmesi, bazen “melez” kültür denen bir karışımın ortaya çıkması sonucunu vermiştir. Göstermeye çalışacağım gibi bu işlemin kendine ait belli bir mantığı vardı ve karmakarışık bir şekilde cereyan etmemiştir. Köleleştirilenler ve köleleştirilenlerin kültürleri arasındaki arayüzde “estetik üsluplar, özdeşleşmeler, yakınlıklar, duruşlar ve davranışlar, müzik türleri, dilsel kalıplar, ahlâkî yaklaşımlar, dinsel uygulamalar ve diğer kültürel fenomenler” birbirleriyle etkileşime girmiş ve kreolleşen biçimlere dönüşmüşlerdi ki bunlara “senkretik”, “çevrilmiş”, “dönmüş”, “kes ve karıştır”, “melez” ve “değişik” biçimler de denir.⁵⁴ Steven Vertovec tarafından kullanıldığı anlamıyla burada, diasporanın bir “kültürel üretim tarzı” olduğunu söylüyor ve bunu “sosyal biçim” olarak diaspora ve “bilinç türü”⁵⁵ olarak diasporadan ayırıyoruz.

Cohen ve Iain Chambers açısından kimlikler açık uçlu, durmaksızın devam eden süreçlerde oluşturulur ve bir son ürün de yoktur. Göçmenin bu yaşadıkları, köleleştirilenin deneyiminden çıkarsanır ve daha çok geliştirir çünkü “kaybolmak, yabancı bir ülkede bir yabancı olmak, sadece kölelik ve sözleşmeli hizmetçiliğin zorunlu kıldığı göçten muzdarip olanlar için değil insanlık halleri açısından da tipiktir.”⁵⁶ Böylece, kreolleşmenin iyi tanımlanmış, kolayca tasnife gelir kültürel formlar ürettiği yolundaki saf düşüncemizi tasahih etmiş oluruz. Diaspora toplulukları, ev sahibi toplumla ilişki açısından, daha ziyade “iyice birleşmemiş gruplar” olup, sürekli olarak hareket halinde-dirler ve bazılarınca “gezici kültürler” olarak adlandırılırlar.

Uzun 19. yüzyılda köleleştirilmiş insanların Osmanlı İmparatorluğu’na olan zorunlu göçünü incelemeye yönelirken ilgimizi, bu süreçte zarar gören bireylere odaklıyoruz ama aynı zamanda onların Osmanlı toplumuna nasıl geçtikleri ve onunla nasıl bütünleştikleriyle de daha az ilgilenmiyoruz. 1958’de Alexander Lopashich, Karadağ-Arnavutluk sınırı üzerindeki küçük bir pazar kasabası ve o dönemde Yugoslavya’nın bir parçası olan Ulcinj’deki (Ülgün) Afrikalı topluluğu hakkında erken, büyüleyici ve hâlâ benzeri üretilmeyen bir çalışma yayımladı.⁵⁷ Sözlü tarihe dayanan ve güzel bir sosyal antropoloji çalışması olan bu çalışma, bir ihtimalle Bagirmi ve merkezî Sudanlı olan ve köleleştirildikten sonra başlıca Trablus olmak üzere Kuzey Afrika limanlarına kaçırılan bu küçük Afrikalı topluluğu incelemekteydi.

⁵⁴ A.g.e., s. 128 (Steven Vertovec’le 1996’da yapılan bir kişisel haberleşmeyi alıntılıyor).

⁵⁵ Steven Vertovec, “Three Meanings of ‘Diaspora,’ Exemplified among South Asian Religions”, *Diaspora*, 6/3, Kış 1997, s. 277-299.

⁵⁶ Cohen, *Global Diasporas*, s. 133 (Iain Chambers ile aynı fikirde olup onu özetliyor, bkz. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, Londra, 1994).

⁵⁷ Alexander Lopashich, “A Negro Community in Yugoslavia”, *Man*, 58, 1958, s. 169-173.

Lopashich, böyle üç adet aile içindeki üç ilâ dört nesli belirlemeyi ve onların yaşam öykülerini bir araya getirerek diğer nüfusu Müslüman ve etnik olarak Arnavut olan bu tüccar ve denizci kasabasındaki köleleştirilmiş Afrikalıların kaderinin bazı ana özelliklerini taslak halinde ortaya çıkarmayı başarmıştır. 19. yüzyılın ortalarında yüz kadar aile ve yüzlerce kişiden oluşmuş gibi görünen bu topluluk yüzyılın sonunda giderek elli aileye ve 1950'ler de de otuz civarında aileye kadar azalmıştı. Başından itibaren yüksek bir ölüm ve düşük bir doğum oranı, bölgede ve dışındaki diğer kentlere (İşkodra, Zagrep, İstanbul) göç ve hatta az da olsa Afrika'ya dönüş, Lopashich tarafından bu azalmanın nedenleri olarak zikredilmiştir. Lopashich, dış evliliklerin teşvik edilmediğini ama olduğu zaman da çocukların Afrikalı görünümünü yitirdiğini söylemektedir.

Afrikalı diasporalar konusu hakkında daha yakında yapılan ve hâlâ sürmekte olan çalışmalar ise Türkiye, İran ve daha çok Kuzey Afrika Arap devletleri üzerine odaklanmıştır.⁵⁸ John Hunwick, daha çok Kuzey Afrika'yı kapsayan ama çeşitli Osmanlı örnekleri için yararlı malzeme içeren iki adet çok ilginç makaleyle Akdeniz'deki Afrikalı diasporalar konusunda yeni bir tartışma açmıştır. Türkiye ve İran için iki yeni çalışmaya sahibiz. Esmâ Durugönül, Türkiye, Behnaz A. Mirzai ise İran üzerine çalışmış ve her ikisi de kimlik ve kültür sorularını vurgulamıştır. Bununla birlikte, Afrikalı diasporalar üzerindeki çalışmaların çoğu Kuzey Afrika toplumlarını konu edinmiş durumdadır. Aslında, bu çalışmalar tutulma-iyileştirme kültürleri (*Zar ve Bori*) ile yoğun bir şekilde ilgilenen ve diaspora yaşamının diğer yanlarına ancak geçerken değinen incelemelerdir. Yine de Osmanlı toplumlarındaki Afrikalı toplulukların yaşamını anlamamız için yaptıkları katkı önemlidir çünkü bu uygulamalar etrafında pek çok sosyal ve kültürel uygulama bulunmaktaydı. Burada, I. M. Lewis, Ahmed Al-Safi ve Sayyid Hurreiz tarafından derlenen makalelerin tartışmayı yeni ve çok şey vaadeden bir seviyeye götürdüğünü belirtelim.

Esmâ Durugönül'ün, Antalya'daki Afrikalı topluluklarını incelemekteki ilgisi başlıca olarak çokkültürlülük kavramlarını çağdaş Türk düşüncesine

58 Aşağıdaki kısa bölüm şu kaynaklara dayanıyor: John Hunwick, "Black Africans in the Mediterranean World: Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", Elizabeth Savage (der.), *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade* içinde, Frank Cass, Londra, 1992, s. 5-38; Savage, "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", Lovejoy, *Slavery on the Frontiers of Islam* içinde, s. 149-172 ve I. M. Lewis, Ahmed Al-Safi ve Sayyid Hurreiz (der.), *Women's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1991, özellikle Pamela Constantinides, Richard Natvig, Suheir A. Morsy ve Sophie Ferchiou'nun daha tarihsel olan yazıları.

taşıyarak Afrikalı Türkler gibi kültürel açıdan değişik olan grupları daha iyi entegre etmek umudundan ileri geliyor. Bu bağlamda sorulan sorular, “kendi geçmişleri hakkındaki bilgilerinin boyutu [nedir], Afrika’ya hangi duygusal bağları vardır ve Osmanlı döneminde (1516-1918) atalarının köleleştirilmiş kişiler olarak Türkiye’ye getirilmesi olgusunun kimlik algıları üzerinde bir etkisi olup olmadığı”⁵⁹ şeklindedir. Behnaz A. Mirzai de Afrikalı-İranlıların kendi geldikleri yerler ile olan kopuşu vurgulamak yolundaki bir eğilimi dışa vurduklarını saptamıştır.⁶⁰ Kendilerini Afrikalı olarak nitelemektense Müslüman İranlı kimliklerini vurguluyormuş. Bu sonuç hiç de şaşırtıcı değildir. Diğer pek çok çalışmanın da gösterdiği gibi çokkültürlülük ve kreolleşmiş kültürel diaspora biçimleri, en sert direnci ulusları kaynaştırmak ve azınlıkların ayrı etnik kimliklerini bastırarak entegre etmek isteyen ulusçuluk ve ulus-devletlerden görmüştür.⁶¹

TARİHYAZIMI VE YENİ ARAŞTIRMA ORTAMI

Dünya köleliği çalışmaları geleneksel olarak Yeni Dünya köleliğine duyulan ilgi tarafından tahakküm altına alınmıştır. Eskiçağ köleliğine duyulan yerleşik bir ilginin ötesinde ve Güneydoğu Asya, Afrika ve Müslüman toplumlardaki kölelik hakkındaki dağınık çalışmaların dışında, son yüzyılda yazılan eserlerin çoğu, Atlantik köle ticaretini ve Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya ve Karayip adalarındaki plantasyon köleliğini konu edinmişlerdir. Köleliğin ekonomik yönüne olan baskın ilgiden dolayı Amerikan iktisat tarihçilerince oynanan rol büyük olmuştur. Başlıca İslâm toplumlarında olmak üzere diğer toplumlarda köleliğin daha az ekonomik, daha çok sosyo-kültürel önemi olmasından dolayı buralardaki köleliği ele alan çalışmalar, Amerikalılar’daki köleleştirme hakkında toplanan “sert” niceliksel verilerden yola çıkarak iktisat tarihçilerinin yaptığı çalışmalara kıyasla genelde daha “yumuşak” olarak görülmüştür. Dünya köleliği üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar bile “marjinal” tür köleleştirmeler üzerine yapılan çalışmalara yakın zamanlara kadar önem vermemiş veya pek az önem vermiştir.⁶²

Geçtiğimiz birkaç yılda köleleştirme hakkındaki akademik ve kamusal

⁵⁹ Durugönül, “Invisibility of Turks”, s. 281. Durugönül’ün yayımlanacak olan kitabı Antalya bölgesinde yapılan geniş mülâkatlardan edinilen verileri içerecektir.

⁶⁰ Behnaz A. Mirzai, “African Presence in Iran: Identity and Its Reconstruction in the 19th and 20th Centuries”, *Revue française d’histoire d’outre-mer, (RFHOM)*, 89/336-337, 2002, s. 24 vd.

⁶¹ Cohen, *Global Diasporas*, s. 135. Ayrıca bkz. Robin Cohen, “Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers”, *International Affairs*, 72, 1996, s. 507-520.

⁶² Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 155-158.

ilgide yeni bir dönemsal sıçrama oldu. Belki de 1970'lerin tartışmalarından bu yana, bu ilgi, yönelimleri açısından hiç bu kadar yoğun ve çoğulcu olmamıştı. 2001'deki "Crossing Slavery's Boundaries" [Köleliğin Sınırlarını Geçmek] başlıklı American Historical Review Forum'u ve hâlen devam etmekte olan *Cambridge World History of Slavery* projesi bu yönelimleri göstermek açısından yararlıdır.⁶³ AHR tartışması, köleleştirme hakkında küresel olarak karşılaştırmalı çalışmalar yapılması çağrısını yapan ve kölelik üzerine çalışan ve ilga ile ilgilenen bilim insanlarını bir araya getirmekle ortaya çıkacak olan yeni ve hiç dokunulmamış potansiyele dikkat çeken David Brion Davis tarafından yönetilmişti.⁶⁴ Davis, şu anın, şu aşağıdaki konulara olan küresel ilgiden dolayı kölelik çalışmaları için yeni bir gündem belirlenmesi açısından uygun olduğunu düşünüyor: Güç ve sömürü, dışarıdakiler ve içeridekiler, ırkın inşası, Avro-Amerikan Batı'nın genişlemesi, tüketicinin sürüklediği ekonomilerin erken aşamaları, sosyal reform vaadi ve kısıtlamaları.

Yine de, Davis, çekirdeğinde "en aşırı ve sistematik kişisel tahakküm biçimi, onursuzluk, gayrı-insanileştirme, ekonomik sömürü, birbirini izleyen kuşaklara mensup özgürleştiricilerin gözlerinde tüm Batılı ve beyaz erkek emperyalizmi için bir model haline gelen bir sömürü ve tahakküm şekli" gördüğü Yeni Dünya köleliğinde çakılı kalıyor. Kendisi iktisat tarihçisi olmamasına karşın o da, Yeni Dünya köleliğini açıklamada emek ekonomisinin önde gelen rolünü kabul ediyor. 15. yüzyıldaki Akdeniz-Atlantik ve Osmanlı-Hint bağlantılarının emek ve tüketici malları pazarları tarafından yönlendirildiğini kabul eden Davis, açıklanmayan bir çelişkiden dolayı şaşkınlık içinde bulunuyor. "Kliometrik Devrim'den sonra tarihçiler, köleliğin verimini ve ekonomik büyümeyi, paternalizm, köle direnişi veya sosyal dengesizlik ve çürümenin kanıtlarıyla uzlaştıracak ikna edici bir yolu henüz bulamadılar. Pazar güçlerinden görece olarak azade olan işçiler nasıl oluyor da bu kadar çok üretim yapabiliyor ve böylesi bir ekonomik büyümeyi sağlayabiliyorlardı? Özellikle de tarihçiler, onların ustaca geliştirilmiş direniş yöntemlerine her gün başvurduğunu iddia ederken?"

Bu soruya verilecek cevapların araştırılabileceği muhtemel bir çalışma alanı önerisi yaparken Davis aslında kitabımızın temel ilgisini, köleleştiren-

63 AHR Forum'un 'Köleliğin Sınırlarını' Geçmek oturumu için bkz. "Looking at Slavery from Broader Perspectives", *American Historical Review*, 105/2, 2001, s. 452-484 (David Brion Davis, Peter Kolchin, Stanley L. Engerman'nın katkılarıyla); *Cambridge World History of Slavery* Projesi dört ciltlik bir eserdir, birinci cilt Keith Hopkins ve Paul Cartledge tarafından, 2., 3., 4. ciltler ise David Eltis ve Stanley Engerman tarafından hazırlanmaktadır.

64 Davis'ten izleyen alıntılar AHR, 105/2, (2001), s. 452, 454, 456, 457, 460 ve 465. sayfalardan.

köleleştirilen ilişkisinin karmaşıklığını hedeflemiş oluyor. Davis, “mutlaka yakın gücün dinamikleri ve psikolojisine daha fazla dikkat yöneltilmesi gerektiğine” inanıyor çünkü sezgileri onu doğru olarak, gerçek dünyada” verimliliğin artmasına yardımcı olan informal, kişisel düzenlemelerin yapılmış olduğunu beklemeye sevk ediyor. Gerçekten de, benim kendi varsayımım da hiçbir zorlamanın uzun vadede ekonomik olamayacağı ve köleleştiren ile köleleştirilen arasında belli bir alışverişin kaçınılmaz olduğu yönündedir. Verimliliğin artması ve müreffeh bir ekonomi üretmesi için teşviklerin verilmesi ve mutlak gücün sertliğinin azaltılması gerekir. Burada, Michael Salman’ın daha genel görüşünü kabul ediyorum: “Sosyal bir ilişki olarak nerede kölelik var idiyse onun uygulanışı ve anlamı, o özel sosyokültürel düzen, bazılarının köleleştirilmesini bazılarının köleleştirilmemesini getiren bilişsel temeller ve *efendilerin iradesiyle kölelerin istekliliği* arasında yerel olarak belirlenen mücadeleler tarafından şekillendirilmiştir.”⁶⁵

Bununla birlikte öyle görünüyor ki kölelik çalışmalarında temel olarak bir Amerikan yönelimini paylaşanlar için, Kuzey, Orta veya Güney Amerika hangisi olursa olsun, yapılacak iş iktisat tarihi tarafından şekillendirilmeye devam edecek ve sosyal ve kültürel kaygılar arka koltukta oturacaklardır. Küresel ve karşılaştırmalı bir yaklaşımın yararlarını benimsemelerine karşın, bu kişiler, zengin bir prototipi, karşılaştırmaya doğal olarak daha az katkıda bulunacak fenomenlerle karşılaştırmaktan fazla memnun olmayacaklar. Küresel bir bakış açısı kullanırken bile değişen ticaret yolları ve uluslararası finans ve ticaretin etkisini daha çok vurgulamaya yöneleceklerdir. Ortaya çıkmakta olan bu bilimsel iş bölümünde, temel olarak ekonomik faktörlere dayanmayan karşılaştırmalı çalışmalar, kıtalar ve kültürlerarası karşılaştırmalar için hazır ve mevcut çerçeveleri kullanabilecek sosyal ve kültürel tarihçilere bırakılacaktır. Bu tip çerçeveler, giderek artan bir oranda, neredeyse tanım gereği olarak göç ve diasporalar gibi ulus ötesi fenomenlerle ilgilenen sosyal antropologların ve kültürel çalışmalar yapan bilim insanlarının çalışmalarından alınıyor. Şanslıyız ki son yıllarda araştırma ortamı Osmanlı ve Ortadoğu kölelik çalışmalarını da kapsayacak şekilde genişliyor.

Mayıs 1977’de Alan Fisher tarafından Princeton Üniversitesi’nde yapılan bir konferansa sunulan bir tebliğin açış paragrafında şöyle bir dipnot vardı: “Bildğim kadarıyla Osmanlı imparatorluğundaki taşınır kölelik kurumu hakkında hiçbir dilde bir kitap veya makale çıkmış değildir.” Müslüman top-

lumlarda kölelik konusunu, özellikle de Afrika'ya vurgu yaparak ele alan konferans John Ralph Willis tarafından düzenlenmişti. H. J. Fisher'in bir saptamasını uyarlayan Willis sorunu şöyle koymuştu: "Afrika'daki Müslüman köleliği pek çok bilim adamınca atıfta bulunulan büyüleyici bir konu olmuştur ama bunun hakkında yeni ve ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır." Sonra da Alan Fisher bu saptamanın "Osmanlı İmparatorluğu için iki kere doğru" olduğunu vurgulamış ve eklemiştir. "Bilim adamları orada taşınır köleliği çalışmamakla kalmamışlar, varlığını bile kabul etmemişlerdir."⁶⁶

Tam olarak bir çeyrek asır sonra, Mayıs 2002'de, Eve Trout Powell bütün bir İstanbul tebliğini, Ortadoğu Müslüman toplumlarında, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Afrikalı köleliği hakkındaki literatürü gözden geçirmeye ve eleştirmeye ayırmaktaydı.⁶⁷ Bu tebliğ sadece Ortadoğu toplumlarındaki kölelik ve köle ticareti tarihini anlamak için yapılmakta olan önemli miktardaki araştırmayı göstermekle kalmıyor fakat araştırma gündeminin de değişmesini talep ediyordu. Trout Powell köleleştirilenlerin seslerini geri kazanabilmek için bir çağrıda bulunuyor ve bu toplumdaki kölelerin yaşadığı hayata, azatlarına ve toplumun azatlı kölelere karşı olan tutumuna dair bir dizi yeni soru soruyor. Kölelerin sessizliğini kırmak ve onları tarihe geri getirmek için yapılan bu çağrı anlamlıdır ve tam zamanında yapılmıştır. Bu, geçen yirmi beş yılın, büyük ölçüde temeli atan ve bir sonraki aşama için ana aletleri sağlayan bilimsel başarıları sayesinde yapılmıştır.

Araştırma ortamı dediğimiz şeyin herhangi bir alan için hayatî bir önemi de vardır. Daha önce tartıştığım gibi, Osmanlı İmparatorluğu köleliğinin çalışılması, ilgili ve faal bir kitlenin eksikliğinden, daha özel olarak dile getirirsek, Türkiye ve Osmanlı'nın ardılı olan Arap toplumlarında aktif ve öz bilince sahip olan Afrikalı veya Kafkasyalı köle torunları topluluklarının mevcut olmaması olgusundan olumsuz olarak etkilenmiştir.⁶⁸ Bu mevcut olmayış, Osmanlı köleliğini hiçbir grubun kendi tarihinin bir parçası olarak görmemesi anlamına gelmekteydi. Kendi geçmişinin doğru dürüst araştırılmasını talep eden bir grup yoktu. Yalnız, Türkiye ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki iki yeni gelişmeden dolayı bu şimdi değişiyor gibi. Benim için ilk gelişme gerçek-

⁶⁶ Alan Fisher, "Chattel Slavery in the Ottoman Empire: Some Preliminary Considerations", John Ralph Willis (der.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa* içinde, Frank Cass, Londra, 1985.

⁶⁷ Eve M. Trout Powell, "Will That Subaltern Ever Speak? Finding African Slaves in the Historiography of the Middle East", Israel Gershoni, Amy Singer ve Y. Hakan Erdem (der.), *Middle East Historiographies. Narrating the Twentieth Century* içinde, University of Washington Press, Seattle, 2006.

⁶⁸ Toledano, *Slavery and Abolition*, Beşinci Bölüm ve s. 158.

ten duygulandırıcıydı: Köleleştirilmiş Afrikalıların Türk torunlarından biri olan Mustafa Olpak'ın yazdığı (oto)biyografik bir kitap 2005'in başlarında İstanbul'da basıldı.⁶⁹ Bu kitap, Olpak'ın atalarının Kenya'dan zorla ayrılmasını ve Girit üzerinden Osmanlı payitahtına getirilmelerini anlatmaktadır. Gayet yerinde olarak yazar kitabına şu kelimelerle başlamaktadır:

Birinci kuşak yaşar,
İkinci kuşak reddeder,
Üçüncü kuşak araştırır...
Ben Mustafa OLPAK. Ailemin üçüncü kuşağıyım.⁷⁰

Kitap, Türkiye'de kamunun büyük ilgisini uyandırdı, hakkında basın-
da çeşitli tanıtma yazıları ve özel yazılar yazıldı.⁷¹ TRT2'de yayınlanmak
üzere Osmanlı köleleştirme tarihi üzerine bir televizyon belgeseli bile hazır-
landı. Olpak tarafından kurulan bir sivil toplum kuruluşu ise Afrikalı Türk-
lerin, Türkiye'deki tarihi ve sosyal koşullarına dikkat çekmek için çalışmaları
sürdürüyor. Derneğin 15 Kasım 2006 tarihinde yapılacak olan ve iki yüz
kişi için planlanan bir toplantısına iki binden fazla başvuru geldi. Toplantı-
nın, Türkiye'de daha da fazla ilgi uyandırması ve medyada yankı bulması
beklenmekteydi.⁷² Öyle görünüyor ki, beklendiği gibi, Türkiye'de bir ilgi ar-
tışı, Afrikalı Türklerin mirasına yüksek dereceli bir odaklanışı getirebilir. Bu,
Eve Troutt Powell'in yukarıda sözünü ettiğimiz, Ortadoğu toplumlarındaki
köle seslerini geri kazanma çağrısıyla birlikte değerlendirilebilir ki çağrının
kendisi, Afrikalı-Amerikalıların, eski Osmanlı İmparatorluğu topraklarında-
ki suskun ve yokmuş gibi olan Afrikalı toplulukların bilinçlerini yükseltme-
de etkin bir rol üstlenmekteki istekliliklerini gösteriyor olabilir. Şaşırtıcı ol-
mayarak, Olpak da, Alex Haley'in Kökler'inden, kendisi için açık bir bağ-
lantı ve ilham kaynağı olan başka bir üçüncü kuşak Afrikalı kölelik ürünü
olarak söz ediyor.⁷³

69 Mustafa Olpak, *Kenya-Girit-İstanbul. Köle Kryısından İnsan Biyografileri*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2005.

70 *A.g.e.*, s. 7. Tarihsel arkaplan için yazar, benim ilk kitabımın (Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*) Türkçe çevirisine ve Y. Hakan Erdem'in eserine (*Osmanlıda Köleliğin Sonu, 1800-1909*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004) başvurmuştur. Benim için bu, tarihsel araştırma ve yazıların günümüzdeki olayları nasıl etkileyebileceğine hatta onları nasıl harekete geçirebileceğine dair birinci elden ve benzersiz bir gözlemdi.

71 Mesela bkz. Celal Başlangıç, "Osmanlı'nın Son Köleleri", *Radikal*, 21 Mart 2005.

72 Niambi Walker ile kişisel elektronik posta yazışması, 20 Ekim 2006.

73 Olpak, *Kenya-Girit-İstanbul*, s. 7.

Troutt Powell, tartışmamız açısından hem ilgili hem de yararlı olan iki önemli noktaya dikkat çekiyor.⁷⁴ İlki, Gayatri Chakravorty Spivak'ın Britanya idaresindeki Hindistan üzerine yaptığı ve “madun”un suskunluğunun yükünü tarihçiye yükleyen çalışmalarını kullanmasıdır. Belirtildiği gibi, tarihçi, daha sıkı çalışacağına ve kayıp sesleri zeki bir şekilde geri kazanacağına, doğrudan “ses kanıtı”nın yokluğunu gereğinden fazla olarak kabullenmiştir. Troutt Powell, Spivak'ın satı yapan Hindu kadınları için yaptığı gözlemleri, Osmanlı Ortadoğusu'ndaki kölelerin durumuna uyarlamakta ve tarihçilerin, görünürdeki köle sesleri yokluğunu kabullenmemeleri gerektiğini önermektedir. Dikkat çektiği ikinci nokta da, bu suskunluğun, Amerika Birleşik Devlet-leri'ndeki köle anlatımı bolluğuyla kıyaslanışındaki aşılabilir görünen güçlüğü ilişkindir. Altı bin civarında anlatımı içeren bu literatürdeki yeni çalışmaları izleyen Troutt Powell, bunların bireysel köle seslerinin doğrudan ve otantik ifadeleri değil soy-lu ilga davasını teşvik etmek yolunda filtrelenmiş ve kısıtlanmış reçete kabilinden metinler olduğu gözlemini yapmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, köleleştirilen deneyiminin yeterli bir şekilde ele alınması, zengin bir şekilde belgelenmiş olan ABD köleliği çalışmalarında bile ideal bir durumda olmaktan henüz uzaktır.

Bunun kadar önemli başka bir gelişme de 22 Şubat 2003'te Johannesburg'da toplanan Afrikalı bir grubun, Arap ülkelerini, kendilerinin “Arapların başını çektiği Afrika köleliği” olarak niteledikleri olguyu tanımaya, bunun için özür dilemeye ve tazminat ödemeye davet ettiği konferans olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı Afrikalı-Amerikalı önderlerin dile getirdiği talepler kadar tartışmalı olsa da bu, Ortadoğu'daki eski Afrikalı kölelerin namevcut seslerini temsil etmek yolunda bizatihi Afrika'da bulunan başka bir destekleyici kitlesi geliştirmek yolunda atılmış bir ilk adımdır. “Biz insanlar, Afrikalılar ve Afrikalıların torunları, burada Afrikalılar olarak kendilerine göndermede bulunulan bizler, Afrika Ulusu'nun birliği için çalışıyoruz” diyen konferans katılımcıları şöyle devam etmişlerdi: “yüzlerce yıllık suskunluk ve kendini ifade etmeyiştikten sonra, yukarıdaki ve ilgili konularda kendi adımıza konuşmak için sesimizi geri almak amacındayız” (vurgular benim).⁷⁵ Bu bildirge, bu konudaki Afrikalı eylemsizliğini doğru olarak “Afrikalıların, Araplarca köleleştirilmesi üzerindeki toplu unutmaya” bağlıyor. “Arap ve Osmanlıların yaptığı Afrikalı köle ticareti üzerinde... daha fazla araştırma” yapılması ve “kıta Afrikalıları ile Arap dünyasındaki Afrika diasporası arasında ilişkiler kurulması” çağrısında bulunuyor.

74 Troutt Powell, “Will That Subaltern Ever Speak?”

75 *Arapların Başını Çektiği Afrikalı Köleliği Bildirgesi.*

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kafkasyalı köleliğine ilişkin koşut bir gelişme henüz yoktur. Hem Osmanlıların eskiden yönettiği çeşitli topraklarda hem de çeşitli diasporalarda bulunan Çerkesler (Abhazları da içeren) ve Gürcüler siyasi-tarihi ve kültürel miraslarıyla aktif olarak ilgilenmişler ama atalarının köleleştirilmesini incelemek için daha az eğilim sergilemişlerdir. Bununla birlikte bu durum değişebilir çünkü Kafkaslardan olan zorunlu göç veya etnik temizlik, Türkiye ve Rusya'daki çeşitli Çerkes grupları tarafından, en son Mayıs 2005'teki ortak bir bildiriyle ulusal bir trajedi olarak adlandırılmış bulunmaktadır.⁷⁶ Aynı zamanda, tarihçi Goça caparidze gibi Gürcü akademisyenleri ve aydınları, Osmanlı ve Safevi imparatorluklarının, Gürcüleri "kul" olarak edinmelerinden dolayı oluşan sürekli akışı bir "Gürcü ulusal trajedisi" olarak tanımlamaktadırlar.⁷⁷ Bu türden bir bilinç, Kafkas bölgesinden gelen köleleştirilmiş kişilerin seçkin ve seçkin olmayan Osmanlı ailelerine mutlu bir şekilde girdiklerine ve bir kuşak içinde, Michael Salman'ın deyişiyle söyleyelim, "köleliğin mahcubiyetini" sildiklerine dair olan kabul edilmiş görüşe karşı çıkmak için bir önkoşuldur.⁷⁸

1850'ler ve 1860'larda İmparatorluğa zorunlu olarak göç etmelerinden sonra Çerkeslerin katıldığı ve daha ağır olan tarımsal kölelik, birçok açıdan serfliğe, o sıradaki çağdaş Rusya ve Doğu Avrupa'da bulunan akraba kuruma benziyordu. Bu köleleştirilmiş kişilerin torunları hâlâ Türkiye, Balkanlar ve hatta Ortadoğu, mesela İsrail ve Ürdün'deki, köy topluluklarında yaşamaktadır ama atalarının köleleştirilmesi-serfleştirilmesinin uyandırdığı meselelerden ne denli haberdar olduklarından kuşku duyabiliriz. Ürdünlü antropologlar Amjad Jaimoukha ve Seteney Shami gibi topluluğa mensup bilim insanları, Çerkeslerin etnik mirasını çalışmış ve köle sınıfına göndermede bu-

76 Bu bildiri 21 Mayıs 2005'te İstanbul'da yapılan bir konferanstan sonra yayınlandı ve Türkiye ile diasporadaki Çerkeslerin en büyük sitelerinden biri olan www.kafkas.org.tr'de görülebilir. 1864 göçüne burada "Kafkaslar'ın trajedisi" denmektedir.

77 Crecelius ve Djaparidze'de bu akışa kısa bir gönderme için bkz. "Relations of the Georgian Mamluks", s. 321-322. Gürcü hissiyatı hakkındaki bu gözlemi Profesör Jane Hathaway'e borçluyum. Dr. Goça Cabaridze [Gotcha Djabaridze], Gürcülerin Osmanlılarca köleleştirilmeleri hakkında yazan diğer Gürcülerden, mesela, G. Bey Mamikonian, B. Silagadze ve V. Macharadze, söz etmektedir (Kişisel elektronik posta haberleşmesi, 11 Eylül 2005). Ona göre, Gürcü tarihinin bu bölümüne olan ilgi devam etmektedir. Eski bir öğrencisinin çalışmaları için bkz. K. Peradze, "Georgian Mamluks in Tunisia in the 18th-19th Centuries", *Papers Dedicated to the 80th Birthday of Professor Archil Chkheidze* içinde, Tiflis, 2002, s. 200-212; "Marital Ties of Tunisian Mamluks [of Georgian Origin]", *The East and the Caucasus*, 2, 2004, s. 119-126 ve "On the Solidarity among Ottoman Statesmen during the Late 18th-Early 19th Centuries", *The Near East and Georgia*, Tiflis, 2005, s. 82-88 (her üçü de Gürcüce olup İngilizce özetleri vardır).

78 Salman, *Embarrassment of Slavery*, s. 14. Salman burada Orlando Patterson'ın, köleliğin "özel kurum" olmaksızın "utandıran kurum" olduğu yolundaki gözlemini geliştiriyor.

lunmuşlardır.⁷⁹ Diaspora toplulukları da ataları olan kültürle yakından ilgilenmekte ve vatanlarıyla bağlarını yeniden kurmakta olup tüm bunlar kimlik oluşumu ve bilinç yükselmesi açısından önemlidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirme tarihine ilişkin ve değişmekte olan araştırma ortamı ve ayrıca Ortadoğu ve diğer Müslüman toplumlarındaki köleleştirilmenin çalışılmasına dair artan ilgi beni, mevcut kanıtların yeniden gözden geçirilmesinin gerekli ve zamanında olduğuna ikna etmiş durumdadır. Böyle bir yeniden değerlendirme için etkin donanımı sağlamak yolunda yapılacak ciddi bir girişim, Osmanlı toplumlarında köleleştirilenin sesleri ve deneyimlerini daha önce yapılanlara göre daha iyi aktarabilecek bir sonuç verebilir. Bu kitapta, şimdiye kadar ortaya çıkarılan kanıtlara geri gideceğim, pek çok köle deneyimi öyküsünden bir örneklem vereceğim ve bunlardan, imparatorlukta köleleştirilmiş Afrikalı ve Kafkasyalıların hayatlarına dair bazı sezisler çıkarmak için bir yöntem geliştireceğim. Kendileri zengin ve büyüleyici olan bu öyküler kitabın özünü oluşturmaktadır.

KAYNAKLAR HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirilmenin çalışılması açısından en önemli kaynaklar, resmî veya özel, Osmanlı kayıtlarıdır.⁸⁰ 19. yüzyıl için devlet arşivleri, hem Şeriat mahkemelerine hem de Tanzimat devletinin kurduğu ve yeni idarî mahkemeler olarak nitelenen Nizamiye mahkemelerine ait kayıtları içermektedir.⁸¹ Bu mahkeme kayıtlarında kaçaklar veya sanıklar olarak görünen köleleştirilmiş kişiler, bu kayıtları sosyal ve kültürel köleleştirme tarihi

⁷⁹ Örneğin bkz. Amjad Jaimouhka, *The Chechens: A Handbook*, Routledge Curzon, Londra, 2005; Jaimouhka, *The Circassians: A Handbook*, Richmond, Curzon, 2001; Jaimouhka (der.), *Circassian Cuisine*, Sanjalay Press, Amman, 2003; Jaimouhka (der.), *The Cycles of the Circassian Nart Epic: The Fountain-Head of Circassian Mythology*, Sanjalay Press, Amman, 2000; Ziramikw Qardenghwsch', *Circassian Proverbs and Sayings* (çev. Amjad Jaimouhka), Sanjalay Press, Amman, 2003; Shami, *Ethnicity and Leadership* ve sonra yayına hazırladığı derlemeler.

⁸⁰ Ayrıntılar için Toledano, *Köle Ticareti*, Toledano, *Slavery and Abolition* ve Erdem, *Kölelik*'teki bibliyografyalara bakınız.

⁸¹ Şeriat mahkemeleri üzerine bir süreden beri yapılmakta olan çalışmalar son yıllarda yoğunlaşmıştır. Uzun bir liste oluşturacak eserlerden bazıları şunlardır: Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: a Muslim Town in Transition*, E. J. Brill, Leiden, 1998; Pearce, *Ahlak Oyunları*; Beshara Doumani ve İris Agmon'un, Beshara Doumani (der.), *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, State University of New York Press, Albany, 2003'teki makaleleri; Zilfi, "Servants, Slaves" ve Agmon, *Family and Court*. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mahkeme sistemi üzerine yeni bir çalışma için bkz. Ruth Austin Miller, *From Fikh to Fascism: The Turkish Republican Adoption of Mussolini's Criminal Code in the Context of Late Ottoman Legal Reform*, Doktora tezi, Princeton University, Haziran 2003.

açısından mükemmel kaynaklar haline getiriyorlar. Osmanlı köleleştirilmesi tarihi üzerine şimdiye kadar yapılan az sayıda çalışma, kullanımları son yıllarda, alanda birtakım tartışmalar yaratan Şeriat mahkemesi kayıtlarına dayanıyor.⁸² Bu birkaç çalışma, 16. yüzyıl Üsküdar'ı, 16. ve 17. yüzyıl Kıbrıs'ı, Osmanlı Kudüs'ü, 15.-16. yüzyıllar Bursa'sı ve 18.-20. yüzyıllar Mısır'ı hakkındadır.⁸³ Bununla birlikte, Osmanlı köleleştirmesinin tarihiyle ilgilenen gelecekteki araştırmacıların önemli bir kaynak olarak şeri sicilleri kullanması konusunda en ufak bir şüphe olamaz. Nizamiye mahkemeleri kayıtlarına gelince, cinayet ve hırsızlık üzerine olan Meclis-i Vâlâ kararlarını içeren çok önemli bir seri İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde araştırmacısını sabırla bekliyor.⁸⁴

Tanzimat devletinin köleleştirmeye ilişkin yazışmaları hem merkezî hükümet, hem de yerel arşivlerde bulunabilir. Osmanlı arşivleri ayrıca, esirciler ve köleleştirilenlerin kendi aralarında ve birbirleriyle yazışmalarını da içermekte olup bunlar Afrikalı köle ticaretini bastırmaya çalışan hükümetin çeşitli dosyalarına dağılmış durumdadır. Azat edilmiş kölelerin kayıt edilmesine ilişkin olarak İstanbul, Aydın ve yeniden iskâna dair bir hükümet programının yürütüldüğü İzmir'deki polis misafirhanelerinin kayıtları vardır.⁸⁵ Şimdiki Libya'da olan Bingazi vilayetinde de bir azat sonrası programı vardı. Bunun kayıtlarının da Libya arşivlerinde olması gerekir. Benzer kayıtların

82 Mesela bkz. Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society*, 5/1, 1998, s. 35-56 (Yazarın çalışması büyük oranda Kudüs şeriat mahkemesi kayıtlarına dayanmaktadır – bkz. *Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600*, Albany, State University of New York Press, 1996); Zouhair Ghazzal, "Discursive Formations and the Gap between Theory and Practice in Ottoman Shari'a Law", İslâm hukukunda teori ve uygulama üzerine olan İkinci Joseph Schaht Konferansı'na sunulan tebliğ, Granada, İspanya, Aralık 1997, s.1-44.

83 Bu liste tüketici olmaktan uzaktır ama literatürün genel durumu hakkında bir fikir veriyor: Ronald Jennings, "Black Slaves and Freed Slaves in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 30/3, 1987, s. 286-302; Yvonne Seng, "A Liminal State: Slavery in Sixteenth Century Istanbul", Shaun E. Mormon (der.), *Slavery in the Islamic Middle East* içinde, Markus Wiener, Princeton, 1999, s. 25-42; Ovadia Salama, "Avadim be-va'alutam shel Yehudim ve Notsrim bi-Yerushalayim ha-Othmanit" (Osmanlı Kudüs'ünde Yahudiler ve Hristiyanların Sahip Olduğu Köleler), *Katedra*, 49, Eylül 1988, s. 64-75; Erol Ayyıldız ve Osman Çetin, "Slavery and Islamization of Slaves in Ottoman Society according to Canonical Registers of Bursa between the Fifteenth and Eighteenth Centuries", (devam eden araştırma üzerine basılmamış rapor) ve Ron Shaham, "Masters, Their Freed Slaves, and the Waqf in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)", *JESHO*, 43/2, 2000, s. 162-188.

84 BOA/Ayniyat Defterleri/Meclis-i Vâlâ'dan katl ve sirkate dair, ciltler 470-502 (1847-1866 yılları arasını kapsıyor).

85 Bu kayıtlara dayanan bir çalışma için bkz. Abdullah Martal, "Afrika'dan İzmir'e: İzmir'de Bir Köle Misafirhanesi", *Kebikeç*, 10, 2000, s. 171-186.

başka vilayetler için varlığı da söz konusu olabilir.⁸⁶ Şimdiye kadar bu tür kayıtlar araştırmacılar tarafından kısmen kullanılmış olup, azat ve azat sonrası koşulların çalışılması açısından büyük potansiyel taşımaktadırlar.

Genel olarak kabul edilir ki Osmanlı köle anlatımları mevcut değildir. Kısa bir süre önce günışığına çıkan bazı anlatımlar göz önünde tutularak bu saptama şimdi biraz değiştirilebilir ama bu tür bir kaynağın yokluğu Osmanlı ve Osmanlı sonrası toplumlarda köleleştirme tarihinin çalışılmasını engellemiştir. Daha önce de sözünü ettiğim gibi, Amerika Birleşik Devletleri açısından mevcut köle anlatımlarının kullanılması yakın zamanlarda mercek altına alınmıştır çünkü bu durum kaynaklara fazla önem ve realiteleri yansıtırma konusunda makul olmayan beklentiler atfederek onları gereğinden fazla yüklü hale getirmiştir.⁸⁷ Bu anlatımların hemen tümü kendileri köleleştirilmeyen ilgacılar tarafından kayıt altına alınmıştı ve dolayısıyla propaganda amaçlı reçeteler olarak görülmekteydi. Osmanlı kaynaklarında da bu tür sesler mevcut olduklarında bile, bize mahkeme kâtiplerinin el yazıları, seyyahların anlatımları veya yabancı konsolosların, temsilcilerin, misyoner ve tüccarların raporları şeklinde ulaşıyor. Tüm bu metinler dil ve kültürel açılardan bir filtreden geçmiş durumdadır. Böylece, bunların arkasındaki suskun kadın ve erkekleri konuşurmak için yeni yollar aramak durumunda kalıyoruz.

Yakında basılan ve bir Osmanlı saray hadımının yerel bir memura dikte ettirmesiyle oluşturulmuş olan bir anlatım, bu filtre edilmiş anlatımlarda bile mevcut olan araştırma potansiyelini vurguluyor.⁸⁸ Başka öyküler de, köleleştirilmiş kişiler tarafından sahiplerine anlatılmış ve köle sahiplerinin daha sonra bastıkları hatıralarda kaydedilmiştir. Bir kez daha söylersek, filtre edilmiş olmalarına karşın bu anlatımlar köleleştirilenin hayatına, mesela Afrika'daki hayatlarına ve esir alınmalarına dair değerli ipuçları sağlamaktadır.⁸⁹ Başka bir kaynak, yakınlarda basılan ve 18. yüzyılda önemli bir Osmanlı devlet görevlisi olan Ahmed Resmî Efendi'nin, Harem-i Hümayun'da olan Afrikalı harem ağalarının biyografileri üzerine kaleme almış olduğu ese-

86 BOA'da bulunan, Bingazi'de kolbaşılar veya azatlı kölelere yardımcı olan loca başları tarafından yürütülen kayıt altına işlemine dair ayrıntılı bir belge için bkz. BOA/İrade/Dahiliye/62927/Şura-yı Devlet, Dahiliye Dairesi, *Mazbata*, 3.9.1884.

87 Troutt Powell, "Will That Subaltern Ever Speak?"

88 Hasan Ferit Ertuğ, "Musahib-i sani-i Hazret-i Şehr-Yari Nadir Ağa'nın Hatıratı-I", *Toplumsal Tarih*, 49, Ekim 1998, s. 7-15.

89 Mesela, Ebru Ana'nın kendisini büyüttüğü yazar tarafından anlatıldığı haliyle öyküsü için bkz. Ahmed Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, 1. Cilt: 1888-1918, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1970, s. 13-14.

re benzeyen biyografik derlemelerdir.⁹⁰ Daha ayrıntılı olan bu eser, daha geç tarihli olan ve 19. yüzyılı ve 1906'ya kadar yılları kapsayan bir Harem-i Hümayûn harem ağaları biyografileri defterini tamamlamaktadır. Bundan, bu ilginç saray görevlileri hakkında bazı şeyleri öğrenmek kesinlikle mümkündür ama bu bilgileri güçlendirmek için doğrudan veya dolaylı anlatımlara da ihtiyacımız vardır.⁹¹

Avrupa diplomatik kayıtları, başlıca konsolosluk raporları, Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik ve köle ticaretinin çalışılması açısından çok yararlı kaynaklar olduklarını göstermiştir. İngilizlerin, köleliğin ilgasına duydukları yoğun ilgi ve Fransızlar ile daha birtakım Avrupa uluslarının daha ılımlı ilgisi dikkate alındığında, konsolosların köle ticareti hakkında Londra'ya yazmaya hevesli oldukları raporlar kadar, imparatorluğun, görevli buldukları değişik yörelerdeki köleleştirme koşulları hakkında da raporlar yazdıklarını söyleyebiliriz. Köleleştirilmiş kişiler kendilerini köleleştirenlerden kaçtıklarında başta İngiliz konsoloslukları olmak üzere bu yabancı temsilciliklere sığınarlardı. Bu da konsolosları bunların durumları hakkında raporlar kaleme almak ve göndermeye sevk ederdi. Fakat bu tür raporlar araştırmacılar tarafından geniş bir şekilde kullanılmış olup onlardan edinilebilecek bilginin büyük ölçüde zaten değerlendirilmiş olduğu anlaşılıyor. Belki de, İngiliz yetkililer tarafından 1882'den itibaren devreye sokulan azat programı hakkında Mısır'daki konsolosluklarca tutulan kayıtlar hariç olmak üzere, Avrupa kaynakları, Osmanlı köleleştirilmesinin çalışılmasında artık ikincil olarak düşünülmelidir.

Bununla birlikte, araştırmacılar Avrupa arşivlerinde hâlâ ilginç malzemelerle, özellikle Osmanlı özel şahıs evrakını kapsayan dosyalarla karşılaşabilirler. Böyle bir örnekte, British Library'deki Hekeleyan Evrakı'nda bir öykü bulundu. Hekeleyan Bey, Mısır'da yüksek mevkili bir Ermeni-Osmanlıydı. İngiltere'de eğitilmiş ve 19. yüzyılın ortalarında Mısır hıdivleri yönetiminde çeşitli görevlerde çalışmıştı. 1846'nın ikinci yarısına uzanan günlük ve yazışmalarında Hekeleyan, harem ağası Surur'un iki kez kaçtığını ve bunun karısının şoka girmesine, hastalanmasına ve sonra da düşük yapmasına neden olduğunu anlatmaktadır. Sonra da harem ağasına verdiği zalimce cezayı anlatıyor: Onu, çalışmak üzere bir madene göndertmiş ve Surur'un sağlığı oradayken ölme noktasına gelecek kadar bozulmuş. Hekeleyan, bir meslektaşından, harem ağasının, sadece madendeki hafif işleri yapmasını sağlamasını istemiş

⁹⁰ Ahmed Resmî Efendi, *Hamiletü'l-Küberâ* (der. Ahmet Nezihî Turan), Kitabevi, İstanbul, 2000.

⁹¹ Bu defter üzerine yaptığım çalışma için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 41-53.

ama bu olmamış. Hekekyan'a bildirildiğine göre güçsüz genç adam kaderini "filozofça" kabullenmiş.⁹² Araştırma vurgusu artık bu ve buna benzer öykülere kayıyor ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirme öyküsünün temelini oluşturuyor.

92 British Library/Add MSS/Hekekyan Papers/37450/335, Günlük girişi, 1846 yılı yarısı civarı; 37462/78-80, Aimé Bey'den Hekekyan'a, iki mektup, Ağustos 1846 ve Eylül 1846.

İKİNCİ BÖLÜM

İhlâl Edilmiş Bir İlişkiyi Terk Etmek

Köleleştirilenler, zorunlu göçlerinin sonunda kendilerini yabancı bir fiziki ve sosyal çevrede bulurlar, yeni köle sahipleriyle yeni ilişkilere girerler ve onlarla yeni bağlar kurmaya çalışırlardı. Eşit olmayan iki partner arasında olan bu gönülsüz ortak bağımlılık ilişkisindeki karşılıklı etkileşim kalıpları belli bir köleleştirici ve belli bir köleleştirilen arasındaki ilk temas-tan itibaren başlardı. Dinamik olan bu ilişkinin içerik ve yapısı belirlenir, dikte edilir ve sınırları çizilirken, her gün, her iki tarafça yeniden sınanır ve müzakere edilirdi. Bununla birlikte, kesin sömürü bağlamında olsa da belirli bir güven düzeyine gerek duyulurdu ki bu da taraflar arasında kurulan bağın kalitesine bağlıydı. “Anlaşmanın” içeriği ve “oyunun kuralları” tanımlanırken beklentiler de ortaya konur ve sömürünün düzeyi belirlenirdi. Kuralların sürekli ihlâl edilmesiyle ortaya çıkan birikim, köleleştirilende ihanete uğradığı duygusunu uyandırabilir, ilişkinin yıkılmakta olduğu hissi-ni verebilirdi.

Böylesi kopuş noktalarında, ilişkiyi bırakma seçeneği, kaçma ve yeni bir köleleştirilen-sahibe bağlanma arayışı gerçekçi bir hale gelirdi. Sürekli suistimalden yeniden satılma veya kölenin ailesinin parçalanması korkusuna kadar sıralanan bir dizi durumlar ve insanlık halleri kaçmaya yol açabilirdi. Başka durumlarda da köleliğin dışına çıkmak ve onun yerine özgür bir intisap ilişkisi koymak isteği, kaçmak için başlı başına bir neden olabilirdi. Köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisini bırakmak yolundaki tüm bu girişimler, başka bir köleleştirilen olsun, devlet olsun veya köleye yeni ve köleleştirici olmayan

bir patron bulmak için aracılık yapan yabancı konsolos olsun, yeni koruyucular arayışını da beraberinde getirirdi.

AYRILMAYI SEÇMEK: GÜÇLÜKLER

Köleliği düzenleyen Osmanlı kanunu, büyük ölçüde, İmparatorluğun devlet kanunlarının temel kaynaklarından biri olan şeriatı, başka bir deyişle İslâm hukukunun Hanefi ekolünün yolunu izlerdi.¹ Buna göre kaçak kölelerin takip edilmesi ve yakalanırlarsa sahiplerine iade edilmesi gerekirdi. Sadece, genelde ciddi fiziki suistimali içeren ve mahkemede kanıtlanmayı gerektiren kötü muamele, kölenin, sahibinin iradesi aranmaksızın mahkemece azat edilmesi sonucunu getirebilirdi. Bu yola, kaçak olmayan köleler de başvurabilirdi ama durumlarını kolaylaştırmak ve mahkemece serbest bırakılmak umuduyla bu kötü muamele suçlamasını yapanlar genellikle yakalanan kaçak köleler olurdu. Böylesi muhtemel ve gerçek suçlamaları karşılamak için köle sahipleri de kaçak kölelerini ufak tefek şeyler çalmakla suçlardı.² Kaçma tüm Osmanlı tarihi boyunca olmuştur ama 19. yüzyılın son çeyreğinde gözle görülür bir artış yaşanmıştır çünkü Britanyalılar, kaçak kölelerin, imparatorluğun her yanındaki konsolosluklarına ve gemilerine sığınmasına izin vermiştir.³ Osmanlı hükümetinin, köle ticaretinin bastırılmasında Britanyalılar ve diğer Avrupa güçleriyle resmen işbirliği yapmasına karşın özellikle köle ithal eden uzak vilayetlerdeki münferit yöneticiler soruna kendi yaklaşımlarını geliştirmişlerdir.

Örneğin, 1869'da, bugünkü Libya'da bulunan Trablus'taki İngiliz konsolosunun bildirdiğine göre köleler, azat için yabancı konsolosluklara başvurduklarında orduya veya donanmaya alınmakla veya hırsızlık suçlamasıyla tehdit ediliyorlardı. Ona göre kaçak kölelerin hırsızlıkla suçlanması yaygın bir uygulamaydı. Kızıldeniz'in Batı kıyısında olan Massava'daki Fransız konsolos yardımcısı, 1873'te, kaçan ve azat edilmek için Fransız konsoloslukuna sığınan bir erkek köleden kendisine zalimce davranıldığını Şeriat mahkemesinde kanıtlanmasının beklendiği gözlemine yapıyordu. Eğer, köle bunu yapmayı becerirse ki konsolosun dikkat çektiği gibi imparatorlukta ispat yükü oldukça ağırdı, azat edilir ve sonra da Osmanlı-Mısır ordusuna alınırdı. *Anti Slavery Society*'nin (Kölelik Karşıtı Dernek) bir muhabirinin 1874'te bil-

1 Kölelik hakkındaki İslâm hukuku için bkz. R.Brunschwig, "Abd", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, 1. cilt, E. J. Brill, Leiden, 1960, s. 24 vd.

2 Osmanlı İmparatorluğu'nda kaçak köleleri ilgilendiren bu ve diğer konular için bkz. Y. Hakan Erdem, *Osmanlıda Köleliğin Sonu*, s. 201-216.

3 Osmanlı İmparatorluğu'na olan Afrikalı köle ticaretini bastırmak yolundaki Britanya girişimlerinin ayrıntıları için bkz. Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 105-117, 160-185.

dirdiğine göre Kızıldeniz'in karşı kıyısındaki liman kenti Cidde'de de işler daha farklı değildi. Muhabir, kölelerin daha önceleri kaçarak Avrupalıların evlerine sığındıklarını fakat bunun artık durduğunu çünkü hükümetin onları yakalamaya başladığını ve “kendi elbiselerinden başka bir şey olmayan” eşyayı çalmakla suçlandıklarını söyleyerek yakınmaktaydı. Köleleştirilenler, bu suçlamaların yakıştırma ve gayriciddi olduğunu kendileri de biliyorlardı. En azından bir örnekte, köle sahibinin arkadaşı olan bir hanım bunu kabul etmişti. Makedonya, Üsküp'teki İngiliz konsolosunun, kötü muameleye uğramış ve ihmal edilmiş iki genç cariyeyi iade etmesini istediğinde konsolosun karısı, kölelere yöneltilen hırsızlık suçlamasını sormuş. Kadın buna Osmanlı Türkçesinde ve gülerak şu cevabı vermiş: “O boş şeydir.”⁴

Eğer Osmanlı tarafında İngilizlerle olan mevcut anlaşmaların uygulanışında bir tutarsızlık söz konusuysa, Londra da iş kaçak kölelere gelince dikkatli ve bazen de tereddütlüydü. Britanya hükümeti, yasal olarak tutulan kölelerin, kendisinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki konsolosluklarına sığınmaları ve azat aramalarının teşvik edilmesi gibi bir siyaset izlemekten açıkça uzak duruyordu. Temsilcilere gönderilen talimatlar gayet açıktı ve sadece insani kaygılardan dolayı, kötü muamelenin açıkça görüldüğü durumlarda, kaçak kölelere sığınak verilmesi ve onlar adına harekete geçilmesi isteniyordu.⁵ Yine de, Londra'ya olan mesafeden dolayı uygulamada, sahadaki temsilcilerin anlayışına çok şey bırakılmış durumdaydı. İlgacılık taraftarı olanlar daha etkin bir yaklaşımı benimsiyor ve hatta tartışmalı vakalarda bile desteklerini veriyordu. Köleler, bölgelerinde bulunan Britanya konsolosluğundan ne bekleyebileceklerini biliyorlardı. Yumuşak ve sempati sahibi bir temsilcinin belli bir kasabada olduğu haberi köleler arasında hızla yayılıyor ve onların o kasabaya artan sayılarla hücum etmeleri sonucunu veriyordu. Bu da

4 Bu paragraftaki bilgiler metindeki sırasıyla şu kaynaklardan geliyor: FO/84/1305/499-506, Konsolos Hay'den (Trablus) Büyükelçi Elliot'a (İstanbul), 16.12.1869; E. A. De Cosson, *The Cradle of the Blue Nile: A Visit to the Court of King John of Ethiopia*, J. Murray, Londra, 1877, Cilt 2, s. 303; ASS/S18/C43/16-16a, ASS Muhabiri, Cidde, 12.8.1874 (ASS kısaltması bundan sonra, evrakı, Rhodes House Library, Oxford'da olan Anti Slavery Society için kullanılacaktır); FO/84/1090/73-8, Konsolos Brunt'tan (Üsküp) Konsolos Longworth'e (Manastır), 15.3.1859. Bu bağlamda ayrıca bkz. FO/84/1570/259-62, Konsolos Fawcett'ten Büyükelçi Goschen'e (İstanbul), 11.10.1880.

5 FO/ 84/1290/23-7, Wyld (Londra), FO müşaveresi, 14.8.1868; FO /84/1290/5-7, Dışişleri Bakanı Stanley'den Konsolos Reade'a (Kahire), 28.8.1868; FO/84/1305/79-80, Büyükelçi Elliot'dan (İstanbul) Dışişleri Bakanı Clarendon'a, 2.9.1869; FO/84/1354/163-4, Dışişleri Bakanı Granville'den Vekil Konsolos Green'e (Şam), 7.8.1872; FO/84/1482/238, Wyld'den (İngiliz Dışişleri Bakanlığı) Dışişleri Bakanı Derby'ye, dahili yazışma, 10.1877; FO/84/1544/100-2, Wyld'den Konsolos Zohrab'a (Cidde), 11.4.1879.

konsolosluğun, yerel köleleştirilenlerin tepkisini çekmesine neden oluyordu. Azat peşindeki kölelerin gerçek bir sonuç alamadıkları yerlerde ise bu konsolosluklara başvuranların sayısı hızla düşüyordu.

Buna çeşitli yerel Osmanlı yöneticilerinin yaklaşımlarındaki farklılığı da eklersek her zamanki geniş matrisi elde ederiz. Yumuşak bir yöneticinin gayretli bir konsolosla karşılaştığı bölgelerdeki köleler, özgürlüklerini daha kolayca kazanmayı umabilirdi ama eğer azat edilenlerin sayısı çok fazlaysa, köleleştirilenler protestoda bulunur ve yönetici ya daha az işbirliği yapmaya yönelir veya İstanbul'dan azarı iştmeğe göze alırdı. Hem yönetici hem de konsolosun ilgilenmediği yerlerde, hariçten resmi desteğe güvenemeyen kaçak köleler başlarının çaresine bakardı. Konsolosun hevesli, yöneticinin düşmanca davrandığı durumlarda, kaçan kölelerin, en azından, fazla teşvik edici görünmekte gönülsüz olan İngilizlerin, Osmanlı şikâyetlerinden dolayı konsolosu Londra'dan gelen diplomatik postayla uyarmalarına kadar biraz şansları olurdu.

Suriye'den, 1873 yılına ait bir örneği aktarmama izin verin. Bu örnekte, Trablus'ta yeniden satılmak amacıyla Şam'da on altı yaşında bir Afrikalı hadım alınmıştı.⁶ Oldukça genç olmasına karşın adam zaten birkaç yıldır hizmet etmekteydi çünkü hadım etme işleminin ergenlikten önce, genellikle on yaş dolaylarında yapılması gerekiyordu.⁷ Sadece büyük ve zengin seçkin haneleri hadım istihdam edebildikleri için gencimizin, Suriye'nin bir yöresindeki yüksek mevki sahiplerinden birinin, belki valinin, kaymakamlardan birinin veya üst rütbeli bir asker veya bürokratın haremünde hizmet etmiş olması olasıdır. Hadımlar nadiren kaçarlardı ve diğer kul/harem köleleri gibi sistemi içinden manipüle etmeyi dışarıda şanslarını denemeye tercih ederlerdi. Bu sınıftaki kölelerin hepsinden daha fazla olarak hadımların harem dışındaki dünyadan beklentileri pek azdı. Engelli durumdaydılar, ağır bedeni işlerde çalışmak için uygun değillerdi, aile kuramaz ve toplumla bütünleşemezlerdi. Öte yandan, sistem içinde çok değer verilen ve aranan mülk konumunda olup zenginliğin nimetlerinden yararlanır ve aracı olmaktan kaynaklanan nüfuzlarını kullanırlardı.

Genç hadımımız Şam'da, bir ihtimalle, onu Trablus'ta yeniden satmak isteyen bir esirciye satılmıştı. Delikanlı, alışverişin ima ettiklerinden kesinlik-

6 FO/84/1370/137, Konsolos Eldridge'den (Beyrut) Büyükelçi Elliot'a (İstanbul), 18.9.1873. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Afrikalı hadımlar üzerine daha fazla bilgi için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 41-53.

7 Hadım arzının ekonomik yönleri üzerine ilginç bir analiz için bkz. Jan S. Hogendorn, "The Location of the 'Manufacture' of Eunuchs", Toru ve Philips (der.), *Slave Elites in the Middle East* içinde, s. 41-68.

le haberdardı. Oradaki koşullar hakkında sahip olduğu bilgilerden dolayı ya da vilayetin valisi veya Trablus şehrindeki üst düzey mevki sahiplerinden biri olması gereken muhtemel sahibi hakkında işittiklerinden dolayı kesinlikle Kuzey Afrika'ya götürülmek istemiyordu. Elit harem üyeleri arasında bilgi oldukça düzenli bir şekilde aktığı için hadım, tepedeki harem kadını (paşanın annesi) veya kadınları (gözde kadını veya cariyesi) hakkında dedikodular duymuş olabilirdi. Bu tür bilgiler orada hizmet etmiş köle kadınlardan, harem kadınları arasında gidip gelen mektuplardan veya hadımların oluşturduğu bir ağdan geliyor olabilirdi. Her halükârda, yapılacak olan alışverişe yardımcı olmamaya karar verdiği için sistem içinde kalma seçeneği yoktu ve şansını harem dünyasının dışında denemek zorundaydı.

Hadımımızın bilgisi ona göstermiş olmalıydı ki yakındaki Şam'dansa daha uzakta bulunan Beyrut konsolosluğundan destek alması daha büyük bir ihtimaldi. Bu, Konsolos Eldridge'nin kaçak köleleri korumada daha iyi bir namı olmasından veya Şam hükümetinin köle sahipleriyle daha güçlü bir şekilde dayanışma içinde görülmesinden kaynaklanıyor olabilirdi. Bilgisinin güvenilir olduğu ortaya çıktı ve bunun sonucunda oynadığı kumar işe yaradı. Genç adam Beyrut'a kaçtı ve Britanya Konsolosluğu tarafından iyi karşılandı. Konsolosun gözetiminde üç ay kaldıktan sonra hükümet kendisine Şam'a dönmesi ve devletçe desteklenen köleleştirilenlerin geleneksel numarası olan hırsızlık suçlamasıyla yargılanmasını emretti. Konsolos Eldridge boyun eğmeyi reddetti ve meseleyi İstanbul'daki büyükelçiliğe ilettili ve hadımın serbest bırakılmasını talep etti. Büyükelçi Elliot, sadrazama başvurdu ve sonunda hadım, devletin emriyle resmen azat edildi.

1873 yılına ait olan şu öykünün gösterdiği gibi bilgi Beyrut'tan Yemen'e de gitmekteydi.⁸ Habeşistanlı bir adam olan Ya'qub ibn 'Abdallah al-Habaşi, çocukken yakalanmış, köleleştirilmiş ve ülkesinden Cidde'ye götürülmüş. Cidde'deyken, Yemen'e gitmekte olan ve orada görev yapacak bir Osmanlı subayına satılmış. Ya'qub orada, efendisinin hanesinde yedi yıl hizmet etmiş. Daha sonra subay onu Beyrut'a götürmüş. Ya'qub oradayken kaçmış ve Britanya konsolosluğuna başvurmuş. İlginç bir şekilde, konsolosluk memurlarına hâlâ Hristiyan olduğunu söylemiş ve azat edilmesini talep etmiş. Bunu yapmak için niye bu kadar beklediğini açıklarken Ya'qub, Beyrut'a ulaşmaksızın azat olamayacağını bildiğini söylemiş. Arap Yarımadasında, köleleştirilenler, köle bulundurma haklarına ısrarla sarılıyor ve bazen şiddete

8 FO/84/1482/164-5, Konsolos Eldridge'den (Beyrut) Dışişleri Bakanı Derby'ye, 13.12.1877.

başvuruyorlarmış. Osmanlı yetkilileri de bunların suyuna gitme eğilimindeymiş. Dolayısıyla, bu vilayetlerdeki köleler arasında kaçma yoluyla özgür olmanın son derece güç olduğunun bilindiğini varsayabiliriz. Örneğimizde, Ya'qub'un sabrı işe yararmış durumdadır. Beyrut mutasarrıfı Raif Efendi, onu serbest bırakmıştır.

Hicaz ve diğer Arap bölgelerinde durumun köleler açısından zor olmasına karşın işler koşullara ve vilayet yönetiminde görevli kişilere göre değişmekteydi. Dolayısıyla, kaçmak isteyenlerin, kaçma planlarında işe yarayacak haberleri yakından izlemeleri ve istihbarat toplamaları önemliydi. Aşağıdaki öykünün gösterdiği gibi yararlı bilgiler Kızıldeniz havzasında bile hızla yayılmaktaydı.⁹ Mart 1879'da Cidde'deki Britanya konsolosu, Ocak ayında, on gün içinde, on yedi kadar Afrikalı köle erkeğin, Cidde etrafındaki köylerde bulunan bedevi sahiplerinden kaçarak "HMS Seagull" gemisine sığındıklarını bildiriyordu. Bunun tesadüf olmadığı anlaşılıyor ve oldukça olasıdır ki İngiliz donanma gemisinin kaçanları geri çevirmeyerek gemide kalmalarına izin verdiği konusundaki haberler kabile adamları ve onların köleleri arasında hızla yayılmıştı. Ek olarak, bu olay, bunun, söz konusu köleleştirilmiş Afrikalı adamlar arasında bir şekilde ortaya çıkmış kendiliğinden bir önderlik tarafından koordine edilen, örgütlü bir kaçış planı olduğuna da işaret ediyor olabilir. İnsanların, kıyıda demirlemiş durumda bulunan Britanya savaş gemisine doğru teker teker sürüklenerek gitmiş olmaları daha düşük bir ihtimal olarak görünüyor.

Kölelere sempatiyle bakan ve onlara yardım eden bir Osmanlı memurunun varlığının işlerin bazen Hicaz'da bile iyileşebilmesini sağlamasına Arifi Bey güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu memur, 1887 ve 1890 yılları arasında Cidde vali kaymakamı olarak hizmet etmiş ve Osmanlılar ve Britanyalılar tarafından bölgede uygulamaya konulan kölelik karşıtı önlemleri güçlü bir şekilde desteklemiştir. Sahiplerine iade edilmesinler diye kaçak köleler için İstanbul ve bazı diğer Osmanlı kentlerinde olduğu gibi bir sığınma evi kurulmasını bile önermiştir. Köleleştirilmiş Afrikalı bir kadın olan Tursun'un örneği burada Arifi Bey'in, onun namına nasıl hareket ettiğini, fakat aynı zamanda bu insan öykülerinin pek çoğunun ne kadar da karmaşık olduğunu göstermeye yarayacaktır.¹⁰

9 FO/84/1544/96-9, Konsolos Zohrab'tan (Cidde) Dışişleri Bakanı Salisbury'ye, 15.3.1879.

10 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazmaları/ T1072, Arifi Bey'in Cidde Vali Kaymakamlığı'nda bulunduğu zamana ait muhaberat-ı resmîye mecmuası, 9.1887-2.1890/ s. 39, no. 408, Arifi Bey'den Hicaz Vilayetine, 7.10.1888.

Doğu Afrika kıyısında bir yerlerde, belki de içerilerde yakalanan ve köleleştirilen Tursun, Sudan'ın limanı Savakin'den Arap limanı Cidde'ye bir kayıkla getirilmiş ve orada bizim "Birinci Sahip" olarak niteleyeceğimiz, adı bilinmeyen bir adama satılmış. 17 Temmuz 1888'de Cidde yetkililerine kaçmış ve serbest bırakılmayı talep etmiş. Büyük Britanya ile yapılan antlaşmalara dayanan Osmanlı politikası uyarınca Tursun azat edilmiş ve aylık ücretle çalışmak üzere sağlık hizmetleri müdürü Harun Bey'in evine hizmetçi olarak yerleştirilmiş. Kısa bir süre sonra yeniden kaçmış ve arandığında neresi olduğu belirtilmeyen bir yerde saklanırken bulunmuş. Gözaltına alınmış ve Cidde müftüsü Mehmet Efendi'nin evine konmuş. Birinci Sahip, bunun üzerine, Mekke Emiri'ne başvurarak, herhalde Emir tarafından azadı geçersiz kıldıktan sonra Tursun'un kendisine iade edilmesini istemiş. Bu örnekteki belgemiz, Arifi Bey'in Mekke'deki Hicaz valiliğine yazdığı ve Birinci Sahip'in Cidde'den gönderdiği dilekçe hakkında bir karar verilip verilmediğini soran bir mektubudur. Arifi Bey'in Mekke'den nasıl bir cevap aldığını bilmiyoruz fakat onun, Tursun'un Birinci Sahip'e geri verilmesi ihtimaline şiddetle karşı çıktığını biliyoruz çünkü kadın, Cidde valiliği tarafından yasal olarak azat edilmiş durumdaydı ve Arifi Bey bir ihtimalle kaçak köleleri durdurmak için böylesi bir emsal teşkil edilmesinden çekinmekteydi.

Tursun'un örneği Afrikalı bir kadının özgürlüğü aramasındaki kararlılığı ve daha sonra da beğenmediği bir işverenle çalışmama hakkını vurgulamasını gösteriyor. Birinci Sahip, görünürde ona bağlanmıştı ve henüz onu Cidde'ye getiren esircinin elindeyken Tursun'a adını verenin de kendisi olduğunu söylüyordu. Ad verme güçlü bir sembolik davranıştı; basit bir telaffuz, köleleştirilen kişinin kimliğini silip atmak ve yerine yenisini koymak amacı taşırdı. Gözlemciler ve bilim insanları, çoğu zaman, bu zalim hareketin üzerinde pek durmadan, sadece değişik toplumlarda kölelerin ne tür isimler aldığından bahsederek fakat hareketin kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği daha derin manasına dalmaksızın geçiştirme yoluna gitmişlerdir. Köleleştirilenlerin hayatlarında büyük önem taşıyan ve ebeveynleri tarafından seçilen ve verilen adlar, onların bozuk Türkçeleriyle her gün yanlış telaffuz ettikleri, çiçek, meyve, mücevher veya diğer süs objelerinin Türkçe, Farsça veya Arapça'daki adlarıyla değiştirilmişti. Aslında, ad verme, köleleştirilen kişileri eski dünyalarından ayırmayı ve kendi dil, görenek ve inançlarından çok farklı olan yeni ve yabancı bir dünyaya bağlamayı hedefleyen ikili bir hareketti. Bunun ancak kısmen başarılı olacağı aşikâr olmalıdır.

Ad vermenin öneminin, bu hareketi, yeni cariyesiyle kurduğu özel bağın

ve yakınlığın bir işareti olarak gören Birinci Sahip tarafından unutulmadığı açıktı. Fakat o, Tursun'a olan bağlılığını, davayı Hicaz'daki en yüksek dinî ve manevi yetkiliye, Mekke emirine kadar götürerek de göstermişti. Yine de, Tursun, onun bu sevgisinden etkilenmemiş ve onun veya başkasının kölesi olarak kalmayı seçmemişti. Bunun yerine, Cidde valisine başvurmuş ve serbest bırakılmayı talep etmişti. İkinci seferinde, yine bilinmeyen nedenlerden dolayı, vilayetteki önemli bir Osmanlı memuru olan Harun Bey için çalışmak istemeyen özgür bir kadın olarak haklarını vurgulamıştı. Onun, bu hanede rahatsız edilmediğini veya sadece gözünün daha yükseklerde olup olmadığını bilmiyoruz ki bu, güçlü iradesini ve kararlılığını iki kez göstermiş bir kadın için pek de şaşırtıcı olmamalıdır. Maalesef, Tursun'a sonunda ne olduğunu bilmiyoruz. Sahibi tarafından verilmediği fakat idari bir merci tarafından empoze edildiği için azadı teorik olarak geriye alınabilirdi. Yine de, Şeriat mahkemelerinin bu tür konularda hevesli olmamalarına karşın, kendisi de bir Osmanlı yetkilisi olan Mekke emirinin, Cidde valisi tarafından verilen azat kağıtlarını iptal etmesinin oldukça imkânsız olduğu söylenebilir. Eğer Tursun'un azadı gerçekten de geçerli kaldıysa, süreç içinde serbest bırakılması, başka bir eve yerleştirilmiş olması veya kendine başka bir iş bulmuş olması ihtimal dahilindedir.

Not etmeliyiz ki Osmanlı yumuşaklığı genelde insanî nedenlerden kaynaklanıyordu. Sadrazamı veya başka bir yüksek rütbeli görevlinin tavsiyesi üzerine, acı çeken, bakımsız kalan, fiziki olarak suistimale uğrayan ve yoksul olan kölelerin azadını emretmek padişah için olağan dışı değildi. Kölelerini azat etmeyi reddeden sahiplerden bu kölelerin özgürlüğü devlet parasıyla satın alınırdı. Bu tür merhamet-i hümayun hareketleri bazen de Britanyalı konsolosların, Osmanlı topraklarındaki konsoloshanelere sığınan kaçak köleler adına yaptıkları başvurular sonucunda ortaya çıkardı. Hem Osmanlı hem de Britanya arşivlerinde bu tür öykülere rastlanılır. Türkiye Cumhuriyeti arşivlerinde bulunan böyle bir örnek, payitahttan pek uzakta olmayan Bursa'dan geliyor. Burada, 1852 yılı sonlarında Afrikalı bir köle kadın sahibinden kaçarak Britanya konsolosunun evine gitmiştir.¹¹ O, sahibinin kendisine kötü davrandığını, dövdüğünü iddia etmekte ve ona geri dönmeyi reddetmekteydi. Sadrazama sunulan Osmanlı hükümet raporuna göre konsolos kadını teslim etmiyordu. Sadrazam, sahibin çok yoksul olmasından ötürü hükümetin kadını ondan satın almasını ve serbest bırakmasını tavsiye etti. Vakit yitirmeyen padişah da bu kararı ertesi gün onayladı.

Yıllar sonra, imparatorluk payitahtında, Büyükelçi Elliot, kaçmanın aynı zamanda bir cinsiyet ve etnik kimlik meselesi olduğu gerçeğine dikkat çekiyordu. Elliot'a göre, eğer köleleştirilenlerin kötü muamelesi gösterilebilir durumdaysa Afrikalı kaçak kölelerin serbest bırakılmasının görece olarak kolay olduğunu söylüyor ve en azından imparatorluğun merkezinde, onların azat kağıtlarına müdahale edilmesinin yaygın olmadığını ekliyordu. Osmanlılar kaçak Çerkes cariyelerine herhangi bir şekilde müdahale edilmesine izin vermede ise son derece gönülsüz davranıyorlardı. Büyükelçi de "Bizim tarafımızdan bu konuda yapılacak herhangi bir doğrudan müdahale bütün Türk halkının duyarlılığını harekete geçirecektir"¹² şeklinde görüş belirtiyordu. Bizatihi bu andıç bile, beyaz harem kölelerinin ve Afrikalı hizmet kölelerinin durumları arasındaki farka karşın bir miktar harem kölesinin hatta birkaç hadımın bile Britanya konsolosluklarına kaçtıklarını açıkça gösteriyor.¹³ Harem köleleri az sayıda olabilir ama bu yine de en iyi korunan, en rahat olan, en iyi bütünleşen kölelerin bile tehlikelere ve İngilizlerin kendilerini desteklemedeki açık isteksizliğine karşın özgürlüğü köleliğe tercih ettiklerini ve bunu sağlamak için harekete geçtiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bunların durumu bir ölçüde, seçenekleri ve sistem içinde hareket alanı sahibi olmaları açısından erkek muadilleri olan kullarınki gibiydi. Kaçmaları bireysel sıkıntılarını ve Osmanlı elit kültürünü kendi ihtiyaçları için manipüle edememelerini yansıtıyordu.

Kaçak kölenin zihniyet durumunu incelemeye başlamadan önce kaydetmeliyim ki istatistik açıdan geçerli olabilecek herhangi bir gözlem yapmamızı sağlayacak veri tabanından hâlâ çok uzak bir durumdayız. Şimdilik, uzun 19. yüzyıl boyunca Osmanlı Ortadoğusu ve Kuzey Afrika'daki kaçak köleler hakkındaki mevcut kanıtların okunmasıyla oluşturulmuş izlenimlerden söz edebilirim. Niteliksel açıdan imparatorlukta köle deneyimleri hakkında epeyce bir şey söylemeyi umuyorsam da kaçak nüfusun cinsiyet, etnik kimlik veya köleştirme türü açılarından niceliksel dökümlerini vermede daha az rahatım. Veriler fazlasıyla parçalanmış, dağınık ve anekdot düzeyinde olduğu için izlenimsel gözlemlerin ötesine gidilmesi mümkün olmamaktadır.

Derinlemesine çalışılan düzinelerce örnekten oluşan külliyat temelinde bakarsak, kaçak kölelerin çoğunun Afrikalı ve kadın olduğunu söyleyebiliriz ama unutmamak gerekir ki Osmanlı kölelerinin çoğu aynı gruptandı, dolay-

12 FO/ 84/1570128, Elliot'tan Dışişleri Bakanı Salisbury'ye, 15.2.1880.

13 Örneğin bkz. FO/84/1543/279-80, İstanbul konsolosluğunda köle konularıyla ilgilenen Dragan Hugo Marinich'in hazırladığı memorandum, 8.10.1879.

ıyla, örneklelimizde de çoğunluk durumundadırlar. Fakat bu izlenim, 1880 yılı Şam'ına ait olan ve bir konsolosun raporunda görülen çağdaş bir başka izlenimle çelişmektedir. O gözlemci şöyle söylüyor: "Bir adamın mülküne ulaşan Afrikalı erkek köleler daima özgürlüklerini vurguluyor ve sahiplerin bunu önlemek için yapacakları pek bir şey yok. Bu çocuklar toplumda eriyor ve azatlı Afrikalı kadınlarla evleniyorlar."¹⁴ 1860'lardaki pamuk patlamasından sonra Mısır'da istihdam edilen tarım işçileri arasında olanlar hariç olmak üzere o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirilmiş Afrikalı erkeklere göre çok daha fazla sayıda köleleştirilmiş Afrikalı kadın olduğunu dikkate alırsak şu aşağıdaki gözlemi de bununla telif edebiliriz ama yine söyleyelim ki yeterli sayılara sahip değiliz.

Kaçmaya karşı olan yasal kural ve bunu uygulamadaki kararlılık dikkate alındığında, kaçak kölelerin sahiplerini bırakmaya karar verdiklerinde büyük riskleri göze aldıkları konusunda bir şüphe olamaz. Bu kölelerin bazıları bu riskleri bütünüyle hesaplayamıyorlardı ve hareketlerinin muhtemel sonuçlarından tam anlamıyla haberdar değillerdi. Bununla birlikte, kölelerin çoğunluğunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kent yaşamının gerçekleri hakkında bilgisi vardı. Hanelerde yaşıyorlardı, diğer kölelerle ilişkileri vardı, sahiplerinin işlerinin peşinde koşarken hanenin dışındaki insanlar ile etkileşim halindeydiler ve çevrelerindeki toplumla oldukça etkin bir şekilde iletişim kurabiliyorlardı. Kullandığım kaynakların hiçbirinde köleler bağlantısız, çevrelerinden ayrı yaşayan, münzevi veya bir köşeye atılmış tipler olarak betimlenmiyor. Dolayısıyla, sağlıklı bir şekilde varsayabiliriz ki onların kaçak köleler hakkındaki öyküleri duymuşlukları vardı. Yakalanma ve cezalandırmayla biten hikâyeler, köleleştirilenler tarafından muhtemelen abartılıyor ve kendi köleleri arasında benzer düşünceleri önlemek amacıyla anlatılıyordu. Köleleştirilenler açısından başarıyla sonuçlanan örnekler ise belki kendileri de benzer bir hareketi akıllarından geçiren diğer köleler tarafından kulaklarına fısıldanıyordu.

Fakat köleler bundan daha fazlasını biliyorlardı. Başarının garanti olmadığını bildikleri için dikkatli planlama, hazırlık ve önlemler almanın başarı şansını artırmak için gerekli olduğunu biliyorlardı. İlk karar vermeleri gereken şey nihai amaçlarını belirlemektir: Yerel olarak azat edilip toplumda serbest işçiler olarak mı kalmak istiyorlardı, yoksa mümkün olduğunca uzağa gidip serbest insanlar olarak yeni bir hayata başlayabilecekleri büyük bir kent ortamına mı karışmak istiyorlardı? Bu bazen içinde buldukları asıl toplum ve he-

defledikleri toplumdaki baskın koşullar tarafından belirlenirdi. Köleleştirilmiş insanların çoğu, özgürlüklerini kazanmak için dışarıdan gelecek yardıma güvenmek gerektiğini anlamışlardı. Geniş anlamda, yardım ya resmî kaynaklardan veya özel bireylerden gelirdi. İlk durumda kaçak köleler ya Osmanlı devlet memurlarından veya imparatorlukta bulunan yabancı güç temsilcilerinden yardım umabilirlerdi. Köleler, fısıltı gazetesi sayesinde sadece hangi Britanya ve diğer devletlerin konsolosluklarının onlara sığınak olacağını ve kimlerin kendilerini yerel yöneticinin talebi üzerine teslim edeceğini bilmekle kalmaz, nerelerde Osmanlı yetkililerinin kaçak köleleri takip edeceği ve cezalandıracağını veya tersine, nerelerde yumuşaklıkla karşılanacaklarını da bilirlerdi.

Britanyalıların, Afrikalı köle ticaretini bastırması için Osmanlı hükümetini etkin bir şekilde teşvik etmeye başlamalarından önce köleleştirilmiş kişilerin en büyük umudu mahkemelerdi. 1840'lerden itibaren kurulmaya başlanan yeni idari mahkemelere kadar Şeriat mahkemeleri Osmanlı adalet sisteminin temel organıydı. Divan-ı Hümayun'a alelade tebaanın başvurması söz konusu olabilirse de bu sistemin içinde niceliksel olarak marjinal bir öğeydi. Tanzimat reformlarıyla birlikte (kabaca 1830'lar-1880'ler) Nizamiye mahkemeleri, ceza hukukunu da içerecek surette önemli yargı alanlarını Şeriat sisteminden devraldılar. Böylece, bazı durumlarda kadı sicillerinde köleler görünmeye devam ettiyse de çoğunlukla cezaî konularda olmak üzere yeni Nizamiye mahkemelerinde de artan oranlarda görünmeye başladılar.

İmparatorluğun çeşitli kısımlarına ait olan kadı sicilleri kölelere ilişkin pek çok örneği içermektedir. Bunları birçoğu kaçak köle vakalarıyla ilgili olup ya köleleştirilenin yakalanarak mahkemeye getirilmesi veya kaçak kölenin genelde kötü muameleye uğradığından şikâyetle mahkemeye başvurarak özgürlüğünü istemesiyle ortaya çıkmıştır. Kadılar, isteksiz bir sahabe azadı dayatmak konusunda genelde gönülsüz davranırlardı ama kötü muamele durumunun açık olduğu zamanlarda bu, kölelerin başvurduğu az sayıdaki hareket tarzından biri haline gelirdi. Mahkemeler ayrıca, ister ölümden sonraki azat (tedbir), isterse kölenin kendi özgürlüğünü satın aldığı mükâtebe türü olsun, köleleştirilen ve köleleştiren arasındaki azat sözleşmelerinin ihlâl edildiği durumlara ve tabii ki yasal olmayan köleleştirmelere veya azatlı kölelerin yeniden köleleştirilmesi durumlarına da bakarlardı. Devlet, yasal yargı memurları olan ulema vasıtasıyla köleleştirilenler üzerindeki mülkiyet haklarını açıkça korusa da zaman zaman ve yer yer bireysel olarak bazı kadıların köleleştirilenlerin lehine karar verdikleri ve insanî kaygıları sınıf çıkarlarının önüne koydukları oluyordu. Her halükârda, kadı mahkemesindeki sınırlı başarı-

larına karşın köleleştirilmiş kişiler özgürlüklerini elde etmek ve adalet aramak amacıyla mahkemelere başvurmaya devam ettiler.

Eğer kaçmayı planlayan köleleştirilmiş bireyler, Osmanlı veya yabancı devlet görevlilerinin, özgürlüklerini elde etmek için kendilerine yardımcı olmayacaklarını düşünüyorlardıysa yardım için başka yöne dönerlerdi. Böyle durumlarda, köleleştirilen kişinin hizmetçi olarak çalıştığı sırada tanışmış olduğu ve kendilerine güvendiği özel şahıslara başvuruldu. Bunlar, kölenin ziyaretlerde veya dışarı çıkışlarında karşılaşmaya fırsat bulduğu köle sahibinin arkadaşları veya ailesi olabilirdi. Ayrıca, kendileriyle ilişki kurulması köle sahibi sınıfa göre daha kolay olan başka hanelerdeki kölelerden de yardım beklenebilirdi. Fakat onların hayatları da sahiplerinin aileleri tarafından denetlendiği için kölelerin yapacağı yardım kısıtlı olurdu. Hane üyelerinin bilgisi ve onayı olmaksızın köleleştirilmiş bir insanın kaçak arkadaşına geçici olarak kalacak yer vermesi son derece güç olurdu. Dışarıya bir şekilde yiyecek kaçırılabilirdi fakat bir kaçak kölenin, özellikle de renginden dolayı daha kolay bulunabilecek siyah bir kölenin, en azından kaçtıktan sonraki ilk birkaç günü geçirebileceği bir gizlenme yerini epeyce önceden hazırlaması gerekirdi.

İnsanî durumlar hariç olmak üzere Osmanlı hükümetinin 1870'lere kadar köleleştirenlerle aynı tarafta olduğu düşünülürse kaçmanın tehlikeleri büyüktü. Tarihinin büyük bir bölümünde Osmanlı Devleti toplumu sıkı sıkıya yönetme dahi Tanzimat döneminin teknolojik ilerlemeleri devletin merkezî otoriteyi hâkim kılma kapasitesini artırmıştı. Yüzyıl ilerledikçe Osmanlı toplumunda birbiriyle çelişen iki ayrı süreç belirmeye başlamıştı. Padişahın hükümeti Afrikalı ticaretini bastırmaya ve köleleştirilmiş nüfusun sayısını azaltmaya yönelmişken bunlardan birincisi azat olmak isteyen kölelerin lehine çalışmaktaydı. Osmanlılar bunu kısmen yabancı, başlıca Britanya baskısı altında kısmen de Çerkes tarım köleliğinin sorunlarıyla başa çıkabilmek amacıyla kendi istekleriyle yapmaktaydı.¹⁵ Diğer süreç de kaçak kölelerin izini sürmek ve yeniden yakalamak açısından gelişen iletişim sisteminin (telgraf), gelişen ulaştırma sisteminin (trenler ve buharlı gemiler) ve gelişen bir kayıt ve izin sisteminin (seyahat belgeleri, sınır kontrolleri) getirdiği yetkinlik artışıydı.

Bununla birlikte 19. yüzyıl kapanırken kazanan, teknolojileri izleyen fikirler oldu ve kaçak köleler ve yasal olmayan yollardan esir edilen, köle yapılan ve bir yerden diğerine götürülen kişiler padişahın topraklarındaki tüm

15 Osmanlıların Çerkes köleliğine ilişkin politikaları için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, Üçüncü Bölüm. Afrikalı köle ticaretinin bastırılması için bkz. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 105-116, 160-206.

merkezlerde ve çevre bölgelerinin çoğunda kölelikten kurtulmayı umabilir duruma geldiler. Özgürlüğünü kazanmayı beceren kaçak kölelerin sayısının artmasının ekonomik açıdan da hissedilir bir etkisi oldu. Köle sahipleri, kaçış veya hükümet eliyle azat edilmesinden dolayı kölelerini kaybetmeyi göze alamadıklarına özgür emeği tercih etmeye başladılar. Kölelerin sayısı azalırken özgür hizmetçilerin sayısı arttı.¹⁶ Fakat ev köleliği, neredeyse iptila diyeceğim, öylesine bir edinilmiş alışkanlıktı ki değişim kolay değildi. Yüzyıllardır ev köleliği ile beslenen birçok elit hanesi onsuz yapamayacağını biliyordu. Geçiş döneminde ikame edici düzenlemeler yapılmış ve 20. yüzyılın ilk on yıllarına kadar bu haneler, yoksul ailelerin çocuklarını yasal olmayan bir surette evlatlık edinmiş, evde büyütmüş, eğitmiş ama aynı zamanda hizmetçi olarak kullanmışlardır. Çerkeslerdeki atalık kurumuna benzeyen intisabın bu değişik çeşidinde, Türkçede besleme veya çırak olarak adlandırılan çocuklar daha sonra velinimetlerinin ailesi tarafından evlendirilir ve bir yaşam kurmaları sağlanırdı. Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirmenin sonu böyle oldu.

AYRILIK ÖYKÜLERİ-NEDENLER, MOTİFLER VE KOŞULLAR

Kabaca söylersek, Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirenlerle ilişkilerini kesmeye karar vermiş çeşitli tiplerde köleleştirilen vardı. Kaynaklar bu kişileri kaçak köleler olarak niteliyor. Sahiplerine karşı geçici bir protestoda bulunmak niyetiyle kaçanlar vardı. Bu köleler kaçtıktan kısa süre sonra yakalanacaklarını biliyorlar ve daha baştan sahipleriyle bir şekilde uzlaşarak koşullarını iyileştirmek istiyorlardı. Bu pek övgüye layık olmayan zayıf bir çoğunluktu. Bu kitabın odak noktası olmamalarına karşın onların durumuna da kısa bir bakış yerinde olacaktır.

İşte size küçük bir gösteri: 1880'lerde kendi konsolosluğuna sığınan kaçak köleler hakkında düzenli olarak rapor tutan Cidde'deki Britanya konsolosunun 1883'te bildirdiğine göre on yedisi erkek ve yedisi kadın olmak üzere yirmi dört kaçak Afrikalı kölenin on altısı sahipleriyle uzlaşmıştı.¹⁷ Yirmi dördün on üçü kötü muameleden yakındığı için, sahiplerine gönüllü

16 Mesela Cidde üzerine gözlemler için bkz. FO/84/541/25 (Gizli 4914)/81, Konsolos Moncrieff'in 1882 yılındaki kaçak köleler üzerindeki raporu (12.1.1883 tarihli). Baer, Mısır için şu gözlemi yapmıştır: "Köleliği etkileyen en önemli gelişme 1880'lerin sonunda ve 1890'larda bir serbest emek pazarının ortaya çıkışıdır", "Slavery and its Abolition", içinde, Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 161-189 (alıntı 186. sayfadan).

17 FO/541/25 (Gizli 4914)/79-80, Konsolos Moncrieff'in 1882 yılındaki kaçak köleler üzerindeki raporu (12.1.1883 tarihli).

olarak dönen kölelerin en azından bazılarının onlar tarafından daha önce kötü muameleye tabi tutulduğunu varsayabiliriz. Dolayısıyla, bu suistimale uğramış kölelerin hiçbir zaman tutulmayacak sözler karşılığında sahiplerine dönmeyi kabul ettiklerinde ne umabilecekleri merak konusu olabilir. Fakat anlaşılıyor ki bu da “oyunun” bir parçası olup hem köleleştiren hem de köleleştirilenin yazılı olmaksızın yaptıkları bir anlaşmadı: Eğer işler bir süreliğine kötüleşirse, köleleştirilen kaçabilir ve köleleştiren de eğer kölesi makul bir süre içinde gürültüsüz bir şekilde geri dönerse bunun üzerinde pek durmazdı.

Kısıtlı hareketleri bile anlamamız ve çözümlememiz gereken bir saptama oluşturduğu için bu geçici kaçaklar diyebileceğimiz grup ilgiyi hâlâ hak etmektedir. Şurası kesin ki Osmanlı toplumundaki kölelerin çoğu, uzun kölelik dönemlerinin herhangi bir aşamasında kaçmaya kalkışmıyordu. Çoğunlukla seçeneksiz oldukları için kaderlerini kabul ediyorlardı. Köleleştirenlerin ezici gücü ve devletten aldıkları destek kesinlikle köleleştirilmiş nüfusu etkiliyordu. Böylece, kölelerin çoğu için durumlarını değiştirmek yolunda atılacak herhangi bir adımın tehlikeleri göze alınamayacak kadar büyüktü. Bu tip insanlar sistemden kopmaya çalışmaktansa sistemin içinde çalışmayı tercih ediyordu. Ve, sadece büyük bir değnek taşımakla kalmayıp birtakım havuçlar da öneren bir sistemde bu, kölelerin çoğu için katlanılamaz bir seçenek de değildi.

Köle sahiplerinin güvenini ve takdirini kazanan yetenekli köleler, hane içinde daha iyi işler yapabilir hatta bunların hane dışında çalışmalarına ve kazandıkları paranın bir miktarını kendileri için tutmalarına bile izin verilir. Bunlar ayrıca, eğer evin dışında kârlı bir iş bulmuşlarsa mükâtebe denilen bir sözleşme yoluyla ve birkaç yıllık bir dönem sonunda kendi kendilerini satın almalarına izin verilmesi için sahiplerini ikna etmeye de çalışırlardı. Alternatif olarak, köleleştirilen kişiler, sahibin ölümünden sonra azat olmak ve onun vasiyetinde böyle bir şart koşmasını sağlamak umuduyla sahiplerinin hoşuna gitmeye çalışabilirlerdi (tedbir).

Fakat bu seçenekler ancak köleleştirmenin meşruiyetini açık veya kapalı olarak kabul etmeyi gerektiren bir güçsüzlük pozisyonunda durarak müzakere edilebilirdi. Bu anlayışa meydan okuyan geçici olsun, ciddi olsun herhangi bir kaçış, bu tür hafifletilmiş kölelik biçimlerinin gerçekleşme şansını büyük oranda azaltır veya tehlikeye atardı. Dolayısıyla, geçici olarak kaçanların, sahipleriyle, kölelik koşullarını iyileştirmek türü uzun dönemli ve bir amaca yönelik anlaşmalar yapma umutları olamazdı. Başka bir ihtimal de, bir kışkırtma, anlık bir öfke veya yorgunluk gibi nedenlerden dolayı kaçtıklarında hareketlerinin muhtemel sonuçlarından bütünüyle haberdar olmamala-

rıdır. Her iki durumda da, geçici kaçakların çoğunun kısa vadeli düşünce sahibi olmaları büyük ihtimaldir. Birikmiş çaresizlikten dolayı harekete geçmiş ve o andaki sorunlarına bir çare aramışlardır. Yine olasıdır ki bunlar, köleliğin temel engellemelerini ortadan kaldırmaya veya koşullarını iyileştirmeye inanmış kişiler değildi. Kendilerini zaman içinde kölelikten bütünüyle kurtarabilecek bir düzenlemeyi de planlayamaz ve düşünemezlerdi.

Şimdi, bu “geçici kaçaklar” kategorisini genişleterek bir başka grup köleleştirilen kişiye de yer verelim. Bunlar bizatıhi geçici kaçaklar değildi çünkü biraz düzeltilmiş koşullarla sahiplerine geri dönmek istemiyorlardı. Öte yandan, kaderlerini kökten değiştirmek, özgürlüklerini yeniden kazanmak ve hür kadın ve erkekler olarak toplumda yaşamayı da istemiyorlardı. Bu gruba mensup olan bireyler daha ziyade, burada “geçici” ve “sürekli” olarak tanımlanan iki “niyet” kategorisinin arasında bir yerlerdeydiler. Göreli olarak küçük olduğu anlaşılan bu grup, özgürlük için değil belirli maddî çıkarlar için kaçan insanlardan oluşuyordu. Bunları, İstanbul’daki Britanya elçiliğinin kaçak kölelerle ilgilenmekle yükümlü tercümanı Mr. Marinich’e Osmanlı zaptiye nezareti tarafından verilen bir değerlendirmede görebiliyoruz. Zaptiye nazırı, 1880’de, tercümana, Afrikalı kaçkın kadın kölelerin epey bir kısmının hükümet tarafından serbest bırakıldıktan sonra yeniden satılmak üzere kendilerini esircilere teslim ettiklerini ve paranın yarısını ceplerine attıklarını söylemişti.¹⁸

Bu kitapta benimsenen bakış açısıyla söylersek bu tür hareketler önemsiz veya etkisiz değildir fakat bir bağlama oturtulmalarına ve ciddi olarak değerlendirilmelerine gerek vardır. Bu tür hareketlere başvuran Afrikalı kadınların etraflarındaki dünya ve kendilerinin onun içindeki yeri hakkında iyi bir fikirleri vardı. Onların, temel özelliklerini aşağıdaki gibi özetleyebileceğimiz görüşlerinin sinik olduğu da ileri sürülebilir:

- Sömürüye dayanan bir emek uygulaması olmasına karşın köleliğin de kendi çıkarımız için kullanabileceğimiz boşlukları vardır.
- Bu toplumda azat edilmiş Afrikalı kadın köleler için seçenekler çekici değildir, belki de köleleştirilmiş Osmanlı tebaası olarak yaşadıklarımızdan bile daha az çekicidir.
- Köleliğin ana sorunu şudur ki köleleştirilmiş kişileri sıkı çalışmalarından dolayı gereği gibi ödüllendirmiyor.
- Eğer polise kaçarak özgürlüğümüzü kazanıyor ve daha sonra bir esirci eliyle satılarak biraz peşin para kazanabiliyorsak bunu neden yapmayalım?

18 FO/84/1570/240-50, Büyükelçi Goschen’den (İstanbul) Dışişleri Bakanı Granville’e, 25.10.1880.

Kendi başına özgürlüğün bu köleler için özel bir değeri yoktu. Gerçekte, hareket biçimleri özgürlükle ve özgürlüğün diğer köleleştirilen kişiler için taşıdığı değerle alay ediyor gibiydi. Özgürlüğünü kazanmak amacıyla kaçan ve büyük riskleri göze alanlara bu kişiler açık bir mesaj gönderiyor ve özgürlüğün kendisi için savaşılmamasına değmediğini, onun sadece bir kişinin kölelik içindeki durumunu iyileştirmeye yarayan bir alet olduğunu söylemiş oluyordular. Muhtemelen diğer Osmanlı merkez kentlerinde olduğu gibi İstanbul'un köleleştirilmiş nüfusu arasında da parasal nedenlerden dolayı kaçmak meselesi tartışılıyor ve bu yoldaki hikâyeler anlatılıp duruyordu. Kaçak kölelerle uğraşan kıdemli memur olmak hasebiyle zaptiye nazırının, bunun payitahtta oldukça yaygın bir olgu olduğunu söylemesi bu sahte kaçakların, köleleştirilenler için mevcut olan seçeneklere bir başkasını daha eklediklerine işaret ediyor. Bunun, Osmanlı hükümetinin kaçak kölelere ilişkin politikasını 1870'ler ve 1880'lerin başlarında gevşetmesinden kaynaklanan bir sistem suistimali olması ironiktir. Bu tür sahte kaçışları azaltmak için zaptiye, azat edilen kaçak kölelerin topluma dönmesine izin vermeden önce onları aylar boyunca sevimsiz bir misafirhanede tutuyordu.

Tanzimat devletini kandırmak amacıyla ve onun azat ve rehabilitasyon siyasetini kötüye kullanarak girilen düzeneklere dair son bir yorum da bugünkü Libya'da bulunan Bingazi'den İstanbul'daki dahiliye nezaretine, Osmanlı köle ticaretinin bastırılışında 1890 yılı gibi geç bir tarihte gönderilen bir rapordan geliyor.¹⁹ Bu raporun ileri sürdüğüne göre vilayette iş bulamayan veya belki de oradaki toplumla bütünleşmek istemeyen azatlı Afrikalı köleler serseri oluyordular. Bu tür adamlar, bir noktada kendilerini yetkililere köle olarak tanıtıyor ve azat edilmeyi istiyorlardı. Bu, Osmanlı hazinesinin bu tür amaçlar için Bingazi'ye tahsis ettiği paranın artırılması yolundaki taleplerden bildiğimize göre yetersiz de olsa hükümetten yardım almalarını sağlıyordu. Yeri gelmişken söyleyelim ki, Sultan Abdülhamid, bu artırım taleplerini kabul etmiş hatta vilayetin başlangıçta istediğinden de fazlasını vermiştir.²⁰

Eğer, İstanbul'daki Afrikalı kadınlar ve Bingazi'deki Afrikalı erkekler tarafından olmak üzere azatlı kölelerce uygulanan bu iki aldatma yöntemini bir araya getirirsek, köleleştirilenlerin kendi hayatlarını etkileyen ve değişme halindeki sosyal ve ekonomik koşullara ne kadar çabuk ve etkin olarak uyum sağladıklarını görürüz. Osmanlı köleliği mevzi yitirdiği ve kölelikten kurtul-

19 BOA/İrade/Dahiliye/62927/Şura-yı Devlet, Dahiliye Dairesi, Mazbata ve diğer belgeler, 11.11.1890-10.11.1891.

20 Bu konuda bkz. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 200-201 ve Erdem, *Kölelik*, s. 222-223.

mak kolaylaştıkça, eski köleler, evrilmekte olan ve hâlâ bir geçiş halinde bulunan sistemin boşluklarını sömürebileceklerini anlıyorlardı. Yetkililer tarafından azat edilmek bu kadar kolay olduğu için, devletin verdiği azat kâğıtlarını dalgalandırarak köleliğe istedikleri gibi giriş ve çıkış yapabileceklerini ve süreç sırasında bir miktar parayı ceplerine atacaklarını kestirmişlerdi.

Belki de bu olguya, gözlemcilerin çoğunun yaptığığın aksine, Osmanlı Devleti'nin, onun memurlarının hatta diğer tabakalara mensup özgür Osmanlıların bakış açınsındansa azatlılar ve köleleştirilenlerin bakış açısıyla yaklaşmalıyız. Bizim tabandan bakan bakışımıza göre hepsi de sokak kurnazı olan bu kişiler, İngiliz-Osmanlı azat sistemini para kazandıran bir döner kâpiya çevirmişti ki bu da azat sonrasının sert ekonomik gerçeklerine ve mahrumiyet yıllarına buldukları bir cevaptı. Dahası, onlar, genelde aleyhlerine işlemekte olan bir ırksal önyargıyı yani "Afrikalı" ve "köleleştirilen" kategorilerinin birbirine geçmesini maharetle sömürmüşlerdi. Bu kadınlar ve erkekler yalnızca siyah oldukları için, gerçekte olmadıkları halde köle olarak kabul edilmekteydi.²¹ Tanzimat devletinin ve Britanyalıların tepeden aşağı bakış açılarındaysa bu insanlar, kendilerini köleleştirmenin adaletsizliklerinden ve talihsizliğinden kurtarmak için özel olarak tasarlanan bir sistemi yenmek için uğraşıyorlardı.

Şimdi bu çalışmanın odak noktası olan ana gruba, kölelikten kendilerini kurtarmaya çalışan ve amaçlarını gerçekleştirmek için büyük tehlikelere atılmaya gönüllü olan gerçek kaçaklara dönelim. Buraya kadar kaçmanın mekanizmalarını ve çeşitli türden kaçakların niyetlerini incelediğimiz için şimdi daha ciddi ve niyetli kaçakları nelerin harekete geçirdiğine daha dikkatli olarak bakalım. Burada da nihayetinde köleleştirilmiş kişiyi harekete geçmeye ve kaçmaya iten birtakım nedenler vardı. Bazen, birikmiş nedenler söz konusu olurdu ama çoğunlukla büyük tek bir neden, bir ana sıkıntı vardı. Örneklerimizin çoğunda kaçmak için temel neden, köleleştirenin incitici bir hareketini durdurmak gereksinimi olup dışarıdaki özgür dünyada bir çıkar sağlamak değildi. Köleleştirilen kişi, köleleştirenin şu aşağıdaki şiddet içeren hareketlerinden birini durdurmayı acilen arzu ederdi:

- Hâlihazırda süren veya olması muhtemel fiziki saldırı.
- Hamile bir köle kadının ceninini düşürmeye çalışmak.

21 Hür ve azatlı Afrikalıların köle oldukları gerekçesiyle devlet tarafından askerlik yapmaları için toparlandıkları Şeriflerin Fas'ındaki benzer bir olgu için bkz. John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", Shaun E. Marmon (der.), *Slavery in the Islamic Middle East* içinde, Markus Wiener, Princeton, 1999, s. 43-68.

- Olması beklenen tecavüz veya cinsel taciz.
- Yıllarca hizmetten sonra yeniden satış.
- Köleleştirilmiş bir ailenin üyelerinden bir veya daha fazlasını hane dışına satmak suretiyle ailenin parçalanma tehlikesinde bulunması.

Kaçanın, hür bir insan olarak daha iyi gelir getiren bir işe yerleşmek istemesi bir neden olarak şu yukarıdakiler denli yaygın değildi. Bununla birlikte, Cidde'deki Britanya konsolosunun 1883'te rapor ettiği bir örnekte olduğu gibi bazı belirli koşullar altında durum gerçekten de böyleydi.²² Kaçış vakalarında bir azalma fark eden (son çeyrekte sadece yirmi dört vaka vardı) konsolosun gözlemine göre düşük ücretler artık ana neden olmuştu. Ona göre, kireçtaşı, un, su taşıyan, inci dalgıcı, fırıncı, kahvehane hizmetçisi olarak istihdam edilen veya başka bir bedeni işte çalışan erkekler, günün sonunda kazançlarını sahiplerine teslim etmek zorundaydılar. Konsolos, erkeklerin kazançlarını kendilerine saklayabilecekleri veya özgür insanlar olarak daha yüksek ücretler alabileceklerini kestirmiş olmaları gerektiği ve bu düşüncenin onları kaçmaya ve özgürlüğü aramaya ittiği önerisinde bulunmaktaydı. Burada tarif edilen durum belki de piyasanın, bölgede Afrikalı köle ticaretini bastırmak için uygulanmaya başlayan İngiliz-Osmanlı önlemlerine gösterdiği tepkinin sonucuydu. Bu, kölecilerin yatırımlarını yitirme riskinin dengelyi özgür emek lehine çevirmesinden ve azatlı kaçak köleler için çalışma imkânları bulunmasından kaynaklanıyor olabilirdi. Bununla birlikte, bunun Osmanlı köleliğinin sona yaklaştığı 1880'lere ait bir olgu olduğunu belirtmeliyiz.

Genel olarak, sadece kölelikten kurtulmak amacıyla ancak az sayıdaki Osmanlı kölesi kaçmaktaydı. İstatistikî açıdan temsil edici bir örneklem olmasa da incelediğimiz toplumdaki köleleştirilmiş kişiler çoğunlukla kendi fizikî ve duygusal sağlıklarına karşı yönelmiş olan acil bir tehditten dolayı kaçıyorlardı. Bizatihi ideolojik olarak harekete geçmiş özgürlük arayıcıları olmamakla birlikte onlar ayakta kalmayı becerenlerdi ama bu onların hareketinin önemini ve değerini hiçbir şekilde azaltmaz. Onlar, çoğu zaman zor koşullara karşı hayatlarının akışını değiştirmeye çalışan cesur erkek ve kadınlardı. İlginç oldukları ve anlatım avantajlarına sahip oldukları için daha geniş bir havuzdan seçilen şu aşağıdaki öyküler en derin saygımızı hak ediyor.

22 FO/84/1642/107-24, Konsolos Moncrieff'in kaçak köleler üzerindeki raporu, 1.1-30.6.1883 tarihleri için.

Kötü Muameleyi Sona Erdirmek İçin Gitmek

Kötü muameleden dolayı kaçan köleleştirilmiş kişiler genellikle ya sürmekte olan bir şiddet hareketini hemen bitirmek veya kendilerine kısa bir süre önce zalimce saldıran, sert bir köleleştirilenin evinden acilen ayrılmak için kaçarlardı. Hâlâ sürmekte olan veya henüz sona eren kötü bir olaya tepki olarak kaçmak ve köleleştirilenle uzun süredir sürmekte olan ve fizikî suistimale dayanan bir ilişkideki bir dizi şiddetli olayın en sonuncusuna tepki vermek arasındaki ayrım ince ama önemli bir ayrımdır. Başlıca fark şudur: Birikimsel bir incinme durumunda köleleştirilen kişi genellikle bir süredir kaçmayı düşünüyordur, dolayısıyla kaçışını planlayarak yapabilir, belki de bir saklanma yeri ve dışarıdan yardımcıları bulabilir. İlk kez yapılan veya uzun bir aradan sonra ikinci kez yapılan bir saldırıya tepki olarak gerçekleştirilen kaçışlara göre bu tür kaçışların geçici öfke veya korkudan kaynaklanma ihtimali daha düşüktür. Bu ikinci tür kaçışlar genellikle iyi düşünülmemiş, dolayısıyla kötü planlanmıştır ki bu da bu tür kaçak kölelerin daha kolay yakalanmaları ve kendilerine kötü davranan sahiplerine iade edilmeleri anlamına gelirdi.

Köleleştirilenin, köleleştirilene suistimal ettiği vakalarla ilgili raporların çoğunda suçlama sadece belirtilir, hakkında fazla bir ayrıntı verilmez. Böylece, mesela, 1869'da liman kenti İzmir'den yazılan bir konsolosluk raporunun kaydettiğine göre yirmi iki yaşında bulunan Afrikalı bir erkek olan Selim, sahibi ona kötü davrandığı için Batı Anadolu'da bir şehir olan Manisa'daki Britanya konsoloslughuna sığınmıştır.²³ Bu tür raporlar gösteriyor ki kölelere yapılan kötü muamele hakkındaki sessiz bir hiyerarşi hem köleleştirilen, hem de köleleştirilen tarafından normatif olarak kabul edilirdi. Bu da Osmanlı yetkilileri, genelde zaptiye kuvvetleri, memurlar ve kölelere davranış biçimi hakkındaki şikâyetlerin aktarıldığı değişik mahkemelerce paylaşıldı. Bu yazılı olmayan ama sosyal olarak onay gören davranış biçimine göre belirli bir miktar şiddet kullanımı, suistimal olarak değerlendirilmeksizin kabul edilebilir olarak görülürdü. Buna karşın, bu bağlamda fizikî suistimal kavramı da mevcuttu. Köleleştirilenin hafif yaraları yani kalıcı iz bırakmayan ve sürekli sakatlıklara yol açmayan yaraları varsa, bana öyle geliyor ki, gereğinden fazla şiddet kullanıldığı düşünülürdü. “Normatif” veya “kabul edilebilir” ve “küçük” kategorilerinden sonra üçüncü ve en ciddi kategoriye vücudun bir azasının veya organın kaybını getiren veya köleleştirilmiş kişiyi hayatı boyunca engelli olarak bırakacak “ağır yaralar” oluştururdu.

23 FO/84/1305/402-5, Konsolos Cumberbatch'den (İzmir) Dışişleri Bakanı Clarendon'a, 28.8.1869.

Bir hasar ne kadar küçük ölçekteyse o oranda da yaygın görünüyor. Buradaki varsayım, köleleştirilene zarar vermek ve dolayısıyla çalışma yeteneklerini düşürmenin bir köle sahibinin ekonomik olarak çıkarına uygun olmadığıdır. Küçük hasarların köleler için bir meslekî tehlike olduğu düşünülür ve bunlar kaynaklar tarafından görmezden gelinirdi. Gereğinden fazla güç kullanmak ise kötü muamele olarak sınıflandırılırdı. Kaynaklar, genelde bu tür vakalardan sadece bahsetmekte ve ayrıntı vermemektedir. Daha sonra ise, kölelerin zalimce, hatta sadistçe muameleye tabii tutulduğu örnekler gelmektedir. Bu öykülerin bazıları aşağıda anlatılan en ciddi suistimal diyebileceğimiz talihsiz kategoriye girmektedir.

Kısa örneklerin ilk grubu, yine, Britanya konsolosunun sıkı bir ilgacı olduğu ve bu tür vakaları Londra'ya bildirerek bir mesaj verdiği İzmir'den ve 1869 yılından geliyor.²⁴ Bu örneklerden birinde Cuma adlı bir Afrikalı erkek köle sahibinden kaçmış ve konsolosluga sığınmış. Konsolosun deyimiyile “bozulmuş bir vücudu” varmış ve aktardığına göre sahibi tarafından zalimce muameleye uğramış. Görünüşe göre, köle sahibinin Cuma'ya olan saldırgan davranışı, onu yeniden satmak istediğinde, tahminen fizikî sakatlığından dolayı, bir müşteri bulamamasından kaynaklanmaktaymış. Cuma, konsolosluga geldiğinde kafasında yaralar varmış ve bir parmağı kırıkmiş. Bunları sahibinin yaptığını ileri sürüyormuş. Aynı konsolosluk, sahibi, komşu vilayette çalışan ve Aydınli Hasan Ağa adındaki bir subay olan Mehmet adındaki bir Afrikalı kaçağa da sığınma hakkı vermiş. Hasan Ağa'nın kölelerini cezalandırmak için özel bir yöntemi varmış; onların kulaklarını kesmekten hoşlanıyormuş. Mehmet'e de aynı zalim cezayı uygulamak istediği sırada iki kölesinin kulaklarını bu şekilde kesmiş imiş. Mehmet karşı koyunca Hasan onu bacağından vurmuş. Bu noktada köle, bir daha geri dönmek üzere kaçmış.

1858'in ortasında, İstanbul'da, Servinaz adlı bir Afrikalı köle kadın sahiplerinden kaçmış ve muhtemelen karakol gibi bir yerde Osmanlı yetkililerine sığınmış.²⁵ Servinaz'ın eski sahibi, yüksek mevki sahibi biri, Esat Paşa'nın kızı Zeynep Hanım'mış. Zeynep öldüğünde, Servinaz, Zeynep'in yasal mirasçılara geçmiş. Zeynep'in neden vasiyetinde Servinaz'ın kendi ölümünden sonra azat edilmesini belirtmediğini bilmiyoruz, belki aniden ölmüştür veya bu tür şeylerle ilgilenmek için çok gençti. Belki de mirasçılara daha büyük bir miras bırakmak istemiştir. Normal olarak müteveffanın çocukları, torun-

²⁴ FO/84/1305/402-5, Konsolos Cumberbatch'den (İzmir) Dışişleri Bakanı Clarendon'a, 28.8.1869.

²⁵ BOA/İrade/Dahiliye/27039/ Sadrazam'dan Sultan'a, 28.7.1858. Sultan'ın cevabı, 29.7.1858 ve ekleri.

ları veya diğer akrabaları olması gereken mirasçıların kimler olduğunu da bilmiyoruz. Her hâlükârda, Zeynep'in ölümü Servinaz'ın tam anlamıyla felaketi olmuş. Bu örnekte yetkililerce tutulan rapor, Servinaz'ın onlara geldiğinde perişan bir durumda olduğunu belirtiyor ve bu durumu "kabul edilemez" buluyor. Sağlıklı bir şekilde varsayabiliriz ki bu durum, yeni sahiplerin onu ihmal etmesinden ve ağır bir surette suistimalinden kaynaklanmaktaydı. Sonuç olarak, hazine, Zeynep'in mirasçılarına onun tahmini piyasa değeri kadar bir parayı ödemeyi kabul etmiş ve Servinaz'ı insanî kaygılarla azat etmiştir. Sadrazam bu tavsiyeyi onaylamış ve padişah da bekletmeksizin iradesini vermiştir.

İmparatorluk payitahtından çok uzak olmayan bir yerde, Makedonya, Üsküp'te, Afrikalı olması muhtemel olan Fikriye ve Rengisefa adlarında iki genç, kadın köle, sahiplerinin hanesinden Britanya konsolosunun evine kaçmış.²⁶ Yıl 1859'du, Osmanlı yetkililerinin, kaçak köleleri korumak ve onları serbest bırakmak konusunda Britanyalılarla işbirliği yapmaya gönüllü olmalarından çok önceydi. Dolayısıyla, yapabileceklerinin en iyisini yaparak bu nazik meseleyle uğraşmak Konsolos Brunt ve karısına kalmıştı. Kızlar, paşa rütbesi taşıyan önemli bir memurun haremindedir çalışmaktaydı. Buna karşın açıkça bakımsız kalmış ve ağır suistimale uğramışlardı. Konsolosluğa geldiklerinde yoksul ve pis giyimliydi ve bitlenmişlerdi. Kızlar, konsolos ve karısına haremde geçen on aylık hizmetleri sırasında ancak bir kez çarşı hamamına gitmelerine izin verildiğini anlattılar. Buna karşın, onları kaçırmaya iten şey sadece bakımsızlık değildi, ciddi bir suistimal olayı sonunda kaçmalarına neden olmuştu. Anlattıklarına göre mutfakta çalışırken sıcak tencereleri ocaktan indirmek için bir bez parçası istemişler ama hanımları reddetmiş ve onları döverek tencereleri çıplak elleriyle indirmeye zorlamış. Aracıların, onların paşanın hanesine iade edilmeleri konusundaki girişimlerine karşın konsolos kızları korumaktaki taahhüdünü sürdürdü.

Tek başına bile kötü muameleyle yaklaşan ciddi ihmal bu durumda olduğu gibi genelde fizikî suistimalle birlikte bulunurdu. Fakat bazen, sürekli bakımsızlık, kölelere bu öyküde olduğu gibi haşere şeklinde, gelecek öyküde olduğu gibi kötü beslenme türünde çeşitli dertler getirirdi. Köleleştirilmiş Afrikalılar özellikle, farklı iklim koşulları, bakteriler ve virüsleri olan asıl ülkelere bağımsızlık kazanamadıkları hastalıkları kapmak açısından incinebilir durumdaydı. Bakımsızlığa kötü hijyen, yetersiz beslenme ve suistimalle ilgili stresi eklersek, Afrikalılar arasında zaten çok uzun olmayan yaşam beklentisinin

26 FO/84/1090/73-8, Konsolos Brunt'tan (Üsküp) Konsolos Longworth'e (Manastır), 15.3.1859.

önemli oranda düşmesi ve emek verimliğinin azalması açısından garantili bir reçete elde ederiz. Köleleştirilenlerin çoğu, kölelerinden daha çok emek elde etmek ve onları yeniden satmak istediklerinde değerlerinin azalmasını önlemek için kölelerine iyi bakmaları gerektiğini kesinlikle biliyordu. Fakat bazen, özellikle zor ekonomik koşullara ve sert bir iklime sahip olan bölgelerde, toplumun daha güçsüz olan üyeleri, köleleştirilenler, daha azıyla yetinmek durumundaydılar. Bazen de “az” yeterli olmuyor ve üzücü gerçeklikler üretiyordu.

1880’in sonunda Kızıldeniz’de devriye gezen Britanya kraliyet donanması gemisi “HMS Seagull”ın komodorunun ciddi ve sürekli ihmal örneklerinden haberi olmuştu.²⁷ Cidde dolaylarındaki sahillerde yaşayan köleler arasında, İngiliz gemisinin kaçakları geri çevirmediğine dair haberler yayılmış olmalı ki köleler gemiye akın etmişti. Kaptan, sekiz Afrikalı erkek köleyi gemiye kabul ettiğini bildiriyordu. Hallerini rapor eden kaptanın bildirdiğine göre köleler “kötü muamele ve açlıktan dolayı güçsüz”düler. Bazılarının, kötü beslenmeden dolayı tıbbi müdahaleye ihtiyaçları vardı. Kaçakların birkaçı tayfalara inci dalgıçı olarak, diğerleri de taş ustası olarak çalıştıklarını anlatmıştı. Bu rapor bana, bunların bu kötü fizikî durumlarına karşın nasıl olup da bu tür güç işlerde çalışabildiklerini sorduruyor. İnsanî kaygıları bir an için bir yana bırakalım, çoğunlukla bedevi aşiretlerinden gelen köle sahiplerini hangi iktisadi zihniyet harekete geçiriyor ve kölelerini ihmal etmeye ve açlığa maruz bırakmaya sevk ediyordu?

Zorunlu Düşükten Kaçınmak İçin Gitmek

Tıbbi sonuçları olan başka bir tür fizikî kötü muamele de hamile köle kadınlara özeldi. Köleleştirilmiş kişiler çeşitli türden cinsel suistimale açık durumdaydı. Başka bir kişinin yasal malı olarak, sahiplerinin, bazı üzücü durumlarda pek çok sahibin birden, onlara cinsel ulaşımı vardı, kendilerini o erkeğe ve çok nadir olarak da o kadına sunmadıklarında yasaların koruması altında olmazlardı.²⁸ Bir anakronizme düşmekten kaçınmak için evli kadınların da aynı durumla karşılaştıklarını hatırlamalıyız çünkü evlilik önceden düzenleniyor ve cinsel ilişki dahil olmak üzere bu meselede bir seçim hakkı tanınmıyordu. Aralarında Britanya’nın da bulunduğu pek çok Batı ülkesinde evlilik içi tecavüze yakın zamanlara kadar suç gözüyle bakılmıyordu. Dolayısıyla, Os-

27 FO/84/1579/266-81, Hall’den (Amirallik) Dışişleri Bakanlığı Müsteşarına, “HMS Seagull”ın komodoru Byles’in beş adet mektubunu da içererek, 3 1.12.1880.

28 Birden fazla sahip hakkında bkz. Jay Spaulding, “Slavery, Land Tenure, and Social Class in the Northern Turkish Sudan”, *International Journal of African Historical Studies*, 15/1, 1982, s. 1-20.

manlı hanelerindeki köleleştirilmiş kadınların sorunlarını hemen bütün modern öncesi toplumlarda kadının genelde berbat olan durumları bağlamında ele almalıyız. Gerçekten de, köleleştirilmiş kadınlar, erkek egemen Osmanlı hanelerinde incinebilir bir konumdaydı ve onların bu incinebilirliğini yaygın ve geniş olarak kabul ediliyordu gibi bir gerekçeyle hafife almamak gerekir. Evin içinde cinsel taciz çok nadir bir olgu değildi, zorunlu seksin oldukça yaygın olmuş olması mümkündür. Bu kısmen, bu ortamda rıza konusunun çok elle tutulur bir şey olmamasından kaynaklanmaktaydı. Köleleştirilmiş erkeklerin de bu açıdan incinebilir olduğu doğrudur fakat kanıtlardan gelen izlenime göre onlar, kadınlara göre çok daha az olarak buna maruz kalıyorlardı. Daha fazla direnç gösterebilme yeteneğine sahip oldukları söylenebilir ama belki de, bu tür istismar vakalarını daha az bildirme ihtimalleri de vardır.

19. yüzyıl ortalarında Kahire’de Şemsigül adlı Çerkes cariyenin tecavüze uğraması ve istenmeyen hamileliği konusunu başka bir yerde zaten genişçe tartışmış durumdayım. O sıralarda erken onlu yaşlarında olan Şemsigül, bir düzine diğer köleleştirilmiş kadınla birlikte İstanbul’dan Mısır’a bir gemiyle götürülmüş. Onu Mısır’a getiren esirci yolda kıza tecavüz etmiş ve kız hamile kalmış. Bu, onu yeniden satmayı yasak hale getirdiği için, esirci, kızın hamile olduğu gerçeğini saklayarak Osmanlı-Mısır valisinin haremine satmak istemiş. Hamileliği ortaya çıkınca Şemsigül, esircinin evine geri gönderilmiş. Orada da, kendisinin ve çocuklarının konumunu korumak isteyen esircinin karısı kıza zorla düşük yaptırmaya kalkışmış. Fakat Şemsigül, merhametli bir komşu tarafından kurtarılmış ve onun evinde çocuğunu doğurabilmiş. Sonra, esirci onu yeniden satmaya çalıştığı anda esirciler loncasına şikâyette bulunmuş ve sonuçta kölelik ve zorunlu cariyelik fasit dairesinden kurtarılmış.²⁹ Burada kısaca yeniden anlattığımız bütün efsane kesinlikle gösteriyor ki odalık olmak pek çok gözlemcinin sunduğunun aksine olumlu olmak bir yana dursun yumuşak bir sosyal kurum bile değildi.

Bu konuda Claire Robertson ve Martin Klein’in Afrika cariyeliği hakkında çizdikleri resmi izlemek eğilimindeyim. Onlara göre bu, kadınların toplum içinde erkeklere karşı olan aşağı konumunu güçlendiriyordu.³⁰ Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu’nda uygulandığı şekliyle İslâmî hukuka göre hamile kalan bir cariyeye yeniden satılamazdı, çocuk doğurursa, çocuğu özgür

²⁹ Bu karışık öykünün tam anlatımı için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 59-80.

³⁰ Claire C. Robertson ve Martin A. Klein (der.), *Women and Medicine in Africa*, University of Wisconsin Press, Madison, 1983, s. 6, 8-9. Tartışma, Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 16-19’da özetlenmiştir.

olarak kabul edilir ve kendisi de çocuğun babasının ölümünde azat olurdu. Ümmüveled (çocuk annesi) olarak bilinen bu statü cariyelere önemli ölçüde koruma sağlıyordu ki bu Robertson ve Klein'in tartıştığı Afrika'nın Müslüman olmayan bölgelerinde mevcut değildi. Yine de tüm Osmanlı cariyeleri hamile değildi ve her hamilelik doğumla sonuçlanmıyordu. Dolayısıyla, hukukun koruduğu grup, herhangi bir fayda sağlayamayan daha geniş cariyeye nüfusuna göre zaten oldukça küçüktü. Zaten açık olanı bir kez daha söylersek, bu kadınlar sadece gönülsüzce köleleştirilmiyorlar fakat bazen çok genç yaşlarda ve zalimcesine kendilerinden çok daha yaşlı erkeklerle cinsel ilişkiye zorlanıyorlardı ve burada rıza aranması gibi bir mesele yoktu.

Bir cariyenin hamileliği her zaman istenir bir şey değildi. Pek çok köle sahibi ilişkinin yasal olarak bağlayıcı bir halde ve yasal olarak kurumsallaşmasını istemiyordu. Sadece cinsel amaçlarla ilişkiye girmişlerdi ve bir cariyeyi hamile bırakarak sorumluluk üstlenmek kaçınmak istedikleri bir şeydi. Ek olarak, yasal bir karı veya karıların, kocalarının malına yeni mirasçılar eklenmesine karşı çıkmaları ihtimal dahilindeydi. Aynı mantık eğer büyümüşlerse (baba-koca-köleleştirilenin orta yaşlı veya yaşlı olduğu durumlarda çoğunlukla böyleydi) diğer çocuklara da uyarlanabilirdi. Çoğu durumda hamile kalıp çocuk, özellikle bir erkek çocuk doğurmakla ilgilenen tek kişi cariyenin kendisiydi çünkü, çocuk, onun hane içindeki konumunu zenginleştirecek ve sonunda köle statüsünden salimen azatlı statüsüne geçmesini sağlayacaktı. Dolayısıyla böylesi durumlarda bir cariyenin hamileliğini zorla bitirecek girişimlerin yapılması şaşırtıcı bir şey olarak algılanmamalı. Cariyeler, durumlarını, düşük yapmanın yasal olarak izin verilmediği ve tıbben mümkün olmadığı bir noktaya kadar saklamaya çalışıyorlardı. Fakat pek azı düşük yapmaya hamile kalışın ilk dört ayı içinde izin verildiğini bilecek kadar bilgili olurdu; her hâlükârda çocuğa tam ne zaman hamile kalındığının belirlenmesi güçtü.

Düşüklerin nasıl yapıldığı konusunda pek az tıbbî bilgi sahibi olan haremdeki kadınlar genelde bir ebenin uzmanlığına başvurur veya yaşlı bir kadının öğüdünü almaya çalışıyorlardı. Şemsigül'ün örneğinde, Deli Mehmet adlı bir esirci olan müstakbel babanın karısı, ona ne olduğu belli olmayan bir ilaç vermiş ve bu istenen sonucu vermeyince sopa ile dövmeyi denemişti. Şemsigül sonunda ailenin arkadaşı ve mevkii sahibi bir kocası olan insafı bir hanım tarafından kurtarılmıştı. Bu hanım, kızı kendi evine almış ve o da bu korunaklı ortamda, esirci ve ailesinin tacizinden uzak bir şekilde dünyaya bir çocuk getirmişti. Sonra onun öyküsü daha karmaşık bir hale geliyor çünkü (belki de kaprisli yapısı dolayısıyla böyle adlandırılan) Deli Mehmet onu tekrar paza-

ra çıkarmaya çalışmıştı. Daha önce bahsedildiği gibi bu kanuna aykırıydı çünkü Şemsigül artık bir ümmüveleddi. Haklarının böylesine aleni bir şekilde ihlâl edilmesine sessiz kalmadığı için mesele esirciler loncası başının dikkatine getirilmiş, o da Deli Mehmet'i azarlamıştı. Örneğin nasıl sona erdiğini gösteren belgeyi bulamadım ama Şemsigül'ün sonunda lonca reisi, polis veya mahkeme tarafından azat edilmiş olması mümkündür.³¹

Bu kez Haziran 1863'te Şam'da kaleme alınan bir konsolosluk raporu bulunan başka bir örnekte, köleleştirilmiş bir Afrikalı kadın hamileliğinin ileri aşamalarındayken konsolosluğa kaçır.³² Hem sahibi hem de sahibinin kardeşi onunla düzenli olarak cinsel ilişkide bulunmuşlar. Hamile olduğu ortaya çıkınca iki adam onu kimin gebe bıraktığı konusunda tartışmışlar. Hiçbiri uzun dönemli sorumluluğu istemiyormuş. Bu sonucu, her ikisinin de düşük yaptırmak için kadını dövmeye başlamalarından rahatlıkla çıkarsayabiliyoruz. Konsolos Rogers, meseleyi Osmanlının Şam valisine iletmış, o da bütün taraflarla defalarca mülâkat yaptırarak konuyu inceletmiş. Görünüşe göre, bu vaka, ciddi istismara açık bir örnek olarak görülmüş ve kadın hükümet tarafından serbest bırakılmış. Kadın, belki de rahat ve güvenli bir ortamda doğum yapmasına izin verilmesi amacıyla bir süre daha konsolosun evinde kalmış. Çocuğun sağlıklı mı yoksa dayaklardan dolayı engelli mi doğduğunu bilmiyoruz. Annesiyle ona daha sonra ne olduğunu da bilmiyoruz fakat bu, bu koşullar altında beklenebilecek en mutlu sonla bitmiş bir öyküye benziyor.

Sürekli İstismarı Durdurmak İçin Gitmek

Bazı istismar vakaları böyle çabuk bitmiyordu. Yani istismarcı, köleleştirilen kişiyi bazen yıllarca izlemeyi sürdürüyordu. Eğer köleler de eşdeğer bir şekilde dayanıklı olmanın yolunu bulamazsa belki de istismarı sona erdiremiyor ve istismarcıdan kurtulamıyorlardı. Aşağıdaki iki örnek bizleri 1860'larda İstanbul, İskenderiye ve İzmir'e götürürken bu noktayı da göstermiş olacak. İmparatorluk payitahtında yeni padişah Abdülaziz (1861-1876) Tanzimat projesi içindeki reformları yapmaya devam ediyordu. Öykülerimizden birine daha giren Mısır'da ise yeni vali Hıdiv İsmail (1863-1879), padişahı Abdülaziz'in reformlarını geçiren cüretli reformlar başlatmıştı. Bu yıllar sırasındadır ki Britanya hükümeti de Afrika köle ticaretine karşı almayı kabul ettikleri önlemleri daha ödünsüz uygulamaları için Osmanlılara yaptığı baskıyı

³¹ Bu vaka hakkında daha fazla bilgi ve bazı gözlemler için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, İkinci Bölüm.

³² FO/84/1204/230-1, Konsolos Rogers'dan Dışişleri Bakanı Russell'a, 17.7.1863.

arttırmıştı. Bu zamana kadar Britanyalılar, Babî'li'yi köleleştirilmiş Çerkes ticaretini bastırmak konusunda ikna edemeyeceklerini de anlamış durumdaydılar. Londra'nın çabaları, bu zamana kadar erişilmez bir amaç olduğu anlaşılan köleliğin kendisinin tümünden ilgasındansa artık kölelik denkleminde arz tarafını sınırlamak üzerine odaklanıyordu.³³

Ocak 1862'de Ferah adında bir Afrikalı köle kadın, kaçak köleler için yapılan polis misafirhanesine kaçar.³⁴ Misafirhaneye ulaştığında, adı bir istihza kabilinden Rahmetullah olan ve sahibi bulunan esircinin dayağı sonucu bir gözü fena halde incinmişti. Mesele, İstanbul zaptiye yetkililerince incelendi ve mahkeme sürecinden sonra istismarcı Rahmetullah'a üç yıl ağır hapis verildi. Bu tür bir suç için böyle ağır bir ceza oldukça nadirdi. Bu da mahkemenin suçu ve işlendiği koşulları ne denli ciddi olarak gördüğüne işaret ediyor. Bununla birlikte, padişah tarafından çıkarılan bir aff-ı hümayun sonucu suçlumuz kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra tahliye edilir. Rahmetullah tahliyesinden sonra Ferah'ı yeniden ele geçirmek ister ama kararlı bir şekilde reddedilir. Ferah, Rahmetullah'ın kendisini yeniden denetimi altına almak için her türlü hileyi ve sahtekârlığı yapacağını söyleyerek başka bir esirciye satılmayı da kabul etmez.

Bu dosyadaki Osmanlı belgelerini okurken edinilen izlenim Ferah'ın kimle uğraştığını biliyor olduğu ve Rahmetullah'ın kafayı kadına taktığı ve onu geriye almak için her şeyi yapmaya hazır olduğudur. Rahmetullah'ın şiddetli, kararlı ve intikamcı bir kişi olduğu görülüyor. Öyle anlaşılıyor ki Rahmetullah, köleleştirilmiş bir kadın olan ve kendisinin suistimalini kabul etmeyecek onu kamu önünde aşağılamaya cüret eden Ferah'la skoru eşitlemeyi becerene kadar durmayacaktı. Bu vakada görev yapan zaptiye ve diğer hükümet görevlileri Ferah'ın kaygılarının makul ve nedenlerinin sağlam olduğunu anlamışlardı. Kadını Rahmetullah tarafından daha fazla izlenmekten ve taciz edilmekten korumak için yetkililer hazinenin onun hürriyetini adamdan satın almasını ve gereği gibi azat edilmesini tavsiye ettiler. Sadrazam, padişaha tavsiyeyi götürdü. O da bir gün içinde bunu onayladı ve Ferah'ı azat etti. Ferah'a daha sonra ne olduğunu bilmiyoruz ama onun mukavemet gücünü ve güçlü iradesini dikkate alırsak, iyi bir iş bulduğunu ve Rahmetullah'ın onun hayatından bütünüyle kaybolduğunu varsaymak makul görünüyor.

³³ Osmanlı İmparatorluğu'nda köle ticaretinin bastırılması mücadelesinde bu ve diğer gelişmelerin ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 160-231.

³⁴ BOA/İrade/Mecdis-i Vâlâ/21316/ Sadrazam'dan Sultan'a, 31.7.1862 ve Sultan'ın iradesi, 1.8.1862 ile ilgili belgeler.

Başka bir güçlü iradeli köle vakası 1869'da İzmir'de cereyan etti ve o yılın Ağustos ayında Britanya konsolosu tarafından Londra'ya bildirildi.³⁵ Buradaki kahramanımız konsololuğa kaçan ve oraya sığınan Hacı Mehmet adlı azatlı bir Afrikalıdır. O sırada Mehmet yirmi dört yaşındaydı. 1854'te Mehmet dokuz yaşındayken kendi ülkesinde esir edilmiş, Osmanlı İmparatorluğu'na getirilmiş ve belirtilmeyen bir yerde köle olarak satılmış. Onu satın alan adama yedi yıl boyunca hizmet eden Mehmet'i, adı verilmeyen bu köle sahibi gereği gibi azat etmiş. O da on altı yaşında ve serbest bir kişi olarak Mısır'ın gelişmekte olan liman kenti İskenderiye'ye gitmeyi tercih etmiş, orada yerleşmiş ve evlenmiş. Adına eklenen hacı unvanından da anlaşıldığı üzere bu yıllarda Hicaz'daki kutsal kentlere en azından bir kez hac ziyaretinde bulunmuş. Bununla birlikte sıkıntıları bitmiş değildi ve 1863'te belli bir esirci, konsolosun raporundaki deyişle onu "izlemeye" başlamış.

Mehmet ve esircinin daha önce birbirlerini tanıyıp tanımadıkları söylenmiyor ama öyküden edindiğimiz izlenim bunun böyle olmadığı yolunda. Eğer bu adam, Mehmet'i imparatorluğa getiren veya ilk sahibine satan esirci olmuş olsaydı Mehmet veya konsolosun bunu öyküden çıkarmaları yadırgatıcı olurdu ama gerçekten de bilmiyoruz. Diğer motifleri hariç tutarsak, adamın Mehmet'i neden "izlediğinin" mümkün olan tek açıklaması onun Mehmet'i yeniden köle yapmak istemesi olur. İskenderiye'de on sekiz yaşında bir Afrikalı adamın ya bir köle veya bir azatlı olduğu rahatlıkla varsayılabilirdi. Eğer, fizikî olarak veya işsiz ve kendisiyle ailesine bakamadığı için incinebilir olduğu algılanırsa böyle bir adam, esirci için kolay bir av olarak görülebilirdi. Bir esirci, eski köleyi, kârlı bir alışverişle, belki de satış fiyatının bir kısmını ona vermek karşılığında yine köleliğe dönmesi için ikna etmeyi deneyebilirdi. Yine bir miktar para karşılığında sahte bir şekilde satılıp sonradan kaçma düzeninin bir parçası olmak ihtimali de vardı. Mehmet'in öyküsündeki esircinin amacı ne olursa olsun ısrarlıydı ve Mehmet'in İskenderiye'den kaçmaya zorlanmış hissetmesine, Doğu Akdeniz'i geçmesine ve İzmir'e giderek Britanya konsolosuna sığınmasına ve yardım istemesine neden olacak noktaya dek genç adamı yıllar boyunca taciz etmişti.

Mehmet'in son hareketi, İskenderiyeli esircinin iradesine karşın onu yeniden köleleştirmek istediği varsayımını destekliyor. Konsolos Cumberbatch'ın kaçak kölelere daima yardım etmek isteyen gayretli bir ilgacı olarak yaptığı ün, liman kenti İzmir'in dışına çıkmıştı ve Afrikalı bir adam,

özellikle eski bir köle, eğer kölelikle ilgili bir sorun söz konusu olmasaydı İskenderiye'den kalkarak onca yolu bu belirli konsolosluğa kadar kat etmezdi. O sıralarda, İskenderiye ve İzmir, Doğu Akdeniz'de, tamamı değil ama büyük bir kısmı Osmanlı ve yabancı buharlılar vasıtasıyla yapılan, aralarında epey bir ticaret olan iki büyük Osmanlı limanıydı. Bu buharlılarla köle taşınması bu kentlerdeki Britanya konsolosları için büyük bir mesele haline gelmişti ve Konsolos Cumberbatch'ın Afrikalı ticaretini durdurmak için giriştiği hareketler esirciler ve hükümet memurları arasında gayet iyi bilinmekteydi. Potansiyel kaçaklar, İzmir'deki Britanya konsolosluğunun kaçmak için sağlam bir yer olduğundan da haberdardı ve diğer birçok vakada olduğu gibi Mehmet'in örneğinde de bunun böyle olduğu kanıtlandı.

Bu iki ısrarlı taciz vakasındaki (Ferah ve Mehmet) dikkat edilecek önemli nokta, köleleştirilmiş kişilerin istismarcıların önünde kendi kararlılıklarıyla nasıl çökmedikleri ve kurtulduklarıdır. Her iki öyküde de kahramanlar istismarcılarının kendilerini özgürlükten yoksun kılmak için soluk aldırmaksızın giriştikleri çabalarla baş etmek durumundaydı. Hem Ferah hem de Mehmet, hayatlarına olan can sıkıcı müdahaleyi reddetmek zorundaydı. Ferah, kendisini yeniden satış yoluyla Rahmetullah'ın intikamına maruz bırakacak güçsüz bir konumda olmayı reddederken Mehmet de bugün av peşine düşmekten başka bir şey olarak adlandırmayacağımız bir şeyle baş etmek durumundaydı. Ayrıca, her ikisi de köleleştirilmiş kişiler olarak kendilerine Osmanlı toplumunda açık olan seçenekler hakkında bilgili olmak, topladıkları istihbaratı değerlendirecek ve kendi çıkarlarına kullanacak kadar yetenekli olmak durumundaydılar. Fakat her ikisi de bunu dışarıdan yardım gelmeksizin yapamazlardı. Bu yardım, Ferah ve Mehmet için olduğu kadar başkaları için de Tanzimat devleti ve onun memurları eliyle gelmişti: Ferah'a, Osmanlı zaptiye memurları ve sonunda Sultan Abdülaziz de dahil olmak üzere imparatorluktaki en üst düzey adamlar yardım etmiş, Mehmet de kendisine hem geçici sığınak sağlamış hem de azadını elde etmek için Osmanlı hükümeti nezdinde önemli bir aracılık yapmış olan Britanyalı bir me-murdan destek görmüştü.

Yeniden Satıştan Kaçmak İçin Gitmek

Kaçmanın başlıca motiflerinden birisi köleleştirilenin yeniden başka bir köleleştirilene satılmaktan kaçınma arzusuydu. Zaten bahsettiğimiz gibi, köleleri genellikle yedi ila on yıl arasında bir süreden sonra azat etmek Osmanlı toplumunda övgüye değer bir davranış olarak görülürdü. Köleler bu genel

süre içinde azat edilmeyi bekler ve sahiplerinin bu süreden sonra kendilerini azat etmekten kaçınmasını normların ihlâli olarak görürlerdi. Bu, köleleştirilenler, köleleştirilenleri yeniden satış amacıyla pazara çıkardıkları, dolayısıyla hizmet yıllarının silinip azat için saymanın yeni baştan başlamasına yol açtıkları zaman özellikle böyleydi. Köleleştirilenler için normları dikkate almamanın, özellikle durumları iyi olmadığında malî kaygılardan başlayan ve köleleştirilen kişinin sıkıntıları ve acısı için empati veya merhamet duymaya kadar uzanan pek çok nedeni vardı. Köleleştirilenler, eğer bir şekilde ılımlıysalar köleleştirilenlerle anlaşmayı deneyebilirler, özellikle azat öncesinde veya sonrasında köleleştirilene, kendi yeniden satış bedellerinin bir kısmını ödemeyi önerebildiklerinde bunu yaparlardı. Ama köleleştirilen ayak diriyorsa, köleleştirilenin yasal olarak yapacağı hiçbir şey yoktu çünkü hukuk kölelik süresini belirlememişti ve teoride köle sahipleri kölelerini sürekli olarak tutabilirlerdi.

Köleleştirilenlerin bir nedenden dolayı bir köleyi yedi yıldan daha kısa bir süre sonra, diyelim dört veya beş yıl sonra satmak istedikleri zamanlar pek çok sınır vakası ortaya çıkardı. Eğer bir kölenin, kendini azat kontratı oluşturmak için herhangi bir dayanak noktası varsa bunun kullanılacağı koşullar bunlardı. Bununla birlikte, kölelerin çoğunun böyle dayanak noktaları yoktu ve azat için yeniden sayma, yeni ve tanıdık olmayan köle sahibiyle birlikte yeniden başladılar. Böyle bir noktada, köleliğin tüm süresi tamamlandıktan sonra yeniden satış girişimlerinde olduğu gibi, fazladan bir dönem daha köle olarak kalmamak kararlığında olan bir köle için mevcut olan tek seçenek kaçmak olurdu. Gerçekte, yeniden satışla ilgili kaçış ve suistimalin bir bileşimini gösteren vakalarla sık sık karşılaşırız. Bu genelde, meseleyi yeniden satışa gerek kalmaksızın çözmek için köle sahibini umutsuzca ikna etmeye çalışan bir köleleştirilen kişi ve köleyi tekrar satışa boyun eğmesi için zorlamak isteyen inatçı bir köle sahibi arasında satıştan önceki kavgaların bir sonucu olurdu. Bu tür çekişmeler ciddi şiddete tırmandığında köleleştirilen kişi kaçmayı tercih eder ve suistimalden ve yeniden satıştan kaçınmak arzusunu, bu iki nedeni gerekçe olarak yetkililere söylerdi. Ayrıca, yeniden satışı atlatamayan ve uzun süredir hizmet eden bazı köleler, esirciye nakledildiklerinde kaçarlardı.³⁶

Yaklaşan yeniden satıştan önce kaçmayı tercih eden ve uzun süredir hizmet eden bazı köleler bir yabancı devlet temsilcisinden, genellikle bir Britanya konsolosundan yardım almak isterlerdi. Bu, 1880'lere kadar isteksiz

36 FO/84/1450/271-5, Vekil Konsolos Jago'dan (Şam) Büyükelçi Elliot'a (İstanbul), 18.12.1876.

bir köle sahibine kölesini azat ettirecek yasal temelden yoksun olan Osmanlı yetkilileri bu tür vakalara müdahale etmede kararsız oldukları için böyleydi. Padişahın memurları ancak görülebilir bir suistimal varsa müdahale ederlerdi ki bu da, bu kategorideki köleleştirilmiş kişilerin bazı suistimal suçlamalarını açıklayabilir. Dolayısıyla, aşağıdaki üç örnekte olduğu gibi bu türden kaçışlar için kanıtların çoğu Britanya konsolosluk kayıtlarından gelmektedir.

1860'ın sonunda, Girit, Hanya'daki Britanya konsolosu, köleleştirilmiş bir Afrikalı kadının konsolosluğa kaçtığını ve yardım istediğini bildirdi.³⁷ Gözle görülür bir şekilde yara bere içinde olan kadın, Molla Mehmet adlı sahibi tarafından ağır şekilde dövüldüğünü söylemekteydi. Konsolos, kadına sığınma sağladı ve meseleyi yerel meclise ilettiler. Meclisin müzakerelerinden sonra köle sahibinin kadını azat etmesi sağlandı ve dava kapandı. Daha başka doğrudan kanıt yokluğuna karşın meclisin meseleye nasıl yaklaştığını rahatlıkla yeniden canlandırabiliriz. Niyet edilen yeniden satış kendi başına, köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisini bitirmek bir yana, müdahale için bile neden değildi ki bu olgudan köleleştirilenin de açıkça haberdar olması gerekirdi. Nihayetinde, toplumun saygıdeğer bir üyesiydi ve molla unvanının da gösterdiği gibi Şeriat ve Osmanlı sosyal uygulaması hakkında fazlasıyla bilgisi vardı. Bununla birlikte, müdahale kapısı, köleleştirilen kişinin kötü muamele şikâyeti ve bunu gösterebilmesiyle açılmıştı. Mehmet'in kadını azat etmesini teşvik etmek için ikna edilmesine muhtemelen çok uğraşmak gerekmemişti çünkü toplum önünde daha fazla utanmak istememiş ve cömert bir biçimde kölesini azat ederek hasarı azaltmak yoluna gitmiş olabilir.

İki yıl kadar sonra, Aralık 1862'de, Balkan kenti Manastır'daki Britanya konsolosu, Afrikalı bir köle kadının konsolosluğuna sığındığını Londra'ya bildirmekteydi.³⁸ Adı Gülfidem'di ve otuz dört yaşındaydı. Kadın, konsolosa yedi yıllık dönemler halinde iki kere hizmet ettiğini ve üç sahibinin ölmesine karşın kendisinin hâlâ köle olarak kaldığını söyledi. Ufukta herhangi bir azat olmaması kadına "artık yeter" dedirtmişti. Osmanlı toplumunda Gülfidem'in deneyimlerinin ne kadar tipik olduğunu istatistik olarak bilmemin imkânı yok ama açık bir izlenim olarak çok da nadir olmadığını söyleyebiliriz. Eğer onun yaşam öyküsünü yeniden gözden geçirecek olursak en azından üç tane sahibi olduğu için ve yaklaşık olarak yirmi yaşında köleleştirilmesi uzak bir ihtimal olduğu için on dört yıldan çok bir süre çalıştığını varsay-

³⁷ FO/84/1120/117-18, Konsolos Guarracino'dan (Hanya) Büyükelçi Bulwer'a (İstanbul), 10.12.1860.

³⁸ FO/84/1181/183-5, Konsolos Calvert'tan (Manastır), Dışişleri Bakanı Russel'a, 20.12.1862.

mak durumundayız. Gülfidem'in köleleştirilmiş bir kadın olarak yaşam öyküsünü gereği gibi yeniden kurarsak aşağıdaki olaylar akışına ulaşırız:

- 1828 dolaylarında doğmuş
- Muhtemelen orta onlu yaşlarındayken köleleştirilmiş (erken-orta 1840'lar)
- Birinci sahabe yedi yıl hizmet etmiş
- Birinci sahip ölüyor ama onu azat etmiyor (1850 dolayları)
- Birinci sahibin mirasçıları tarafından yeniden satılmış (veya onlardan birine hizmet etmeye başlamış)
- İkinci sahabe yedi yıl hizmet etmiş
- İkinci sahip ölüyor ama onu azat etmiyor (1857 dolayları)
- İkinci sahibin mirasçıları tarafından yeniden satılmış (veya onlardan birine hizmet etmeye başlamış)
- Üçüncü sahabe beş yıl hizmet etmiş
- Üçüncü sahip ölüyor fakat onu azat etmiyor (1862)
- Üçüncü sahibin mirasçılarından birine geçiyor (Azat ihtimali yok)
- Britanya konsolosluğuna kaçıyor

Konsolos, Gülfidem'in durumunu Osmanlı yetkililerine bildirirken onun konsoloslukta kalmasına da izin verdi. Vali, dosyayı inceledi ve onu azat etmeyi kabul etti ki bu da bizim, onun deneyiminin alışılmadık bir şekilde haşin olduğu yolundaki izlenimimizi teyit ediyor. İnsanı kaygılarla davranan hükümet bir adım daha ileri gitti ve Gülfidem'e komşu İşkodra şehrinde bir iş buldu. Kadın orada, karısı konsolos tarafından "iyi kalpli bir hanım" olarak tarif edilen Abdi Paşa'nın evinde ücretli hizmetçi olarak çalışacaktı.

Yukarıda bahsettiğimiz örneklerden birinde sekiz Afrikalı köleleştirilmiş adam 1880'de, Cidde açıklarındaki "HMS Seagull"a kaçmıştı.³⁹ Geminin komodoru, bu kötü muameleye uğramış ve aç kalmış adamlardan ikisinin yaşam öykülerinin üzücü bir yönü daha olduğunu rapor etmişti. Biri, Kızıldeniz bölgesinde, geçen yedi yıl içinde dört kez, diğeri de aynı süre ve aynı bölgede olmak üzere beş kez satılmıştı. Görünüşe göre, bedevilerin Afrikalı köleleri inci dalgıç, taşçı ustası, taşocağı işçisi ve fizikî çalışma gerektiren diğer ağır işlerde çalıştırdıkları Hicaz'da yeniden satışı hiç de nadir değildi. Bu sert koşullar altında, kentli hanelerde sık görülen, kişisel olan ve hafifletici nitelikler taşıyan köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinin kolayca kurulamadığı görülüyor. Bu,

39 FO/84/1579/266-81, Hall'den (Amirallik) Dışişleri Bakanlığı Müsteşarına, "HMS Seagull"ın komodoru Byles'in beş adet mektubunu da içerek, 31.12.1880.

özellikle erkekler için böyleydi çünkü Hicaz kentsel ortamında çalışan kadınlar daha iyi bir durumdaydı. Anlaşılır bir şekilde, pek çok köleleştirilen kişi sık sık olan yeniden satışların yaşamları üzerinde yarattığı istikrarsızlığı rahatsız edici buluyordu. Köleleştirilenler tarafından belirli bir süre verme geleneğine uyulan kentsel bölgelerdeki bir köle bu yılları biriktirebilir ve azat olmayı bekleyebilirdi. Ayrıca, sahibiyle uzun dönemli ve ortak yarara dayanan bir ilişki geliştirmeye de yatırım yapabiliyordu. Fakat Hicaz'daki gibi haşın bir ortam hizmet ilişkileri açısından kayda değer bir şekilde kötü bir etki yapar ve burada ve diğerlerinde görülen türden sürekli ihmal ve suistimalin daha sık olmasına neden olur, bu da son kertede ve temel olarak köleleştirilenlere zarar verirdi.

Bazı köleler, uzun süreli hizmet veya belirli süre uygulamalarını dikkate almamak gibi bir mesele olmadığında bile yaşamlarının satış ve yeniden satış vasıtasıyla manipüle edilmesi girişimlerine tepki vermekteydi. Örneğin, Eylül 1861'de, Çerkeslerin Dikur kabilesi önderlerinden Hacı Ahmet adlı biri İstanbul'a gidiyordu.⁴⁰ Kısa bir süre önce, belki de bu yolculuğa çıkarken dört tane genç Çerkes köle satın almış, onları da yanında götürmekteydi. Bir gece, Doğu Anadolu şehri Kars'ta, Hamamlı diye bir yerde kalırken, dört genç onun eşyalarını çalarak, sınırın ötesine, Rusya'ya kaçar ve akrabalarının arasında sığınak ararlar. Hacı İsmail Bey yetkililere şikâyet eder ve mesele, ilerleyen Rus kuvvetleri tarafından Kafkasya'dan sürülmekte olan Çerkes mültecilerin sorunlarıyla uğraşmak için kurulan bir Osmanlı kurumu olan Muhacirin Komisyonu'na havale edilir. Mülteciler Müslüman oldukları için Osmanlılar onlara sığınma hakkı vermiş ve çoğu sınırlarda olmak üzere imparatorluğun ekilip biçilmeyen bölgelerine onları serf-köleleriyle birlikte yerleştirmişlerdi. Bir Osmanlı raporu, 1850'lerin sonundan 1860'ların sonuna kadar imparatorluğa giriş yapan mültecilerin sayısını, 150.000'i, Adige dilinde pshi; Osmanlı Türkçesinde bey, emir denen sahipleriyle birlikte gelen tarımsal köleler olmak üzere 1.5 milyon olarak tahmin ediyordu.⁴¹ Rusya'da bu insanlar serf olarak görülürdü ama Osmanlı İmparatorluğu'na girdiklerinde onlar için uygulanabilir tek yasal kategori köleler için olardı.

Muhacirin Komisyonu, İsmail Bey'in şikâyetini, meseleyi Ruslara götürmesi için Osmanlı hariciye nezaretine havale etti. Osmanlı belgeleri dört kaçağın gerçekten de kalıtsal bir serf statüsü olan "köle cinsi"nden mi oldu-

⁴⁰ BOA/BEO/Muhacirin Komisyonu/Cilt 758-38:1/no. 126, 9-10.1861 (Bundan sonra Babiâli Evrak Odası için BEO)

⁴¹ Çerkes mülteciler meselesinin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, Üçüncü Bölüm.

ğunu yoksa İsmail Bey'e esirciler veya kendi yoksullaşmış ailelerince yasal olmayarak satılan özgür Çerkeslerden mi olduğunu söylemiyor. Onların kaçmaktaki ilk amacı kölelikten kaçınmak olabilir ama tüm istediklerinin İsmail Bey'i soyarak kaçmak olması da mümkündür. Kayıtlardaki bilgi eksikliğine karşın bu öykünün ana fikrini hâlâ keşfedebiliriz. Dört gencin Hacı İsmail'in imparatorluk payitahtına gittiğini bildikleri açıktır. İsmail, onlara, orada onları satma niyetinde olduğunu söylemiş olabilir ama söylemediyse bile bu kadarını tahmin edebilirlerdi. Yoksa kendi toprağında muhtemelen köleleri olan bir Çerkes beyi ne diye yeni aldığı köleleri İstanbul'a götürsün? Ayrıca sağlıklı bir biçimde varsayabiliriz ki gençler orada tanımadıkları insanlara kâr amacıyla yeniden satılma ve onlar tarafından koca imparatorluğun başka bir yöresine götürülme fikrini beğenmemişlerdir.

Büyük ihtimalle dört kaçağın temel amacı İsmail'in planlarını ve onun kendileri için hazırladığı kaderi boşa çıkarmaktı, çalınan eşyalar herhalde yan kazanımlardı. Fakat bu olay bize, Tanzimat devletinin hem köleleştirilen hem de köleleştirenin gözünde kölelik açısından ne gibi bir rol oynuyormuş gibi gösterebilir. 1861'de bu köleleştirilmiş Çerkesler ve muhtemelen diğerleri de, Osmanlı Devleti'nin, kendilerinin köleci beylerin mülkiyet hakları karşısındaki özgürlük iddialarını desteklemesine güvenmektense Rusya'daki kabilelerine sığınmayı tercih etmişlerdi. Beş yıl sonra mahkemeler hâlâ, köleler özgür doğumlu olduklarını ve yasal olmayarak köleliğe satıldıklarını vurguladıklarında bile köleleştirenler tarafına doğru ciddi bir eğilim gösteriyordu. Fakat yirmi yıldan kısa bir süre içinde tavırlar önemli ölçüde değişti.

Aileyi Kurtarmak İçin Gitmek

Belki de en çok yürek burkan kaçma vakaları, kaçanların ailelerinin bir veya birden fazla üyesinin başka bir köleleştiriciye satılmasından kaçınmak için mücadele etmeleridir. Bu öyküler, köleleştirilenler arasında aile bağlarının zayıf olduğu varsayımını veya Osmanlı toplumlarında güçlü köle aileleri bulunmadığı yolundaki görüşleri çürütmektedir. Gerçekte, köleleştirilmiş bir aileyi parçalamayı meşru göstermek amacıyla, köleleştirenlerin kendilerinin bu tür düşüncelerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olmaları ihtimali vardır.⁴² Kâr amacıyla veya bakım masraflarını azaltmak için böyle aileleri zorla par-

⁴² Tanzimat dönemindeki edebi kaynaklardaki kölelik için bkz. İsmail Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1987; Börte Sagaster, "Herren" und "Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches, Harrasowitz, Wiesbaden, 1997.

çalamak insanî olarak kabul edilebilir bir davranış değildi ve köleleştirilenler bu yaptıklarını kendilerine, ailelerine, arkadaşlarına ve komşularına karşı savunmak için hafifletici koşullar arardı. Burada, bu tür hareketlere karşı koymaya çalışan köleler, sadece yabancı konsoloslardan değil, Şeriat mahkemeleri çoğunlukla köle sahiplerinin tarafını tutsa ve bu tür satışları onaylasa bile Osmanlı yetkililerinden de yardım bekleyebilirlerdi. Öyle görünüyor ki buradaki aşikâr insanî yaklaşım, köleleştirilenlerin bu tür kendilerini parçalama niyetlerine karşı mücadele etmeyi seçen köleleştirilmiş ailelere yardım etme konusunda hükümetin elini güçlendiriyordu.

1857'de, bir çocukla anne ve babasından oluşan üç köleleştirilmiş Afrikalı, Kuzey Afrika liman kenti Trablus'taki Britanya konsoloslughuna geldi ve personele, sahiplerinin anne ile çocuğu satmak ve babayı tutmak istediğini anlattılar.⁴³ Ailenin işbirliği yapmayı reddedeceğini doğru olarak tahmin eden köle sahibi, hızla ve kandırarak harekete geçmişti: Baba tarlaları sürerken, anne ve çocuğu bir esirciye sattı. O da onları hemen alarak götürdü. Baba tarladan döndüğünde ne olduğunu anladı ve şiddetle protestoda bulundu ama köle sahibi tarafından çiftlikte bir yerlere kapatıldı. On beş gün sonra kaçmayı becerdi ama başka bir esirciden karısı ve çocuğunun biraz önce limana götürüldüğünü ve İzmir ve İstanbul'a gidecek olan Mesut adlı gemiye bindirilmek üzere olduklarını öğrendi. Adam iskeleye koşarak gemiye binmeden biraz önce karısı ve çocuğunu kurtardı. Ondan sonra da ailesiyle birlikte doğruca Britanya konsoloslughuna giderek sığınma talebinde bulundu. Vekil Konsolos Reade vilayetin valisiyle temasa geçti. O da vakayı inceledikten sonra bütün aileyi serbest bırakmaya karar vererek köle sahiplerini hapse koydu.

Ekim 1866'da Şam Britanya konsolosunun bildirdiğine göre köleleştirilmiş bir kadın (muhtemelen Afrikalıydı ama bu açıkça söylenmiyor) konsoloslughu gelmiş ve yardım talebinde bulunmuştu.⁴⁴ Kadın, söylediğine göre, Sbini köyündeki bir şeyhin ailesine çok uzun bir zamandır hizmet etmekteydi. Kırk yıldır köle olduğunu söylemesine karşın bunun biraz abartıldığı anlaşılıyor çünkü kırk rakamı "gerçekten çok uzun bir süreyi" gösteren sembolik bir rakamdı. Kadının, bu süre içinde köle bir erkekle evlendiği ve ondan üç çocuk sahibi olduğu ortaya çıkmıştı. Şimdi sahibi çocuklardan ikisini satmak istediği için bunu engellemek umuduyla perişan bir halde konsolosa gel-

43 FO/84/1029/85-92, Albay Herman'dan (Trablus konsolosu) Dışişleri Bakanı Clarendon'a, 8.2.1857.

44 FO/84/1260/17-18, Konsolos Rogers'dan (Şam) Dışişleri Bakanı Stanley'ye, 31.10.1866.

mişti. Konsolos durumu hemen vali kaymakamı Edhem Paşa'ya iletmış. O da öyküyü gözden geçirdikten sonra bütün aileyi serbest bırakmış.

1867'nin sonunda iki Osmanlı memuru, Hafız Ahmet Efendi ve İshak Bey ve karıları olan Hamide ve Zehra Hanımlar, on bir tane olan Çerkes kölelerinin altısını alarak satmak üzere Tekfurdağı'ndan İstanbul'a getirirler.⁴⁵ Köleleştirilmiş kişilerin hepsi Şumaf ailesinin üyeleri idi. Öyle görünüyor ki Şumaflar üzerindeki mülkiyet hakları yukarıdaki iki çifte aitti çünkü daha başka bir düzenlemeye göndermede bulunulmuyor. Belki de köle sahipleri birbirleriyle akrabaydı veya haneleri aynı toprak parçasında olduğu için köleleştirilmiş aileye birlikte sahiplik edebiliyorlardı. Her şekilde, buradaki önemli sosyo-legal nokta şudur ki Şumaf ailesi köleleştirilmiş Çerkesler sınıfına mensup olup bu kalıtsal özelliklerinden dolayı imparatorluğun her yerinde satışa sunulabilirlerdi. Aslında Kafkaslarda serfleştirilmiş olmalarına karşın Osmanlı yönetimine girdiklerinde köle olarak sınıflandırılmışlar ve sonuç olarak harem ve ev kölesi olarak satılmışlardı. Kanıtlar, bu grubun üyeleri arasında aile üyelerinin, özellikle ekonomik koşullar kötü olduğunda ve genç çocuklar, özellikle kızlar için seçkin haremelerde daha iyi bir hayat sağlamak amacıyla, aile dışına satıldığı durumlar olduğunu gösteriyor.

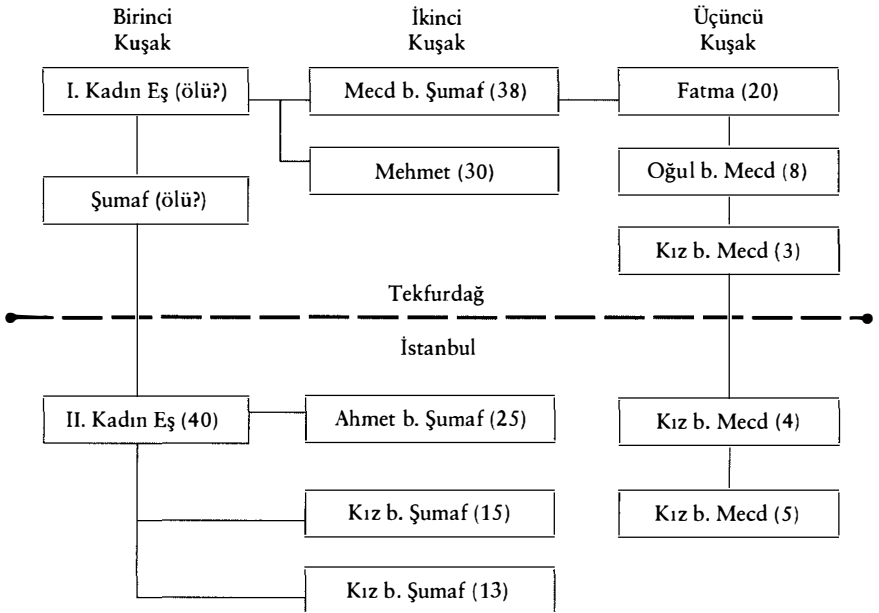
Şumaf ailesinin parçalanması hem geniş aileyi hem de onun içindeki çekirdek aileyi etkileyecekti. Bu insanların özgür doğmamış oldukları gerçeği sadece gösterdikleri direnci daha önemli kılıyor. Resmi belgelerin gösterdiğine göre sahiplerinin niyetini öğrendiklerinde Şumaflar sert bir şekilde karşı koymuş. İstanbul'dan Tekfurdağı'ndaki kendi evlerine ve arkada bıraktıkları beş aile üyesine geri gönderilmelerini talep etmişler. Mücadelelerindeki ilk basamak Şeriat mahkemesinde cereyan etmiş. Orada, köle sahipleri, inatçı köleleri üzerindeki mülkiyet haklarını ve onların bazılarını satabileceklerini teyit ettirmek istemişler. Şumaflar özgür doğmuş olmadıkları için onların durumunda yasal olmayan köleleştirme suçlaması yapılamazdı. Kendi özgürlüklerini satın alınmasına izin verilmesi seçeneği de kapanmıştı çünkü piyasa değerleri olarak tahmin edilen parayı bulamamışlardı. Sonuçta Şeriat mahkemesi köle sahiplerini desteklemeye karar verdi ve onların altı kişiyi satma ve dolayısıyla geniş Şumaf ailesini parçalama haklarını teyit etti.

Şumaf ailesi direndi: Hükümete başvurarak parçalanmayı önlemeye çalıştılar. Öyle görünüyor ki onların yalvarmaları ve kararlılığı yetkilileri Şe-

⁴⁵ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/25956/Lef 2, İdare-yi Muhacirin'den Meclis-i Vâlâ'ya, 26.8.1867 ve kölelerin ekli isim listesi, 30.9.1867; BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ Mazbatası, 21.10.1867; BOA/ Ayniyat Defterleri/1136, no.675, Babiâli'den Meclis-i Vâlâ azası Osman Paşa'ya, 7.10.1867.

riat mahkemesinin kararını reddetmeye ve bir tür uzlaşma önermeye ikna etti: Osmanlı hazinesi köle sahiplerini malî olarak tazmin etmeyi üstlenecek böylece ailenin hürriyetini satın almış olacak ve altı aile üyesinin Tekfurdağı'na gönderilmesi kolaylaşmış olacaktı. Davaya bakan bütün nizamiye mahkemeleri ve devlet meclisleri hem insanî tarafı hem de Şumaf'ların ısrarına dikkat çekmiş, o kadar ki bu örnek, köleleştirilmiş ailelerin satış yoluyla parçalanmasına karşı yapılan mevcut düzenlemeleri teyit etmek için kullanılmıştı. Bu kısıtlama, Çerkes köleleştirilenler ve onların köleleştirilen kiracıları arasında bulunan ve ailenin parçalanmasını yasaklayan geleneksel bir sessiz anlaşmaya dayanmaktaydı. Buna karşın, Şumaf örneğinde, köleleştirilenler, İslâm hukukunda ailenin parçalanmasını önleyen bir yasak olmamasından kaynaklanan boşluğu sömürerek Şeriat mahkemesini kullanmaya çalışmışlardı. Ayrıca, aşikâr bir suistimalin açıkça gösterilemediği durumlarda bu tür mahkemelerin köleleştirilenlerin mülkiyet haklarını korumak konusundaki genel eğilimine güvenmek konusunda da haklıydılar.

ŞEKİL 1
Şumaf'ın Parçalanmış Ailesi



(Sayı) = Yaş

b. = bin/bint (oğlu /kızı)

Bu kategorideki son örneğimiz, Britanya konsolosunun durumlarını bir raporla Temmuz 1881'de Londra'ya bildirdiği Kızıldeniz liman kenti Cidde'deki bir Afrikalı köle aile tarafından oluşturuluyor.⁴⁶ Bu vakada, ana baba ve iki kızları şehrin dışında neresi olduğu belirtilmeyen bir yerden gelerek konsolosluga sığınyor ve satış dolayısıyla parçalanmaktan kaçınmaya çalışıyorlar. Buna karşın maceraları bu noktada başlamamıştı. Öykülerinden anlaşıldığına göre üçüncü çocukları 1876'da aileden ayrılarak satılmış. Bunu önleyememişler. Bu seferinde, Cidde'ye kaçmadan iki gün önce kalan kızlardan biri daha sahiplerince satılmış ama baba nasıl olmuşsa (konsolos herhangi bir ayrıntı vermemektedir) kızı geri almayı başarmış ve bütün aile konsolosluga kaçmış. Bu vakanın sonunun ne olduğu konusunda bir bilgi verilmiyor ama süreç diğer benzer vakalardaki gibi çalışmış olabilir. Yerel yetkililere konsolos durumu iletmış, vali incelemesini yapmış ve sonunda devlet eliyle azat gerçekleşmiş olabilir.

Bu örnekler, Osmanlı toplumlarındaki köle ailesi hakkındaki görüşlerimizi yenilememiz gerektiğini gösteriyor. Tabii ki insan ilişkileri ve onların ürettiği aileler her tür ve şekilde olabilirdi. Köleleştirmenin, ailenin yapısı ve doğası üzerinde hiçbir önemli etkisinin olmamasını beklemek makul olmazdı. Ama köleleştirilen kişilerin kurduğu ailelerin zorunlu olarak kırılğan, geçici ve aile üyeleri arasındaki bağların zayıf olduğunu varsaymadan önce

bu etkinin kesin ve muhtemel etkisini değerlendirirken dikkatli olmak durumundayız. Burada aktardığımız ve benzeri öyküler bu tür aceleci sonuçların geçerliliği hakkında kuşkulandırmamızı sağlayabilir. Şimdi Osmanlı kölelerinin hangi temel koşullar altında aile kurabileceklerini inceleyelim.

Köleleştirilmiş aileler, bir kent olgusu olmaktan çok daha fazla olarak kırsal bir olguydu. Bu çok yaygın olmadıkları anlamına geliyordu. Kent seçkini hanelerinde ve daha aşağıdaki sosyal tabakaların hanelerinde bulunan hizmet köleleri genelde azat olduktan sonra ve çoğunlukla da diğer azatlı kişilerle evlenirlerdi. Bu tür azatlı kişilerin oluşturduğu aileler benzer sosyo-ekonomik koşullarda bulunan diğer ailelerden farklı olarak görülmemeli. Dolayısıyla onları burada ele almayacağız. Hane kölelerinin genellikle, eğer alışılmış olandan daha uzun olarak kölelikte tutulmuşlarsa evlenmelerine izin verilirdi. Çift olarak veya aile olarak satın alınmışlarsa da beraber kalmalarına izin verilirdi. Diğer türlü, cariyelikten ve daha az zengin hanelerde ise fizikî yer yokluğundan kaynaklanan kısıtlamalar köle evliliklerini olumsuz

yönde etkilerdi. Fakat kırsal bölgelerde, küçük veya daha büyük çiftliklerdeki tarım emeği örgütlenmesi serflik türü düzenlemelere yol açtığını kanıtlamıştı. Hür olmayan aileler hem etkin hem de aranır durumdaydı.⁴⁷ 1860'ların pamuk patlaması sırasında Mısır kırsalında Afrikalı tarım köleliğinin geçici olarak yükselmesi gibi Çerkesler arasındaki serfleştirme de bu tür aile yapısını teşvik etmişti. Yukarıda aktarılan ve Trablus, Şam ve Cidde çevresinden gelen öyküler benzer koşullarda Afrikalı kölelerin kendi ailelerini kurduklarını gösteriyor. Tekfurdağı'ndaki Şumafların aile yapısı Çerkes mülteciler arasında yaygındı ve bu insanların toprak beyleriyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda iskân edilmeye başladıkları 1850'lerden itibaren Osmanlı kırsalında tanıdık bir görüntü olmuştu.

Bizatihi kölelik belası, köleleştirilmiş aileleri, çoğunlukla esirciler olmak üzere yabancıların müdahalesine açık bir hale getirirdi. Bununla birlikte bu, ancak böyle ailelere verilecek yerin küçük, yaşama alanlarının kalabalık ve diğer köle veya hür hane halkının müdahalesi ve denetiminin çok olduğu kent ortamlarındaki hane kölelerinin aile hayatını şekillendirmede gerçek bir etmen olmuş gibi görünüyor. Makul bir şekilde varsayabiliriz ki mahremiyet, çocukların yetiştirilmesi ve diğer seçme özgürlüğü gerektiren konular hane içinde bir sürtüşme ve gerilim kaynağı olmaktadır. Sınırların iyice belirlenmediği durumlarda veya daha önce köleleştiren-köleleştirilen arasında ilişkinin olduğu durumlarda cinsel erişim ve taciz de gündeme gelirdi. Köleleştirilmiş kişilere kent hanelerinde genelde sadece çekirdek aile kurmaları izni verilirdi. Bu aileler, özellikle dışarıdan gelecek baskıları karşılamak ve caydırmak açısından bir geniş ailenin sağlayabileceği koruma ve destek sisteminden yoksundular. Edebî kaynaklar, bu tip sorularla karşılaştığımızda ortaya çıkan kanıt açığını kısmen kapatmaya yarayabilir ama şimdiki halde henüz oldukça geçici bir zemindeyiz ve pek sağlam basamıyor durumdayız.

47 Genelde Osmanlı sistemi tarımsal köleliği teşvik etmiyordu ve Kıbrıs'ta olduğu gibi Osmanlı idaresinin gelişi köleleştirilmiş kişilerle yapılan tarımsal üretimin ortadan kalkması sonucunu verirdi. Bkz. Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993, s. 240-241. Osmanlı tarımsal köleliğini çalan az sayıdaki kişiden biri Halil İnalçık'tır. Bkz. "Servile Labor in the Ottoman Empire", Abraham Ascher, Tibor Halasi-Kun ve Bela K. Kiraly (der.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern* içinde, Brooklyn College Press, New York, 1979, s. 25-52, özellikle de s. 30-35 ve "Rice Cultivation and the Çeltükçi Re'âyâ System in the Ottoman Empire", *Turcica*, 14, 1982, s. 69-141, özellikle de s. 88-94. Ayrıca bkz. Ehud R. Toledano, "Where Have All the Egyptian Fellahin Gone To? Labor in Mersin and Çukurova during the Second Half of the Nineteenth Century", Mersin Üniversitesi, Center for Urban Studies, *Mersin, the Mediterranean, and Modernity: Heritage of the Long Nineteenth Century* içinde, Mersin Üniversitesi Yayınları, Mersin, 2002, s. 21-28.

Kentsel alanlardaki köle aileleriyle karşılaştırıldığında kırsal bölgelerde köleleştirilen kişiler tarafından kurulan aileler, dışarıdan olabilecek müdahaleye karşı daha az incinebilir durumda olup köleleştirilenlere karşı makul bir otonomi geliştirebilirlerdi. Tarımsal bir ortam, köleleştirilmiş ailelere, kendi mahremiyetlerini ve tercih ettikleri yaşam seçimlerini koruyabilmek için köleleştirilenin hanesinden gerekli olan mesafeyi çoğunlukla sağlayabilmekteydi. Böylesi durumlarda çok kuşaklı geniş veya birleşik ailelerin yaygın olduğu olgusu, köleleştirilmiş ailelerin, çoğunlukla toprak sahiplerinden olmak üzere dışarıdan gelecek baskılara ve müdahalelere karşı koymasını daha çok mümkün kılıyordu.⁴⁸ Tekfurdağı'ndaki Şumaf ailesinin sergilediği güçlü direnç, geniş köle ailelerindeki bağların gücünü ve üyelerin birbirine olan bağlılığını gösteriyor. Fakat aynı zamanda da köleleştirilmiş ailelerin kırsal bölgelerde bile köle sahiplerinin müdahalesine açık olduğunu vurguluyor çünkü zorunlu parçalanma, onların incinebilirliğinin en zalim göstergelerinden biriydi. Hatırlamamız gerekiyor ki parçalanmanın gerçekleştiği durumlar vardı ve her kahramanca direniş başarıya ulaşamıyordu. Gerçekte, Şumaf'ların direnci, Çerkes dayıların hür doğmuş yeğenlerini köle olarak sattıkları (bu atalık'a benziyor) durumlarla karşılaştırıldığında daha da ilgi çekici bir hale geliyor.

Daha geniş sonuçlara ulaşabilmek için şimdiye kadar tartıştığımız aile çeşitlerindeki bağların gücü üzerine daha çok araştırma yapılmasına ihtiyaç varsa da köleleştirilmiş kişilerin aile kurmaları ve onun bütünlüğünü korumalarının pek çok durumda hür kişilere göre daha zor olduğu görüşüne şimdilik itibar etmeliyiz. Çünkü köleleştirilmiş aile sosyal ve ekonomik açılardan hür aileye göre daha bağımlı ve daha incinebilir durumdaydı ve ayakta kalabilmek ve beraber bulunabilmek için üyelerinden daha güçlü ve çok bağımlılık isterdi. Bunu takdir edebilmek için sadece, kızını satmak amacıyla kaçıran adamlardan kurtarmak için yapabildiği kadar hızlı koşan babayı veya bir zindana on beş gün kapatılan ama karısını ve kızını kurtarabilmek için kaçmaya çalışan, bütün bu süre içinde belki de çok geç olduğu korkusunu çeken babayı veya iki kızının satılmasını ve yitimini engellemek için perişan bir halde konsolosluğa koşan anneyi veya kadının geri çevirdiği, tehlikeye maruz ve savunmasız bıraktığı ama ödünsüz ve boyun eğmeden kalan Şumaf ailesinin al-

⁴⁸ Aile yapısı ve tanımları için bkz. Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, s. 61-100. Duben ve Behar 19. yüzyıldan itibaren İstanbul'daki yaygın aile yapısının geniş ailedense çekirdek aile olduğunu tartışıyor ve aile büyüklüğünün oldukça küçük olduğunu söylüyorlar. Kırsal bölgelerdeki çekirdek aileler daha büyüktü. Biz burada, geniş seçkin hanelerinden ve büyük, çok kuşaklı kırsal ailelerden söz ediyoruz.

tı üyesini tahayyül etmemiz kâfi olacaktır. Ailelerini bir arada tutabilmek için onlardan talep edilen ağır bedeli anlayabilmek ve bu Afrikalı ve Çerkes kölelerinin yaşadığı kızgınlık, umutsuzluk, acı ve korkuyu ama aynı zamanda sevgilerini, dikkatlerini ve bağlılıklarını takdir edebilmek için çok bir çaba gerekmiyor.

Hür Olmak İçin Kölelik Bağlarını Koparmak

Kaçan pek çok kişi arasında kölelikten kurtulmak ve kendi yaşamlarındaki öznel kölelik koşulları ne olursa olsun yalnızca özgür olabilmek için gidenler de vardı. Kabul etmeliyiz ki sayıları azdı ama kendilerinden bahsedilmesini hak ediyorlar. Bu grup kaçakların arasında göze çarpanlar, normalde sistemden uzaklaşmaktansa onun içinde kalarak çalışan kul/harem köleleriydi. Gerçekten de bazı harem kadınları ve hadımların kaçmayı seçmiş olması onların kişisel öykülerini keşfetmeyi daha da ilginç bir duruma getiriyor. Bunu yapmadan önce, alışılmadık bir Afrikalı kaçağın tipik olmayan ama büyüleyici olan öyküsüne bakalım.

1870'te, Korfu'daki Britanya konsolosu, genç bir Afrikalı erkeğin konsolosluğa gelerek koruma ve özgürlük istediğini rapor etti.⁴⁹ Sa'd ibn 'Abdallah on altı yaşındaydı ve konsolosu hayrete düşürecek surette Arapça okuyup yazabiliyor ayrıca çok iyi Türkçe konuşuyordu. Afrikalı köleleştirilenler arasında bu durum nadirdi. Konsolosluğa ulaşmakta kararlı olan Sa'd, yakınlarda dolaşan bir Osmanlı gemisinden kaçmış, bir yelkenliye binerek gece Korfu'ya ulaşmıştı. Kentteki Osmanlı konsolosu önce onun geri verilmesini talep etti ama Sa'd'm geminin tayfalarından biri olmadığını anlayınca başvurusunu geri çekti ve onun serbest bırakılmasını mümkün kıldı. Bu vakada kölelerin kaçmasını gerektiren alışıldık amaçların hiçbiri mevcut değildi. Konsolos bunlardan söz etmediği gibi, bildiğimize göre Sa'd da ona bunlardan bahsetmiş değildi. İstismar veya taciz gibi Sa'd'ı gemiden kaçmaya itecek acil bir durum olduğunu da bilmiyoruz. Dolayısıyla, bu eğitim görmüş kölenin sadece özgür olmak ve özgür bir adam olarak yaşamak istediğini varsayabiliriz. Bu amacı gerçekleştirmek için cesur bir kaçış planı yapmış, tehlikelerin üstesinden gelmiş ve planını başarıya ulaştıracak kadar kararlılık göstermişti.

İstanbul Britanya Konsolosluğu'nda kölelikle ilgili işlere bakan tercüman Hugo Marinitch'in Londra'ya rapor ettiği nazik vakada da benzer bir

49 FO/84/1324/327-40, Konsolos Everton'dan (Korfu) Dışişleri Bakanı Granville'e, 6.10.1870.

motivasyon olmuş olabilir.⁵⁰ Ekim 1879 tarihli muhtırasında Marinitch, üç Çerkes cariyesinin kaçarak bugün Kuzey Yunanistan'da olan Selanik'teki konsolosluga sığındıklarını yazmaktaydı. Kadınlar, o vilayetteki kıdemli bir Osmanlı memuru olan İskender Paşa'nın hareminden geliyorlardı. İşleri karmaşık hale getirense yeni ithal edilmiş köleler olmayıp uzun süredir hizmet ediyor oldukları gerçeğiydi. Bu, yasal olmayan şekillerde köleleştirilmiş ve ithal edilmiş kişilerin azat edilmelerini sağlayan köle ticareti karşısı politikasının uygulanamaması anlamına geliyordu. Bütün kul/harem sistemi için emsal teşkil edebileceğinden ötürü Osmanlılar vakayla üst seviyede ve ciddi olarak ilgilendiler. Bu kendi içinde, azat kapılarının açılması durumunda, köle sahibi olan seçkinlerin, uzun süredir hizmet eden kadınlar ve hadımların köle olarak kalmayı gönüllü olarak isteyecekleri konusunda çok da emin olmadıklarını gösteriyor. Selanik valisi meseleyi Babî'li'ye havale etti ve dosya orada önce Şura-yı Devlet'e oradan da uygulanacak politika konusunda bir karar verilmesi için Meclis-i Vükela'ya iletildi. Maalesef, bu konuda sonunda ne olduğu bilgisi arşivlerde bulunamadı fakat kesinlikle bildiğimiz bir şey var ki kul/harem köleliği, imparatorluğun ortadan kalkmasına kadar doku- nulmadan kaldı.

Mart 1881'de Cidde'deki Britanya konsolosu İstanbul'daki büyükelçiye yazarak Mekke'den kaçan ve Cidde konsolosluğuna sığınan Habeşistanlı bir hadımın ilginç öyküsünü aktardı.⁵¹ İhsan Ağa adındaki adam zaten azatlı olup, özgür bir kişi olarak hayatını kazanabileceği Mısır'a gönderilmesini istemişti. Öyküsü, konsolosluga gelmeden dokuz yıl öncesine, 1872'ye ve kendi ülkesine kadar geri gidiyor. Babası, Kral Yohannes tarafından konulan ağır vergileri ödeyemeyince kaçmak zorunda kalmış. Vergi toplayıcılar da İhsan'a el koyarak köle olarak satmışlar. Çocuğu satın alanlar onu hadımlaştırmış ve Cidde'ye getirmişler. Orada, mütevaffa Mekke Şerifi'nin adamı Ömer Nasif Efendi tarafından satın alınmış ve İstanbul'da belki de meşhur bir sadrazam olan Ali Paşa'ya gönderilmiş. Ali Paşa da onu hediye olarak padişahın annesi olması dolayısıyla haremın başı olan valide sultana vermiş. Valide sultan da onu daha sonra V. Sultan Murad olacak olan Şehzade Murad'a (oğlu?) vermiş. İhsan, padişahın tahttan indirildiği olaylı 1876 yılına kadar onun hizmetinde kalmış. Bu noktada İhsan ve diğer beş harem ağası azat edilmiş ve emekli olan pek çok imparatorluk hadımının gönderil-

50 FO/84/1543/279-80, Tercüman Hugo Marinich'in hazırladığı muhtıra, 8.10.1879.

51 FO/84/1596/63-83, Konsolos Zohrab'dan (Cidde) Büyükelçi Goschen'e ve ekler, 22.12.1880-14.3.1881.

diği Mekke'ye gönderilmişler ve özel bir ocak olarak ulu camide hizmet etmişlerdi.⁵²

Cidde konsolosluğuna sığınmadan önce, İhsan, üç yıl kadar iyi bir para olan aylık 450 kuruş maaşını almış ama Cidde konsolosluğuna gelmeden altı ay kadar önce o ve iki başka harem ağası Medine'ye gönderilmiş ve maaşları kesilmiş. Görüldüğüne göre bu uygulama oldukça yaygındı. Onları beslemek ve giydirmek karşılığında genç harem ağalarının maaşları eski harem ağalarına verilirdi. Genç harem ağaları da yeterince kıdem kazanınca kendi maaşlarını almaya hak kazanır, bu para da yeni gelen harem ağalarından çıkardı.⁵³ Tüm tasarruflarını harcayan İhsan kaçmaya karar vermiş. Planı, hacca gitmek üzere Mekke'ye gitmek için izin istemek ve oradan da Cidde'ye yönelmekmiş ki bunu yapmayı da becermişti. Teknik açıdan özgür bir adam olmasına karşın, Osmanlı yetkilileri meselenin açığa çıkması için İhsan'a Mekke'ye dönmesi emrini vermişlerdi çünkü padişah, harem ağalarını kutsal Mekke kentinde hizmet etmeleri koşuluyla azat ediyordu ve harem ağalarına her açıdan hâlâ hür değilmiş gibi davranılıyordu. İhsan bunu yapmayı reddetti ve eğer konsolos kendisini Osmanlılara teslim ederse canına kıyma tehdidinde bulundu. Söylediğine göre Osmanlı nezareti altına girerse hain olarak görülür, işkence görür ve öldürülmüş. İstanbul'daki sadrazam ve Meclis-i Vükelâ'ya kadar çıkan üst düzey ilişkiler ve baskılara karşın Britanyalılar onu teslim etmeyi reddettiler ve sonunda İhsan'ın istediği gibi Mısır'a geçmesini kolaylaştırdılar. İhsan'ın kaçtığı zamana kadar olan yaşam öyküsünü burada özetleyelim:

- 1862 dolaylarında İhsan (başka bir ad altında) Etiyopya'da doğar.
- 1870'lerde Kral Yohannes yeni vergiler koyar.
- 1872 sıralarında İhsan'ın babası kaçır, İhsan'a el konur, köleleştirilir ve hadım edilir.

• 1872'de İhsan, Mekke Şerifinin bir adamı tarafından satın alınır, İstanbul'a gönderilir ve Sadrazam (?) Ali Paşa'ya verilir. Ali Paşa da onu daha sonra padişahın annesine (muhtemelen Murad'ın) verir, Valide Sultan da onu Şehzade Murad'a verir.

52 Kutsal kentlerdeki harem ağaları üzerine bazı bilgiler Richard Francis Burton'un, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madina and Meccah* (der. Isabel Burton), New York, Dover, 1964, adlı eserinde bulunabilir. Jane Hathaway, Kızlarağası ve onun 18. yüzyılda Mısır ile olan güçlü bağlarını çalışmıştır. Şimdi de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Darüssaade Ağaları üzerine büyük bir çalışma hazırlamaktadır. Bkz. *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 139-164. Türkçesi: *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

53 Bu uygulama, Zohrab'ın yukarıda zikrettiğimiz raporunda tarif edilmektedir.

- 1872-1876 arasında İhsan, Murad'a hizmet eder.
 - 1876'da V. Murad, padişah olur fakat tahttan indirilir; İhsan azat edilir ve Mekke'ye gönderilir.
 - 1876 sonundan 1880 başlarına kadar İhsan, Mekke'de rahatça yaşar.
 - 1880'in başlarında İhsan Medine'ye gönderilir ve maaşı kesilir.
 - 1880'in ortası veya sonunda İhsan'a hac yapması için Mekke'ye gitme izni verilir.
 - 1880 sonunda İhsan, Cidde'deki Britanya konsolosluğuna kaçar.
 - 1881'in başında İhsan sağ salim Mısır'a gönderilir.
- [Buradaki rasyonel: Hadım etme ergenlikten önce olmak zorundaydı, burada on yaş dolaylarında olarak alınmıştır.]

İhsan'ın öyküsü, daha azına razı olmamanın ve dostane olmayan koşullarda seçenekleri artırmanın bir öyküsüdür. Dikkat etmeli ki Medine'de kıdemli bir harem ağası oluncaya kadar genç bir harem ağasının bağımlı statüsünü kabul etmiş olsaydı kaçmasına yol açan bir tehdide de maruz kalmazdı. Suistimal bakımından acil bir tehlike yoktu ve yaşam büyük ihtimalle oldukça kolay, sakın ve bu durumdaki bir hadım için yavaş tempoluydu. Yine de hayatını daha iyi kazanacağı konusunda kendi yeteneğine güveniyor ve özgür bir insan için Mısır'da olan avantajları kullanmak istiyor ve bu seçeneği gerçekleştirmek için belki de hayatına mal olacak kadar büyük riskleri göze alıyordu.

Bu öykü, hayatındaki bu önemli kararları aldığı yirmi yaşında bile olmayan bu genç adamın dikkate değer gücünü ortaya çıkarıyor. Ama aynı zamanda da İhsan'ın Mekke'ye yaptığı aldatma amaçlı ve kendisinin Medine'den çıkararak Cidde'ye ulaşmasını sağlayan hac için istihbarat toplama ve plan yapma kapasitesini vurguluyor. Onun intihar tehdidi de konsolosun bu vakada karşılaştığı yüksek düzey Osmanlı baskılarına direnişini katılaştırmak açısından zekice bir hareketti. Zeki ve hırslı bir genç adam olan İhsan, Harem-i Hümayun'daki yaşamı tanımış ve belki de oradayken Mısır'daki güzel hayat hakkında bir şeyler işitmişti. Bu yaşam deneyimi ona daha geniş bir dünyaya bakış sağlamış ve geleceği için planladığı seçenekleri artırmıştı. Kul/harem kölesi olmayan birçok kölenin böylesi avantajları yoktu.

İhsan'ın öyküsüyle kaçma üzerine olan gözden geçirmemizi tamamlamış oluyoruz. Bu, her biri kendi öznel koşullarına sahip olan birtakım durumlardan kaynaklanan çoğul bir olgu olup kahramanlarımızı kendi köleleştirilenleriyle olan ilişkilerini bırakmaya itiyor ve yaşamlarında büyük değişiklikler aramalarına neden oluyordu. Köleleştirilenler için mevcut olan diğer se-

çenekleri gündeme getirmeden önce Tanzimat devletinin köleleştiren ve köleleştirilen ilişkisindeki rolünü değerlendirmek durumundayız. Bunu Üçüncü Bölüm’de yapacağız ve yine bilerek devletin ve onun memurlarının değil köleleştirilenin bakış açısıyla yaklaşacağız. Nasıl olup da Tanzimat devletinin, köleleştirilenlerin gözünde koruyucu olarak görüldüğü ve nasıl olup da bazı kölelerin bu yeni ve ümit veren koruyucu tarafından ihanete uğramış gibi hissettikleri ilgileneceğimiz sorulardan ikisi olacak.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Adalet İçin “Koruyucu Devlet”e Dönmek

Buradan sonra kullanacağımız “koruyucu devlet” deyimini bir miktar açıklama yapmayı gerektiriyor. “Devlet” derken bugünküler veya 19. yüzyıl sonundaki Avrupa devletleri için bile düşündüğümüz gibi iyi bütünleşmiş modern bir varlığı anlatmak istiyorsak, bu kitapta anlatıldığı dönemdeki Osmanlı Devleti böyle bir yapı değildi.¹ O, daha ziyade, kendisinin imparatorluk elitini oluşturan çıkar gruplarının bir koalisyonundan ibaret olan “bileşik” bir idareydi. Bu elit çoğunlukla erkek, Müslüman, çok kimlikli, kul/harem ve özgür doğmuş, askerî-idarî-hukukî-ilmî, kentsel ve kırsal, mevki sahibi ve mülk sahibi, Osmanlı-emperyal ve Osmanlı-yereldi. Geniş bir dünya imparatorluğunu yönetirken bu elitin üyeleri, mülkleri taşra başkentlerine ve kent merkezlerini İstanbul’a bağlayan sosyo-politik ağlar yoluyla birbirleriyle ilişki halinde olan hanelerde konuşlanmış durumdaydılar.

Bütün bu karmaşık ağ, uzun 19. yüzyılda çoğunlukla ıslahatçı ve pratik önderler olan padişahların yönetimi altında geliyordu. Bu bileşik idarenin merkezi değişen siyasi koşullarla saraydan sadrazamın konağına ve oradan tekrar geriye hareket ediyor ve çıkar grupları ve önde gelen elit üyeleri arasında yer değiştirip duran koalisyonlar oluşturuluyor, çöküyor ve yeniden oluşturuluyordu. İşte bu bileşik idare anlamında Osmanlı “devleti” deyimini kullanıyoruz ki bu “klasik haraç imparatorluğu” kavramıyla da uyum içindedir. Yakınlarda

1 17. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı Devleti’nin yapısı hakkındaki tartışma için bkz. Rifaat Ali Abou-El Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, State University of New York Press, Albany, 1991. Uzun 19. yüzyıldaki devlet için bkz. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 1980 ve *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

düşünülmüş bir araştırma projesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun da çağdaşı ve öncülü olan Muğul (Hint Türk) ve Roma imparatorluklarında olduğu gibi “parçalı, gevşekçe bütünleşmiş ve kısmen örtüşen güç ve yetki şekillerine sahip” bir devlet olduğu önerilmiştir.² Burada kullanılan tanımların ne kadar yerinde olabildiği ve olması gerektiğinden bağımsız olarak tüm bu çabalar, Avrupa için 19. ve 20. yüzyıllarda geliştirilmiş olan, iyi bütünleşmiş, yeknesak ve sıkı inşa edilmiş modern devlet görüşünden uzaklaşma çabalarıdır.

Bu kitap boyunca geliştirilen köleleştiren-köleleştirilen ilişkisinin bir patronaj durumu yani temelde eşit olmayan ortaklar arasında bir karşılıklılık bağı olduğu nosyonunu anlatmak için “devlet”e “koruyucu” sıfatı eklenmiştir. Burada, bu kavramı Tanzimat dönemindeki Osmanlı Devleti’ni (1830’lar-1880’ler) kapsayacak şekilde genişletiyorum. Tanzimat devletinin, köleleştirilen karşısında tedricî olarak efendi rolünü üstlendiğini tartışacağım. Başka bir deyişle, köleleştirilenler kendilerini köleleştiren-köleleştirilen ilişkisinden ayırdıklarında veya köleleştirenleriyle bağlarını koparmak istediklerinde devlet bu ilişkiye müdahale etmiştir. Bileşik bir idare olan Tanzimat devleti köleleştirenlere olan geleneksel desteğini geri çekmiş ve memurlarına başvurarak yeniden bağlanmak veya azat olmak isteyen köleleştirilenler üzerinde bir tür velayet üstlenmiştir.

Osmanlı Devleti’nin erken dönemlerdeki yapısı üzerine olan farkların aksine bilim insanlarının çoğu Tanzimat esnasında padişahın hükümetinde müşahhas olan merkezi otoritenin güç kazandığı ve daha çok merkezileştiği konusunda fikir birliği halindedirler. Avrupa’dan ithal edilen yeni teknolojiler, telgraf, buharlı gemiler ve demiryolu devletin gücünü artırıyor ve daha büyük dereceli bir kontrol uygulamasını olanaklı kılıyordu. Devlet ve toplum ne ayrı ne de zıt varlıklar olup daha ziyade bir bağımlılıklar ağında birbirlerine sarılmış durumdaydılar. Devlet, güç yapısını ve onu oluşturan baskın sosyal grupları sürdürmek ve güvence altına almanın aracıydı. Devlet, uyumlu ve anlamlı olarak gelişirken hem içeriden hem de dışarıdan gelen yeni tehditlerle karşılaşılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa Uyumu’nun bağımsız bir üyesi olarak ayakta kalması meselesi Avrupa güçlerinin sürekli olarak gündeminde olup bu olgu Doğu Meselesi olarak bilinmekteydi.³

2 “Royal Courts and Capitals” konferansı, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 14-16 Ekim 2005 (COST Aksiyon parçası, “Tributary Empires Compared: Romans, Mughals and Ottomans in the Pre-industrial World from Antiquity till the Transition to Modernity”)

3 Tanzimat dönemini içeriden ve dışarıdan inceleyen en iyi giriş kitapları hâlâ şunlardır: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Oxford University Press, Londra, 1968; Roderick H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Prin-

Britanya, Fransa, Rusya, Habsburglar, hepsi, üzerinde nüfuz sahibi oldukları veya olmayı arzuladıkları Osmanlı denetimindeki topraklardaki meseleleri etkilemeye çalışıyorlardı. İmparatorluk içindeki gayrimüslim azınlıklara koruma sağlayarak, davet edilmiş olsalar veya olmasalar da Osmanlı iç işlerinde basacak bir yer elde etmek için birbirleriyle rekabet ediyorlar, bazı davaları teşvik ederken başkalarını etmiyorlardı. Tanzimat ıslahatları tüm bu kısıtlar arasında ustalıkla manevra yapıyor ve çoğu kez istenmeyen baskıları savuşturmayı başarıyor veya daha da iyisi, dış müdahaleleri manipüle ederek kendi siyasetlerini geliştiriyor ve kendi amaçlarına ulaşıyorlardı. Payitahttaki Osmanlı-ımparatorluk haneleri ve vilayetlerdeki Osmanlı-yerel hanelerinin g ve servet kazanmasıyla devlet üzerindeki i baskı da artıyordu. Eşzamanlı olarak, ekonomik, siyasi, sosyal ve uluslararası pek çok topu çevirme kapasitesi b6ylece padişahtan vezirlere, paşalara, beylere kadar Tanzimat'ta mevki sahibi olanlar için olmazsa olmaz bir hale gelmişti. K6lelik meselesi ise çıkarların ve tutkuların kavşağında yatıyordu.

19. yüzyılın ikinci yarısında Britanyalılar k6le ticaretini Osmanlı iç işlerine karışmak için bir alet olarak kullandılar ve 6nce bastırma sonra da azat için baskı yaptılar.⁴ Tanzimat liderleri, Afrikalı ticaretini yasaklayarak İngiliz baskısını savuşturmak için usta bir manevra yaptı ve Kafkasya'dan almakta olan k6leler ve kul/harem sistemine karışmak isteyen yabancı girişimlerinin hepsini durdurdular. Bununla birlikte, aynı ıslahatlar, aynı zamanda yasamayı, mahkemeleri ve kolluk güçlerini kullanarak k6leliğin koşullarını hafifletmeye ve k6leleştirenlerin, k6leleştirilenler üzerindeki gücünü denetlemeye çalışmışlardır. Devleti, k6leleştiren-k6leleştirilen ilişkisine sokmakla, hanelere ve onların gayet yaygın olan ilişkiler ağına, Tanzimat devletinin kendini Osmanlı dünyasında bir g simsarı olarak dayattığına dair bir sinyal g6nderiyorlardı. Hareketlerinde daimi olarak mevcut olan çelişki ise kendilerinin de hane reisi olmalarından, ağ siyasetinin temel oyuncularını bulunmalarından ve hepsinin üstünde k6le sahibi olmalarından kaynaklanıyordu.

Loncalar, Sufi tarikatları, k6y toplulukları, kent mahalleleri, kabile oluşumları, yerel camiler ve yerel birlikler gibi Osmanlı toplumunun temel yapı taşlarında g6ml olmayan k6leleştirilenlere daha kolay ulaşılabiliyor ve manipüle edilebiliyorlardı. Kaçak k6leler kendisine başvurduğunda Tanzimat

ceton, 1963. Doğu Meselesi zerine eski bir klasik için bkz. M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations*, Macmillan, Londra, 1966; daha yakın bir eser için bkz. Stefanos Yerasimos, *Questions d'Orient: Frontieres et Minorites des Balkans au Caucase*, Livres Heredote, Editions La Decouverte, Paris, 1993.

4 Bunun bir anlatımı için bkz. Toledano, *Osmanlı K6le Ticareti*.

devleti koruma ve lütufla karşılık veriyor yani onları azat ediyor ve sorumlu yerleştirmeler yapıyordu. Tanzimat devleti böylece patronajını genişletme fırsatı buluyor, köleleştirmenin başarısız ve ihanete uğramış bağlarında köleleştirenin yerine geçiyor ve imparatorluk elitine kendi büyümekte olan rolü ve gücünü hatırlatıyordu. Fakat burada köleler sadece manipülasyon kurbanları olarak görülmemeli çünkü onlar da kısa sürede sistemi nasıl kullanacaklarını ve bileşik devleti kendi çıkarları için nasıl manipüle edeceklerini öğrenmişlerdi. Bunu, Osmanlı hükümetinin merkezileştiren reformlarının bir parçası olarak geliştirilen ve konuşlandırılan aletleri kullanarak yapıyorlardı.

Tanzimat devletinin merkezileşmesine eşlik ederek artan bürokratikleşmeyle birlikte daha ayrıntılı ve daha güvenilir kayıt altına alma ve kayıt yöntemleri, sertifikalandırma ve lisans vermeye olan talep görülür bir şekilde büyüdü.⁵ Çağdaş imparatorluklar ve sonraki sömürgeci devletler gibi Tanzimat devleti de tebaasının bedenleri ve zihinleri üzerinde gittikçe daha çok denetim kurmaya ve yeni bir düzen ülkesi yaratmaya girişti. Adamları, imparatorlukta yaşamı düzenlemeye ve tasnif etmeye çalışarak egemen gücün yaygınlaşmasına, her şeyi kapsamasına ama padişahın şahsına daha dolaylı olarak bağlantılanmasına uğraştılar.⁶ Yüzyıl ilerledikçe, padişahın tebaası günlük yaşamlarını yürütebilmek için daha fazla sertifika, lisans, berat, daha fazla devletçe çıkarılmış belgeye ihtiyaç duymaya başladı. Seyahat etmek, ticaret yapmak, bir mesleği icra etmek ve devlet ile bürokratlarından yardım almak için resmi kâğıtlara ihtiyaç duyuyorlardı. Bu kâğıtları okuyamayan veya yetkililere bir dilekçe yazamayan büyük çoğunluk bunları yapabilenlerden yardım almak ihtiyacındaydı. Osmanlı tarihinde her zaman olduğundan daha fazla bir şekilde okur-yazar olmak önemli bir varlık haline geldi. Toplumdaki diğer kaynaklarda olduğu gibi köleleştirilenlerin çoğunda böylesi hünerler yoktu fakat devletin çıkardığı kâğıtların onlar için de hayati önemi vardı.

Aynen köle bulunan diğer toplumlarda olduğu gibi, Osmanlı Devleti

5 Osmanlı merkezi bürokrasisi için bkz. Findley, *Bureaucratic Reform ve Ottoman Civil Officialdom*. Osmanlı Mısırındaki koşut gelişmeler için bkz. F. Robert Hunter, *Egypt under the Khedives, 1805-1879*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1984.

6 Bu anlamda, burada Timothy Mitchell tarafından Britanya işgali altındaki Mısır için geliştirilen görüşlerden bazılarını uyarlıyorum. Bkz. *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Benzer bir analiz için bkz. Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 98-101. Khaled Fahmy, Mitchell'in fikirlerini bazı eklemelerle birlikte Mehmed Ali Paşa yönetimindeki Mısır için uyguluyor. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 29-32. Türkçesi: *Paşanın Adamları, Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

de köleleştirilenlerin haklarını korur ve köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisine ola- bildiğince az müdahale etmeye çalışırdı. Müdahale ettiğinde de bu çoğu du- rumda köle sahiplerinin kaçan kölelerini geri almalarına yardım etmek veya tam aksine, kötü muameleye uğrayan köleleri istismarcı sahiplerinden kurtararak serbest bırakmak şekillerinde olurdu. 1845'e kadar Tanzimat devleti, ceza sistemini köleleştirilen kişilere uygulamak konusunda da gönülsüzdü ve cezalandırma sorumluluğunu köle sahiplerine bırakıyordu. Fakat bu, devletin cezaî konularda genel olarak artan rolünün bir bölümü olarak değişti. 1845'in Ağustos ayında, Meclis-i Vükelâ, sahibi olan Mustafa Bey adh birin- den hırsızlık yapmakla suçlanan bir Afrikalı kölenin durumunu içeren bir hır- sızlık olayını incelerken hür olmayan suçluların da hürler gibi muamele gör- mesine karar verdi.⁷ Bu tür vakalarla da bundan sonra, Şeriatın şart koştü- ğu gibi köle sahiplerince değil, devletçe ilgilenilecek ve suçlular, hür suçlula- rın aldığı cezaların aynısını alacaklardı. Vükelânın kararına göre köle suçlu- lar hapisteye cezalarını çektikten sonra sahiplerine geri verilecekti.

Bu kararlar Osmanlı Devleti kapıyı köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinde daha büyük müdahaleler için açmış oldu. Bunu yaparken de Şeriatın içinde yerleşmiş olan bazı temel nosyonları bir kenara koydu. Hükümet, kadı mah- kemelerinin, kölelikle ilgili konularda iki ana patikayla devre dışı bırakılma- sına izin veriyordu:

1. Tanzimat reformlarının bir parçası olarak kurduğu ve yüksek idarî mahkemeler olarak çalışan çeşitli meclisler köleleştirilenlerin köleleştirilenler- ce kötü muameleye uğradığı iddiası içeren davalara bakıyordu.

2. Hem İstanbul hem de taşralardaki polis (zaptiye) ve diğer kolluk güçleri Britanya konsoloslarının kötü muameleye uğrayan kaçak kölelerle il- gili şikâyetleriyle ilgilenmeyi kabul etmişti.

Her iki patikayla da sonuç çoğunlukla köleleştirilenlerin, köle sahibi- nin iradesine aykırı olarak azat edilmesi oluyordu ki bu hareket köleleştirilen- köleleştirilen arasında Şeriatın onayladığı bağı kemiriyordu. Bu gelişmeden sonraki ilk on beş yıl boyunca bu tür vakalar akmasa da damlar kabilinden iken 1860'lardan itibaren köleleştirileni serbest bırakma iyice yerleşmiş bir uygulama oldu ve kölelik deneyimini hissedilir bir şekilde etkiledi.⁸

Devlet, hükümetçe önceden basılmış matbu ve resmi azat sertifikala- rıyla kendi azat prosedürlerini geliştirmişti (bkz. Resim 3.1). Eşzamanlı ola-

7 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/1280/Mazbata, 23.7.1845, Sadrazam'dan Sultan'a, 5.8.1845.

8 Devletin süreyle ilgili azat konularında nasıl hareket ettiğini görmek için bkz. Y. Hakan Erdem, *Osmanlıda Köleliğin Sonu*, s. 193-201.

rak Şeriat mahkemeleri de hâlâ köleleştirilen kişilerin karıştığı vakalarla uğraşmayı sürdürüyor ama ceza davalarında usule ait davalara bakıyorlardı. Böylece, devlet, Tanzimat meclisleri vasıtasıyla bu mahkemelerin verebileceği sertifikaları düzenledi ve verilen hizmet için alacakları harçları belirledi. Aşağıdaki maddeler kölelikle ilgili belgeleri vermek için uygun yasal harçları prosedür defterinde⁹ şöyle belirlemişti:

Madde 34

Hür bir kişinin statüsünü teyit eden belge 225 Kuruş
Azatnâme 75 Kuruş

Madde 36

[Normal] bir azatnâmenin teyidi için sabit bir harç konulmayacaktır. Köle sahibinin ölümünden sonra verilen bir azatnâme (tedbir) veya sözleşmeli bir azatnâme (mükatebe) için ödenecek harçlar, başvuranın ödeme gücüne göre 5 ila 30 kuruş arasında olacaktır.

Madde 39

Bir kölenin üzerindeki mülkiyet hakkını teyit eden belgeler için kölenin veya cariye'nin değerinin yüzde ikisi alınır.

Köleleştirilenin ve köleleştirilenin çıkarları açısından bu harçların analizi pek bir sonuç üretmiyor. Madde 36, yalnızca, ağırlıklı olarak çok yoksul bir nüfus olan kölelerin isteyebileceği hizmetler için hiç bedel istememesi veya düşük harçlar istemesi dolayısıyla kölelerden yanaydı. Mahkemelerce bu maddeye göre verilecek belgeler zaten halihazırda mahkeme arşivlerinde olan azat sözleşmelerine dayanacaktı. Köleleştirilen kişilerin kendilerini, köleleştirilenlerin vazgeçmesinden korumak için bu sözleşmelerin kopyalarını istemeleri muhtemeldi. Öte yandan, Madde 39 ciddi bir şekilde köleleştirilenin yanındadır çünkü yalnızca köle sahiplerinin başvurabilecekleri bir hizmet için çok düşük bir harç getirmekteydi. Madde 34 ise köleleştirilen veya köleleştirilene yaramak açısından kolayca tasnif edilemiyor. Sadece *azatlı* kişiler bir azatnâmeye ihtiyaç duyardı ama madde, köle sanılmaları ihtimaline karşı özgürlüklerinin kanıtına sahip olmak isteyen *hür* kişilere de uygulanıyordu. Bu tehlikeli son kategori başlıca iki grup insan için anlamlıydı: derilerinin renginden dolayı *azatlı* Afrikalılar ve kalıtsal bir köle veya serf statüsünün varlığından dolayı hür doğmuş Çerkesler. Madde 34 ile belirlenen harçlar, özellikle hür statüsünün teyidi için olanı oldukça yüksekti.

⁹ BOA/Meclis-i Tanzimat Defterleri/no.1/s.150, İmparatorlukta Şeriat mahkemelerinin işleyişini belirleyen düzenlemeler, tarihsiz ama muhtemelen 19. yüzyılın son çeyreği.

Genel izlenim, böylece oldukça karışıktır. Madde 36, azat edilmiş olsun, azat edilmeyi bekleme durumunda olsun köleleştirilen kişilerin meşru yoldan elde ettikleri yasal konumlarını vurgulamalarını sağlıyordu. Öte yandan Madde 39, köle sahiplerinin, köleleştirilmiş kişiler üzerindeki mülkiyet haklarını malî bir yaptırım olmaksızın kanıtlamalarına izin veriyordu. Sonuçta Madde 34'te, görünürdeki çelişki ile baş başa kalmış oluyoruz. Bu belki de yasal olarak köleleştirilen kişilerin sahte özgürlük iddialarında bulunmalarını caydırmak gibi bir arzudan ve aynı zamanda da azat için Şeriatın onayladığı tüm işlemlere tevcih edilen tercihten kaynaklanabilir.

Fakat devletin empoze ettiği azat ancak tedricî olarak kök saldı ve pek çok bakımdan 19. yüzyılın son çeyreğinde bile hâlâ oturmuş değildi. Kısmen, kölelerdense köle sahipleriyle özdeşleştikleri için, kısmen de devletin empoze ettiği azat tüm düzeylerden pek çok memur tarafından yabancı, başlıca Britanya baskısına boyun eğmek olarak görüldüğü için muhtemeldir ki yetkililer bütün bu süreç hakkında ikircikliydiler, bu baskıyı yersiz ve tepeden bakıyor olarak görüyorlardı. Bununla birlikte, azatlı köleler Tanzimat devleti ve onun resmî belgelerinin büyük inananları olarak ortaya çıktılar. Onlar için bu belgeler özgürlüğün ta kendisi demektir. Köleler ve azatlılar, kolluk güçlerinin, hükümet tarafından kendilerine verilen belgelere saygı göstermesini isterken esirciler ve köle sahipleri bunlarla alay ediyor, pek çok devlet memuru da bunları ciddiye almıyordu.

AZAT BELGELERİNE GÖSTERİLEN TUTUMLAR

Aralık 1869'un başında liman kenti Bingazi'deki Britanya konsolosu, vilayetin Osmanlı valisiyle olan can sıkıcı yazışmasını Londra'ya bildirdi.¹⁰ Bu belge bazı köle sahiplerinin, belki de kölelere el konulması ve azat edilmelerini de kapsayan Afrikalı ticaretinin bastırılması için alınan önlemlerin uygulanmasından dolayı sinsi birtakım hareketlere giriştiklerini gösteriyor. Doğu Akdeniz'in Osmanlı limanlarına giden köle ticareti için başlıca antrepolardan biri de Trablus ve Tunus'un yanı sıra Bingazi'ydi. Dolayısıyla, söz konusu olan köle sahiplerinin pek çoğunun esir tüccarı olmaları ihtimal dışı değildir. Bu adamların azatlı köleleri kaçırmak için yeniden sattıklarına dair raporlar ortada dolaşmaktaydı. Konsolos, Bingazi valisi Ali Rıza Paşa'ya yetkililerin bu işi durdurmak veya suçluları cezalandırmak için hiçbir şey yapmadıklarından yakınuyordu. Devlet eliyle olan azadın böylesine örgütlü ve büyük ölçekli bir

10 FO/84/1305/512 vd., Konsolos Hay'den (Trablus) Vali Ali Rıza'ya (Trablus), yazışma ve telgraf- lar, 4-7.12.1869.

şekilde dikkate alınmaması belki de nadirdi fakat daha küçük ölçekte ve mahrem olarak yapıldığı konusunda rivayetler vardı. Suçu işleyenler yakalanmayacaklarını ve eğer yakalanırlarsa müsamahakâr Osmanlı memurlarının yaptıklarına göz yumacağını umuyorlardı. Bu daha ziyade, yerel memurların başkentteki ve merkez vilayetlerinin kentlerindeki memurlara göre daha fazla ihtiyarî güç sahibi oldukları uzak vilayetlerde oluyordu. Çevre vilayetlerindeki ve belki de bir şekilde daha genel olarak Osmanlı köle sahipleri azat kâğıtlarına sadece bir formalite gözüyle bakıyor ve zorunlu olarak serbest bırakılan azatlı kişilere el koymada tereddüt etmiyorlardı. Vilayetin kıdemli malî memuru olan Bingazi defterdarı 1883 gibi geç bir tarihte dikkatine böyle bir vaka getirildiğinde, “Allah Allah, biz bir defa azat kâğıtlarını imzaladıktan ve teslim ettikten sonra kölelere ne olduğunun veya sahipleri tarafından yeniden yakalanıp yakalanmadıklarının ne önemi var?”¹¹ demiş. Bu söz, köleleştirilenlerin kendilerince benimsenen görüşle büyük bir çelişki içindedir. Onlar, resmi azat kâğıtlarını almak için büyük arzu gösteriyor, mümkün olduğu kadar ellerinde tutuyor veya eğer kâğıtlar ellerinden alınır ve yırtılırsa, bu yırtılmış kâğıtlara dayanarak özgürlüklerini iddia ediyorlardı. Bingazi’deki memurun göndermede bulunduğu özel durumda, söz konusu olan kişi Cuma adında yaşlı bir Afrikalı erkek köleydi. Cuma resmen azat edilmiş ama daha sonra yeniden yakalanmış ve ağır surette dövülmüştü. Kâğıtları parçalanmış kendisi de Bingazi kent alanının dışında bir yerde hapsedilmişti. Cuma, kaçmayı başarmış ama çalınan azat kâğıtlarını gösteremediği ve dolayısıyla bir köle olduğu varsayıldığı için polis tarafından hapsedilmiş. Ertesi gün serbest bırakılmış ama kendisine yeni kâğıtlar verilmemişti ki bu da kabul edilebilir bir sosyal kimliği olmadığı için ileride bir suistimale açık olması demekti.

Bu bizi, çoğunun okuma yazma bilmedikleri ve bu belgeleri okuyamadıkları düşünülürse, kölelerin Osmanlı kanunlarına göre haklarını ne kadar bildikleri konusuna getiriyor. Fakat onların bu kâğıtları ne kadar ciddiye aldıkları ve sanki özgürlüğün kendisiymiş gibi onlardan ayrılmayı reddettikleri gerçekten de kayda değerdir. Azatlı kölelerin, kâğıtlarının ellerinden alınması yoluyla suistimal edilmeleri vilayetlerde daha yaygın, payitahtta ise çok daha azdı. Bu, kötü muamele dolayısıyla azat etmede gönüllü olmakla uyum içindeydi ki bu İstanbul’da daha çok, bazı vilayetlerde daha az kabul gören bir uygulamaydı. Her iki durumda da vilayetlerin ve sancakların valilerine ve mutasarrıflarının bireysel anlayışlarına çok şey bırakılmıştı. Bunlardan bazı-

11 FO/541/25 (Gizli 4914)/68, Konsolos C.Wood’dan (Bingazi) Dışişleri Bakanı Granville’e, 10.6.1883.

ları diğerlerine göre daha yumuşaktı. Bu, ayrıca köleleştirilenlerin tepkileriyle de ilgiliydi. Bunlar, başlıca Hicaz'da olmak üzere bazı vilayetlerde kölelerin kendilerini özgürleştirme arzularını karşılamakta daha az istekliydi. Gerçekten de bu vilayetlerde bazı bedeviler, kendi içişlerine karışılması olarak gördükleri Britanya konsoloslarının müdahalesini sona erdirmek için şiddete başvurmuşlardı. Örneğin, Mart 1879'da bildirildiğine göre, "HMS Seagull" a çıkmalarına izin verilen kölelerinin kendilerine geri verilmesini istemek için Cidde'ye üç yüz silahlı bedevinin gelmesinden sonra şehirdeki gerilim yükseliş halindeydi.¹²

1870'lerin sonu ve 1880'lerin başında tabii ki tek başına değil ama özellikle Cidde'de azadın ciddiye alınmadığı yolunda alışılmışın dışındaki sayılarda vakalar görüyoruz. Şimdi hızla büyüyen ve uluslararası iş faaliyetlerinden dolayı gelişen bir Suudi kenti olan Cidde, o zamanlar Kızıldeniz'de bir köleci limandı ve Hicaz'ın ve kutsal kentler Mekke ve Medine'nin ana kapılarında biri durumundaydı. Aşağıdaki üç öykü o zamanlar Cidde'deki durumu gösteriyor.

1881'de oradaki Britanya konsolosu, özgür insanlar olarak durumlarını etkileyen hilelere kurban düşen kölelerle ilgili iki vakayı rapor etti.¹³ Birinci vaka, yirmi yaşında bir Habeş köle olan Bilal'le ilgiliydi. Bilal, Kahire'de sahibi Bakır Efendi tarafından azat edilmiş, sonra Kızıldeniz'in karşı kıyısındaki Savakin'e gitmişti. Orada, Ali adındaki bir esircinin yanında, daha sonra da Muhammed Kayl adındaki başka bir esircinin yanında hizmetçi olarak çalışmıştı. Bir noktada, Muhammed Kayl, Bilal'i üç yüz kişilik bir köle grubuyla birlikte, onlara eşlik etmesi amacıyla Cidde'ye göndermiş ama Bilal, Cidde'ye varır varmaz muhtemelen yerli esircilerden biri tarafından zapt edilmiş. Savakin'den getirdiği grupla birlikte köle olarak satılmış. Rapor, elinde azat kâğıtları olup olmadığını veya köleleştirmeye direnip direnmediğini belirtmiyor ama orada bulunan herhangi bir Osmanlı yetkilisinden yardım almamış. Onun ricalarını kim dikkate almadıysa ya bilerek yapmış veya ne söylerlerse söylesinler tüm Afrikalıların köle olduğu kanısından hareketle yapmıştır. Daha sonra Bilal, konsolosluga kaçmayı becermiş, konsolos da onu bir kez daha serbest bıraktırmayı ve yine salimen Mısır'a göndermeyi başarmıştır.

İkinci vakada, Cidde konsolosluguna başvuran adam, yine yirmi yaşında, Yusuf adındaki bir Habeş köleydi. Yusuf, Kızıldeniz limanı Yenbu'da adı belirtilmeyen bir adam için çalışıyormuş. Konsolosa göre "gayet zeki bir

12 FO/84/1544/111-19, Wylde'den (FO, Londra) Konsolos Beyts'e (Cidde), 15.3.1879.

13 FO/84/1597/390-1, Konsolos Zohrab'tan Dışişleri Bakanı Granville'e, 1.7.1881.

genç” imiş ama anlaşıldığına göre biraz da saf ve insanlara güvenen biriymiş. On iki yıl kadar süren uzun bir hizmet döneminde Yusuf, yüz dolar (muhtemelen Avusturya, Hollanda veya İspanyol) biriktirmeyi başarmış ki bu gerçekten de büyük bir miktardı. Kölelikten kurtulmak ve özgürlüğünü satın almak için bu miktarı sahibine önermiş. Adam parayı almış ama daha sonra hiç utanmaksızın Yusuf’u başka birine satmış, o da onu Cidde’ye getirmiş. Bu örnekte de konsolos, Yusuf’u azat ettirmeyi ve Mısır’a göndermeyi başarmış ama burada suçludan hiç bahis yok. Adamın hiçbir zaman cezalandırılmadığını ve hileyle Yusuf’tan aldığı parayı geri ödemesinin kendisinden istenmediğini varsaymalıyız. O günlerin Cidde’sinde, konsolos Yusuf’u özgürlüğünü kazanarak Mısır’a gidebildiği için çok şanslı saymış olmalı. Aşağıdaki öykünün gösterdiği gibi, Mısır’daysa işler azatlı kişiler için iyileşmeye başlamış ve azat kâğıtlarına, diğer yerlerden, özellikle Cidde’de gösterildiğinden daha çok saygı gösterilmekteydi.

Ocak 1883’te Britanya konsolosu genç bir Afrikalı köleleştirilmiş kadının konsolosluğa kaçtığını haber verdi.¹⁴ Adı verilmeyen bu on yedi yaşındaki kadın konsolosa, Saidi Efendi adında ve şehirdeki gümrüğün müdürü olan kıdemli bir Osmanlı memuru tarafından köle olarak tutulduğunu anlattı. Ölüm yatağındaiken Saidi Efendi genç kadını azat etmiş ve ona 20 İngiliz Sterlini bağışlamış, bu kızın durumunda olan herhangi biri için büyük bir paradır. Bununla birlikte, adamın ya mirasçuları ya da malını kim yönetiyorsa o, azat kâğıdını kadının elinden almış ve parayı ödemeyi reddetmiş. Tahminimize göre bunu kim yaptıysa, küstahça hareket edebileceğini ve genç bir Afrikalı kölenin bu vefasızlığı ses çıkarmadan kabul edeceğinden emindi ki bu da, bu bölgede İngiliz-Osmanlı kölelik karşıtı önlemlerine karşı ne gibi bir tavır takınıldığını gösteren bir kanaat olmalıdır. Yine de, daha önceki iki örnekte olduğu gibi bu örnekte de, konsolos en azından genç kadının özgürlüğünü geri alabilmişti. Ayrıca, kıza Saidi Efendi tarafından verilen asıl miktardan daha fazla olan 25 Sterlin gibi bir miktar ödenmiş ve kız, Cidde vali kaymakamının evinde ücretli hizmetçi olarak yerleştirilmişti.

TANZİMAT DEVLETİYLE ÇALIŞMAK

Osmanlı toplumlarındaki köleleştirilmiş Afrikalı ve Çerkeslerin, Gürcülerin, Rumların ve Slavların zihniyet yapısını yeniden kurmanın riskli bir girişim olduğunu kabul etmek gerekir ama *köleleştirilenlerin* kendilerini toplumdaki

14 FO/84/1642/73-81, Konsolos Moncrieff’in 1882 yılındaki kaçak köleler üzerindeki raporu (12.1.1883 tarihli).

en alt basamakta gördüklerinden emin olabiliriz. Bir sosyal anıt, tepelerinden bakarak yükseliyordu. Tam tepelerinde onların günlük hayatları üzerinde doğrudan güç sahibi ve onları satın almış olan, kendilerine evde veya tarlada hizmet ettikleri kadın ve adamlar, *köleleştirilenler* bulunuyordu. Bu kitapta getirilen kanıtların göstermeye çalıştığı gibi köleleştirilenler, bundan sonraki basamakta, köleleştirilenlerin cevap vermekle yükümlü olduğu daha büyük güçler olduğunun farkındaydı. Bunların en başında *devlet* veya köleleştirilenlerin gördüğü gibi devleti temsil eden ve onun adamları olarak hareket eden, yakındaki kent bölgesindeki polis memurundan köy muhtarına ve padişahın kendisine kadar giden mevki sahipleri vardı. Devletten ayrı olarak *yabancı devletlerin* temsilcileri bulunmaktaydı ki bunlar köleleştirilenlerin zor zamanlarda kaçabilecekleri *konsoloslar* ve diğerlerini kapsamaktaydı.

Bu hiyerarşi boyunca anlaşmak için her zaman bir zemin olurdu ve yakınmalar ortaya çıkınca düzeltmenin birinci olarak talep edileceği yer de yakınmaların kaynağı, yani sahipler olurdu. Bunda başarısız olunca, köleleştirilmiş kişiler, sahipler üzerinde etkili güce sahip olan fakat bunu seyrek olarak, o da işler gerçekten kötüleştğinde kullanan devlet veya yabancı konsoloslardan adalet ve yardım isterlerdi. Bunun da ötesinde bir köleleştirilmiş kişi bir ilaha başvurabilirdi ama bu çoğunlukla, toplumda Tanrı veya tanrılar nezdinde şefaet etme gücü olduğuna inanılan *kolbaşı* (Bir Afrikalı locasının başı), Müslüman olan ve her semtte bulunan imam veya Sufi şeyhi gibi aracılar vasıtasıyla yapılırdı.

Islahatçı Tanzimat devleti köleleştirilenler için gittikçe daha çok sorumluluk üstlendikçe, gönülsüzce ama ısrarla köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisine girdikçe, kök sahipleriyle ilintisi gittikçe azalan bir şekilde köleler ile yeni ve doğrudan bir diyalogu geliştiriyordu. Bu ilişkiyi gösteren en önemli resmi belge, devletin azatlı kişilere verdiği azat sertifikası veya azatnâmeydi. Köleleştirilenlerin çoğunun ve bazı memurların dikkate almayan tutumundan bağımsız olarak bu belge, köleleştirilenlerce ciddiye alınmaktaydı. Belge onlardan kanunsuz bir şekilde alındığında geri verilmesini talep ediyorlardı çünkü bu devlet tarafından verilen kâğıtların, kendileri ve yasal olmayan kölelik arasındaki engel olduğunu biliyorlardı.

Azatlı kişiler, yeniden köleleştirilmenin, Afrikalıya benzedikleri için veya eğer Çerkes iseler özgür olmayıp kul cinsinden (Adigece *pshitl* ve *thfokotl*, Türkçe *köle* ve *hür*) oldukları varsayıldığı için başlarına gelebileceğinin farkındaydı. Çeşitli arşivlerde azatlı kişilere devlet tarafından verilen değişik azatnâmeler bulunmaktadır. Üç örneği aşağıda tartışıyoruz: Osmanlı donan-

ma gemileri yasal olmayarak taşınan Afrikalılara el koyduklarında doldurulacak boş bir azatnâme, İstanbul'da bir mahkemenin belli bir kişiye verdiği azatnâme ve Selanik'te mahalli meclisin azatlı bir kadına verdiği belge.¹⁵

Osmanlı donanması vasıtasıyla verilen boş formun baş tarafında, belgenin kanuna göre Osmanlı memurları ve Osmanlı mahkemeleri tarafından verildiği açıkça belirtilmişti. Çok önemli olarak, Tanzimat devleti böylelikle 19. yüzyılın son çeyreğine kadar Şeriat mahkemelerinde olan ve Şeriata göre kullanılan bir yetkiyi üstlenmiş olmaktadır. Devamı olan bölümde, belgeyi alanı belirlemek için tasarlanan ve kâğıdı muayene eden herkesin onu tanımasını sağlayacak sekiz kategori bulunmaktadır. Üstteki dört kategoride sırasıyla isim, memleketi, yaşı ve mesleği haneleri vardır. Kalan dört kategoride ise belgeyi taşıyanın fizikî özellikleri verilmiştir: Boyu, bıyığı (olup olmadığı), sakalı (olup olmadığı) ve gözü (rengi). Bunlardan ikisi sadece erkekleri ilgilendirmektedir ve Osmanlılar tarafından insanları tarif etmek için sıkça kullanılmasına karşın saç rengi tuhaf bir şekilde burada verilmemiştir.

Azatnâmenin metni, belgenin sadece Afrikalılar için olduğunu başlangıçtan beri açıkça belirtmiştir çünkü "siyah" tanımı matbu kısmın içinde olup, doldurulacak yerde değildir. Ayrıca anlaşılıyor ki belge, yasal olmayan bir şekilde götürülen Afrikalı kölelere el koyan Osmanlı donanma gemilerinin kaptanlarının kullanması için hazırlanmıştır, hatta kaptanın adını yazması için boş bir yer bile ayrılmıştır. Belge metninde, ismi ve eşkali verilen kölenin "Devlet-i Aliyece" "esaretten istihlas" edileceği ve bundan sonra hiç kimsenin hiçbir şekilde onun bir köle olduğunu iddia edemeyeceği yazılıydı. Ayrıca bu azatnâmenin adı geçen kişiye verildiği de belirtilmişti.

Belgenin azatlıya verilmesi, devlet eliyle olan azadı teyit ediyor ve özgürlüğün kendisini sembolize ediyordu. Osmanlı toplumunda kimlik belgelerinin yokluğunda bu azatnâmeler, onları taşıyan hür insanların kim olduğunun anlaşılmasına, bir yere konulmasına ve tasnif edilmesine yarıyordu. Bu belgeler, memurlara ve işverenlere taşıyanlar hakkında bilmek istediklerinin çoğunu söylüyorlardı ve "Afrikalı" kategorisiyle "köle" kategorisi arasında duran tek engel durumundaydılar.

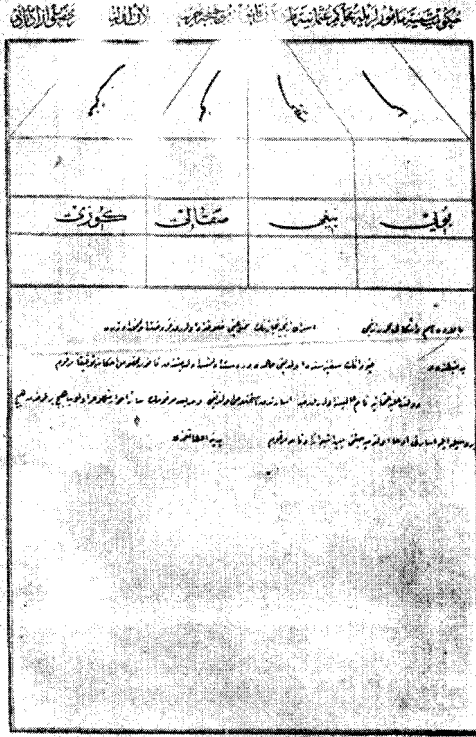
İkinci örnek, İstanbul bidayet mahkemesinin birinci ceza kısmı tarafından verilen bir azatnâmeydi. Bu bir Şeriat değil Nizamiye mahkemesiydi. Nizamiye mahkemeleri, reform programının bir parçası olarak Tanzimat devleti tarafından kurulmuştu. Bu belgede, Bahtiyar bint Abdullah adlı, yirmi beş ya-

15 Her üç belge de 1880'lerin sonu ve 1890'ların başına tarihlenmekte olup FO/198/82, X/M 00518'de toplanmıştır.

şında, uzun boylu, siyah gözlü Sudanlı köle kadınının Safer 1308'-de (1890'ın ortaları) mahkemeye başvurarak azat edilmek istediği belirtilmektedir. Bahtiyar, Mahmut Paşa semtindeki Şeriat mahkemesinin kâtibi olan Ali Efendi'nin kölesiymiş. Kadın, mahkemeye, Afrikalı köle ticaretini yasaklayan 1857 fermanı ve "yakınlarda" onu teyit eden padişahın kanunundan "yararlanmak" istediğini söyleyerek başvurmuş. Mahkeme, yetkililere başvuran köleleştirilmiş kişilerin ellerinde serbest olduklarını gösterir bir azatnâme veya başka bir belge olmasa bile serbest bırakmalarının devlet politikası olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla, mahkeme Bahtiyar'ın azat edilmesine ve bundan sonra imparatorluktaki tüm hür Müslümanlar gibi hürriyetin nimetlerinden yararlanmasında ve istediği yerde yaşaması için kim-

senin müdahale etmemesi amacıyla kendisine gerekli belgelerin verilmesine karar verdi. Köleliğin İslâmî şeklinin yumuşak ve bütünleştirici olduğunu söyleyerek savunanlar ne derse desin burada kullanılan dil, devletin burada mahkeme aracılığıyla köleliğin dezavantajlarından ve hürriyetin faydalarından haberdar olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır.

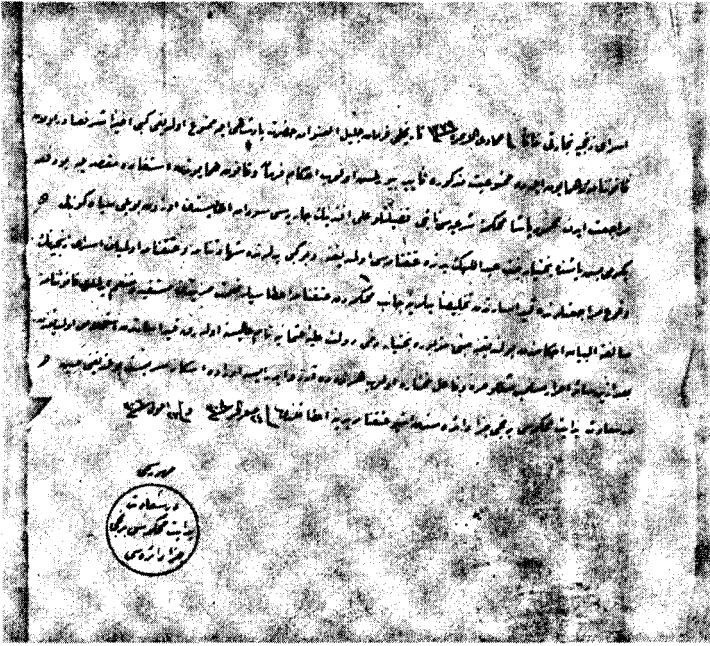
Devletin verdiği azatnâmelere dair üçüncü örneğimiz bugün Yunanistan'da olan önemli Selanik vilayetinden geliyor. Orada, Ocak 1888'de, bir Nizamiye mahkemesi olarak hareket eden vilayetın idare meclisi, Zubur* bin Abdullah adlı Afrikalı köleye bir azat belgesi verdi. Zubur, daha önceki dokuz yıl boyunca, ailesi vilayetın askerî-idarî seçkinlerinden olan Hacı Hüseyin Ağa'nın oğlu Osman Bey'in hizmetindeymiş. Uzun kölelik süresine karşın kö-



Resim 3.1. Boş bir azatnâme.

(*) Toledano'nun "Zubur" olarak verdiği bu ismin, belgenin Osmanlıcasının zor okunabilmesine karşın "Ziver" olduğunu sanıyorum - ç.n.

Resim 3.2. Bir azatnâme (İstanbul mahkemesi).



le sahibince azat edilmemiş ve özgürlüğünü elde etmek için meclise başvurmak durumunda kalmış.

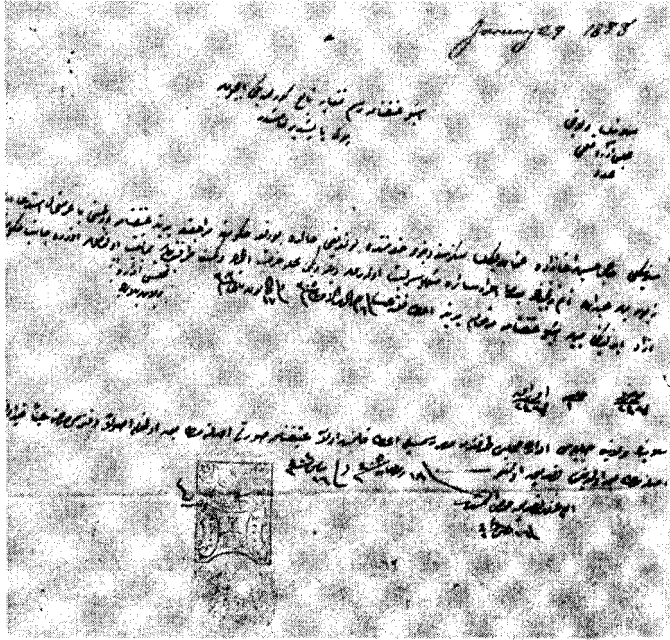
Belgede kullanılan deyimle “tüm hür kişilerde olduğu gibi kimse tarafından engellenmeksizin nereye isterse serbestçe gitmek” istiyormuş.¹⁶ Diğer belgelerden de anlaşıldığına göre kısıtlanmaksızın hareket edebilmek, özgürlüğün ete ve kemiğe bürünmüş hali gibi görülmüş olmalı. Beklenebileceği gibi, meclis, Zubur’a azatnâmesini vermiş ve onu serbest bırakmıştır.

Bu Osmanlı belgelerinin verilmesi, asrın ortasında başlayan ve Tanzimat devletinin konumunu köle sahiplerine koşulsuz destekten, önce köle sahipleri ile köleleştirilenler arasında ortada bir duruşa, sonra da köleleştirilen Afrikalıların özgürleştirilmesini destekleyen bir konuma kaydıran uzun ve zahmetli bir sürecin sonunu yansıtıyordu.

Köleleştirilenler Tanzimat devletinin konumunun 19. yüzyılın ortasından başlayarak değişmekte olduğunun tabii ki farkındaydılar. Köleleştirilenler arasındaki onlu yaşlarında olan gençler bile sistemi nasıl kullanacaklarını ve kendi çıkarları için nasıl manipüle edeceklerini hemen keşfetmişlerdi.

16 Ahrar-ı saire misülli serbest olarak dilediği mahale azimet eylemek ve kimesne tarafından müma-naat olunmamak üzere.

Resim 3.3. Bir azatnâme
(Selanik mahkemesi).



1857’de özgür olan yedi Türk çocuğu bir zanaat öğrenmeleri için aileleri tarafından İstanbul’a gönderilmişlerdi.¹⁷ Geldiklerinden kısa bir süre sonra çeşitli dükkânlarda hizmetçi veya çırak olarak çalışmaya başlamışlar. Kısa bir süre sonra her birine ayrı ayrı yaklaşılarak şu aşağıdaki kepezeliğe katılmaları önerilmiş. Oğlanlardan Çerkes köle numarası yapmaları istenmiş. Mısır’a götürülecek ve orada satılacaklarmış. Karşılığında iki taksit halinde satış değerlerinin yarısını alacaklarmış. Onlara göre hâlâ önemli bir miktar olan küçük taksiti henüz İstanbul’dan ayrılmadan önce, kalanı da Mısır’a ulaştıklarında ve satıştan sonra alacaklarmış. Onlara sunulan argümana göre Mısır’da Çerkes köle olarak satılmak hayatta ilerlemek için bir şans demekmiş, kendilerine “adam olursun” denmiş. Oğlanlardan birine, eğer İstanbul’da kalırsa yetkililerin onu askere alacakları söylenmiş. Çocukların hepsi bu maceraya katılmayı kabul etmişler ve İskenderiye’ye götürülmüşler. Orada daha sonra yüksek fiyatlarla Mısır genel valisi Said Paşa’nın (1854-1863) hanesine satılmışlar.¹⁸

17 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/16542/Mazbata, 17.8.1857, Sadrazam’dan Sultan’a, 28.8.1857 ve Sultan’ın cevabı, aynı tarih.

18 Yönetiminin ve 19. yüzyılın ortasında Osmanlı Mısır’ının bir tartışması için bkz. Toledano, *State*

Bununla birlikte, içlerinde Hasan adlı birine İstanbul'dayken görelî olarak az bir para verilmiş ve o da Mısır'a ulaştıklarında geri alınmış. Bu aldatmayı kabul etmeyen Hasan, grup Kahire'ye ulaştığında, beraberine diğer çocuklardan birini daha alarak, kardeşinin aşçı olarak çalıştığını bildiği Hilmiyya semtine yürümüşler. Hasan, hikâyeyi kardeşine anlattığında kardeşi esirciler loncasına gitmiş ve tüm aldatmacayı açıklamış. Yedi çocuğun hepsi de Said Paşa'nın hanesinden serbest bırakılmış ve olayla ilgisi olan esirciler yargılanmış, sahtekârlıktan hüküm giymiş, Mısır'dan sürülmüşler ve feshedilen satış için Said Paşa'ya tazminat ödemeleri gerekmiş.

Bu öyküden öğrendiğimiz ilk şey, vilayetlerden imparatorluk payitahına gelen genç, tecrübesiz oğlanları, köleleştirmenin hayatta iyileştirme ve yukarı doğru sosyal hareketlilik getireceği konusunda ikna etmenin 1850'lerde hâlâ mümkün olduğudur. Bu, kul/harem köleliği için kesinlikle doğrudu ve seçkin hanelerinde bağımlı olarak hizmet etmek için işe alınan genç adamlar gerçekten de idare içinde mevki sahibi olmak üzere yükselebilirlerdi. Fakat mevki sahibi olma kariyer patikası köleleştirilen Afrikalılar veya diğer etnik gruplara mensup hür doğmuş kişilere değil sadece beyaz ve çoğunlukla Çerkes erkekler için açıktı. Her halükârda, bir kez parasını kaptırdıktan sonra geriye kalan teşvik, Hasan'ı anlamaya uymaya ikna edecek denli büyük değildi. Bunun yerine, durumu tersine çevirmek ve kendisini, içinde yeni bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak için harekete geçmeye karar verdi. Delikanlının kardeşiyse esirciler loncası reisine şikâyetinde bulunacak kadar yetkililere güveniyordu. Nitekim o da kanunlara uygun davranmıştır. Tanzimat devleti tarafından burada alınan kesin karar esircilere ve köle sahiplerine, belki de potansiyel olarak köleleştirilebilir kişilere açık bir mesaj göndererek hür insanların yasal olmayan bir şekilde köleleştirilmesine, Mısır'daki en güçlü elit hanesini, valininkini bile ilgilendirse, hoşgörüyü bakılamayacağını söylemiş oldu.

İzleyen öykü de güçsüz köleleştirilen kişileri güçlü köle sahipleriyle karşı karşıya getiriyor ve devleti de ikisinin arasında bir yer ararken gösteriyor. 1860'larda Çerkes mülteciler arasında köleleştirmeden dolayı çıkan sorunlarla sık sık uğraşmak durumunda kalan Muhacirin Komisyonu önüne Ekim 1861'de ilginç bir vaka getirildi.¹⁹ Bugün Romanya'da olan Köstence (Constanța) bölgesinden beş köleleştirilmiş Çerkes erkek ve kadını komisyona başvurarak hür olduklarını ve köle olarak düşünülmemeleri gerektiği iddiasında bulundular. Bu yıllarda komisyon, bu tip başvurularla uğraşan te-

and Society, 39-148.

¹⁹ BOA/BEO/Muhacirin Komisyonu/Cilt. 758-38: 1/no. 179, 10-11.1861.

mel hükümet birimi olarak kendisini konumlandırmakla meşguldü fakat muhtemel başvuruçular, okuryazar kişilere dilekçe yazdırmak ve onu doğru kanallardan sunmak gibi yetenekler geliştirmek zorundaydılar ki bu ortaya çıkmakta olan seçenekten yararlanabilsinler. Köleleştirilmiş kişi, karar verinceye kadar birkaç ay, bazen daha uzun bir süre beklemek zorunda da kalırdı ki bu süre içinde toprak beyinden, burada Canpulad Bey, gelecek karşı suçlamalara açık bir halde bulunurdu.

Canpulad, vilayeteki etkili memurlardan biriydi ve devletin gücünü devreye sokmaya kalkışarak bu kalibrede bir kişiye azadı dayatmak, beş köle kadın ve erkek için muhakkak ki cesur bir hareketti. Bu beşinin birden Canpulad'ın mülkünü işleyen bir Çerkes aileye mensup olup olmadıklarını bilmiyoruz. Ama bu bir ihtimaldir. Eğer öyleyse, bireysel olmaksızın hep birlikte hareket edebilme yetenekleri böyle cesur bir hareket yapmalarını kesinlikle kolaylaştırmıştır. Statülerini değiştirmeye çalışırken bu beş kişi vilayetteki en güçlü hanelerden biriyle olan patronaj ilişkilerini zayıflatma tehlikesini şüphesiz olarak göze almışlardı. Bu örnek ayrıca, Çerkesler arasındaki, yani hür doğmuşlarla kalıtsal olarak hür olmayanlar arasındaki statü farklarının önemini anlamak için iyi bir gösterge sağlıyor. Davanın nasıl karara bağlandığını bilmiyoruz fakat her halükârda bu beş kişi memleketlerindeki köylerinden hür doğmuş olduklarına dair tanıklık edecek şahitler bulmak durumundaydı. Kafkaslardan Çerkeslerin zorunlu iskânını izleyen karmaşa dikkate alınınca bunun kolay bir iş olmaması gerekirdi. Bu yolu izlemeyi seçtiklerine göre beşlerin statüleri konusunda zaten kanıt toplamış olmaları mümkündür. Canpulad'ın bağımlılarının yaptığı açık seçim, süreç içinde olan açık maliyetler ve yüksek risklere karşı özgürlüğü köleliğe tercih etmeleriydi.

Canpulad vakasından altı ay kadar sonra Muhacirin Komisyonu önüne benzer bir soru getirildi.²⁰ Anadolu'da Amasya yöresinde yaşayan Hanife adında bir kadın tarafından İstanbul'a adı belirtilmeyen bir Çerkes erkek getirilmiş ve köle olarak satışa sunulmuş. Adam, köleleştirilmesini önlemek için hür doğmuş olduğunun resmen tanınması amacıyla komisyona başvurmuş ve komisyon meseleyi araştırdıktan sonra 1862'de onun serbest bırakılması emrini vermiş. Dahası, ileride böyle hür doğmuş insanların satılmasına kalkışılmaması için emirler de çıkarılmıştır. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'na yapılan kitlesel Çerkes göçünden çıkar sağlamak amacıyla, çoğunluğu genç çocuklar olan hür doğmuş kişileri köleleştirmek isteyen insanları engellemek için

Tanzimat devleti devreye girmiştir. Kafkaslarda Rusların yaptığı etnik temizliğe eşlik eden kargaşa sırasında hür doğmuş kişiler bazen kendi çocuklarını veya yakın akrabalarının çocuklarını köle olarak satmışlardır. Bu, pek çok durumda tamamıyla ihtiyaçtan ve bu çocuklara Osmanlı İmparatorluğu'nda kul/harem köleleri olarak bir tehlike ve yoksulluk bölgesinde sahip olacaklarından daha iyi bir gelecek sağlamak ümidinden kaynaklanmaktaydı.

Çerkes kabile liderleri ve toprak beyleri, 1850'lerin sonunda ve 1860'ların başında, Osmanlı tarımsal köleleri haline dönüşen eski serfleştirilmiş aileleri bulundurmaya, satmaya veya başka bir şekilde elden çıkarmaya devam ediyorlardı. Dolayısıyla, bu liderlerden biri olan Hüseyin Bey'in bugünkü Bulgaristan'ın liman kenti Varna'da yaşayan kız kardeşi Arslan Koz Hanım'a böylesi beş kişiden oluşan bir hediye vermesi hiç de alışılmadık bir şey değildi.²¹ Daha sonraki bir noktada bu köleleştirilmiş kişiler hür doğmuş olduklarını iddia etti ve çözülmesi için mesele Muhacirin Komisyonu önüne getirildi. Vakanın komisyonca havale edildiği İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ, bu beş kişinin köle olup olmadıklarının doğrulanabilmesi için payitahta getirilmelerini istedi. Doğrulama genellikle Kafkasya'daki köylerinden tanıklıklar bulunmasını gerektiriyordu. Maalesef, yine davanın nasıl çözüldüğünü bilmiyoruz fakat emin bir şekilde varsayabiliriz ki eğer statüleri hakkında buldukları iddiayı doğrulayacak güvenilir tanıklar bulunmuşsa veya köle sahibinin beyanında bir şüphe unsuru oluşmuşsa mahkeme, özgürlüğü varsaymaya eğilimli olmuş ve onlara azat kâğıtlarını vermiştir.

HÜR DOĞMUŞ STATÜSÜNÜN ALACA KARANLIK KUŞAĞI

Tanzimat devletinin kölelerce yapılan özgürlük iddialarına olumlu gözle bakma konusundaki bu eğilimi 1860'ların ortasına doğru Çerkes tarım köleleri arasında iyi bilinir bir hale gelmişti. Bu tür vakalar hakkındaki söylentiler imparatorlukta Çerkes toplulukları arasında dolaşmış olmalı. Oldukça ihtimal dahilindedir ki köleleştirilmiş tarım işçileri hür doğmuş olmamalarına karşın tek tek veya aileler halinde mahkemelerde şanslarını denemek de istemişlerdi. Eğer başarılı olursa bir müracaatçı mahkemece onaylanmış azat kâğıtlarını alır ama aynı zamanda onu padişahın üretim yapan bir tebaası durumuna getirecek olan bir toprak parçası ve işlemek için gerekli temel araçları da alırdı. Muhacirin Komisyonu kayıtlarında böylesi kısaca kaydedilmiş örnekler bu zamana kadar oldukça yaygın bir hale gelmişti. Tipik bir giriş, ya-

sal olmayan bir şekilde köleleştirilmiş olan iki hür doğmuş Çerkes mültecinin kul cinsinden olmadıklarını iddia ettiğini beyan etmekle yetiniyor.²² İddialarını kanıtlayabildikleri için bunların hür olduğu ilan edilmiş ve 13 Eylül 1864'te, aileleriyle birlikte yörede yerleştirilmelerinin kolaylaştırılması yolunda İstanbul'dan pek uzak olmayan İzmit vali kaymakamına emir verilmiş. Aşağıda vereceğimiz ve alışılmadık bir biçimde haşin olan Fatma ve Ahmet Ağa'nın öykülerinin göstereceği gibi bütün vakalar bu kadar basit değildi.

Muhacirin Komisyonu, Aralık 1864'te İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'ya aşağıdaki öldürme vakasını havale etti.²³ Aydıncık'ta yaşayan Ahmet Ağa adlı bir Abaza, kölesi oldukları iddiasıyla Fatma adlı bir kadını ve çocuklarını zorla evine sokmaya çalışmış. Fatma ve çocukları direnmiş ve Ahmet Ağa'nın aile üyelerinin de karıştığı anlaşılan kavgada Ahmet Ağa'nın kardeşi Ömer Ağa öldürülmüş. Olay, yerel yetkililerce Meclis-i Vâlâ'ya bildirilmiş. Meclis-i Vâlâ'nın neye hükmettiğini bilmiyorsak da vakaya hafifletici nedenlerle öldürme, belki de kasıtlı olmayarak ölüme sebebiyet verme olarak sınıflandırmak güç değildir. Abazalar da komşuları olan Çerkesler gibi, aynı dönemde Ruslarca Kafkaslardan sürülmüş ve onlara da serflerini Osmanlı İmparatorluğu'na getirme izni verilmiştir. Ahmet ve Ömer adlı iki kardeşin kendi köy toplumlarında belirli bir mevki sahibi olduklarını ve devletin onayını aldıklarını askerî bir unvan olan Ağa'nın her ikisinin de adlarına eklenmesi gösteriyor.*

Dönemin karmaşasında, hür olmayan mültecilerin, hür doğmuş statüsüyle ilgili sahte iddialarda bulunmasının söz konusu olduğu gibi köle sahipleri de hür doğmuş mültecilere ilişkin olarak sahte iddialarda bulunuyorlardı. Fakat iki taraf denk olarak eşleşmiş değildi ve daha dengeli bir yaklaşım getirmek de devlete kalmıştı. Mültecilerin arasında bulunan yoksul ve güçsüz kişiler, Muhacirin Komisyonu ve mahkemelerin yasal olmayan ve daha sonraları da yasal olan köleleştirmeye karşı bile kendilerini korumalarını bekliyorlardı. Özgürlüklerini yitirmekten kaçınmak isteyen güçsüz birey ve aileler başka bir kasaba veya köye kaçmayı deniyor ve mümkün olursa yardım için yetkililere başvuruyorlardı. Fatma ve çocukları ya haksız olarak köleleştiril-

22 BOA/BEO/ Muhacirin Komisyonu/Cilt. 758 (gelen)/no.91, İzmit kaymakamına emir, 13.9.1864.

23 BOA/BEO/ Muhacirin Komisyonu/Cilt. 758 (gelen)/no.167, Meclis-i Vâlâ'ya durum raporu, 11-12.1864.

(*) Ağanın zorunlu olarak askerî bir unvan olmadığını burada belirtmek gerekir – ç.n.

miş hür doğmuş kişilerdi veya kul cinsi olup sahtekârlık yaparak özgürlük istiyorlardı. Her halükârda, Fatma'nın ailesi, bizim için bilinmeyen koşullardan dolayı bir babaya sahip olmadığı için zaten zayıflamıştı ve eşit olmayan güçler arasındaki sert bir mücadelede güçlü bir ağa ailesiyle karşılaşmak zordundaydı.

Farklar kendi lehlerine olmasa da Fatma'nın ailesi yine de ağalara karşı çıkmış, şiddetle karşılaştıklarında boyun eğmeyerek kendilerini savunmuş ve Ömer Ağa'nın ölümüne sebebiyet vermişlerdi. Ancak bu noktada ve o da çok geç olarak Tanzimat devleti olaya girmiş. Fatma ve çocukları, belki de adil muamele görmeyecekleri düşüncesiyle bütünüyle yetkililere güvenemediklerinden, Muhacirin Komisyonu veya polise daha önceden yani Ahmet Ağa'nın onlar hakkındaki niyeti belli olduğunda başvurmamışlar. Sonuç olarak, denetimden çıkan ve kötü sonuçlar veren bir dizi olayı başlatmışlar.

Eğer Fatma devleti güvenilmez olarak görmüşse, aşağıdaki vakadaki kişiler ise aksine, Osmanlı adalet sistemine güvenmiş ve kendileri üzerinde mülkiyet hakkı iddia eden bir esirciden ve onun haksız köleleştirmesinden kurtarmasını beklemişler. Yetkililerin buradaki performansı karışıktır. *Güven* konusu tabii ki Tanzimat devletinin köle sahipleriyle köleleştirilenler arasındaki aracılığında önemli bir etmendi. Devletin dürüst bir simsar olarak bu eşit olmayan taraflar arasındaki imajı, hem yerel hem de bölgesel olarak geçmiş vakalardaki müdahalesinin sonuçlarına bağlıydı.

1866 Temmuz'unun başında Süleyman Ağa adlı bir esirci (Arap ve Mısırlı olarak çeşitli şekillerde tarif edilmektedir) satmak amacıyla beş Çerkes çocuğu Mısır'a götürmeye çalışırken İstanbul'da yakalandı.²⁴ Çocuklar, götürüldükleri karakolda hür doğmuş olduklarını, dolayısıyla yasal olmayarak köleliğe satıldıklarını iddia ettiler. Esirci de 5 Temmuz'da, çocukların statüsü ve kendisinin onlar üzerindeki mülkiyet haklarının belirlenmesi için ülkedeki en büyük İslâm hukuku otoritesi olan şeyhülislâma başvurdu. Oğlanların dört tanesi köleleştirilmiş ailelerden gelmediklerini vurguladıkları halde Şeriat mahkemesi onların iddialarını doğrulamak için harekete geçmedi, sadece çocukların, iddialarını kanıtlayamadıklarını beyan ederek esircinin onlar üzerindeki mülkiyet haklarını teyit etmiş oldu. Buna karşın, yetkililer daha sonra bu vakada meselenin kurallara göre gereği gibi ele alınmadığı kararına vardılar. Şeriat mahkemesinin çocukların köylerinde inceleme yapması, onları tanıyan ve yasal durumları hakkında tanıklık yapabilecek durumdaki kişiler-

24 BOA/Yıldız/33/33:28/71/94, Beş Çerkes çocukla ilgili Arıza, Şeriat Mahkemesi belgeleri ve İradele, 5.7.1866-31.6.1867. Çocukların ifadeleri 8. ektedir.

le mülâkat yapmış olması gerekirdi. Her halükârda, yetkililer, çocuklar serbest olmasa bile onların Süleyman Ağa'ya teslim edilmelerinin bir hata olduğunu vurguladı çünkü Osmanlı düzenlemeleri satış yoluyla ailelerin parçalanmasına izin vermiyordu. Hepsi Anadolu kasabalarından gelen beş çocuğun öykülerini, Osmanlı belgelerinin dili ve terminolojisini özetleyerek aşağıda veriyorum.

Ahmet, dokuz yaşında Şabigh [*sic.* Şapsığ] kabilesine mensup. Çarşamba kasabasında ana-babası ve iki amcasıyla yaşardı. Amcaları onu Samsun kentine götürdü ve onu orada, İstanbul'daki başka bir Türk'e satan bir Türk'e sattı. Hür olduğunu ve gerektiği üzere buna şahadet edecek iki kişinin bulunduğunu beyan ediyor.

İzzet, yedi yaşında, aynı kabileden. Babası Trabzon kentinde yaşar. Kendisini Trabzon'da bir Çerkes'e satan bir ağabeyi var. Bu da, İzzet'i Trabzon'da bir başka Çerkes'e satmış. Çocuk daha sonra İstanbul'da, esirci Süleyman'ın eline geçmiş. İzzet de hür doğmuş olduğunu ve bunu teyit edecek iki şahidin adını verebileceğini beyan ediyor.

Hatuk Osman, on bir yaşında, aynı kabileden. Samsun'da anası ve babasının akrabaları var. Akrabaları onu Samsun'da bir esirciye satmış, o da orada Hafız adlı bir esirciye satmış. Hafız, onu İstanbul'daki kardeşine göndermiş. Çocuk burada Süleyman Ağa'ya satılmış, hür doğmuş olduğunu beyan ediyor.

İshak, yedi yaşında. Abazkha [*sic.* Abkaz, Abkaslu] kabilesinden. Samsun'da bir amcası ve kız kardeşi ve Kılıçhane'de başka bir kız kardeşi var. Amcazâdesi onu Samsun'da, aynı kabileden bir esirciye satmış. Esirci, İshak'ı, Batum'a sonra da İstanbul'a götürmüştü. Orada onu başka bir esirciye satmış, o da Süleyman Ağa'ya satmış. Çocuk hür doğmuş olduğunu beyan ediyor.

Feyzi, yedi yaşında, aynı kabileden. Çarşamba'da annesi ve bir kardeşi var. Kardeşi onu İstanbul'a getirmiş ve bir esirciye teslim etmiş. Esirci de onu başka bir esirciye satmış. Kul cinsi olduğunu sadece bu beyan ediyor.

Bu vakada devlet, şeyhülislâmlığın yönetimi altındaki Şeriat mahkemeleri ve Tanzimat reformcularınca kurulan yeni Nizamiye mahkemeleri sistemi üzere yargının iki ayrı fakat yakından bağlantılı kanadı vasıtasıyla hareket etmiştir. Özellikle de çocuklara el koyan ve soruşturma başlatan polis olmak üzere başka birimler de işe karışmıştır. En başta, tutarlı olarak köle sahiplerinin çıkarlarını tercih ettiği üzere Şeriat sistemi esirciyi desteklemiştir. Çocuklar, esirciye teslim edilmiş ama görüldüğüne göre karara uymayı reddetmişler çünkü kısa bir süre sonra kendilerini, esirci de mevcut bulunduğu halde Nizamiye mahkemesi kâtibine ifade verirken bulmuşlar. Bu, üzer-

lerinde mutlak gücü olan ve eğer Nizamiye mahkemesini, Şeriat mahkemesinin kararını geri çevirmek hususunda ikna edemezlerse kendilerini feci şekilde cezalandırabilecek bir adama karşı koymak için gönüllü olduklarını gösteriyor. Çocukların hareketi, Osmanlı Devleti'nden ve onun kendilerini yeniden özgürlüğe kavuşturarak adaleti yerine getirme yeteneğinden sadece cesaret almadıklarına, aynı zamanda bir ölçüde güven duyduklarına da işaret ediyor. Bu örnekte Tanzimat devleti onları yüzüstü bırakmamıştır. Daha önceki Şeriat mahkemesi kararını feshetmek için Nizamiye mahkemesi, kadıyı usul konusunda eleştirmiş ama hükümetin ailelerin parçalanmasına karşı olan politikasını da yeniden dillendirmiştir. Aslında, devlet böylece Çerkes çocuklarının kendi ailelerinin üyelerince satılmalarına müdahale etmiş ve onların ebeveyn haklarına açık bir sınır çekmiş olmaktadır.

Yüksek rütbeli Osmanlı memurları bile kölelere ilişkin işlerinde devlet müdahalesinden masun kalamıyordu. Ağustos 1867'de, Trabzon valisinin başlıca yardımcılarında biri olan mühürdarı Muhsin Efendi'ye babasından yirmi dört tane Çerkes köle ve cariye miras kaldı.²⁵ Kölelerini devralan Muhsin Efendi, içlerinden iki kadın ve bir erkeği yeniden satış için İstanbul'a göndermeğe karar verdi. Osmanlı arşivlerindeki belgeye göre Muhsin'in dikkatsizliği veya kayıtsızlığından yararlanan köleler bir şekilde sıvışarak yetkililere başvurmuşlar. Herhalde mahkemede yken bu üçü hür doğmuş olduklarını iddia etmişler ki Muhsin Efendi'nin bunlara babasından miras yoluyla sahip olduğu düşünülürse bunun olanaksız bir iddia olduğu da ortaya çıkar. Söz konusu köleleştirilen kişiler Muhsin Efendi'nin sağlam bağları olduğunu ve kendi iddialarının doğru olmadığını herhalde biliyordu. Yine de özgürlüklerini kazanma girişimlerini sürdürmüşler ve daha da önemlisi, iddiaları bir köşeye atılmamış ve sistem içinde işlenmeye devam etmiş ve daha ayrıntılı olarak araştırılmıştır.

Muhsin Efendi bu üçlünün özgürlük iddialarını çürütmek için sıkı çalışmak durumundaydı ve anlaşılan o ki, bu amaç için askeri sanayi birliklerinde çalışan başka bir Çerkes mülteciyi devşirmişti. Bu adam sadrazamlığa bir dilekçe yazmış ve üç kaçağın durumunun incelenerek çözüme kavuşturulmasını istemiş. Hadisedeki payının ne olduğunu merak ederek, daha önce azat edildiğini (belki de Muhsin Efendi'nin kendisi tarafından) ve azatlı erkeklerde hiç de az görülmediği üzere orduya yerleştirildiğini düşünebiliriz. Adam, bu üçlüyü ve ailelerini tanıyor olmalıydı ve dolayısıyla statüleri hakkında ta-

25 BOA/Ayniyat Defterleri/1136/no.398, Babıâli'den Muhacirin İdaresi'ne, 29.8.1869.

nıklık yapabilecek, yani hür doğmuş olmadıklarını ve Muhsin'in babasının, sonra da Muhsin'in mülkü olduklarını söyleyebilecek durumdaydı. Bu tanığı bularak Muhsin, mahkemeyi, üç kaçağın kendisine teslim edilmesi için ikna etmeye çalışıyordu. Sadrazamlığın ve mahkemenin bütün işlemin düzgünce cereyan etmesini sağladıkları olgusu 1860'ların ortasına veya sonlarına doğru kaçaklar ve hürriyet iddiaları için oluşturan kuralların mevcut olduğuna işaret ediyordu.

Daha önce not ettiğimiz üzere, izleyen yıllarda Osmanlı Devleti kendini giderek artan oranlarda köleleştirilenler tarafından köleleştirilenlerin mülkiyet haklarını kısıtlamaya çağrılırken ve gittikçe artan sayılarda köleyi, burada başlıca serfleştirilmiş Çerkes mültecileri, özgürlüğe kavuştururken buluyordu. Hükümete başvuran ve serbest bırakılmayı talep eden Çerkes köleleştirilenlerinin sayısı dikkate değer bir şekilde artmıştır. Örneğin, Ocak 1872'de, Trabzon valiliği sadrazamlığa bir telgraf göndermiş ve Çarşamba yöresinden Samsun'a gelerek "esaretten kurtarılmak"²⁶ talebinde bulunan Çerkes mülteciler hakkında nasıl bir siyaset izleneceğini sormuştur. Kuzeydoğu Anadolu'nun Karadeniz kıyılarında ve başka yerlerde de birtakım insanların azat amacıyla hükümete başvurmaları İstanbul'dan taşra yetkililerine özel talimatlar gönderilmesini gerektirmiştir.

Ağustos 1878'de Adapazarı yöresinden kırk üç kişilik bir Abaza grubu Osmanlı Muhacirin Komisyonu'na başvurmuş ve özgürlüklerinin tanınması için yardım istemişlerdi.²⁷ Altı aileden oluşan grup kendi ülkelerinde serfleştirildiklerini, ama oradayken azat edildiklerini bildiriyordu. Görünüşe göre eski toprak beylerinin arazisinde hür insanlar olarak kalmaya devam etmişlerdi. Fakat büyük ihtimalle toprak sahipleriyle birlikte imparatorluğa göçlerinden sonra onların "hayatlarına karışmaya devam ettiğini" yani kendilerine hâlâ köleye dönmüş serfleri muamelesi yapmaya devam ettiklerini söylüyorlardı. 2 Eylül 1878'de konu Şura-yı Devlet'e iletildi ama hakkında nasıl bir karar verildiğini bilmiyoruz. Yine de, bu vakada belirtilmeyen özel koşulları bir kenara koyarak ve özellikle eğilimleri dikkate alırsak emin bir şekilde varsayabiliriz ki bu altı aile Kafkasya'dayken serbest bırakıldıklarına dair kanıt sunamamış olsalar bile Tanzimat devleti onların özgürlüğünü onaylamaya ve onları beylerinin denetiminden kurtarmaya doğru ciddi bir yatkınlık gösterirdi.

Bu dilekçe, eski serflerin statülerini değiştirmek amacıyla örgütledikleri bir grup eylemi biçimiydi. Aynı yöreden, farklı toprak sahipleri için çalışan

²⁶ BOA/Ayniyat Defterleri/1136/no.265, Babıâli'den Muhacirin İdaresi'ne, 24.1.1872.

²⁷ BOA/BEO/ Muhacirin Komisyonu/Cilt.762 (gelen)/no.89, Arıza, 28.8.1878.

altı aile bu girişimde işbirliği yapmıştı. Eylemlerinin sonucunda hayatlarının nasıl değişmesini bekledikleri açık değildir ama toprak sahiplerinin müdahalesinden yakındıklarına göre serbest mülk sahipleri olarak toprağı işlemeyi sürdürmeği ummuş olabilirler. Bu durumda, olayın daha başka cepheleri de olurdu çünkü zilyetlik hakkı meselesinin çözülmesi gerekirdi. İmparatorluğa 1860'larda gelen Çerkes mülteciler çoğunlukla sınır bölgelerinde veya iyi işlenemeyen yerlerdeki hükümet arazisi üzerinde ekip biçme haklarını ve hayatlarını kazanabilmek için temel üretim araçlarını almış durumdaydı. Bu tür haklar hür mültecilere ve Kafkaslar'daki eski toprak sahiplerine verilmiş ve onlara bu toprakları kendi köleleştirilmiş ailelerini istihdam ederek işleme hakkı tanınmıştı.

Bu vakadaki dilekçeciler tahminen, eğer eski sahiplerinden gelecek müdahale yetkililerce durdurulursa zaten işlemekte oldukları toprak parçaları üzerindeki işleme haklarını alabileceklerini ummuşlardı. Böyle bir değişikliğin önemi, altı ailenin ayrı ayrı hareket ederek toprak sahibine karşı çıkmayı güçleştirmektense örgütlü bir girişim için aldığı kararda bir rol oynamış olabilir. Hükümetin kendi durumlarındaki insanları serbest bırakmakla kalmayıp büyük ekonomik gücünü kullanarak onları serbest köylüler olarak yerleştirdiğini herhalde biliyorlardı.

Aynı yıl esnasında, 1878'de, artık Tanzimat devleti tarafından Çerkes toprak sahiplerinin aleyhine olarak üstlenilen esaslı rolü daha iyi gösteren başka ilginç bir vaka Muhacirin Komisyonu'nun önüne getirildi. Beyleriyle birlikte imparatorluğa göç eden bir grup köleleştirilmiş Çerkes, kendi asıl vatanlarına dönmek için izin istedi.²⁸ Bundan daha fazla ayrıntı verilmiş değil fakat köleleştirilen insanların hesabına eylemin kendisi yine önemli. Oldukça zorlu bir hareket yaparak geriye dönüşü seçmekle bu kişilerin kaderlerini değiştirmek istedikleri görülüyor. Beyleri olmaksızın seyahat etme izni istemiş olmaları çünkü aksi takdirde tüm dilekçe gereksiz olurdu. Rahatça varsayabiliriz ki böylelikle dilekçeciler geldikleri Kafkaslara hür insanlar olarak dönmek ve toprak sahiplerinden kurtulmak istiyordu. Köleleştirilenden azatlıya bir statü değişikliği söz konusu olmuş gibi gözüküyor. Bu talebe karşı çıkabilecek beylerden de bahis yok. Dolayısıyla, köleleştirilen kişileri geriye dönüş talebinde bulunmaya iten amaçlar hakkında ancak spekülasyonda bulunabiliriz. Kölelikten çıkmak bunlardan biri olmuş olabilir fakat ekonomik durumlarını iyileştirmek de başka biri, belki de daha önemli olanıydı. Diğer

türlü, onların, Kafkasya'ya dönmenin yolunu aramak yerine buldukları yerde bir statü değişikliğini deneyeceklerini beklerdik. Öyle görünüyor ki toprak sahipleri artık devlete mülkiyet haklarını koruması için otomatik olarak güvenmiyorlardı yoksa böyle bir dilekçe Muhacirin Komisyonu'nda işlem görmezdi.

Gerçekten de hükümet içinde ciddi bir mücadele vardı. Bazı memurlar eski Çerkes serflerinin toptan serbest bırakılmasını savunuyordu ki bu imparatorlukta tarımsal köleliğin fiilen ilgası anlamına gelirdi. Osmanlı Meclis-i Vükela zabıtları, Şura-yı Devlet'in, o tarihten itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm Çerkes mültecilerin serbest olarak düşünüleceği ve köle sahiplerinin çeşitli bireyler hakkındaki mülkiyet haklarını teyit etmek amacıyla ileri sürdükleri iddiaların, devam etmekte olan davalar da dahil olmak üzere, dikkate alınmayacağı yönünde 30 Ekim 1878'de bir muhtıra çıkardığından söz ediyor.²⁹ Aslında, bu karar, serbest olmayan kişilerin özgürlüğe hakları olduğu yönündeki iddialara Osmanlı mahkemelerinde karşı çıkılmayacağı anlamına geliyordu. Bu önemli karar, köleleştirilmiş kişilerin sosyal zaaflarından kurtulma arzusunun yalnızca münferit ve dağınık vakalar için söz konusu olmadığını fakat devletin Çerkes tarımsal köleliğini desteklemek konusundaki ikirciğinin giderek büyüdüğü bir zamanda, dalganın köle sahiplerinin önleyemeyeceği boyutlara ulaştığını gösteriyor.

1860'ların ortasından 1880'lerin ortasına kadar olan yirmi yıllık dönemde köle sahiplerinin hakları için destek Şeriat mahkemelerinden geliyor ama Tanzimat hükümeti de bu hakları bir yandan kemirip duruyordu. Osmanlı yönetimi içindeki bu ikirciklilik daha tutucudan daha liberal bir pozisyona ve bunun tam tersi olan kaymalara yol açıyordu. Mücadele, Şura-yı Devlet'in 1878 kararıyla bitmiş olmadı çünkü bu karar kısa bir süre sonra Meclis-i Vükela tarafından iptal edildi. Köle sahiplerinin ve toplumdaki tutucu güçlerin toptan (tek tek bireysel azatlardansa) yapılacak bir özgürleştirme tepkisinden çekinen hükümet zor durumdan çıkmak için başka bir yol geliştirdi. Tercih edilen çözüm, toprak sahipleriyle onların köleleştirilmiş kiracıları arasında hükümetin desteklediği ve devletin finanse ettiği bireysel satın alma kontratları (mükâtebet-ül mükâteb) yapılmasıydı.³⁰ Böylece, köleleştirilmiş kişiler ve ailelerine yaşadıkları yerlerde yetkililerce toprak ve araçlar verildi ve onlar da ürettikleri ürünün bir kısmını vererek beylerden özgürlüklerini satın alabildiler.

29 BOA/ Meclis-i Vükela Mazbata ve İrade Dosyaları, Kabine toplantısı zabıtları, 8.2.1882.

30 Bu çözümün ana hatları için bkz. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 125-159.

1880'lerde devlet, Osmanlı-Çerkes toplumunda kölelik zincirlerini pratikte kıran bu azat mekanizmasına aktif olarak katıldı. Tanzimat devleti ayrıca bu azatlıları Osmanlı ordusuna almaya başladı ki yasal olarak köle oldukları dönemde böyle bir şey yapamazdı. Dolayısıyla, hükümet açısından köleleştirilmiş Çerkeslerin azadını teşvik etmek için açık bir yarar vardı. Bu ise beylerin tepkisini çekti. Örneğin 1883'te hepsi köle sahibi olan on bir bey, dokuz izleyici-savaşçı (*Adigece werk*) ve dört ulema, padişaha telgrafla bir dilekçe gönderdi. Köleleştirilmiş yandaşlarının askere alınmasını şiddetle protesto ederek tazminat talebinde bulundular.³¹ Hükümet burada köleler ve köleleştirilenler arasında hâlâ dikkatli bir çizgi izliyordu. Bu tür azatları başlatmıyor veya köleleştirilenlerin aktif olarak hükümetin karışmasını istemedikleri zamanlarda tek taraflı olarak mükâtebe işlemlerini uygulamaya koymuyordu. Köleleştirilmiş Çerkeslerin köleleştirilenlerin "mülkiyet haklarını" sorgulamaktan kaçındığı, pratikte köleliği kabullendiği durumlarda devlet uyuyan yılanın kuyruğuna basmıyordu.

Dolayısıyla, Ahmet Kamupulan Bey adındaki büyük köle sahibinin kırk beş tarımsal kölesini Muhacirin Komisyonu marifetiyle Adapazarı bölgesine nakletmesi ve yerleştirmesinde tuhaf bir şey yoktu.³² Eylül 1879'da böyle bir başvuru kayıtlara geçmiş ve bu birtakım ailelerin oluşturduğu çok sayıda kişiyi ilgilendirmesine karşın hükümet, Bey'in işine karışmamıştı. Bu taşınma sırasında ailelerin parçalanmadığını da varsaymalıyız aksi takdirde köleleştirilenler böyle bir adımı tepkiyle karşılardı ve hükümet onların lehine olarak müdahale ederdi. Bununla birlikte, özgürlüğe kavuşmak amacıyla kölelerin hür doğmuş olduklarını, dolayısıyla yasal olmayarak köleliğe satıldıklarını iddia etmeleri o kadar sık görülen bir numaraydı ki hükümetin azadı desteklemeyi istediği zaman bir gerekçe eksikliği olamazdı.

Gerçekten de satıcılar, satışa sunulan kişinin Çerkeslerin serfleştirilmiş, hür olmayan sınıfına ait olduğunu beyan ve ispat ederek kendilerini korurdu. 16 Mart 1893'te Osman adında bir adam on dokuz yaşındaki kadın kölesi Cemile'yi dahiliye nezareti müsteşarı Ahmed Refik Bey'e sattı.³³ Satış belgesinin yanı sıra, Osman, bazıları kadının köyünde yerel görevliler olan altı güvenilir şahit tarafından imzalanmış ve İsmail kızı Cemile'nin köle cinsi olduğuna tanıklık eden iki belgeyi daha vermişti. Osman'ın beyanına göre

31 BOA/İrade/Dahiliye/88412 (Seteney Khalid Shami, *Ethnicity and Leadership*'te zikredilmiştir).

32 BOA/BEO/ Muhacirin Komisyonu/762. Cilt (gelen)/no. 168, muhtıra, 29.9.1879.

33 BOA/ Yıldız/18/480:141/123/53, Dahiliye müsteşarına bir Çerkes cariyeye satılmasına ilişkin üç belge, 16.3.1893.

Cemile, onun uzun süredir kölesiydi ve Müslümandı. Osman, Cemile'nin doğru olmayarak hür doğmuş olduğunu iddia etmesinden veya başkası tarafından elinden alınmasından ötürü, eğer alıcı Cemile'nin mülkiyetini kaybederse satış parasını geri ödemeyi taahhüt ediyordu. Belki de Cemile'nin böyle yapmasını önlemek ve meşru aile haklarının kısmi bir tanınışı olarak, kızın yılda iki kez anne ve babasını görmesine izin verileceği konusunda mutabık kalındığını da ekliyordu. Bununla birlikte, 1890'lar gibi geç bir tarihte ve özgürlüğünü isteyen çeşitli kategorilerden köleleştirilmiş kişilerin büyük ölçekli azatlarına karşın devletin eskiden serfleştirilmiş Çerkesler üzerindeki tüm mülkiyet haklarını ilga eden bir kanun çıkarmamış olmaması önemlidir.

Devletin son sıçramayı yapamamasına karşın hem köleleştirilenler hem de köleleştirilenler yabancı konsolosların yanı sıra Osmanlı Devleti'nin kölelik ilişkilerinde üstlendiği merkezi rolü tanımaktaydılar. 1888'de, köleleştirilmiş bir Çerkes kadın İstanbul'daki Britanya konsolosluğuna sığındı.³⁴ Kadın, hür doğmuş olduğunu iddia ediyor ve yıllardır kölelikle ilgili konulara bakan Dragoman Marinitch'ten statüsünün resmen onaylanması ve kölelikten kurtarılması için yardım istiyordu. Fakat köle sahibi de aynı zamanda Osmanlı nizamiye mahkemesine başvurarak onun kendisinin yasal kölesi olduğunun tanınmasını istemişti. Beyaz köleler 1880 İngiliz-Osmanlı Kölelik Karşıtı Konvansiyonu tarafından kapsamadığı için Marinitch, Aralık 1888'deki raporunda bildirdiğine göre Osmanlı yetkilileri nezdinde gayriresmi olarak hareket etmek durumunda kalmış. Yine de son kertede başarılı olarak kadının iddiasının mahkemece kabul edilmesini sağlamış. Böylece Tanzimat devleti, mahrem olduğu için şiddetle korunan ve sadece yarım asır önce bütünüyle Şeriat'ın alanında olan kölelik ilişkilerinde vazgeçilemez bir konum işgal eder duruma gelmiştir.

AZATLILARIN İNCİNEBİLİRLİĞİ

İmparatorluktaki azatlı kişilere sık sık yardımcı olan yabancı temsilciler ve konsolosların olduğu gibi Tanzimat devleti de azada eşlik eden tehlikelerin bütünüyle farkındaydı. Sultan Abdülhamid'in (1876-1908) azatlı kişilerin desteklenmesi için uygun düzenlemeler yapılması ve malî kaynaklar bulunması konularıyla şahsen ilgilendiğine dikkat çeken Hakan Erdem, hükümetin azatlı kölelerin bakımı konusunda yaptıklarını yazdı.³⁵ Bununla birlikte Erdem, yetkililerin iyi niyetlerine karşın azatlı kişilerin her zaman korunmadık-

³⁴ FO/84/1903/147, Konsolos White'dan Dışişleri Bakanı Salisbury'ye, 7.12.1888.

³⁵ Erdem, *Kölelik*, s. 217-229.

larına ve en iyi şekilde bakımlarının yapılmadığına inanıyor. Temel neden, devlet hazinesindeki kronik para sıkıntısı ve bazı çevre vilayetlerindeki yetkililerin İstanbul'un talimatlarını ödünsüz bir şekilde uygulamamaları gibi görünüyor. Bizim mikro-tarih amaçlarımız açısından ise köleleştirilenlerin ve azatlıların, yetkililerin aldığı konuma olan tavırlarını incelememiz gerekiyor. Tanzimat devletinin kölelikle ilgili meselelerdeki rolü büyürken devletin hedef nüfusun gözlerindeki inanırlılığı konusu daha önemli bir hale geliyordu.

Osmanlı Devleti köleleştirilenlerin çıkarları lehine ne kadar hareket etmek isterse istesin, temsilcilerinin köleleştirilenler arasında güç durumda olanlar için merhamet gösterdiklerini inkâr etmek güçtür. İyilik ve cömertlik padişahın merhametini isteyen köleleştirilmiş kişilere nadir olmayarak veriliyordu. Aynı zamanda, hükümdarın memurları köleleştirilmiş kişilerden hak talebi olarak gelen istekleri ele alırken gönülsüzce davranıyorlardı. Örneğin, padişahın azadını (azad-ı padişahi) elde etmek için kölelik süresine dayanarak yapılan başvurular seyrek olarak kabul ediliyordu. Erdem'in tartıştığı gibi belli bir süre sonra azat olunmak otomatik değildi ama köleyi yedi ila on yıl arası bir süreden sonra azat etmenin övgüye layık olduğu düşünülürdü.³⁶ Fakat devlet, köleleştirilmiş kişilerin lehine, ancak pek çok yıllık hizmetten sonra özgürlük bariz bir biçimde inkâr edildiği zaman müdahale ederdi. Bu da diğer tür durumlarda sıkıntı içinde olan insanlara karşı duyarlılık gösterme biçimi ile bir tutarlılık içindeydi. İzleyen dört öykü, eski sahiplerinin ölümünden sonra özel ihtiyaçları olan azatlı kişilere karşı hükümetin tutumunu gösteriyor.

İsmail Efendi, Diyarbekir vilayetinde, 2250 kuruş yıllık maaşı olan orta seviyede bir memurdu.³⁷ 1851'de öldüğünde geride İstanbul'da yaşayan karısı Ayşe Hanım'ı ve kendisiyle birlikte vilayette yaşayan köleleştirilmiş cariyesini ve kızını bıraktı. İsmail'in ölümü üzerine köle kadın serbest oldu ama onun ve kızının herhangi bir geliri yoktu. Hükümet, İsmail'in yerine gelen memurun, Ahmet Raif Efendi'nin sadece 2000 kuruş almasına ve kalan 250 kuruşun İstanbul'daki dul (100 kuruş) ve serbest kalan cariye ve kızı (150 kuruş) arasında paylaştırılmasına karar verdi. Hükümet sadece azatlı köleler için sorumluluk üstlenmekle kalmamış, dul ve yetim maaşını karı ve cariye arasında ayırım yapmaksızın paylaştırmıştı. Başka bir örnekte, 1853'ün ortasında, ölü bir Osmanlı memurunun devletten maaş alan kızı ölmüş. Hükümet

36 A.g.e., s. 191-201.

37 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/7020/Mazbata, 4.6.1851, Sadrazam'dan Sultan'a, 19.6.1851 ve Sultan'ın cevabı, 21.6.1851.

maaşın yarısından fazlasını onun, kronik bir göz hastalığından muzdarip olan azatlı Afrikalı cariyesine vermeye karar vermiştir.³⁸

Üçüncü öykü, Zarafet'e, bir Osmanlı kâtibinin karısı olan ve Cihangir semtindeki ana caminin yakınında yaşayan Pembe Hanım'ın azatlı kölesi olan Afrikalı kadına ait.³⁹ Pembe evini vakfettiği için, öldüğünde ev bu vakıflarla ilgilenen yetkililerin eline geçmiş. Ev boş kalmış ve belki de müteveffa hanımın arzuları uyarınca azatlı köleye içinde yaşaması izni verilmiş. Ev, tamire ihtiyaç duyduğu için Zarafet hükümete başvurarak evi yenilemek amacıyla para istemiş. Talebi değerlendiren yetkililer kadının yoksul olduğuna dikkat çekerek istemiş olduğu paranın yüzde 55'inin ona verilmesine karar vermişler. Bu da bütünüyle bir hayırseverlik vakasıydı. Başvuranın Şeriat veya Osmanlı gelenekleri uyarınca hak arayışında olmamasına karşın başvuru yine de padişahın merhametine layık görülmüş. Son olarak, Osmanlı Anadolu ordusunda yüksek rütbeli bir subaya, bir mirlivaya ait olan bir Afrikalı köle adamın vakası var.⁴⁰ Subayın ölümü üzerine devlet, köleye küçük bir aylık maaş bağlamış ama azattan hiç söz edilmiyor. Köle öldüğünde de maaşı ihtiyaç duyan başka birine geçmiş. Hükümet adama insanî kaygılarla bakmak zorunda olduğunu anlamış olmalı. Subay öldüğünde yaşlı olması mümkündür veya ona, bir daha piyasaya çıkarılmayacak kadar çok hizmet etmiş olabilir.

AZATLILARI YERLEŞTİRMEK VE YENİDEN BAĞLAMAK

İnsanî kaygılar Tanzimat devletini köle ticaretine ilişkin olarak da harekete geçirmiştir. Köleleştirilmiş Afrikalı ticaretinin bastırılmasının, yasal olmayarak ithal edilen kişilerin bakımını gerektirdiğini hükümet başlangıcından beri biliyordu. 1857'nin başında vilayet valilerine ilk fermanlar gönderilerek onlara Afrikalı ticaretini yasaklamaları talimatı veriliyordu.⁴¹ Bu fermanlarda hükümet yasal olmayarak ithal edilen kişilerin durumuna ilişkin olarak açıkça sorumluluk üstleniyordu. Her valiye böylesi Afrikalıları hemen azat etmeleri ve vilayette yerleşebilmeleri için onlara gerekli yer ve kolaylıkların

38 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/9663/Mazbata, 17.6.1853, Sadrazam'dan Sultan'a, 29.6.1853 ve Sultan'ın cevabı, 1.7.1853.

39 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/14366/Mazbata, 5.6.1855, Sadrazam'dan Sultan'a, 26.6.1855 ve Sultan'ın cevabı, aynı tarih.

40 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/19417/Sadrazam'dan Sultan'a, 28.10.1860 ve Sultan'ın cevabı, 29.10.1860.

41 BOA/Yıldız/33/73/1403/91, Trablus Valisine gönderilen fermanın müsveddesi, 27.1.1857. BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/16623/lef 70, benzer fermanlar Mısır, Bağdat ve Hicaz valilerine Şubat 1857'nin başında gönderilmiştir.

sağlanması emri veriliyordu. Bu azatlı kişilere, uygun bir iş bulununcaya ve kendilerine yeterli oluncaya kadar bir tahsisat verilecekti. Ferman, bu önlemlere ihtiyaç duyulduğunu çünkü serbest bırakılan kölelerin kendi asıl vatanlarına geri gönderilmesinin fazlasıyla tehlikeli olduğunu dolayısıyla Osmanlı ülkesinde bakımlarının yapılması gerektiğini söylüyordu. Zaman zaman geri gönderme seçeneği hükümetçe düşünülse bile gerçekçi bir seçenek olduğu pek nadiren söylenebilir. Hükümet açısından pahalı olmasının yanı sıra, geri dönen Afrikalıların çıkış noktalarında yeniden köleleştirilmesi tehlikesine maruz kalmaları gibi bir ihtimal vardı ve ayrıca bu çıkış noktaları çoğu durumda Afrika içlerinde bulunan ülkelerinden hâlâ çok uzaktı.

Köleleştirilmiş Afrikalıların ticaretini yasaklayan 1857 yasağını izleyen on yıllarda Tanzimat devleti, yasağın gereği olarak azat ettiği kadın ve erkeklerin iyi durumda olmalarında kendi sorumluluğunu tanımaya devam etti. Uygulama her zaman niyetlere denk olmasa da yetkililer bu insanları aktif bir şekilde korumazlarsa ve onları iyi işlere yerleştirmezlerse azatlıların kısa süre içinde sömürüleceğini, suistimale uğrayacağını ve çoğu zaman da yeniden köleleştirileceğini anlamışlardı. Hane veya akrabalık grubu gibi meşru bir patronaj sağlayan bir birimle ilgisi olmayan bireylerin sosyal incinebilirliklerini açıklamak için burada *bağlamak* kavramı tekrar yararlı bir hale geliyor. Afrikalılar azattan sonra özellikle tehlikeye açık durumda olurdu çünkü kendilerini çekip çevirecek kadar dil bilmezlerdi ama derilerinin rengi, onları çoğunlukla zor kullanarak yeniden yakalamak ve yeniden köle olarak satmak isteyen kötü niyetli kişileri davet ederdi. Kadınlar cinsel istismara erkekler ise fiziki şiddete daha açıktı. Azatlı Afrikalıları özel haneler veya hükümet dairelerine koruma altındaki hür kişiler olarak yeniden bağlamak yetkililerin ta başından beri benimsedikleri çözümdü. Kadınlara önerilen en yaygın iş seçkin hanelerinde ev işi yapmaktı ama bazılarının devlete ait meslek okullarına kaydolduğu da vakidir.⁴² Erkeklerle de uzmanlık gerektirmeyen hizmet işleri verilir veya orduya alınarak bir zanaat öğretilirdi.

Azatlı kişileri Osmanlı toplumuna mümkün olduğunca çabuk entegre etme arzusu Afrikalı ticareti üzerindeki yasağın uygulanması için çaba gösteren Britanya konsolosları tarafından da tamamen paylaşılmaktaydı. Örneğin, Kahire'deki konsolosun 1877'de bildirdiğine göre, konsolosluk personeli,

42 Osmanlı seçkin hanelerindeki ev hizmeti ve bunun kölelikle ilişkisi için bkz. Madeline C. Zilfi'nin yeni katkısı, Madeline C. Zilfi, "Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East", *Hawwa*, 2/1 (2004). Yazar, ev içi emek piyasasındaki 19. yüzyıl gelişmelerinin kadınlar üzerindeki etkisini vurguluyor ve hanedeki kadın emeği değerinin, başka yerlerde olduğu gibi, şiddetle düştüğünü not ediyor.

Osmanlı yetkililerince ele geçirilen köle Afrikalıların kendi huzurlarında azat edilmesini sağlamakla doğrudan ilgilenmekteydiler. Daha sonra da bu kişilerin hizmetçi olarak evlere yerleştirilmeleriyle ilgileniyorlardı ama azatlı kişiler diledikleri yere gitmeyi seçtiklerinde normalde müdahale etmiyorlardı.⁴³ Fakat beyan edilen Britanya politikası "azat edilmelerinden sonra kaçak köleler için koruma ve istihdam bulmak" idi ve bunu ya oradaki Osmanlı yetkilileri ya da yerel toplumdaki kendi ilişkileri vasıtasıyla yaparlardı.⁴⁴ Cidde'den 1883'te yazan konsolos Moncrieff neredeyse aynı dili kullanıyor ve kölelik ve köle ticaretine karşı savaşımında anahtarın azattan sonra kölelere koruma ve istihdam sağlanması olduğunu söylüyor ve ekliyordu: "Sorumsuz özgürleştirmenin ihtiyaç, zahmet ve sonuçta suç yaratacağı, sahada bulunan sorumlu bir kişinin gözünden kaçamaz."⁴⁵

Böylece, 1877'nin ortalarında, biraz daha güneydeki yakın bir mesafede, yirmi iki köleleştirilmiş Afrikalı kadın ve on sekiz böylesi adam Doğu Afrika kıyısından Yemen'deki Hudeyde'ye nakledilmişlerdi.⁴⁶ Orada İngiliz-Osmanlı politikası uyarınca vilayetin Osmanlı valisi tarafından alıkonuldu. Davaları yerel mahkemeye iletildi. Yargıç kırk Afrikalı köleyi azat etti, onlara azat kâğıtları verdi ve bundan sonra kasabadaki evlere ücretli işçi olarak dağıtıldılar. Fakat vali daha ileri giderek her azatlı kişiye uygun bir işe girinceye kadar günlük bir tahsisat verecek hükümet destekli bir programı kurmak için Babiâli'ye bir yazı yazdı. Sadrazam ve padişah girişimi onayladı ve maliye bakanına Yemen vilayeti için gerekli fonları sağlaması talimatı verildi. Burada devlet, emek piyasasının bu azatlı kişilere yeterince iş öneremediği durumlarda azat ile iş bulma arasındaki geçiş süresini kapsayacak önlemler almıştır. Aynı düşünce imparatorluk payitahtındaki yetkililere de rehberlik etmekteydi.

Kölelikle ilgili konularla ilgilenmek için görevlendirilen İstanbul'daki Zaptiye Nezareti azatlı kişiler için bir misafirhane kurmuştu. Bu, onlar için uygun bir iş bulununcaya kadar bu tür insanların geçici olarak kalabilecekleri bir ara konaklama yeri idi. Aynı zamanda sahiplerinden kaçan köleleştirilmiş kişileri barındırmak için de kullanılıyordu. Fakat bu makul düşünce kısa süre içinde bozuldu. Kaçaklar kendilerini misafirhanede bazen altı ila dokuz ay gibi uzun süreler geçiriyor olarak buldular. İstanbul'daki Britanya konso-

43 FO/84/881/3184/4, Vivian'dan (Kahire) Dışişleri Bakanı Derby'ye 17.3.1877.

44 FO/84/1482/169-70, Dışişleri Bakanı Derby'den Konsolos Fawcett'a (İstanbul), 15.6.1877.

45 FO/541/25/81, Konsolos Moncrieff'den (Cidde) Dışişleri Bakanı Granville'e, 19.2.1883.

46 BOA/İrade/Dahiliye/61192/ Sadrazam'dan Sultan'a, 12.6.1877 ve Sultan'ın cevabı, 25.6.1877. Karşılaştır, Erdem, *Kölelik*, s. 221-222.

losu tesisteki koşulları “feci” olarak tarif etmekteydi. Polis de “misafirleri” bir yere yerleştirmek konusunda güçlük çekiyordu. Yetkililerin benimsediği görüş, dışarıdaki, hür toplumdaki çevrenin, iş ve saygın bir koruma bulunmaksızın azatlı kişiler için güvenli olmadığı yönündeydi. Bir seferinde, 1880’de, zaptiye nezareti müsteşarı, “sadece azat edilirlse sokaklarda açlık çekecekler” diyerek meselenin azatlıların nasıl elden çıkarılacağı meselesi olduğunu söylemişti. Ek olarak, zaptiye nazırı da bir Britanya memuruna, sistemi kötüye kullanmalarını önlemek için Afrikalı kaçak kadınların birkaç ay boyunca orada tutulduğunu söylemişti.⁴⁷

Gördüğümüz gibi, azat edilen ama uygun bir yere bağlanmaksızın gitmelerine izin verilenlerin birçoğu kendilerini yeniden satılmak için esircilere teslim ediyor ve satış parasının yarısını alıyorlardı. Başkaları da fahişeliğe yönelmişlerdir.

Misafirhanedeki kötü koşullardan ve uzun kalış sürelerinden doğan yakınmaları kısmen gidermek isteyen Britanya Elçiliği azatlı ve kaçak köleler için sığınma evi olarak bilinen kendi evini kurmuştu. Bunun başına ise, payitahttaki kölelerin sorunlarıyla yıllardır ilgilenmekte olan İstanbul büyükelçilik tercümanı Marinitch getirilmişti. Görevi, konsolosluğa sığınan kişiler için Osmanlı yetkilileriyle, genellikle polis nezdinde aracılık yapmaktı. Marinitch’in bildirdiğine göre böyle bir kişi “uygun bir konum” bulununcaya, yani bir Müslüman ailenin yanına yerleşinceye kadar sığınakta iki ya da üç gün kalırdı. Marinitch, onun durumunu polise, mahkemeye veya bir azatnâme vermesi için köle sahibine götürünceye kadar kaçak, sığınma evinde beklerdi. Hakan Erdem’in gösterdiği gibi İngiliz hükümetinin sandığının tersine Marinitch’in sığınağının masraflarını, bir pragmatizm gösterisi ve İstanbul polisinin sorumluluklarının daha fazla tanınması olarak, Osmanlı hükümeti ödemekteymiş.⁴⁸

1890’ların sonunda azatlı Afrikalılara bakmak için konaklama evleri kurulması padişahın imparatorluk çapındaki bir politikası haline geldi.⁴⁹ Daha önce 1870’lerin sonu ve 1880’lerin başında, başlıca Yemen, Hicaz ve Bingazi’de olmak üzere azatlı Afrikalıları kondurmak, beslemek ve giydirmek amacıyla bir fon kurulması için birkaç girişim yapılmıştı. Paranın bir kısmı

47 FO/84/1570/251-2, Konsolos Fawcett’tan (İstanbul) Büyükelçi Goschen’a (İstanbul), 8.9.1880; FO/84/1570/255-6, Eyres’dan Fawcett’a, 9.9.1880; FO/84/1570/240-50, Büyükelçi Goschen’dan Dışişleri Bakanı Granville’e, 25.10.1880.

48 Erdem, *Kölelik*, s. 228-229.

49 Hakan Erdem ve ben bu meseleyi ayrı ayrı tartıştığımız ve ana unsurları hakkında genel bir görüş birliğine ulaştığımız göre yapılması gereken tek şey burada bazı temel sonuçlarımızı özetlemektir. Bkz. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 204-206; Erdem, *Kölelik*, s. 220-227.

merkezi hükümet, bir kısmı yerel yetkililer tarafından ödenecek, bir kısmı da hükümetin azat programı aracılığıyla hür işçiler istihdam eden yerel işverenlerin ödemeyi taahhüt ettiği miktarla karşılanacaktı. 1884'te Sultan II. Abdülhamid bir adım daha atarak, vilayeteki uzun bekleme süresinden kaçınmak için azatlı Afrikalıların, Bingazi'den İstanbul ve İzmir'e getirilmelerini emretti. Kadınlar evlerde hizmetçiliğe, erkekler de askeri mızıka ve sanayi taburlarına yerleştirilecekti. Temmuz 1890'da imzalanan Brüksel Kölelik Karşıtı Bildirgesi ise Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere tüm imzacıları azatlı kişilerin iyi bakılmasından sorumlu tutmuş ve misyonerlerce kurulan sığınma evlerine destek vermiştir. Bildirge, padişahın yönetimini, Bingazi, Trablus, Cidde ve Hudeyde gibi çevre liman kentlerinde ve çekirdekteki İstanbul ve İzmir kentlerinde misafirhaneler kurması için teşvik etti.

Ek olarak, padişah, İzmir yakınlarında, Aydın vilayetinde azatlı Afrikalılar için benzersiz bir yerleştirme programı başlattı.⁵⁰ Buradaki fikir, azatlı kadın ve erkekleri birbirleriyle evlendirmek, onlar için yeni köy toplumları yaratmak ve onları devlet arazisine tarım işçileri olarak yerleştirmektir. Devletin işlettiği bir misafirhanede geçici olarak bakılacaklar ve daha sonra yeni bir yaşama başlamak için gerekli araçlar verilerek yeni köylerine yerleştirileceklerdi. Sürekli malî sorunlara karşın Hakan Erdem, 1890'ların başında bu misafirhaneler ve programların en azından bazılarının kurulmuş ve işlemekte olduğunu söylüyor. Bunların başarı ve etkinliğini değerlendirirken daha dikkatli olan Erdem'in şu notu önemlidir: "Ne var ki, günümüz Türkiye'sinde tarımla uğraşan Zenci toplulukların yalnızca eski Aydın vilayeti topraklarında ve Küçük Menderes ovasında Bayındır, Tire ve Torbalı gibi kasabalar ve çevresinde bulunduğu kaydedilmelidir. Yeniçiftlik, Yeniköy ve Hasköy gibi bu Zenci köylerinden bazılarının isimleri, buraların bilhassa azatlı Zencilerin yerleşimi için kurulmuş olduğunu ve tasarının sonra da yürütüldüğünü akla getirmektedir."⁵¹

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdek bölgelerine götürülen Afrikalıların büyük çoğunluğunun kadın olduğunu en azından payitaht ve başlıca kent merkezleri için söyleyebiliriz. Bunlar, azat edildiklerinde çoğunlukla ev hizmetine yerleştirilirlerdi. Hanelere yatılı hizmetçi olarak yerleştirildikleri için eski köle statüleriyle yeni azatlı statüleri arasında uygulamada pek az fark olduğu tartışılabilir. Fakat yasayı çiğnedikleri düşünülmezsizin işveren değiştirmek gibi bir seçenekleri vardı ve eğer seçeneklerinin farkındaysa-

⁵⁰ Toledano, *Köle Ticareti*, s. 205.

⁵¹ Erdem, *Kölelik*, s. 226.

lar, düşük olduğu kesin olsa da bir gelir kazanabilir ve ileride bir aile kurmak için tasarruf edebilirlerdi. Kadınların bazıları ise aşağıdaki örneğin gösterdiği gibi, başka işlerde çalışmalarını sağlayabilecek profesyonel bir eğitim alırdı.

1873'te, Kuzeydoğu Anadolu'da olan Erzurum'daki yerel yetkililer İstanbul'dan, doğum sırasındaki yüksek anne ve bebek ölüm oranlarını düşürmek için eğitilmiş bir ebe göndermesini talep ettiler.⁵² Merkezi hükümet, İstanbul'daki Tıbbiye-i Hümayûn'da eğitilmiş ve hatta Fransızca bilgisi de olan Kamer adlı bir Afrikalı kadını seçti. Bu kadının mükemmel niteliklerine uygun profesyonel bir işti ve bir Afrikalı ev hizmetçisinin kazanmayı umabileceği herhangi bir miktarın çok üstünde para veriyordu. Kamer, Osmanlı hükümetinin iki sorunu birden çözmek için tıp okuluna yerleştiği azatlı bir kadındı. Birincisi, Osmanlı ailelerinin kızlarını, 1840'lardan başlayarak doktorlar, hemşireler, ebeler, veterinerler, inşaat mühendisleri ve çeşitli teknik uzmanlar gibi seçkin profesyoneller yetiştiren Tanzimat devleti okullarına göndermek konusundaki gönüllüzlükleriydi. Aynı nedenden dolayı Mısır valisi Mehmet Ali Paşa (1805-1849) da yeni kurduğu hemşirelik okuluna düzinelerce azatlı Afrikalı kadını almıştı.⁵³ İkinci sorun da tabii ki azatlı kadınlara iş bulma ihtiyacıydı. En azından bu örnekte, Kamer'in öyküsü büyük bir başarıydı, yetenekli olduğu açık olan bir kadın, Osmanlı toplumunda profesyonel beceriler ve iyi bir iş sahibi olmayı başarmıştı.

Kuzey Afrika ve Kızıldeniz bölgesi gibi uzak köleci vilayetlerde muhtemelen Afrikalı erkekler azat edilen kişiler arasında çoğunluğa sahipti. Erdem, bedenleri ve yüzleri örtülü olmadığı ve ayrıca ev dışında çalıştıkları için erkeklerin yetkililer tarafından daha kolay bulunabildiğini ama kadınların cinsiyet ayrımından dolayı örtülü ve evde olmalarından dolayı polisten de saklanabildikleri önermesinde bulunuyor.⁵⁴ Azatlı Afrikalı erkeklerden bazıları kadınların yanı sıra ev hizmetine yerleştiriliyordu fakat Osmanlı ekonomisinde onlar için daha başka işler de vardı. 1865 gibi erken bir tarihte etnik orijinleri belirtilmeyen iki köleleştirilmiş erkeğin Maliye Nezareti'nin uhdesine geçtiğini, bir yerlere yerleştirildiğini ve kendilerine bakıldığını okumaktayız.⁵⁵ Bu, sahipleri olan Nazir Hatun adlı bir esircinin ölümünden sonra olmuş. Muhtemelen kadının mirasçısı olmadığı için bu ikisi hazineye geçmiş ve yetkililer onları İstanbul Tophane semtindeki meslek yüksek okuluna yerleş-

52 BOA/İrade/Şura-yı Devlet/1216, *Mazbata*, 7.3.1873, Padişah'ın onayı, 12.3.1873.

53 'Imad Ahmed Hilal, *Er-rakik fi Misr fi-l-karn et-tasi' ashar*, Al-'Arabi, Kahire, 1999, s. 212.

54 Erdem, *Kölelik*, s. 214.

55 BOA/BEO/ Muhacirin Komisyonu/758. Cilt (gelen)/no. 126, Arıza, 12.12.1865.

tirmeye karar vermişler. Bu işlem esnasında azat edilen iki adama beceri kazanabilecekleri kârlı bir iş ve devletin geniş koruması sağlanmış.

Afrikalı azatlı erkekler için mevcut olan yerleştirme seçenekleri arasında çeşitli türden meslek okulları ve madencilik, tuz taşımacılığı gibi farklı kamu hizmetleri vardı ki bunlar şüphesiz fizikî olarak daha zor işlerdi ama hem daha iyi ücret veriyor hem de belli bir bölge ve ötesinde hareket özgürlüğü sağlıyordu. Osmanlı ordusu ise herhangi başka bir hükümet organına göre Afrikalı azatlı erkeklere daha fazla bağlılık öneriyor, yiyecek, barınak, profesyonel eğitim ve yeni bir kimlik veriyordu. Azatlı Afrikalıların orduya alınması Sultan II. Abdülhamid'in 1880'ler ve 1890'larda pek çok özel belgede yinelenen kat'i isteğiydi.⁵⁶ Muhtemelen müzik yetenekleri olduğu veya devlet törenlerinde çalan kara derili bir bandonun görsel etkisi olduğu düşünüldüğü için, bir nedenden dolayı bu adamların birçoğu askerî mızıkaya alınırđı. Azatlı Afrikalıları için yaygın olan başka yerleştirmeler de çeşitli sanayi taburları ve denizcilik zanaatları birlikleriydi. Buralarda erkeklere teknik beceriler öğretilir ve daha sonra topçu, nakliye veya ordugâh kurma gibi hizmet veya savaşı birliklere gönderilirdi. Askerlikte kazanılan beceriler, hizmet süresinin bitiminden sonra sivil yaşamda da kullanılabilir ve bu adamları kalifiye olmayan hizmet işlerinin sağlayabileceğinden daha yüksek gelir dilimlerine yerleştirdi.

Yine de resim kesinlikle ideal değildi. Pek çok Osmanlı yetkilisinin iyi niyetlerine ve Britanya konsoloslarının sıkı gayretlerine karşın bu kadar çok ve çelişen farklı çıkarların söz konusu olduğu böyle geniş bir imparatorlukta İstanbul'un her emri harfiyen uygulanmazdı. Saraydan ve payitahttaki ana güç merkezlerinden çıkan sesin gür ve açık olduğu zamanlarda bile ki bu her zaman böyle değildi, uzak antrepolardaki uygulama çoğu zaman epeyce arkadan gelirdi. Yerel valiler ve daha düşük rütbedeki yöneticiler İstanbul'dan gelen talimatları, çoğu köle sahiplerinden oluşan veya köle sahiplerinin bakış açısına sempati duyan yerel çıkar gruplarından gelen baskıyla dengelemek zorundaydılar. Britanya'nın konsolosluk memurları yakından izlese bile bu dengeleme hareketinin sonuçları arzulanan düzeyde olmaktan çok uzakta olurdu. Öyle görünüyor ki burada, arada olan devlet değil daha ziyade çelişen güçler arasında sıkışmış olan ve uygulamadaki ikirciklerin bedelini sık sık hürriyetleriyle ödeyen köleleştirilenlerdi. Afrikalı ticaretini bastırmak yolundaki İngiliz-Osmanlı önlemlerinin başarısı yadsınamazsa da Tanzimat devle-

ti ve onun memurlarına güvenen pek çok kölenin hem İngiliz hem de Osmanlılar tarafından ihanete uğradıklarını düşünmeleri kaçınılmazdı.

Böylesi hayal kırıklıkları çoğu zaman, Britanya'daki *Anti-Slavery Society*'nin (ASS), hem uluslararası alanda hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren bu son derece etkili ilgacı lobinin muhabirlerince dile getirilirdi.⁵⁷ Çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden veya uzak vilayetlerde hizmet eden rahipler ve misyonerlerden oluşan ASS muhabirleri zaman zaman Londra'daki karargâhlarına devlet politikasının umursanmadığı veya açıkça ihlâl edildiği vakaları rapor ederlerdi. Londra'da, ASS, İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na şikâyetle bulunur veya nadiren de padişah da dahil olmak üzere (mesela 1867 ve 1872'de) Osmanlı hükümetine doğrudan hitap ederdi. Whitehall, ister merkezde olsun isterse taşralarda olsun ilgili Britanya temsilcisinin vakayı uygun Osmanlı hükümet biriminin önüne kôymasını isterdi. Bu, meselenin incelenmesine yol açar ve bir şekilde ASS'ye bir cevap verilir, o da yayın organı olan *Anti-Slavery Reporter*'da basardı. Böylesi hantal bir işlemle ve zincirin halkaları arasındaki yavaş iletişimle işlerin bir sonuca ulaşması çok uzun bir süre alırdı. Yine de bu ASS muhabirleri, Britanya konsolosları ve iyi niyetli Osmanlı memurlarında, köleler gayretli avukatlar bulur ve yavaş da olsa adaletin yerine geldiği durumlar eksik olmazdı.

Kaçak kölelere yapılan muamele konusunda ASS'nin ve Britanya konsoloslarının temel ve yinelenen yakınması bazı belli bölgelerde Osmanlıların, İngilizlerin göz yummasıyla izledikleri döner kapı siyasetiydi. Örneğin, Ocak 1877'de Cebel-i Lübnan'daki ASS muhabiri Muhterem Waldmeier özgürlüklerini arayarak konsolosluğa giden köleler konusunda şöyle şikâyet ediyordu: "...konsolosluklara gidiyorlar, onlar da Osmanlı yöneticilerine durumu bildiriyor, onlar da eğer köle hükümete teslim edilirse adaletin yerine getirileceği konusunda kesin sözler veriyor."⁵⁸ Bununla birlikte, ona göre, eğer bunlar teslim edilirse "sahiplerine geri veriliyor veya başka bir kasabada satılıyorlar" imiş. İki ay sonra, Cidde konsolosunun Londra'ya bildirdiğine göre oradaki uygulama da kaçakların "daha yumuşak muamele sözü" karşılığında köle sahiplerine iadesi yolundaymış.⁵⁹ Ona göre, Cidde valisi kendisini uyarak konsolosluğun kaçakları kabul etmesinden dolayı halkın kızgın oldu-

57 ASS'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki faaliyetleri için bkz. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 196-197, 222-226.

58 ASS, 18/C92/98a-99a, Rev. Waldmeier'den (Cebel-i Lübnan) Joseph Cooper'a (ASS), 1.1877.

59 FO/84/1482/206-8, Konsolos Beyts'den (Cidde) Dışişleri Bakanı Derby'ye, 25.3.1877.

ğunu ve protestocular harekete geçerse Avrupalıları korumak için elinde pek az imkân olduğunu söylemiş.

Konsolos gerçekten de yerel Osmanlı yöneticisinin yaptığı gibi bu baskıya boyun eğmiş ve öyle görünüyor ki döner kapı politikası en azından Cidde'de, belki de Osmanlı Devleti'nin özgürleştirme politikasını uygulamak için yeterli insan gücüne sahip olmadığı diğer uzak kasabalarda da uygulanmaktaydı. Aynı yıl, köleleştirilmiş bir kişi Cidde limanına demirlemiş durumda olan "HMS Fawn"a kaçmış ama kasabadaki Britanya konsolosluğuna teslim edilmiş.⁶⁰ Konsolos onu valiye, o da sahibine vermiş. ASS bu vaka hakkında Londra'daki Amiralliğe şikâyetinde bulununca donanma bir soruşturma açmış ve olanın "normal uygulama" olduğu sonucuna ulaşmış. Kızıldeniz bölgesindeki ve çok daha ötelelerdeki köleleştirilmiş kişiler durumun böyle olduğunu biliyorlar ama hâlâ denizde veya karada Britanyalılara sığınmayı tercih ederek kölelik altında yaşamaktansa şanslarını onlarla denemek istiyorlardı.

Aynısı Osmanlı yetkilileri, daha özelde kölelerin kölelikten kurtulmak için başvurduğu polis ve mahkemeler için de geçerliydi. Bu, payitahtta ve çevrelerdeki diğer Osmanlı kentlerinde özellikle böyleydi çünkü hükümet Afrikalı ticaretine ve onların köleleştirilmesine karşı olan politikalarını buralarda uygulamaya koyabiliyordu. İlginç ve önemlidir ki Osmanlı ve İngiliz, iki hükümet, Tanzimat devletinin Afrikalı ticaretine göz yumduğu konusundaki suçlamaları karşılama konusunda 19. yüzyılın son yirmi yılında safları sıklaştırmıştır. Şubat 1893'te İngiliz Dışişleri Bakanlığı, Osmanlıların mevcut antlaşmalar altında Afrikalı köle ticaretini bastırma yükümlülüklerine tam olarak uymadıkları yolunda ASS'nin resmi bir şikâyetine cevap verdi.⁶¹ Britanya hükümeti cevabında azatlılar için misafirhaneler açılması da dahil olmak üzere Osmanlıların, 1889'dan itibaren aldıkları önlemleri sıraladı ve Trablus ile Bingazi'ye yapılan ticaretin bütünüyle durduğunu vurguladı. İngiliz hariciyesine göre Osmanlı önlemleri oldukça etkiliydi ve kanıtlar Osmanlıların umursamazlığına dair genel bir suçlamayı desteklemiyordu.

Aşağıdaki hikâyeye kölelik işlerinde Tanzimat devletinin büyüyen rolü ve Britanya ile artan işbirliği üzerindeki tartışmamızı sonuçlandırmaya yarayabilir. 1880'in sonundaki bu vaka İstanbul polisini, Britanya konsolosluğunu ve yirmi altı adet köleleştirilmiş Afrikalıdan oluşan bir grubu kapsamak-

⁶⁰ FO/881/3184, Yazışma, 1-3.1877.

⁶¹ Toledano, *Köle Ticareti*, s. 205.

taydı.⁶² Bu belge önemlidir çünkü burada köleleştirilmişlerin seslerine ilişkin şimdiye kadar gördüğümüz en yakın kanıta sahip olmaktayız ama 1870'lerde evrimleşmeye başlayan ve 1890'lara kadar oturan Osmanlı-Britanya-Afrikalı davranış kalıbını etkili bir biçimde göstermesi açısından da daha az önemli değildir. Bu öykü ayrıca bazen Tanzimat devleti ve hatta Britanya tarafından yüzüstü bırakılmalarına karşın köleleştirilenlerin özgürlük umuduna nasıl sarıldıklarını da göstermektedir. Belki de bunun alternatifi kendilerini köleliğe bırakmak olacağı için beklentilerinin başarısızlıklarla parçalanmasına izin vermiyorlardı.

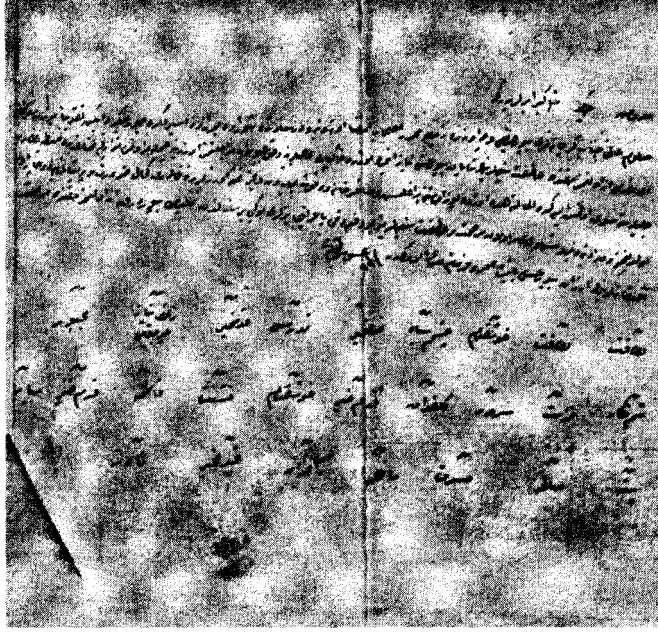
Ağustos 1880'de biri çocuklu olan yirmi altı köleleştirilmiş Afrikalı İstanbul'daki başkonsolos Fawcett'a bir dilekçe sundu. Aşağıdaki metin Osmanlı Türkçesinde olan aslının resmi bir çevirisidir (elimizde her ikisi de mevcuttur):

Önce de ifade edildiği gibi, aşağıda imzası bulunan bizler, köle olarak, İstanbul'da çeşitli kişilerin evlerinde hizmet etmekteydik. Sekiz-dokuz ay önce özgürlüğümüzü kazanmamızda etkili olabileceğiniz için ekselanslarınıza başvurduk ve emirleriniz doğrultusunda Zaptiye Nezareti'ne gönderildik. Buradaki misafirhanede günlük tayın verilmeden ve sefalet içinde kendi halimize bırakılmış olduğumuz Ekselanslarının bilgisine sunulur. Bir kez daha Ekselanslarının merhametine sığınıyor ve sizden, bizi kölelikten kurtarmanızı ve özgürlüğümüzü kazanmamız için nüfuzunuzu kullanmamızı rica ediyoruz.

Bu dilekçe kadınlar ve erkekler tarafından imzalanmış, daha doğrusu isimleri yazılmış ve tildeye benzeyen bir işaret imza yerine her ismin üzerine konmuş. Tabii ki dilekçeciler metni yazmamışlar ama kâtiplik becerisi olan birine başvurmuşlar, o da dilekçeyi oluşturmuş ve onlar için yazmıştır. Bununla birlikte bu, girişimin onların olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, dilekçede anlatılan olayların akışından haberdar ve hangi düzeneklerin onları bulduklarını yere getirdiğinin farkında olmaları gayet mümkündür. Dememiz o ki dilekçe tarihinden sekiz veya dokuz ay önce bireysel olarak Britanya konsolosluğuna kaçmışlar, azat istemişlerdi ve kendilerini polise gönderenin konsolosluk olduğunu biliyorlardı. Beklentileri polisin kendilerini özgür bırakması ve makul bir süre içinde yeni işlere yerleştirmesiydi. Fakat misafirhane-

62 FO/195/1299, Konsolos Fawcett'tan (İstanbul) Büyükelçi Goschen'a (İstanbul), 8.9.1880, Polis misafirhanesindeki yirmi altı Afrikalı kadın köle tarafından yazılan ve 19/31.8.1880'de imzalanan dilekçenin Türkçe aslını ve İngilizce çevirisini ek olarak veriyor. Metinler X/N 00558 olarak işaretlenmiş. Bu dilekçe hakkında ayrıca bkz. Erdem, *Kölelik*, s. 216.

**Resim 3.4. K6leleştirilmiş
Afrikaluların Başkonsolos
Fawcett'e dilekçesi.**



de beklediklerinden çok daha uzun bir s6re ve korkunç koşullar altında kalmışlardı. İşleri hızlandırmak için polise defalarca ve boş yere başvurduklarını da varsayabiliriz. Dolayısıyla, kendilerini polise g6nderen Britanya konsolosluğu dilekçenin doğal bir muhatabıydı.

Dilekçenin g6sterdiği gibi 1880'lere gelinceye kadar ilgili t6m taraflar belli bir prosed6r6 meşru ve kabul edilir olarak g6rmeye başlamıştı: K6leleştirilmiş Afrikalular, Britanya konsolosluğuna kaçabilirdi – orada T6rke konuşan Marinitch adında bir adam onlara yardım etmek için hazırdı; Osmanlı yetkilileri bundan haberdardı ve kaçakları polis misafirhanesine kabul ederek Marinitch ile işbirliği yapıyordu ve Britanya konsolosu da onların azadını sağlamak için polis nezdinde aracılıкта bulunuyordu.

Fakat bu prosed6r Afrikalı kaçaklara ilişkin Osmanlı politikasının p6r6zs6zce uygulanmadığına da işaret ediyor. İstanbul'daki ana misafirhaneden geçiş kaçaklar için zordu. 6cret veren işlerde istihdam edilmek kolay değildi. Kısacası, ortada bir sistem vardı ama m6kemmelm olmaktan çok uzaktı. Osmanlı toplumunda ilga lehine olan tutumların ancak 1870'lerin sonunda değişmeye başladığı ve k6le sahiplerinin m6lkiyet haklarının h6l6 b6y6k bir meşruiyet derecesi olduğunu d6ř6nce bu bizi şaşırtmamalı.

19. yüzyılın sonuna doğru kaçmak Osmanlı toplumlarında kölelikten çıkmanın meşru bir yöntemi haline gelmekteydi. Tanzimat devleti de giderek köleleştirilenlerin tarafını tutuyor ve köle sahiplerinin mülkiyet haklarını korumak yolundaki uzun süreli politikasını tedricî olarak bırakıyordu. Bu bölümde tartışıldığı gibi, sultanın tebaasını daha etkin bir şekilde ezmektense, Osmanlı toplumlarında güçsüzlerin çıkarına olarak devletin artan güçlerini kullanabileceği bir durum da buydu.⁶³ Köleleştiren-köleleştirilen ilişkisi köleleştirilenin beklentilerini karşılayamayınca ve aralarında kurulu bağı ihlâl edilmiş olarak gördüklerinde düzeltim için devlete dönmüşlerdi. Böylece hükümet kendisi için, geçici efendi veya *locum tenens** efendi denebilecek yeni bir rol keşfetmiş ve köleleştirilenler de bunu böyle görmeye başlamıştı.

Tanzimat devletinin köleleştiren-köleleştirilen ikilisi karşısında oynadığı rol geç 18. yüzyılda Latin Amerika'daki Nueva Granada Niyabeti'nde gelişen role benziyor. Orada, Renée Soulodre-La France, kölecileri, köleleştirilenleri ve İspanya Tac'ını kapsayan bir "üçgen" görüyor.⁶⁴ Orlando Patterson'ın "sosyal ölüm" kavramına karşı bir argümanla köleleştirilen kişilerin kaderleriyle nasıl uğraştıklarına dair alternatif bir yol öneriyor. Kısıtlanmış oldukları şüphesiz olsa da haklarının gayet farkındaydılar ve Tac'ın öz imajı olan Hıristiyanlaştırıcı ve insancıl oluşu başarıyla manipüle ediyorlardı diyor Soulodre-La France. Anthony McFarlane'nin başka bir örnekte not ettiği gibi devletin adaletinden kaçmıyor, devletin adaletine kaçıyorlardı.⁶⁵ Köleleştirilen kişiler Tac'a başvurarak kolonyal sistem içinde tanınabilecek haklar iddia ediyor, böylece Renée Soulodre-La France'ın dediği gibi "kolonyal toplumda bir yer almak" ve "sosyal ölümü" kabul etmektense kendilerine sosyal bir yaşam yaratmaya çalışıyorlardı. "Anti sosyal, suça ait" davranışlarda bulduklarında bile İspanyolları, insanlıklarını kabul etmeye zorladılar ki ger-

63 Bu tür bir davranışa başka bir örnek Iris Agmon tarafından tarif ve analiz edilmiştir. Yazar, Tanzimat devletince emval-i eytam nezaretinin kuruluşunu ve 1850'lerden başlayarak yetimler ve küçüklerin haklarını korumak için olan çeşitli fonlarını inceleme konusu yapmaktadır. Bkz. Iris Agmon, *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*, Syracuse University Press, Syracuse, 2005, Beşinci Bölüm.

(*) *Locum tenens*: vekil, kaymakam – ç.n.

64 Renée Soulodre-La France, "Socially Not So Dead! Slave Identities in Bourbon Nueva Granada", *Colonial Latin American Review*, 10/1, Haziran 2001, s. 90-92, 99.

65 Anthony McFarlane, "Cimarrones and Palenques: Runaways and Resistance in Colonial Colombia", Gad Heuman (der.), *Out of the House of Bondage: Runaways, Resistance and Marronage in African and the New World* içinde, Frank Cass, Londra, 1986, s. 131-151 (Soulodre-La France, "Socially Not So Dead!" de zikredilmiştir, 93).

çekten de köleleştirilmiş kişiler bunların her ikisini de Osmanlı İmparatorluğu'nda da yapmışlardır.

Sultanların ülkesinde, Tanzimat devleti, köleleştirilenleri kurtarmadığında veya daha önceleri sadece geri çevirdiğinde, hepsi değilse de bazıları kaderlerini değiştirme çabalarında başka araçlara da başvurdular. Uç davranışlarda bulunan köleleştirilmiş kişilerden bazıları bunu devlete başvurmadan önce yaptılar, ilişkinin çökmesi üzerine köle sahiplerine şiddetle saldırdılar. Diğer toplumlarda olduğu gibi bu hareketlerden bazıları devlet tarafından cezalandırıldı çünkü yönetici seçkinler bunların mevcut düzene bir tehdit olduğunu düşünmekteydi. Kabul etmek gerekir ki suç işleyen köleleştirilmiş Çerkesler ve Afrikalılar, köleliği bitirmek olsun veya kendilerini başka bir efendiye bağlamak olsun, her zaman özel bir amacı gerçekleştirmek peşinde değildi ama hiç de az olmayan bazılarının hareketleriyle düşündükleri kesindir. Bazı suçlar tutku, öfke veya duygusal anlamda ayakta kalabilme suçlarıydı. Bu işlenen suçların doğası, hangi koşullar altında işlendikleri ve arkalarındaki muhtemel nedenler Dördüncü Bölüm'de tartışılacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yaşayabilmek İçin Suçu Seçmek

Başlangıçta Şeriata dayanmasına karşın, Osmanlı ceza kanunu kısa bir süre sonra İslâmî ilkeler ve cezalardan ayrı olarak gelişti.¹ 1840'tan sonra Tanzimat devleti mevcut kanunları derledi, tasnif etti. Derleme ve vakaya dayalı hukukun bir bileşimi olan, Osmanlı temelli daha sonra da Avrupa'dan etkilenmiş bir ceza sistemini geliştirdi. Meclis-i Vükelâ 1845'te, Meclis-i Vâlâ'nın köleleştirilmiş kişilerin de padişahın hür tebaasının tabi olduğu aynı cezalarla mükellef olması gerektiği yolundaki görüşünü onayladı. Bu, Şeriattan kaynaklanan köle sahiplerinin kölelerini cezalandırmakla sorumlu olduğu uygulamasını değiştirdi, köleleri korumak amacıyla devleti köleleştirilen-köleleştiren ilişkisine sokarak keyfi cezalandırmayı azalttı. Tanzimat devletince yapılan ve memurları tarafından uygulanan kanun, köleleştirilenler tarafından doğal olarak devletle özdeş görüldü.

Köleleştirilenler, Tanzimat devletini giderek kendi özgürlük haklarının koruyucusu ve köle sahiplerinin suistimali ve sömürüsüne karşı bir bekçi olarak gördükçe Osmanlı hükümeti bir sözde efendi oldu, köleleştirilenler de devletin bir şekilde vesayeti altına girdi. Devlet, köleleştirilenlerin koruyucusu imajına uygun davranmadığında bazı köleler sultanın hükümetine ve

1 Erken Osmanlı ceza kanunu için bkz. Uriel Heyd (der. V. L. Menage), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973; Ehad. R. Toledano, "The Legislative Process in the Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period: A Footnote", *International Journal of Turkish Studies*, 11/2, 1980, s. 99-108. Tanzimat dönemindeki gelişmeler için bkz. Ruth Austin Miller, *From Fikh to Fascism: The Turkish Republican Adoption of Mussolini's Criminal Code in the Context of Late Ottoman Legal Reform*, Doktora tezi, Princeton University, Haziran 2003.

onun en aşikâr temsillerinden birine, Osmanlı kanununa karşı hareketlere girişiler. Köleleştirilenlerin açısından bakılınca devletin yetersizliği, Tanzimat devletinin memurları ve mevki sahipleriyle tedricî olarak oluşturulmakta olan güven ilişkisinin bir kez daha ihanete uğraması, kendileri için bu kadar önemli olan üvey patronaj bağının bir kez daha başarısızlığa uğraması demektir.

Tanzimat devletince suç olarak görülen her hareketin başka toplumlar ve kültürlerde de zorunlu olarak suç olması, en azından aynı şiddetle cezalandırılmaları gerekmiyordu. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'na farklı kültürel geçmişlerden, örneğin değişik Sahra-altı Afrikalı toplumlardan ve Kafkasya'nın çeşitli toplumlarından zorla getirilen köleler için özellikle böyledi. Örneğin cinsel suçlar vahim bir şekilde kültür yönelimlidir ve Afrika veya Kafkasya'daki cinsel davranış normları doğal olarak Osmanlı-İslâm normlarından farklıydı. Genç, ilişiksiz kadın ve erkeklerin cinselliğinin denetlenmesi veya kadınlara cinsel ulaşımın düzenlenmesi değişiklik gösterirdi. Sonuç olarak, mesela, tecavüz farklı şekillerde tanımlanır ve farklı ölçülerle ölçülürdü. Kundakçılık, Osmanlı hukukunca özellikle iğrenç bir suç olarak görülür ve hüküm giymiş kundakçılar ölüm cezasıyla karşılaşılabirlerdi. Bir cinayet kurbanının ailesi, ölüm cezasını, katilin, mahkemece verilen cezayı çekmesinden sonra ödeyeceği bir malî tazminata çevirmeyi kabul edebilirdi. Başka kültürler cinayete farklı yaklaşımlarda bulunmuştur.

Fakat bu konuları köleleştirilenin bakış açısıyla tartışmaya başlamadan önce köleler tarafından işlenen suçları, sadece suç olanlar ve sosyal direnme veya boyun eğmeme hareketi olarak işlenen suçlar olarak ayırmak durumundayız. Bu yapılması güç bir ayırmadır çünkü niyetleri bizimle işbirliği yapmayan belgelerden çıkarmak zorundayız. Uygulayabileceğimiz bir sınama, köleleştirilmiş kişi tarafından yapılan eylemin somut bir sonuç vermesi amacıyla yani onu kölelikten kurtarmak, yaşama standartlarını iyileştirmek veya daha iyi bir yere gitmek ve daha rahat koşullara ulaşmak gibi bir özel niyetle yapılıp yapılmadığını anlamaya çalışmaktır. Bazen, niyet, eylemin kendisi tarafından akim bırakılıyor veya köleleştirilmiş kişinin yakalanması ve cezalandırılmasıyla başarısız oluyordu. Pek çok durumda bu öykülerden haberimizin olması, polis veya mahkeme kayıtlarına girmelerinden dolayıdır ki, bu kayıtların yazarları olaylara kölenin bakış açısıyla bakmakla pek ilgilenmiyorlardı. Yine de bu güçlükler karşın Osmanlı toplumlarındaki özgür olmayan kişilerin yaşamlarına dair pek çok şey bulabiliyoruz.

Birincisi bir cinayet, diğeri bir hırsızlık vakası olan ve biri bir azatlı diğeri bir köle tarafından gerçekleştirilmiş bulunan aşağıdaki iki örnek cinayet

ve hırsızlığın otomatik olarak direnme göstergesi olarak yorumlanamayacağını ve bazen suç davranışlarından başka bir şey olmayacakları noktasını göstermeye yarayabilir. 1849'da İstanbul'da Tavukpazarı'nda bir cinayet oldu.² Kurban, Ayaşlı Ali Ağa adlı önemli bir seçkin olup Saray-ı Hümayûn'da çalışmaktaydı. Katil ise Abdullah adlı bir azatlıydı. Abdullah, seçkinlerin başka bir üyesi tarafından, Eşref Efendi adındaki oğlu payitahtın Bab-ı Cisir semtindeki camide imamlık yapan Mustafa Ağa tarafından azat edilmişti. Vaka hakkında Abdullah'ın bir "Çerkes kaması" çekerek Ali Ağa'yı ağır bir şekilde yaraladığı iddiasından başka bir şey bilmiyoruz. Ali Ağa ölünce vaka bir cinayet vakası haline geldi. Kurbanın mirasçıları katili affetmeyi reddettiler ve Abdullah'ın idam edilmesi yolundaki bir emir onaylaması için padişaha sunuldu. Böyle vakalar, köleler açısından bir yorum yapılmasına pek meydan vermiyor çünkü katil zaten azat edilmiş durumdaydı ve onun bu hareketini daha önceki köleliğine bağlayacak bir bilgiye sahip değiliz.

Şubat 1855'te, Karadeniz'deki liman kenti Varna'nın defterdarı olan Ahmet Bey eski kölelerinden birinin yaptığı hırsızlıktan dolayı sadrazamlığa bir dilekçe yazdı.³ Bu örnekteki suçlanan kişi Cevher adında bir Afrikalı köleydi ve beyin iddiasına göre evden birkaç şey ve biraz nakit çalarak kaçmıştı. Cevher, yakındaki bir kasabanın karantinahanesinde yakalanmış ve dilekçeye göre orada "boş yere" tutulmaktaymış. Bu demekti ki köle sahibi açısından bir değeri olan Cevher'in kendisi Ahmet Bey'e iade edilmediği gibi çalınan eşya da ondan geri alınmamış. Sadrazamdan, Cevher'in polis nezaretinde İstanbul'a gönderilmesini emretmesi ve böylece çalınan eşya ve paranın ondan alınmasını ve kölenin kendisinin yasal mülk sahibine geri verilerek adaletin yerine gelmesini sağlaması isteniyordu. Gerçekten de sadrazam bu yolda bir emir verdi. Peki, bu öyküden ne öğrenilebilir? Vaka, kaçak kölesinin iade edilmesini hızlandırmak isteyen bir köle sahibinin uydurma suçlamalarına dayanıyor olabilir. Öte yandan hırsızlık gerçekten olmuş olabilir fakat köleler açısından bir yorum yapabilmemizi ve hem bu özel örnek hem de Osmanlı İmparatorluğu genelinde köleleştirilen kişilerin kaderi hakkındaki bilgimizi zenginleştirecek bilgiye sahip değiliz. Bazı durumlarda burası tam da durmamız gereken yerdir.

Buna karşın, Osmanlı yönetimi altında gelişmekte olan çeşitli toplumlarda kendilerini köle olarak bulan kişilerin kaderlerinin bazı yönlerini ortaya

2 BOA/Sadaret/Amedi Kalemî Evrakı/6/65, muhtıra taslağı, 3.2.1849.

3 BOA/Umum Vilayat Evrakı/Ahmet Bey'in arzısı, tarihsiz ve Sadrazamlığın taslak muhtırası, 20.2.1855.

çıkaran başka öyküler vardır. Onların suçları küçük hırsızlıktan, büyük hırsızlığa, cinsel suçlara ve kundakçılıktan cinayete kadar uzanıyor. Hareketleri bireysel veya grup eylemleri olarak tasnif ediliyor. Tarihsel kayıtlardaki boşlukları, tarihsel tahayyül ile desteklemek ve doldurmak yöntemimizi uygulayarak her vakada köleleştirilenler için mevcut olan seçenekleri, seçimin varlığını ve ya yokluğunu, suçlanan kişilerin eyleminin önemini ve eylemin sosyal bir anlamı olup olmadığını değerlendirmeye çalışabiliriz. Tanzimat devletinin çıkardığı ve uyguladığı kanunları çığnediği noktada, bir suçlu neyi başarmayı umuyordu? Bu bölümde tartışılan örneklerin çoğunda kahramanların neye izin verildiğini, neye verilmeyeceğini bilecek bir yetenekleri olduğunu varsayacağım ve doğruyu yanlıştan ayırma yetenekleri olduğuna inanıyorum.⁴

HİRSIZLIK

Hırsızlık, Osmanlı cezaî kayıtlarında en çok karşılaşılan suçtur. Şeriat ve Osmanlı ceza hukukunda mülkiyet haklarına verilen büyük değer ufak hırsızlıkları bile cezalandırmış ve bu tür kabahatleri işleyenlere ağır cezalar vermiştir.⁵ Suçlar, aşırmadan büyük hırsızlıklara ve bazen de çalmak amacıyla hane tecavüze kadar sıralanıyordu. Köleleştirilen kişilerin komşuların evlerinden bir şeyler çalarken yakalandıkları oluyordu ama onların hırsızlıkları genellikle “fırsat hedefler” olarak adlandırılabilir yani hedefledikleri eşyaya serbest ulaşımın kolay ve engellenmemiş olduğu durumlarca tetikleniyordu. Köle sahiplerinin malları köleleştirilmiş ev işçilerinin gözleri önünde açıkta durur, köleleştirilenler değerli eşyanın saklandığı yerler konusunda mahrem bilgileri ve hane halkının gündüz ve gece rutinlerini bilirlerdi. Köleleştirilmiş tarımsal işçiler açısından tarlalardaki, samanlıklardaki ve çiftlik evlerindeki üretim araçlarına rahatça ulaşılabilir ve çiftçilerin programlarını bilirlerdi. Dolayısıyla, içeride bulunan köle için sürekli fırsat zenginliği sağlayan bir

4 Bu noktada ‘İmad Ahmed Hilal’den farklı düşünüyorum. O aşağıda daha fazla söz edileceği gibi kölelerin suç eylemlerinin çoğunu onların kısıtlı zekâsına, hareketlerinin sonucunu anlama yeteneklerinin olmamasına ve hatta ahlak ve erdem eksikliklerine atfediyor.

5 Tanzimat dönemindeki çeşitli ceza kanunnamelerinin metinleri için bkz. Ahmed Lütfi, *Mirat-ı Adalet*, İstanbul, Kitapçı Ohannes, 1304 [1886-1887]. Osmanlı ceza kanunnamelerinin gelişimi üzerine olan tartışmadaki ana konular için bkz. Hıfzı Veldet, “Kanunlaştırma hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I: Yüzyüncü Yıldönümü Münasebetiyle* içinde, Maarif Vekaleti, Ankara, 1940, s. 139-209; Tahir Taner, “Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku”, *a.g.e.*, s. 221-232; Gabriel Baer, “The Tanzimat in Egypt: The Penal Code”, Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 109-132; Baer, “The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt”, *Studia Islamica*, 45, 1977, s. 139-158; Toledo, “Legislative Process”.

ortam vardı. Eğer ilişki köleleştirilen ve köleleştirilen arasında duygusal bağlanma yaratabilmişse ortaya çıkan sadakat bu tür bir işgüya uymak konusunda gerekli direnci genellikle sağlayabilirdi. Köleleştirilmiş kişilerin çoğu sahiplerinden bir şey çalmıyordu, vakaların çoğunluğunun rapor edilmediğini hatta keşfedilmediğini düşünsek dahi aslında pek azı bunu yapıyordu.

Genellikle köleleştirilenin istismar edilmesi ve kötü muameleye uğraması yüzünden ilişki zayıf olduğunda aşırma için mevcut olan fırsatlar eyleme dönüşebilirdi. İşte bu noktada devletin koyduğu önlemler, ceza kanunnâmesi ve kolluk güçleri, hırsızlık için belki de son bir engel yaratabilirdi. Yoksunluk ve kızgınlık köleleştirilen kişilerin sahiplerinden veya sahipleriyle birlikte ziyarete gittikleri veya bir şeyler almaları için gönderildikleri komşularından ve akrabalarından hırsızlık yapmalarına neden olabilirdi. Bununla birlikte yakalanma riski yüksekti çünkü hanelerdeki köleleştirilmiş kişiler hemen her zaman otomatik zanlılar olur ve haksız olarak hırsızlık yapmakla suçlandıkları da çok olurdu. Ek olarak, hırsızlığın bir işe yarayabilmesi için köleleştirilmiş kişilerin çaldıklarını nakite çevirebilecekleri güvenli bir yol bulmaları ve çalıntı malları alacak ve onların adına satacak veya değiştirecek suç ortakları bulmaları gerekirdi. Başka insanları olaya dahil etmek hırsızları daha fazla riske maruz bırakır ve bazen köle sahipleri veya yetkililerce yakalanmak ve cezalandırılmaktan daha büyük tehlikelere atardı. Fakat o yönde ilerlemeden önce köle olarak tutulan bütün kişiler için emsal teşkil eden bir hırsızlık vakasına bakalım.

Nizamî bir temyiz mahkemesi olarak değerlendirilebilecek Meclis-i Vâlâ'nın kayıtları ismi belirtilmeyen ve sadece İstanbul yakınlarındaki İstanköy'ün eski kaymakamı olan ve kapıcılarından biri olmak hasebiyle sultana doğrudan erişimi bulunan Mustafa Bey'in kölesi olarak tarif edilen bir Afrikalı adama ait bir öyküyü barındırıyor.^{6*} 1845 Haziran'ı başında bir zaman, kahramanımız Mustafa Bey'in evinden şu eşyaları çalmış: Çeşitli madalyalar, altın ve gümüş kaplar, iki kitap, gümüş para olarak 484.30 kuruş ve altın para olarak 3 bin 148 kuruş. Adam kaçmış ama belki pişman olduğu için belki de kalacak yer sağlamak için Osman Efendi'nin bir kadın akrabasının evine gitmiş. Bu kadın hakkında fazla bir şey bilmiyoruz, hırsız onu sahibinin ailesinin bir tanıdığı olarak tanımış olabilir, fakat kadın kısa süre içinde polisi çağırması ve onlar da 11 Haziran günü adamı tutuklamışlar. Çalıntı eşyalar geri

6 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/1280/Mazbata, 23.7.1845 ve Sadrazam'm Padişah'a telhisi, 5.8.1845.

(*) İstanköy'ün İstanbul yakınlarında olmadığını ve Mustafa Bey'in "kapıcı"lığının büyük ihtimalle sadece unvandan ibaret olduğunu belirtmek gerekir – ç.n.

alınmış ve sahiplerine iade edilmiş ve köle yetkililerce alıkonulmuş. Dava hakkında karar vermesi istenen Meclis-i Vâlâ 23 Temmuz'da onaylanması amacıyla sadrazama bir rapor göndermiş. Bu özel hırsızlık olayında sanığı bir yıl hapse mahkûm etmişler. Fakat bir emsal teşkil eden ve cezaî konularda köleleştirilmiş kişiler için bir politika değişikliği getiren Meclis-i Vâlâ'nın görüşünün çok daha geniş imaları bulunmaktaydı.

Meclis-i Vâlâ, çalınan eşyanın değerine bağlı olarak hür kişilerce işlenen hırsızlığın cezasının üç aydan üç yıla kadar ağır hapis olduğunu belirtmiştir. Meclis-i Vâlâ, kanunda köle suçlulara ilişkin bir madde olmadığını ama Şeriatın, kölenin cezalandırılmasının efendiye ait olduğunu söylediğini de belirtmiştir. Bununla birlikte uygun ve adil bir şekilde Şeriatı ayakta tutma ve uygulama görevinin de devlette olduğu tartışılmıştır. Meclis-i Vâlâ'ya göre tecrübenin gösterdiğine göre bazı sahipler aşırı şiddete başvurmuş, başkaları ise haddinden fazla yumuşaklık göstererek herhangi bir cezadan kaçınmışlar. Suçluyu satarak ondan kurtulmak isteyen bazı sahipler ise köleleri için daha yüksek bir miktar alabilmek amacıyla onların suçlu geçmişini saklıyorlarmış. Dolayısıyla kanun gereği gibi uygulanmamakta ve toplumda çürüme yayılmaktaymış. Toplumun köle veya hür tüm suçlulardan korunması gerektiğine karar veren Meclis-i Vâlâ, kölelerin aşırılıklardan da korunması gerektiğini söylüyordu. Bu da Ceza Kanunnâmesi'nin hür ve köleleştirilmiş tebaaya eşit olarak uygulanması anlamına geliyordu. Hem bedenî cezalar hem de hapis cezaları hem hür hem de köleler için uygulanacaktı. Kadın ve erkek köle mahkûmlar hapis cezalarını farklı hapisanelerde yatarak çekeceklerdi.

Burada kısa bir değerlendirme yerinde olacaktır. Meclis-i Vâlâ, kölelerce bir suç işlendiği zaman kölelerin ve köle sahiplerinin yükümlülükleri üzerine Şeriatın ne söylediğine dair yaptığı genelleştirilmiş saptamada bütünüyle doğru değildi.⁷ İslâm ceza hukukunda iki ayırım yapılır: Birinci, kaba hatlinin kasıtlı niyeti (Arapça, *amd*) konusu üzerinedir; diğeri ise büyük suçlar (Arapça *hadd*) ve küçük suçlar (Arapça *cinayat*) arasındadır. Eğer bir köle taammüden adam öldürürse kısasa (*lex talionis*) tabidir ve adalet kadı tarafından yerine getirilir, köle sahibince değil. Şeriat mahkemesi ayrıca kölelerin *hadd* kategorisi kapsamında işledikleri tüm suçların da yargılanma yeriydi. *Cinayat* türü suçlarda ise köle, köle sahibinin mülkü olarak görülür ve köle sahibi, kölesinin neden olduğu zararlardan sorumlu tutulurdu ama bu sorumluluk kölenin değerini aşamazdı. Öldürme hariç kasıtlı yapılan diğer suç-

7 Bu, Toledano, "Legislative Process", s. 104-106'da ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

larda köle sahipleri, bazı kısıtlamalarla birlikte, suçlu köleyi davacıya teslim ederler veya konan tazminatı öderlerdi.

Yine de Meclis-i Vâlâ'nın kararı bir önemli soruyu çözmeden bırakıyordu: Köle mahkûmlar cezalarını çektikten sonra sahiplerine geri verilecek miydi? Bu konu, sadrazamın, kararın getirdiği tüm yasal emsali onaylaması amacıyla getirdiği Meclis-i Vükela'da ele alındı. Vükela, Meclis-i Vâlâ'nın görüşünü inceledikten ve onunla mutabık kaldıktan sonra cezalarını çeken kölelerin sahiplerine iade edilmesi gerektiğine karar verdi. 5 Ağustos 1845'te sadrazam ve padişah onaylarını verdiler ve bu nokta bir imparatorluk kanunu oldu. Bu karar, köle sahiplerine, Tanzimat devletinin köleleştirilen-köleleştiren ilişkisinde daha etkin bir rol oynayacağı işaretini gönderirken, sahiplerin köleleştirilenler üzerindeki mülkiyet haklarına sırtını dönmediğini de gösteriyordu. Bu, ilerideki yıllarda tedricî olarak değişecek ve bu ilişkinin sınırları yeniden müzakere edilecek ve tanımlanacaktı.

Fakat biz burada, Meclis-i Vâlâ kararında olduğundan fazla olarak hikâyenin merkezindeki isimsiz adamın kaderiyle ve onun için mevcut olan seçimlerle ilgileniyoruz. İlginç olan nokta, aniden fikir değiştirerek orijinal planını değiştirmesi ve kendini yakalatmasıdır. Çalmak ve kaçmak kararı pek çok amaçtan dolayı verilmiş olabilir ve biz gerçek nedenin bunlardan hangisi olduğunu bilmiyoruz. Yine de hizmet ettiği hane, sultana doğrudan ulaşımı olan payitahttaki imparatorluk eliti üyelerinden birine aitti ki bu da zengin ve iyi bağlantılı bir hane demekti. Bizim isimsiz adamımız muhtemelen Mustafa Bey'in hanesinde hizmet eden köleleştirilmiş kişilerden biriydi ve diğer köleleştirilmiş hizmetçilere kıyasla, hele köle olup da ev hizmetinde çalışmayanlara göre hayatının oldukça rahat olması gerekir. Eğer bir şekilde kötü muameleye uğramamışsa, dışarıda azatlı bir hizmetçi olarak kendisi için mevcut olacak olan seçeneklerin onun durumunu iyileştirmeleri şansı düşüktü. Bunun idrak edilmesi kaçışını bitirme, kendini teslim etme ve hırsızlıktan dolayı cezalandırılmayı kabullenme kararında bir rol oynamış olabilir. Bu durumda öyle görünüyor ki özgürlüğü köleliğe tercih etme veya sert gerçekler karşısında direnişi seçme önemli bir rol oynamamıştır, belki de hiç oynamamıştır.

Bu öykü köleleştirilmiş kişilerin yaptığı hırsızlığın genelde kaçmalarıyla ilgili olduğunu vurguluyor. Köle sahiplerinin, kaçakları ufak tefek çalmakla suçlamalarının yaygın olduğunu zaten görmüştük.⁸ Bu, kaçığın kötü muamele iddiasını karşılamak ve inanılırlıklarına şüphe düşürmek ve kaçakların

iadesi talebini güçlendirmek için yapıldı. Hane içinde aşırma, öyle görünüyordu ki, aile içinde hallediliyor ve yakalanan suçlu köle sahibi tarafından, çoğunlukla dövülerek cezalandırılıyordu. Eğilim, yetkililere şikâyet etmeyerek devleti ilişkinin dışında tutmak ve böylelikle hırsız köleye de bir kötü muamele suçlamasında bulunması fırsatını tanımamak yolundaydı. Fakat kaçaklara karşı getirilen hırsızlık suçlamalarının tümü de uydurma değildi. Makul olarak beklenebilir ki köleleştirilmiş kişiler kaçmaya karar verdiklerinde evden bazı eşya alarak onları yiyecek, barınak ve diğer ihtiyaçlar karşılığında değişmek ve yeni bir gelir veya nafaka kaynağı buluncaya kadar geçinmek isterlerdi. Gerçekten de, ortadan kaybolmadan önce taşınabilir, değerli veya faydalı eşyaları belirlemek başarılı bir kaçış için elzem görünüyordu.

Bir kez daha söyleyelim, kaçma bağlamındaki hırsızlık benim bağlanma ve yeniden bağlanma dediğim daha geniş sosyal çerçevede görülme durumundadır. Bir bağlılığı bırakmak ve ikincisini kurmak arasındaki süre kaçak kişiler için çok önemliydi. Bu süre boyunca köleler güvenilir bir geçinme kaynağından mahrumdular, bir efendinin koruyuculuğu olmaksızın kendilerine bakmak durumundaydılar. Süre uzadıkça sömürülme riski de büyür, toplumun uç noktalarına itilirler ve orada sağlıkları ve bazen yaşamları bile tehlikede olurdu. Dolayısıyla kaçaklar, bu tehlikeli dönemde ayakta kalabilmeyi kolaylaştırmak için kendi haneleri dışındaki tanıdıkları kişilere güvenirdiler. Bu açıdan hayati öneme sahip olan ilişkiler, kaynaklarını açıklamaksızın kaçağa çalıntı eşyayı pazarda satmak veya değişmek konusunda yardımcı olan kişiler tarafından sağlanırdı. İncinebilirlikleri başvurdukları adamın gözünden kaçmayacağı için bu bağımlılık kaçakları suistimal ve sömürüye açık bir duruma getirirdi. Aşağıda, hepsi de Osmanlı Mısırı'ndan gelen üç örnek bu noktayı gösteriyor.⁹

Ekim 1858'de Kahire Temyiz Mahkemesi, Tharanja adlı Habeş kadının davasına baktı. Bir kadın esirciye ait olan Tharanja ondan birkaç elbise, biraz bez ve bir süslü kutu çalmıştı. İddia edildiğine göre iki suç ortağı vardı, Zahra adında bir Habeş kadın ve ilginç bir şekilde Ahmed Ağa Bonapart adında olan ve belki de askeriyle ilintili olan kocası. Bu vakada, Tharanja çalıntı eşyayla kaçmamış, onları komşuları olan suç ortaklarına vermişti. Hırsızlık keşfedildiğinde Tharanja polis tarafından yakalanmıştı. Soruşturma sırasında eşyaları çaldığını kabul etmiş ve kanunlara göre üç yıl hapse mahkûm edilmişti. Burada neden ekonomik gibi görünüyor ve suç ortakları çalıntı eş-

9 Her üçü de 'Imad Ahmed Hilal, *Er-rakik fi Misr fi-l-karn et-tasi' ashar*, Al-'Arabi, Kahire, 1999, s. 223-224'te zikredilmektedir.

ıyı satarak anlaştıkları üzere Tharanja'ya para vereceklerdi. Kölelikten kaçış aramamasına karşın mevcut fırsatı kullanarak planlı bir hırsızlıkla mali durumunu iyileştirmek istemiş. Aşağıdaki iki örneğin tersine suç ortakları onu kandırmamıştır, talihsizliği onlara atfedilemez.

İzleyen öykü adı “kutlu” anlamına gelen Mabruka'yı, Kahire'nin Yahudi sakinlerinden İshak Hanin'e ait olan Afrikalı kadını gösteriyor. 1855'te Mabruka, Hanin'in akrabasının evinden birkaç parça altın çalmış. Daha sonra üç adama yaklaşıp mücevherleri satmak istemiş fakat onları daha önceden tanıyıp tanımadığını veya söz konusu eşyaları çalmadan önce onların hizmetlerinden yararlanmayı ayarlayıp ayarlamadığını bilmiyoruz. Her halükârda, üç adam eşyaları almış, pazarda satmış ve bir adım daha ileri giderek Mabruka'ya el koymuş ve onu Salim al-Halabi adında başka bir adama satmışlar. Temyiz Mahkemesi üç adamı üç sene hapse mahkum etmiş ve Mabruka'yı bir hükümet atölyesinde bir buçuk yıl çalışmaya göndermiş. Kadın, daha sonra İshak Hanin'e geri verilmiş. Ama Mısır valisi Said Paşa (1854-1863) mahkemenin kararını değiştirerek kadının ülkesi olan Sudan'a sürülmesi emrini vermiş. Said Paşa'nın bilinen politikası mahkûm olan tüm suçluların cezalarını çektikten sonra Mısır'dan sürülmesiydi. Muhtemelen istemeyerek de olsa bu politika köle sahiplerini de cezalandırmıştır.

Mısır'a ilişkin son örneğimiz daha da trajik sonuçlara yol açmıştır. 1865'te, Yukarı Mısır'ın Girga kasabasında köleleştirilmiş bir Afrikalı kadın olan Halima sahibinden biraz para ile bir mücevher çalmış. Kaçarak, muhtemelen eşyaları elden çıkarmak konusunda yardım almak amacıyla belki de daha önceden tanıdığı bir adamın evine gitmiş. Suç ortağı olacak olan adam çalınan şeylere el koymuş ve kadını öldürmüştür. Katilin eylemlerini önceden planlayıp planlamadığını, Halima'yı kandırmak niyetinde olup olmadığını veya onu hırsızlık yapmaya ve kaçmaya teşvik edip etmediğini bilmiyoruz. Cinayet, planın bir parçası olabilir de olmayabilir de. Kesin olan şu var ki katil, Halima'nın incinebilir bir durumda olduğunu anlamış ve bundan yararlanmış. Köleleştirilen kişi bir erkek, özellikle kendini savunabilecek yetenekte güçlü bir erkek olmuş olsaydı öykü yine aynı şekilde gelişir miydi sorusu iyi bir sorudur. Cevabımız, köleleştirilen kadınların genelde köleleştirilen erkeklerle göre daha incinebilir durumda olduğu olacaktır. Kadınlar cinsel istismara, şiddete ve emeklerinin sömürülmesine daha açık durumdaydı.

Bağlanma ve yeniden bağlanma sorunu ve iki ilişki arasındaki sürede olan incinebilirlik sadece kaçak kölelerin sorunu değildi. Kölelikten özgürlüğe geçiş dönemlerinde azatlı kişiler için de aynı şekilde geçerliydi. Özellikle

Afrikalı ve kadınsalar azatlıların karşılaştıkları güçlüklerden bazılarını zaten gördük. Burada sadece, azattan ötürü bağlantının kaybının azatlı kişileri kanunu çiğnemeye itebildiğini söylemeliyim. Yeni bir bağ kurmak konusundaki başarısızlık patronaj ve koruma eksikliği demekti ki azatlıyı ihtiyaç ve yoksulluğa maruz bırakabilirdi. Bu, bazılarını dilencilik ve evsizliğe, oradan da aşırma ve küçük hırsızlıklara giden kısa yolu öğrenmeye iterdi. Eğer bir azatlı uzun bir süre boyunca kalıcı bir geçinme kaynağı bulamazsa suça ait davranışlar alışkanlık haline gelir ve böyle bir insanı temelli olarak toplumun uç noktalarına gönderirdi. Bu talihsiz kaderden sadece güçlü ve şanslı olanlar kendilerini kurtarabilirdi. Hiçbir şekilde tek veya istisnaî olmayan aşağıdaki öykü bu noktaları gösterebilir.

1859'da Cafer adlı azatlı bir Afrikalı adam Varna'ya sürgün edildi.¹⁰ Niye sürgün edildiğini bilmiyoruz fakat bu cezalandırma, hapsedilmeyi gerektirecek kadar büyük olmayan bir suçla ilgili olmalıdır. Aşağı tabakalardan tebaanın sürgün edilmesi genellikle sorunlu bir kişiyi sorun çıkardığı ortamdandan kaldırmak amacı taşırdı. Aylaklık, fahişelik ve büyücülük sürgün için en çok anılan nedenlerdir. Öyle görünüyor ki Cafer'in kabahati, yetkililerin aşırma ve daha önemli hırsızlıklara sevk edici olarak gördükleri aylaklıktı. Bir gece, Varna'da, bir kahvehanede bir şeyler satmaya çalışırken yakalanmış. Yetkililer hareketlerini şüpheli olarak görmüşler. Sorgulandığında Cafer, gün batımından bir buçuk saat kadar sonra Varna'daki yerel topçu birliğinin subaylarından Abdullah Ağa'nın evine girdiğini kabul etmiş. Adam ve ailesi kapı komşularını ziyaret ediyormuş. Cafer eve girmiş, bir yatak odasının kapısını açmış, bir sandığın kilidini kırmış ve gümüş kaplama bir ayna, bir şal, on dört başörtüsü, işli birkaç mendil ve on beş kuruş da para almış.

Aşikârdır ki bu eşyalar kişisel kullanım için değil pazarda paraya çevrilmek için alınmıştı. Cafer yakalandıktan sonra eşyalar sahibine geri verilmiş ve Cafer de İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ tarafından üç yıl hapse mahkûm edilmiş. Düşününce bunun bir başarısız yeniden bağlanma öyküsü olduğunu anlıyoruz: Köleleştirilmiş bir Afrikalı azat edilmiş ve alternatif olarak kazançlı bir iş bulmaksızın sahibinin hanesini terk etmiş. Cafer'in kendisini beslemek için hiç çaresi yoktu, elbisesi yoktu, barınağı yoktu; kendisini azat edenin patronajını yitirmişti, bu da korumanın, sosyal ilişkilerin, evlilik umudunun ve hane üyesi olarak kendi kimliğinin yitimi anlamına geliyordu. Bu durumdaki diğer azatlı Afrikalılar çoklukla yeniden köleleştirmenin hedefi oluyordu fa-

10 BOA/Sadaret/Meclis-i Vâlâ Evrakı/144/63, Varna yerel meclisinden Sadrazam'a, 23.2.1862, Meclis-i Vâlâ mazbatası, 16.4.1862.

kat Cafer bundan kaçınabilecek kadar güçlü gibi görünmesine karşın kendisini yine de toplumun tehlikeli uç noktalarına itilmiş olarak bulmuş. Belki tek başına belki de kendi gibi bağlantısız bir grup adam içinde kasabada dolaşır duruyordu. Bu tür adamlar arada sırada geçici olarak bedenî bir iş yapmaları için kiralanırdı ama ekonomik güçlük ve işsizlik zamanlarında önce dilencilik yapmaya sonra da çalmaya mecbur olurlardı. En azından bir kez yakalanıp sürgün edilmesine karşın Cafer'in kendisini suç ve yoksulluğun fasit dairesinden kurtarmayı başaramadığı görülüyor.

Öyle görünüyor ki köleleştirilen patronajın koruyucu halkası dışındayken Cafer ayakta kalabilmek için en temel becerileri bile geliştirememiş. Örneğin, çaldıklarından rahatça kurtulmasını sağlayabilecek bir hırsızlar ve çalıntı eşya satanlar ağıyla bile ilişki kuramamış. Bunun yerine, potansiyel alıcılara ortalık yerdeki bir kahvehanede yaklaşmak zorundaymış ve orada kolaylıkla yakalanmış. Cezasını çektikten sonra yeniden bağlanma ihtimali herhalde daha da çok düşerdi. Onun için ulaşılabilecek en kolay seçenek hapisten tanıdıklarla bir araya gelmek ve bir suç ve cezalandırma, perişanlık ve yoksulluk hayatı izlemek olurdu. Bazen böyle adamlar geçici bir iş bulurdu ama Osmanlı kent merkezlerinde tekrar sokağa düşme ihtimalleri yüksekti. Şehirlerde ve kasabalardaki başlıca cami külliyesi evsiz ve aç insanlar için toplanma merkezi görevi görür, evsiz barksızlar oralarda toplanır, imaretlerden çorba alır, avlularda yatar ve cemaattan küçük bağışlar toplar, amaçsız ve umutsuz bir şekilde ortalıkta dolaşırlardı. Aşağıdaki iki hırsızlık vakası gösteriyor ki köleleştirilen kişiler, kısmen ulaşımları ve fırsatları olmadığı için nadiren de olsa büyük çaplı yolsuzluklara da girişebilirdi. İlk öykü, bu kitapta anlatılanların çoğundan daha farklı bir zaman ve yerde geçiyor ama özellikle ilginç olduğu ve konumuzla ilintili olduğu için burada zikredilmiştir. Bu vakaya 1594'ün ortalarında Osmanlı Kıbrısı'nda Şeriat mahkemesinde bakılmıştır ve ana kahramanı Rahime bint Abdullah adında beyaz bir kadın köledir.¹¹ Rahime'nin sahibi adadaki sancak beylerinden biriydi ve adamın ona güvendiği açıktır çünkü adama hazinedarı veya muhasebecisi gibi hizmet etmiştir. Hatta, dört ayrı seferde bölgeden Lefkoşa'daki vilayet hazinesine toplam değeri 15.000 altın olan mücevher, eşya ve nakit para taşımış. Sahibinin ölümünden sonra Rahime, vilayetin yüksek mevkili malî memurlarından Musta-

11 Mahkeme sicilinin metni için bkz. Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993, s. 240. Vakaya Lefkoşa Şeriat mahkemesinde Şaban 1002'de bakılmıştır ki 22 Nisan-21 Mayıs 1594 arasında rastlamaktadır.

fa adlı biriyle paraları da alarak beraber kaçma planları kurmuş. Kaçmışlar ve bulunamamışlar. Belli durumlarda bir köleleştirilmiş kadının elde edebileceği yüksek güveni gösteren bu öykü bir direniş öyküsü değildir ama cesaret ve kendi adına hareket edebilmekle ilgilidir.

Bu dizideki son öykü bizi Tanzimat döneminin yüreğine geri götürüyor. 1859'un sonunda Hurşid adlı bir Çerkes köle içinde çok büyük bir miktar olan 37.500 kuruş bulunan bir bavul çalmış ve Karadeniz'in güney sahillerinde bir vilayet merkezi ve liman kenti olan Trabzon'a kaçmış.¹² İddia edildiğine göre Hurşid'in bir suç ortağı varmış ve polis, Hurşid'in, yüksek rütbeli bir memur olan ve daha önce Trabzon vilayeti posta hizmetinin başında bulunan İsmail Paşa ile birlikte hareket ettiğine dair olan şüpheleri araştırmış. Hurşid, cesaretle büyük bir hırsızlık gerçekleştirmişti. Posta hizmetlerinin [eski] şefinin işe karışmasından şüphelenilmesi ise vurgunun suçun ortağı belki de planlayıcısı olan İsmail Paşa'nın elinde bulunan program ve yol bilgilerine dayandığını gösterebilir. Kayıtlar bu ilginç vakanın Osmanlı yetkililerinin ve mahkemelerinin büyük dikkatini ve mesaisini aldığını gösteriyor.

"Hırsız köle" öykülerindeki dikkat edilecek nokta yasal durumdan çok sosyal kaderdir. 'Imad Ahmed Hilal'in önerdiğinin tersine "kolayca yakalanmaları" Afrikalı kadınların büsbütün aptal (Arapça *killat* 'akl) olduğunu göstermekten çok uzak olup, eğer gerçekten öyleyse, onların incinebilirliğine ve büyük oranda açıkta olmalarına atfedilmelidir.¹³ Hırsızlık yapan köleleştirilmiş kişiler ya bazı maddi çıkarlar veya bir kaçış planını finanse etmek için bunu yaparlardı. Suç işleyen kölelerin cezalarını çektikten sonra sahiplerine iade edilmeleri yolundaki görüş Tanzimat devletinin sosyal bağlanmanın son kerte de tekrar suç işlenmesine karşı en iyi çözüm olduğunu anladıklarını gösteriyor. Bağlantısız ve incinebilir durumda olan köleler ve azatlıların suça başvurmaları ve topluma ve kendilerine daha çok zarar vermeleri daha büyük bir ihtimaldi. Yine de köleliğe ilişkin devlet politikasının ikircikliliğini yansıtması açısından suçluların sahiplerine geri verilmesi aynı zamanda köle sahiplerinin, köleleştirilenler üzerindeki mülkiyet haklarının bir yeniden teyidiydi de.

CİNSEL SUÇLAR

Osmanlı Devleti kendisinden önceki ve sonraki pek çok başka devlet gibi kabaca ahlâk olarak adlandırabileceğimiz alanı da suç kapsamına almıştır. Ah-

¹² BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/18530/ Sadrazam'dan Sultan'a, 2.10.1859 ve Sultan'ın cevabı, 3.10.1859 ve lefleri.

¹³ Hilal, *Er-rakik*, s. 223.

lâk, kültür yönelimli bir sosyal kavram olduğu için onun tanımı –çekirdek-tense çevrede– bir kültürden diğerine, özellikle zaman içinde değişiklik göstermektedir. Hemen bütün örneklerde, merkezi kavram cinselliğin, çoğunlukla da genç ve bağlantısız kadın ve erkeklerin cinselliğinin denetlenmesi ve manipülasyonundan oluşmaktadır. Kendilerinden önceki İslâm toplumlarında olduğu gibi Osmanlılar da, erkeklere karıları ve cariyelerine engelsiz cinsel erişim izni vermişti. Homoseksüellik yasaklanmasına karşın bu mülkiyetten kaynaklanan hak nosyonu köleleştirilmiş erkeklere de cinsel erişim için ses-sizce genişletilmişti. Bununla birlikte, köleleştirilmiş erkekler söz konusu olunca bir miktar rızanın gerekli görüldüğü anlaşılıyor çünkü polis ve mah-keme kayıtlarında bazen görülen şiddetli direnç, anlayışla karşılanıyor ve yu-muşak cezaların verilmesini sağlıyordu.¹⁴ Diğer türlü, koca ve karı veya köle-leştiren ve köleleştirilen arasındaki cebrî seks tecavüz kategorisi altına girmiy-ordu ki o da zaten başlıca bir bakireyle cebrî seksle ilgiliydi. Böylece, zorlan-mış sekse karşı olan tutumda da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sosyal norm-lar çağdaş Avrupa toplumlarında olanlardan o kadar da farklı değildi.

Kadınlar mülk olarak görülüyor ve davranışları “faziletli” değilse po-tansiyel bir utanç kaynağı oluyordu. Köleleştirilmiş kadınlar ve erkekler de özellikle kul/harem tipi değilse mülk olarak görülüyorlardı ama sahipleri-ne utanç getirme potansiyeline sahip değillerdi. Böylece, zina suç olarak görü-lürken evlilik içi tecavüz ve fahişelik suç olarak görülmüyordu. Köleleştirilen kişinin orijinleri ve ev sahibi kültürler arasındaki kültürel arayüz, cinsel dav-ranışı da kapsayacak şekilde farklı davranışsal normlar arasında da çatışma-lar yaratıyordu. Bütün bu etmenler bir cinsel alaca karanlık kuşağı yaratıyor, bu da iyi tanımlanmamış sınırlarıyla zayıfın güçlü tarafından istismar edilme-sini davet ediyordu. Bizim durumumuzda, bu kapıyı köleleştirilenin sömürül-mesine özellikle de kadın kölelerin, özellikle erkek köle sahiplerince sömürül-mesine açıyordu. Bu kitaptaki analizimiz büyük ölçüde güç yönelimli bir ba-kışa dayanıyor. Hukuk ve kültürün sosyal ve cinsel güç ilişkilerini yansıttığı ise açıktır. Böylece, cinsiyet, köleleştirilmiş kadınların kurbanlaştırıldığı ve kendi cinsel otonomilerinden yoksun kılındığı başka bir tartışmalı arazi hali-ne geliyor, devlet de sömürücüleri ceza kanunu aracılığıyla destekliyordu.¹⁵

Yoruma dayalı bu yaklaşım, 19. yüzyılda Mısır'daki kölelik üzerine olan kapsamlı ve çok öğretici eserinde Hilal'in sahiplendiği görüşlerden çok

14 Örneğin zikredilen bir örnek için bkz. Hilal, *Er-rakik*, s. 229.

15 Bu konuda bkz. Madeline C. Zilfi, “Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East”, *Hawwa*, 2/1, 2004, s. 8-10.

köklü bir şekilde ayrılıyor ki bu eser “ahlâkî” veya cinsel suçlar konusundaki geleneksel görüşleri yansıtmaktadır.¹⁶ Öz olarak ve açıkça söylemeksizin Hilal bu durumlarda bir kurban ve mürtekip değil ama “paylaşılan sorumluluk” türü bir şey görüyor ama o da anlamaktadır ki taraflar eşit değildir. Onun için Şeriat ve Osmanlı kanunu iyi ve kötünün “doğru” şekillerini ete ve kemiğe büründüren bir çeşit “objektif” değer sistemi yaratmaktadır. Söylediğine göre köleler zina, fahişelik ve cinsel sapıklık suçlarını başka faktörlerin yanı sıra “ahlâkî zaaf” tan dolayı işliyorlarmış (bir alt bölümünün başlığı şaka gibi, “*Ceraim ez-zina ve'l-biga ve's-şiddet*”). Onun inandığına göre köleleştirilmiş Afrikalılar cinsel suçları hafifmeşrep (*tayş*), hoppa (*tehevür*) olduklarından ve fazilet (*iffet*) eksikliklerinden dolayı işliyorlarmış. Sonuca ulaşırken gönülsüzce kabul ediyor ki evet, suçun bir kısmı köle sahiplerine (köleleri yeterince erkenden evlendirmemekten dolayı) bir kısmı da Britanyalılara düşebilir (nafaka ve koruma sağlamaksızın azatta ısrar etmekten dolayı) ama cinsel suçlar temel olarak kölelerin ahlâkî karakterinin bir özelliğiymiş.

Böylece, suçlama ve sorumluluk güçten boşanmış oluyor ve güçsüzler ve kurbanlar bedenlerine karşı işlenen suçlardan kendileri sorumlu tutulmuş oluyorlar. Saldırıya karşı direnmenin olabilirliği dikkate alınmıyor ve kurbanlardan hür ve güçlü Osmanlı tebaasından beklenen faziletleri göstermedikleri için hesap soruluyor. Dahası, seçim ögesi dikkate bile alınmıyor ve kurbanlar seçmedikleri halde ahlâkî normları ihlâl etmekle suçlanıyorlar. Paradoksal olarak, bazı cinsel suçlarda, başlıca fahişelikte seçim bir ölçüde vardı ve köleleştirilmiş Afrikalı kadınların bir ölçüde güçlendirildiğini yansıtıyordu. Fakat önce sosyal olarak kabul edilebilir cinsel davranışların sınırlarının geçildiği birtakım vakalara bakalım ki bunlarda cinsel-ahlâkî alaca kararlık kuşağı kavramı olduğu meydandadır.

Tam olarak bizim zaman çerçevemizde değilse de aşağıdaki –bütünüyle açık olmayan– öykü, bireylerin kölelik içindeki kişisel statünün gri alanlarını sömürme yetenekleri üzerine bir ışık huzmesi düşürebilir. Kaynağımız Osmanlı arşivlerindeki bir özet olup Anadolu’daki Kütahya kentinin mütesellimi Abbas Ağa’nın 1776’da merkezî hükümete gönderdiği çeşitli belgeleri özetlemektedir.¹⁷ Belgeye göre 1770 yılı dolaylarında Ali Beççe adlı esirci, Kütahya’dan çok uzak olmayan Elmalı kasabasından Halil Ağa’ya İstanbul-

16 Hilal, *Er-rakik*, s. 226-229.

17 BOA/Cevdet/Zaptiye/4327, Kütahya mütesellimi Abbas Ağa’nın gönderdiği kâğıtların hülasası, 25 Nisan 1776.

lu bir kadın olan Safayı'yı satmış. Uzun bir süre sonra Safayı Kütahya'ya kaçmış, orada hür ve Halil Ağa'nın karısı olduğunu iddia etmiş. Daha sonra "kötü hareketler" yani "*ef'al-i şeni'a*"yla uğraşmaya başlamış ki bu tanımlama genellikle fahişelik ve pezevenklik için kullanılır. Sonuçta Safayı, Kütahya'dan sürülmüş ve asıl yeri olan İstanbul'a dönmüş. Orada insanlara zarar vermek amacıyla çeşitli dolandırıcılık faaliyetlerine kaldığı yerden devam etmiş ve mesele yeniden kolluk güçlerinin dikkatine gelmiş. Onun, geçmişte taşralardaki hareketlerini de kapsayan soruşturma sonucunda şikâyetlerin doğru olmadığına ve dikkate alınmamaları gerektiğine karar verilmiş.

Mütesellim tarafından gönderilen asıl belgelerin Safayı'nın dolandırıcılıkları ve yasal olmayan hareketleri hakkında ayrıntılar verdiğini düşünmek makuldür. Ama bunlar mevcut olmadığı halde kolluk güçleri tarafından verilen özetten yine de bir şeyler çıkarabiliriz. Sözde köle olan bu kadına atfedilen suçlar iki çeşitti: Sahtekârlık ve fahişelikle alakalı bir iş. Sahtekârlığı köle numarası yapmasından ve alıcısı Halil Ağa tarafından verilen paranın bir miktarını cebe indirmesinden veya Elmalı'dan Kütahya'ya kaçtıktan sonra hür bir kadın olduğunu iddia etmesinden kaynaklanabilir. Her iki durumda da bu vaka, statünün karışıklığını ve sivilliğini ve bu açıdan seçimlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Yani bir hür kadın köle gibi görünebiliyor, satış yoluyla malî durumunu iyileştirmek için harekete geçiyor ve dolayısıyla bir haneye ve sosyal korumaya tekrar erişim sağlayabiliyordu. Aynı zamanda Tanzimat'ın kaçak kölelerle ilgili olarak getirdiği değişikliklerden çok önce köleleştirilmiş bir kadın hür gibi görünebiliyor ve başka bir kasabada yeni bir hayata başlayabiliyordu. Bu herhalde, Afrikalı olmayan ve toplumun kalanının kabulü için derisinin renginden dolayı otomatik olarak köle olmadığını kanıtlaması gerekmeyen bir kişi için çok daha kolaydı.

Her halükârda burada toplumun uç noktalarındaki alacakaranlık kuşağını araştırıyoruz. Safayı, Kütahya'da ancak sahte bir bağlanma yapabiliyordu çünkü gerçekte cinselliğini bir şekilde kullanarak, muhtemelen bir fahişe olarak geçinmek durumundaydı. Osmanlı kanunu böyle bir faaliyete suç olarak bakmasa da yetkililer bunu yine de "ahlâksız" olarak nitelendiriyor ve toplum tarafından "kirli" olarak görülüyordu. Bu davranış sürgüne gönderilmesini gerektirecek denli ciddiydi ve sürgün, fahişeler ve diğer tür kabul edilmeyen davranışlarda bulunan kadınlar için yaygın bir uygulamaydı. Bu son kategoride pezevenklik yapan cariyeler ve medeni olmadığı düşünülen Afrika ayinleri düzenlediklerinde kolbaşılar (sosyal dayanışma localarının başı ola-

rak hizmet eden azatlı Afrikalı kadınlar) da vardı.¹⁸ Belki de bu tür sürgünlerin en iyi bilineni 1805'ten 1849'da kadar Mısır valisi olan Mehmed Ali Paşa'ya atfedilen bir vakadır. Paşa, 1834'te çok sayıda fahişeyi Kahire'den Yukarı Mısır'a sürgün etti. Bu kadınların bazıları birkaç yıl sonra Kahire'ye döndüyse de Gustave Flaubert'in 1850'lerde Mısır'ı ziyareti sırasında büyük yer verdiği Küçük Hanım gibi bazıları vilayetlerde kaldı.¹⁹

Biraz karışık olmasına karşın başka bir sürgün hadisesi de 1786'da İstanbul'da cereyan etti.²⁰ O yılın 17 Haziran'ında, Bursa kadısı Ahmed Hasbi, şehre iki bekâr kadın esircinin geldiğini haber veren bir ilâmı imzaladı. Kadınların aslen Bursalı ve Şamlı oldukları söyleniyordu. Esirciler loncası kethüdası ve bazı kolluk memurları, kölelerin alım satımı üzerine olan düzenlemelerin ve sultanın fermanında belirtildiğinin aksine olarak bu ikisinin, ticaretin kabul edilebilir normlarına sığmayacak davranışlar içinde olduklarını iddia etmekteydi. Kadınlar, Divan-ı Hümayûn'dan gönderilen bir çavuşla kadıya teslim edilen emre göre başkalarına ibret olsun ve esirciler loncasının düzeni korunsun diye İstanbul'dan sürgün edilmişlerdi. Kadının ilâmında bu ikisine atfedilen kabahat telaffuz edilmemesine karşın cinsel yapıda bir şey olduğunu, yani, köleleştirilmiş kadınları özel bir evde sanki satıştaymışlar gibi erkek müşterilere sunduklarını güvenle varsayabiliriz. Bununla birlikte bu tür cezalandırmaların uygulamayı sona erdirmedeğini aşağıdaki öyküden de anlayabiliriz.

Her türlü yeterli veri eksikliğine karşın iki esirci kadının örneği çeşitli esir pazarlarında kadınların ve bazen köle erkeklerin de yasal satışı ve fahişelik arasındaki çizginin geçilmesi konusundaki belirsizliğe iyi bir örnektir. Gördüğümüz gibi bu çizgiyi korumak amacıyla hükümet zaman zaman pazar işlemlerini sertçe düzenlemek yoluyla müdahale etse de bu zor bir işti. Köleleştirilenler satın alınmalarından hemen sonraki zamanlarda, köle sahiplerine karşı kendi konumları hakkında en az bilgili oldukları bu dönemde özellikle incinebilir bir durumdaydı. Genelde, köle ticareti her türlü kişiyi çekiyor, bunlar güçsüzleri tuzağa düşürmenin, cinsel hizmetler için mevcut olan bir piyasa için aracılık etmenin ve kanunu ve esirciler loncasının etik anlayışını ihlâl ederek de olsa kolay ve çabuk kârlar sağlamanın yollarını arıyorlardı.

18 Bu tür örnekler için bkz. Beşinci Bölüm.

19 Bkz. Gustave Flaubert, Pierre-Marc de Biasi tarafından hazırlanmış ve sunulmuş *Voyage en Egypte: Édition integrale du manuscrit original*, B. Grasset, Paris, 1991, s. 280-288, 362-363. İngilizce bir çevirisi için bkz. *Flaubert in Egypt, A Sensibility on Tour* (çev. ve der. Francis Steegmuller), Academy Chicago Press, Chicago, s. 113-123.

20 BOA/Cevdet/Zaptiye/4327.

Gerçekten de esir pazarları insanoğlunun alınıp satıldığı yerlerdi. Ticaretin en küçük düşürücü yönlerine ve en aşağılayıcı uygulamalarına oralarda rastlanırdı. Bu kısmen, köleliğin başlıca hafifletici öğelerinden birinin, köleleştirilen ile köleleştirilen arasındaki bağın mevcut olmamasından kaynaklanırdı. Esircilerin çoğu sattıkları kölelere bağlanmazdı çünkü çoğu durumda köleler onların ellerinde fazla bir zaman geçirmezdi. Alıcılar satışa sunulan köleleri muayene ettiklerinde, onlar da inceledikleri, dokundukları ve haklarında esircilerle tartıştıkları kadınlar ve erkekler için özel bir duygu hissetmezlerdi. Dolayısıyla, satış işlemi genelde haşın ve aşağılayıcıydı. Fakat eğer gereği gibi düzenleniyor ve denetleniyorsa satışı cinsel istismar veya pezevenklikten ayıran çizginin geçilmesi de gerekmezdi. İmparatorlukta en büyük esir pazarı İstanbul'da oluyordu ve aşağıdaki kısmın göstereceği üzere bunun faaliyetlerini yeniden düzenlemek için 1805'te yapılan girişimler oldukça öğreticidir.²¹

Zaman zaman suç davranışları özellikle de cinsel suçlara ait olanlar kolluk güçlerine bildirildikçe Osmanlı yetkilileri piyasayı temizlemek için fermanlar ve başka nizamnameleri çıkarır ve yeniden çıkarırdı – burada kullanılan sözcük *tathir* olup temiz ve pak bir hale getirme demektir. Böylece, kapanmasından kırk yıl kadar önce İstanbul esir pazarı mercek altına alınmış ve suçlu öğeleri ayıklamak için hükümet ile esirciler loncası ortak bir harekete girişmiştir. Bu olayla ilgili çeşitli uzun belgeler pazarda işleyen mekanizmaların neler olduğunu göstermektedir. Faaliyet gösterenlerin bazıları köleleri ithal eden, genellikle memleketlerinden alarak pazara getiren ceplerdi. Esir pazarının esircileri köleleri ithalatçıdan alarak bireysel köle sahiplerine satarlardı. Esirci yamakları satışlarda yardımcı olur ve satışları kolaylaştırırdı. Tullallar yeni kölelerin geldiğini veya bir esircide satış için hangi kölenin mevcut olduğunu duyururlar veya satışlarda aracılık yaparlardı. Kayıkçılar ise ceplerini ve köleleri Boğaziçi'ndeki Tophane iskelesine getirir, gümrükçüler de her ithal edilen kölenin değerini belirler ve ona göre vergi alırdı.

1805'te İstanbul esir pazarını esirciler loncası kethüdası yönetirdi. Yardımcısı ve pazarı denetleyen kişiye yiğitbaşı, esirciler tarafından seçilen kıdemli beş esirciye ustabaşılar denirdi. Otuz dokuz tane de akredite edilmiş usta vardı. Fakat tüm bu kişiler yeniçeri ağasının askerî otoritesine tabiydi ve bu örnekteki iki ferman da ona hitaben kaleme alınmıştır. İstanbul pazarı eli dört odalı büyük bir ticari handan oluşmaktaydı. Bunlar ya esirciler tarafın-

21 Aşağıdaki paragraflar BOA/Cevdet/Zaptiye/465, Nisan 1805 tarihli belgelere dayanmaktadır.

dan kiralanır ya da kendilerine ait olurdu, normal olarak daha zengin olan esircilerin kendi odaları veya dükkânları vardı. O sıralarda pazarın kırk altı odası dolu ve sekizi boş durumdaydı. Zaman ve mekân sınırları esir pazarı operasyonunun çizgilerini çizdi: Esir pazarının onu dış dünyadan ayıran bir kapısı vardı ve pazarın ritmi gece ve gündüz saatlerine göre belirlenirdi. Katı bir şekilde uygulandığında kurallar meşru hareketleri meşru olmayanlardan ayırırdı. Pazar, sadece gündüz ticarete açık olur ve gece kapanırdı. Gün içinde yalnızca yetkili kişiler pazar içinde alışveriş yapabiliirdi, diğerleri engellenirdi. Yeniçeriler ve loncalar her meşru tacirin ve onun kefilinin hükümet kayıtlarında kayıtlı olduğunu doğrulamak zorundaydılar. Kefil, esircinin dürüst karakteri ve sağlam malî durumu hakkında garanti veren kişiydi.

Zabitanın soruşturma kayıtlarının gösterdiği gibi bu kısıtlamalar katı olarak uygulanmıyor ve “yolsuz ve ahlâksız uygulamalar” ile sonuçlanan ihlaller oluyordu. Sahtekârlık, vergi kaçırma veya fiyatı ayarlamak burada bizi ilgilendirmiyor. Bunun yerine, Osmanlı yetkililerinin kamu ahlâkını etkiliyor olarak gördükleri cinsel suçlar üzerine odaklanacağız. Cinsellikle ilgili suçların işlenebilmesi için zaman ve mekân sınırlarının ihlâl edilmesi elzemdi. Esirciler loncasının üyeleri dilekçelerinde beyan ettikleri üzere kendi dürüstlükleri, namusluluklarıyla ve işe yaramaz kişileri (*erazil*) pazara veya ticarete sokmama övünüyorlardı. Pazarda çalışan herkes akşam karanlığı çöktüğünde pazarı terk eder, ertesi sabah tekrar getirmek üzere kölelerini de beraberlerinde evlerine götürürlerdi. Esircilerin dilekçesinde vurgulandığı üzere şüpheli şahısların karanlıktan sonra aylaklık etmek için pazara girmelerine izin verilmezdi. Eğer gerçek bir alıcı adına hareket etmiyorsa aracılardan girmesine izin verilmezdi. Kadınların akredite esirciler olmasına izin verilmemesine karşın lonca esircileri çeşitli kadınların esirci pozunda dolaştığını, köleleştirilmiş kadınları evlerine aldıklarını, erkek alıcıları oralara çektiklerini ve “çirkin işler” yaptıklarını kabul ediyorlardı. Diğer bir deyişle, esirci olduklarını söyleyen bu kadınlar aslında cinsel hizmetler sağlıyor ve köleleştirilmiş kadınları fahişe olarak müşterilerine sunuyorlardı.²² Lonca memurlarına göre soruşturmada sonra bu kadınlar cezalandırılmış ve pazar bölgesinden çıkarılmışlardı.

Kolluk güçlerince hazırlanan rapor beyan edilen niyetler ile pazarın gerçeklikleri arasında bazı farklar bulmuştu. Onlara göre, geceleri odalarda “utanç verici ve kötü hareketler” (*fezahat ve melanet*) yapılıyordu. Bu odaların yasaklanmış cinsel faaliyetler için kullanıldığını kastediyorlardı. Gündüz-

22 Zilfi bunun 17. ve 18. yüzyıllarda kadın esircilere yöneltilen yaygın bir suçlama olduğunu not ediyor, bkz. “Servants and Slaves”, s. 6.

leri bile güvenilir insanlar pazara giriyor ve “büyük yolsuzluk” yaratacak hareketler yapıyorlardı. Yetkililer lonca önderleri ve denetleyicilerinin bu tür olayların olmasını engelleyecek daha sert önlemler almalarını istiyordu. Herkesçe tanınan güvenilir insanların pazarda oda sahibi veya kiracısı olmalarını engellemeleri gerekiyordu ve gece dükkânlarda /odalarda kimsenin kalmasına izin verilmemeliydi. Bütün pazar esircilerinin ve kefillerinin kaydedilmesi lazımdı. Diğer polisiye ve bürokratik işlerde olduğu gibi, doğrudan esircilere müdahale etmektense hükümet onların önderlerine şiddetle hareket edebilmeleri için yeniden yetki veriyor ve eğer görevlerinde kusurları olursa onları ağır surette cezalandırmakla tehdit ediyordu.

Köle ticaretini kuşatan koşullar öyleydi ki mecburi fahişelik ile insan satışı arasındaki bu kötü aydınlatılmış sınırların geçilmesine özellikle ticaretin hacminin büyük olduğu imparatorluğun büyük kentlerinde devam edilmekteydi. Mecburi fahişeliğin hacmini ve sıklığını tahmin etmek güçtür çünkü bu iş çoğunlukla fark edilmeden yürütülüyor, rapor edilmeden kalıyor, dolayısıyla kayıtlara da girmiyordu.

Benzer bir olay 1831’de Kahire’de yüzeye çıktı ama orada yetkililere şikâyetle bulunan esirciler loncası kethüdasıydı.²³ Ona göre bazı esirciler şehirde evler kiralamış, onları pezevenklik yapmak için kullanıyor, köleleştirilmiş Afrikalı kadınları müşterilere sunuyorlarmış. Bu, tam da bu iş için hükümetin adamı olması gereken kethüdaya göre yetkililerin yeterli denetleme eksikliğinden kaynaklanıyormuş. Kaçırılmanın, satışın, güç seyahatin, pazara sunulmanın travmasından yeni çıkmış olan bu kadınların gerçek bir direnme seçeneği olmaksızın fahişeliğe zorlandıkları konusunda herhangi bir şüphe olamaz. Kaçma seçeneği bile onlar için gerçekten mevcut değildi çünkü içine yeni katıldıkları ortamı henüz tanımıyor ve kendileri için mevcut olan seçenekleri bilmiyorlardı. Kaçmanın mümkün olacağını düşünmek için bile köleleştirilmiş bir kişinin yeni bir Osmanlı sahibe yeniden bağlanması sürecinden geçmesi gerekirdi ki İstanbul ve Kahire gibi esir pazarlarında faaliyet gösteren esircilerin kölelikte tuttuğu Afrikalı kadınların durumu bu değildi.

Daha önce, İstanbul polisinden veya payitahttaki Britanya konsolosluğundan azatlarını isteyen bir grup köleleştirilmiş Afrikalı kadın tarafından girişilen eylemi görmüştük.²⁴ Polis, bazı kaçak kölelerin fahişelik yaptığını ileri sürmekte ve dolayısıyla onların azattan sonra güvenli işlere yerleştirilmelerinin çok önemli olduğunu söylemekteydi. Bir efendinin hanesine yeniden bağlana-

23 Hilal, *Er-rakik*, s. 227.

24 Bkz. Üçüncü Bölüm.

mayan bu kadınlar kendilerini toplumun uçlarına itilmiş olarak bulmuş ve aşağılayıcı bir şekilde başlarının çaresine bakmaya zorlanmışlardı. Bu vakalarda seçim unsurunun sınırlı olduğu düşünülmelidir. Bununla birlikte Mısır'dan, 1828'in sonu ve 1829'un başından gelen en azından bir örnek bazı köleleştirilmiş Afrikalı kadınların fahişeliği, valinin hanesinde hizmete tercih ettiklerini göstermektedir. Kahire'deki vilayet nizamî mahkemesinden İskenderiye'deki kıdemli bir polis memuruna gönderilen bir raporda "hükümet köleleri" arasındaki birkaç Afrikalı cariyenin, yönetici ailenin geniş hanesine ait olanların İskenderiye'ye kaçtığı bildirilmekteydi. Rapor, orada onların "sokak kadını" gibi davranışlarını ve fahişelikle uğraştığını söylüyordu.²⁵

Bu bilgiyi bağlamına oturtmak ve yorumlamak için seçim kavramını daha iyi işlemeliyiz. Şurası açıktır ki İskenderiye'ye kaçan köleleştirilmiş Afrikalı kadınlar, bir seçim yapmak için haklarında yeterli bilgiye sahip olduklarına inandıkları en azından iki seçeneklerinin olduğunu biliyordu. Biri yönetici haneye olan bağlarıydı. Orada kadınlar için mevcut olan ve çoğunlukla çok fiziki güç ve dayanıklılık isteyen bedeni ev işlerinde çalışıyorlardı. Diğer seçenek de konumlarını bırakmak ve dışarıda, özellikle Kahire'den uzak olarak İskenderiye'de talihlerini aramaktı. Kadınlar, istihdam koşulları da dahil olmak üzere İskenderiye'deki koşullar hakkında bazı bilgiler toplamış olmalı. Kölelikten kurtulmak belki iki seçenek arasındaki bir farktı ama gerisi varsayma dayanıyor. Mümkündür ki fahişelik işittikleri bir seçeneği fakat tüm diğer işler olmayınca son çare olarak içine düştükleri bir durum olması da mümkündür. Bu kadınları fahişe olarak istihdam eden kişilerin onları hiçbir zaman mevcut olmayan çekici iş fırsatları ve yalan vaatler ile kaçırmaya kandırmış olmaları da mümkündür. Her halükârda, bu köleleştirilmiş Afrikalı kadınlar en azından Kahire'den kaçarken seçim haklarını kullanmıştı ve muhtemelen bu seçimleri yanlış veya yalan istihbarata dayansa bile fahişeliği bile köleliğe tercih etmiş olma ihtimallerini de göz ardı edemeyiz.

Osmanlı Devleti de diğer Müslüman veya Müslüman olmayan devletler gibi bizatihi fahişeliği cezalandırmamış, onu kabul etmiş ve düzenlemeye çalışmıştır. Fahişeler yetkililer tarafından kaydedilmiş, bir loncada örgütlenmiş ve vergi vermişlerdir. Şeriat tarafından lanetlenen fahişeliğe yine de müsamaha edilmiş ve Kahire'de fahişeler loncası, polis kontrolü gerektiren diğer "ahlâksız meslekler" in yanı sıra, "lanetli ve kötü" loncalar arasında tasnif edilmiştir. Mayıs 1834'te Mehmed Ali Paşa'nın meclis-i vükelası, fahişeler-

25 Belge Hilal, *Er-rakik*, s. 227'de zikrediliyor.

den alınan ve hükümet için hiç de küçük bir gelir olmayan vergiyi ilga etmiş ve hepsini Kahire dışına sürgün etmiştir. Khaled Fahmy buradaki temel kaygının fahişelerin ordu kamplarına ve kışlalara cinsel hastalıklar ve alkolizmi sokacakları ve sonuçta askerlerin disiplinini etkileyecekleri korkusu olduğunu tartışmaktadır.²⁶ Tanzimat devleti ve daha önce de Mehmed Ali'nin Osmanlı-Mısır hükümeti fahişeliği kamunun gözlerinden uzaklaştırmaya çalışarak onu pratikte yer altına itmiş ve kadınları araçlar ve suçluların sömürüsüne daha açık bir duruma getirmiştir. Bunların tümü kendilerini fahişe olarak çalışmak zorunda bulan köleleştirilmiş kadınları iki kat daha çok etkilemiştir. Onlar hür fahişeler için mevcut olan küçük korumaya bile sahip değildi çünkü çoğu durumda hâlâ eski sahipleri tarafından aranılan kaçaklar durumundaydılar.

Bir sosyal olgu olarak fahişeliğe geleneksel yaklaşım (İslâmî de denebilir) suçun büyük bir kısmını fahişelerin kendilerinde aramaktadır. Bu yaklaşım, 19. yüzyıl Mısır'ını tartışırken köleliği uygulayan herhangi bir toplumda köleleştirilmiş kadınların cinsel ahlâk yani iffet ve fazilet hakkında kısıtlı bilinci olduğunu söyleyen Hilal tarafından yansıtılmaktadır.²⁷ Hilal, bunun, onların "el değiştirmesinden" kaynaklandığını ve bir köle sahibinden diğerine satılmanın Afrikalı köle kadınlar arasında doğrudan fahişeliğe yol açtığını düşünmektedir. Eklediğine göre bu kadınlar Bonaparte'ın Mısır'daki seferi kuvvetindeki (1798-1801) Fransız askerlerin cinsel ihtiyaçlarına da hizmet etmişler. Edward Lane'nin gözlemlerine dayanan Hilal, kamusal alandaki performans ve cinsel hizmetler arasındaki alaca karanlık kuşağında faaliyet gösteren kadın dansçılar ve şarkıcıların (*gavazi*) Afrikalı köle kadınları fahişeliğe zorlamasına göndermede bulunuyor. Bu tür kadın oyuncular aracı olarak davranıyor ve köle kadınların aldığı paranın bir kısmını ceplerine indiriyorlarmış. Hilal, köleleştirilmiş Afrikalıların Kahire'deki bazı esirciler ve Sudan'daki köle sahibi pezevenkler tarafından da fahişeliğe zorlandıklarını bize anlatıyor ve çok şaşırtıcı bir şekilde bütün bunların çoğunlukla köleleştiri-

26 Bu ve izleyen paragraftaki bilgiler aşağıdaki çalışmalardan alınmıştır: Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, İsrail Oriental Society, Kudüs, 1964, s. 13, 27n, 35, 85, 173; Ehud R. Toledano, *State and Society*, 1990, s. 237-239, 247; Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 228-231; Judith Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 134, 150-155; Edward W. Lane, *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Dover, New York, 1973 (1. baskı, C. Knight, Londra, 1836), s. 377-382. Osmanlı Mısır'ında fahişelik üzerine bilgi için ayrıca bkz. 'Imad Hilal, *El-Bagaya fi Mısır: Dirasa Tarîhiyya ictimaiyya, 1834-1949*, El- 'Arabi li-n-nashr ve-t-tavzi', Kahire, 2001.

27 Hilal, *Er-rakik*, s. 227-228.

rilmiş kadınların ahlâkî eksikliğinden kaynaklandığında ısrar ediyor! Osmanlı toplumlarında köle fahişeliğinin ardındaki başlıca etmenin bu kadınların ve erkeklerin bariz güçsüzlüğü ve sosyal incinebilirliği olmasına karşın bu açıklamayı tercih ediyor.

KUNDAKLAMA

Osmanlı Devleti kundaklamayı iğrenç bir suç olarak görüyordu. Salgınlar ve depremlerin yanı sıra kent dokusunda kısa süre içinde büyük boşluklar oluşturan ve çok büyük maddî kayıp ve hasara yol açarak sosyal ve ekonomik yaşamı altüst eden yangınların Osmanlı kentleri üzerinde büyük bir yıkıcı etkisi vardı. Özellikle kalabalık ve ahşaptan inşa edilmiş yerlerde yangınlar dehşet yaratırdı. Telefata da oldukça yüksek olurdu. Doğal felaketlerin aksine yangınlar, savaşlar gibi insan eliyle yaratıldığı için bu konuda makul olarak suç değerlendirmesi ve tahsisi yapılabilirdi. Kasten çıkarılan yangınların izini özel suçlulara kadar sürmek ve onları yargıya getirmek mümkündü. Tanzimat devleti ceza kanunu potansiyel suçluları caydırmak amacıyla hüküm giymiş kundakçılar için idamı da içeren ağır cezalar koymuştu.²⁸ İmparatorluktaki belediye yetkililerinin itfaiye birimleri mevcut olduğu halde bunlar günün teknolojisiyle ve akarsuya kısıtlı ulaşımdan dolayı pek az şey yapabiliyordu. Bir kez başlatılan bir yangın insan çabasıyla nadiren durdurulabiliyor ve genelde yanacak malzeme kalmadığında sona eriyordu. Denetimsiz bir şekilde süren bir yangından yükselen ateş ve duman, işlerin nasıl yürüdüğüne ve yürümesine gerektiğine dair olan düzenin geçici olarak bozulduğunun sembolik bir göstergesi oluyordu. Varlıklılar için mülklerinin, servetlerinin ve toplumdaki ayrıcalıklı konumlarının yıkımı demek olan yangın yoksullar açısından belki bir intikam, belki Tanrı'nın, dünyanın adaletsizliğini düzeltmek, zengin ve yoksul, günahları için insanları cezalandırmak için indirdiği bir gazap anlamına geliyordu.

Köleleştirilenler yoksullardı. Fakat diğer tutunamayanların çoğu gibi kendilerine zulmedenlerin mülkünü yakmayı akıllarına bile getirmiyorlar ama bunun olduğunu gördüklerinde belki de hoşlarına gidiyordu. Özel veya kamuya ait bir mülkü ateşe vermeye karar vermek, sultanın diğer tebaası için olduğu gibi köleleştirilmiş bir kişi için de devasa bir adımdı. Dolayısıyla, mahkeme ve polis kayıtlarında az sayıda kundakçılık vakasıyla karşılaşırız. Ama karşılaştıklarımız özellikle ilginçtir. Aşağıda tartışacağımız iki öykü

28 Kundakçılık konusundaki Osmanlı ceza kanunu için bkz. Lûtfi, *Mirat-ı Adalet*.

büyük bir miktar hırsı ve belki de büyük bir sıkıntının kaynağını, haksızlık ve aşağılanmanın yerini veya acı çekmenin sembolünü yok eden alevlerin koruncu manzarasıyla uyum içinde olan yoğun duyguları gösteriyor.

İlk öykü 1862'nin başında bugünkü Bulgaristan'ın Karadeniz'deki Iman kenti Varna'nın yakınlarında bir köyde cereyan etti.²⁹ Kahramanlar, Süleyman adındaki birinin Afrikalı kölesi Rihan* ve köylülerden biri olan Mehmet'ti. Rihan ve Mehmet birlikte bazı bal kovanları çalmış ama sadece Rihan yakalanmış ve cezalandırılmış. Daha sonra karşılaştıklarında, kendisi kaçmayı becerdi ve Rihan yakalandı diye Mehmet onunla alay etmiş. İncinen ve aşağılanan Rihan, Mehmet'in evini yakarak kozlarını paylaşmak istemiş. Yetkililer bunu çok ciddi bir mesele olarak görüp Varna vilayet mahkemesine havale etmiş. Mahkeme de Mehmet'e tazminat ödenmesine karar vermiş. Parayı kim, Rihan mı yoksa sahibi Süleyman mı ödemiş bilmiyoruz ama para ödendikten sonra dava İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmiş. Kundakçılığı büyük bir suç olarak gören ve potansiyel suçluları caydırmak isteyen Meclis-i Vâlâ, Rihan'ın halk önünde çarmıha gerilerek idam edilmesine karar vermiş. Sadrazam, Meclis-i Vâlâ'nın kararını onaylamış ama sultan ölüm cezasına burada gerek olmadığına düşünerek cezayı yedi yıl hapis cezasına çevirmiş.

Köleleştirilmiş Afrikalı bir kundakçı hakkındaki bu nadir vaka, suç işleyenin zihni durumu hakkında bize bir şeyler söylüyor. Rihan, Mehmet'in alaylarının karşılıksız kalmasına izin vermek istememiş. Mehmet'in ne şekilde alay ettiğini bilmiyoruz ama hür ve beyaz suç ortağının cezadan kaçacak denli akıllı olduğu ama Afrikalı kölenin olmadığı yolunda dalga geçmiş olabilir. Rihan'ın daha önce veya sık sık bu tür yorumlara maruz kalıp kalmadığını da bilmiyoruz ama bu tür alayların onun için yeni olmadığını güvenle varsayabiliriz. Bununla birlikte intikam almayı düşünecek, planlayacak ve kundakçılığı gerçekleştirecek kadar incindiğini biliyoruz. Bir ölçüde taammüden olsa bile bu, öfkeliyken akla gelmiş, hırsa dayalı bir suçtur da. Burada yine Sultan Abdülaziz bunu tamamıyla anlamış olduğu çünkü onun görelisi olarak yumuşak kararıyla Meclis-i Vâlâ'nın sert cezası arasında büyük bir uçurum olduğu ve özellikle de padişahın, Meclis-i Vâlâ'nın cezasını onaylayan sadrazamını dinlemediği spekülasyonunu yapabiliriz. Sadrazamın tavsiye et-

²⁹ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/20924/Varna mahkemesi mazbatası, 22.1.1862, Meclis-i Vâlâ Muhakemat Dairesi mazbatası, 24.2.1862, Sadrazam'dan Sultan'a, 8.4.1862 ve Sultan'ın cevabı, 9.4.1862.

(*) Bu adın "Reyhan" olarak okunması gerekir – ç.n.

tiği cezayı, padişahın reddetmesi özellikle dikkate değer çünkü Abdülaziz tahata çıkalı ancak birkaç ay olmuştu ve sadrazamı, daha önceden büyük Tanzimat reformcusu Ali Paşa'nın yerine getirdiği, kararlı ve kendisine büyük değer verilen Fuad Paşa'dan başkası değildi.

İkinci kundakçılık vakamız kötü gitmiş bir aşk hikâyesidir.³⁰ Öykü bizi Akdeniz'de büyük bir liman olan ve bugünkü Yunanistan'da bulunan Selanik'e götürüyor ve bir seçkin hanesindeki köleliğin başka bir boyutunu ortaya çıkarıyor. Ana karakterimiz Dilferah adında, yirmi bir yaşında bir Afrikalı köle kadın olup 1857'den beri Hatice Hanım ve kocası Mehmet Ağa'nın hanesinde hizmet etmekteydi. Mehmet Ağa, Selanik gümrük müdürü olup vilayet yönetiminde oldukça yüksek bir mevki vardı. Oyundaki önemli diğer bir kahraman da aynı hanede çalışan ve on dokuz yaşında hür bir hizmetçi olan Ahmet'ti. 1861'e gelinceye kadar Ahmet ve Dilferah bir ilişkiye girmişler ve Ahmet, Dilferah'la evleneceği vaadinde bulunmuş. Bunu başarmak için ya yasal bir yoldan hareket ederek Dilferah'ın hürriyetini köle sahiplerinden almak veya yasal olmayarak onunla kaçmak niyetindeymiş. İkisinin içinde daha pragmatik ve baskın olduğu anlaşılan Dilferah yasal yolu tercih etmiş ve Ahmet'e kendisini Hatice ve Mehmet'ten almak için parayı nereden bulmayı düşündüğünü sormuş.

Kayıtlar Ahmet'in bu önemli soruya ne karşılık verdiğini söylemiyor ama daha sonra izleyen olaylardan ne demiş olabileceğini güvenle çıkarsayabiliriz. Bir sonraki aşamada Hatice Hanım ve Mehmet Ağa'nın konağının kundaklandığını ve ağır şekilde hasara uğradığını okuyoruz. Dilferah ve Ahmet hiçbir yerde bulunamıyormuş ama polis daha sonra Dilferah'ı şehirde bir evde ele geçirmiş. Ahmet'in ele geçirildiğine dair bir kayıt yok sadece iç kale kapısından kaçtığı söyleniyor. Yanmış ev araştırılınca harem kısmındaki bir çekmecede bulunan paranın kaybolduğu anlaşılmış. Polis, kundakçının Ferah olduğu ve parayı çalmak, evi yakmak ve kaçmak için işbirliği yaptığı sonucuna ulaşmış ve bu yönde suçlama yapmış. Böylece ortaya çıkıyor ki Ahmet, Dilferah'ı satın almak için gerekli miktarı yasal olarak bulamamış ve bu ikisi Hatice ve Mehmet'ten ya Dilferah'ı satın almak veya kaçışlarını finanse etmek için parayı çalmaya karar vermişler. Bununla birlikte, o, paranın tutulduğu hareme kolaylıkla girebilirken Ahmet'in evin bu kısmına erişimi engellenmiş olduğu için hırsızlığı gerçekte Dilferah'ın yapmış olması daha büyük

30 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/20803/ Selanik mahkemesi soruşturma raporu, 4.9.1861, Selanik mahkemesi mazbatası, 30.12.1861, Meclis-i Vâlâ mazbatası, 2.2.1862, Sadrazam'dan Sultan'a, 14.2.1862 ve Sultan'ın cevabı, 15.2.1862.

ihhtimaldir. Ayrıca, Dilferah, ev rutinini biliyor ve bunu yapmak için bol bol fırsata sahip bulunuyordu.

Rihan'ın durumunda olduğu gibi bu vaka da payitahttaki Meclis-i Vâlâ'ya ulaşmış, Dilferah idama mahkûm edilirken Ahmet'e belki de gıyabında on yıl hapis cezası verilmiş. Fakat Rihan'ın durumundan farklı olarak padişah ölüm cezasını onaylamış ve Selanik valisi Hüsnü Paşa'ya hükmü yerine getirmesini emreden bir ferman göndermiştir. Dilferah'ın idam edilip edilmediğini bilmiyoruz ama bunun gerçekleşmiş olması daha büyük bir ihtimaldir. İdamdan kurtulabilmek için tek yol, sahibi Hatice Hanım'ın Dilferah'ı affetmesi ve cezanın değiştirilmesini talep etmesiydi. Bazı diğer vakalarda olduğu gibi eğer bu olmuş olsaydı normalde vaka dosyasına bir not iliştirilirdi, burada böyle bir not yoktur. Yine de bir araştırmacı bir gün, başka bir dosyada belki başka bir tasnifte bir not bulabilir. Eğer böyle olursa açıkçası rahatlayacağım çünkü aşık durumdaki bu köle kadına zalimce ve alışılmadık bir ceza verildiği aşikârdır.

Bir kez daha köleleştirilmiş bir kişiye, hepsinin içinde en az ayrıcalıklı olan ve kaderini kabullenmektense onu değiştirmek için bir şeyler yapmaya çalışan bir Afrikalı cariyeye rastladık. Adı, istihza kabilinden "gönlün neşesi" anlamına gelen Dilferah köle olarak kalmak istememişti ve yaşamı hakkında evlilik ve aileyi de içeren planları vardı. Ama aşılamaz bir duvarla karşılaşmıştı. Dört yıl hizmetten sonra üç yıldan önce azat olmayı düşünemedi, belki altı yıl belki daha fazla kölelikte kalırdı. Yirmi bir yaşında ve eğer sahibinden se cariye olarak, azat edilirse toplumda kendi statüsüne uygun bir adamdan çocuk doğuracak yaşıydı. Aslında, Dilferah evlenecek ve beraber aile kuracak kadar çok sevdiği birini bulmuştu ama adam, yani Ahmet, istekli olmasına karşın koşullar bu seçeneğin gerçekleşmesini önlemişti. Dilferah'ın karşılaştığı duvar onu başlıca manen kuşatıyordu. Gerçekliği kabul etmeyi reddetmiş onu değiştirmeyi seçmiş, çizgiyi aşmış, zincirleri kırmış, kanunu çiğnemiş ve kendisiyle Ahmet'in kaçmak için ihtiyaç duyduğu parayı çalmıştı.

Evin yakılması açıklaması en güç kısımdır çünkü bir anlam ifade etmiyor. Belgeler bunun hakkında ebediyen suskun durumdadır. Dilferah evi niye ateşe verdi? Ahmet ve onun aklındaki temel amaç açısından bu gereksizdi çünkü haremdeki çekmecedan çaldığı parayı alabilir ve hemen kaçabilirlerdi. Gerçekten de evin yakılması o kadar anlamsızdır ki hayatına mal olmuş olması muhtemel olan hareket de budur. Dilferah, mahkemenin kundakılıktan dolayı kendisine ölüm cezası vereceğini tahayyül etmemiş olsa bile yaptığının büyük bir suç olduğunu ve eğer yakalanırsa cezanın ağır olacağını biliyor ol-

malıydı. Dilferah yakalanmayı beklemiyordu ama bu yeterli değildir. Hikâye-yi tamamlamak, kadının bu trajik öyküdeki rolünü açıklamak için başka bir şeye daha ihtiyacımız var.

Eksik öge sadece bir spekülasyon konusu olabilir ama değerlendirmeye değer bir ihtimaldir: Hiddet, kontrol edilemeyen hiddet. Onun kızgınlığı, ona geçmişte kötü davranmış, Ahmet ile olan aşkına kem gözle bakmış, öğrendiklerinde onunla evlenme planlarına gülmüş olabilecek sahiplerinin evlerine yönelmişti. Veya, Dilferah'ın hiddeti daha genelleşmiş olup "sisteme", onu Afrika'daki memleketinden büyük bir Osmanlı kentine getirmiş ve özgürlüğü üzerine öylesi ağır zincirler koyan, hayalini kurduğu koca ve çocuklara ulaşmasını engelleyen köleliğin gerçeklerine yönelmişti. Her iki neden de geçerli olabilir fakat basit bir kaza seçeneğini hariç tutarsak onun kundakçılık eylemine büyük bir hiddet, eylemi, bedel ödemeyi, maliyeti, sonuçlarını herhangi bir rasyonel şekilde düşünmesini engelleyecek kadar büyük bir hiddetin neden olmuş olacağını düşünmek durumundayız. Halkayı tamamlamak için, tutku ve hiddet duygularının yeni bir yaşama başlamak amacıyla terk ettiği evin yakılmasıyla salıverilmesi bir şekilde tam yerinde görünüyor. Amacı bir yana bıraksak bile, ateş sembolik olarak köleliğin güçsüzlüğünü ve eski aşağılamasını temizliyordu ve belki de doğada sık sık olduğu gibi küllerin içinden yeni bir yaşam doğabilirdi.

CİNAYET

İnsan öldürmek belki de intikam almak amacıyla olabilecek en son kertedeki suçtur. Güçsüz ve baskı altındakilerin son çaresi ve dolayısıyla da köleleştirilenlerin kendilerini kötüye kullanan köleleştirilenlerden intikam almak için mevcut olan en aşırı yoldur. Tanzimat döneminin büyük kısmı için Osmanlı İmparatorluğu'nda işlenen cinayet ve hırsızlık suçlarını nicel olarak belirlemek mümkünse de bu tarihe kadar hiçbir çalışma mevcut kayıtları istatistiksel amaçlar için kullanmamıştır.³¹ Bu yapılcaya kadar benim ancak, imparatorluktaki köleler arasındaki cinayet oranlarının orantsız bir şekilde yüksek olmadığı yolundaki açık izlenimimi söylemem mümkün olur. Gerçekten de, köleleştirilmiş kişilerin diğer protesto ve direnme biçimlerini seçtikleri, cinayete nadiren başvurdukları görülüyor. Hilal, kölelerce işlenen cinayetlerin pek çoğunun, kendi hesaplarını kapatmak ve kan davalarını sürdürmek iste-

31 Osmanlı arşivleri İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ tarafından 1847'den 1866'ya dek görülen tüm hırsızlık ve cinayet davaları üzerine mükemmel bir seri kayda sahiptir: BOA/Ayniyat Defterleri/ Meclis-i Vâlâ'dan katl ve sirkate dair, ciltler 470-502.

yen sahiplerinin emriyle olduğuna inanıyor.³² Bu tür bir manipülasyon olduğuna dair bazı kanıtlar vardır ama buradan yola çıkarak gereğinden fazla bir genelleştirme yapmak uygun gibi görünmüyor.

Bunun yerine, köle cinayetlerinin Şer'i ceza kurallarının getirdiği kısas sistemi içindeki özel durumuna dikkat çekmeme izin verin. Cinayet, maktul ve katilin mirasçıları arasında müzakere edilecek bir tür medeni tazminat davası gibi görülüyordu.³³ Bu kurallar, eğer kurbanın ailesi katili affederse bir ölüm cezasının hafifletilmesine olanak tanırken hüküm giymiş bir kölenin diyetin bir parçası olarak kurbanın yasal mirasçılarının mülkü haline gelmesine de izin veriyordu. Ama bu kavramın uygulanması her vakanın koşullarına göre değişik kişisel sonuçlara yol açıyordu. İzleyen sayfalarda en hafif sonuçlardan başlayacağım ve daha sert olanlarına gideceğim. İlk ele alacağımız öykü, köleleştirilen kişilerin hür insanlar gibi yargılanacağı ve devlet mahkemelerince cezalandırılacağı, sahipleri tarafından cezalandırılmayacağı yasal ilkesinin yerleşmesine hizmet etti. Mahkemelerin ve Meclis-i Vükela'nın hırsızlık konusunda emsal teşkil eden ve yukarıda gördüğümüz kararından birkaç ay sonra sistem ilkeyi aşağıdaki cinayet vakasında teyit etti. Yine de birkaç soru cevapsız kalmış durumdaydı.

Köleleştirilmiş bir Afrikalı kadın olan Nursiye bint Abdullah, bugün Yunanistan'daki Tırhala sancağı Yenişehir-Fener kazasında, müteveffa Moralı Molla Yakup Efendi'nin hanesinde hizmet etmekteydi.³⁴ Molla'nın ölümü üzerine Nursiye, Molla'nın dul karısı Selime ve dört küçük çocuğu olan Ömer, Ebubekir, Abdürresul ve Ümmügülüm'e eşit hisseler halinde miras kaldı. 12 Kasım 1845 günü, öğleden sonra, hanımı dışarıda olduğu bir sırada Nursiye bir ip aldı ve evin kızını boğdu ve cesedini lağıma attı. Nursiye yakalandı, suçunu itiraf etti ve küçük kızı tam olarak nasıl öldürdüğünü anlattı. Anne, önce ölüm cezası uygulanmasını istedi ve bu şekilde bir hüküm verildi. Fakat sonra Selime tutumunu değiştirerek bu kararda duramadığını beyan et-

32 Hilal, *Er-rakik*, s. 221-223. Burada yine onun, köleler tarafından işlenen cinayetleri onların hafifmeşrep (*taysh*) ve hoppa (*tahavviir*) oldukları ve hareketlerinin sonuçlarını göremedikleri için işlediklerini söyleyen bu yorumuna katılmıyorum (222).

33 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Toledano, "Legislative Process" ve orada zikredilen kaynaklar. Ayrıca bkz. Madeline Zilfi, "Goods in the *Mahalle*: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul", Donald Quataert (der.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, State University of New York Press, Albany, 2000, s. 292, 308-309.

34 BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/1457/İlam-ı Şeri, 3.12.1845, Yenişehir-Fener mahkemesi mazbatası, 7.12.1845, Tırhala kaymakamına arıza, tarihsiz (ama 1845'in sonları olmalı), Meclis-i Vâlâ mazbatası, 5.3.1846, Sadrazam'dan Sultan'a, 15.3.1846, Sultan'ın cevabı, 18.3.1846.

ti. Kazanın kaymakamına verdiği bir dilekçede açıkladığına göre Selime, Nursiye üzerinde olan mülkiyet hakkını çocuklarına bırakmıştı ve şimdi onların velisi olarak cezanın diyet yoluna girilerek değiştirilmesini yani mahkemenin katili hapsedmesini ve çocuklarının mali tazminata hak kazanmalarını istiyordu. Selime ayrıca hapisane masraflarının kaymakam tarafından düşürülmesini ve köleyi Hacı Akkavî adlı bir adama satması için izin verilmesini istiyordu.

Mahkeme, sadrazam ve padişah kadınının isteğini kabul ettiler ve Nursiye'nin bir yıl hapisle cezalandırılmasına karar verdiler. Bu sürenin sonunda Nursiye, Selime ve oğullarının eline geçecek ve anne, küçük çocuklarının yasal velisi olduğu için katili istediği gibi elden çıkarabilecekti. Kederli anneye daha fazla haksızlık olmaması için Nursiye'nin hapisane masrafları da düşürülmüştü. Ceza Kanunnâmesi, katillerin bir yıldan beş yıla kadar hapisle cezalandırılabilceğini belirtiyordu ve bu örnekte en düşük ceza verilmişti ki bu cevapladığından daha çok soruyu uyandıran bir durumdur. Hiçbir yerde Nursiye'nin çocuğu öldürmekteki amacı hakkında bilgi verilmiyor ve Nursiye'nin bir alıcı bulduğu gerçeği onda, akıl hastalığı, öfke, kötü davranmayı alışkanlık haline getirme ve itaatsizlik gibi temel bir kusur olmadığını gösteriyor. Aksine, onun için oldukça makul bir para verilmişti. Ayrıca, Nursiye, cinayetten sonra kaçmaya kalkışmamış ve suçlamayı reddetmemişti. Bunların ikisi de yaptığının köleliğe bir direnme davranışı olduğunu ileri sürmeyi güçleştiriyor. Bununla birlikte, cezanın yumuşaklığı hakikaten de ilginçtir ve belki mahkemenin de anne ve çocuklarına paranın ödenmesini çabuklaştırmak istemesiyle izah edilebilir. Bu ancak Nursiye'nin hapisten çıkmasından sonra olabilirdi. Böylece, bu vaka gösteriyor ki mahkemeler, köle katilleri yargılarken köleliğe ait kaygıları göz önünde tutuyordu.

İzleyen hikâyede, yine cinayetten dolayı tazminat verilmesi gibi acı bir olayda, kanun önünde hür ve köle olmanın içkin nitelikleri iyice belirgin olarak görülüyor. Nizamî bir yüksek mahkeme niteliği taşıyan Meclis-i Vâlâ kayıtlarına göre Uşaklı* bir efendi ve kölesi birlikte işledikleri öne sürülen bir cinayet için 1847'de yargılanmışlar.³⁵ Daha fazla ayrıntı verilmemesine karşın her birinin yedi yıl hapisle cezalandırıldığını okuyoruz. Mahkemenin kararını dikkate alınca, kölenin acaba daha az sorumluluk sahibi olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Dahası, iki mahkûm arasındaki büyük fark da

35 BOA/Ayniyat/470. cilt/s. 125, Meclis-i Vâlâ'dan Kütahya vilayetinde vergi dairesine, 24.10.1847.

(*) Toledano, metin içinde Uşak'ın bugünkü Arnavutluk'ta olduğunu sehven söylemiştir. Bu ifadeyi çevirmedim – ç.n.

gündeme geliyor bu da, köleleştirilmiş kişilerin bu tür durumlarda karşılaştığı çok daha büyük güçlükleri vurgulamaktadır. İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'nın verdiği cezadan ve belgenin kendisinden anlaşılıyor ki maktulün yasal mirasçıları ölüm cezası isteme hakkından vazgeçmiş ve bazen kan parası olarak adlandırılan malî tazminatı (diyet) almayı kabul etmişler. Mahkeme, belirlenen süre hapiste yattıktan sonra kölenin, yargılama esnasında hâlâ küçük olan maktulün mirasçılarına teslim edilmesi gerektiğine karar vermiş. Kölenin kendisi, beraber işledikleri cinayet için köle sahibinin vereceği diyeti oluşturacaktı.

Cinayet tabii ki iğrenç bir suçtur ve maktulün yetim kalmış küçük çocuklarının sonuçta çok mağdur olduklarına şüphe yoktur. Fakat bir kez çocukların malî haline geldikten sonra ortak katil olan ve çocukları yetim bırakan köleyi acaba nasıl bir yaşam bekliyordu? Çocuklar o zamana kadar muhtemelen erişkin olacaktı. Hedefin, efendi tarafından seçildiği ve suçu işleme inisiyatifinin ondan kaynaklandığını varsaymak makuldür. Kölenin, efendisinin talimatıyla hareket ettiğine kesin gözüyle bakabiliriz. Yine de, ikisinin arasında cezanın yükünü o çekiyordu. Eğer şansı varsa, kurbanın mirasçıları onu hemen satar ve babalarının katilini her gün aralarında görme sıkıntısından kendilerini kurtarırlardı. En kötüsü, böyle bir suç geçmişi olan kölenin çok az para ettiğini görür veya onu hiç satamaz ve köleyi tutmaya karar verirlerdi. Bu durumda, kölenin karşılaşacağı muameleyi ancak tahayyül edebiliriz. Fakat izleyen hikâyemizde görüleceği gibi bu hikâye benzersiz değildi.

Bu oyundaki başlıca aktörler Hurşit ve Abdülhalim adındaydı.³⁶ Hurşit muhtemelen Çerkes olan bir köleydi. Trabzon kentinde Nefise Hanım ve kocası Ömer Bey'in hanesinde yaşıyordu. İkinci aktör olan Abdülhalim ise Sepetçioğlu Hüseyin'in oğlu olup o da aynı kentte yaşamaktaydı. 1857 ortalarında bir gün, Hurşit, bir "Çerkes kamasiyla" Abdülhalim'i kasten bıçakladı ve öldürdü. Trabzon mahkemesi iki kişiyi, maktulün babası olan Hüseyin'i ve katilin sahibi olan karısını temsil eden Ömer Bey'i çağırdı. Hüseyin, ölüm cezasından vazgeçmiş ve öldürülen oğlu için diyet almaya karar vermişti. Ömer Bey de kendi hesabına katili teslim etmeyi ve üstüne biraz para vererek meseleyi çözmeyi kabul etmişti. Bu noktada yasal bir sorun baş gösterdi çünkü yeni çıkarılan ceza kanunları, 1840'a kadar bu tip cinayet davalarını yöneten şer'i ilkelerle çelişiyordu. Maktulün babası oğlunun katilini ölüm cezasından azat ettiği için, Tanzimat devletinin ceza kanunnâmesi, üzerinde anla-

36 BOA/Sadaret/Meclis-i Vâlâ Evrakı/85/100, Meclis-i Vâlâ'dan Trabzon valisine, taslak muhtıra, 4.6.1857.

şılan diyetten bağımsız olarak suçluya Meclis-i Vâlâ tarafından belirlenecek bir hapis cezası verilmesini gerektiriyordu. Katilin kendisinin verilecek olan kan parasının bir kısmını oluşturuyor olmasına karşın hapiste cezasını çekmeden önce Hüseyin'in ailesine verilemiyor, dolayısıyla maktulün ailesi açısından zarar daha da artıyordu.

Böylece, Hüseyin sadece oğlunu kaybetmekle kalmıyor, acı kaybından dolayı kendisine verilecek olan tazminatın büyük kısmından da mahrum kalıyordu. Dolayısıyla yetkililere başvurarak adalet istedi. İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ da şikâyetinde haklılık olduğuna karar verdi. Bununla birlikte bulunan çarenin işe yaramadığı anlaşıldı çünkü mahkeme Hurşit'in önce İstanbul'daki tersane hapisanesinde yedi yıllık hapis cezasını çekmesine ve ancak ondan sonra Trabzon'daki Hüseyin'e teslim edilmesine karar vermişti. Alternatif olarak, mahkeme Hurşit'in piyasa değerini tesbit ettirebilir ve kölenin sahibine bu paranın babaya acilen ödenmesini emredebilirdi çünkü diyet genelde hüküm giyen suçlunun hapsedilmesinden önce verilirdi.³⁷ Bunun yerine Meclis-i Vâlâ yerel Şeriat mahkemesinde karara bağlanan usulü onaylamayı seçti. Bu gecikmenin, maktulün babası için önemli olmuş olması gerekir ve Hurşit'in hapis cezasının sonundaki değerinin yedi yaş daha genç olduğu zamana göre çok daha düşük olması gerektiğini varsayabiliriz. Babanın, bir kez ele geçirdikten sonra köleyle ne yapacağını da merak edebiliriz çünkü hüküm giymiş bir köle muhtemelen piyasada iyi para etmez, belki de hiç satılmazdı. Bunun yerine onu köle olarak tutmak ise insanî açıdan neredeyse imkânsız olur ve daha fazla suistimale ve trajediye yol açabilirdi.

Bazı cinayetleri kuşatan esrar perdesi hiçbir zaman çözülmez ve Osmanlı İmparatorluğu'nda köleleştirilen kişilerin işlediği cinayetler de bunun istisnası değildir. Bazen, kayıtlardaki yetersiz verilerin arkasında dramatik bir öykünün saklandığını hissederiz ama onlardan biraz daha şey çıkarmak için yapılacak pek bir şey yoktur. Bu cinsten olan bir vaka, bugünkü Yunanistan'da olan Drama kazasının Yük köyünde 1850 yılında oldu.³⁸ Kurbanlar, Yük köyünün sakinlerinden Hasan'ın iki kızıydı. Büyüğünün adı Fatma, küçüğünün adı ise Havva'ydı. Katilin, İbrahim adlı başka bir köylüye ait olan Abdullah adlı bir Afrikalı köle olduğu ortaya çıkarıldı. Abdullah'ın kızları nasıl ve niye öldürdüğünü veya bunun babalarından alınacak bir intikamdan dolayı mı olduğunu bilmiyoruz. Bir akıl hastalığının söz konusu olduğuna dair herhangi bir müracaat olduğunu bilmediğimiz gibi Abdullah'ın, kızların babası

37 Osmanlı Mısır'ında bunu görmek için bkz. Hilal, *Er-rakik*, s. 222.

38 BO/Sadaret/Amedi Kalemî Evrakı/16/79/ taslak muhtıra, 7.2.1850.

Hasan ile olabilecek herhangi bir kavgadan dolayı sahibi İbrahim tarafından yönlendirildiğine dair bir bilgimiz de yok. Bu tür hafifletici nedenler normal olarak İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'nın yaptığı ve bugün elimizde olan dava özetinde bile ortaya çıkardı. Fakat cezasını çekmesi için katilin İstanbul'a gönderilmesinin emredildiği bilgisine sahibiz. Bu, ya ölüm cezasının diyete çevrilmemesi bir durumda Abdullah'ın idam edilmesi veya ona verilecek hapis cezasının belirlenmesi için gerekliydi.

Bazı cinayet vakalarında da suçlunun sorumluluğunu düşürebilecek nitelikte bir belirsizlik bulunmaktaydı. İzleyen örnekte, köleleştirilmiş bir Afrikalı adam tam da böyle bir fırsatı kullanarak yasal durumunu iyileştirmiş gibi görünmektedir. Bu öykü, bize ayrıca herhangi bir Osmanlı hanesinde bulunan daha geniş sosyal seçeneklere de işaret etmektedir. 1855'in başında Hasan oğlu Şerif Ali adlı bir debağ İzmir kentinde öldürüldü.³⁹ Afrikalı kölesi Sait cinayetten suçlandı ve yerel mahkemenin önüne çıkarıldı. Önce suçunu kabul etti ama daha sonra itirafını geri alarak hanımının, yani Şerif Ali'nin karısının ona kocasını öldürmesini emrettiğini iddia etti. İddiasını destekleyecek herhangi bir kanıt sunmadığı için Sait, iddiasının doğru olduğuna dair yemin etmeyi önerdi ve kadı buna izin verdi. Mahkemenin, maktulün yakınlarını da sorguladığından daha öte bir ayrıntı verilmemektedir. Öyle görünür ki onlar da Sait'in iddiasını kabul etmişler. İzmir valisi işlemleri gözden geçirmiş ve davayı İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'ya havale etmiş. Meclis-i Vâlâ, itirafının zorlama sonucu elde edilmemesine veya kendisinin böyle bir iddiası olmamasına karşın Sait'in yeminin şüpheli bir şekilde kabul edildiğine dikkat çekti. Dolayısıyla, dava daha fazla araştırılması için İzmir mahkemesine geri gönderildi. Bizim elimizdeki belge, İzmir valisine gönderilen ve tutarsızlığın açıklanmasını ve dosyanın cezalandırma için tekrar Meclis-i Vâlâ'ya iletilmesini isteyen yazının müsveddesidir.

Mahkemenin bu davadaki ikilemi, kölelik sorunu içindeki daha geniş bir konunun altını çizmekte ve ailenin hür ve köle üyelerini ilgilendiren bir sosyal ilişkiler ağına dikkat çekmektedir. Bu ikilem, kölelerin gerçekte ne dereceye kadar seçme özgürlüğüne sahip olduklarıyla, onların etkinlik ve otonomilerinin genişliğiyle, dolayısıyla da yasal sorumluluklarının pratikteki sınırlarıyla ilgilidir. Efendisi ve hanımı arasında kalan Sait ne yapacaktı? Onların biriyle zorunlu veya değil cinsel ilişkisi olmadığını dolayısıyla da aralarındaki tartışmada taraf olmadığını varsayarsak hanımından gelen ve efendisini

39 BOA/Sadaret/Umum Vilayat Evraku/181/6, Meclis-i Vâlâ'dan İzmir valisine, taslak muhtıra, 4.2.1855.

öldürmesini isteyen bir emre karşı çıkabilir miydi? Sonunda efendisini öldürdüğü gerçeği, hanımına daha yakın olduğunu veya efendisine yabancılaşmış olduğunu veya her ikisini birden ima edebilir. Sait, kendisine kötü davrandığı için, ihmal veya sömürüden ötürü Şerif Ali'ye kötü hisler besleyebilir veya kendisine şefkat gösterdiği için veya romantik olarak cazip bulduğu için hanımına meyletmiş olabilir. Eğer Şerif Ali'yi öldürmek için bir plan söz konusuysa, maktulün karısı tarafından Sait'e tabakhanenin başına geçmesi sözü verilmesi veya işyerinin satışından elde edilecek paranın paylaşılmasının önerilmesi bir gerekçe olabilir. Kısaca, bu hikâye bir kez daha köle sahibi olan hanelerdeki ilişkilerin karmaşıklığını gösteriyor ki burada, kölelikle ilgili olmayan normal insan ilişkileri ağına ek olarak köleleştirilmiş ve dolayısıyla tam olarak otonomisi olmayan, tam olarak tahakküme direnmeye muktedir olmayan veya kullanılmaya karşı çıkamayan kişileri de koymak ve onları da dikkate almak gerekliliği vardır.

Köleleştirilmiş kişilerin karıştığı başka bir cinayet kategorisi de kölelerin kendilerini savunmak için girişmiş gibi göründükleri vakalardan oluşmaktadır. Böyle bir cinayet, kutsal Mekke kentinde, 1853 yılında Şerif ailesinin başına geldi.⁴⁰ Başlıca kahramanlar Bakhit ibn Abdallah adlı Afrikalı bir adam ve efendisi Şerif Yahya'ydı. Yahya, sultan tarafından kendisine İslâm'ın en kutsal yeri olan Mekke'nin emanet edildiği müteveffa Mekke şerifinin oğluydu. 13 Mart 1853 gecesini, her ikisi de evdeyken Bakhit, Yahya'nın başına bir güzle vurdu ve onu öldürdü. Cinayet gecesinin sabahında Bakhit'in, efendisi kendisini bir güzle dövmek istediğinde güzü elinden alarak ona vurduğu ve onu öldürdüğü yolunda yapmış olduğu itirafı mahkeme kabul etti. Şahitler de yine Şerif ailesine mensup iki hür adamdı ve Bakhit, sahibinin ölümüyle herhangi bir bağlantıyı mahkemede inkâr ettiği için bu ikisinin tanıklığına gerek duyulmuştu. Maktulün, amcası Şerif Mahdi bin Abi Talib tarafından temsil edilen yasal mirasçıları, annesi ve iki küçük oğlu herhangi bir tazminatı ısrarla reddederek katilin idam edilmesini talep ediyorlardı. Dava, Mekke'deki Şeriat mahkemesinden İstanbul'a kadar gitti ve orada nizamî Meclis-i Vâlâ ve şeyhülislâmın ofisinde ele alındı ve incelendi. Dava ayrıca, Cidde valisi, sadrazam ve sonunda sultan tarafından da incelendi. Nihaî sonuç Meclis-i Vâlâ'nın Bakhit'i on yıl hapse mahkûm etmesi oldu. Bu süreden sonra hapisten çıkacaktı.

⁴⁰ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/11030/İlam-ı şeri, 24.4.1853, Cidde valisinden Sadrazam'a, 30.4.1853, Fetva emininin notu, 21.7.1853, Mazbata, 8.8.1853, Sadrazam'dan Sultan'a, 21.8.1853 ve Sultan'ın cevabı, 22.8.1853.

Bakhit'in sonradan ifadesini geri çekmesine karşın meşru müdafaa halinde hareket ettiği yolundaki iddiası bir güç ilişkisi yorumu yapmamıza kapıyı açıyor. Meclis-i Vâlâ'nın verdiği ceza, yani Şeriata göre beklenebilecek idam cezasını değil de daha yumuşak başka bir cezayı vermesi de bu yorumu güçlendiriyor. Bu, mahkemenin Bakhit'in cinayeti kabul ettiğine dair tanıklık eden tanıklara inandığını ama ek olarak Bakhit'in meşru müdafaa iddiasına da inandığını açıkça gösteriyor. Eğer, Bakhit kendisini beyan edildiği üzere savunmuşsa gerçekten de büyük cesaret göstermiştir çünkü maktül sadece Arabistan'daki en yüksek rütbeli Osmanlı memurunun oğlu değil Sünni İslâm geleneğindeki en önde gelen ailenin de bir üyesiydi. Köleleştirilmiş bir adamın, Şerif Yahya tarafından dövülmeyi reddederek karşı çıkması için cesur olması gerekirdi. Bir çeşit geçici cinnet türü bir açıklamayı kabullenmeye gönüllü olsak bile eylemin kendisi Mekke Osmanlı toplumundaki "işlerin düzenini" tersyüz ediyor olarak anlaşılmalıdır. Eğer bunun, sınırlara itilmiş bir kölenin çaresizlikten dolayı yaptığı bir eylem olduğu görüşünü benimsiyorsak bile yine onun kendisine bir meşru müdafaa ve belki de bir karşılık verme seçeneği yarattığını dikkate almalıyız ki bu 19. yüzyıl ortasında Arap toplumundaki köleleştirilen kişiler için genelde mevcut olan bir seçenek değildi. Tarafların herhangi birisi tarafından onun aklının başında olmadığına dair bir beyanda bulunulmaması önemlidir.

Başka vakalarda bireysel direnmenin daha ikircikli bir şekilde görüldüğünü kabul etmeliyiz ama bu yine de dikkate alınmalı ve incelenmelidir. Aşağıdaki hikâye bizi, köleliğin sıkıntılarınca beslenen bastırılmış duyguların yarattığı bir hiddet halinin oluşturduğu bir sınır vakasına götürüyor. Çeşitli nedenlerden dolayı kendilerine hane içinde veya dışarıda, toplumda bir yer bulamayan köleleştirilmiş kişiler bazen şiddete başvururlar ama bu, adam öldürme şeklini nadiren alırdı. Osmanlı Meclis-i Vâlâ kayıtlarına göre 1850'nin sonunda Mehmet bin Abdullah adında bir köle, Biga yöresinde Karakoca kabilesi reisi Hasan Bey'in oğlu olan Mehmet Bey'i öldürdü.⁴¹ Köle, Britanya konsolosunun Gelibolu'daki mülkünün kâhyası olan bir Arnavut'a aitti ki bu da kendi başına ilginçtir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Afrika köleliğiyle ilgili konulardaki yüksek Britanya duyarlılığı dikkate alınınca konsolosun, kâhyasının evinde asi bir Afrikalı köle olduğuna dikkat etmesi beklenirdi ama buna ait bir kanıtı sahip değiliz.

Burada da cinayet için bir gerekçe verilmiş değil ama katilin idam edilmesini talep eden maktülün ailesinin dilekçesinde bir ipucu bulunmaktadır.

41 BOA/Trade/Meclis-i Vâlâ/6081, Şeriat ve nizami mahkemeler, Sadrazam ve Sultan arasındaki yazışmalar, 8.11.1850 - 15.1.1851.

Mehmet Bey'in dul karısı, üç oğlu, iki kızı ve babasından oluşan mirasçılar köle Mehmet'in "serkeş ve terbiyesiz" olduğunu beyan etmişlerdi. Ayrıca, katilin gece, maktulün bahçesine geldiğini, eşyalarını çalmaya çalıştığını ve muhtemelen Mehmet Bey hırsızlığı önlemeye çalışırken tabancasıyla kasten onu öldürdüğünü söylüyorlardı. Kanıtların pek az olduğunu kabul etmeliyiz ama belki de bu dilekçeden iki şey çıkarsamak mümkündür. Birincisi kölenin nahoş bir kişi olduğuna dair yarattığı şöhret ki bu onun asi veya daha genel olarak dik başlı biri olduğuna işaret ediyor olabilir. Diğer öge de devlet ve davacıların belirttiği gibi eylemin hırsızlık veya soygun girişimi sırasında kazara olmadığı ve kasten olduğuydu. Buna, maktulün toplumda önde gelen bir ailenin üyesi olduğu verisini de eklersek anlatacak başka bir öykümüz olur. Belki de köleleştirilmiş ve hayatından memnun olmayan ve sonunda birikmiş öfkesini cinaî bir öfke ve kızgınlıkla açığa çıkarmış bir Afrikalının boyun eğme eylemi etrafında odaklanmış bir hikâye olur bu.

İzleyen iki öykü de daha önce Madeline Zilfi tarafından yayımlanan bir vakayı hatırlatıyor.⁴² Temmuz 1762'de köleleştirilmiş bir Çerkes kız satılması için İstanbullu bir esirciye verilmiş fakat kısa bir süre sonra itaatsiz davranışlar sergileyerek bakıcılarının hiddetini çekmiş. Esircinin karısı kızı azarlayıp, belki de boyun eğdirmek için zor kullanınca kız da bir bıçak almış ve kadını bıçaklayarak ölmesine neden olmuş. Kız yakalanmış ve diğer kölelere ibret olması için kızın esir pazarında alenen asılmasına karar verilmiş. Bu öykülerdeki benzer öge, var olduğu ileri sürülen "itaatsiz davranış"tır ve bu kölecilerin üste çıkmak için zor kullanmasına neden olmuştur. Diğer benzerlik de zor kullanılarak kendilerine boyun eğdirmeye çalışan köleleştirilenlerin çabalarına kölelerin şiddetli ve ölümcül bir şekilde tepki vermesidir. Hemen her yerde olduğu gibi arada sırada hafif bir şekilde güç kullanılması köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinin içkin bir parçası gibi görünüyor. Mahkeme kayıtlarına ve diğer çağdaş kaynaklara ancak köleleştirilince sürekli uygulanan en aşırı suistimal örnekleri veya köleleştirilenin alışkanlık haline gelmiş itaatsizlikleri giriyordu.

Başka bir cinayet vakaları kategorisinde nedenler ve onları kuşatan koşullar konusunda, hele kayıtlardaki notlar son derece kısaysa, ancak tahmin yapabiliyoruz. Böyle bir örnek vaka Osmanlı Muhacirin Komisyonu'nun 1863 sonuna ait bir defterinde görülüyor.⁴³ Bu kayda göre üç Çerkes köle kendi de bir Çerkes mülteci olan efendilerini öldürmüş, eşyalarını çalmış ve

42 Zilfi, "Goods in the Mahalle", s. 294-295.

43 BOA/BEO/Muhacirin Komisyonu/758. cilt (gelen)/no.190, Köstence kaymakamıyla yazışma, 12.1863-1.1864.

Köstence kasabasına yerleşmişler. Yetkililer, kısa bir süre önce bildirilen bu olay hakkında araştırma yürütüyormuş. Burada, katillerin cesareti dikkat çekiyor çünkü izlerini gizlemek için fazla uğraşmadıkları fakat bunun yerine komşu bir kasabada ortaya çıkarak adaletten kaçmayı umdukları anlaşılıyor. Göründüğüne göre polis veya mahkemelerden pek korkmuyorlarmış, bu bize Tanzimat devletinin hukuk üstünlüğünde köle olsun veya olmasın bir kişinin cinayetten sıyrılmayı umabildiği gibi yanlış bir his verebilir. Aslında, Osmanlı mahkeme kayıtlarının oldukça geniş bir örnekleme dayanarak izlenimizin tam aksi yönde olduğunu söyleyebiliriz. Yalnızca az sayıda cinayet vakası görüyor değiliz, Osmanlı kolluk güçleri görevlileri katilleri yakalamak ve cezalandırmak konusunda oldukça etkin görünüyorlar.

Halk, Osmanlı Devleti'nin güvenlik sağlamasını ve kanun ve nizam için saygı uyandırmasını bekliyordu. İstanbul'daki merkezi hükümet gibi imparatorluğun her yanındaki yerel yetkililer de suç oranlarındaki geçici artışlara duyarlıydılar. Tipik bir örnek Hicaz'da hüküm süren özel koşullarla ilgilidir. Bu bölge sadece dinî açıdan duyarlı bir yer olmayıp, şehir merkezleri ve ticari yollar üzerinde aşiret-göçebe baskılarına da tarihsel olarak açık bir yerdi. Aralık 1854'te kutsal Medine kentindeki bir cinayet vakasından sonra kentin önde gelenleri İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'ya güçlü bir dilekçe gönderdiler.⁴⁴ Köleleştirilmiş bir Etiyopyalı adam harem yöresinin bir sakinini bıçaklayarak öldürmüştü. Dilekçede şeyhülharem, yüksek mevkili memurlar ve Medine'nin önde gelen uleması padişahın, katillerin yerel mahkemenin hükmüyle ve sultanın onayını beklemezsizin idam edilmesine imkân veren mevcut uygulamayı tanımasını istiyorlardı.

Eşrafın bu dilekçesindeki temel mantık, cinayet vakalarındaki artışın kamu düzenini tehdit ettiği ve vilayette adaletin hızla yerine getirilmesi gerektiğine dayanmaktaydı. Dilekçeciler, mahkeme kâğıtlarının Meclis-i Vâlâ ve sultanın incelemesi ve onayı için İstanbul'a gönderilmesinin uzun gecikmelere yol açtığını söylüyordu. Yerel kabileler arasında kan davası geleneklerinin uygulanmasından dolayı bu gecikmeler toplumsal düzenin bozulmasına yol açabilirdi. Bu tür acil bir tehlike ancak hüküm giymiş bir katilin hemen idam edilmesiyle önlenebilir, ailesi ve akrabalarının meseleyi kendi ellerine almaları engellenirdi. İstanbul, dilekçecilerin mantığını kabul etti ve mahkemenin Hicaz'da yasal süreci tamamlamasına ve hüküm giymiş katillerin padişahın onayı olmaksızın vilayette idam edilmelerine izin verdi.

⁴⁴ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/13109/Mazbata, 6.2.1854, Sadrazam'dan Sultan'a, 11.2.1854 ve Sultan'ın cevabı, 12.2.1854.

SUÇ OLAN DİĞER DİRENİŞ EYLEMLERİ

Büyük hırsızlık, cinsel suçlar, kundakçılık ve adam öldürme gibi başlıca suçlardan başka Osmanlı toplumundaki köleleştirilmiş kişiler boyun eğmeme ve direnme olarak görülebilecek başka tür eylemlere de başvuruyorlardı. Burada tartışılan bazı öyküler gerekli olarak sınır vakalarıdır. Bunları sosyal ve kültürel bağlamlarına oturtmaya çalışacağım. Genel olarak, bu kategoride bireysel direnç ve grup direnci olmak üzere iki çeşit eylem vardı. Bizim külliyyamızda bir bireyin direnişi çokça kızgınlık, karşı koyma veya protestonun tekil bir şekilde dışa vurumu demek oluyordu. Grup eyleminin bundan farkı, belirli bir yerdeki özel duruma verilen örgütlü bir tepki olmasında yatıyordu. Köleleştirilen kişiler genelde bir çeşit önderlik varsa grup olarak hareket ederdi. Grup içinde hareket etmek protestoyu büyütmeyi ve özel şikâyetler için etkin çare bulmayı kolaylaştırırdı.

Bireysel Direniş

Kasım 1866'da Ahmet adlı bir esirci Trabzon'dan İstanbul'a kereste götürmekte olan bir tekneyle üç Çerkes cariyeyi nakletmekteydi.⁴⁵ Üçlüden biri olan Tuti güvertedeiken, kaptan ona aşağıya, ambara inmesini söyledi. Tuti bunu reddedince kaptan onu dövmeğe başladı. O da kızgınlıkla kendisini suya attı ama kurtarılarak güverteye çıkarıldı. İstanbul'a gelindiğinde olay polise bildirildi ve hem kaptan hem de Ahmet gözaltına alındı. Kaptan, kısa bir süre sonra, kendisine herhangi bir suçlama yapılmaksızın serbest bırakıldı ama esirci, Tuti'yi suya atmakla suçlandı ve beş yıl hapis cezası aldı. Hükmü kabullenmeyen Ahmet pek çok kişiye, çocuklarının, kendisinin yokluğundan dolayı ihtiyaç ve yoksulluk içinde olduklarını vurgulayarak yakınmış olmalı. On beş ay hapiste kaldıktan sonra onun bu çabaları başarılı oldu. Belki de araçlar sayesinde harekete geçen Fatma Sultan Camii imamı yetkililere davayı tekrar gözden geçirmeleri ve Ahmet'in hakkının verilmesi konusunda dilekçe yazdı. Bir Meclis-i Vâlâ soruşturması Ahmet'in öyküsünün doğru olduğunu ortaya çıkardı. Bu, onun, Tuti'nin, kaptanın dayağı yüzünden denize atlamasından dolayı suçlanamayacağı anlamına geliyordu. Mahkeme onun serbest bırakılmasını önerdi ve hem sadrazam hem de sultan bunu onayladı.

Burada yine kötü muameleyi kabullenmeyen ve aşırı ve kendisine zarar vermesi muhtemel bir şekilde harekete geçerek tepki veren bir köle kadın, bu

⁴⁵ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/26185/Fatma Sultan Camii imamının dilekçesi, 30.4.1867, Hapishane müdürünün raporu, 10.7.1867, Meclis-i Vâlâ mazbatası, 11.12.1867, Sadrazam'dan Sultan'a, 12.1.1868 ve Sultan'ın cevabı, 13.1.1868.

kez bir Çerkes ile karşı karşıyayız. Öyküdeki boşlukları doldurmak için belgelerin bize ne söylediğini, –tabii pek fazla emin olmaksızın– olmuş olanlar konusunda ne söylemediğinden ama hâlâ tahmin edilebilenden ayırmak durumundayız. Kayıtlar kaptanın davranışını açıklıyor: Tuti'ye ambara gitmesini söylemiş ve sonra onu dövmüş. Ayrıca Tuti'nin ne yaptığı da kaydedilmiş: O aşağı inmeyi reddetmiş ve dövülünce kendisini suya atmış. Bunu “kızgınlıkla” yaptığını ekleyerek belge onun halet-i ruhiyesini tarif ediyor ve eylemi için dolaylı da olsa bir neden veriyor. Şimdi, Tuti'nin kaptanın emrine uymaması ve ambara gitmeyi reddetmesinden başlayarak boşlukları doldurmamız. Burada onun eylemi için sadece geçici bir neden önerebiliriz. Bu onun ilk itaatsizlik eylemi olduğu için mesela temiz hava almayı istemek gibi o anki bir koşul tarafından tetiklenmiş olabilir veya aşağıda ambardaki köle kadınlarla bir tartışma yaşıyorduyorsa oraya, onların yanına dönmeyi istememiş olabilir. Her halükârda hem köleleştirilmiş hem de kadın olmasına rağmen Tuti, özgür, erkek ve teknedeki en üst yetkili olan güçlü kaptana itaatsizlik etmeyi akla hayale sığmaz bir şey gibi görmemişti.

İkinci aşama, onun itaatsizliği üzerine kaptanın kuvvet kullanmasına Tuti'nin verdiği tepkiyi anlamaktır. Durumu kabullenmek ve üstün güce teslim olmaksızın Tuti başka bir yol seçmiştir. Suya atlayarak ve hayatını tehlikeye atarak kaptan ve belki de esirciye belirli bir mesaj vermek, belki de güvertede ne olup bittiğinden haberleri olduğu şüphesiz olan ve ilgiyle izlemekte bulunan diğer iki köle kadına da örnek olmak istemiştir. Bir şekilde tüm bu insanlara “Tamam, daha fazla dayak yok. Kendimi daha fazla dövdürtmeyeceğim” demiştir. Tabii ki bu, duygusallığın doruğunda, ümitsizce bir çıkış ararken acı ve aşağılanmaya tepki olarak alınmış anlık ve irrasyonel bir eylem olabilir ki bunu da ancak deniz sağlayabilirdi. Böylece, bir kez daha vurgulamak istiyorum ki mevcut seçenekleri keşfederken karşılaştığımız ikilem şudur ki köle tarafından yapılan seçimde etkinlik ve direnişin sefillik ve güçsüzlükten çıktığını görebiliriz. Tuti'nin ki gibi bazı örneklerde burada önerilen yorum mevcut seçeneklerin sadece birini dikkate alır. Aşağıdaki Nevres'in öyküsünde olduğu gibi bazı başkalarındaysa bir güçlenme açıklamasından kaçınmak neredeyse imkânsızdır.

Zeki Paşa'nın hanesinde uzun süredir hizmet eden Nevres, Afrikalı ve köleleştirilmiş bir kadındı.⁴⁶ Görenekler ve insanî düşüncelere göre Paşa'nın Nevres'i azat etmiş olması gerekirdi ama o, 1864'ün ortasında Nevres'i “Mı-

⁴⁶ BOA/İrade/Meclis-i Vâlâ/23102/ Zaptiye meclisi mazbatası, 24.5.1864, Meclis-i Vâlâ mazbatası, 13.7.1864, Sadrazam'dan Sultan'a, 21.7.1864 ve Sultan'ın cevabı, 22.7.1864.

sırlı Hasan” denen bir esirciye 900 kuruş gibi pek yüksek olmayan bir para karşılığında satmayı yeğledi. Azat edilme ümidi yerle bir olan Nevres tamamen itaatsiz bir hale geldi, ne Hasan’ın nezaretinde kalmayı ne de satılmayı kabul ediyordu. Defalarca kaçtı ve polis onu Hasan’a geri getirdikçe, belgede “derece-i nihayette huysuz ve söz anlamaz” olarak tarif edilen bir şekilde davranmayı sürdürdü. Polisin açıklamasına göre Hasan yaşlı bir adam olduğu ve onu denetleyemediği için Nevres’in ayaklarına zincir vurmuştu. Dava polisçe ele alındığında Nevres, Hasan’ı ayrıca kendisini dövmekle de suçladı ama ancak zincire vurulduğu tesbit edilebilmişti. Soruşturmayı kolaylaştırmak için polis Hasan’ı tutukladı ve üç ay boyunca nezarete tuttu. Zeki Paşa’nın Nevres’i yeniden satmasını “iğrenç bir hareket” olarak gören polis raporunu inceleyen sadrazamlık iki aydır kaçak kölelerin kaldığı evde tutulan kadını azat etmeye karar verdi. Polis, Meclis-i Vâlâ’dan Hasan’ın göz altında bulunmasıyla ilgili olarak, Zeki Paşa’nın 900 kuruşu büyük sıkıntı içinde olan esirciye geri vermesi yolunda bir karar almasını istemişti. Meclis-i Vâlâ, Hasan’ı serbest bırakmaya ama Zeki Paşa’nın yerine hazinenin adama 900 kuruşu ödemesine karar verdi.

Kendisi defalarca hür olmak arzusunu belirttiği için Nevres’in öyküsü açık bir boyun eğme durumu. O, uzun süredir efendisi olan Zeki Paşa’nın kendisini azat etmesini haklı olarak beklemiş ve etmediğinde de onun için mevcut olan tek eyleme, kendisini başka birine satarak kurtulmak isteyen Hasan’a direnmeye başvurmuştur. Ayakları zincirli olduğu için kaçamıyordu ama ne halde olduğu bilgisi, hele pazaryeri veya loca gibi tüccarların kullandığı, ayakaltında veya ortalıkta bir yerde satışa sunulmuşsa, hemen polise ulaşmış olmalıdır. Hasan, Nevres’i dövmüş de olabilir, dövmemiş de ama muhtemelen Nevres, bunun durumunu sağlamaştıracığını ve azat olmasını çabuklaştıracığını düşünerek yine de bu suçlamayı yapmış. Zincire vurmak kanuna karşı olduğu ve polis bunu şiddetle onaylamaz görüldüğü için bu kadarı, hükümetin Nevres’i bir emirle serbest bırakması ve sıkıntılarının sona erdirmesi için yeterliydi.

Nevres ve Tuti’nin öykülerinin, boşlukları doldurmak ve bu vakaları kuşatan koşulları yeniden oluşturabilmek için biraz yamaya ve desteğe ihtiyaç duyduğu kesindir. Yeniden canlandırma sadece Tuti veya Nevres’in değil Osmanlı toplumlarında günlük hayatın sıkıntıları içinde bulunan pek çok kölenin zihniyet durumlarını tahayyül etmeyi mümkün bir hale getiriyor. Bilinçli bir şekilde spekülasyon yapmak bizim, Tuti ve Nevres gibi kişiler için imparatorluğun köylerinde ve kentlerindeki hanelerde ne gibi seçimlerin mevcut olduğunu

gerçekçi bir şekilde değerlendirmemizi mümkün kılıyor. Köleleştirilen kişilere sık sık yapmak istemedikleri şeyleri yapmaları emredilirdi. Onlar da itaat etmek durumunda kalırdı. Bunun birikimli bir olumsuz etkisi olmuş olması gerekir. Tuti ve Nevres'in durumlarında olduğu gibi itaatsizlik ve asilik fiziki zorlama ile cezalandırılırdı bu da bazen kölelerin ümitsiz eylemlere kalkışmasına yol açar veya onları daha çok keskinleştirirdi. Burada tartışılan örneklerin hiçbirinde deliliğin veya akıl sağlığının yerinde olmamasının köleleştirilen kişilerin hareketleri için bir muhtemel açıklama olarak zikredilmemesi önemlidir. Bu, onların hareketlerindeki rasyonel ögenin vurgulanmasını ve açıklamayı tamamlamak için sıkça ihtiyaç duyulan psikolojik unsurun dokuya işlenmesini sağlar.

Grup Direnişi

Bireysel direniş hareketleri kişisel cesarete ihtiyaç duyarken grup eylemi örgütlenme, önderlik, hedef arama ve risk hesaplamayı gerektirir. Büyük ölçekli grup hareketi normalde bir kalkışma veya ayaklanma olarak görülür ama Osmanlı hükümeti kamusal düzenin örgütlü bir şekilde bozulduğu büyük eylemleri bile "isyan" olarak nitelendirmekte gönülsüz davranmıştır çünkü böyle yapmak şiddet kullanarak, yüksek maliyetli ve zorlu bastırma hareketi gerektirmekteydi. Bunun yerine Osmanlılar asiler ile uğraşmayı, onlarla müzakere etmeyi, yapıcı bir şekilde onları bir işe koşmayı ve sonuçta da onları imparatorluk sisteminin içine almayı tercih etmişlerdi.⁴⁷ Köleleştirilmiş kişilerin, genelde erkeklerin, grup olarak yaptıkları ve üzerlerindeki baskıyı kaldırmak ve özgürlüğe kavuşmak amacı güden birkaç örgütlü protesto vakasında da yaklaşım daha farklı değildi. Kölelerce yapılan grup eylemi, kölelerin hanelerde tecrit halinde bulunmadıkları veya mesela Mısır'da olduğu gibi bireysel çiftçiler için küçük gruplar halinde çalışmadıkları yerlerde mümkün olabilirdi. Bu sadece kölelerin gruplar halinde çalıştıkları ve yaşadıkları yerlerde olabilirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda grup halinde yaşayan ve çalışan köleler ancak şunlardı:

- Feodal beylerinin mülklerini işleyen serfleştirilmiş-köleleştirilmiş Çerkes aileleri.
- Osmanlı-Mısır elitinin büyük tarımsal arazilerini (çiftlik, Mısır Arapçasında çoğul olarak *Gafalik*) işleyen köleleştirilmiş Afrikalılar.

⁴⁷ Mesela, Osmanlıların 17. yüzyıldaki Celali ayaklanmalarına karşı yaklaşımını görmek için bkz. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1994.

• Hicaz'da, küçük gruplar halinde göçebe efendileri için çalışan köleleştirilmiş Afrikalılar.

Harem-i Şerif yakınlarında köleleştirilmiş Etiyopyalı bir adamın işlediği cinayetten sonra İstanbul'daki Meclis-i Vâlâ'ya başvuran Medine önde gelenlerinin Aralık 1853'te yazdığı dilekçeyi zaten tartışmış bulunuyoruz. Bu vakada merkezi hükümet hüküm giymiş katillerin İstanbul'a sorulmaksızın ve sultanın onayı aranmaksızın Hicaz vilayetinde idam edilmelerine izin vermişti. İlginç olarak bu dilekçeyi imzalayan önde gelenler, "bu ülkedeki bu olumsuz davranış ve cinayeti Bedeviler ve köleler tarafından (Arapça *el-'urban ve-l-'abid*) örgütlenen huzursuzluklar izleyebilir" şeklinde bir uyarıda bulunmuşlardı. Bu bağlamda kölelerden söz edilmesi, eşkıyalık yapan ve bir cinayetin faili de olsa kurbanı da olsa kendi grup üyelerini savunmaya hazır olan Afrikalı kaçak köle çetelerini akla getirmektedir.

Büradaki amaçlarımız açısından bu, o sıradaki Osmanlı Hicazı'nda yasal alanın dışında faaliyet gösteren ve vilayette kanun ve nizamı tehdit eden, köleleştirilmiş Afrikalılarca düzenlenen bir tür örgütlü direniş olduğunu gösteren bir kanıt teşkil etmektedir. Doğrudan bir çatışmadan kaçınmak ve potansiyel olarak isyankâr bir durumu önlemek ve denetimi sağlamak için Hicaz'daki Osmanlı yönetimi Bedevi kabile reisleriyle çeşitli düzenlemeler yapmıştı. Bunların arasında kabilenin içişlerine karışmamak vardı ki efendi-köle ilişkileri de bu içişlerin önemli bir ögesi idi. Sonuçta, aşiret adamlarınca tutulan köleleştirilmiş Afrikalılar, Osmanlı mahkeme sistemi vasıtasıyla özgürlüklerine nadiren kavuşurlar, Osmanlı yetkililerinin işbirliğine yanaşmamasından ötürü Cidde'deki Britanya konsoloslugu aracılığıyla da özgür olamazlardı. Yine de köleleştirilenler, çeşitli Hicaz limanlarında demirli durumda olan Britanya donanmasına bağlı gemilere kaçarak özgürlük peşine düşerler, nadiren de konsolosluğa kaçarlardı. Ek olarak, bu kişilerin, köleliğe katlanmaktansa güç çöl koşullarında kendi başlarının çaresine bakmak zorunda olan Afrikalı kaçak çetelere katılmak gibi bir seçenekleri daha vardı.

Osmanlı Mısırı'nın peş peşe gelen genel valileri olarak 1820'lerden itibaren Mehmed Ali Paşa ve halefleri büyük arazilerinde istihdam etmek üzere büyük bir miktar Afrikalı köleyi tarımsal emek olarak ithal etmişlerdi.⁴⁸ Valilere bağımlı olan ekâbirin pek çoğuna da böylesi tarım arazileri bağışlanmıştı ama onlar bu çiftliklerin günlük yönetimini sadık adamlarına bırakmışlardı. Hilal, bu kâhyalardan azımsanmayacak kadarının, efendileri için yapılacak ta-

48 Daha önce ihmal edilen bu olgunun iyi bir anlatımı için bkz. Hilal, *Er-rakik*, s. 110-123.

rımsal üretimi denetleyebilecek yetenekte ve sadakatte olan köleleştirilmiş Afrikalılar olduğunu not ediyor. İlginçtir, bu çiftliklerdeki koşulların Afrikalı kölelere yetki verilmesine, özellikle de aralarından kâhyalar çıkmasına elverişli olduğu anlaşılıyor. Bazı kâhyaların fiili olarak bağımsız oldukları, ülkenin kanununu aşikâr bir şekilde ihlâl eden çete liderleri olarak hareket ettikleri görülüyor. Bunlar, silahlı milisler oluşturarak çiftlikleri, askerlikten, angaryadan veya devlet hapishanelerinden kaçmak amacıyla komşu köylerden gelen kaçaklar için sığınak haline gelen kurtarılmış bölgelere çevirmişlerdi.

Mesela, Hafız Efendi, Minye yöresindeki çiftliğinde çok sayıda Afrikalı köle istihdam etmekte olup onlardan Bakhit adındaki bir Sudanlıyı da kâhya olarak atamıştı.⁴⁹ Bakhit, angaryadan kaçanları ve aralarında katiller de bulunan kanun kaçaklarına sığınak sağlamış olup onları yetkililere teslim etmeyi reddediyordu. 1851’de, onun yönetimine girmiş olan bazı adamlarını geri almak isteyen bir köy şeyhi Bakhit ve bilindik bir katil olan adamınca saldırıya uğramış, adam Bakhit’in silahım kaparak şeyhi vurmuş ve öldürmüştü. Katil daha sonra tutuklanmış ama Bakhit kaçmayı başarmış ve hiçbir zaman ele geçmemiş. Başka bir vakada, Vali Abbas Paşa (1849-1854) yönetimi altında devlet okulları sisteminin müdürü olan Abdi Şükrü Paşa, Dakhaliye eyaletindeki bölgesindeki büyük arazisinin başına Mabruk adlı bir Afrikalı köleyi getirmiş ve adama arazisini yönetmek için tam yetki vermişti. Mabruk, askerlikten ve kanundan kaçan pek çok kişiyi tarımda istihdam etmiş, bunları geri almak isteyen köy şeyhlerini dövmüş ve aşağılamıştı. Hatta şeyhlerden birini çevirmesi için öküz yerine bir su çarkına bağlamış! Bütün bölgedeki köyler ve kasabaların Mabruk’tan gözleri yılmış, gücünü bu derece kötüye kullanmasından mağdur olmuşlardı.

Bir noktada birkaç köy şeyhi yetkililere şikâyetle bulunmuş ve Mabruk kaza yönetimine çağrılarak kendisinden kaçakları şeyhlere teslim etmesi istenmiş. Böyle yapmayı kabul eden Mabruk serbest bırakılınca sözünde durmamış. Beraberlerinde bazı polisler olduğu halde iki şeyh çiftliğe gitmiş ve adamlarının geri verilmesini talep etmişler. Hepsi silahlar ve değneklerle donanmış durumda olan üç yüz kadar Afrikalı köle ve diğer kaçaklar tarafından saldırıya uğramış ve ölesiye dövülmüşler. Nihayet, 1854 Kasım’ında kaza müdürü Mabruk’un tutuklanması ve kaçakların şeyhlere geri verilmesi için bir emir çıkarmış. Bir askeri birlik gönderilerek çiftlik kuşatılmış ve Mabruk ve kaçaklar yakalanmış. Mabruk, yanlış bir şeyden sorumlu olmadığını, sade-

49 Burada ve izleyen iki paragraftaki örnekler Hilal, *Er-rakik*, s. 116-118’den geliyor.

ce arazinin sahibi olan efendisinin emirleriyle hareket ettiğini ileri sürmüş. Bütün çete vali tarafından “şiddetle cezalandırılmış” ama kayıt cezanın ne olduğunu ve Mabruk’un kendisine ne yapıldığını belirtmiyor.

Mısır’dan gelen ve 1858 yılına tarihlenen iki örneğimiz daha var. Birincisi, etrafına küçük silahlı bir milis kuvveti veya daha doğrusu Afrikalı ve Sudanlı kölelerden oluşan bir kabadayılar çetesi toplayan Hayrullah adındaki bir Afrikalı kâhyanın öyküsüdür. O, köle çetesini halkı sindirmek için kullanıyor ve yörede kendisine karşı çıkmaya cesaret eden herkesi dövüyor. Hayrullah ayrıca fellahları ücret almaksızın kendisi için çalışmaya zorluyor ve köleden köleciye dönüşüyordu. Diğer öykü de, Minye bölgesinde, Dimyat valisi Selim Paşa’nın arazisini yöneten Bilal adındaki köleleştirilmiş Afrikalı hakkındadır. Kuzeydoğuda ve deniz kıyısında olan Dimyat vilayetinin Orta Mısır’a olan mesafesi düşünülecek olursa arazi sahibinin kâhyası üzerinde fazla bir denetleme gücü olamayacağı açıktır. Gerçekten de Bilal, çiftliğe her türlü kaçığı herhangi bir müdahaleye uğramaksızın alıyor, onlara sığınak sağlıyor ve onları istihdam ediyordu. Tüm bunlar, koruması altındaki bir kişiyi döverek öldürünce sona erdi. Bunun için yargılandı ve hüküm giydi ama sadece bir yıllık, yumuşak bir ceza aldı. Ondan sonra ise, Mısır valisinin hüküm giymiş suçlular hakkındaki siyaseti uyarınca Sudan’a sürüldü.

Bu türden her grup eylemi, kanun ve nizamı koruma işini sokağa teslim ettiği için yerel rejime bir meydan okuma haline geliyor ve Kahire’deki vilayet yönetimi işe karışınca kadar da yatıştırılmadan kalıyordu. Paradoksal olarak, grup eylemleri arazi sahiplerinin işine geliyor, emeğin kıt olduğu bir dönemde ürünlerinin arttığını görüyorlardı. Bu yüksek rütbeli mevki sahipleri yerel şeyhlerin otoritesini iade etmek ve kanunsuz olarak elde edilen insan gücünü geri vermek konularında pek acele etmiyorlardı. Köleleştirilenler, eylemleriyle güç yapısını tersine çevirmişler, yiyecek, koruma ve sığınak karşılığında emeklerini veren özgür kaçakların işvereni durumuna gelmişlerdi. Kahire’den uzaktaki vahşi çevrede köleleştirilmiş kâhya kral gibiydi. Bu ancak arazi sahibi mevcut olmadığında ve köle grupları mevcut olduğunda mümkün oluyordu. Satın alabildikleri ve besleyebildikleri bir ya da iki Afrikalı köleyle beraberce tarlalarını işleyen küçük toprak sahiplerine ait topraklarda bu söz konusu değildi.

Benzer bir durum Anadolu ve Balkanlar’da mülteci Çerkes beylerine bağışlanan orta veya büyük tarımsal arazilerde de vardı. Orada da aileler halinde yaşayan köleleştirilmiş insan grupları ortak direniş eylemleri için gerek-

li önkoşullara sahip durumdaydı.⁵⁰ Çerkes serfleri, sığınma hakkı arayan feodal beylerince 1850'lerin sonunda ve 1860'ların başında Osmanlı İmparatorluğu'na getirildikten sonra, bu serften bozma köleler özgürlüğe ulaşmak ve kendilerini beylerinin denetiminden kurtarmak için arada sırada şiddete başvuruyorlardı. Her ikisi de silahlı olan ve birbirleriyle savaşmaya hazır bulunan köleler ve köle sahipleri arasında gittikçe büyüyen bir şiddetle karşılaşan Osmanlı hükümeti, gerilimi yeni bir siyaset belirleyerek düşürmeye çalıştı. Bunun uyarınca 1867'de, köleler tarafından işlenen devlet arazisinin kölecilere İslâmî bir azat şekli olan mükatebe çerçevesinde verilerek bu tür köleleştirilmiş tarımsal ailelerin azat edilmesini sağlama yoluna gitti. Bu, Tanzimat devleti tarafından sahiplerinin onayı olmaksızın azat edilmek isteyen kölelerle, köleleri üzerindeki mülkiyet haklarına yapılacak herhangi bir müdahaleye inatla direnen beyler arasında bir uzlaşma getiren tipik ve pragmatik bir Osmanlı yaklaşımıydı.⁵¹

Köleleştirilmiş Çerkes tarım işçileri tarafından sergilenen şiddetli grup direnişi üzerine olan ve aşağıda göreceğimiz üç örnek bu çekişmelerin doğası ve dinamikleri hakkında iyi bir fikir veriyor. Birincisi bir şekilde daha az örgütlü bir hadiseyken diğer ikisi hedeflerini iyi belirlemiş ve daha etkili olmuş görünüyor.

1862'nin ortasında Kütahya'dan İstanbul'daki Muhacirin Komisyonu'na bir dizi olayı bildiren bir muhtıra gönderildi.⁵² Eskişehirli Hoca Mehmet Efendi'ye ait olan bir grup köleleştirilmiş Çerkes serkeşçe ve cezalandırılmayı gerektirecek bir şekilde davranıyormuş. Bu köleleştirilmiş kişilerin cinayet, hırsızlık gibi suçlara karıştıkları ve yetkililere itaat etmedikleri ileri sürülmekteydi. Daha fazla ayrıntı verilmemesine karşın bu vaka birkaç kölenin karıştığı arzi bir suç faaliyetine benzemiyor. Bu, daha ziyade hepsi aynı adamın, Hoca Mehmet Efendi'nin, yasal malı olan köleler tarafından girilen örgütlü ve iyi yönetilen bir grup eylemi gibi görünüyor. Saygıdeğer bir din adamı olduğu anlaşılan Hoca Mehmet'in belki de unvanının işaret ettiği gibi yerel hükümette bir mevkii vardı. Bununla birlikte metinden edindiğimiz izlenim bu grup eylemlerinin açıkça beyan edilmiş bir amacı olmadığı ve oldukça sönük olduğudur.

1866'nın sonunda Boğaz'ın Avrupa yakası tarafında, eski Osmanlı başkenti Edirne yakınlarındaki Mandıra köyünde şiddetli çekişmeler patla-

50 Çerkesler arasındaki tarımsal ve ev köleliği ve Çerkes köle ticareti için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 81-111.

51 Hükümet tarafından teşvik edilen mükatebe üzerine daha fazla bilgi için bkz. Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 95-104.

52 BOA/BEO/Muhacirin Komisyonu/758-38: 1. cilt/ no.403, 5-6.1862.

dı.⁵³ Bu kavgalara karışan serfleştirilmiş Çerkesler kölelikten kurtulmak istiyor, beyleri ise bunu kabul etmiyordu. Çatışmalara karışan dört yüz hanenin hepsi de silahlıydı ve oraya gönderilen zaptiyelerin köye girmesine izin vermiyorlardı. Edirne valisi bir binbaşının kumandasında köye daha büyük bir zaptiye gücü gönderdi ve bu birlik durumu kontrol altına alabildi. Gerilim hâlâ çok yükseklerde seyrettiği ve daha büyük çatışmaların tekrar patlayacağından kaygılanıldığı için vali, sadrazama başvurarak bütün köyün silahsızlandırılması için izin istedi. Bu arada bir aracı göndererek kavgalaşan tarafları uzlaştırmaya çalıştı. Tam olarak kesin olmasa da başka kanıtlar, Mandıra köyünün, aralarında muhtemelen köleler de bulunan ve belki de en kavgacı olan bazı sakinlerinin sürgün edildiğini ve bir daha Rumeli'ye dönmelerine izin verilmeyecek şekilde Anadolu yakasında yeniden iskân edildiklerini gösteriyor.

Bunlar ve benzeri vakalar mükatebe sözleşmesi siyasetine yol açmış olabilir ama pek çok Çerkes tarım kölesinin genel olarak azat olma taleplerini karşılamaktan uzak olduğu için bulunan çözüm her zaman iyi bir şekilde çalışmıyordu. Örneğin, Ağustos 1874'te, İstanbul'dan çok uzak olmayan Çorlu yöresinde köleler ve bazı kayıtsız köle sahipleri arasında ciddi bir sirtüşmenin çıktığı bildirilmekteydi.⁵⁴ Büyük bir grup köle kayıtsız şartsız bir şekilde azat talep etmiş ama köle sahipleri ancak mükatebe siyaseti uyarınca üzerinde ortak olarak anlaşmaya varılacak bir sözleşmeli azadı kabul etmişler ve başkaldırıcıyı sona erdirmek için silah kullanma tehdidinde bulunmuşlardı. Burada hükümet hızla harekete geçmiş, yöreye dört sahra toplu bir askeri birlik göndererek Çerkes köle sahiplerine bir ultimatom vermişti. Ültimatom, mükatebe siyasetini yinelemekle birlikte köle grubunun azat edilişi sürecinin özel bir komisyonca denetleneceğini bildiriyordu. Buna göre komisyon ilgili kölelerin değerlerini belirleyecek ve onların beylerine tazminat olarak verilecek toprağı kararlaştıracaktı. Böylesi bir güç gösterisi karşısında köle sahipleri teslim oldu, köleler azat edildi ve 250 kadar arabayla bölge dışına taşındı. Bu bile ayaklanmanın büyük boyutlarını gösteriyordu.

Kavgacı köle sahiplerinden doksan tanesi tutuklandı ve özgürleştirilen ailelere imparatorluğun başka yerlerinde toprak verildi ve aileler iskân edildiler. Yaşamlarını yeniden kurmalarına imkân tanımak üzere kendilerine üretim araçları sağlandı. Bu vakada hükümet önemli bir ilke üzerinde ısrarcı olmuştur: Azat edilen Çerkes aileleri içerilerdeki köylerde iskân edilmiş fakat

53 Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 95-96.

54 *A.g.e.*, s. 100-101.

herhangi bir köye ancak bir ailenin yerleşmesine izin verilmiştir. Bu olgu, yetkililerin, grup eyleminin ancak yeterli sayılarda kölenin birlikte yaşadığı ve birlikte hareket etmek için etkin bir şekilde örgütlenebildikleri yerlerde mümkün olduğunu anladıklarını gösteriyor. Bu özel örnekte tartıştığımız insan grubu azat edilmişti ama böylesi başkaldırı ve itaatsizlik eylemlerine katılmış olmaktan dolayı grup olarak da kötü bir ün kazanmışlardı. Bu tür olayların yeniden olması riskini ortadan kaldırmak için bu aileler birbirinden ayrılarak farklı köylere dağıtılmışlardı. Böylece, aralarında yeniden sözleşmeleri ve yeni bir eylem planlamaları imkânsız bir hale getirilmişti.

Böylece, zorla ayırma ve yeni bir ilişkiye zorla bağlamaktan ve bunun tehlikeli talihsizliklerinden başlayarak kölelerin hissesine düşeni incelemiş bulunuyoruz. Artık, öykümüzün son bölümünü incelemenin zamanı geldi. Bu örneklerde, köle sahipleriyle olan eşitsiz fakat ortak ilişkileri bozulduğunda, daha iyi düzenlemeler yapılması için mücadele verdiklerinde, Tanzimat devletine başvurduklarında veya onun sembolleri ve temsilcilerine karşı hareket ettiklerinde köleleştirilenleri izledik. Fakat bağların, her iki taraf için de olmadığı üzere tatminkâr olduğu durumlarda bile pek çok köleleştirilmiş kişi, aileleriyle birlikte veya onlar olmaksızın birtakım uygulamalarda teselli bulmak istiyordu. Asıl ülkelerinden gelen ve onlar için tanıdık olan bu uygulamalar sayesinde yabancı bir ev sahibi toplumdaki tecrit edilmişlik duygularıyla başa çıkabiliyorlardı. Beşinci Bölüm yeninin karmaşasını evcilleştirmek ve belki de yeni evlerindeki anlaşılmazın korkusunu azaltmak için tanıdık Zar-Bori ayinlerinin ve uzaklardaki vatanlarından gelen başka öğelerin nasıl kullanıldığını gösterecek.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bilinmeyi Bilinen ile Evcilleştirmek

Doğu Akdeniz, kültürel çeşitliliği, birleşimi, karmaşayı, mücadeleyi ve birlikte yaşamayı incelemek açısından en büyüleyici ve verimli alanlardan birini temsil etmektedir. Osmanlı zamanlarında olduğu gibi bugün de etnik incelemeler yapmak için dünyanın en iyi laboratuvarlarından biridir. Ortadoğu etnik siyasetinin geçmişteki ve yakınlardaki felaketleri bugün haddinden fazla iyi biliniyor ama bunların hepsinin başka bir yönü de vardır. Bu yön bilimsel çabalarda bulunulması için bir çağrıda bulunuyor ki bu çabalar da, bugün bölgedeki hayatı çok güç, çok acılı ama aynı zamanda insanî açıdan da son derece ilginç kılan inatçı siyasi bataklıkların bazılarını uzun vadede kurutmaya yarayabilir.

Bu bölümde ele alınacak ana olguya Osmanlı kültürel kreolleşmesi adını veriyorum. Bununla Afrikalı ve Çerkes kölelerin kendi orijinal kültürlerinin bazı öğelerini koruduğu bir süreci, bu öğelerin yerel kültür unsurlarıyla kaynaşmasını ve sonuçta ortaya çıkan ve Osmanlı toplumlarında yayılan melez tür kültürleri kastediyorum. Kreolleşme haklı olarak birleşmeye dirençle ilişkilendirilmiştir ama Paul Lovejoy'un işaret ettiği gibi bu işlemlerin bünyesindeki değişik direniş dereceleri birbirinden ayrılmalıdır. Güçlü direnç, onun "ayrı alt kültürler" dediği ve "kreolleşmeye dayanıklı" dokuyu yaratırken "kreol kültürleri" belli ölçüde bir özümsemeyi, bütünleşmeyi ve baskın kültürü kabullenmeyi ima etmektedir.¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik ay-

1 "Kreol" ve "kreolleşme" deyimlerinin özlü bir açıklanması için bkz. Paul E. Lovejoy, "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora", Lovejoy (der.), *Identity in the Shadow of Slavery* için-

rı alt kültürlerdence kreolleşmiş kültürel reformülasyonlarının üretilmesini zorunlu kılmıştır.² Süreç, yakalanan ve köleleştirilenlerin evlerinden gidecekleri yere olan geçişi sırasında başlardı çünkü Müslüman yapılırlar ve uzun bir kültürel-dinsel seyahat başlamış olurdu. Seyahat, köleleştirileni masseden ve onları farklı başarı dereceleriyle toplumla bütünleştiren Osmanlı hanelerinde devam ederdi.

Daha önceki bölümlerde dikkat çekilen Afrikalı ve Çerkesler'in *görünürdeki* sosyopolitik suskunlukları yine *görünürdeki* tamama yakın bir kültürel yoklukla işaretlenirdi. Afrika dilleri ve Afrika bilgileri çağdaş Osmanlı sonrası Doğu Akdeniz toplumlarında hemen bütünüyle ortadan kalkmış durumdadır. Bununla birlikte bazı bölgelerde, çoğunlukla köy toplumlarında Çerkesler dillerini ve kültürlerinin çekirdek öğelerini yaşatmayı başarmışlardır.³ Bölgedeki Afrika kültürleri kalıntılarını ortaya çıkarmak için daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır. Çerkeslerin Kafkas geçmişinden kalanlar ise Kafkaslar'daki Sovyet sonrası vatanlarıyla yenilenen ilişkiler sayesinde diriltilmektedir. Bazı erişim ve yöntem sorunlarına karşın Türkiye ve Arap ülkelerinde devam eden bazı etnografya projeleri yakın gelecek için vaatlerde bulunmaktadır. Şu an için bilim insanları geç Osmanlı ve erken Osmanlı sonrası dönem için mevcut olan kanıtlardan çıkan bazı önemli kalıntılar ile yetinmek durumundadır. Bu sınırlı verileri kullanarak ve kısmen komşu alanlarda, başlıca antropoloji, sosyo-linguistik ve kültürel çalışmalar alanlarında yapılan araştırmalara dayanarak burada bu kanıtları uygun yöntemsel bağlama koymaya çalışacağım. Ortaya büyüleyici ve karmaşık bir resim çıkmaktadır.

Tartışmamızın önemli bir bölümü Afrikalı Osmanlıların ruhsal dünyasını ve inanç konularını ele alacaktır. Bunlar, onların ülkelerinden getirdikleri

de, Continuum, Londra, 2000 (özellikle s. 13-19). Burada kullanılan ve Lovejoy'un kabul etmediği temel kreolleşme kavramı için bkz. Sidney W. Mintz ve Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1976. Yukarıdaki alıntı Paul E. Lovejoy (der.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Markus Wiener, Princeton, 2004, s. 8'den.

2 Genel olarak benzer bir görüş için John Hunwick'in yeni çalışmasına bkz. "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", Lovejoy, *Slavery on the Frontiers of Islam* içinde, s. 167.

3 Örneğin bkz. Amjad Jaimoukha, *The Chechens: A Handbook*, Routledge Curzon, Londra, 2005; Jaimoukha, *The Circassians: A Handbook*, Curzon, Richmond, 2001; Jaimoukha (der.), *Circassian Cuisine*, Sanjalay Press, Amman, 2003; Jaimoukha (der.), *The Cycles of the Circassian Narrative Epic: The Fountain-Head of Circassian Mythology*, Sanjalay Press, Amman, Ürdün, 2000; Ziramikw Qardenghwsch', *Circassian Proverbs and Sayings*, çev. Amjad Jaimoukha, Sanjalay Press, Amman, Ürdün, 2003; Shami, *Ethnicity and Leadership* ve sonra yayıma hazırlanan derlemeler. Bu yöndeki bazı aktiviteler için bkz. www.kafkas.org.tr.

kültürün belkemiğini oluşturmaktaydı. Köleleştirilenlerin yaşadığı dünyaya girmek ve karmaşıklıklarını anlamak için I. M. Lewis'in marjinal ruhsal güçleri de içeren popüler dinin dinamik ve görelî yapısı üzerine yaptığı uyarıyı dik-kate alsak iyi ederiz. Onun yazdığı gibi bu güçler “etkilenme ve stres deneyimlerine, bunu kurbanlara ve ailelerine anlamlı kılacak bir şekilde cevap verebilmek için yardıma çağırılan (sürekli yenilenen) bir manevi kaynak” oluşturuyordu. “İnsanlar ancak ruhlara inanmaktan vazgeçtiklerinde onlara başvurmak etkisiz bir hale geliyor ve o zaman temel olarak irrasyonel ve dolayısıyla gerçeklikten kopuşun bir simgesi oluyordu.”⁴ Yine de Osmanlı toplumlarında doğaüstüne değişik ölçülerde inanıldığını ve İslâm-Osmanlı ortodoksisinin bile bu tür inançlar konusunda ikircikli olduğunu anlamak önemlidir.

19. yüzyıl İstanbul'undan gelen kanıtlar azatlı ve köleleştirilmiş Afrika-lıları ilgilendiren bir çeşit örgütün var olduğunu gösteriyor. Başlıca çağdaş kaynaklardan ve seyahat anlatımlarından gelen bu kanıtlar Y. Hakan Erdem tarafından *Osmanlıda Köleliğin Sonu* adlı kitabında çalışılmış ve yorumlanmıştır. Erdem, azattan sonra azatlı kölelere hükümet tarafından nasıl bakıldığını bulmakla ilgileniyordu ve bunun çeşitli şekillerde nasıl yapıldığını inceledi. Onun eseri genelde işin örgütsel yönüne bakıyor ve kültürel öneminden ancak geçen söz ediyor. Erdem'in, Z. Duckett Ferriman, Lucy Garnett, Richard Davey, Leyla Saz, George Young, Halide Edip ve Emine Fuat Tugay'ın anlatımlarından yaptığı özet, özellikle İstanbul'da –ama belki de oraya münhasıran olmayarak– gevşekçe tanımlanmış bir localar ağının ilginç tarifini ortaya çıkarıyor. Bu locaların her biri kolbaşı veya bazen godya olarak adlandırılan bir Afrikalı azatlı kadın köle tarafından yönetiliyordu. Erdem, onun işlevlerini gayet yerinde olarak “hem birlik başkanı hem de dini bir kültün rahibesi”nin işlevleri olarak tanımlıyor. Loca üyeleri tarafından tapınılan ilaha değişik olarak *Yavruobé* veya *Yarrabox* deniyordu ve bu ifadeler Türkçeye Yavru Bey olarak geçmişti.⁵ Aşağıda bu yorumun bir revizyonunu önereceğim.

Lucy Garnett'e göre localar “kadın ve erkek efendilerin zulmü karşısında olduğu kadar hastalık ve diğer hayat kazaları karşısında da müşterek savunma ve korunma”⁶ için kurulmuştu. Bu görevinde yaşam boyu kalan

4 I. M. Lewis, “Zar in Context: The Past, the Present and the Future of an African Healing Cult”, I. M. Lewis, Ahmed Al-Safi ve Sayyid Hurreiz (der.), *Women's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1991, s. 16.

5 Y. Hakan Erdem, *Osmanlıda Köleliğin Sonu*, s. 217-220. Bu İstanbul localarının benzer (Erdem'in eserini görmeyen ama bazı yeni kaynaklar ekleyen) bir anlatımı için bkz. “Religious Practices”, s. 160-162.

6 Erdem, *Kölelik*'te zikredilmiştir, s. 217.

kolbaşı, hasta ve işsiz azatlı Afrikalılara bakmakla ve onlara kazançlı işler bulmakla yükümlüydü. Bazen, özel ihtiyaç durumlarında kolbaşı köleleştirilmiş kişilerin özgürlüğünü satın alırdı. Erdem tarafından zikredilen bir Osmanlı belgesi bu örgütün loncalar, sufi tarikatleri ve diğer aracı oluşumlar gibi hükümetin başka bir hizmet ve denetleme aracı olduğuna işaret etmektedir. Bu kitapta tartıştığım gibi Tanzimat devleti sadece denetimini artırmaya çalışmadı aynı zamanda toplumdaki güçsüzlerin ve ihtiyaç sahiplerinin sömürülmesini de sınırlamak istedi. Erdem'in sözünü ettiği özel örnekte, 1817 yılı sonlarında Tunbuti adlı bir kolbaşı "Kendisine verilen görevleri yerine getirmekte gevşek ve ihmalkâr davrandığı" ve "yetkililere itaat etmediği" için İstanbul'dan Bursa'ya sürgün edilmişti.⁷ Hükümet, kolbaşılarından, azatlı köleleri nerelere yerleştirdikleri, kimlerle evlendirdikleri ve azatlı kölelerin başarılı bir şekilde bir yere yeniden bağlanmaları için ne gibi başka ayrıntılar gerekiyorsa onlar konusundaki kayıtlarının tam olmasını istiyordu. Hükümetçe desteklenen diğer araçlarda olduğu gibi kolbaşının da azatlı Afrikalılardan aidat toplayarak locasını ve verdiği hizmetleri finanse etmesine izin verilmişti.

Garnett'ten aktarmada bulunan Erdem, kült kurallarının erkekleri ayinlerden dışladığını fakat ihtiyaç sahibi olan ve bunu gösteren erkeklerin kolbaşından hâlâ yardım alabildiklerini söylemektedir.⁸ Fakat Pertev Boratav, daha sonraki bir dönem için, belki de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan epeyce sonrasında İzmir'deki benzer uygulamaları anlatırken godyaların çoğunluğunun Afrikalı erkekler olduğunu söylüyor. İstisna olan tek örneği de Mustafa Kalfa adında ve çok güçlü bir godya olarak tanınan beyaz bir adam oluşturuyormuş. Güney İran'daki bu tür oluşumların önderleri kendilerine *baba* denen erkeklermiş. Buna karşın, Günver Güneş, 20. yüzyılın başında sayıları beş ile on arasında olan İzmir'deki godyaların çoğunun yaşlı kadınlar olduğunu vurguluyor ve Afrikalıların godyalarına asla itaatsizlik yapmadıklarını ve onlara mümkün olan en büyük saygıyı gösterdiklerini söylüyor.

7 A.g.e., s. 220.

8 Bu ve izleyen paragraftaki bilgiler şu eserlere dayanmaktadır: Erdem, *Kölelik*, s. 218; Pertev N. Boratav, "The Negro in Turkish Folklore", *Journal of American Folklore*, s. 64/251, Ocak-Mart 1951, s. 83-88. Buradaki referanslar s. 87-88'e. Taghi Modarressi, "The Zar Cult in South Iran", Raymond Prince (der.), *Trance and Possession States* içinde, R. M. Bucke Memorial Society, Montreal, 1968, s. 149-155 ve Günver Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe: İzmir'de Zenciler ve Zenci Folkloru", *Toplumsal Tarih*, 11/62, Şubat, 1999, s. 6. Değişik kültürlerde tutulma ve trans için Prince'in derlediği ciltteki yazılara bakınız. Ayrıca bkz. A. Kiev (der.), *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry*, Jason Aranson, Northvale, 1996.

Öyle görünüyor ki korunan Afrika kültürü öğeleri, bu tür toplumlardaki ileri gelen kişilere verilen görevler ve ayinler de dahil olmak üzere zaman içinde değişmiş ve uygulamada çeşitli yerlerdeki değişen sosyal ve ekonomik koşullara doğal olarak uyum sağlamıştır. İzmir’de, önderlik, iyi tanınan bir godya ile uzun süreli kişisel ilişkiye, onun tarafından eğitime ve resmen onayını almaya dayanıyordu. Giriş törenlerinde tütsü kullanılırdı. Üyeler her yıl bir tütsü ayininden geçerler ve bu sırada godyaya emeklerinin karşılığı olarak küçük bir bağış yaparlardı. Godyaların tutulmayı iyileştirdikleri ve özel bir şerbet vererek yılan ve böcek sokmalarının etkilerini giderdiklerine inanılırdı.

Daha küçük ev içi ayinleri kolbaşı veya godyanın yönetiminde olarak çeşitli localarda, üyelerin etkin katılımıyla düzenli olarak yapılırdı. Fazla ayrıntıya inmeden şu kadarını söyleyeyim ki Osmanlı çekirdek bölgelerinde Afrikalı loca üyelerinin yaptıkları ayinler, müzik, dans, oyun, jestler, yüksek sesle bağırımlar, düzenli tütsü kullanımı ve bir eşyaya tapınmadan oluşurdu.⁹ Dans, normal olarak, diğerlerinin başını çeken ve teşvik eden bir veya iki kişinin ortasında bulunduğu bir halka halinde yapılırdı. Boratav’a göre kullanılan çalgı aletleri “susaktan yapılmış ve tellerine küçük halkalar bağlanmış sazlar ve kenarlarına konan halkalarla süslenmiş ziller” idi. Bu aletler muhtemelen yeni çevrede bulunabilen malzemelerden yapılmıştı ama asıl ülkelerinde görülen ve duyulan örnekleri izlemekteydi. Bu ayinler Sufi ayinlerinden sahnelere benziyor ama bireysel olarak transa geçme Afrika sentezli versiyonda daha yaygın bir olguydu. O kadar ki Osmanlı Türkçesindeki *babalı* terimi “sinir krizi geçiren” bir Afrikalı köleyi anlatmak için kullanılır olmuştu.¹⁰ Bir kişiyi transtan çıkarırken kolbaşı/godyanın oynadığı merkezi rol, bu ruhsal tutulmanın cemaatta yaygın olarak tanınan bir olgu olduğunu gösteriyor.

Afrika ayinleri kapalı alanda olduğu kadar yılda bir kez açık alanda yapılan eğlenceleri de kapsıyordu. Bu festival, İstanbul ve İzmir gibi merkezi Osmanlı kentlerinde ve ayrıca Tunus’ta ve Karadağ-Arnavutluk sınırı üzerindeki Ülgün kentinde de yapılırdı.¹¹ Hem İstanbul ve hem de İzmir’de festiva-

9 Erdem, *Kölelik*, s. 218-219’de özetlenmiş ve Boratav, “Negro”, s. 87-88’de tarif edilmiştir. Buna ayrıca bir mahkeme kaydında da değinilmiştir. Bkz. BOA/Cevdet Dahiliye/92.

10 Bkz. *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük*, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 115. Redhouse’ın 1884 Osmanlı baskısı bu tür krizleri transtan ziyade inatçılığa bağlıyor ama çağrışım açık bir şekilde görülüyor: “Baba-6 (siyahların) Bir tür sara krizi, dolayısıyla inatçı dikkafalılık” (J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, A. H. Boyajiyen, Constantinople, 1884, Kısım I, s. 314).

11 İstanbul için bkz. Erdem, *Kölelik*, s. 219; İzmir için bkz. Günver Güneş, “Kölelikten Özgürlüğe”, s. 4-10 (15 Mayıs’a gönderi s. 7’de). Boratav, İzmir’deki festivalin Temmuz veya Ağustos’ta yapıldığını ileri sürmektedir (Boratav, “Negro”, s. 88). Tunus ve Ülgün içine aşağıya bakınız.

lin Mayıs ayında yapıldığı bildirilmiştir. Festival için Afrikalılar kentin her tarafından ve tahminen yakınlardaki başka yerlerden gelir ve ruhsal ve cemaat bağlarını günler boyunca parklar ve çayırlarda kutlardı. Locaların mahremiyetinde yapılan ayinlerin bazı öğeleri düzenli olarak kamusal alana taşınırdı ama en azından İstanbul'da eğlenceleri cemaata münhasır tutmak ve yabancıların bilmedikleri bir kültüre maruz kalmalarını önlemek için çayırlardaki bazı alanlar özel olarak işaretlenirdi. İzmir için Boratav ve Güneş, çoğunluğu Afrikalı cemaata ait olmayan toplumun daha büyük bölümlerini de içeren ve mufassal bir törene benzeyen bu olayı ayrıntılı bir şekilde anlatıyor. İstanbul ve İzmir'i kıyasladığımızda, imparatorluk payitahtındaki Afrikalılar üzerine olan bilgedeki boşlukların, örgütlenme ve cemaat yaşamı açısından bu iki büyük Osmanlı kenti arasında niteliksel bir farktan ziyade yeterli araştırma eksikliğinden kaynaklandığı gibi bir izlenim oluşuyor.

Güneş, Boratav'ın etnografik çalışmasına dayanıyor ve onu önemli oranda genişletiyor. Dolayısıyla artık İzmir'deki yıllık Dana Bayramı hakkında güvenilir bilgiye sahip durumdayız.¹² Bu çalışmalara göre, hazırlıklar aylarca sürerdi ve godyaların denetimi altında yapılırdı. Bayramın süresi dört haftaydı ama eğlenceler her hafta sadece Perşembe gecesinden başlar ve Cuma akşamına kadar yapılırdı. Ayinlerin Afrikalıların yaşadığı Temaşalık ve İkiçeşme mahallelerinde ayrı ayrı yapıldığı ve godyaların önderliğinde ve müzik eşliğinde kapı kapı dolaşarak bağış toplandığı ilk üç haftadan sonra her iki mahallede yaşayan ve başka yerlerde bulunan Afrikalı nüfus ortak bir biçimde buluşurlardı. Toplanan paralarla önderler güzel bir dana satın alırlar ve ayrıntılı bir törenle, boynuzlarına ve gövdesinin diğer yerlerine teller, mendiller, paralar iliştirerek bu danayı süslerlerdi. Dana iki mahalleden birindeki bir açık alana götürülür ve orada godya tarafından büyük bir merasimle kurban edilir, katılımcılar parmaklarını kana batırırlardı. Daha sonra dana, meydana ortasına konan büyük bir kazan içinde pişirilirdi. Burada üye olanlar olmayanlarla ve yabancılarla buluşur ve pişen eti yerdi.

Bu noktada bütün mahalle bir eğlence alanı olur, insanlar danseder ve şarkı söyler, Afrika müziği dinler, sokaklarda oynanan oyunları seyreder ve eğer genç iseler neşeli ve serbest bir atmosfer içinde birbirlerine kur yaparlardı. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında İzmir Dana Bayramı'na katılan kişi sayısı dört veya beş bin dolayındaydı ama eğlenceler on veya on beş bin kişilik daha geniş bir halkayı ilgilendirirdi. Güneş, eğlenceleri "çılgın" olarak

¹² Buradaki anlatım Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 8-9 ve Boratav, "Negro", s. 88'e dayanıyor.

tanımlıyor ve İzmirli gençler arasında hayli popüler olduğunu ve herkesin her yıl büyük bir sabırsızlıkla beklediği bir karnavala dönüştüğünü söylüyor. Gayriislâmi yapısından dolayı dinsel eleştiriyi ve hükümetin azarlamasını dikkate almayan büyük sayıdaki genç, bu eğlencelere kendilerini kaptırıyor-muş.¹³ Biraz sonra göreceğimiz gibi, karnavalın getirdiği özgürleşme duygusu bir anlamda Zar ayinlerinin daha küçük gruplardaki Afrikalılara sağladığı zincirlerinden kurtulma deneyimini hatırlatmaktadır. 1895'te İzmir valisi Hasan Fehmi Paşa, Dana Bayramı'nın yapılmasını yasakladı ama o görevi bıraktıktan sonra bu yasak unutuldu ve bayram Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam etti.

Erdem, çeşitli çağdaş kaynaklarda kolbaşıların ve cemaatlerinin kıyafeti ve localarının dekorasyonu üzerine bulunan bilgileri İstanbul için bir araya getirmiştir. Daha önce pek fazla ayırıştırılmaksızın sadece "Afrikalı" olarak tanımlanan bu költ uygulamalarının pek çok yerel Afrikalı geleneğin sentezi olan bir karışım olduğu burada da açıktır. Köleleştirilmiş Afrikalılar öler ek azaldıkça veya azat edildiklerinde bu kreolleşmiş költür onların çocuklarının yerli költürü haline geliyor ve onlar da koşullar veya seçimlerinden dolayı Türk, İranlı ve Arap haline gelseler de bu költüre değer vermeye devam ediyorlardı. Arşiv kaynakları ve başka toplumlar arasında yapılacak etnografik çalışmalar bu konuda gelecek için ümit vermektedir. Hükümetin, kolbaşıardan, Afrikalı köleler ve azatlı kölelere verdikleri hizmetleri, mesela hangi işe yerleştirdiklerini veya kiminle evlendirdiklerini kaydetmelerini istemesinden dolayı çeşitli Osmanlı kayıtlarında ve diğer devlet belgelerinde imparatorluk-taki bireysel Afrikalıların ve cemaatlerinin manevi ve sosyal hayatı hakkında ki önemli bilgiler hâlâ ortaya çıkarılabilir.

Afrika kökenli cemaatler sadece İstanbul ve İzmir'de değil Batı Anadolu'daki Aydın vilayetinin Torbalı, Söke, Ödemiş, Tire, Akhisar gibi çeşitli kasabalarında ve Antalya yöresindeki kırsal yerleşimlerde de mevcut durumdaydı.¹⁴ İleride buraları için de verimli antropolojik çalışmalar yapılabilir. Yakınlarda Behnaz A. Mirzai'nin İran üzerine olan çalışmasının gösterdiği gibi Ortadoğu'nun çeşitli yerlerinde kreolleşmiş Afrika költürlerinin var olmuş olduğu ve hâlâ da varlıklarını sürdürdükleri konusunda bir şüphe olmaz.¹⁵ Mirzai, makalesinde, İran toplumunun çeşitli sosyal ve bölgesel bö-

¹³ Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 9.

¹⁴ Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 9. Antalya yöresindeki Afro-Türkler için Esmâ Durugönül bir çalışma yapmaktadır.

¹⁵ Behnaz A. Mirzai, "African Presence in Iran: Identity and Its Reconstruction in the 19th and 20th Centuries", *Revue française d'histoire d'outre-mer*, (RFHOM), 89/336-337, 2002, s. 240-243.

lütlerindeki şu Afrika kalıntıları ve devamlılıklarını listelemektedir: Belucistan'da kadın sünneti, Bender Abbas yöresinde kara tütün çiğneme alışkanlığı, Hürmüzgan müzik geleneğini oluşturan ve İran'ın bütün güney kıyısı boyunca kullanılan belli bazı müzik aletleri ve şarkılar ve Zar'ın etkisinin açık olduğu güneybatı İran'daki inanç sistemi ve ruhanî uygulamalar. Bu kültürel içeriğin çoğu Doğu Afrika kıyısından, özellikle de Svahili kıyısından, Sudan'dan ve Etiyopya'dan gelmiştir. Kuşkusuzdur ki bu karışım sadece İran toplumuyla sınırlı değildir ve kölelerin asırlar boyunca zorla getirildiği ve emeklerinin sömürüldüğü tüm Osmanlı Ortadoğusu'nu etkilemiş ve zenginleştirmiştir.

OSMANLI TOPLUMLARINDA ZAR'IN KREOLLEŞMESİ

Ne Erdem, ne Boratav, ne Güneş ne de köleleştirilmiş Afrikalılar ve onların torunları arasındaki halk kültürü üzerine yazan diğer yazarlar imparatorlukta gördükleri kült uygulamalarını bir tür tutulma kültü olan ve trans ile iyileşme törenleri içeren Zar ile ilişkilendirmişlerdir.¹⁶ Bu bölümdeki başlıca iddialarımdan biri 19. yüzyıl İstanbul'u ve 20. yüzyılın İzmir'inde görülen ve tanımlanan şeyin Sufi ayinleri ve diğer yerel İslâmî öğelerle karışık durumda bulunan Zar uygulamalarının açıkça korunmuş şekilleri olduğudur. Bu karışık kültürel yük, kendi orijinal kültürlerinin önemli bir kısmı çeşitli şekillerde Zar olan köleleştirilmiş kişiler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdek bölgelerindeki kent merkezlerine Kuzeydoğu Afrika çevresinden getirilmiştir. İmparatorluğun diğer yerlerinde olduğu gibi çekirdek bölgelerinde de cemaat seviyesinde kreolleşme devam etmiş ve Osmanlılaşmış Zar'ın yeni şekillerini ortaya çıkarmıştır. Fakat bütün Afrika kalıntıları Zar'la ilgili değildir. Kamusal bayramlar gibi diğer öğeleri de inceleyeceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdek bölgelerinde Afrika kültürlerinin kreolleşmesi ve korunmasıyla ilgili tüm sorunları çözerken, Zar'ı da kapsayan Afrika kültürlerinin değişik öğelerinin, başlıca Osmanlı kent merkezlerine ve çevredeki kırsal yerleşmelere nasıl ve nerelerden getirildiğini sorarak şimdiye kadar yapılmış olan bilimsel çalışmaları birkaç adım daha ileriye götürebiliriz. Bu öğeler yerel kökenli İslâmî ayinler ve inançlarla nasıl karışmıştır? Bu tür unsurların, imparatorluktaki Afrikalı toplulukların sosyal, kültürel, ekonomik ve manevî yaşamlarındaki rolü neydi?

16 Zar'ın bir "tutulma kültü" olarak tasnifi için bkz. Gerda Sengers, *Women and Demons: Cult Healing in Islamic Egypt*, E. J. Brill, Leiden, 2003, s. 89. Zar'ın bir "iyileşme ayini" olarak tanımlanışı s. 279'da. Ayrıca Lewis ve diğerlerinin katkısı için bkz. *Women's Medicine*.

Zar'ın doğası hakkında daha iyi bir fikrimiz olması için Kuzeydoğu Afrika'daki Osmanlı hudut bölgelerine, özellikle Sudan ve Etiyopya'ya uzanmamız gerekiyor. Burası, 19. yüzyıldaki haliyle Zar kültürünün ortaya çıktığı ve oradan da Mısır, Hicaz ve Basra Körfezi yollarıyla imparatorluğa girdiği yer olarak görünüyor. Zar hakkındaki araştırmaların çoğu, geçtiğimiz yarım asır boyunca üyelerle konuşan ve ayinleri gözlemleyen antropologlar tarafından yapılmış olup 20. yüzyılın başlarına giden birkaç öncül de vardır. Bizim sınırlı amaçlarımız açısından en yararlı olan çalışmalar üç tane olup hepsi de Mısır ve Sudan ile uğraşmaktadır: Mısırlı antropolog Fatima el-Misri'nin yazdığı, az bilinen fakat çok değerli olan bir kitap, Janice Boddy'nin çok kullanılan bir monografisi ve yakınlarda çevirisi basılan ve Hollandalı bilim insanı Gerda Sengers'e ait olan bir kitap.¹⁷ Bu çalışmalara ve Osmanlı kaynaklarına dayanarak kültürün Afrika'dan imparatorluğun kalbine uzanan patikasını izlemeye çalışacağım.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney sınırları üzerinde bulunan Sudan, 19. yüzyılda padişahın ülkelerine giriş yapan Afrikalı insanlar, eşyalar ve kültürel uygulamalar için bir kapı mesabesindeydi. En zengin ve en önemli Osmanlı vilayetlerinden Mısır ile olan güçlü ilişkileri ve Mısır'a olan yakınlığı Sudan'ı, imparatorluğun diğer bölgelerine, özellikle de imparatorluk payitahtına ve diğer çekirdek kent merkezlerine gidecek olan yeni fikirler ve uygulamalar için elverişli bir kanal yapmaktaydı. Hem Sudan hem de Etiyopya, Doğu Akdeniz'e 19. yüzyıldan önce de köle arzetmekteydi ama bu yüzyılın ilk on yıllarında ticaretin hacmi dramatik bir şekilde artmıştır.¹⁸ 18. yüzyılın başında Osmanlı fütihat çağının sona ermesi ve hür olmayan emek kaynakları açısından Balkan kaynaklarının kuruması kölecilerin ilgisinin Sudan, Etiyopya ve Sahra altı Afrika gibi çevresel kaynaklara yönelmesine neden olmuştur. Köleleştirilenlerin, köleleştirilenlerin tarihi ve kültürünü silme çabalarına karşın onların maruz kaldığı yeniden kültür edindirme süreci ancak kısmen başarılıydı. Birinci kuşak kültür izleri Osmanlı'da doğan ikinci kuşağa geçirilmiş ve sulanmasına ve karışmasına karşın Zar kültürünü de kapsayan bazı anahtar öğeler 20. yüzyıla rahatlıkla ulaşmıştır.

Genişçe tanımlarsak, Zar "bir tür ruh, onun neden olabileceği hastalık ve bu hastalığın hafifletildiği ayin, daha genel olarak, bu 'ruhları' kuşa-

¹⁷ Fatima el-Misri, *Az-Zar: Dirasa nefsiyya va-anthropulujiyya*, El-Hay'a el Misriyya el-'Ammalil-Kitab, Kahire, 1975; Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989 ve Sengers, *Women and Demons*.

¹⁸ Ayrıntılar için bkz. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 16-76.

tan kültür.”¹⁹ Bu tanımı yapan ve Zar üzerine önde gelen bir uzman olan Janice Boddy şunu da söylüyor: “ruhları gözlemleyen ve onlarla etkileşim içinde bulunan kişiler ve tutulma deneyimini yaşayan kişiler için insanların dünyası üzerinde ruhların dünyasının durduğu temeldir; son kertede bu ikincinin anlam kaynağıdır.” Boddy, “inanç” ile “ayin” veya yakından ilgili olan ve aksettiren arasında bir ayırım yapmaktadır. Çünkü hem ayin hem de inançta, katılımcılar gerçek yaşam durumlarını oynamaktadır. Zar, belirli söylem cemaatlerindeki somut sosyal sorunlar için sembolik bir aracı görevi yapmaktadır. Boddy’nin araştırma yaptığı Kuzey Sudan köyünde ve genelleştirirsek benzer durumlardaki diğer topluluklarda, sorunların çoğu cinsiyet temelliydi ama bazıları sınıfla da ilişkiliydi. Kendinden geçiş ayinleri alegorik olduğu için karmaşık sosyal gerçeklikleri yansıtmakta ve önerilen normatif davranışlarla normalde yasaklanamayanı oynamayı mümkün kılmaktaydı.²⁰

Zar ayinleri bir yerden diğerine değişebilir ama temel gösteri kalıpları ve bunların içine yerleştikleri inanç sistemleri oldukça benzer durumdadır. Benzerlikler, 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı çekirdek bölgelerinde uygulanan kült ayinlerinin gerçekten de Sahra altı ve Kuzeydoğu Afrika kültürlerinden ithal edilmiş Zar uygulamaları türleri olduklarını belirlememizi sağlıyor. Başka yerler bir yana dursun, Nil Vadisi’nde bile görülen yerel versiyonlar arasındaki farkların çoğu Boddy’nin gayet yerinde olarak belirttiği gibi “dış ifadelerde” ve “diğer şeylerin yanı sıra elbiselerin ayrıntısında, davranışlarda, dilde, dans adımlarında, davulun ritminde, sepet örgüsü tasarımında” görülmekteydi.²¹ Fakat bu yapı ve amaç benzerliklerinin ötesinde Mısır-Sudan ve İzmir-İstanbul çeşitlerini karşılaştırırken görülen iki özelliği not etmeye değer. Biri, cinsiyet ve sınıftan, diğeri ise Zar inançlarının yerel İslâm versiyonlarıyla kaynaşmasından kaynaklanıyor. Bu iki özellikte birlikte, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Zar uygulayan toplulukların köleleştirilmiş ve azatlı Afrikalılardan oluşmuş olması önemlidir.

Zar inancı ve ayinindeki ana kahramanlar şöyledir:

- Genellikle bir kadın olan tutulmuş kişi.
- İyileştirici veya ayinin önderi ki bu da çoğunlukla bir kadındır.

¹⁹ Janice Boddy, *Wombs*, xxi. İzleyen alıntı s. 4’ten ve diğer gözlemler 3-10. sayfalardan alınmıştır.

²⁰ Bunun için bkz. S. Ammar, “Psychiatrie et traitement traditionels en Tunisie”, *Psychologie Medicale*, 16/7 (1984) ve Sophie Ferchiou, “The Possession Cults of Tunisia: A Religious System Functioning as a System of Reference and a Social Field for Reforming Actions”, Lewis ve diğerleri, *Women’s Medicine*, s. 216-217.

²¹ Boddy, *Wombs*, s. 10.

- Tutan ruh ki çoğunlukla dişi değil erkektir, tutulanın bedenine girer ve onun üzerinde hakimiyet kurar.
- Ayine katılan grup.
- Tutulan kişinin *fizikî olarak olmasa* da psikolojik olarak mevcut olan ailesi ve yakın sosyal çevresi.
- *Görünmeyen varlığı* ayinin içeriğini çok belirleyici olan dış cemaat.

Zar sahnesinin sonuna iki tane mevcut olmayan veya görünmeyen oyuncu ekleyerek aşağıda görüleceği gibi Mısır-Sudan bağlamında yapılan önde gelen çalışmaların sonuçlarını içermiş bulunmaktayım.²²

Bugün Zar üzerine olan bilimsel çalışmalar, Zar'da yapılan iyileştirme ayinlerinin hem tutulaların sosyal sıkıntılarını hem de onların cemaatince çekilen kaygıları yansıttığını kabul etmektedir. İnce farklılıklara karşın çoğu yazar, iyileştiricinin müdahalesinin, ruh ile tutulmuş kişi arasında aracılık yaparak, tutulanın, günlük yaşamın sorunlarıyla başa çıkabilmesini sağlayacak bir tür barış içinde beraber yaşamayı müzakere etmek olduğu konusunda da hemfikirdir. Hem Boddy hem de Sengers, tutan şeytandan bütünüyle kurtulmayı amaçlayan “şeytan çıkarmadan” ayırmak için iyileştirme sürecini bir “sakinleştirme” olarak tanımlamaktadırlar.²³ En azından Sengers açısından Zar iyileştirmesinin bu geçici yapısı çok önemli olup onu, Zar’ı bir geçiş ayini olarak değil de daha ziyade bakım ayini olarak adlandırdığı bir şekilde tasnif etmeye götürüyor. Açıkladığına göre bakım ayinleri “uzun vadeli değişiklikler” getirmek yerine “psikolojik ve/veya sosyal gerilimin geçici bir boşalmasına yol açmaktadır.”²⁴

Aile ve cemaatin “muhayyel dünyalarını” Zar yorumuna dahil ederek kapının her tür sosyal ve kültürel içeriğe ardına kadar açıldığını ve bunun bizim Osmanlı ve Osmanlı sonrası Ortadoğu’daki yerel temelli Zar çeşitlerini açıklamamıza yarayacağını ileri sürüyorum. Yine bu kapı sayesinde ki cinsiyet ve sınıfın etkisini gündeme getirebilir ve yerel İslâmî uygulamaların Zar ayinleri ve inançlarıyla kaynaşmasını açıklayabiliriz. Burada eserlerini zikrettiğimiz Zar uzmanları, Zar uygulayanların ezici çoğunluğunun kadın olduğu fakat ruhların varlığına inancın yaygınlığı ve cinsiyet çizgilerinin ötesine geçtiği konusunda aynı fikirdedir. Bazıları, kültürün Osmanlı zamanında zengin

²² Bu çalışmalar, Boddy, *Wombs*, s. 4-10, 125-266 ve Sengers, *Women and Demons*, s. 80-122 (Yazının eleştirel bir incelemesi için bkz. s. 59-80). Senger, eski Zaire’deki Zar üzerine olan Derviş’in çalışmasını zikrediyor ki o da benzer bir yorum yapmaktadır.

²³ Boddy, *Wombs*, s. 131; Sengers, *Women and Demons*, s. 23, 65.

²⁴ Sengers, *Women and Demons*, s. 121.

kentli kadınlar arasında tutulduğuna inanıyor bazıları ise kültün sonraları daha ziyade hem kentli hem de kırsal yoksullar arasında geniş kabul gördüğü gözleminde bulunuyor. Her halükârda, Boddy ve Sengers'in ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi Zar'ın cinsiyet temelli bir yoruma ihtiyacı vardır.²⁵ Afrika toplumlarında kadınların erkekler karşısındaki güçsüzleştirilmiş konumu, ister kızgınlıklarını gidermek ve protestoda bulunmak için olsun isterse kendi ruhsal tatminleri ve güçlendirilmeleri için olsun kendilerine ait bir yer yaratmak amacıyla kadınları alışılmadık ifade şekilleri aramaya itmiştir.

Zar ayinlerinin sağladığı mahrem ve korunmuş ortamda kadınlar, normal davranışlarıyla bütünüyle uyumsuz olan hareketleri kendilerine mübah görmüştür. Boddy, Zar ayinleri sırasında kadınların sergilediği düzensiz davranışların en önemli parçaları olarak şunları sıralamaktadır: “Sigara içmek, arsızca dans etmek, itişmek, geçirmek ve hıçkırmak, kan ve alkollü içki içmek, erkek elbiseleri giymek, erkekleri alenen kılıçla tehdit etmek, yüksek sesle konuşmak ve adab-ı muâşerete uygun davranmamak.”²⁶ Normları kırmak için buna izin verilirmiş çünkü tutulmuş durumda olan kadınlar kendilerini tutan ruhun etkisindeyken yaptıklarından sorumlu tutulmuyormuş. Elbiseler ve süsler ile donanmış ve tütsü ile müziğe gömülmüş olan mekân, katılımcıların ve gözlemcilerin hemen ayırımına varacakları üzere farklı ve sosyal olarak özgürleştirici bir kurallar bütünüünün uygulanacağı ayrı bir yer olurmuş. İyileştirici/liderin ve ruhların aracılığıyla rol değişmesi mümkün ve kabul edilir bir hale gelir, bu da sonunda perdelerin kapandığı ve ışığın söndürüldüğü tiyatrosu bir olay sırasında olurmuş. Ayinin, iyileşen ve artık gerçek dünyayla (tahayyül edilenle değil) ve onun içindeki insanlarla (sadece ruhlarla değil) daha iyi etkileşim içinde olacak olan kişinin yaşamını etkileyeceği düşünülürmüş.

Mısır ve Sudan da dahil olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek insanlar, İslâmî ilke ve normların yerel yorumuna ve ayarlanmasına dayanan bir inanç sistemine gömülmüşlerdi. İmparatorluk seçkinleri, Osmanlı yerel seçkinleri ve içlerinde yaşadıkları daha geniş toplumlar açısından tek, evrensel ve genelleştirilmiş bir İslâm karşısında bu yerel İslâm türlerinin (bazen “İslâmlar” olarak adlandırılan) en önemli öğelerinden biri Sufi tarikatlarının yarattığı manevi-mistik-tecrübeye dayanan mekânlardı. Şehirde, kasabada, köyde Sufizm uygulama ve inanç sistemi olarak sosyal yaşamın belke miğini oluşturuyordu. Halkın büyük çoğunluğu için tasavvuf, İslâmı anlama-

25 Boddy, *Wombs*, 4-5, 389-390; Sengers, *Women and Demons*, s. 65, 299.

26 Boddy, *Wombs*, s. 131.

nın ve onunla ilişkinin yoluydu. Dolayısıyla Zar üzerine yazanların, Zar ayinleri ve Sufi zikirleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklara değinmeden edememelerine şaşırılmamak gerekir.

Boddy, Zar ayinlerinin, Sudan'daki Kadiriyye ve Hatimiyye tarikatlarındaki zikirle benzeştiğini ama zikrin “onların birlik ve aşkın odaklanışına sahip olmadığını”²⁷ bulmuştur. Behnaz Mirzai de İran'dan birtakım örnekleri sıralayarak Zar ve Sufi ayinlerinin kaynaştığını göstermiştir. Örneğin Belucistan'da en yaygın olan tutucu ruha *Gvat* denirmiş ve onu çıkarmak için Kadiriyye tarikatının kurucusunu ve ünlü bir İranlı Sufi önderini öven şarkılar söylenirmiş.²⁸ *Gvat* tutulma-iyileşme törenleri günler ve geceler boyunca süren müzik ve şarkılar eşliğinde köleleştirilmiş Afrikalılar tarafından yapılmış. Sengers, Faslı Hamadşa Sufileri ve Mısır Zar'ı arasındaki benzerliğe işaret ediyor, ama zikri, Zar ayinlerinden kesin olarak ayrılan bir başka kategoriye koyuyor.²⁹ John Hunwick ve Ismael Montana, Tunus'un Stambali ve Fas'ın İseviye tarikatlarını başlıca örnekleri olarak veriyor ve Kuzey Afrika'daki çeşitli kült/tarikatların Bori-Sufi melezliğini vurguluyorlar.³⁰ Stambali'nin Bori-zikir seansları her iki müzik türünden de kavramları bütünüyle almış, örneğin bir “Bori kısmını” (Arapça, *nevet el-Bori*) zikir seansının müziksel aşamalarından biri olarak sunmuştur.

Üslup ve tempo farklılığının ötesinde, kendisiyle mülâkat yaptığı bazı kişilerin Zar'dan *zikir harem* (kadınların zikri) olarak söz etmelerine karşın Sengers, Sufi ayinlerinin İslâmî geleneğe iyice bağlı ve Tanrı'nın isimlerine ve Peygamber'in ruhaniyetine göndermelerle dolu olduğunu, Zar'ın ise bu alanın dışında konumlandığını ileri sürmektedir. Sufi zikirlerinde bir iyileştirme ögesi bulunmasına ve kendinden geçmenin mevcut olmasına karşın buradaki temel amaç Tanrı'yla, İslâmî bir çerçevede daha yakın bir ilişki kurmaktır. Buna karşılık Zar bütünüyle tutulma, iyileştirme, kendinden geçmeyle ilgilidir ve ayinin özüyle ilgili olmayan bazı yerel İslâmî izler taşır. Bana göre, Zar, İslâmî öğeler olmaksızın da (bazı Müslüman olmayan toplumlarda olduğu gibi) yaşayabilir ve yaşamıştır ama İslâmî içerik olmaksızın bir Sufi zikri olmaz. Zar-Bori bireysel (çoğunlukla kadınların bir sorunu) bir transa yol açar-

27 A.g.e., s. 131.

28 Mirzai, “African Presence”, s. 229-246 (*Gvat* ayinleri sayfa 243-244'te ele alınıyor).

29 Sengers, *Women and Demons*, s. 65, 102, 184-185, 252.

30 Hunwick, “Religious Practices”, s. 159-160, 162-167 (Hunwick Stambali'nin Stambuli yani İstanbullu ile ilgili olabileceği konusunda spekülasyonda bulunuyor, s. 159); Ismael Musa Montana, “Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi on the Bori Ceremonies of Tunis”, Lovejoy, *Slavery on Frontiers* içinde, s. 185.

ken zikir, kolektif bir kendinden geçmeye (çoğunlukla erkekler tarafından ulaşılan daha büyük bir başarı) götürür.³¹ Bir genelleme olarak, Zar ve Bori temel olarak tutulma kültleridir ama zikir başlıca bir kendinden geçme ayinidir.³² Bunu söyledikten sonra burada bizi ilgilendirenin ikisini karşılaştırmak değil, Zar-Bori ve Sufi zikri arasındaki evrimleşen ilişkiyi bir kültürel kreolleşme süreci olarak incelemek olduğunu belirtelim.³³

Kültün, Osmanlı İmparatorluğu'na giriş yaptığı, yol boyunca yerel malzemeyi topladığı ve örerak Zar'ın temel yapısına karıştırdığı Nil Vadisi'nin çevresel bölgelerinde bir kaynaşma zaten olmuş durumdaydı. Köleleştirilen Etiyopyalılar ve Sudanlılar Osmanlı-Mısır Sudanı'na ve sonrasında da Osmanlı Mısırı'nın kendisine zorla sürüklenirken Sufi ayinlerinin çevresel biçimleri Zar ile karşılaşıyordu. Edinim, Mısır'ı yöneten Mehmed Ali Paşa'nın Sudan'ı fethetmesinden ve ordusuna köleleri almaya başlamasından sonra 1820'lerin başında başlamış olabilir.³⁴ Bilim insanları, Nil Vadisi boyunca kuzeye doğru insan ve eşya akışı olurken Batı Afrikalı Bori'nin Etiyopya Zar'ıyla karışarak çeşitli inançlar, ayinler ve uygulamaları içeren melez bir tutulma-iyileştirme kültü oluşturduğu konusunda kabaca görüş birliğiindedir. Bu melez tür Kuzey Sudan ve Mısır'a geçmiş ve oradan da çoğunlukla Afrikalı köleler eliyle ama ayrıca Hicaz'daki kutsal topraklara giden hacılar sayesinde Ortadoğu'daki Osmanlı topraklarına yayılmıştır.³⁵ Aralarındaki farkları pek dikkate almaksızın Zar veya Bori olarak adlandırılan kült için pek çok gözlemci Zar-Bori biçimini tercih etmiş, gördüklerini ve anladıklarını tarif etmiştir. Olabildiğince dikkatli olmaya çalışacağım ama kategoriler ve terminoloji çoğunlukla birbirleriyle çakışıyor.

Mısır'daki Zar üzerine olan ilginç çalışması daha sonraki Zar araştır-

31 Lewis, "Zar in Context", s. 8 (vurgular ve yeniden ifade ediş benim).

32 Kendinden geçme ve tutulmanın küresel bir tipolojisi için bkz. Erika Bourguignon, "World Distribution and Patterns of Possession States", Prince (der.), *Trance and Possession States* içinde, s. 3-34 (özellikle s. 4-18). Psikiyatrik teşhis ve tedavi boyutları için bkz. A. Kiev (der.), *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, Free Press, New York; Collier-Macmillan, Londra, 1964 (yeni bir baskısı için bkz. Jason Aranson, Northvale, 1996).

33 Burada Lewis ve diğerleri tarafından hazırlanan derlemenin önemini vurgulamak isterim. Katkıda bulunanların çoğu başlıca Kuzey Afrika, Sudan ve Mısır'daki kültürel senkretizmin çeşitlerini tartışmaktadır.

34 Mehmed Ali'nin Sudan seferi için bkz. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 38; Ehud R. Toledano, "Mehmed Ali Pasha", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, 7. cilt, E. J. Brill, Leiden, 1991, s. 425 ve 'Imad Ahmed Hilal, *Er-rakik*, s. 35-37.

35 Lewis, *Women's Medicine*'deki katkılara, özellikle editörün kendi makalesi olan "Zar in Context" e bakınız (Zar-Bori "karışması" için bkz. s. 2, yayılma için bkz. s. 3 ve s. 14).

macıları tarafından unutulmuş görünen Fatima el-Misri ikna edici bir şekilde tartışıyor ki Sudan'ın 1820'lerde Osmanlı-Mısır tarafından işgalinden önce Zar, Mısır'da bilinmiyordu.³⁶ El-Misri, 19. yüzyılın ilk yarısına giden etnografik anlatımların hiçbirinin Zar benzeri bir olgudan bahsetmediklerini vurguluyor. Bu anlatımlar, 1798-1801'de Napoleon'a eşlik eden Fransız uzmanlar tarafından derlenen ve yetkin bir çalışma olan *Description de l'Egypte* ile Edward William Lane'in klasik çalışması *Manners and Customs of the Modern Egyptians* ve Sir John Bowring'in meşhur raporudur. Bunların tümü ayrıntıya verdikleri önemle tanındıkları için Zar'a herhangi bir gönderinin bulunmayışı, el-Misri'nin, Zar'ın, Sudanlı askerler ile Etiyopya ve Nil Vadisi yoluyla Mısır'a sürüklenen diğer köleleştirilmiş Afrikalılar tarafından Mısır'a sokuldukları sonucuna ulaşmasına yol açmıştır. Mısır'da Zar'ın tarihi üzerine çalışan Richard Natvig de kültün Mısır'a 19. yüzyılın ilk yarısında sokulduğuna ve yayılmasının Osmanlı İmparatorluğu'na olan köle ticaretiyle ve muhtemelen de Etiyopya'daki Amhara-Oromo mücadelesiyle bağlantılı olduğuna inanıyor.³⁷

Böylece daha başından beri Zar uygulaması, Osmanlı toprağına giden yol boyunca uygulanan yerel İslâm formları ile ilişkiye giren kölelerin kültürünün bütünsel bir parçası olmuştur. Paul Lovejoy'un önerdiği gibi, merkezî Sudan'dan gelen bazı Afrikalılarının durumunda, (kültürel Müslüman olmayan Hausa orijinlerini veren) *maguzawa*'ya ait bir ruh-tutulma kültürü olan Bori bütünlüşmeye karşı dirençliydi. Fakat diğer örneklerin çoğunda, Lovejoy'un da kabul ettiği üzere, Osmanlı yönetimindeki Kuzey Afrika ve Ortadoğuda ayrıntılı ve köklü bir kreolleşme meydana gelmişti. John Hunwick, 19. yüzyılda her iki bölgede de Zar ve Bori ayinlerinin Sufi uygulamalarıyla ne kadar kolayca kaynaşabildiğini gösteriyor. Montana da aynı dönemde böylesi uygulamaların Tunus toplumunda ne kadar köklü olduğunu gösteriyor.³⁸ Gerçekte, Bori, İslâmî uygulamanın birçok kırsal çeşidiyle ve daha sonra da Osmanlı-yerel seçkin evlerindeki kentsel çeşitleriyle etkileşim halinde olmuştur. Köleleştirilmiş Afrikalılar, İstanbul, İzmir, Selanik, Halep, Şam gibi çekirdekteki kentlerde bulunan hanelere satıldıkça Zar ayinleri de kentlerdeki Os-

³⁶ El-Misri, *Az-Zar*. Tarihleme tartışması s. 26-30'da yapılıyor.

³⁷ Richard Natvig, "Some Notes on the History of the Zar Cult in Egypt", Lewis ve diğ., *Women's Medicine* içinde, s. 178-188.

³⁸ Lovejoy'un dikkat çektiği nokta için bkz. Lovejoy, *Slavery on Frontiers*, s. 19-20; Kuzey Afrika kaynaşması için Abdeljelil Temimi, E. Dermenghem, Keiko Takaki ve diğerlerinin çalışmaları bu eserde zikrediliyor. S. 30. Not. 41 ve 42. Hunwick'in gözlemleri için bkz. "Religious Practices", s. 167. Montana'nın makalesi, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi."

manlı-İslâm kültürünün öğelerine maruz kalıyordu. Tüm bunlar, seyyahların ve diğer gözlemcilerin imparatorluğun çeşitli yerlerinden rapor ettikleri Zar türlerini açıklıyor.

Sufi uygulamaları Osmanlı toplumlarında yaygın olduğu için yaşamın her alanına ve çeşitli tarikatlara ait konular Zar ayinlerinde ifade ediliyordu. Ortodoks İslâm değişen derecelerde gönülsüzlük göstererek tasavvufu İslâmî yaşamın meşru bir ögesi olarak kabul ederken Zar çoğunlukla gayriislâmî olarak reddediliyor ve kınanıyordu. 1808-1809'da Osmanlı'nın Tunus Ocağı'nı ziyaret eden alim-fakih Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi'nin kaleme aldığı risaleler bu noktayı destekliyor.³⁹ Bu eserlerde el-Timbuktavi, Afrikalı kölelerin Bori kültürünü korumalarına ve kültürün Tunus toplumunda yayılmasına karşı çıkıyor. Bu uygulamaların dinsizlik ve sapkınlık olduğu suçlamasını yapıyor ve şiddetle harekete geçerek bunları ortadan kaldırması için Tunus Bêy'i Hamuda Paşa'ya çağrıda bulunuyor. Bey ve Tunus uleması o sıralarda, Tunus'ta tasavvufun ve marabutçuluğun tutulmasından dolayı Vahhabi köktencililiğinin zaten saldırısı altındaydı. Fakat Timbuktavi burada eleştirilere katılmamış, kendisini ortalarda bir yerde konumlandırmıştır. Tasavvufu doğru İslâmî inancın ve uygulamanın bir parçası olarak kabul ederken Bori'yi şiddetle reddetmiştir.

Artık Zar-Bori üzerine olan çözümlememizi cinsiyet ve sınıf farklılaşmalarına göre ayarlamak vakti geldi çünkü bu tür uygulamalar genelde eğitimsiz ve batıl inançlı kadınlara özgü olarak kabul edilirdi.⁴⁰ Gerçekten de kadınların Osmanlı ve Osmanlı sonrası toplumlara entegrasyonu erkeklerin gerisinde kalmış gibi görünüyor. Bu, en azından güvenilir tarihsel veriye sahip olduğumuz örneklerin çoğunda böyledir. Zar, Afrikalı köle kadınlar arasında, erkeklere göre çok daha yaygındı ama bu sadece 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na getirilen köleler içinde kadınların büyük bir çoğunluğa sahip olmasından kaynaklanmıyordu. I. M. Lewis, tutulma konusundaki ortak sosyo-kültürel etmeni gayet yerinde bir şekilde "hapis olma ve dışlanma koşullarının şiddetlendirdiği, kimliği tehdit eden bir stres deneyimi" olarak tanımlamıştır.⁴¹ Köleleştirilen kadınlar modele uyuyor. Onlar ve Osmanlı top-

³⁹ Bu paragraftaki görüşler Montana, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi", s. 173, 186, 188-194'e dayanıyor.

⁴⁰ Sengers, *Women and Demons*, s. 22, 65.

⁴¹ Lewis, "Zar in Context", s. 10 (Bu ve izleyen paragrafta Lewis'in başka gözlemlerine de yer verilmiştir, Lewis, s. 1-16). Bu bağlamda ayrıca bkz. Joseph C. Miller, "Retention, Re-invention, and Remembering : Restoring Identities through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil", José C. Curto ve Paul E. Lovejoy (der.), *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and*

lumlarındaki diğer kadınlar için Zar-Bori, evin ve ailenin sınırlarından uzaklaşmak, bastırılmış duygularını dışa vurmak ve kendilerine gösterilmeyen ilgiyi çekmek için bir fırsat sunuyordu. Eşzamanlı ve belki de paradoksal olarak Zar-Bori kadınların “erkek egemen düzene radikal olarak karşı çıkmayacak şekillerde baskıyı kabullenmelerini ve kendilerini ona göre ayarlamalarını” da sağlıyordu.

Genelde Sufi zikri, Kur’an tedavisi ve İslâmî dogmanın göz yumduğu diğer uygulamalar çoğunlukla erkeklerin alanındayken Zar-Bori kadınların teselli kaynağıydı. Ya İslâmî-Osmanlı ortodoksisi tarafından kendisine karşı çıkılıyor veya zorla tahammül ediliyordu. Daha geniş cinsiyet özellikleri çikarsamaksızın söylenebilir ki erkekler, tutulmaya karşı bir çare olarak *şeytan çikarmayı* tercih etmeye eğilimliydi. Bu sorunla tek bir adımda uğraşıyordu ve masrafı ve töreni fazla değildi. Öte yandan kadınlar ise, daha uzun vadedi, sonucu belli olmayan ve açık uçlu bir tutulma tedavisine eğilim göstererek ve ruhlara kült yoluyla bir şeyler vererek *adorsizm* veya yatıştırma yöntemini benimsiyordu. Adorsizm, sorunlara kesin çözümler olmayacağı ve perakende bir tedavinin, daha pahalı ve ayrıntılı olsa da muhtemelen daha etkili olacağı anlayışını getiriyordu.

Zar ayinlerine katılan kadınların kendilerini “iyi Müslümanlar” olarak görmeleri şaşırtıcı değildir ve bu törenlerin bazı içerikleri düşünülürse İslâm’la olan bu özdeşleştirmeyi hafife almamak gerekir. İslâmî bir meşruiyet ögesi, Zar tedavisi rahibesi olan kudya veya godya’da tecessüm etmiş durumdaydı.⁴² Bunlar Mısır’da dindar kadınlardı. Epeyi de Mekke ve Medine’de İslâm’ın kutsal yerlerini ziyaret ederek “hacı” unvanı almıştı (Arapça, *hâce*). Kudyalar, çoğunlukla Sudan veya Etiyopya kökenli olurdu, beyaz giyerlerdi, sofucasına Müslüman görünürlerdi ve dinî konularda halk usulü, derin bir bilgileri vardı. El-Misri’ye bilgi verenlerden Hajja Sacada adlı bir kudya, Kadiri Sufi tarikatının şeyhi Hajj Muhanna’nın kardeşiydi. 1970’lerde Mısır’da en iyi Zar uygulayıcıları olarak bilinen iki kadın, Zar ruhlarıyla, Peygamberi öven ayetler okuyarak haberleşiyorlarmış.

Hiç de seyrek olmayarak, katılımcılar Zar ayinlerinden önce aynen Müslümanların kendilerini duadan (Arapça, *vodu*) önce temizlemeleri gibi temizliyorlardı. Başlangıçtaki dans ve trans aşamasından sonra kudya katı-

Brazil during the Era of Slavery içinde, Prometheus/Humanity Books, Amherst, New York, 2003, s. 81-121 ve James H. Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003.

42 İzleyen bilgi el-Misri, *Az-Zar*, s. 48, 61, 65’ten ve Hunwick, “Religious Practices”, s. 166-167’den geliyor. Duadan önce arınma için bkz. Modarrasi, “Zar Cult”, s. 153.

lımcıları sakinleştirir ve sonra da Kur'an'ın açış sûresi olan Fatiha'yı okumalarına önderlik ederdi. Ayin sürdükçe Fatiha, her seferinde bir İslâm büyüğü şerefine defalarca okunur, bu Peygamber'den başlar, ailesiyle, sonra çeşitli yerel Sufi azizleri ve diğer kamusal şahsiyetlerle devam ederdi. Zar-Bori ayinlerine olan bu İslâmî karışım Kathryn McKnight'ın Afrika-Katolik senkretizmi olarak adlandırdığı olguyu hatırlatıyor.⁴³ 17. yüzyılda Cartegena de Indias'a gönderide bulunan McKnight, yerel iyileştirme uygulamalarına dua öğeleri katılması gibi genel bir olguyu tarif ediyor. Özel olarak, asrın ortasında Engizisyon Mahkemesi karşısına çıkarılan Mateo de Ararâ'nın örneğinde, bu kişi şeytanî olarak düşünülen bir ayini uygulamakla suçlanmaktaydı. Yaptığı iş Afrika şaman ayinlerinde bir grup kişiden bir *yerbetaro*'yu (otları kullanarak zarar vermek isteyen kişi) çıkarmak niyetiyle yapılan eyleme dayanmaktaydı. Bu, bazı kelimeler mırıldanarak ve küçük bir süpürge kullanılarak yapılırdı ama ayin sırasında Mateo ayrıca "Bakire Meryem, Efendimiz İsa Mesih"i de anmıştı.

Afrika-Osmanlı Zar-Bori ayininde Fatiha'dan sonra, tutan ruhları hoşnut etmek ve sakinleştirmek amacıyla şarkı söylenmesi ve çalgı çalınması gelirdi. Bu ruhlar çeşitli tür ve kategorilerdeydi ama çoğu erkekti. Burada bizim için en ilginç kategori, valiler, nazırlar, din adamları gibi çeşitli çağdaş Osmanlı mevki sahiplerini kapsayan kategoridir.⁴⁴ Bu kategoride ayrıca hem İstanbul hem de İzmir'deki Zar ayinlerinde karşımıza çıkıp duran bir isim görüyoruz. Bu özel ruhu bağlamına oturtamayan gözlemciler adını duydukları bozuk şekilde, Yavroubé olarak kaydetmişlerdir ki Erdem de bunu Türkçe "Yavru Bey" in bozuk bir telaffuzu olarak almıştır.⁴⁵ Ben, kelimenin Yaver Bey olmasının çok daha mümkün olduğunu tartışmak istiyorum. Yüksek rütbeli bir subay unvanı olan Yaver Bey, Mısır ve Sudan'ın Arapça ağızlarında Yawer veya Yawra Bey olarak telaffuz edilmektedir.⁴⁶

El-Misri tarafından zikredilen bir şarkıda Osmanlı askerî bağlamı açıktır çünkü Yaver Bey askeri bir yürüyüş kolunda, at sırtında, muhafızlar-la çevrili bir halde, altın mühür taşıırken ve diğer süslerle donanmış olarak gö-

⁴³ Kathryn Joy McKnight, " 'En su tierra lo aprendió': An African Curandero's Defense before the Cartagena Inquisition", *Colonial Latin American Review*, 12/1, Haziran 2003, s. 79.

⁴⁴ Sengers, *Women and Demons*, s. 69-71, 259-263.

⁴⁵ Çevirmen olarak Toledano'nun metnine müdahale etmekten kaçınıyorum ama ben, tam tersine, Yavroubé, Yarrabox şeklinde telaffuzları verilen kelimenin Türkçedeki bozulmuş şeklinin Yavru Bey olduğunu yazmıştım. Bkz. Erdem, *Kölelik*, s. 217.

⁴⁶ Bu tesadüfen Irak'ın geçici cumhurbaşkanı Ghazi A. Al-Yawer'in de adıdır ve ailesinin geçmişte, Irak'taki Osmanlı yönetimiyle ilişkisini göstermektedir.

rılmektedir.⁴⁷ 1820'lerin başından beri köle askerlerin Mehmed Ali'nin ordusunda hizmet ettikleri ve Afrikalıların, Mehmed Ali'nin Osmanlı-Mısır halefleri altında hizmet etmeye devam ettikleri düşünülürse bu askerlerin ve ailelerinin Zar ayınlarına kendi yaverlerinin baskın figürünü katmış olmalarını beklemek ancak makuldur. Zar ayınlarında Osmanlı askerî konularının bir yansımalarının bir hatırlatıcısı da kültün Sudan kolundan geliyor.⁴⁸ Orada, ayinin lideri Arapça *Sancağ* olarak adlandırılan bir adamdır ki köle ve azatlı Afrikalı askerlerin, 19. yüzyılda zorla devşirilmiş oldukları Mehmed Ali Paşa ve haleflerinin ordularında tanımış oldukları kıdemli bir Osmanlı askerî rütbenin uyarlaması olduğu açıktır. Bu kültürteki *sancağ* büyük fizikî güç sahibidir. Bu da onun ağır hastalıklara neden olan kötü ruhların üstesinden gelmesini sağlar. Tunus'ta da, belki biraz daha az belirgin olmasına karşın ruhlar hiyerarşisi, vilayetteki yönetici seçkinlerin arasındaki güç ilişkilerini yansıtmaktaydı.⁴⁹

Kendisiyle mülakat yapılan Kuzey Sudanlı bir kişi ruhların ve bir ölçüde de Yaver Bey'in algılanışındaki belirsizliği ve akışkanlığı ortaya koymaktadır.⁵⁰ Nura adındaki tutulmuş kadın, Yaver Bey'in "insanları yorgun kıldığını" ve babasının Hakim Basha (Türkçe, Hekim Paşa veya Hekim Baş) olduğunu, fes giydiğini ve elinde bir stetoskop tuttuğunu söylüyor. Tüm bu atıflar Yaver'i Osmanlı askeri bağlamında rahatça görmemizi sağlıyor. Muhtemelen yaver, fizikî güç gerektiren talimler yapan askerleri denetliyor, onları o kadar yoruyor ki sonuçta bazıları yorgunluk ve alakalı hastalıklardan dolayı doktorun veya Hakim Basha'nın tıbbî ilgisine gereksinim duyuyor. Bununla birlikte Osmanlı resmiyeti bağlamı belirgin bir şekilde ortaya çıkınca sahneye yeni bir karışıklık sokuluyor. Bu Zar'ın mistikliğini sadece zenginleştiriyor ve eğer Zar ruhlarının gerçek kimliğini saptamak gibi bir şey olabilirse Yaver Bey'in gerçek kimliği sorusunu yeniden açıyor. Böylece, Nura bize Yaver'in, Yeşil Sultan gibi, yeşil elbiseler istediğini söylüyor ve yeşilin İslâm'ın rengi olduğu yorumunda bulunuyor sonra da şu kaçamak tavrı takınıyor: "Fakat bu sultanın İslâm'a bir ilgisi olduğu açık değildir. O belki de bir İslâmî azizin muadilidir." Ve sonra da tüm sınırları bulandıran Nura, Yaver'in yeşil elbise talebini düşünerek "Belki de o ve Yeşil Sultan tek ve aynıdır" diyor.

Böylece, Yaver Bey kültürü, Osmanlı-Mısır Sudanı çevresinden kırsal ve

47 El-Misri, *Az-Zar*, s. 261-262 (numara 9).

48 Sengers, *Women and Demons*, s. 90 (Gabriele Böhringer-Thäringen'in *Besessene Frauen: Der Zar-Kult von Omdurman*, 1996 adlı eserini zikrediyor).

49 Montana, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi", s. 180.

50 Sengers, *Women and Demons*, s. 93-96 (Yaver Bey'e özel referans s. 94-95'te).

kentsel Mısır yoluyla Osmanlı merkezine ve çekirdekteki şehirlere taşınmıştır. Orada, “Osmanlı Zar” figürü, Afrika-Osmanlı kült ayinlerinin çoğu anlatımında görünen büyük bir Zar ruhu haline gelmiştir. Şaşırtıcı olmayarak, aşılınmış, kreolleşmiş, yerelleşmiş-Osmanlılaşmış-İslâmlaşmış Zar, Osmanlı imparatorluk ve Osmanlı yerel hanelerinde bir tutamak kazanmıştır. Çekirdek bölgelerinde bunun tezahürleriyle ilgilenmeden önce kısa bir süre için Zar’ın yol boyunca, Osmanlı Mısırı ve Osmanlı-Mısır seçkinleri üzerindeki etkisine bakmamız gerekiyor. El-Misri, Hıdiv İsmail’in kızlarından biri için yapılan bir Zar ayini üzerine büyüleyici bir örnek veriyor.⁵¹ Prenses yaşlı ve ölüm döşeğindeymiş ve bütün doktorlar onu tedavi edemediğinde ve tüm konvansiyonel yöntemler işe yaramadığında harem kadınları bir Zar iyileştirme ayinini denemesi için onu ikna etmişler. Saraya üç kişilik bir kudya ekibi çağırılmış ve sadece aralarında Afrikalı kölelerin de olduğu ve aktif olarak törenlere katıldığı hane üyeleri hazır olduğu halde iki hafta boyunca Zar ayinleri uygulamışlar. Yaşlı prensesin bedeninden bir erkek ruh güya çıkarılmış ama o acı çekmeye devam etmiş, sağlığı daha çok bozulmuş ve sonunda hastalığına yenilmiş ve ölmüş.

Bu anlatım, kreolleşmiş Zar’ın 19. yüzyıl Osmanlı-Mısır kültürünün dokusuna nasıl etkin bir şekilde işlendiğini gösteriyor. Fizikî ve zihnî mesafelere karşın kültürel nüfuz etme söz konusu olmuştur. Bunun başlıca aracı, Sudan ve Etiyopya’dan artan sayılarda Mısır’a ve Osmanlı İmparatorluğu’nun kalanına ithal edilen köleleştirilmiş Afrikalı kadınlardı. Örneğimizde, sınıf, kültür ve eğitim sınırları şöyle geçilmiştir.

- *Sınıf sınırının* geçilmesi kudyaların, yaşadıkları yer olan Kahire’nin yoksul kısmından şehrin daha merkezi ve zengin bölümündeki saraya atarabasıyla götürülmeleriyle gösteriliyor.

- *Kültürel sınırın* geçilmesi metne masumca sokulan nottan anlaşılıyor. Bu nota göre, kudyaların ayin sırasında kullandıkları kelimeler Arapça imiş ama prensesin anlayabilmesi için Türkçeye çevrilmeleri gerekmiş.

- *Modernite ve Avrupa eğitimine zıt bir kültür* olarak Zar’ın konumlandırılması prensesin eğitilmiş bir akrabasının sahneye çıkışıyla vurgulanmıştır. Prensesin durumunun kötüleşmesine karşın ayinin devam etmesini isteyen aile üyeleri o kadar çokmuş ki kadın çaresizce ağlıyormuş.

Öyle görünüyor ki Osmanlı-Mısır seçkinleri için Zar, ya bir eğlence ve vakit geçirme şekli veya diğer şeyler hiçbiri işe yaramadığında iyileşmek için son çareydi.

51 El-Misri, *Az-Zar*, s. 57-58.

Misri tarafından aktarılan başka bir Zar ayini öyküsü daha az önemli fakat yine de hizmetlerinde pek çok köle bulunduran bir ailenin evinde geçiyor.⁵² Köleleştirilmiş Afrikalı kadınların bu öyküde daha büyük bir rolü var gibi çünkü onlardan biri, tutucu ruh olarak çemberin ortasına geliyor, eğer kendisine gümüş bir kepçe verilmezse yemek pişirmeyeceğini, gümüş bir ütü makinesi olmazsa çamaşır yıkamayacağını saldırgan bir şekilde söylüyor. Zar ruhu adına konuşan köle kadın, eğer yatıştırılmazsa tutulmuş olan ev sahibi hanımı kör edeceği ve yerden kalkmasına izin vermeyeceği konusunda fazladan tehditler savuruyor. Katılımcılar hemen köle kadına yalvarmaya başlıyor, ellerini öpüyor ve af diliyorlar ama o, onları reddediyor. Daha saldırgan ve huysuz oluyor. Köle kadın, nihayet, istediği her şeyin gelecek haftaki seansa getirileceği konusunda kudyanın bizzat söz vermesiyle sakinleşiyor.

Öyküde, bu noktada, katılımcı-anlatan kadın diğer hanımlardan birine dönüyor ve köle kadının cüretinden dolayı şok olmuş bir halde “Nasıl oluyor da bir köle [diğer, özgür insanlar üzerinde] bu kadar güç sahibi oluyor?” diye soruyor. Sorusu şaşkınlıkla karşılanıyor ve herkesin “efendiler” (Arapça, *el-sâdât*) olarak söz ettiği oradaki Zar ruhlarını kızdıracığı korkusuyla susturuluyor.⁵³ Burada, Zar’ın köleleştirilen kişiler için özellikle alakalı bir tarafını, geçici olarak rollerin değişmesini görüyoruz. Bu olayda, köle kadın güçlü bir köle sahibi olmuş ve hanımının sosyal çevresine mensup olan ve normalde hizmet edeceği kadınlardan taleplerde bulunmaktaydı. Zar ayininin özgürleştirici kuralları altında şimdi onlar, onun merhametli olmasını istihram ediyor ve kaptislerini yerine getirmeye çalışıyorlardı. Sosyal olarak askıya alınmış bu uzayda ve zaman içindeki bu kısa anlarda onun elini öpen, sadakatlerinin kabulünü isteyen, mümkün olan her şekilde onu yatıştırmaya çalışanlar onlardı. Güçlenmenin geçici olduğu konusunda şüphe yoktur ama hem köleleştirilenler ve hem de köleleştirilenler hatırlamış oluyorlardı ki hepsi daha büyük güçlere karşı hesap vermek durumundaydı. Tanrı ve Peygamber’in aksine “efendiler” daha az rasyonel, çok daha kaptisli idiler ve her zaman arkaplanda dolaşarak gafilleri tutmak için hazır bekliyorlardı.

Zar uygulamalarının kaynaşması veya Zar kültü oluşumu olarak adlandırılabilir olgu, onu kaynaktan hedef toplumlara olan seyahatı boyunca izlersek daha iyi anlaşılabilir hale geliyor ki bu fenomen tarihî zaman çiz-

52 A.g.e., s. 33-36 (Konuşma s. 35-36’da)

53 Hunwick (René Brunel’in *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâouâ au Maroc* [1926] adlı eserini zikrederek) onlar için başka bir lakap olan *ajwad*’dan (cömertler) söz ediyor (“Religious Practices”, s. 165).

gisi boyunca da gelişimini sürdürmüştür. Erken 20. yüzyıl anlatımlarına göre Sudan'da iki çeşit Zar kültü bulunuyormuş: Batı Afrika'daki Hausa tutulma kültürüne yakın olan Zar-Bori ve Etiyopya'da uygulandığı şekliyle Zar'ı izleyen *Zar-Tambura* (bazen *tumbura*).⁵⁴ Zar-Bori bir kadınlar kültüyken Zar-tambura, Zar ayinlerinde çalan tambura grubu gibi karışıktı. Öyle görünüyor ki zamanla ve bu kültürler Mısır'a girerken, ikisi birleşerek teke inmiş. Hem Sengers hem de el-Misri 20. yüzyıl Mısır'ında birden fazla Zar kültü olması gibi bir sorun olmadığını vurguluyorlar.⁵⁵ El-Misri Mısır'daki Zar altdallarını Süfîler için olduğu gibi "tarikatlar" olarak (Arapça, *tara'ik*; tekil *tarik*) adlandırıyor. Ona göre böyle dört tarikat vardır ki bunlar bire indirgenmiş ayrı kültürler olabilir.

Osmanlı çekirdek bölgelerinin daha derinlerinde biz, daha önceki Zar kültürlerinin en azından bazı kalıntılarını görüyoruz ki bunlar değişik şehirlerde olup tek bir uygulamaya haline dönüşmemişlerdir. Örneğin, trans hali İzmir'de *boru*, İstanbul'da ise *baba* olarak adlandırılıyordu.⁵⁶ Bu, yerelleşme veya kreolleşme ve kaynaşma sırasındaki bir geriye dönüşü gösterebilir. İzmir kültürü de Etiyopya *Zar-Tambura'sı* gibi kadın ve erkeklerin hem godya (kolbaşı) hem de üye olarak katılımına izin veriyordu ama trans için kullandığı sözcük Hausa Zar-Bori'sinden geliyordu. Kanıtlar, İstanbul'da, Zar-Bori'de olduğu gibi sadece kadınların kültür üyeleri ve godya olabildiğini gösteriyor ama trans için kullanılan sözcük olan *babaya* Sudan ve Mısır kaynaklarında rastlamıyoruz. Bu terime en yakın olarak Zar şarkılarında gördüğümüz şey bazı Sudan ve Yukarı Mısır metinlerinde *baba* adlı bir ruha yapılan çağrıdır.⁵⁷ Bununla birlikte Sengers'e göre bu kültürlerin temel uygulamaları birtakım organizasyon farklılıklarına karşın oldukça benzerdir. Ayrıca, Hausa Bori demonoloji repertuarı Osmanlı'da ve bugünkü Mısır'da uygulanan Etiyopya-Sudan Zar'ından daha ayrıntılıdır.⁵⁸

İstanbul ve İzmir'de 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında uygulanan Zar ayinleri ve bayramlarda diğer Afrika kültürel öğeleri de korunmuş görünüyor. Bunlarda, kana, ateşe, müzik ve dansa önemli roller yüklen-

54 Aşağıdakilerin tarihsel bir anlatımı için bkz. Pamela Constantinides, "The History of Zar in the Sudan: Theories of Origin, Recorded Observation and Oral Tradition", Lewis, ve diğ., *Women's Medicine* içinde, s. 83-99 (özellikle s. 89 vd.) ve Natvig, "Some Notes." Ayrıca Sengers, *Women and Demons*, s. 89-90'da zikredilen kaynaklara bkz.

55 Sengers, *Women and Demons*, s. 90; el-Misri, *Az-Zar*, s. 66.

56 Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 6.

57 El-Misri, *Az-Zar*, s. 260 (Yukarı Mısır'dan 5 numara) ve s. 262-263 (Sudan'dan).

58 Sengers, *Women and Demons*, s. 90.

nirdi. Güneş, daha önceki yazarların Dana Bayramı'nın orijinleri hakkındaki görüşünü kabul ediyor. Buna göre, çıkış yeri Nil Vadisi'nin eski medeniyetleri olan bayram, kuraklığı savmak ve iyi bir hasadı garantilemek için süslenen bir genç kızın her yıl törensel olarak nehre atıldığı bir eski Mısır kurban töreninden türemiş.⁵⁹ Daha sonraki devirlerde insan kurban etmek kabul edilemez bir hale gelince, bu teori devam etmiş, süslenmiş dana, kızın yerini almış ve tören Afrika kıtasındaki çeşitli kültürlerle geçmiş. Doğru veya değil, süslenmiş dana, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin Tevrat ve Kur'an'dan bildiği Altın Dana hikâyesiyle bir karşılaştırmaya davet çıkarıyor. Tabii, orada kurban, ilah olarak görülen dananın kendisine sunulurdu.

Bu tür pagan uygulamaların izini sürmek bu kitabın konusu ve amaçlarının çok dışında olmasına karşın ayinlerde ortaya çıkıp duran büyük benzerliklere dikkat etmezlik edemeyiz. Bu benzerlikler çoklukla gözlemciyi hepsinin temel bir kalıbı olduğu ve bu özel modelin değişik yerler ve zamanlarda yüzeye çıktığı gibi bir düşünceye sevk eder. Örneğin, Speros Vryonis ikna edici bir şekilde ileri sürüyor ki 14. ve 16. yüzyıllar arasında, hem Hristiyan Balkanlar'da hem de Müslüman Anadolu'daki köylü ve göçebe "kitleleri" ince bir ortodoksi tabakası altında pagan dini ve maneviyatının formlarına derinden bağlıydı.⁶⁰ Vryonis, "kabiledeki genellikle derviş kılığında olan dinsel *baba* aslında doğüstü güçlerle haberleşen ve onları kısıtlayan eski kabile şamanıydı" diye yazıyor. Bu, acaba, Osmanlı toplumlarında Zar ayinlerinde tutulan Afrikalı kişilere *babalı* denmesinin kaynağı mı diye düşünebiliriz. Muhtemelen öyledir ama tarihî olarak bunu saptamak güç. Afrikalı-Osmanlı kolbaşılar sadece Afrikalı ataların değil Küçük Asya ovalarını gezip dolaşan şamanların ve dervişlerin de mirasçısı mıydı? Bu büyüleyici bir varsayım ama bunu delillendirmek daha da güç.

Dana Bayramı'nın bölgesel öncüllerini ararsak böylesi çeşitli örnekler bulabiliriz. Yine Speros Vryonis burada da devamlılık ve koruma olduğunu güçlü bir biçimde ileri sürüyor: "Yatıştırma amaçlı hayvan kurbanı (*thysia*), antikiteden erken modern dönemlere kadar Yunanlıların, Ermenilerin, Balkan Slavlarının halk dinindeki en istikrarlı etmenlerden biridir."⁶¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda köle olarak yaşayan bir Hırvat'ı zikreden Vryonis, Müs-

59 Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 6-7.

60 Speros Vryonis Jr., "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries", Henrik Birnbaum ve Speros Vryonis Jr. (der.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, Mouton, La Haye, 1972, s. 151-176 (alıntı s. 161'den).

61 Burada ve izleyen paragraftaki bilgiler Vryonis'in yukarıdaki eserinin 156-157. ve 174-175. sayfalarına dayanıyor.

lümanlarca Anadolu'da uygulanan belli bir kurban türünün popüler Hristiyanlıktan geçtiğine inanıyor. Bu törende hayvan, yakılmaktansa pişiriliyor ve eti yoksullara, komşulara ve din adamlarına dağıtılıyormuş.

Bu, İzmir Dana Bayramı'nın bazı bölgesel öncülleri olduğu konusundaki geçici öneriyi destekleyebilir. Öyle anlaşılıyor ki, '20. yüzyılda bile İzmir'de hâlâ kutlanan bayram, ilk bakışta, Trakya'da Yunanlılar ve Bulgarlar tarafından kutlanan Anasterinedes ile antik ve de modern bir koşutluk içindeydi. Anasterinedes de İzmir bayramı gibi Mayıs'ta olurdu, "kendisine hayvan kurbanı, dansla gelen coşku, ateşte yürüme (*pyrobasia*) ve *oreibasia* (dağlarda geceleyin dolaşma) eşlik ederdi." 12. yüzyıl Bizans kronikleri gibi modern gözlemciler de bu törenleri tarif ediyor ve bilimsel çalışmalar onların Hristiyan öncesi, Dionisyak niteliğini kabul ediyor. Şimdi, Dana Bayramı bir Afrika kalıntısı mı yoksa eski yerel geleneklerle bir bağlantısı var mı? Daha çok araştırmaya ihtiyaç olmasına karşın ben, Dana Bayramı'nın aslında bir Afrika geleneği olduğunu düşünmeye eğilimliyim çünkü Afrikalılar onu uyguluyor ve yaşatıyordu diğerleri sadece izleyici ve ikincil derecede katılımcı konumundaydı. Dolayısıyla Anasterinedes ile olan ve muhtemelen pek çok eski inanç ve törenlerin ortak kalıplarından gelen benzerliklerin tesadüfî olduğunu düşünmek durumundayız.

Tunus'ta her yıl kutlanan Bori Bayramı bu görüşü destekleyebilir.⁶² Yılda bir kez, Şaban ayında, Bori üyeleri vilayetin her yanından gelir ve kendinden geçme-iyileşmeyi kapsayan Bori ayinlerini, ziyaret ve kurban ile birleştiren uygulamalar yaparlardı. Hicri takvime göre seçilen ay Peygamber'in doğum gününe rastlar ve oruç ayı olan Ramazan'dan önce gelirdi. Bunun aksine Mayıs'taki Dana Bayramı görünüşe göre mevsimle belirlenirdi. Tunus'taki köle ve azatlı Afrikalılar dana yerine bir teke boğazlardı ama amaçları ve usülleri benzer durumdaydı. Tunus'taki tören yerel bir koruyucu azizin, Mornag Ovası'ndaki türbesinde kutlamalar yapılan Sidi Sa'd'ın benimsenmesiyle daha da İslâmileştirilmişti. Koruyucuyu yeniden dünyaya getiren ve Bu Sa'diyya adı verilen kötü bir ruh ziyaret (Arapça *ziyareh*) sırasında yapılan çeşitli ayinlerde önemli bir rol oynardı. Tunus'ta, İzmir'de, Ülgün'de ve muhtemelen başka yerlerde de önemli bir Afrikalı nüfusun katıldığı bu yıllık olayların repertuarı müzik, *capoeira* stili dövüş danslarını da kapsayan

62 Tunus için bkz. Montana, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi", s. 180 (Timbuktavi'den alınmış) ve Hunwick, "Religious Practices", s. 159-160, 165-167 (G. Zawadowski'nin 1943 ve René Brunel'in 1926 tarihli araştırmalarına dayanıyor). Ülgün için bkz. Lopaschich, "A Negro Community", s. 169-173.

dans gösterileri, ateş oyunları ve Hunwick'in *saturnalia* olarak adlandırdığı benzer türde eğlenceleri içerirdi.⁶³ Öyle görünüyor ki bu yıllık eğlenceler için en yakındaki ilham kaynağı sadece Osmanlı Kuzey Afrika'sında değil İzmir'i de içermek üzere Doğu Akdeniz'de de Afrikaydı.

Böyle de olsa, orijin sorunu, herhangi bir hayvan kurbanının ayrılmaz bir parçası olan kanın rolünden daha az önemliydi. Hem mahrem Zar ayininde hem de kamuya açık olan Afrika bayramında kan dökülmesi, kan içilmesi, kana parmakların batırılması veya vücuda kan sürülmesi (hepsi birden veya kısmen), işin önemli bir parçasıydı.⁶⁴ Bu tür ayinlerin tüm yorumlarında kan sembolizmine büyük bir yer verilir. Ayrıntıya çok girmeden, not etmeliyiz ki kan dişiliği, doğurganlığı, yaşamı temsil ettiği gibi cinlerin de bedene giriş ve çıkış aracı olduğu için iyi/saf ve kötü/pis kan arasında burada bir ikilem yaratılmıştır. Yahudi mistikliğinde olduğu gibi İslâm okült gelenekleri de cinlerin ve ifritlerin varlığını kabul etmekte ve onları çıkarmak için yöntemler getirmektedir. Böylece, Kur'an tedavisinde parmaktan veya ayak parmağından bir damla kan almak cinin vücuttan çıkmasını sağlar ve iyileştiriciler bu uygulamayı Hz. Muhammed'e atfedilen bir hadise dayanarak meşrulaştırırlar.⁶⁵

Boddy, Zar ayinleri sırasında kurban edilen hayvanın kanının dökülmesinin hem Zar ruhunu hem de hastayı sembolize ettiğini ve iyileştirme sürecinin gerekli bir parçası olduğunu söylemektedir. Bunun etkileri, kana dokunan ve bedenlerine bulaştıran hatta dinî yasaklamaya karşın bir yudum kan içen diğer katılımcılara da geçermiş.⁶⁶ Zar ayinlerinde özellikle tavuk ve horoz⁶⁷ olarak hayvan kurban edilmesinin ve kana dokunulmasının amacı tutulan bireyi iyileştirmek iken kamusal bayramlardaki kan ve kurbanın kolektif bir işlevi olduğu görülüyor. Bu tür kamusal olaylarda belirli bir kişi iyileştirme amacıyla hedeflenmediği veya öyle görünmediği için, boğazlanan dananın kanına dokunmak ve katılımcılara onun etini dağıtmanın daha geniş ve toplumsal bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Hem Zar ayini hem de bayramın orijini mitinden yola çıkarak bu amacın, topluluğu, kasabayı veya köyü felaketlere karşı her yıl yenilenen bir şekilde korumak olduğunu da söyleyebiliriz.

63 Joseph C. Miller, *capoeira*'dansa *candomblé* ile bir karşılaştırma yapılmasının daha uygun olduğunu düşünüyor (Kişisel yazışma, Mart 2005)

64 Sengers, *Women and Demons*, III; Hunwick, "Religious Practices", s. 153 vd.

65 Kan sembolizmi üzerine bir tartışma için bkz. Boddy, *Wombs*, s. 61-70, 100-106 ve Sengers, s. 165. Cinden kutulmak için kan alma uygulaması için bkz. Sengers, *Women and Demons*, s. 173.

66 Boddy, *Wombs*, s. 333.

67 McKnight'in "En su tierra lo aprendió"sunda belirttiği gibi, s. 73 (Batı Afrika kültürleri üzerine antropolojik çalışmalardan pek çok alıntıyla).

Müzik ve dans hem özel Zar ayininde hem de halka açık olan bayramda ortak bir noktaydı. Zar iyileştirmesi hem beden hem de ruhtaki bir çatışmanın çözülmesiyle olurdu. Bu çözüm için şarkı ve dans kendilerine ihtiyaç duyulan araçlardı.⁶⁸ Sengers, “vücudu ve ruhu güçlendirmek” için dans ve şarkının “ritm, tempo, hareket, entonasyon ve melodiyi” kullanarak “bedeni kendi sınırlarının ve yaşayan dünyanın ötesine taşıdığını” yazmaktadır. Fakat, müziğin, kelimelerin, dansın veya tütsünün ayrı ayrı etkileri üzerinde durmaktansa bunların bileşik etkisini, deneyimin birliğini vurgulamak yoluyla ayini daha iyi anlayabiliriz. Tutulma, beden, ruh ve zihin üzerinde olduğu için bir kişi, şahsiyetin tüm yönlerine hitap edilerek iyileştirilebilir. Cini yatıştırmak için tüm melekelere başvurmak ve tutan ile tutulan arasında olduğu kadar tutulan kişi ve onun içinde yaşadığı cemaat arasında da yeni bir modus vivendi “müzakere” etmek gereklidir. Fakat cemaatin iyiliğini de aramak gerekir ki kamusal bayramların amacı da buymuş gibi görünüyor.

İzmir Dana Bayramı'nın gözlemcileri yapılan dansları Türk ve Anadolu halk oyunlarından oldukça farklı olarak tarif ediyorlar, bu da onların bir Afrika orijini olduğunu düşündürüyor.⁶⁹ Bu gösterilerin bir tarifinden yola çıkılınca Batı Afrika'dan Brezilya'ya götürülen ve köleleştirilmiş Afrikalıların kültürüyle özdeşleştirilen *capoeira* dansıyla bir karşılaştırma yapmak kaçınılmaz oluyor.⁷⁰ İzmir'de gözlemlenen danslar, oyuncuların birbirlerine değnek ve hançerlerle hamle yaptığı bir dövüş dansını da kapsıyordu. Başka bir gözlemciyse ateşle yapılan oyunların dansın bir parçası olduğunu yazıyor. Adamlar, ateşi dudaklarına yaklaştırıyor ve oyuncular sıcak şişelerle bedenlerinin değişik noktalarına dokunuyorlarmış. Bu dansların şiddetli doğasından etkilenen bir Türk yazar onları Şiiler arasındaki Aşure törenlerine benzetiyor.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirilmiş Afrikalılarca korunan kültürel öğeleri gözden geçirmiş ve yorumlamış oluyoruz. Fakat, köleleştirilenleri içine alan çeşitli Osmanlı toplumlarının bu kalıntıları nasıl algıladıklarına bakmaksızın resim tamam olmayacak. Osmanlıların farklılığı

68 Sengers, *Women and Demons*, s. 173.

69 Çeşitli anlatımların bir sentezi ve yazarın kendi izlenimleri için bkz. Güneş, “Kölelikten Özgürlüğe”, s. 8, 10, 10 n.43.

70 Capoeira için bkz. Maya Talmon-Chvaicer, “The Criminalization of Capoeira in Nineteenth Century Brazil”, *Hispanic American Historical Review*, 82/3, 2002, s. 525-547; Talmon-Chvaicer, *The Complexity of Capoeira: The Reflection of Distinctive African Slave Cultures in Rio de Janeiro and Bahia*, Doktora tezi, Hayfa Üniversitesi (İbrance). Konu hakkındaki en yeni monograf Portekizcedir: Carlos Eugênio Libano Soares, *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*, Editora da UNICAMP/CECULT, Campinas, 2001 (Bu referansı Joseph C. Miller'e borçluyum).

olan görelî hoşgörüsüne ve içerleyici özelliklerine karşın köleleştirilmiş Afrikalılar kendi kültürel kimliklerini tutabilmek ve kendi Afrikalı sosyal ve manevi alanlarını yaratabilmek için mücadele vermek ve alanlarını, ikircikli bir Tanzimat devletinin hegemonyacı seçkin anlayışlarına karşı sürekli savunmak durumundaydılar.

AFRIKA KÜLTÜREL HAFIZASINA KARŞI OSMANLI TAVIRLARI

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Afrika kültürü ve diğer talî kültürler marjinal sosyal gruplarla ilişkilendirilirdi. 19. yüzyılda en üst noktayı, sultanın sadık hizmetçileri ve Tanzimat devletinin belkemiği olan Osmanlı imparatorluk ve Osmanlı yerel seçkin sınıflarının üyelerine veren bir statü ölçeğinde bunlar aşağılardaydı. Geri kalan herkes, nüfusun büyük çoğunluğu bu ölçekte, aşağıya iner bir şekilde yer almaktaydı. Her grup, tam olan Osmanlı efendi veya hanıma kıyasla belli bir eksiklikle malul durumdaydı. Seçkinlerin gözlerinde, marjinaler ve onların kültürleri Osmanlı standartlarına ulaşamıyordu. Bu insanlar ve kültürleri kabaydı, az gelişmişti, doğru dürüst Müslüman değildi, ilkeldi ve anlamayacak kadar acıpti. Fakat egzotik olanın cazibesine sahiptiler ve bazen, Zar ve Afrika bayramlarında olduğu gibi gerçek seçkin zevklerinin alanını istila etmelerine izin verilirdi. Sosyo-kültürel sınırdaki gerilim ve temas noktalarında olan karşılıklı kültür etkileşimlerini sonraki sayfalarda inceliyoruz.

Ruslarca Kafkasya'dan sürülmelerinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'na gelen Çerkes mültecilerin göreneklerinin onay görmemesi gibi kolbaşılar ve takipçilerinin yaptıkları ayinlerin de terbiyesiz (*biedebane*) ve kaba olarak görüldüğünü kaynaklarımız bize söylüyor.⁷¹ Tanzimat dönemindeki Osmanlı belgelerinde Çerkes kültürüne yapılan göndermeler “vahşi”, “yabani”, “kötü” ve “medenileşmemiş” gibi ifadeleri içermektedir. Önde gelen reformculardan Ahmed Cevdet Paşa, medeni dünyanın bildiği adaba ve kurallara Çerkesler arasında rastlanmadığını söylemiştir (*beynlerinde âdab ve rûsûm-ı medeniyye yoktur*). Kalıtsal olarak köle olan Çerkes aileler arasında oldukça yaygın olan çocuk satışı Osmanlı memurlarınca bir adet-i garibe olarak nitelendirilmekteydi. Tanzimat döneminin meşhur yazarlarından Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt* adlı eserinde Asya'daki Müslüman halklar arasındaki aynı uygulamayı “Asya'nın eski vahşiliği” (*Asya vahşet-i kadimesi*) olarak adlan-

71 Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 105-106, 109, 125-126. Filipinler'deki *ilustrado* milliyetçileri arasında, toplumdaki ve çevresindeki “medenileşmemişler” üzerine olan benzer algılar için bkz. Michael Salman, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Philippines*, Ateneo de Manila University Press, Manila, 2001, s. ii.

dırmaktadır. Marjinalleşmiş grupların çekirdekdeki seçkinler tarafından bu şekilde algılanması, Selim Deringil'in kitabının adını alıntılıyarak söyleyelim, "Memalik-i Mahruse'nin" sınırlarının dışında, Sahra altı bölgelerde bulunan köleleştirilmiş Afrikalıların çoğunun çıkış kültürleri için de geçerlidir.⁷²

Geç Osmanlı tavrılarını koloni sonrası ve madun çalışmaları ışığı altında iki ayrı makaleyle yorumlayan Selim Deringil ve Ussama Makdisi'nin yakınlardaki çalışmalarının sağladığı çerçeveyi kullanarak bu fenomeni bağlamına oturtabiliriz.⁷³ Kendi başlarına ilginç olsalar da bu iki çalışmayı kuşatan teorik ayrıntılara girmemize gerek yok. Şu kadarını söyleyelim ki Deringil bu aşağılayıcı çekirdek seçkini tavrını, Osmanlıların kendi Tanzimat ve Tanzimat sonrası "modernleşme projelerinin" bir parçası olarak devreye soktukları daha geniş bir "medenileştirme görevi" içinde konumlandırıyor. Doğu ve Batı arasında tutunan Osmanlılar, Deringil'e göre oldukça geç bir şekilde kendi kolonyalizm türlerini geliştirdiler ki o, buna "ödünç kolonyalizm" diyor. Makdisi ise bir "Osmanlı oryantlizmi" durumu olduğunu öne sürüyor. Yani, Osmanlıların bağımlı Arap halklarını kurgulama şekillerinin büyük ölçüde, Avrupalıların, içinde tabii ki Osmanlılar da bulunan, oryantal halkları kurgulama şekline benzediğini söylüyor. Bu dinamik süreç, Öteki'nin hem dirençli ve yetkilendirilmiş hem de içleyen ve dışlayan bir şekilde konuşlandırılmasından oluşuyordu. Deringil ve Makdisi, Osmanlı-Arap seçkinlerinin bu karmaşık maceraya katıldıkları ve hem çekirdekdeki hem de çevredeki seçkinlerin Osmanlı toplumlarındaki marjinalleşmiş kısımları dışladıkları ve cinsiyet, etnik kimlik ve sınıf temelinde ayrımlar yaptıkları konusunda görüş birliği içinde görünüyorlar.

Bu çözümlemeyi bir adım daha ileriye taşırsak köleleştirilmiş Afrikalıları ve Çerkesleri de bu marjinalleşmiş bölümlere rahatça dahil edebiliriz. Bu durumda, Osmanlı seçkinlerinin ve aynı zamanda Tanzimat devletinin bu grupları evvela coğrafi açıdan çevreselleşmiş olarak gördüğünü ve sonra da içsel olarak marjinalleştirdiğini söyleyebiliriz. Yani, onlar henüz Sahra altındaki kendi yerli topraklarındayken medenileşmemiş olarak görülüyor ve köleleştirilerek zorla Osmanlı İmparatorluğu'na sürüklendiklerinde de marjinalleşmiş ve dolayısıyla dışlanmış olarak görülüyorlardı. Deringil, Osmanlı imparatorluk seçkinlerine atfettiği "ödünç kolonyalizme" örnek olarak saray

72 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

73 Selim Deringil, " 'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*, 45/2, Nisan 2003, s. 311-342 ve Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review*, 107/3, s. Haziran 2002, s. 768-796.

tercümanlarından Mehmed İzzed tarafından yazılmış *Yeni Afrika* adlı kitabı zikrediyor.⁷⁴ Bu kitapta Mehmed İzzed, Afrikalılardan “Ancak doğru dine davetle kurtarılabilir vahşiler ve sapkınlar” olarak söz ediyor. Çerkeslere gelince, onlar da burada vahşet ve cehaletleri “modern zihinde” aşığılama ve paternalizm uyandıran göçebeler kategorisine giriyorlar.⁷⁵ Bir kez köleleştirilen ve Osmanlı toplumuna giren bu toplumlari medenileştirme çabalarına doğal olarak gerek vardı. Bu çabalar, Afrikalıların durumunda İslâm’a ihtida ettirmeyi, Çerkesler ve Kafkasya’nın diğer kavimlerinin durumunda da İslâm’ın daha ortodoks şekillerine sosyalleştirmeyi içeriyordu.

Bu ödünç alınmış kolonyalizme güzel bir örnek Osmanlı seçkinlerinin, büyük bir Osmanlı kentindeki en önemli Afrika kültür tezahürü olan Dana Bayramı’na karşı olan tutumlarıydı. Mayıs 1894’te İzmir gazetesi *Hizmet*’te çıkan bir makale Dana Bayramı hazırlıklarını ve onu düzenleyenleri şunları söyleyerek alaya alıyordu:

Yalnız şehrimize özgü olan dana bayramı ne kadar eleştirildiyse gene de bu âdet devam etti. Bu *garip* ve *tuhaf* âdetlerin tüm yazılanlara rağmen sürdürülmesini *halkın cahilliğine* vermekten başka çaremiz kalmıyor. Bunu kendilerine sorarsak şu cevabı alırız. Bu dananın kanı akıtılmazsa önce başı kesik bir Arap gelerek bizi rahatsız eder, şehrimize hastalık gelir. Bu gibi rivayetlere ancak kahkaha ile gülünür. Böyle aslı astarı olmayan şeylere inanılır mı?... *Sırf cahilliğin* bir sonucu olarak yapılmakta olan zencilerin şu âdetine yalnız teessüf etmekten başka bir şey yapamayız... Dört-beş yüz kişinin öteden beri topladıkları dört-beş mecdiye ile satın alınarak bir dananın kesilip pişirilmesinden ibaret olan şu dana bayramına *akıllı uslu beyaz ahalmizin* de katılmasına *hayret* etmekten, acımaktan kendimizi alamıyoruz...⁷⁶

Bu ve benzer yazılar Öz ile Öteki arasında bir ikilem kuruyor. Burada ve diğer metinlerde belirtilen nitelikler için kullanılan sıfatlar şöyledir:

BİZ	ONLAR
beyaz Osmanlılar (beyaz ahalmimiz)	Afrikalılar (Zenciler)
medenî	vahşi
ciddî	tuhaf
eğitimli	cahil
makul	gülünç
akıllı	garip
terbiyeli (edebane)	terbiyesiz (biedebane)

74 Deringil, “They Live in a State of Nomadism”, s. 312.

75 A.g.e., s. 317.

76 Güneş, “Kölelikten Özgürlüğe”, s. 9 (vurgular benim).

Dolayısıyla “bizim halkımızın” bir kısmının “onların” vahşetine kapılmaları çok üzücüdür. Çizgi sadece bir kez ve kazara geçilmiş olmayıp her yıl öyle bir ısrarla geçiliyor ki hiçbir ikna ve yasak işe yaramıyor. “Vahşi bir bayramın” çekimi, o zaman, onun özgürleştiren cazibesinde yani medeni toplumun tam da kınadığı ve eleştirdiği noktada yatıyordu. Şaşırtıcı olmayarak, kitale halinde olaya çekilenler, büyüklerinin öfkesini dikkate almayan gençlerdi.

Afrika ayinleri ve bayramlarına itirazın en azından bir bölümü dinsel temeller üzerinde şekilleniyor ve pagan uygulamalar İslâmî ilkelerle uyumsuz olarak lanetleniyor dolayısıyla da yetkililerce cezalandırılabilir bir hale geliyordu. Afrika ayinleri doğru olarak inanç, iman ve maneviyat alanına giriyor olarak görülüyordu ki bu alanda İslâm ve İslâmî uygulamaların rakipsiz bir üstünlüğü olduğu düşünülürdü. İslâmî senkretizmin yüzyıllardır baskın olduğu yoksullar ve eğitimsizler arasında gayriislâmî bir kültürün görünmesi özellikle bir meydan okuma olarak görülüyordu çünkü bu kültürler, imparatorluğun kentsel ve kırsal alanlarında popüler oluyor, İslâmî inanç ve dua öğelerini alarak ve Sufi uygulamalarıyla karışarak kendilerini dirençli bir hale getiriyordu. Bu bazen, İslâmdan çıkarmayı amaçlayan sinsi bir sızma olarak görülüyor ve ortodoks ulemanın ve hükümetin üst düzeylerindeki tutucu önderlerin desteğini alan yerel liderler böylesi uygulamalara karşı harekete geçilmesini istiyorlardı. Zaman zaman böyle unsurlar yetkililerin Zar ayinlerini yöneten kolbaşılar veya godyalara karşı harekete geçmesini sağlayabiliyordu.

Örneğin, kolbaşılar ve bazı cemaat üyeleri, 1810, 1817, 1827 ve 1839’da olmak üzere en azından dört ayrı kayıtlı vakada İstanbul’dan sürgün edilmiştir.⁷⁷ 1817 vakası, hükümetin koyduğu yerleştirme ve kayıt yükümlülüklerini ihmal etmekten dolayı cezalandırmaya bir örnek olarak daha önce söz konusu edilmişti. En erken (1810) ve en geç (1839) vakalar resmi pek fazla değiştirmiyor ama yedi kolbaşının birden sürgün edildiği 1827 sürgünü ilginç ve yararlı bilgiler getiriyor.

1810 yılında Sultan, İstanbullu bir kolbaşı olan Nakşi Hatun’u Midilli adasına sürgün eden bir ferman çıkardı.⁷⁸ Nakşi, “uygunsuz davranış”larından dolayı suçlanmaktaydı ve padişah fermanı, kişisel korumalarının başı olan başbaltacıya ve Midilli Mahkemesi’ne hitaben çıkarmıştı. Başbaltacı, sürgüne giden kadını götürülecek, kadını da, kadının kendi bölgesine ulaştığını

⁷⁷ 1817 ve 1827 vakalarının her ikisi de arşiv kaynaklarından Erdem tarafından aktarılmıştır (Erdem, *Kölelik*, s. 219-220) ama 1827 örneğinin daha ayrıntılı bir tartışması için aşağıdaki pasaja bakınız. Bu, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde çalışırken Erdem için bütünüyle ulaşılabildiği bir durumda değildi. 1810 ve 1839 örnekleri daha önce basılı kaynaklarda ele alınmamıştır.

⁷⁸ BOA/Cevdet/Zaptiye/1131, 4 Mayıs 1810.

İstanbul'daki yetkililere bildirecek ve onun merkezi hükümetin izni olmaksızın izinli veya izinsiz bir şekilde adayı terk etmesini önleyecekti.

İstanbul'dan Bursa'ya iki kadının sürgün edildiği 1839 vakasının anlamı, padişahın ağzından yazılmış ve şahsî onayı için ona sunulmuş olan bir ferman taslağına dayanıyor.⁷⁹ Bu metinde, padişah, saygı gösteren “Paşa Hanım” lakabıyla tanınan bir kadın ve Fatime adlı bir kolbaşidan dolayı Bursa Mahkemesi kadısına hitap ediyordu. Bu ikisi, padişahın sözlerinde “asitan-e-i hümayunumda uygunsuz, muzır ve edepsiz işler” olarak tarif edilen kabahatları işlemekle suçlanıyordu ki bu, kültürel normlara aykırı olan ve dolaşısıyla mevcut sosyal düzene meydan okuyan uygulamalar anlamına geliyordu. Kolbaşı ve onun saygıdeğer suç ortağının katıldığı Zar ayinlerine böylece bir gönderme yapılıyordu. Ferman, kadınların, hem uygunsuz davranışlarından dolayı cezalandırılmaları hem de benzer faaliyetlere girişebilecek olan başkalarını caydırmak için sürgüne gönderildiği yolunda devam ediyor. Bu ikisine, böyle durumlarda olduğu gibi kapıcıbaşının adamlarından biri eşlik edecekti. Mahkeme, İstanbul'dan gerekli onay alınmaksızın onların Bursa'dan ayrılmalarına, hatta “bir adım” bile atmalarına izin vermemesi için uyarılmaktaydı. Mahkeme kâtibinin raporuna bir örnek ise yedi kolbaşının sürgün edildiği 1827 vakasında mevcuttur.

Karadeniz'deki Osmanlı-Bulgar liman kenti Varna'nın mahkeme kâtibi, İstanbul'dan sürgün edilen yedi kolbaşının kente gelişini 14 Ağustos 1827'de kaydetti.⁸⁰ Onun yazdığına göre, yedi Afrikalı kadın yaşadıkları haneler veya localarda “Arap Düğünü” olarak bilinen işi yapmakla suçlanıyordu. Böylesi durumlarda, loca üyeleri toplanır, müzik aletleri çalınır, ateşle oynanır ve şeytanın tuttuğu Afrikalıların iyileştirilmesi işleminin bir parçası olarak diğer tür “menfur” ve uygunsuz işler işlenirdi. Sürgün fermanını yankılayan rapor, kadınların, kendi cemaatlerini kötülük ve ziyandan korumak amacıyla Varna'ya sürgün edildiklerini belirtiyordu. Hepsi adları ve adresleriyle birlikte zikredilen yedi kadın, şehrin çeşitli yerlerinden toplanmış ve baltacıbaşı İstanbul'dan Varna'ya giderken onlara refakat etmesi için adamlarından birini görevlendirmişti. Varna'da ikamete memur olarak kalacaklar ve durumlarıyla ilgili yeni bir ferman çıkarılmadığı sürece başka bir yere doğru “tek adım [bile]” atmayacaklardı.

Bütün bu fermanlar ve raporlar ama özellikle de 1827 tarihli olanları, yetkililerin karşılaştığı ve kült önderleri olarak kolbaşının kendi Afrikalı iz-

⁷⁹ BOA/Cevdet/Zaptiye/1194, 16 Nisan 1839.

⁸⁰ BOA/Cevdet/Zaptiye/Dahiliye/92, 14 Ağustos 1827.

leyicileri için yaptıkları ayinlerden kaynaklanan sorunlara işaret ediyor. İmparatorluğa girdiklerinde tüm Afrikalılar ihtida ettirilirdi. Kendi köken-kültür unsurlarının korunması gayriislâmî olarak kınanır ama gönülsüzce de olsa hoşgörülürdü. Arada sırada ilke ve uygulama arasındaki fark, belki de daha tutucu toplum önderlerinin teşvik etmesiyle hükümeti onlara karşı harekete geçmeye iterdi. Öyle görünüyor ki kültür uygulayıcılarına, önderlik konumundaki kişilere göre daha az tepki gösteriliyordu. 17. yüzyılda İspanya denetimindeki Cartagena’da da benzer bir kaygı vardı. Orada da Engizisyon Mahkemesi *mohán* denen ve lider konumunda olan kişileri daha çok hedef almaktaydı.⁸¹ Amer-Hintli *mohánlar*, iyileştirme işlevlerinden dolayı şeytan ile bir anlaşma yaptıkları öne sürülen eğitimci ve önderlerdi. Latin Amerika Katolik Kilisesi, önde gelen bu halk doktorlarına (*curanderos*) şiddetle karşı çıkmaktaydı.

Zar ayinleri ve Afrika bayramlarının Osmanlı İmparatorluğu’nda sadece Afrikalıları cezbetmekle kalmayıp daha geniş izleyicilere hitap ettiği göz önünde tutulduğunda, kolbaşı ve godya gibi manevi önderlerin, toplum bireylerinin kalbini ve aklını elde etmek açısından yerleşik Müslüman önderlerce potansiyel rakipler olarak görülmüş olmaları mümkündür. Böyle bir fikirler, ayinler ve uygulamalar ortak pazarının mevcudiyeti, seçkin olmayan ve marjinal olan grupların inanç sistemlerinin daha önce düşünüldüğünden çok daha akışkan olduğuna işaret ediyor. Geniş seçenekler içeren bu renkli ve dinamik kültürel ortam, birbirleriyle örtüşen ve hepsinin kendi yerel destekçileri, öğreticileri ve önderleri olan geniş bir senkretik uygulamalar silsilesi oluşturuyordu. Potansiyel destekçileri çekmek için önderlerin yaratıcı ve yenilikçi olması gerekiyordu ve devletin desteklediği ortodoksluk sık sık geride kaldığı için onun önderleri de rekabeti durdurmak için yönetimin desteğini seferber etmek zorunda kalıyorlardı. Bu kültürel ortamın temelde seçkin olmayan bir alan olduğu söylenebilir ama Zar ve diğer gayriislâmî uygulamaların seçkin çevrelerin üyelerine de hitap ettiğini not etmeliyiz. Bu tür uygulamaların kalıcılığı, Afrikalıların, Osmanlı toplumu ile bütünleşme derecelerinin, özellikle maneviyat ve din açısından, daha önce sanıldığı kadar yüksek olmadığı yolunda bir öneride bulunuyor.⁸²

Görünürde kısa ve olgusal olan bu dört ferman ve rapordan epey bir

81 “*En su tierra lo aprendió*”, s. 63’te McKnight, 1610 ve 1660 yılları arasında Engizisyon Mahkemesi önüne getirilen dört yüz vakanın %30’unun büyüclük ve cadılıkla ilgili olduğunu, %16’sının Afrikalılarla ilgili olduğunu ve %11’inin köleleştirilmiş kişilerle uğraştığını not etmektedir.

82 Bunun, yukarıda ele alınan “iyi muamele tartışması” açısından imalarını düşününüz.

şeyler öğrenebiliriz. Kolbaşılara atfedilen bu “kınanacak davranışlar”ın hepsi açıkça Zar ayinlerinin parçasıydılar. Tutulmuş (*babalı*) kişilere yapılan göndermenin daha fazla açıklamaya gereksinimi yok. Öte yandan, bu belgelerde sözü edilen aletli müzik ve ateşin rolünün her ikisi de iyileştirme işlemiyle ilişkiliydi. Zar ayinlerinde çalınan müzik, sonraları iki ana tür bandodan, *Tambura* ve *Abu Ghit*’ten biri veya bazen her ikisi tarafından da ikame edilen sürekli ve ritmik bir davuldan ibaretti ve tutan ruhun yapısıyla uyum içinde olmak için yapıyordu. *Tambura* ve *Abu Ghit*, Sudan, Mısır ve diğer Arap ülkelerinde genelde kullanılan bando isimleridir. Fakat İran’da, özellikle de Zar’ın köleleştirilmiş Afrikalıların torunları arasında yaygın olduğu Huzistan ve Belucistan’da başka adlar ve değişik tür çalgılar kullanılmış ve hâlâ da kullanılmaktadır.⁸³ Afrikalı-İranlılar, diğer aletlerin yanısıra, İran’da *dohol* ve Gücerat’da *dammam* denen ve transa geçmek için gerekli olan monoton sesleri üreten daha büyük bir davul kullanıyorlar.

Belgelerimizdeki kolbaşılar ayrıca ayinlerinde “ateşle oynamak” ile de suçlanıyorlardı. Büyük bir ihtimalle bu, hem küçük ve özel Zar törenlerinde, hem de İstanbul ve İzmir’deki daha büyük eğlencelerde yer alan “ateş yeme” türü bir şeye gönderme yapıyor.⁸⁴ Özel olaylarda bu, izleyenlerce görüldüğü şekliyle ağzına giren ve çıkan ateş toplarıyla uğraşmakta uzmanlaşmış olan tek bir kişi tarafından uygulanırdı. Daha büyük kamusal olaylarda, ateş yemeyi ve *capoeira* usulü dövüşü de içeren pek çok sokak gösterisi olurdu.⁸⁵ Ateş, ayrıca, Zar ayinlerinde büyük bir önemi olan tütsünün yakılması ve ateş lambalarının sürekli yanık tutularak uzun törenler boyunca kullanılmasını sağlamak için de kullanılırdı.

Sürgün vakalarımızda “Arap düğünü”nden söz edilmesi Zar uygulamalarına başka bir bağlantı teşkil ediyor. Düğünün sözlük anlamı hem evlilik hem de sünnet törenlerini veya daha geniş olarak da başlangıç törenlerini işaret ediyor. Sengers, haklı olarak “Zar, daha genel bir başlangıç töreni modelini yansılar” gözleminde bulunuyor ve bunun bir düğün töreni çizgileri etrafında özel olarak şekillendirildiğini söylüyor:

• Tutulan kadın, tutan erkek ruhun “gelini”dir (Arapça *arusa*) ve ona göre giydirilir.

⁸³ Mirzai, “African Presence”, s. 241-245. Osmanlı İmparatorluğu’nun merkez bölgelerindeki bandolara özgü isimleri bulamadım.

⁸⁴ Bakınız, mesela Sengers’te tarif edilen “düğün” töreni, *Women and Demons*, s. 91-98 (özellikle s. 92-98), 108. Bu ve izleyen paragraf onun eserine dayanıyor.

⁸⁵ Veya *candomblé*, yukarıda not 63’e bakınız.

- Aynı terim evlilik törenleri için de kullanılır (Mısır’da *ḥarah*).
- Damat/şeytan-efendi ve gelin/tutulan kadın arasında bir kontrat (Arapça *ʿakd*) düzenlenir.
- Misafirler, bir düğünde olduğu gibi davranırlar, mum yakar, resmi bir alay düzenler (*saffat*), müzik eşliğinde dans eder ve yiyip içenler.

Her zaman aşikâr olmayan, daha incelikli bir oyun daha vardır ki bu da giriş gibi cinsel bir konu üzerine kurulmuştur, şeytanın tutulan geline girmesini yansılar. Buna, kurban kanı olmasına karşın, törenlerde kanın mevcudiyetinin de bekaretin kaybedilmesini simgelediğini ekleyebilirim. Son olarak, Sengers, “Zar’da düğün motifi üzerindeki vurgunun kadınların sosyal dünyasının önemli bir yönünü simgelediğini, bunun da şeytanlarla olan ilişkilerinde önemli bir metafor olduğunu” öne sürüyor.⁸⁶ Başka ama ilgili bir yerden de Osmanlı Kuzey Afrikası’nda *ḥarifa* (çoğul, *ḥaraʿif*) olarak adlandırılan bu “rahibelerin” evlenmelerine izin verilmediğini çünkü sadece ruhlar ile evlenmelerine izin verildiğini öğreniyoruz.⁸⁷

Buradaki tartışmamızı tamamlamak için gerçekten büyüleyici bir olaya, Zar ayinlerinin tutulma iyileştirmesinden eğlence gösterisine başkalaşımına dikkat çekmem gerekiyor. İran ve Basra Körfezi taraflarından gelen kanıtlar gösteriyor ki Zar “düğünü” unsurları kendi aslî törensel işlevlerinden ayrılmış ve buraların ve belki de Ortadoğu’nun diğer yerel kültürleriyle karışmıştır. Bir bakıma bu, Afrika-Osmanlı kültürel kreolleşmesinin diğer yüzüdür. Böylece, Zar’ın bazı unsurları alınmış ve gerçek düğün törenlerine eklenmiştir. Katılımcıları toplamak için davul çalınması, tipik Zar müzikleri çalınması, dans ve trans gösterilerinin sahnelenmesi, bunların hepsi eğlence programının bir parçası olarak uyarlanmıştır. Uygulayıcılar da yerel Afrika cemaatlerinin üyeleridir. Aslında olan iyileştirme amacını yitirmiş olan bu Zar unsurları artık başka bir amaca yani para toplamaya hizmet etmeye başlamıştır.

İran ve Basra Körfezi bölgesinde, Zar törenlerinin bu yeni edinilen eğlence işlevi evlilik törenlerine olan yakınlığını hâlâ korumaktadır. Mirzai, yukarıda sayılan Zar unsurlarını içeren Liwa töreninin güneydoğu İran’da, Harg, Sohar, Dubai ve Bahreyn’de hâlâ yapılmakta olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Aynı zamanda, Hunwick de Fas’taki *Gnava*’lardan (siyah, aslen köleleştirilmiş ve azat edilmiş) ve bazı yerel kişilerden oluşan Afrikalı müzik

86 Sengers, *Women and Demons*, s. 96.

87 Montana, “Ahmed ibn el-Kadi el-Timbuktavi”, s. 181 (Timbuktavi’yi aktarıyor).

88 Mirzai, “African Presence”, s. 244-245.

gruplarının sokak göstericilerine dönüştüklerinden ve Bori törenlerinin müzik, dans ve trans unsurlarını para karşılığında sergilediklerinden söz ediyor.⁸⁹ Bunlar ayrıca, kötü ruhları kovmak için özel evlere de davet ediliyormuş. Burada, kültün, iyileştirme ve manevi destek işlevinden iyice uzaklaşarak eğlenceye kaydığı, sıkıntıda olan bir cemaatin ihtiyaçlarını karşılamak-tansa kamunun eğlence ihtiyaçlarını karşılamaya yöneldiği gibi bir durum ortaya çıkıyor. Belki de Sayyid Hurreiz'in dediği gibi bir ayin halk oyununa dönüşmektedir.⁹⁰

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KÜLTÜREL KREOLLEŞME KALIPLARI

Asıl-kültür içeriklerinin muhafaza edilmesi, bunların yerel-kültür unsurlarıyla karışması ve melez versiyonların Osmanlı toplumları içinde yayılmasının hepsi birden Osmanlı kültürel kreolleşmesi dediğim olgunun parçalarıdır. Bu bölümde daha çok Afrikalı-Osmanlı kreolleşme süreçlerini tartıştım ve Çerkes-Osmanlı ve diğer etnik Osmanlı kreolleşme süreçlerini gelecekteki araştırmalara bıraktım. İlkesel açıdan, Afrikalı-Osmanlı kreolleşmesinin diğer kreolleşme süreçlerine model oluşturduğu kabul edilebilir ama içerik ve tarihsel koşullardaki varyantlar için de bir pay bırakmak gerekir. Burada, bütünüyle Afrikalı olmayan kreolleşmenin bazı yönlerine değineceğim.

Zar'ın alegorik olarak yorumlanabileceği görüşünün kabullenilmesi bizim bunu *sosyal ve kültürel* bir bağlama oturtmamıza davetiye çıkarıyor. Böylece, Zar'ı "günlük yaşamın aynadaki görüntüsü"⁹¹ olarak görebilir ve ruhlar dünyasındaki olaylar ve durumlarla gerçek sosyal hayattakiler arasında benzerlikler arayabiliriz. Her iki yerde de, inananların çoğunluğunu oluşturan kadınlar, "manipülasyon yapmalı, yalvarmalı ve sakın" olmalıdırlar çünkü "sürekli olarak mutlu edilmeleri gereken kocalar ve ruhlar tarafından tahakküm altına alınan tehlikeli bir dünyada" bulunmaktadırlar. Tutulma, mesela Sudan'da temel kaygı olan kısırlıkla, başka bağlamlardaysa cinsellik, evlilik, aile ilişkileri, çocuklar ve ekonomik sorunlar gibi pek çok sosyal dertle bağlantılıdır. Buna bir de alakalı, *siyasi* bir yorum daha ekleyebiliriz: Zar, "bir tür karşı dil, bir alt söylem veya hegemonya karşıtı bir süreçtir."⁹² Gö-

89 Hunwick, "Religious Practices", s. 165 (Brunel'i aktarıyor).

90 Sayyid Hurreiz, "Zar as Ritual Psychodrama: From Cult to Club", Lewis ve diğ., *Women's Medicine* içinde, s. 147-155.

91 Sengers, *Women and Demons*, s. 89-90, Cynthia Nelson ile aynı görüştedir (bu paragraftaki alıntılar s. 89 ve 185'ten).

92 Boddy, *Wombs*, s. 310.

rünürde zararsız bir tören, Osmanlı toplumlarındaki Afrikalılar ve onlarla bağlantılı olan Afrikalı olmayanların başka şekilde ulaşamayacakları bir dünyaya girmelerinde güçlü bir araç olmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Afrikalılar köleleştirilmiş veya azatlı kişiler veya bunların çocukları olduğu için, onlara ait kreolleşmiş Zar uygulamalarının sosyo-kültürel şifresini çözerek onların dünyasına girebiliriz. Katılımcıları hür insanlar olan Zar ayinleri hakkında yapılan gözlemleri uyarlamak, bu aracın köleleştirilenler açısından önemini ancak zenginleştirir. Ailelerinden, toplumlarından, ülkelerinden zalimce koparılan ve sonra da köleleştirilen, yabancı bir toplumun içine fırlatılan ve sosyal basamakların en düşüğüne yerleştirilen bu insanlar açısından Zar ayinlerinin psikolojik olarak iyileştirici amacını görebilmek için müthiş bir çabaya gerek yok. Başlangıçta evlerinden koparılmalrı ve neredeyse geçilmez kültürel sınırların geçilmesi çok travmatikti. Başka bir köleleştirilene yeniden ilişitirmek ve bağlanmak çok zordu ve çoğunlukla bireysel temelde cereyan eder bir tarzda yeniden eğitilmeyi ve yeniden kültür edinimini gerektiriyordu. Osmanlı toplumlarında çoğu zaman olduğu üzere bu başarılı bir şekilde gerçekleştirilebile yeni bağlar hiçbir zaman bütünüyle güvenli değildi ve yeniden satış tehdidi her zaman arkaplanda dolaştığı için hiçbir zaman garanti olarak alınmazdı.

Fakat yeniden satış, doğal olarak en korkutucusu olmasına karşın, köleleştirilenlerin rahatına ve huzuruna yönelik olan tek tehdit değildi. Umutla beklenen azat bile başıboş bırakılma yani kölelik alanı dışında yeni bir bağlantı garantisiz güçlükle edinilen yeniden bağlantıyı bir kez daha yitirme ihtimalini taşıyordu. Osmanlıların, yedi ila on yıl hizmetten sonra tavsiye ettikleri azat kuralına karşın birçok kölenin yaşamı boyunca çeşitli ayrılmalar ve yeniden bağlanmaları içeren acıklı bir hikâyesi oluyor, bu da duygusal ve fizikî yorgunluklara neden oluyordu. Bu stresli gerçeklik ve psiko-kültürel boşluk ortamında esas-kültürün yeniden canlandırıldığı Zar ve Bori ayinlerinin sakinleştirici bir etkisi olduğu açıktır.⁹³ Bu törenler ve kamusal eğlenceler Afrikalı-Osmanlılar'a sadece çok gereksindikleri bir cemaat duygusu vermekle kalmıyor ayrıca orijinal ailelerini, komşuluklarını ve köy yapılarını kaybetmelerini ikame edecek bir telafi mekanizması olarak da işlev görüyordu. Bu bağlamda kolbaşı/godyayı bir anne/baba figürü ve aynı zamanda da cemaati sağlamaştıran bir önder olarak görebiliriz.

⁹³ Benzer bir gözlem için bkz. "psikolojik travma" dan söz eden Hunwick, "Religious Practices", s. 149.

Kolbaşı/godyaların, cemaatlerinin üyeleri tarafından saygı görmesi şaşırtıcı değildir. Bu insanlar kısıtlı kaynaklarını ve güçlkle kazandıkları parayı kullanarak onları desteklemede tereddüt göstermiyorlardı. Bu tür kültlere katılan köleleştirilmiş veya azatlı Afrikalılar için bu önderlere besledikleri güvenin ve onların özel güçlerine duydukları derin inancın yerine geçebilecek başka herhangi bir şey yoktu. Godyaların, geçici de olsa günlük yaşamın güçlüklerine karşı sağladıkları bu yardım üyelerden pek çoğunun zor hayatlarını sürdürebilmelerini sağlıyordu. Bunlar düzenli toplantıları ve uzaklardan gelen bildik davul sesleriyle ilan edilen özel toplantıları sabırsızlıkla bekliyorlardı. Kolbaşuların düzenlediği ve yönettiği eğlencelere de sadıkane katılıyorlardı çünkü bunlar neşeli cemaat etkinleriydi ve onları kamusal olarak perişanlıktan kurtarıyordu.⁹⁴ Pek çok Afrika esas-kültüründe Zar'ın oynadığı psikolojik ve fizikî iyileştirme rolünü, köleleştirilenlerin stresli durumlarını ve kadın katılımcıların yüksek oranını (hem köleler hem de azatlılar arasında ezici bir çoğunluğa sahip olan kadınların Zar'dan daha çok etkilendikleri düşünülürdü) dikkate aldığımızda, kendisini bertaraf etmeye çalışan yöneticiler ve dinsel önderlere karşın kültün nasıl olup da yaşamaya devam ettiği hiç şaşırtıcı olmaz.

Osmanlı toplumlarındaki köleleştirilmiş Afrikalılar (ve Çerkeslerin) bu kültürel korumacılık ve kreolleşme bağlamındaki düşünce yapısı acaba nasıldı? Bunun yeniden oluşturulmasının riskli bir iş olduğu açıktır ama ortaya çıkan hiyerarşinin birbirinden ayrılabilen üç değişik katmanı olması mümkündür:

- *En uzaktaki ve en güçlü katmanın*, animist bir çocukluk deneyiminden kaynaklanan (kolbaşı/godyanın aracısı olduğu) veya, eğer birey toplumla daha iyi bütünleşmişse, İslâmî bir tanrı kavramından gelen (imamlar ve Süfi şeylerinin aracısı olduğu) bir *ilah* olduğu söylenebilir.

- *Daha yakın ve bir şekilde daha az güçlü olan katmanın devlet* olduğu söylenebilir ki onun aracılığını da padişahтан mahalle karakolundaki polise kadar sıralanan mevki sahipleri yapmaktaydı. Bu kategori içinde ama ondan ayrı bir şekilde *yabancı devletler* de vardı ve onların aracılığını ise kölelerin yardım için kendilerine sığındığı konsolosları yapıyordu.

- *En yakında bulunan ve kölelerin günlük yaşamı üzerinde güç sahibi olan katman ise köleleştirilenler olurdu* (onların aracısı yoktur).

⁹⁴ Günlük yaşamın sefaletinden kurtarıcı bir olay olarak İzmir örneği için bkz. Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 6.

Köleleştiren-köleleştirilen ilişkisi dışındaki diğer ilişkilerin bir *aracı*sı vardı. Manevi ilişkide kolbaşılar ve godyalar birleştirici bağlantıydı. Devletin gücü ise memurları vasıtasıyla uygulanırdı. Bu kitapta tanımlanan temel süreçlerden biri Tanzimat devletinin köleleştiren-köleleştirilen ilişkisine müdahalesiydi. Bu, köleliğin sıkıntılarını azaltmaya yaramış ve çoğu zaman köleleştirilenleri aşırı sömürüye ve suistimale karşı korumuştur. Köle ve Tanzimat devleti arasında aracılık yapan devlet memurları ve yabancı konsolosların her ikisinin de rolü son derecede önemlidir. Bunlar köleleştirilenlerle yüzyüze ilişkiyi sağlamışlardır. Köleliğin yumuşatıldığı diğer alan ise esas-kültür unsurlarının korunması ve bunların yerel olarak ifade edilen zengin Osmanlı kültürleriyle kreolleşmesi neticesinde ortaya çıkmıştı. Burada da aracılardan rolü son derece önemlidir. Bunlar, Afrikalılar için Zar dünyasını yorumluyor ve cemaatlerinin üyeleri açısından anlamlı bir hale getiriyorlardı. İyileştirici olarak rolleri hem gerçek işlevlerini hem de onun simgesel anlamını yansıtmaktadır.

Bir ilaha ilişkin olarak *manevî* ve devlete ilişkin olarak *dünyevî* anlamdaki bu iki tür aracılığın Zar kavramı içinde birbirleriyle güçlü bir şekilde iç içe girmesi büyüleyicidir. Bu birleşik aracılık, hem tutulanlara hem de kült üyelerine güçlü bir etkinlik ve ilgililik duygusu veriyordu. Bu ikili etkiden en çok etkilenen, yüksek dereceli Osmanlı mevki sahiplerinin ruhlarını içeren kategoriydi: Kolbaşı/godya, tutulan ile diyelim ki Yaver Bey, Hekim Paşa (veya Başı), bir vezir, hatta padişahın ruhu arasında aracılık yapmaktaydı. Aynı zamanda da Osmanlı mevki sahiplerinin ruhları, başka tür bir aracılık yapan kişilerin kendilerinin görüntüleriydi ki onlar da köleleştirilenler (veya hürler) ile Tanzimat devleti arasında aracılık yapıyordu. Bu, ilah-manevi aracılığının devlet-dünyevi aracılığı ile iç içe geçişi hem ilahı hem de devleti, tutulanlar ve onların içinde yaşadığı müminler cemaatı açısından elle tutulur, erişilir bir duruma getiriyordu. Özellikle Yaver Bey'in ama diğer Osmanlı memurlarının da ruhları tarafından tutulmanın görünür durumdaki popülerliği gösteriyor ki bunlar, ayinlere aktif veya pasif olarak katılanlara, diğer ruhlar tarafından tutulmaya göre daha çok yardımcı oluyor, daha büyük tatmin sağlıyorlardı. İki ayrı aracı görüntüsünün bir araya gelmesi yoluyla, Yaver Bey ve diğer mevki sahiplerinin *hem* bir ilahı hem de devleti tecessüm ettirmesinin bu tamine ulaşılmasını sağladığını öne sürmek isterim.

Daha önce ancak kısmen tanınan kültürel koruma ve kreolleşmenin boyutu, Osmanlı toplumlarında köleleştirilenlerin yeniden sosyalleşmeleri ve yeniden kültür edinmelerinin etkinliği üzerine farklı bir ışık huzmesi düşürürken bu süreçlerin bütünüyle başarısız olduğuna işaret *etmiyor*. Bu, daha ziya-

de, daha önce “kölelere iyi muamele” şeklinde adlandırdığım tartışmayı zayıflatıyor. Yani, Osmanlı toplumlarında köleleştirilenlerin toplumla bütünleşmesi gerçekleşmiş, bunların pek çoğu, aileyle, haneyle ve toplumla yeni bağlar kurmayı becermişlerdir. Bununla birlikte, ancak bekleneceği gibi, köleleştirilen bireylerin zihinlerinde esas-kültür unsurlarının önemli bir kısmı kalmış ve onlar da bu esas-kültürü hem bireysel hem de kolektif olarak ifade etmek yolunda güçlü ve gerçek bir ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyaç, 19. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca sürekli olarak imparatorluğa sokulan yeni köleleştirilmiş kadınlar ve erkekler tarafından yenilenmiş ve canlı tutulmuştur. Fakat, aynı zamanda Osmanlı’da doğmuş kuşaklara da geçirilmiş ve geçtiğimiz bir buçuk yüzyıl boyunca kültürel olarak yeniden üretilmiştir.

Yine de, Afrikalı-Osmanlı ve kreolleşmiş kültürlerin canlandırılmasına karşı büyük bir ilgiye tanık olmadık. Bu, bu kültürleri kendi mirasları olarak sahiplenecek ve gelişmesini teşvik edecek potansiyel grupların içinde buldukları sıkıntılı durumla kısmen açıklanabilir. Öte yandan, biraz da çelişkili olarak, bu kayıtsızlık, başarılı bir şekilde bütünleşmiş Afrikalıların, Türk ve Arap toplumlarına bütünüyle asimile olmak yolunda gösterdikleri güçlü isteği de yansıtıyor. Bu, Osmanlı köleliğinin yükü ve mirasıyla ilgilenmedeki gönülsüzlüğün temel nedenidir de.⁹⁵ Buna karşın, Araplar ve Osmanlıların köleleştirdiği Afrikalıları dışarıdan çekilen dikkat sayesinde bu durumun değişmekte olduğunu gösteren yeni işaretler de var.⁹⁶ Bu durumun aksi olarak, etkin bir siyasi ilgiyi, 20. yüzyılın ikinci yarısında hem Karayipler hem de Hint Okyanusu adalarında ortaya çıkan çeşitli Kreol hareketlerinde kolayca görmek mümkündür.⁹⁷ Çoğunlukla kırsal diaspora topluluklarında kısmen korunan Çerkes-Osmanlı kültürü ise Afrikalı-Osmanlı ve Kreol örnekleri arasında bir yerlerde bulunmaktadır. Bu Çerkesler, dillerini ve etnik kimliklerinin çeşitli unsurlarını korumuşlardır ama köle geçmişlerini unutmuş görünüyorlar.

Kültürel kreolleşmedeki Osmanlı ve İran örnekleri tabii ki yegâne değildir. Bunlar, köleleştirilmiş Afrikalıların bulunduğu Müslüman olsun veya olmasın diğer toplumlarda görülen süreçlerin tipik örnekleridir. Bu örnekler Dominika gibi çeşitli yerlerde çalışılmıştır. Buralarda, Batı Afrika geleneklerinden alınma çeşitli halk sanatı gösterileri ve faaliyetleri karışık kültürün bir

95 Toledano, *Slavery and Abolition*, Beşinci Bölüm.

96 Değişmekte olan araştırma ortamı üzerine olan tartışma için bkz. yukarıda Birinci Bölüm.

97 Lambert-Félix Prudent ve Ellen M. Schnepel, “Giriş”, Prudent ve Schnepel (der.), *Creole Movements in the Francophone Orbit*, *International Journal of the Sociology of Language*’in özel sayısı içinde, Mouton de Gruyter, Berlin, 1993, s. 5-13; ayrıca bkz. Robert Chaudenson ve Vinesh Y. Hookoomsing’in aynı sayıdaki makaleleri.

parçasını oluşturmuş ve Afrikalıların yaşamaya başladıkları yeni toplumlarda korunarak kuşaklar boyunca aktarılmıştır. Dolayısıyla, Karayipler ve Hint Okyanusu Kreol toplumlarındaki dans, müzik ve tiyatro gösterilerindeki Afrika unsurları fark edilebilir durumdadır.⁹⁸ Bu tür olguları günümüzde bu toplumlardaki sosyal durumlardan gözlemlemek hâlâ mümkündür ama Osmanlı İmparatorluğu açısından tarihî kayıtlara dayanmak ve başka yerlerde de rastlanan bu süreçleri yeniden oluşturarak Osmanlı özeline indirgemek durumundayız.

Sözcük vericiler (*lexifier*), kreol ve pidgin dillerinin sözcük hazinelerini büyük oranda kendilerinden aldığı dillerdir. Pidgin dillerini üreten yüzey-sel ticari ilişkilerin aksine kreoller, ana dili veya akıcı olarak *lexifier* konuşanlar arasındaki ilişkilerin yoğun olduğu yerleşim kolonilerinde ortaya çıkmıştır. Salikoko Mufwene, “Avrupalı olmayan azınlıkların iyi bütünleştiği ama sosyal olarak ayrımcılığa tabii tutulduğu çiftlik koşullarında kreol dilinin doğuşunu önceleyen ve yerleşim kolonilerinde en azından bir ebeveyni yerli olmayan kişilerden doğan” “Kreol nüfusları” diye yazıyor.⁹⁹ Mufwene, kreolün, çoğu bilim insanının kullandığından daha esnek, daha tarihî ve linguistik olarak daha az belirlenmiş bir tanımını öneriyor ki bu, benim bu bölümde yaptığım gibi kreolleşmenin daha geniş bir kültürel değerlendirmesini olanaklı kılıyor.¹⁰⁰ Bu yaklaşımdan yola çıkarsak, dilin ve dolayısıyla kültürün kreolleşmesi için gerekli olan koşulların mühim olduğunu ve Afrika yerel dilleri konuşanlar ile bir *lexifier* dili konuşanları arasındaki ilişkilerin sürekliliği gerektiğini ve *lexifier* konuşanların başat sosyal grup olduklarını söyleyebiliriz. Bizim durumumuzda hem Türkçe hem de Arapça, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki sözcük veren dillerdi. Türkçe, İstanbul’da, Anadolu’da ve ayrıca imparatorluğun her yanındaki Osmanlı-yerel seçkinleri arasında, Arapça da Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da sözcük verici konumundaydı; Osmanlı Türkçesi bütün Doğu Akdeniz bölgesinde *lingua franca* durumundaydı.

Fakat, Mufwene’nin eserinin her yerinde vurguladığı gibi sözcük vericiler standart değil, standart olmayan çeşitlerdi. Onun, Kurucu İlke olarak tanımladığı ilkeye göre kreollerin gelişmesi büyük oranda, koloniyeye ilk yerleşen grubun konuştuğu dile dayanmaktaydı. 17. ve 18. yüzyıllarda, kolonileşme-

⁹⁸ Stephanie Stuart, “Dominican Patwa-Mother Tongue or Cultural Relic?”, Prudent ve Schnepel, *Creole Movements* içinde, s. 68-69.

⁹⁹ Salikoko S. Mufwene, *The Ecology of Language Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 9.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, s. 10-11.

nin erken aşamalarındaki yerleşimcilerin çoğu Avrupalı mukaveleli hizmetçiler ve kolonyal şirketlerin alt sınıftan gelen işçileri olduğu için onların standart olmayan dilleri, Afrikalı köleler gelmeye başladıktan sonra ortaya çıkan kreollerin oluşturuvcu sözcük vericisi haline gelmiştir.¹⁰¹ Köleleştirilen Afrikalıların kendileri de Afrika'da çeşitli bölgelerden geliyor ve beraberlerinde standart olmayan bir sürü Afrika dili ve lehçesi getiriyorlardı.¹⁰² Paul Lovejoy, Amerikalarda tek bir diasporadansa "örtüşen diasporalar"dan söz ediyor ve David Richardson, pek çok güney plantasyonunun, çeşitli bölgelerden gelen, çoğunlukla aynı dili paylaşmayan, Amerikan İngilizcesinin standart olmayan bir lehçesini konuşan sahibin ve sahibin adamlarının aracılığı olmaksızın kendi aralarında anlaşamayan köleleri barındırdığına dikkat çekiyor.¹⁰³

Osmanlı örneği hem farklı hem de bazı yönleriyle benzerdir. Farklıdır çünkü buradaki kreolleşme, ev sahibi toplum içinde, çoğunlukla, standard Osmanlı Türkçesinin *lingua franca* olduğu kentli ve büyük seçkin kapılarında olmuştur. Fakat bu daha ziyade harem/kul köleliği olarak adlandırdığım sistemdeki kölelerin sosyalizasyonu ve yeniden kültür edinmeleri açısından geçerliydi ki burada beyaz kadınlar, yeniden üretim ve seçkin evlerinde hizmet için yetiştirilirler ve erkekler idarî ve askerî mevkilere gelerek padişaha hizmet etmeleri için devşirilir ve eğitilirlerdi. Kentli seçkin kapılarında, erkeklerle ve bir ölçüde de kadınlara Osmanlı kültürünün temel kanonik metinleri öğretilirdi. Geç 17. yüzyıldan beri Osmanlı-yerel seçkinlerinin hem standart Osmanlı Türkçesi hem de Arapça, Rumca veya Slav lehçelerinden biri olmak üzere yerel dillerden en azından birini konuştuğu taşralardaki seçkin hanelerindeyse, kapının kul/harem üyeleri bu tür bir dilsel karışıma açık durumda olurlardı.

Eğitimsiz olarak düşünölen ve her zaman olmasa da çoğu okur-yazar olmayan köleleştirilmiş Afrikalılar, İstanbul'da olsun, taşra başkentlerinde veya diğere şehirlerde olsun, sözcük vericilerin basitleştirilmiş bir biçimiyle karşılaşarlardı. Yine de, köleleştirilmiş Afrikalıların, hem Türkçenin hem de Arapçanın çeşitli bölgesel, etnik ve sınıf lehçelerine maruz kaldıklarını –ayrın-

¹⁰¹ A.g.e., s. 29.

¹⁰² A.g.e., s. 25-80.

¹⁰³ Lovejoy, *Slavery on Frontiers*, 5; David Richardson (der.), *Routes to Slavery: Direction, Ethnicity, and Mortality in the Transatlantic Slave Trade*, Frank Cass, Londra, 1997. Ayrıca bkz. Paul E. Lovejoy ve David Trotman (der.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, Continuum, Londra, 2003; Paul E. Lovejoy, "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora", Paul E. Lovejoy (der.), *Identity in the Shadow of Slavery* içinde, Continuum, Londra, 2000 (Lovejoy, bu derlemeye katkıda bulunanların tüm Afrikalı kölelerin aynı mirası paylaştıkları anlayışını kabul etmediklerini not ediyor).

tılı linguistik araştırmalar yapılmaya kadar– rahatça varsayabiliriz. Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyinde ve Karayipler'deki plantasyonlarda olduğu gibi ama çok daha küçük bir ölçekte olmak üzere, Osmanlı-yerel seçkinlerinin hanelerinde de kölelere değişik lehçelerde hitap edilirdi. Köleleştirilen Osmanlı Türkçesi, hanenin bulunduğu vilayetten gelmiş olmaları muhtemel olan hür hizmetçiler ise Arapçanın bir lehçesini konuşurdu. Buna ek olarak, köleleştirilmiş göçmenlerin ilk kuşağında Afrika dillerinin korunduğu ve izlenen kuşaklarda kreolleştiği yolunda göstergeler de vardır.

İzmir gibi daha büyük bazı topluluklarda sözcük verici bilgisi çok da önemli değildi, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar insanlar orada sadece kendi Afrika dillerini konuşabiliyordu. Güneş, İzmir'in Afrikalı mahallelerinde Dana Bayram'ı için bağışlar toplandığı zaman, godyaların konuyu Borno, Afini ve diğer Afrika dillerinde açıklamak zorunda olduklarına dikkat çekiyor.¹⁰⁴ Sophie Ferchiou ve İsmail Montana, Osmanlı Tunusu'ndaki köleleştirilmiş nüfusun ilginç sosyal örgütlenişini betimlemişlerdir.¹⁰⁵ Bunlar, ülkelerindeki değişik Afrika etnik kimliklerine göre bir araya geliyor ve farklı koruyucu ruhları olan farklı Bori tapınaklarına (*gida*) devam ediyorlardı. Kendi yerli dillerini konuşmaktaydılar ve Bori medyumlarının (Arapça *‘ara'if*) önderliği altında cemaatlerini sürdürmekteydiler. Ferchiou tarikat-kültlerini, Sufizmden Bori'ye devamları açısından üç ayrı kategoriye daha ayırmıştır.

Aşağıdaki senaryo oldukça muhtemeldir. 19. yüzyıl ortası Kahiresi'nde, yüksek rütbeli bir Osmanlı mevki sahibinin bir adamı tarafından satın alınmış olan beş kişilik bir Afrikalı köle kadın grubu düşünün. Bu beşli orta Afrika'dan, Güney Sudan'dan, Kızıl Deniz kıyılarından veya Etiyopya'nın etnik bölgelerinden gelmiş ve her biri başka bir Afrika dili konuşuyor olabilir. Haremde, hanımla ve büyük ihtimalle Çerkezistan ve Gürcistan'dan gelecek genç yaşlarda köleleştirilmiş diğer harem kadınları ile karşılaşırlardı. Kendi ülkelerindeyken Kafkasya'nın yerel kabile dillerinden birini konuşan bunlar da yeni hanede geçirdikleri yıllardan sonra seçkin Osmanlı Türkçesini bütünüyle biliyor olurlardı. Köleleştirilmiş Afrikalılarımız evde, muhtemelen Mısırlı kadın ve erkek hizmetçilerle de karşılaşırlardı ki bunlar da Mısır Arapçasının, Kahire, Yukarı ve Aşağı Mısır lehçelerinden birini konuşurlardı. Kendi dilini konuşan Sudanlı bir hizmetçinin etrafta olması da imkânsız değildi. Yamalı bohça demesek bile bu dilsel *karışım* kurgusal değildir; Afrikalı

¹⁰⁴ Güneş, "Kölelikten Özgürlüğe", s. 7.

¹⁰⁵ Ferchiou, "Possession Cults", s. 210; Montana, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi", s. 179 vd.

kölelerin içine atıldığı en olası ve gerçek çevreyi tarif ediyorum. Uzun 19. yüzyıldaki Osmanlı toplumları gerçekten de çok girift ve ayrıntılı bir kültürel laboratuvarı bize sunuyor.

Arapçanın, doğu kıyıları, Akdeniz kıyı şeridi ve Sahra altı bölgelerinde Afrika kıtasına yayılması yüzlerce yıllık bir olguydu. Arapça, Arap fetihlerine ve köle ticaretine eşlik etmişti. Bu, bazı dilbilimcileri, Arapçanın kreolleşme bağlamında bir Afrika dili olarak görülmesi gerektiğini savunmaya itmiştir. Kesin olan şudur ki hem yazılı-standart hem de standart olmayan çeşitleriyle Arapça ile değişik Afrika dilleri ve lehçeleri arasındaki karşılıklı etkileşim, bugün bazıları yeni Afrika dilleri olarak düşünülen ve Arapçadan etkilenmiş olan yeni dillerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁰⁶ 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'na gelmeye zorlanan köleleştirilmiş Afrikalılar, Arapça konuşan bölgelere de ulaşmış ve oralarda çok çeşitli işlerde istihdam edilmişlerdi. Böylece, eğer seçkin haneler tarafından satın alınmışlarsa, Türkçenin ve Arapçanın standart ve standart olmayan lehçelerinin bir karışımıyla başa çıkmak zorunda oldukları gibi daha ilginç bir şekilde, pidginleşen ve kreolleşen dillerinin sözcüklerini aldığı orijinal dilleriyle de karşılaşabilirlerdi. Bunların pek çoğu, özellikle erkekler, Hicaz'da Bedeviler veya özellikle 1860'ların pamuk patlaması sırasında Aşağı ve Yukarı Mısır'daki fellahlar tarafından satın alınmışlardı. Köleleştirilenlerin, köleleştirilenlerle konuşurken kullandıkları lehçeler Hicaz'da bir Bedevi Arap lehçesi veya Mısır'da Nil Deltası'nın veya Yukarı Mısır'ın Sacidi Arap lehçelerinden biriydi.

Arapça kreolleşmesinin klasik örneklerinden biri 19. yüzyıl esnasında Osmanlı-Mısır Sudanı'nda yer aldı. Kuzey Sudan bütünüyle Arapça konuşur duruma gelmişken güney, uzun bir süredir İslâm veya Arapçadan görece olarak etkilenmemiş bir şekilde kalmıştı. Bölgede bulunan büyük ölçekli köle taceri kamplarıyla yürütülen Güney Sudan'daki köleleştirme süreci, yerli halkı bir ilişki dili olarak Arapçaya açık bir hale getirmiş ve Arap pidginleri ve kreolli olarak adlandırılan dilleri üretmişti. Juba Arapçası bütün bölgede *lingua franca* olmuş ve daha sonra, Osmanlı-Mısır yönetimi çekilince, konuşanlarıyla beraber bugün Çad, Uganda ve Kenya olan bölgelere ulaşmıştı. Bu eski köleler ve milisler, komşu Kenya ve Uganda'da iş bulmak amacıyla Sudan'dan çıkmışlar ve konuştukları kreol oralarda, özellikle de şehir alanlarında, bunların torunlarının ana dili olmuştur.¹⁰⁷

Maalesef, Türkiye, Arap Ortadoğusu ve Kuzey Afrika'daki Afrikalıla-

¹⁰⁶ Mufwene, *Ecology*, s. 182-184, Alamin ve Ali Mazrui'nin 1998 tarihli çalışmalarına dayanarak.

¹⁰⁷ Londra 177, Jonathan Owens ve Catherine Miller'in çalışmalarını izleyerek.

rın soyundan gelenlerin konuştuğu dil ve lehçeler üzerine çok az araştırma yapılmış, belki de hiç yapılmamıştır. Gerçekten de bölgede birkaç Afrikalı topluluk yaşamaya devam etmektedir. Bu, sorgulama noktamızı bütünüyle, tükenmekte olan diller, yani evrim yoluyla ortadan kalkan diller kategorisine sokmaktadır.¹⁰⁸ Mufwene, “Diller birdenbire veya kendi kendilerine ölmez” diye yazıyor. “Tipik olarak, konuşanları başka dilleri konuşmayı seçtikleri için ölürlür. Bu tür kaymaların etkileri öyledir ki az konuşulan diller çoğunlukla yıpranır ve/veya özellikle genç kuşaktaki olası konuşanlara artık geçirilmez. Böylece, konuşanların nüfusu kendini yenileyemez... Halihazırda dili konuşanlar gittikçe azalır ve sonunda bazı dillerin konuşanları hiç kalmayabilir.”¹⁰⁹ Mufwene, bunun Amerikalılar ve Hint Okyanusu’ndaki Afrika dillerinin başına geldiğini sonucunu çıkarıyor. Ben de buna, aynı şeyin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Afrika dilleri için de geçerli olduğunu ekleyeceğim.

Çerkes lehçeleri, bugün Türkiye’de, Ürdün’de ve İsrail’deki iki köyde yaşamayı başarmıştır. Bu muhacir toplulukları, Rus işgalindeki Kafkasya’dan atıldıktan sonra, 1860’larda Osmanlılar tarafından iskân edilmişlerdi. Muhacirlerin %10 kadarının, imparatorluğa efendileri-toprak sahipleriyle birlikte giren köleleştirilmiş tarım işçileri olduğuna inanılıyor. Osmanlı yasaları tarafından köle olarak sınıflandırılan bu insanlar, kendilerine toprak ve üretim araçları verilerek sınır bölgelerindeki köy topluluklarında ve hassas yörelerde yerleştirilen toprak sahiplerine bağlı olarak kalmışlardı. Köleleştirilen tarım işçisi aileler 19. yüzyılın son iki onyılında tanzimat devletinin desteği ve malî yardımlarıyla tedricî olarak azat edilmişlerdi.¹¹⁰

Bu Çerkeslerin *lingua franca*sı bugün Türkçe, Arapça veya İbranicedir ama toplumun her tarafına dağılmaktansa Çerkes toplulukları içinde kaldıkları gerçeği belki de kendi esas kültür ve lehçelerinin kreolleşmiş şekillerini koruyabilme yeteneklerini açıklayabilir. İsrail’deki iki köyden biri olan Rihaniye’de bir kültür-tarih müzesi var ve eski bayramlar topluluk tarafından hâlâ korunmaktadır. 1990’ların başından beri, Sovyetler Birliği’nin çökmesinden sonra, bu topluluk ile Kafkasya’daki ülkeleri arasındaki ilişkiler yeniden kuruldu. Muhacirlerin, çoğunlukla Osmanlı hudutları boyunca yeni köylere yerleştirilmeleri olgusu Çerkes kültürünün korunmasına yardımcı olmuştur. Bu, onların kültür ve dillerinin Osmanlı ve Osmanlı sonrası Ortadoğu’da ve özellikle bugünkü Türkiye’de yaşamasını mümkün kılmıştır. Durumları,

¹⁰⁸ A.g.e., s. 191, 199-200.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 199.

¹¹⁰ Toledano, *Slavery and Abolition*, Üçüncü Bölüm.

hem Amerikalılar hem de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirilmiş Afrikalıların durumlarının tam aksineydi. Afrikalılar, atalarının Afrikalı etnik-dilsel kökenlerine göre ayrılarak bir arada tutulmuyorlar, bu da dillerinin yaşamasını tehlikeye atıyordu.

Fakat, Mufwene'nin arzu edilir bir ayrıcalık olarak gördüğü kısmî ayrım etnik-dilsel ve kültürel devamın ancak bir ön koşuludur. Diğer koşul; belki de ayrımın öbür yüzü, baskın sosyo-ekonomik grupla bütünleşmektir. Amerikalardaki köleleştirilmiş Afrikalıların ekonomik entegrasyonu, kendi yerli Afrikalı dillerinin tükenmesine de neden olmuş, bunlar plantasyonlarda yaşamamışlardır. Bir kural olarak, Mufwene'nin ileri sürdüğüne göre, "sözcük verici olmayan dillerin uzun süreli yaşayabilmesi, aynı dili konuşanların, sözcük vericiyi konuşanlar tarafından özümsememesine bağlıydı."¹¹¹ Gerçekte, köleleştirilen Afrikalılar ve Çerkesler, özellikle köleleştirilen Afrikalıların çoğunun yaşadığı ve pek çok özgür ve azatlı Çerkesin göç ettiği kent ortamlarında ve ev ortamında, Osmanlı toplumlarına hızlı bir şekilde özümsemekteydi. Bu, Türkçe olsun Arapça olsun sözcük vericinin, köleleştirilenlerin imparatorluğa getirdikleri dili ve kültürü etkin bir şekilde ortadan kaldırması demektir.

Osmanlı döneminde Doğu Akdeniz'deki kültürel süreçler üzerine gelecekte yapılacak araştırmalar, köleleştirilmiş Afrikalılar ve Çerkeslerin Osmanlı toplumlarına özümsemeleri ve bütünleşmeleri ile onların özgün kültürlerinin giderek ortadan kalkması olmak üzere iki tarihî süreç üzerine yoğunlaşmalıdır. Her iki süreç de dinamik ve hâlâ sürüyor.

Bitiriş Düşünceleri

Köleştirmenin tarihine duyulan ilgi dönemsel yükselişlerinden birine daha giriyor. Burada, sahada büyümekte olan ilim yapısına bir bilgi tuğlası daha eklemek yerine ki bu kendi içinde gayet değerli bir iştir, ben, uzun 19. yüzyıl esnasında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirme tarihini tekrar gözden geçirdim ve yeniden yorumladım. Köleştirmenin yorumlanışının merkezine köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisini koyarak Osmanlı İmparatorluğu haricinde, ağırlıklı fakat tek başına olmayarak İslâmî toplumlardaki köleleştirme araştırmaları üzerine yeni bir ışık huzmesi düşeceğini ümit ettim. Sorumlu ve hatta bazen de şefkatli patronaj üzerine olan vurgu, Müslüman dünyadaki köleliğin temel özelliklerinden biriydi. Bu, köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinin daha az sevimli yönlerini anlamamıza ve köleleştirileni karmaşık insan ilişkileri ağının içinde bir tam kişi olarak yeniden oluşturmamıza yarayacak bir anahtar da olabilir. Tam kişilik tabii ki herhangi bir sosyal sıkıntıyı anlamamızda çok önemlidir.

Şu sıralarda, aralarında John Edward Philips'in de olduğu bilim insanları, köleleştirme kavramı üzerine ilginç görüşler geliştiriyor ama bu kitap, köleleştirilenin yeniden kavramsallaştırılması hakkında değildir.¹ Evrensel bir model oluşturmak amacıyla Alain Testart'ın yakınlarda yaptığı hırslı girişim gibi çabalar ise İslâm toplumlarındaki köleleştirmeye ilişkin açığa vurulu-

1 John Edward Philips, "Slavery as a Human Institution", Toronto, Kanada'daki York Üniversitesi'nde yapılan "Slavery, Islam, and Diaspora" konferansında verilen tebliğ, 23 Ekim 2003.

lan kavramsal kusurların bazılarının düzeltilmesine geçerken yardımcı olabilir.² Ansiklopedik bilgisi ve tahlil gücü, Testart'ın önerdiğinden kesinlikle daha ikna edici bir yorum çerçevesi sağlayan Joseph C. Miller, bu dünya çapındaki karşılaştırmalı yönde büyük bir çalışmaya girişmiş durumdadır. Eğer benim kitabım, köleliğin kavramsallaştırılması hakkında değilse, köle ticareti, sayılar, fiyatlar, ticaret yolları, köleleştirilenlerden alınan hizmetler hakkında da değilse, o zaman ne hakkındadır? Bütünüyle insanlar, onların eylemleri ve duyguları hakkındadır.

Fakat, kitabım, sadece herhangi bir halk veya Osmanlı tebaasının herhangi bir kısmı hakkında değildir. O, padişahın köleleştirilmiş tebaasının yaşamlarını oluşturan sıkıntılar ve deneyimler, zahmetler ve mutluluklar ve acılar ve teselliler hakkındadır. Çoğu okuyucunun yaşam deneyimlerinden çok uzakta olsa da köleleştirilenlerin dünyası, belgeler ve yorumlar sayesinde, bizim için daha elle tutulur olabilir ve geçmişte olduğundan daha fazla olarak algımızın yakınına gelebilir. Afrika'daki değişik ülkelerinden zalimce koparılan ve pek çoğu çocuk yaşta olan genç kadınlar ve erkekler, diline, giyim kuşamına, geleneklerine ve inançlarına bütünüyle yabancı oldukları bir toplumun içine sokuluyorlardı. Kaçırılan veya akrabaları tarafından satılan başka oğlanlar ve kızlar da Kafkasya'daki ülkelerinden alınıyor ve Osmanlı büyüklerinin evlerine ulaşmak üzere imparatorluğun büyük şehirlerindeki pazarlarda alınıp satılıyorlardı. Ayrıca, Afrikalılar ve Kafkasyalılar, Mısır, Sudan, Anadolu ve Doğu Balkanlar'daki tarlaları işliyorlar, Afrikalı erkekler ise Arabistan'da madenlerde çalışıyor veya inci dalgıçlığı yapıyorlardı. Buna rağmen onlar kendilerine ait bir alan yaratıyor ve yaşamlarını etraflarındaki diğer insanlar gibi yaşıyor, büyüyor, aile kuruyor, çocuk sahibi oluyor ve yaşıyorlardı.

Bu kitapta ortaya konan temel nokta, bireysel düzeydeki köleleştirmeyi anlamının yolunun onu bir patronaj ilişkisi durumu olarak görmekten geçtiğidir. Köleleştirmeyi daha iyi kavrayabilmek için onu bir ilişkiler ağının parçası olarak incelemeliyiz. Köleleştirmenin var olabilmesi için bir köleleştirilene ve bir de köleleştirilene gerek vardır. Ayrıca, köleleştirmeyi, işlerin olması gereken, doğal bir parçası olarak gören ve ona kabul edilebilir bir insan ilişkisi gözüyle bakan bir topluma da gerek var. İyi bilinen bir sınıflandırmayı yinelersek böyle bir toplumun üyeleri kabaca, failler, kurbanlar ve (göz yuman) seyircilere karşılık gelirdi. Ancak bu karşı geliştiki önemli bir değişiklik, sistemde, ilgacılığa yol açabilecek kölelik karşıtı ideolojiler şeklinde bir meydan

2 Alain Testart, *L'esclavage, la dette et le pouvoir: Etudes de sociologie comparative*, Edition Errance, Paris 2001, mesela 23. sayfa vd.

okuma uretebilirdi. Bireysel ilifkilere ve onların toplum içinde yarattığı ağa bakarak, hem kişisel hem de grup deneyimi olarak köleliği anlayabiliriz. Ancak bu şekilde, burada köleleştirilenlere atfedilen etkinliği gereği gibi değerlendirebilir ve onların köleleştirenlerle ilifkilerini, tabii ki işin bu boyutu da vardı ama, ezen-ezilen ikisilinden daha öte bir Şey olarak görebiliriz.

Bu bağlamda, *bağlanmanın* Osmanlı toplumlarındaki köleleştirmede ana öğelerden biri olmasının önemini vurguladım. Filipin çalışmalarındaki temel, koruyucu-korunan kültürel nosyonuna göndermede bulunan Michael Salman Şöyle yazıyor: “İnsanlar, akrabalık, karşılıklı ilifkiler ve diğer tür karşılıklı yükümlölükler yoluyla içerilmek ve güçlenmek –bağlanmak da denebilirdi– isterler.”³ İnsanlar, sosyal hiyerarşi içinde bir konum edinme yeteneklerini tehlikeye düşürebileceği için “bu tür ilifkiler ağından dışlanmaktan” korkarlar. Akrabalık bağlarını yitirdikleri ve ölkeleriyle olan kültürel ve sosyal bağlarının zalimce koparıldığı düşünüldüğünde durumun köleler için iki kat daha geçerli olduğu anlaşılır. Köleleştiren-efendiye olan ve güçlkle kazanılmış bulunan bir yeniden bağlanmanın yitirileceği korkusu, yeni ortamları içinde köleleştirilenler için mevcut olan seçenekleri Şekillendirmede önemli bir rol oynamaktaydı. Bu, itaatsizliğin sonuçlarını, kaçmayı veya davranış biçimlerine karşı çıkmayı düşündüklerinde kaçınılmaz olarak köleleştirilenlerin seçim özgürlüklerini kısıtlıyordu. Köleleştirilenler bu tür davranışlara başvurduğunda, etkinlik konusunu onların davranışını yorumlarken dikkate almak ve davranışlarının, baş kaldırma ve kölelik bağlarını kırmak açısından ne denli güçlü bir arzu olduğunu değerlendirmek durumundayız.

Bu kitabın her yerindeki vurgu, esasen bir aşağılanma durumunda olmalarına karşın köleleştirilenlerin vakarlarını koruma mücadelesi üzerine oldu. Birinci Bölüm, köleleştiren-köleleştirilen ilifkisinin temel özelliklerini gözden geçirir ve bağlanmanın önemini vurgularken İkinci, Üçüncü ve Dördüncü bölümler ilifki çöktüğünde ne olduğuna bakıyor, bağların ihanete uğramasının sonuçlarını inceliyorlar. Daha özelden, İkinci Bölüm, ihanete uğradıklarını hissettiklerinde kaçmayı tercih eden kölelerin ikilemini tartışıyor ve pek çok durumda, terk etmenin sadece belli bir köleleştiren-köleleştirilen ilifkisini değil köleleştirmenin kendisini de açıkça reddetmek anlamına geldiğini ileri sürüyor.

Üçüncü Bölüm’de, köleleştirilenler, köleleştirenlerle ilifkilerinde sorun çıktığında yardım için Tanzimat devletine başvuruyor, azat olmak veya en azından geçici olarak korunmak istiyorlardı. Devlet tarafından sorunları gi-

3 Michael Salman, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Philippines*, Ataneo de Manila University Press, Manila, 2001, s. 6.

derilemeyen, köleleştirilenler ile kopan bağlarını da tamir edemeyen bazı köleleştirilenler için kanuna karşı gelmek bir seçenek olmaktadır. Bunların hangi koşullar altında hangi suçları işlediğini Dördüncü Bölüm'de inceledik. Fakat, köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisi iyi işlediğinde bile, köleleştirilenlerin pek çoğu, sosyal yabancılaşmalarıyla başa çıkabilmek için tanıdık uygulamalara sarılma ihtiyacı duyuyorlardı. Beşinci Bölüm, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki köleleştirilen deneyimlerinin bütünleyici bir unsuru ve büyüleyici bir olgu olarak kültürün korunmasını ele alıyor. Bütün bu temalar, köleleştirileni anlatının merkezine koyan bir yaklaşımın çeşitli yüzleri olarak görülmeli.

Bununla birlikte, sosyal bir fenomen olarak köleleştirmenin karmaşık yapısını vurgularken, onun köleleştirilen için olan sertliğini önemsizleştirmek türünden bir risk aldım. Kölelik gibi en aşırı bir tahakküm ilişkisinde bile bir derecede, sıklıkla büyük bir derecede, bir alışveriş unsurunun, köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinin iyi çalışması için kullanılmak durumunda olduğunu tartıştığım da bu, neredeyse kaçınılmaz oluyor. Michael Salman'ın "köleliğin maddeleştirilmesi" olarak adlandırdığı ve Filipinler ve diğer yerlerde köleliğin ilgasını mümkün kılmak için gerekli olan karşıt yaklaşım da eş derecede sorunludur. "Karmaşık ve nüfuz edici insan ilişkileri" diyor Salman, "insancıl var oluşun normatif dünyasından ayrı şeyler olarak indirgenmek ve yeniden şekillendirilmek durumundadır ki sosyal bir gövdeyi bütünüyle sarmalamış olan kanserli parçalar gibi oyulup çıkarılabilirler."⁴ Fakat, köleliğin evrensel bir sosyal olgu olarak ortaya çıkışını ve yaşamasını anlamak için şart olan "insanleştirme", onun varlığından dolayı ortaya çıkan muazzam maliyetleri gözden ırak tutmamıza yol açmamalı.

Dolayısıyla, güç ve güçsüzlüğün, köleleştirme içinde asla yüzeysel veya "eşyalaştırılmış" bir bakışla görülebilecek kaba atıflar olmadığını anlamamız gerekiyor. Daha ziyade bunların her ikisi de, yaşamın pek çok kesitinde bir arada bulunuyor, sürekli olarak değişiyor, birbirlerini sınırlıyor ve yatıştırıyordu. Köleleştirilenler mutlak güçlü olmadığı gibi köleleştirilenler de bütünüyle güçsüz değildi ve bu güç ilişkileri, aynen diğer tür insan ilişkilerinin dönemsel olarak veya arada sırada değişmesi gibi zaman içinde değişiyordu. Hayatın dinamiklerini sürekli olarak aklımızda tutmalı ve değişmeyen kategorilerden oluşan katı bir modelden kaçınmalıyız. Kişilik ve koşullar, hanelerde ve haremelerde olduğu gibi tarlalarda, inci çıkaran teknelerde ve köleleştirilen kişilerin yaşadığı ve çalıştığı diğer her yerde karmaşık bir ilişkiler dizi-

limi yaratıyordu. Köleleştirilenlerin kendilerini bu ilişkiler içinde ve diğer köleler arasında nasıl konumlandığı ve bu ilişkileri nasıl gördüğü bu kitabın temel kaygısı oldu. Köleleştirilen ve köleleştirilen arasındaki ilişkinin ikili yönünü ortaya çıkarmaya çalışırken, köleleştirilenler ve azatlılar tarafından oluşturulan manevi cemaatlerin kolektif yapısının da köleleştirilenlerin hayatında önemli bir rol oynadığını söyledim.

Osmanlı köleliği bağlamında gereklilik ve meydan okuyuşu kendinde birleştiren diğer olgu da ev sahibi toplumlarda Afrika kültür öğelerinin korunmasıydı. “Dinsel kültler ve mezhepler” diye yazıyor Milton Yinger, “en azından üyelerini yeni bir hayata taşımaya yardımcı olma potansiyeline sahipti.”⁵ “Kişiliğin kökten reorganizasyonunu da içerecek şekilde hızlı bir değişimi gerektiren durumlarda” bunlar bir “köprü işlevi” görebilirdi. Dahası Richard Natvig, Zar’ın, Osmanlı topraklarına taşınan Afrikalılar için tam da böyle bir köprü işlevi gördüğüne inanmaktadır. Bu erkekler ve kadınlar moral bozukluğundan ve hastalıktan muzdariptiler ve Zar ile Bori gibi iyileştirme kültlerinin onlar açısından bir güvenç kaynağı ve destek olması çok doğaldı. Böylesi kült ayinleri, yerleşik din adamları ve bazen de Osmanlı yetkilileri tarafından eleştirildiği için, onların Afrikalılar tarafından korunmasının bir etkinlik ve baş kaldırı göstergesi olarak görülebileceğini de önerdim. Açıkçası, bunun üzerine sadece Afrikalı-Osmanlı bağlamında değil eskiden köleleştirilmiş olan diğer halkların, özellikle Çerkeslerin diasporalarına ilişkin olarak da daha fazla çalışmalar yapılmasına gerek var.

Bu kitaptaki başlıca konulardan birisi de Tanzimat devletinin, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki kölelik deneyimi yaşayan bireylerin hayatlarını şekillendirmedeki rolüdür. Yakın geçmişte, uzun 19. yüzyıldaki devletler ve imparatorlukları, seçkinlerin sürekli merkezileştiren, baskı yapan araçları olarak görmek gibi bir eğilim vardı. Bunun aksine olarak, Osmanlı köleliği burada, köleleştirilen-köleleştirilen ilişkisinde devletin gittikçe artan müdahalesinin aslında ilişkideki güçsüz ortağı koruduğu ve ona yaradığını tartışmak için yeterince kanıt sunuyor. Göstermeye çalıştığım gibi Tanzimat devleti, köle sahiplerinin mülkiyet hakları için olan geleneksel desteğini giderek artan bir biçimde çekti ve köleleştirilenlerin azat edilme iddialarına tedricî olarak olumlu bakmaya başladı. Osmanlı hükümeti, azat edilen kişilerin incinebilir bir durumda olduklarının ve korumaya gerek duyduklarının bütünüyle bilincindeydi. Bu kişilerin yeni işlere yerleştirilmeleri, yeniden bağlanmaları, yeni koru-

5 Aktaran Richard Natvig, “Richard Natvig, “Some Notes on the History of the Zar Cult in Egypt”, Lewis ve diğ., *Women’s Medicine* içinde, s. 181.

yucular bulmaları gerekiyordu. Gerçekten de köleleştirilenler devleti koruyucu ve bakıcı olarak görmeye başlamışlardı; devletten bunu bekliyor, onu bununla yükümlü olarak görüyorlardı.

Mahkeme kayıtlarının, köleleştirilenlerin yaşamlarına girebilmek için başlıca anahtar olduğu konusunda herhangi bir şüphe olamaz. Belki de onları bir şekilde işitebilmek ve seslerini tahayyül edebilmek için bundan daha yakına gidemeyeceğiz. Sesin ve eylemin yeniden oluşturulması için mahkeme kayıtlarına geniş olarak dayanırken, bu kaynaklara dikkatle ve eleştirel gözlemlerle yaklaşmak ihtiyacının başından beri farkındaydım. Yine de, köleleştirilenlerin yaşam dramalarının gözler önüne serildiği yerler bu mahkemelerdi. Bu öyküler, becerikli yazarlar tarafından hayal edilmediği gibi yetenekli oyun yazarları tarafından icat da edilmedi. Onlar gerçektir ve şayet tüm verilerden bütünüyle emin olamıyorsak bile burada, bu noktada ayaklarımız sağlam bir zeminde basıyor. Osmanlı mahkeme dosyalarında okuduğumuz örnekler daha geniş gerçeklikleri bütünüyle temsil etmese bile, çeşitli kaynaklardan edinebildiğimiz bilgilerle yanılmaz bir şekilde uyuşan bir gerçeklik duygusunu bize iletiyorlar. Sosyo-tarihsel olarak bağlama oturtulan ve daha esnek olan bir suçluluk tanımına izin vererek burada, toplumun bir bölütü için yapılan gözlemlerin geçerliliğini pekâlâ ceza sisteminin sınırları dışına da genişletebiliriz.

Ne bir kurum olarak kölelik, ne köle ticareti, hatta ne de bir sosyal kategori olarak köleler benim buradaki çabalarımın odağı oldu. Bu kitabın gönlünde daha ziyade, köleleştirilen erkek ile köleleştirilen kadın, onların kişisel köleleştirilme deneyimleri ve başlarına gelen belayla uğraşma yöntemleri yatmaktaydı. Sosyal antropoloji ve kültürel çalışmalardaki yeni ve bir şekilde daha eski yaklaşımlar vurgudaki bu kaymayı olanaklı kıldı. Yardımcı olan başka bir şey de, sosyal tarihin yapısal yönlerindense insanî yönlerini daha çok vurgulamayı talep eden değişim halindeki araştırma ortamıydı. Kaynaklar hep oradaydı ama ancak onların taze bir bakışla ele alınması yeni sonuçlar üretebilir ve yeni ufuklar açabilirdi. Eğer mahkeme sistemi, tiyatroyla bir karşılaştırmaya davetiye çıkarıyorsa, burada sahneye koymak istediğim ana kahramanlar, genç veya yaşlı, Afrikalı veya Çerkes, güçlü veya zayıf, cesur veya çekingen, delişmen veya uzlaşmacı olmak üzere köleleştirilmiş erkek ve kadınlardır. Onların yaşamları dikkatimizi, acıları merhametimizi, insanlıklarını saygımızı ve baş kaldırırları hayranlığımızı hak ediyor. Övme niyetinde değilim ama güçlü insanlıklarının gösterilmesiyle bu kitabın gerçek kahramanları olarak ortaya onların çıktıklarını hissediyorum.

Kaynakça

ARŞİV KAYNAKLARI

Başbakanlık Osmanlı Arşivi veya BOA, İstanbul [Türkiye Cumhuriyeti]

Kullanılan tasnifler aşağıda verilmiştir. Referanslarda tasnif başlığından önce BOA kısaltması kullanılmıştır.

Ayniyat defterleri/Meclis-i Vâlâ'dan katl ve sirkate dair, ciltler 470-502 (1847-1866)

Cevdet/Dahiliye

Cevdet/Zaptiye

İrade/Dahiliye

İrade/Hariciye

İrade/Şura-yı Devlet

Meclis-i Vükela Mazbata ve İrade Dosyaları

Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO)/ Muhacirin Komisyonu

Sadaret/Amedi Kalemî Evrakı

Sadaret/Umum Vilayat Evrakı

Yıldız tasnifi/ Meclis-i Tanzimat defterleri (ve diğer alt tasnifler)

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi/T1072, Arifi Bey'in Cidde Vali Kaymakamlığı'nda bulunduğu zamana ait muhaberat-ı resmiye mecmuası, 9.1887-2.1890

Foreign Office (FO), Public Record Office, Londra, Birleşik Krallık

Aşağıdaki tasnifler kullanılmıştır. Referanslarda tasniflerden önce FO 195 kısaltması vardır.

195

198/82/X/M 00518

541

881

The British Library, Londra, Birleşik Krallık

Add MSS/Hekekyan Papers

Anti-Slavery Society (ASS), Rhodes House Library, Oxford, Birleşik Krallık

“Anti-Slavery Society”nin başına çoğunlukla “The British” veya “International” sözcükleri geliyor.

KİTAPLAR VE MAKALELER

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

Agmon, Iris, *The Family in Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2005.

- Anderson, M. S., *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations*, Macmillan, Londra, 1966.
- Austen Ralph, "The Mediterranean Islamic Slave Trade Out of Africa: A Tentative Census", *Slavery and Abolition*, 13/1, 1992, s. 214-248.
- , "The 19th Century Islamic Slave Trade from East Africa (Swahili and Red Sea Coasts): A Tentative Census", William Gervase Clarence-Smith (der.), *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century, Slavery and Abolition*'ın özel sayısı içinde, 9/3, 1988, s. 21-44.
- Ayyıldız, Erol ve Osman Çetin, "Slavery and Islamization of Slaves in Ottoman Society according to Canonical Registers of Bursa between the Fifteenth and Eighteenth Centuries", devam eden araştırma üzerine basılmamış rapor, 1996.
- Baer, Gabriel, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Israel Oriental Society, Kudüs, 1964.
- , "Slavery and its Abolition", Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 161-189.
- , "The Tanzimat in Egypt: The Penal Code", Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 109-132.
- , "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt", *Studia Islamica*, 45, 1977, s. 139-158.
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994.
- Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- Bourguignon, Erika, "World Distribution and Patterns of Possession States", Raymond Prince (der.), *Trance and Possession States* içinde, R. M. Bucke Memorial Society, Montreal, 1968, s. 3-34.
- Brunschvig, R., "Abd", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, c. 2, E. J. Brill, Leiden, 1960, s. 24 vd.
- Burton, Richard Francis, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madina and Meccah* (der. Isabel Burton), Dover, New York, 1964.
- Cohen, Robin, "Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers", *International Affairs*, 72, 1996, s. 507-520.
- , *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997.
- Constantinides, Pamela, "The History of Zar in the Sudan: Theories of Origin, Recorded Observation and Oral Tradition", Lewis, Al-Safi ve Hurreiz, *Women's Medicine* içinde, s. 83-99.
- Crecelius, Daniel ve Gotcha Djaparidze, "Relations of the Georgian Memlüks of Egypt with Their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45/3, 2002, s. 320-341.
- Davis, David Brion, "Looking at Slavery from Broader Perspectives", The 2001 American Historical Review Forum, *American Historical Review*, 105/2, 2001, s. 452-484 (Peter Kolchin ve Stanley Engerman'ın katkılarını da içermektedir).
- Davison, Roderick H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
- Deringil, Selim, "They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*,

- 45/2 Nisan 2003, s. 311-342.
- , *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II .Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Doumani, Beshara (der.), *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, State University of New York Press, Albany, 2003.
- Duben, Alan ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Türkçesi için bkz. Duben, Alan ve Cem Behar, *Istanbul Haneleri. Evlilik, Aile ve Doğurganlık, 1880-1940*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Durugönül, Esmâ, “The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography”, *Journal of Black Studies*, 33/3, Ocak 2003, s. 281-294.
- Eickelman, Dale F., *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 3. baskı, Prentice-Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1998.
- Erdem, Y. Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Macmillan, Londra, 1996. Türkçesi için bkz. *Osmanlıda Köleliğin Sonu, 1800-1909*, çev. Bahar Tırnakçı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Ertuğ, Hasan Ferit, “Musahib-i sani-i Hazret-i Şehryari Nadir Ağa'nın Hatıratı-I”, *Toplumsal Tarih*, 49, Ekim 1998, s. 7-15.
- Fahmy, Khaled, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Türkçesi için bkz. *Paşanın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Faroqhi, Suraiya, “The Ruling Elite between Politics and the ‘Economy’”, Halil İnalçık ve Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 545-575. Türkçesi için bkz. “Siyaset ve ‘Ekonomi’ Arasındaki Yönetici Seçkinler”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1600-1914* içinde, çev. Ayşe Berktaş, Süphan Andıç ve Serdar Alper, c. 2, Eren, İstanbul, 2004, s. 669-698.
- , *Stories of Ottoman Men and Women*, Eren, İstanbul, 2002.
- Ferchiou, Sophie, “The Possession Cults of Tunisia: A Religious System Functioning as a System of Reference and a Social Field for Reforming Actions”, Lewis, Al-Safi ve Hurreiz, *Women's Medicine* içinde.
- Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- , *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Fisher, Alan, “Chattel Slavery in the Ottoman Empire: Some Preliminary Considerations”, John Ralph Willis (der.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa* içinde, Frank Cass, Londra, 1985.
- Flaubert, Gustave, *Voyage en Egypt: Édition integrale du manuscrit original*, hazırlayan ve sunan Pierre-Marc de Biasi, B. Grasset, Paris, 1991. İngilizce bir çevirisi için bkz. *Flaubert in Egypt, A Sensibility on Tour*, çev. ve der. Francis Steegmuller, Academy Chicago Press, Chicago, 1979.
- Geertz, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University

- Press, Stanford, 1988.
- Ghazzal, Zouhair, "Discursive Formations and the Gap between Theory and Practice in Ottoman Shari'a Law", İslâm hukukunda teori ve uygulama üzerine olan İkinci Joseph Schaht Konferansı'na sunulan tebliğ, Granada, İspanya, Aralık 1999.
- Güneş, Günver, "Kölelikten Özgürlüğe: İzmir'de Zenciler ve Zenci Folkloru", *Toplumsal Tarih*, 11/62, Şubat, 1999, s. 4-10.
- Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Türkçesi için bkz. *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Ülkün Tansel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- , *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, State University of New York, Albany, 2003. Türkçesi için bkz. *İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısır ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik*, çev. Cemil Boyraz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009.
- Heyd, Uriel, (der. V. L. Menage), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Hilal, İmtad Ahmad, *Al-Bagaya fi Mısır: Dirasa Tarihiyye ictimaiyya, 1834-1949*, Al-'Arabi li-n-nashr wa-t-tawazi', Kahire, 2001.
- , *Er-rakik fi Misr fi-l-karn et-tasi' ashar*, Al-'Arabi, Kahire, 1999.
- Hogendorn, Jan S., "The Location of the 'Manufacture' of Eunuchs", Miura Toru ve John Edward Philips (der.), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study* içinde, Kegan and Paul International, Londra, 2000, s. 41-68.
- Hourani, Albert, "The Ottoman Background of the Modern Middle East", Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* içinde, Macmillan Press St. Antony's College işbirliğiyle, Oxford, Londra, 1981.
- Hunter, F. Robert, *Egypt under the Khedives, 1805-1879*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1984.
- Hunwick, John, "Black Africans in the Mediterranean World: Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", Elizabeth Savage (der.), *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade* içinde, Frank Cass, Londra, 1992, s. 5-38.
- , "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", Shaun E. Marmon (der.), *Slavery in the Islamic Middle East* içinde, Markus Wiener, Princeton, 1999, s. 43-68.
- , "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", Lovejoy, *Slavery on the Frontiers of Islam* içinde, s. 149-155.
- Hurreiz, Sayyid, "Zar as Ritual Psychodrama: From Cult to Club", Lewis, Al-Safi ve Hurreiz, *Women's Medicine* içinde, s. 147-155.
- İslâmoğlu, Huri ve Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman History", Huri İslâmoğlu-İnan (der.), *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 47-62.
- Jaimouhka, Amjad, *The Chechens: A Handbook*, Routledge Curzon, Londra, 2005.
- , *The Circassians: A Handbook*, Richmond, Curzon, Londra, 2001.
- (der.), *Circassian Cuisine*, Sanjalay Press, Amman, 2003.
- (der.), *The Cycles of the Circassian Nart Epic: The Fountain-Head of Circassian Myt-*

- hology, Sanjalay Press, Amman, 2000.
- Jennings, Ronald, "Black Slaves and Freed Slaves in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 30/3, 1987, s. 286-302.
- , *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993.
- Kiev, Ari (der.), *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry*, Jason Aranson, Northvale, 1996.
- Kunt, Metin, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, Columbia University Press, New York, 1983; ayrıca bkz. Kunt, Metin, *Sancaktan Eyalete. 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.
- Lane, Edward W., *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Dover, New York, 1973 (1. baskı, C. Knight, Londra, 1836).
- Lee, Everett S., "A Theory of Migration", *Demography*, 3/1, 1966, s. 47-57.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Oxford University Press, Londra, 1968.
- Lewis, I. M., "Zar in Context: The Past, the Present and the Future of an African Healing Cult", Lewis, Al-Safi ve Hurreiz (der.), *Women's Medicine* içinde, s. 1-16.
- , Ahmed Al-Safi ve Sayyid Hurreiz (der.), *Women's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1991.
- Lopaschich, Alexander, "A Negro Community in Yugoslavia", *Man*, 58, 1958, s. 169-173.
- Lovejoy, Paul E., "Commercial Sectors in the Economy of the Nineteenth-Century Central Sudan: The Trans-Saharan Trade and the Desert-Side Salt Trade", *African Economic History*, 13, 1984, s. 87-95.
- , "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora", Lovejoy (der.), *Identity in the Shadow of Slavery* içinde, Continuum, Londra, 2000.
- , (der.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Markus Wiener, Princeton, 2004.
- (der.), *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Lovejoy, Paul E. ve David V. Trotman (der.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, Continuum, Londra, 2003.
- Lûtfi, Ahmed, *Mirat-ı Adalet*, Kitapçı Ohannes, İstanbul, 1304 [1886-1887].
- Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism", *American Historical Review*, 107/3, Haziran 2002, s. 768-796.
- Martal, Abdullah, "Afrika'dan İzmir'e: İzmir'de Bir Köle Misafirhanesi", *Kebikeç*, 10, 2000, s. 171-186.
- McKnight, Kathryn Joy, " 'En su tierra lo aprendió': An African Curandero's Defense before the Cartagena Inquisition", *Colonial Latin American Review*, 12/1, Haziran, 2003, s. 63-85.
- Miller, Joseph C., "Retention, Re-invention, and Remembering: Restoring Identities through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil", José C. Curto ve Paul E. Lovejoy (der.), *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* içinde, Prometheus/Humanity Books, Amherst, New York, 2003, s. 81-121.

- , (der.), *Slavery and Slaving in World History: A Bibliography*, c. 2, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1999.
- Miller, Ruth Austin, *From Fikh to Fascism: The Turkish Republican Adoption of Mussolini's Criminal Code in the Context of Late Ottoman Legal Reform*, basılmamış doktora tezi, Princeton University, Haziran 2003.
- Mintz, Sidney W. ve Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1976.
- Mirzai, Behnaz A., "African Presence in Iran: Identity and Its Reconstruction in the 19th and 20th Centuries", *Revue française d'histoire d'outre-mer, (RFHOM)*, 89/336-337, 2002, s. 229-246.
- el-Misri, Fatima, *Az-Zar: Dirasa nafsyye ve-antrpolciyya*, El-Hay'a el Misriyya al- 'Amma li-l-Kitab, Kahire, 1975.
- Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Modarressi, Taghi, "The Zar Cult in South Iran", Raymond Prince (der.), *Trance and Possession States* içinde, R. M. Bucke Memorial Society, Montreal, 1968, s. 149-155.
- Montana, Ismael Musa, "Ahmed ibn el-Kadı el-Timbuktavi on the Bori Ceremonies of Tunis", Lovejoy, *Slavery on Frontiers* içinde, s. 173-198.
- Mufwene, Salikoko S., *The Ecology of Language Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Natvig, Richard, "Some Notes on the History of the Zar Cult in Egypt", Lewis, Al-Safi ve Hurreiz, *Women's Medicine* içinde, s. 178-188.
- Olpak, Mustafa, *Kenya-Girit-İstanbul. Köle Kıyısından İnsan Biyografileri*, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Owen, Roger, *The Middle East and the World Economy, 1800-1914*, düzeltilmiş yeni baskı, I. B. Tauris, Londra, 1993.
- Özel, Oktay, "Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The 'Demographic Crisis' Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 36/2, Mayıs 2004, s. 183-205.
- Parlatır, İsmail, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Pearce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley, 2003. Türkçesi için bkz. *Ahlâk Oyunları 1540-1541, Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, Tarih Vakfı, İstanbul, 2005.
- Philips, John Edward, "Slavery as a Human Institution", Toronto, Kanada'daki York Üniversitesi'nde yapılan "Slavery, Islam, and Diaspora" konferansında verilen tebliğ, 23 Ekim 2003.
- Price, Richard, "Invitation to Historians: Practices of Historical Narrative", *Rethinking History*, 5/3, 2001, s. 357-365.
- , "The Miracle of Creolization: A Retrospective", *New West Indian Guide*, 75, 2001, s. 35-64.
- , "Paramaribo, 1710: Violence and Hope in a Space of Death", *Common-Place: The Interactive Journal of Early American Life*, 3/4, Temmuz 2003, <http://commonplace.dre>

- anhost.com/vol.03/no-04/paramaribo/index.shtml.
- Prudent, Lambert-Félix ve Ellen M. Schnepel, "Giriş", Prudent ve Schnepel (der.), *Creole Movements in the Francophone Orbit, International Journal of the Sociology of Language*'in özel sayısı içinde, Mouton de Gruyter, Berlin, 1993, s. 5-13.
- Qardenghwsch', Ziramikw (çev. Amjad Jaimouhka), *Circassian Proverbs and Sayings*, Sanjalay Press, Amman, s. 2003.
- Resmî, Ahmed Efendi, *Hamiletü'l-Küberâ* (haz. Ahmet Nezihî Turan), Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Richardson, David (der.), *Routes to Slavery: Direction, Ethnicity, and Mortality in the Transatlantic Slave Trade*, Frank Cass, Londra, 1997.
- Rick, Thomas M. "Slaves and Slave Traders in the Persian Gulf, 18th and 19th Centuries: An Assessment", William Gervase Clarence-Smith (der.), *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century, Slavery and Abolition*'in özel sayısı içinde, 9/3, 1988, s. 60-70.
- Robertson, Claire C. ve Martin A. Klein (der.), *Women and Medicine in Africa*, University of Wisconsin Press, Madison, 1983.
- Sagaster, Börte, "Herren" und "Sklaven": *Der Wandel im Sklavenbild Türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*, Harrasowitz, Wiesbaden, 1997.
- Salama, Ovidia, "Avadim be-va'alutam shel Yehudim ve Notsrim bi-Yerushalayim ha-Othmanit" (Osmanlı Kudüs'ünde Yahudiler ve Hristiyanların Sahip Olduğu Köleler), *Katedra*, 49, Eylül 1988, s. 64-75 (İbranice).
- Salman, Michael, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Phillipines*, Ateneo de Manila University Press, Manila, 2001.
- Seng, Yvonne, "A Liminal State: Slavery in Sixteenth Century Istanbul", Shaun E. Mormon (der.), *Slavery in the Islamic Middle East* içinde, Markus Wiener, Princeton, 1999, s. 25-42.
- Sengers, Gerda, *Women and Demons: Cult Healing in Islamic Egypt*, E. J. Brill, Leiden, 2003.
- Şeni, Nora, "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the End of the 19th Century", S. Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society* içinde, Zed Books, Londra, 1994, s. 24-45.
- , "Ville Ottomane et représentation du corps féminin", *Les temps modernes*, Temmuz-Ağustos 1984, s. 66-95.
- Shami, Seteney Khalid, *Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan*, Ann Arbor, University Microfilms International, Michigan, 1985.
- Shaham, Ron, "Masters, Their Freed Slaves, and the Waqf in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)", *JESHO*, 43/2, 2000, s. 162-188.
- Soulodre-La France, Renée. "Socially Not So Dead! Slave Identities in Bourbon Nueva Granada", *Colonial Latin American Review*, 10/1 (Haziran 2001): 87-103.
- Spaulding, Jay, "Slavery, Land Tenure, and Social Class in the Northern Turkish Sudan", *International Journal of African Historical Studies*, 15/1, 1982, s. 1-20.
- Stouffer, Samuel A., "Intervening Opportunities and Competing Migrants", *Journal of Regional Studies*, 2, 1960, s. 1-26.
- Stuart, Stephanie, "Dominican Patwa-Mother Tongue or Cultural Relic?", Prudent ve Sch-

- nepel, *Creole Movements* içinde, s. 57-72.
- Sweet, James H., *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003.
- Taner, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* içinde, Maarif Vekaleti, Ankara, 1940, s. 221-232.
- Testart, Alain, *L'esclavage, la dette et le pouvoir: Etudes de sociologie comparative*, Edition Errance, Paris, 2001.
- Toledano, Ehud R., "Where Have All the Egyptian Fellahin Gone To? Labor in Mersin and Çukurova during the Second Half of the Nineteenth Century", Mersin Üniversitesi, Center for Urban Studies, *Mersin, the Mediterranean, and Modernity: Heritage of the Long Nineteenth Century* içinde, Mersin Üniversitesi Yayınları, Mersin, 2002, s. 21-28.
- , "The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum?", Miura Toru ve John Edward Philips (der.), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study* içinde, Kegan and Paul International, Londra, 2000, s. 159-176.
- , "Social and Economic Change in the 'Long Nineteenth Century'", Martin Daly (der.), *The Cambridge History of Egypt* içinde, c. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 252-284.
- , *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, University of Washington Press, Seattle, 1998.
- , "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework of Research", I. Pappé ve M. Maoz (der.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within* içinde, Tauris Academic Studies, Londra, 1997, s. 145-162.
- (çev. Y. Hakan Erdem), *Osmanlı Köle Ticareti, 1840-1890*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1994.
- , "Mehmed Ali Pasha", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, c. 7, E. J. Brill, Leiden, 1991, s. 423-431.
- , *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- , *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- , "The Legislative Process in the Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period: A Footnote", *International Journal of Turkish Studies*, 11/2, 1980, s. 99-108.
- Troutt Powell, Eve M., "Will That Subaltern Ever Speak? Finding African Slaves in the Historiography of the Middle East", Israel Gershoni, Amy Singer ve Y. Hakan Erdem (der.), *Middle East Historiographies. Narrating the Twentieth Century* içinde, University of Washington Press, Seattle, 2006.
- Tucker, Judith, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Velidedeoglu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* içinde, Maarif Vekaleti, Ankara, 1940, s. 139-209.
- Vertovec, Steven, "Three Meanings of 'Diaspora', Exemplified among South Asian Religions", *Diaspora*, 6/3, Kış 1997, s. 277-299.
- Vryonis, Speros, Jr., "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuri-

- es”, Henrik Birnbaum and Speros Vryonis Jr. (der.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* içinde, Mouton, La Haye, 1972, s. 151-176.
- Yalman, Ahmed Emin, *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz, Cilt 1: 1888-1918*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1970.
- Yazbak, Mahmoud, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition*, E. J. Brill, Leiden, 1998.
- Yerasimos, Stefanos, *Questions d'Orient: Frontieres et Minorites des Balkans au Caucase*, Livres Heredote, Editions La Decouverte, Paris, 1993.
- Ze'evi, Dror, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- , “The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal”, *Islamic Law and Society*, 5/1, 1998, s. 35-56.
- Zelinsky, Wilbur, “Coping with the Migration Turnaround: The Theoretical Challenge”, *International Regional Science Review*, 2/2, 1977, s. 175-178.
- , “The Demographic Transition: Changing Patterns of Migration”, P. Morrison (der.), *Population Science in the Service of Mankind* içinde, International Union for the Scientific Study of Population, Liège, 1979, s. 165-188.
- , “The Impasse in Migration Theory: A Sketch Map for Potential Escapees”, Peter A. Morrison (der.), *Population Movements: Their Forms and Functions in Urbanization and Development* içinde, Ordina, Brüksel, 1983, s. 21-49.
- Zilfi, Madeline C., “Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in Eighteenth-Century Istanbul”, Donald Quataert (ed), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, State University of New York Press, Albany, 2000, s. 289-311.
- , “Servants, Slaves, and the Domestic Order in the Ottoman Middle East”, *Hawwa*, 2/1, 2004, s. 1-33.

Dizin

- Abaza 117, 121
Abkaz, Abkaslu 119
Abdülaziz, Sultan (1861-1876) 79, 82, 163-164
Abdülhamid II, Sultan (1876-1908), 70, 125, 131, 133, 214
Achian, Abuk 3-5
Adapazarı 121, 124
Adige 12, 86
Adigece 12, 109, 124
Afrikalı-Amerikalılar ve köleleştirme 1, 3, 5-7, 10, 13-18, 21-24, 28, 30, 37, 40, 43-44, 47-48, 50-54, 63, 65, 67-68, 71, 81, 89, 91, 102, 107, 109, 114-115, 117-118, 128, 150, 229, 233-236
Ahmed Cevdet Paşa 213
Aile 13, 15, 18, 23, 25-30, 36, 40, 42, 49, 55, 58, 66-67, 72, 78, 81, 87-94, 116-117, 119-120, 122-124, 130, 132, 142, 145, 148, 160, 165, 167, 171, 174-175, 179, 182-185, 189, 197, 203, 205-206, 213, 221-222, 225, 230, 234
Akdeniz 1, 4, 7, 9-11, 37, 42, 44, 81-82, 105, 164, 187-188, 195, 211, 226, 229, 231
Akhisar 11, 193
Ali Rıza Paşa (Bingazi Valisi) 105
Amhara 201
Antakya vii
Antalya 11, 42-43, 193
Arap vilayetleri (Osmanlı) 60
Arifi Bey 60-61
Avrupa 9-10, 22, 31-32, 49, 53, 56, 99-100, 141, 153, 206
Ayдын 11, 51, 131, 193
azat 16-17, 21-22, 24, 29-30, 36-37, 46, 51-53, 56-59, 61-71, 74-75, 78-86, 91, 95-96, 100-109, 111-112, 116, 120-121, 124, 126-133, 136, 143, 150, 165, 169, 177-178, 183-185, 193, 222, 230, 235, 237
azatlı 17, 29, 46, 52, 64-65, 70-72, 78, 81, 91, 95, 104-106, 108-110, 120, 125-133, 142, 147, 149-150, 156, 189-190, 193, 196, 205, 210, 222-223, 231
azatlılar 71, 105, 124-128, 130, 135, 150, 152, 223, 237
Babiâli 80, 86, 89, 95, 120, 121, 129
Baggara 3
bağlanma (bağlanmak) 27-29, 55, 100, 130, 145, 148-152, 155, 157, 159, 190, 222, 235, 237
Balkanlar 11, 49, 182, 209, 234
Basra Körfezi 195, 220
başkaldırı 7, 184-185
Batum 119
Bedevi (Bedeviler) 11, 36, 60, 76, 85, 107, 180, 229
Belucistan 194, 199, 219
Biga 173
Bingazi 51-52, 70, 105-106, 130-131, 135
Bori 31, 42, 185, 189, 199-204, 208, 210, 221-222, 228, 237
Brezilya 18, 43, 212
Bulgar 210, 217
Bulgaristan 116, 163
Bursa 51, 62, 156, 190, 217
Bush, George W. 7, 35
Büyük Britanya, Britanya 2, 10, 48, 56-57, 59-63, 65-67, 69, 72-76, 79, 81-85, 88, 91, 94-95, 97, 101-103, 105, 107-108, 125, 128-130, 133-137, 159, 173, 180
Canpulad Bey 115
Cariye (cariyeler) 11-12, 30, 57, 59, 61, 63, 77-78, 95, 104, 120, 124, 126-127, 153, 155, 160, 165, 176
Cariyelik 11, 18-19, 77, 91

- Cezayir 10
 Cidde 57, 59-62, 67, 72, 76, 85, 91-92, 95-97, 107-108, 129, 131, 134-135, 172, 180
 Cumberbatch, konsolos 73-74, 81-82
 Çad 229
 Çarşamba 119, 121
 Çerkes (Çerkesler) 5, 12-13, 28-30, 36-37, 39, 49, 63, 66-67, 77, 80, 86-87, 89, 90, 92-95, 104, 108-109, 113-125, 139, 143, 152, 169, 174, 176-177, 179, 182-184, 187-188, 213-215, 221, 223, 225, 230-231, 237-238
 Çerkezistan 228
 Dana Bayramı 192-193, 209-210, 212, 215
 Darüssaade Ağası 13
 Devşirme 29
 Dinka 3-4
 direniş 7, 44, 93, 97, 147, 152, 176-177, 179-180, 182-183, 187
 Drama 170
 Diyarbekir 126
 Edirne 183-184
 El Timbuktavi 199, 201-202, 205, 210, 220, 228
 elit (elitler) 12, 20, 24-26, 28, 59, 63, 67, 99, 102, 114, 147, 179
 Elmalı 154-155
 esirci (esirciler) 12, 51, 58, 61, 69, 77-83, 87-88, 92, 105, 107, 114, 118-119, 130, 132, 148, 154, 156-159, 161, 174, 176-178
 Etiyopya 96, 194-195, 200-201, 203, 206, 208, 228
 evlilik, evlenme 12, 19, 25, 27, 42, 76, 91, 150, 153, 165-166, 219-221
 fahişe 155-156, 158, 160-161
 fahişelik 28, 130, 150, 153-156, 159-162
 Girit 47, 84
 Godya 189-192, 203, 208, 216, 218, 222-224, 228
 Goree Adası 7, 35
 Gürcü (Gürcüler) 12-13, 29, 39, 49, 108
 Gürcistan 228
 Habeş 107, 148
 Habeşistan 59, 95
 hadım (hadımlar) ayrıca bkz. Harem ağaları, 13-14, 28, 52, 58-59, 63, 94-97
 hane (haneler) 12-14, 18, 23-27, 29-31, 58-59, 62, 64, 66-68, 72, 75, 77-78, 85, 89, 91-93, 99, 101, 110, 113-115, 128, 131, 144-145, 147-148, 150, 155, 159-160, 164, 167, 171-173, 177-179, 184, 188, 201, 206, 217, 225, 227-229, 236
 Hanya 84
 harem (haremler) 12-13, 28, 30, 52-53, 58-59, 75, 77-78, 89, 94-95, 97, 164-165, 175, 180, 206, 228, 236
 Harem ağası (harem ağaları) 52-53, 95-97
 Hasan Fehmi Paşa (İzmir valisi), 193
 Hemings, Sally 6-7
 Hicaz 60-62, 81, 85-86, 107, 127, 130, 175, 180, 195, 200, 229
 Hint 44, 100
 Hindistan 10, 48
 Hudeyde 129, 131
 İran 42-43, 190, 193-194, 199, 219-220, 225
 İskenderiye 79, 81-82, 113, 160
 İsmail, Hıdiv (1863-1879) 79, 206
 İsrail 49, 230
 İstanbul viii, 21, 23, 26, 42, 46-47, 49, 51, 58-60, 63, 69-70, 74, 77, 79-80, 86-89, 90, 93-96, 99, 103, 106, 110, 113-121, 125-126, 129-133, 135-137, 143, 145, 150, 155-157, 159, 163, 166, 169-172, 175-176, 180, 183-184, 189-194, 196, 199, 201, 204, 208, 216-217, 219, 226-227
 istismar 77, 79, 94, 128, 145, 149, 153, 157

- İşkodra 42, 85
 İzmir 11, 51, 73-74, 79, 81-82, 88, 131,
 171, 190-194, 196, 201, 204, 208,
 210-212, 215, 219, 228
- Jefferson, Thomas 6-7
 Johannesburg 48
- Kaçma, bkz. başkaldırı ve direniş, kaçak
 köleler 4, 31, 33, 55-56, 60, 63-64,
 66, 68, 70-73, 75, 81-83, 87-88, 91,
 93-97, 106-107, 117, 138, 147-149,
 152, 159-160, 163-165, 168, 175,
 181, 235
- Kafkasya 12, 36, 46, 86, 101, 116, 121,
 123, 142, 213, 215, 228, 230, 234
- Kahire 13, 27, 77, 107, 114, 128, 148-
 149, 156, 159-161, 182, 206, 228
- Karadeniz 121, 143, 152, 163, 217
- Karayip (Karayıpler) 2, 43, 225-226, 228
- Kars 86
- Kenya 47, 229
- Kıbrıs 51, 92, 151
- Kolbaşı 52, 109, 155, 189-191, 193, 208-
 209, 213, 216-219, 222-224
- Korfu 94
- Köleliğin ilgası 16, 21, 53, 236
- Köstence 114, 174-175
- kreol 187, 225-227, 229
- kreolleşme 37, 40-41, 43, 187-188, 193-
 194, 200-201, 206, 208, 220-230
- Kudüs 51
- kul/harem köleliği 13-14, 17, 19-20, 26,
 28, 31, 58, 63, 94-95, 97, 99, 101,
 114, 116, 153, 227
- kundaklama 33, 162
- kundakçılık 142, 144, 162-166, 176
- Kuzey Afrika 10-11, 27, 36, 41-42, 59,
 63, 88, 132, 199-201, 211, 226, 229
- Kütahya 154-155, 168, 183
- Libya 10, 26, 51, 56, 70
- Londra 5, 53, 57-58, 74, 80-81, 84, 91,
 94, 105, 134-135
- Lübnan 134
- Mahkeme kayıtları (İslâmî ve Nizami), 32,
 50, 142, 153, 174-175, 238
- Makedonya 57, 75
- Manastır 84
- Manisa 73
- Marinitch, Hugo 94-95, 125, 130,
 137
- marjinallik 14, 27, 29, 43, 65, 189, 213-
 214, 218
- marjinaller 20, 213
- Massava 56
- Meclis-i Vâlâ 51, 80, 89, 103, 113, 116-
 117, 126-217, 141, 145-147, 150,
 152, 163-173, 175-178, 180
- Medine 96-97, 107, 175, 180, 203
- Mehmed Ali Paşa, Mısır valisi (1805-
 1849)102, 156, 160, 180, 200, 205
- Mekke 61-62, 95-97, 107, 172-173, 203
- Melez 40-41, 187, 199-200, 221
- melezlik 199
- Mısır 10-11, 13, 18, 24, 26, 29, 51, 53,
 56, 64, 67, 77, 79, 81, 92, 95-97, 102,
 107-108, 113, 114, 118, 127, 148-
 149, 153, 156, 160-161, 179-180,
 182, 195-201, 203-206, 208-209,
 219-220, 228-229, 234
- Minye 181-182
- Muhacirin Komisyonu 86, 114-118, 121-
 124, 132, 174, 183
- Murad V, Sultan (1876) 95-97
- Oromo 201
- Ödemiş 11, 163, 193
- Patron, patronaj 7, 10, 22, 25-27, 37, 56,
 100, 102, 115, 128, 142, 150-151,
 233-234
- polis (Osmanlı) bkz. zaptiye 51, 79-80,
 103, 106, 109, 118-119, 130, 132,
 135-137, 142-143, 145, 148, 152-153,
 159-160, 162, 164, 175-176, 178,
 181, 223
- Roma 100

- Rus 12, 86, 230
 Ruslar 86, 117
 Rusya 49, 86-87, 101
- Safeviler 49
 Samsun 119, 121
 Savakin 61, 107
 seçkinler 12, 14, 17, 25, 27, 95, 111, 139, 143, 198, 205-206, 213-215, 226-228, 237
 Selanik 22, 95, 110-111, 164-165, 201
 Senegal 7, 35
 Slav (Slavlar) 209, 227
 Söke 11, 193
 suç 1, 6, 17, 19, 33, 36, 76, 80, 106, 129, 138-139, 142-146, 148-155, 157-158, 161-163, 165-167, 169, 171, 175-176, 183, 217, 236
 suçluluk 1, 238
 Sudan 3, 18, 61, 149, 161, 182, 194-201, 203-206, 208, 219, 221, 228-229, 234
 suistimal 19, 55-56, 62, 68, 70, 73-76, 80, 83-84, 86, 90, 97, 106, 128, 141, 148, 170, 174, 224
 Suriye 26, 58
 Svahili 194
- Şam 58-59, 64, 79, 88, 98, 201
 Şeriat 31, 50-51, 56, 62, 65, 84, 88-90, 103-105, 110-111, 118-120, 123, 125, 127, 141, 144, 146, 151, 154, 160, 170, 172-173
 şer'i 167, 169
 Şumaflar 89-90, 92-93
 Şura-yı Devlet 52, 70, 95, 121, 123, 132
- Tanzimat 26, 50-51, 65-66, 70-71, 79, 82, 87, 98, 100-105, 108-110, 112, 114, 116, 118-128, 132-133, 135-136, 138-139, 141-142, 144, 147, 152, 155, 161-162, 164, 166, 169, 175, 183, 185, 190, 213-214, 224, 230, 235, 237
 tarımsal kölelik (Osmanlı) 49, 86, 92, 116, 123-124
 Tekfurdağ 89-90, 92-93
 Tırhala 167
 Tire 11, 131, 193
 Torbalı 11, 131, 193
 Trablusgarp (Trablus) 41, 56-59, 88, 92, 105, 127, 131, 135
 Trabzon 21, 119-121, 152, 169-170, 176
 Travma 159, 222
 Tunus 10, 26, 105, 191, 199, 201-202, 205, 210, 228
- Uganda 229
- Ülgün 41, 191, 210
 ümmüveled 30, 78-79
 Ürdün 49, 230
 Üsküp 57, 75
 Üsküdar 51
- Varna 116, 143, 150, 163, 217
- Yaver Bey 204-205, 224
 Yemen 59, 129-130
 Yunanistan 95, 111, 164, 167, 170
- Zagrep 42
 zaptiye 69-70, 73, 80, 82, 103, 129-130, 136, 177, 184
 Zar 23, 31, 42, 185, 193-209, 211-213, 216-224, 237
 Zephaniah, Benjamin 2-4
 zorunlu göç 10, 35, 37-39, 41, 49, 55

Bu öncü kitap, köleleştirilen insanların geleneksel tarih anlatılarında sessiz kalan kendi seslerini kullanarak köleliği yeniden kavramsallaştırıyor. Geç 18. yüzyıldan erken 20. yüzyıla kadar olan zamanda, İslâm Ortadoğusu üzerinde odaklanan Ehud R. Toledano, bağımlı insanların Osmanlı toplumlarında köleleştirmeyi nasıl yaşadıklarını inceliyor. Mahkeme kayıtları ve daha önce incelenmemiş başka birincil kaynaklara dayanarak, ülkelerinden zorla koparılan ve kendilerine yabancı Ortadoğu kültürlerine nakledilen Afrikalı ve Çerkesler hakkındaki önemli ve yeni bilgileri ortaya çıkarıyor. Ayrıca, Toledano, bu köleleştirilmiş kişilerin deneyimine dünya kölelik tarihi bağlamında yaklaşıyor.

Metin, kölelik bağlarına orijinal bir perspektiften bakarak geleneksel efendi-köle tahakküm paradigmasından ayrılıyor, kölelerin kendi durumlarına verdiği tepkilere ve onların görüş noktasına doğru hareket ediyor. Toledano, keskin ve orijinal sezileri sayesinde köleleştirme hakkında yeni düşünce yolları öneriyor.

Toledano, kölelik çalışmaları alanını yeniden tanımlayarak gerçek bir tarih perspektifini kölelerin kendi sesleriyle geliştiriyor.
Joseph Miller, University of Virginia.

TARİH

KAPAK: SIR WILLIAM ALLAN, *THE SLAVE MARKET, CONSTANTINOPLE, 1838*, NATIONAL GALLERY OF SCOTLAND, EDINBURGH

ISBN: 978-605-399-137-3



9 786053 991373



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI